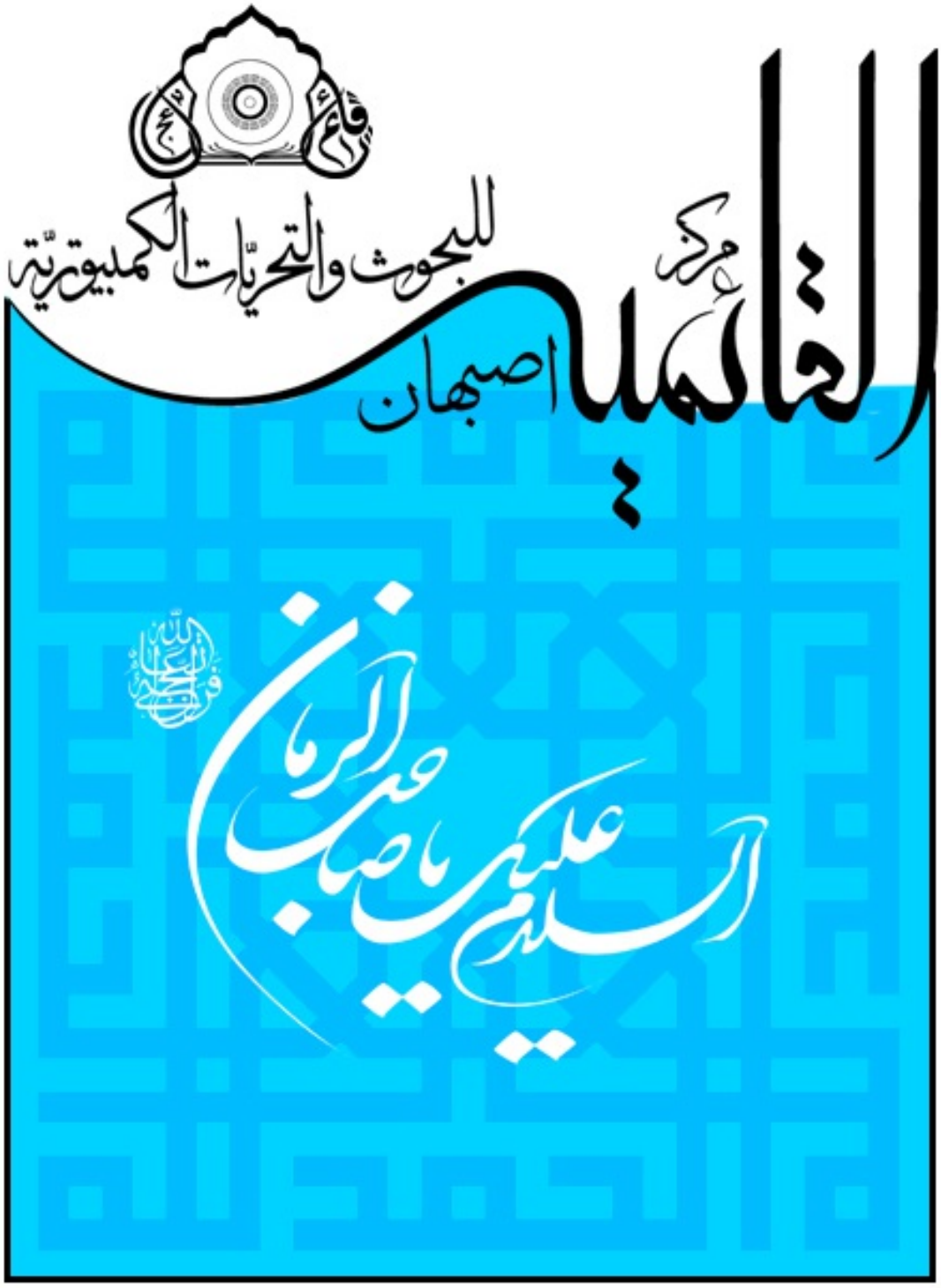

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

نهاية التقرير
في مباحث الصلاة

الجزء الثاني

تقريرا لما أفاده الإمام المحقق
آية الله العظمى السيد حسين الطباطبائي البروجردي

تأليف: الفقيه الأصولي
آية الله العظمى الشيخ محمد الفاضل اللنكراني

بسم الله الرحمن الرحيم

نهايه التقرير فى مباحث الصلاه

كاتب:

محمد الفاضل اللنكرانى

نشرت فى الطباعة:

مركز فقه الائمه الاطهار عليهم السلام

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

الفهرس ----- ۵
نهایه‌التقریر فی مباحث‌الصلاه المجلد ۲ ----- ۱۲
اشارة ----- ۱۲
[تتمة کتاب الصلاة] ----- ۱۲
المطلب الثانی فی أفعال الصلاة ----- ۱۲
اشارة ----- ۱۲
الأوّل من أفعال الصلاة: النیّة ----- ۱۳
اشارة ----- ۱۳
العناوین القصدیّة: ----- ۱۳
العدول من الائتمام إلی الانفراد ----- ۱۵
لو انکشف الخلل فی صحّة صلاة الجماعة ----- ۲۱
اعتبار قصد القربة فی الصلاة ----- ۲۳
اعتبار قصد التعیین و بیان المراد منه ----- ۳۰
العدول إلی صلاة أخری ----- ۳۲
اشارة ----- ۳۲
فرع ----- ۳۹
الثانی من أفعال الصلاة: القیام ----- ۴۰
اشارة ----- ۴۰
لو شک فی رکنیّة شیء ----- ۴۲
الأمر الأول: اعتبار الاستقلال فی القیام ----- ۴۴
الأمر الثانی: اعتبار الاستقرار فی القیام ----- ۴۶
من لم یستطع أن یصلّی قائما ----- ۴۸
اشارة ----- ۴۸

فرع: ----- ۵۲
الثالث من أفعال الصلاة: تكبيرة الإحرام ----- ۵۲
اشارة ----- ۵۳
استحباب الافتتاح بسبع تكبيرات ----- ۵۳
استحباب رفع اليدين عند كلّ تكبير ----- ۵۸
استحباب التكبير و رفع اليدين بعد الركوع ----- ۵۹
بقيّة مستحبات التكبير ----- ۶۲
الرابع من أفعال الصلاة: القراءة ----- ۶۳
اشارة ----- ۶۳
المقام الأوّل: الذكر فى الأخيرتين ----- ۶۴
اشارة ----- ۶۴
الجهة الأولى: عدم وجوب القراءة تعيينا فى الأخيرتين ----- ۶۶
الجهة الثانية: ما يقوم مقام القراءة فى الأخيرتين ----- ۶۷
المقام الثانى: وجوب السورة بعد الفاتحة فى الركعتين الأوليين ----- ۶۹
اشارة ----- ۶۹
الأمور التى تسقط معها السورة: ----- ۷۳
المسألة الأولى: وجوب تعيين بسملة خاصّة و عدمه ----- ۷۵
المسألة الثانية: هل يجوز قصد معانى الألفاظ فى القراءة؟ ----- ۷۹
المسألة الثالثة: القران بين السورتين ----- ۸۲
المسألة الرابعة: عدم جواز قراءة سور العزائم فى الفريضة ----- ۸۳
اشارة ----- ۸۳
قراءة العزيمة سهوا ----- ۸۸
المسألة الخامسة: عدم جواز قراءة سورة يفوت الوقت إن قرأها ----- ۹۱
المسألة السادسة: هل يجوز الانتقال من سورة إلى أخرى؟ ----- ۹۳

المسألة السابعة: «الضحى» و «الانشراح» سورة واحدة، و كذا «الفيل» و «قريش» ----- ۹۷
الجهر و الإخفات ----- ۹۹
اشارة ----- ۹۹
المسألة الأولى: معنى الجهر و الإخفات ----- ۱۰۳
المسألة الثانية: الإخفات فى موضع الجهر و بالعكس ----- ۱۰۷
اشارة ----- ۱۰۷
اجتماع الحكم الواقعى مع الظاهرى ----- ۱۱۲
المسألة الثالثة: الجهر بالبسملة فى الصلوات الإخفاتيّة ----- ۱۱۶
المسألة الرابعة: عدم وجوب الجهر على النساء ----- ۱۱۸
المسألة الخامسة: استحباب الاستعاذة أمام القراءة ----- ۱۲۰
المسألة السادسة: اعتبار الموالاة بين أجزاء القراءة ----- ۱۲۰
المسألة السابعة: ما يعتبر فى صحّة القراءة ----- ۱۲۲
المسألة الثامنة: وجوب التعلّم على من لا يحسن القراءة ----- ۱۲۴
المسألة التاسعة: لو قدّم السورة على الفاتحة ----- ۱۲۵
المسألة العاشرة: هل يجوز القراءة من المصحف؟ ----- ۱۲۸
الخامس من أفعال الصلاة: الركوع ----- ۱۳۰
اشارة ----- ۱۳۰
مقدار الانحناء المعتبر فى الركوع ----- ۱۳۱
هل يجب الانحناء الحدوثى فى الركوع؟ ----- ۱۳۴
فروع فى أحكام الركوع: ----- ۱۳۵
اشارة ----- ۱۳۵
المسألة الأولى: وجوب الطمأنينة فى الركوع ----- ۱۳۷
المسألة الثانية: وجوب الذكر و التسبيح فى الركوع ----- ۱۳۷
المسألة الثالثة: السهو عن الركوع ----- ۱۴۱

المسألة الرابعة: وجوب رفع الرأس من الركوع ---- ۱۴۴
السادس من أفعال الصلاة: السجود ---- ۱۴۵
اشارة ---- ۱۴۵
المسألة الأولى: اعتبار عدم علوّ موضع الجبهة عن الموقف ---- ۱۴۷
اشارة ---- ۱۴۷
فرع: لو سجد على موضع مرتفع سهوا ---- ۱۵۰
المسألة الثانية: رفع الرأس من موضع السجود قهرا ---- ۱۵۳
المسألة الثالثة: وضع الجبهة على ما لا يصحّ السجود عليه باعتقاد أنّه وقع على ما يصحّ ---- ۱۵۳
المسألة الرابعة: لو لصقت التربة بالجبهة ---- ۱۵۳
المسألة الخامسة: لو تعذّر وضع باطن الكفين ---- ۱۵۴
المسألة السادسة: لو نسى السجدة ---- ۱۵۴
المسألة السابعة: جلسة الاستراحة ---- ۱۵۶
المسألة الثامنة: استحباب إرغام الأنف ---- ۱۵۸
السابع من أفعال الصلاة: التشهّد ---- ۱۵۹
اشارة ---- ۱۵۹
كيفيّة التشهّد ---- ۱۶۰
نسيان التشهّد ---- ۱۶۳
الثامن من أفعال الصلاة: التسليم ---- ۱۶۶
اشارة ---- ۱۶۶
الجهة الأولى: التسليم فى آخر الصلاة ---- ۱۶۶
الجهة الثانية: صيغة التسليم ---- ۱۶۷
الجهة الثالثة: حكم التسليم من حيث الوجوب و الاستحباب ---- ۱۷۳
فروع ---- ۱۷۸
الفرع الأوّل: نسيان التسليم ---- ۱۷۸

الفرع الثانی: اعتبار نیّة الخروج من الصّلاة بالسلام ----- ۱۸۰
الفرع الثالث: کیفیّة تسلیم الإمام و المأموم و المنفرد ----- ۱۸۱
الفرع الرابع: من المخاطب فی التسلیم؟ ----- ۱۸۲
الفرع الخامس: کفایة التسلیم الأخیر ----- ۱۸۴
المطلب الثالث فی قواطع الصلاة ----- ۱۸۵
اشارة ----- ۱۸۵
القاطع الأوّل: التکفیر ----- ۱۸۵
القاطع الثانی: الالتفات إلی غیر القبلة بقدر معتدّ به ----- ۱۸۷
القاطع الثالث: التأمین بعد قراءة الفاتحة ----- ۱۹۰
التأمین فی القنوت ----- ۱۹۳
القاطع الرابع: الضحک ----- ۱۹۳
القاطع الخامس: البکاء ----- ۱۹۶
القاطع السادس: الحدث، ----- ۱۹۹
القاطع السابع: الکلام ----- ۲۰۳
اشارة ----- ۲۰۳
استثناء الذکر و القرآن ----- ۲۰۵
فرع: الکلام عن إکراه ----- ۲۰۷
ردّ السلام فی أثناء الصلاة ----- ۲۰۸
القاطع الثامن: الفعل الکثیر الخارج عن أفعال الصلاة ----- ۲۱۳
اشارة ----- ۲۱۳
قاطعیّة الأکل و الشرب ----- ۲۱۴
أقسام القواطع عمدا و سهوا ----- ۲۱۷
المطلب الرابع فی الخلل الواقع فی الصلاة ----- ۲۲۱
اشارة ----- ۲۲۱

حول السهو ----- ۲۲۱
اشارة ----- ۲۲۱
مقتضی حدیث «لا تعاد» ----- ۲۲۳
لو نسی تکبیرة الإحرام ----- ۲۲۴
نسیان القراءة ----- ۲۲۷
اشارة ----- ۲۲۷
تنبیهان: ----- ۲۲۸
حکم الزیادة فی الصلاة ----- ۲۲۹
اشارة ----- ۲۲۹
حکم زیادة الرکعة ----- ۲۳۲
حکم زیادة غیر الرکعة ----- ۲۳۵
تتمیم: حول حقیقة الرکوع و زیادته ----- ۲۳۸
الرکعتان الأولیان لا تحتملان السهو ----- ۲۴۰
بما یتحقّق إکمال الرکعتین؟ ----- ۲۴۴
قاعدتا التجاوز و الفراغ ----- ۲۴۶
اشارة ----- ۲۴۷
قاعدة التجاوز ----- ۲۵۰
قاعدة الفراغ ----- ۲۵۲
[حول الشک] ----- ۲۵۴
الشکّ بعد الوقت ----- ۲۵۴
الشکّ فی الصلاة مع بقاء الوقت بمقدار رکعة ----- ۲۵۵
اعتبار الظنّ فی الصلاة ----- ۲۵۸
أحکام الشکوک ----- ۲۶۱
اشارة ----- ۲۶۱

الشکوک المنصوصة ----- ۲۶۲
اشارة ----- ۲۶۲
أحدها: الشکّ بین الاثنتین و الأربع ----- ۲۶۲
اشارة ----- ۲۶۲
هل صلاة الاحتیاط صلاة مستقلّة أم لا؟ ----- ۲۶۳
ثانیها: الشکّ بین الاثنتین و الثلاث و الأربع ----- ۲۶۵
ثالثها: الشکّ بین الأربع و الخمس ----- ۲۶۸
رابعها: الشکّ بین الثلاث و الأربع ----- ۲۷۱
خامسها: الشکّ بین الاثنتین و الثلاث بعد إکمال الرکعة ----- ۲۷۳
تتمیم ----- ۲۷۵
کثیر الشکّ ----- ۲۷۶
شکّ الإمام مع حفظ المأموم و بالعکس ----- ۲۸۰
تعریف مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة ----- ۲۸۴

نهایه‌التقریر فی مباحث‌الصلاه المجلد ۲

اشارهٔ

سرشناسه : فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

عنوان و نام پدیدآور : نهایه‌التقریر فی مباحث‌الصلاه/ تقریرا لما افاده حسین‌الطباطبایی البروجردی؛ تالیف محمدالفاضل اللنکرانی.

مشخصات نشر : قم: مرکز فقه الائمه‌الاطهار علیهم‌السلام، ۱۴ق.-، ۱۳.-

مشخصات ظاهری : ج.

فروست : موسوعه الامام‌الفاضل اللنکرانی؛ ۲۹.

شابک : ۶۰۰۰۰ریال: ۹۷۸-۹۶۴-۷۷۰۹-۷۱-۲

وضعیت فهرست نویسی : برونسپاری

یادداشت : فهرست نویسی بر اساس جلد دوم، ۱۴۳۰ق.=۱۳۸۸.

یادداشت : عربی.

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

یادداشت : چاپ چهارم.

یادداشت : ج. ۱ (چاپ چهارم: ۱۴۳۰م. = ۱۳۸۸).

یادداشت : کتابنامه.

موضوع : نماز

موضوع : فقه جعفری -- قرن ۱۴

موضوع : عبادات شیعه

شناسه افزوده : بروجردی، حسین، ۱۲۵۳ - ۱۳۴۰.

رده بندی کنگره : BP۱۸۶/ف۲ن۹ ۱۳۰۰ی

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۵۳

شماره کتابشناسی ملی : ۱۸۶۲۷۱۲

[تتمهٔ کتاب الصلاهٔ]

المطلب الثانی فی أفعال الصلاهٔ

اشارهٔ

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۷

أفعال الصلاهٔ اعلم أنّ الصلاهٔ مرکبهٔ من عدّهٔ وجودات متباینهٔ الحقائق تتحقق بتحققها بأسرها، و یکون کل واحد من تلک الوجودات بعضا لوجود عنوان الصلاهٔ، کما هو الشأن فی جمیع المرکبات الاعتباریهٔ، فإنّها عبارهٔ عن اعتبار الوحدهٔ بین أشیاء متخالفهٔ الحقائق باعتبار ترتب غرض واحد علیها، و یکون کل واحد منها بعضا لوجود ذلک المرکّب.

و قد حققنا فی موضعه «۱» أنّه یمکن أن یکون للشیء الواحد أبعاض کثیرهٔ، کالماء الواحد، بل یمکن أن یعرض کل واحد منها ضدّ

ما یعرض الآخر و حینئذ فالأمر المتعلّق بالصلاهٔ ینبسط علی تلک الوجودات، بحیث یصیر کل واحد منها متعلّقا لبعض ذلک الأمر و تحقیق الکلام فی محلّه.

ثمَّ إنّ الشارع لم یتصرّف فی معنی الصلاهٔ أصلا، بل استعملها فی معناها الذی

---

(۱) نهایهٔ الأصول: ۵۱، مبحث الصحیح و الأعمّ.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۸

کان یفهم منها قبل التشریع، و هو التذلّل و الخضوع فی مقابل المعبود، کما هو المفهوم منها عند جمیع المتدینین قبل الإسلام.

غایهٔ الأمر أنّ ذلک یتحقق بکیفیهٔ خاصهٔ و نحو مخصوص عند کل قوم، و النبی صلّی اللّه علیه و آله قد أبطل جمیع الکیفیات، و بیّن أنّ ما یتحقّق به ذلک المعنی هی هذه الکیفیهٔ المعروفهٔ بین المسلمین، و هی التی رواها العامهٔ عنه صلّی اللّه علیه و آله، أنّه قال: «صلّوا کما رأیتمونی أصلّی» «۱».

و بالجملهٔ: فالصلاهٔ و ما یرادفها من سائر اللغات عبارهٔ عن الأفعال التی یؤتی بها فی مقابل المعبود تذلّلا و تخضّعا، و الاختلاف بین الأدیان إنّما هو فی تلک الأفعال.

---

(۱) صحیح البخاری ۷: ۱۰۲، ح ۶۰۰۸ و ج ۸، ص ۱۶۹، ح ۷۲۴۶، السنن الکبری ۲: ۳۴۵، سنن الدار قطنی ۱: ۲۷۲، ح ۱۲۹۶.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۹

الأوّل من أفعال الصلاهٔ: النیّهٔ

اشارهٔ

ثمَّ إنّهم ذکروا أنّ أوّل أفعال الصلاهٔ النیهٔ، و قد یقال فی معناها: أنّها هی الإرادهٔ التی لا بدّ منها فی کل فعل اختیاریّ، و أنت خبیر بأنّ النیهٔ بهذا المعنی ممّا لیس لبیانه ارتباط إلی الشارع أصلا، کما هو واضح، بل المراد منها هو القصد إلی عنوان الصلاهٔ.

توضیح ذلک، إنّ الأفعال علی قسمین: قسم لا یتوقف تحقق عنوان الفعل علی کونه مقرونا بقصد ذلک العنوان، کالأکل و الشرب و القیام و القعود و أمثالها، و قسم یکون تحقّق عنوان الفعل متوقفا علی قصد ذلک العنوان، کالتعظیم للقادم، فإنّ مجرد القیام عند قدومه لا یتّصف بعنوان التعظیم و لا یتحقّق به، بل صدقه یتوقف علی قصد التعظیم، و کونه هو الداعی إلی القیام، و إلّا فهو قد یکون لغرض آخر ما عدا التعظیم، بل قد یکون للسخریهٔ و الاستهزاء، و هذا القسم هو المسمّی بالعناوین القصدیهٔ، و له مصادیق کثیرهٔ فی أبواب الفقه، و لا یختصّ بالعبادات، بل له مصادیق فی التوصلیات، کما أنّه لا یختصّ بما إذا کان متعلّقا للأمر، لأنّ أکثر المعاملات بل جمیعها من هذا القبیل.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۰

العناوین القصدیّهٔ:

و من مصادیق هذه العناوین: «أداء الدین»، فإنّ إعطاء المال إلی الدائن لا یتعیّن لکونه أداء للدین إلّا بعد قصد هذا العنوان، و إلّا فهو مشترک بین الأداء و الهبهٔ و نظائرهما، فالتخصّص بهذه الخصوصیهٔ لا یأتی إلّا من قبل قصدها، ثمَّ لو فرض إنّه استدان مرّتین، فهل

یجب علیه عنـد الأداء قصد الخصوصـیهٔ من هذه الجههٔ، أی الأولیهٔ و الثانویهٔ أیضا؟ الظاهر العدم، بل لا یجب علیه إلّا قصد عنوان أداء الدین فقط.

و منها: «الوفاء بالنـذر»، فإذا نذر إعطاء درهم إلی الفقیر إذا قضـی اللّه حاجته مثلا یجب علیه عند الوفاء قصد هذا العنوان، لأنّ الصورهٔ المشترکهٔ بین الوفاء بالنذر و بین غیره لا تتعیّن للأوّل إلّا بالقصد إلی عنوانه.

و منهـا: «أداء الزکاهٔ»، فإنّ دفع المال إلی مسـتحقّ الزکاهٔ لا یوجب خروج الـدافع عن عهـدهٔ التکلیف بأدائها إلّا بعـد تحقّق القصـد إلی عنوانها، و هذا أمر لا ربط له بمسألهٔ قصد القربهٔ المعتبرهٔ فی الزکاهٔ.

و منها: «ردّ الخمس»، فإنّه أیضا یکون کأداء الزکاهٔ.

و منها: «أفعال الحجّ».

و منها: «الصوم»، فإنّ قوله: «من لم یبیّت الصیام قبل طلوع الفجر فلا صیام له» «۱»، ناظر إلی أنّ تحقق عنوان الصوم متوقف علی بیتوته من اللیل، و إرادهٔ إیجاد الصوم منه.

و بالجملـهٔ: فلهـذا الأـمر عرض عریض فی أبواب الفقه، فإنّ أکثر العبادات و أکثر المعاملات بل جمیعها ممّا لا تتحقّق إلّا بعـد القصـد إلی عنوانها، لتوقف

---

(۱) سنن النسائی ۴: ۲۰۱ ب ۶۸؛ السنن الکبری للبیهقی ۴: ۲۰۲- ۲۰۳.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۱

الاختصاص بأحدها علی هذا القصد، لاشتراک صورهٔ العمل غالبا کما هو غیر خفی.

إذا عرفت ما ذکرنا فاعلم أنّ من العناوین القصدیـهٔ عنوان الصـلاهٔ، فإنّ مجرّد الإتیان بصورتها مع الغفلـهٔ عن عنوانها و عدم القصد إلیه لا یکفی فی حصولها کما هو واضـح. و کما یجب القصـد إلی عنوان الصـلاهٔ فی جمیع الصـلوات الواجبـهٔ و المندوبـهٔ، کذلک یجب القصـد إلی الأنواع الواقعـهٔ تحت هـذا الجنس، فیجب فی الظهرین مثلا القصد إلی عنوان الظهریهٔ و العصـریهٔ، و لا یکفی فی تحققهما مجرّد التقدّم و التأخر، و إلّا لما کان وجه لما دلّ علی شـرطیهٔ الإتیان بالظهر للعصـر، و إنّه یجب الإتیان بالظهر أولا، ثمَّ الإتیان بالعصر، إذ لو کانت الصـلاهٔ الواقعـهٔ أولا متعینـهٔ للظهر و لو لم یقصد بها عنوان الظهریّهٔ لما کان المکلّف قادرا علی الإتیان بالعصـر مقدّما علی الظهر، حتی یکون الإتیان بالظهر من شرائط تحقّق العصر کما هو واضح.

و أیضا لو کان مجرّد التقدّم کافیا فی تحقّق عنوان الظهریهٔ، لما کان وجه لما دلّ علی أنّه لو صـلّی صـلاهٔ العصـر بتخیّل أنّه أتی بصلاهٔ الظهر، فـانکشف الخلاف، و إنّه لم یصلّ الظهر بعـد، فإن کان فی الأثناء یجب العـدول إلی الظهر، و إن کان بعـد الفراغ یجب الإتیان بصلاهٔ الظهر، و یجزیه ما فعل عن صلاهٔ العصر، و وجه دلالته علی المقصود واضح.

و یجب أیضـا القصـد إلی عنوان الفرض و النفل، لأنّهما لیسا عبارهٔ عن مجرّد تعلّق الأمر الوجوبی أو الاسـتحبابی، و إلّا لکان المأتیّ به أولا بعـد طلوع الفجر من الرکعتین متعیّنا للفریضـهٔ، نظیر ما إذا أمر المولی عبده بإعطاء درهم إلی زید و اسـتحبّ له إعطاء درهم آخر إلیه، فـإنّه یتعیّن إعطـاء الـدرهم الأـوّل للوجوب، و الـدلیل علیه سـقوط الأـمر بمجرّده، لأنّ مطلوبه الإلزامی قـد حصل، فلا مجال لبقاء الأمر.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۲

و حینئـذ فلو کان مجرّد تعلّق الأمر الوجوبی کافیا فی تحقّق عنوان الفرض، و مجرّد تعلّق الأمر الاسـتحبابی کافیا فی تحقّق عنوان النفل من دون حاجهٔ إلی قصد عنوانهما، یلزم ما ذکر من تعین المأتی به أولا بعد طلوع الفجر لفریضهٔ الصبح، کما عرفت فی المثال. فانقدح من ذلک أنّهما عنوانان مفترقان فی التحقق إلی القصد إلیهما.

کما أنّه یجب القصد إلی عنوان القضاء و الأداء، لکون تمیّز الصلاهٔ التی لها أربع رکعات مثلا المأتی بها قضاء عن صلاهٔ العشاء الفائتهٔ عن صلاهٔ الظهر و العصر الأدائیتین المشترکتین معها فی الصورهٔ، إنّما هو بالقصد إلی کونها قضاء عنها، و إلّا لما کان وجه للنزاع فی تقدیم القضاء علی الأداء أصلا کما لا یخفی.

ثمَّ إنّه لا یجب القصد إلی عنوان القصر و الإتمام وفاقا للمشهور «۱»، لأنّ القصر عبارهٔ عن مجرّد ختم الصلاهٔ فی الرکعهٔ الثانیهٔ، کما أنّ الإتمام عبارهٔ عن إضافهٔ الرکعتین إلیها، فلو شرع فی الصلاهٔ فی مواضع التخییر بنیهٔ القصر، ثمَّ أراد الإتمام بعدد الإتیان برکعتین و أتم صحت صلاته، کما إنّه لو شرع فیها بنیهٔ الإتمام ثمَّ بدا له القصر فقصّر لم تبطل صلاته.

و کذلک لا یجب القصد إلی عنوان الانفراد فی صلاهٔ الفرادی، و لا عنوان الإمامهٔ فی الجماعهٔ بالنسبهٔ إلی الإمام، فإنّ صلاته کصلاهٔ المنفرد بلا اعتبار خصوصیهٔ زائدهٔ فیه أصلا، خلافا لأبی حنیفهٔ من العامهٔ «۲»، فإنّه اعتبر فی صلاهٔ الإمام قصد الإمامهٔ، و أمّا المأموم فیعتبر فی صلاته جماعهٔ قصد الائتمام بإمام معیّن، و إلّا لم تصر صلاته جماعهٔ.

---

(۱) المدارک ۳: ۳۱۱، ریاض المسائل ۳: ۳۵۵، جواهر الکلام: ۹- ۱۶۵، مفتاح الکرامهٔ: ۲- ۳۲۳، کشف اللثام ۳: ۴۱۵.

(۲) المجموع ۴: ۲۰۳، الخلاف: ۱- ۵۶۵ مسألهٔ ۳۱۷.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۳

العدول من الائتمام إلی الانفراد

و حیث انتهی الکلام إلی هذا المقام، فلا بأس أن نتعرّض للمسألهٔ المعنونهٔ فی صلاهٔ الجماعهٔ، و هی أنّه هل یجوز العدول من الائتمام إلی الانفراد فی أثناء الصلاهٔ أم لا؟

فنقول: لا یخفی أنّ هذه المسألهٔ لیست معنونهٔ فی کتب قدماء أصحابنا الإمامیهٔ رضوان اللّه علیهم، لا فی الکتب الموضوعهٔ لنقل الفتاوی المتلقّاهٔ عن الأئمهٔ علیهم السّلام بعین ألفاظها الصادرهٔ عنهم- کأکثر کتب المتقدمین «۱»، فإنّ المتداول بینهم هو ذکر الروایات بعین ألفاظها فی کتبهم الفقهیهٔ، من غیر تعرّض لما هو خارج عن موردها، و استنباط حکمه منها، و لذا صار ذلک موجبا لطعن العامهٔ علیهم، و النظر إلی فقه الإمامیهٔ بعین التحقیر، و کان ذلک سببا لتصنیف الشیخ أبی جعفر الطوسی قدّس سرّه، کتابه الکبیر الموسوم بالمبسوط، کما ذکر ذلک فی مقدّمته «۲»- و لا فی سائر کتبهم.

و بالجملهٔ: فلم یرد فی المسألهٔ نصّ و لا ما یدل علی وجوده کالذکر فی تلک الکتب، و لا أفتی بحکمه أحد من المتقدمین، نعم ذکره الشیخ فی مواضع من المبسوط و الخلاف.

قال فی باب صلاهٔ الجماعهٔ من المبسوط: من فارق الإمام لغیر عذر بطلت صلاته و إن فارقه لعذر و تمّم صلاته صحّت صلاته و لا یجب علیه إعادتها «۳».

و قال فی الخلاف فی باب صلاهٔ الخوف فیما إذا صلّی صلاهٔ الخوف فی غیر الخوف بعد الحکم بصحّهٔ صلاهٔ الامام و المؤتمین علی أی وجه وقعت، و نقل الخلاف من بعض العامهٔ ما هذا لفظه: دلیلنا إنّه لیس علی بطلان شیء من هذه

---

(۱) کالمقنعهٔ للمفید و المقنع للصدوق و النهایهٔ للشیخ و الغنیهٔ لابن زهرهٔ و الکافی لأبی الصلاح.

(۲) المبسوط ۱: ۱- ۲.

(۳) المبسوط ۱: ۱۵۷.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۴

الصلوات دلیل، فیجب أن تکون کلّها صحیحهٔ، و من ادّعی أنّه من حیث فارق الإمام بطلت صلاته، فعلیه الدلیل «۱».

و قال فیه أیضا فی باب صلاهٔ الجماعهٔ: مسألهٔ فیها ثلاث مسائل و مجملها هی مسألهٔ الاستخلاف، و نقل نیّهٔ الجماعهٔ إلی الانفراد، و العدول عن الانفراد إلی الجماعهٔ، ثمّ قال: دلیلنا إجماع الفرقهٔ و أخبارهم، و قد ذکرناها فی الکتاب الکبیر، و لأنه لا مانع یمنع منه، فمن ادّعی المنع فعلیه الدلالهٔ «۲»، انتهی.

و لا یخفی أنّ التمسّک بإجماع الفرقهٔ و أخبارهم الظاهر فی کون المسألهٔ منصوصهٔ إنّما هو لخصوص المسألهٔ الاولی «۳»، و إن کان ظاهر العبارهٔ خلافه، و أنّ إجماع الفرقهٔ و أخبارهم قائم علی المسائل الثلاث، لوضوح عدم ورود نصّ بالنسبهٔ إلی ما عدی المسألهٔ الاولی، و لم یذکر نصّا علی ذلک لا فی کتابه الکبیر المسمّی بالتهذیب، و لا فی غیره.

نعم یمکن استفادهٔ حکم الأخیرتین، ممّا ورد فی مسألهٔ الاستخلاف، لأنه مبنی علی صیرورهٔ الصلاهٔ فرادی، ثمّ جماعهٔ، فباعتبار صیرورتها فرادی یصح العدول من الجماعهٔ إلی الانفراد، و باعتبار صیرورتها ثانیا جماعهٔ بعد الفرادی، یصح العدول من الانفراد إلی الجماعهٔ.

هذا، و لکن الاستفادهٔ ممنوعهٔ، لأنّ الاستخلاف لیس مبنیا علی صیرورهٔ الصلاهٔ فرادی، حتی تصیر جماعهٔ ثانیا، لما سیأتی فی باب الجماعهٔ. و کیف کان فقد عرفت أنّ الشیخ أوّل من تعرّض للمسألهٔ فی بعض کتبه الفقهیهٔ- المصنّف علی خلاف ما هو المتداول بین الفقهاء- کالمبسوط و الخلاف، و قد عرفت أیضا أنّ

---

(۱) الخلاف ۱: ۶۴۸ مسألهٔ ۴۲۰.

(۲) الخلاف ۱: ۵۵۲ مسألهٔ ۲۹۳.

(۳) و هی: من صلّی بقوم بعض الصلاهٔ.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۵

مختاره فی الأوّل التفصیل بین صورهٔ العذر فیجوز، و غیرها فلا یجوز.

ثمّ لم یتعرّض لها أحد من الفقهاء المتأخرین عن الشیخ إلی زمان صاحب الوسیلهٔ «۱»، فإنّه تعرّض لها فیها تبعا له، حیث عدّ فی جملهٔ محظورات الجماعهٔ مفارقهٔ الإمام لغیر عذر. هذا، و ظاهر جماعهٔ من المحققین کالمحقّق «۲»، و العلّامهٔ «۳»، و الشهید الثانی القول بالجواز مطلقا. و اختار أکثر المتأخرین کصاحبی الحدائق، و المدارک، و النراقی فی المستند «۴»، و صاحب المفاتیح «۵»، و شارحه المحقّق البهبهانی قدّس سرّهم المنع مطلقا «۶».

ثمّ إنّ القائل بالمنع یمکنه تقریر مختاره بوجوه:

الأوّل: إنّ قصد الانفراد لا یؤثّر فی صیرورهٔ الصلاهٔ فرادی، بل الصلاهٔ المنعقدهٔ جماعهٔ تبقی علی حالها إلی آخر الصلاهٔ، سواء عدل عنها بالنیهٔ إلی الانفراد، أم لم یعدل، و مقتضی هذا الوجه أنّه لو عدل عنها بعد الرکعهٔ الأولی تسقط القراءهٔ عنه بالنسبهٔ إلی الرکعهٔ الثانیهٔ، و کذا یکون شکّه بلا حکم مع حفظ الإمام.

و بالجملهٔ: یترتّب علی صلاته جمیع أحکام صلاهٔ المأموم، لأنّ المفروض عدم تأثیر قصد الانفراد أصلا.

الثانی: إنّ قصد الانفراد و إن کان موجبا لصیرورهٔ الصلاهٔ فرادی، إلّا أنّ العدول عن الائتمام إلی الانفراد، و جعل الصلاهٔ المنعقدهٔ جماعهٔ علی غیر ما انعقدت علیه منهیّ عنه فی الشریعهٔ، أو یقال: إنّ الواجب إدامهٔ الصلاهٔ جماعهٔ و إبقائها علی

---

(۱) الوسیلهٔ: ۱۰۶.

(۲) المعتبر: ۲- ۴۴۸، شرائع الإسلام: ۱- ۱۱۶.

(۳) تذکرهٔ الفقهاء: ۴- ۲۶۹ مسألهٔ ۵۵۷، مختلف الشیعهٔ: ۳- ۷۴، مسالک الأفهام ۱: ۳۲۰.

(۴) الحدائق: ۱۱- ۲۴۰، مدارک الأحکام ۴: ۳۷۹، مستند الشیعهٔ ۸: ۱۶۳.

(۵) بل هو رحمه اللّه جوّزها بشرط العذر، مفاتیح الشرائع ۱: ۱۲۴.

(۶) نقله عنه فی جواهر الکلام ۱۴: ۲۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۶

حالها الأوّل، و عدم العدول عمّا انعقدت علیه من الجماعهٔ إلی الانفراد.

و مرجع هذا الوجه إلی أنّ العدول لا یوجب إلّا مخالفهٔ تکلیف تحریمی أو وجوبی، من غیر أن تصیر الصلاهٔ فاسدهٔ، و إلی هذا الوجه ینظر ما استدلّ به الشیخ فی الخلاف فی عبارته المتقدمهٔ، من عدم الدلیل علی کون العدول منهیا عنه و أنّ الأصل الإباحهٔ، و ما ذکره العلّامهٔ فی بعض کتبه «۱»: من أنّ الجماعهٔ فضیلهٔ للصلاهٔ، فبالعدول عنها لا یحصل إلّا ترک الفضیلهٔ فی بعض أجزاء الصلاهٔ، و مراده إنّه کما أنّ الجماعهٔ لا تکون واجبهٔ عند الشروع فی الصلاهٔ، کذلک لا یجب إبقائها و إدامتها إلی آخر الصلاهٔ.

الثالث: إنّ قصد الانفراد یوجب صیرورهٔ الصلاهٔ فاسدهٔ، فالعدول عن الائتمام إلی الانفراد لا یؤثر فی مجرّد مخالفهٔ حکم تکلیفی، من الحرمهٔ، أو الوجوب، بل یؤثر فی فساد الصلاهٔ و بطلانها، و إلی هذا یرجع ما استدل به بعض القائلین بالمنع «۲»، من أنّه لیس فی الشریعهٔ صلاهٔ مرکّبهٔ من الجماعهٔ و الفرادی، فالعدول منها إلی الانفراد تشریع محض، فلا تقع صحیحهٔ.

الرابع: إنّ سقوط القراءهٔ بالنسبهٔ إلی المأموم، و کذا سائر ما یسقط عنه، إنّما هو فیما إذا وقعت الصلاهٔ بتمامها جماعهٔ، و أمّا لو وقع بعض أجزائها جماعهٔ و بعضها فرادی، فلا دلیل علی سقوط القراءهٔ، و لا سقوط غیرها.

و مرجع هذا الوجه إلی أنّ قصد الانفراد و إن کان موجبا لصیرورهٔ الصلاهٔ فرادی، و أنّ الصلاهٔ لا تبطل من هذه الجههٔ، إلّا أنّ وجه بطلانها هو کونها بدون القراءهٔ مثلا، و هذا الوجه یختصّ بما إذا أخلّ المأموم بشیء من وظائف المنفرد،

---

(۱) تذکرهٔ الفقهاء ۴: ۲۷۱.

(۲) مدارک الاحکام: ۴- ۳۷۹.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۷

و أمّا فی غیر هذه الصورهٔ فلا یجری، بل مقتضاه صحهٔ الصلاهٔ، لأنّ المفروض أنّ بطلانها لیس لمجرّد العدول من الجماعهٔ إلی الانفراد، بل لإخلاله بوظیفهٔ المنفرد، و المفروض عدمه فی غیر تلک الصورهٔ.

هذا، و یرد علی الوجه الأوّل- و إن کان هذا الوجه لا یستفاد من کلام المانعین- إنّه لا معنی لکون قصد الانفراد مؤثّرا فی صیرورهٔ الصلاهٔ فرادی، و لا یقول به القائل بالجواز أیضا، حتی یورد علیه بأنّ الاستصحاب یقتضی عدم التأثیر، بل لأنّه لمّا کانت صیرورهٔ الصلاهٔ جماعهٔ تحتاج إلی قصد الاقتداء، و جعل الصلاهٔ تبعا لصلاهٔ الإمام کما عرفت.

و هذا المعنی کما أنّه یتوقف علی قصد الاقتداء فی أوّل الشروع فی الصلاهٔ، کذلک إبقائه و إدامته متوقف علی استدامهٔ القصد، فبمجرّد رفع الید عن قصد الاقتداء الراجع إلی قصد التبعیهٔ فی مقام العبادهٔ تبطل الجماعهٔ، و تصیر الصلاهٔ فرادی، لا أنّ صیرورتها کذلک تحتاج إلی قصد الانفراد و تأثیر من ناحیته، و لذا ذکرنا أنّ المنفرد لا یحتاج إلی قصد الانفراد، بل یکفی مجرّد عدم قصد الاقتداء و عدم جعل صلاته تبعا لصلاهٔ غیره.

هذا، لو أرید عدم التأثیر، و بقاء الصلاهٔ جماعهٔ، کما هو الظاهر منه بل صریحه، و أمّا لو أرید بأنّ قصد الانفراد لا یؤثر فی صیرورهٔ الصلاهٔ فرادی، کما أنّه لا یوجب بقاء الجماعهٔ، فهذا یرجع إلی أنّ قصد الانفراد یوجب بطلان الصلاهٔ، کما هو مقتضی الوجه الثالث و الرابع.

و یرد علی الوجه الثانی أنّ کون العدول عن الائتمام إلی الانفراد منهیا عنه، أو الإبقاء و الإدامهٔ مأمورا به، مبنیّ علی أن لا تکون الصلاهٔ التی وقع بعض أجزاؤها جماعهٔ، و بعضها فرادی مشروعهٔ، و إلّا فلو فرض ثبوت مشروعیتها، فلا مجال للنهی عن العدول أو الأمر بالإبقاء کما هو واضح.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۸

و بالجملهٔ: فهذا الوجه یرجع إلی الوجه الثالث، کما أنّ الوجه الرابع یرجع إلی ذلک الوجه أیضا، لأنّ القول بکون سقوط القراءهٔ عن المأموم و غیره- ممّا یتعلّق به من حیث کونه مأموما مبنیا علی بقاء الائتمام إلی آخر الصلاهٔ- متوقف علی عدم مشروعیهٔ العدول فی الأثناء، و إلّا فلو فرض ثبوت مشروعیته فلا یبقی مجال لهذا الوجه أصلا.

فالعمدهٔ فی المقام هو الوجه الثالث الراجع إلی عدم مشروعیهٔ الصلاهٔ المرکّبهٔ من الجماعهٔ و الفرادی، و لا یخفی إنّه إن کان المراد عدم وجود صلاهٔ وقع بعض أجزاؤها جماعهٔ و بعضها فرادی فی الشرع أصلا، فیرده وقوع ذلک فی موارد کثیرهٔ، کاقتداء المتمّ بالمقصّر، و الصلاهٔ الرباعیهٔ بالثلاثیهٔ، و الثلاثیهٔ بالثنائیهٔ، و صلاهٔ المأموم المسبوق برکعهٔ أو أزید.

و قد ورد النصّ فی بعض موارده، کالتسلیم قبل الإمام، فیما لو أطال التشهد، و عرض للمأموم حاجهٔ. و قد روی أنّ النبی صلّی اللّه علیه و آله صلّی بطائفهٔ یوم ذات الرقاع رکعهٔ، ثمَّ خرجت من صلاته و أتمت منفردهٔ «۱».

و عن جابر قال: کان معاذ یصلّی مع رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله العشاء ثمَّ یرجع إلی قومه فیؤمّهم، فأخّر النبی صلّی اللّه علیه و آله صلاهٔ العشاء فصلّی معه ثمَّ رجع إلی قومه فقرأ سورهٔ البقرهٔ فتأخر رجل فصلّی معه وحده، فقیل له: نافقت یا فلان فقال: ما نافقت و لکن لآتین رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله فأخبره فأتی النبی صلّی اللّه علیه و آله فذکر ذلک له فقال له: أ فتّان أنت یا معاذ؟ مرّتین و لم ینکره النبی صلّی اللّه علیه و آله» «۲».

و بالجملهٔ: فلا إشکال فی وقوع نظیره فی الشریعهٔ، و إن کان المراد به إنّه إذا اقتدی بالإمام و جعل صلاته تابعهٔ لصلاته، فاللازم عدم رفع الید عن الاقتداء ما

---

(۱) صحیح البخاری ۵: ۶۳ ح ۴۱۲۹، سنن النسائی ۳: ۱۶۸ ح ۱۵۳۳، سنن أبی داود ۲: ۱۳ ح ۱۲۳۸.

(۲) صحیح مسلم ۴: ۱۵۲ ح ۱۷۸، سنن أبی داود ۱: ۲۱۰ ح ۷۹۰، سنن البیهقی ۲: ۳۹۲- ۳۹۳.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۹

دام یمکن بقاؤه، لعدم فراغ الإمام عن صلاته، و حینئذ فلا ینافی تلک الموارد التی وقع بعض أجزاء الصلاهٔ جماعهٔ، و بعضها فرادی، فیرجع النزاع إلی هذا المعنی.

و البطلان حینئذ یبتنی علی أن تکون الجماعهٔ وصفا لمجموع الصلاهٔ دون الاجزاء، کما أنّ القول بالجواز مبنی علی أن تکون الجماعهٔ وصفا لکلّ جزء من أجزاء الصلاهٔ مستقلا، فاللازم فی هذا المقام النظر فی هذا المعنی، و أنّ الجماعهٔ التی توجب الفضیلهٔ للصلاهٔ، هل هی وصف لمجموع الصلاهٔ- بمعنی أنّ الصلاهٔ التی وقعت بتمامها جماعهٔ یزید ثوابها علی الصلاهٔ منفردا بخمس و عشرین درجهٔ، کما ورد فی النبوی الشریف «۱»- أو أنّها وصف لکلّ جزء من أجزاء الصلاهٔ؟ بمعنی أنّ وقوع القراءهٔ مثلا جماعهٔ لا یتوقف علی وقوع غیرها کذلک، فکلّ جزء وقع جماعهٔ فهو یزید علی هذا الجزء، لو وقع فرادی، بخمس و عشرین درجهٔ.

و لا یخفی أنّ النزاع فی هذه المسألهٔ لیس مبنیا علی أنّ وصف الجماعهٔ هل له مدخلیهٔ فی حقیقهٔ الصلاهٔ؟ بمعنی أنّ صلاهٔ الجماعهٔ و الفرادی نوعان من طبیعهٔ الصلاهٔ- کصلاهٔ الظهر و العصر- أو أنّها وصف عارض لبعض الأفراد التی توجب أفضلیّته، کوقوعها فی المسجد مثلا؟

و ذلک لأنّ النزاع جار و لو بناء علی الوجه الثانی، لما عرفت من أنّ مرجع البحث إلی أنّ الجماعهٔ وصف لمجموع الصلاهٔ أو لکلّ

جزء منها، و هذا لا یتوقف علی الوجه الأوّل أصلا، بل نقول: إنّه لا وجه للالتزام بأنّ صلاهٔ الجماعهٔ و الفرادی نوعان من طبیعهٔ الصلاهٔ، و لم یظهر من أحد الالتزام به، بل الظاهر هو الوجه الثانی، و النزاع إنّما وقع بناء علیه.

و حینئذ فنقول: لو قلنا بأنّ المعروف لوصف الجماعهٔ هو کل جزء من الأجزاء

---

(۱) سنن ابن ماجه ۱: ۲۵۸- ۲۵۹ ب ۱۶، سنن الترمذی ۱: ۲۵۵ ب ۴۷، صحیح البخاری ۱: ۱۷۹ ب ۳۰، ح ۶۴۵، و ۶۴۶ و ۶۴۷.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۰

علی سبیل الاستقلال، فاللازم جواز العدول من الانفراد إلی الجماعهٔ أیضا، إذ المصلّی عند کل جزء یکون مخیّرا بین أن یأتی به جماعهٔ أو فرادی، و لا تتوقف صیرورهٔ الجزء اللاحق متّصفا بوصف الجماعهٔ، علی أن یکون الجزء السابق أیضا کذلک، بل یمکن أن یقع الجزء السابق فرادی، و اللاحق جماعهٔ.

کما أنّه بناء علی هذا القول یجوز الاقتداء فی صلاهٔ واحدهٔ بأشخاص متعدّدهٔ، فیجوز الاقتداء فی القراءهٔ مثلا بزید، و فی الرکوع بعمرو، و فی السجود ببکر، و هکذا، و أیضا فاللازم علی هذا القول أن یکون اتّصاف کل جزء من أجزاء الصلاهٔ بوصف الجماعهٔ موقوفا علی قصد الائتمام بالنسبهٔ إلی ذلک الجزء.

فعند الشروع فی کلّ جزء یلزم أن یکون قصد الاقتداء فیه مقارنا للشروع فی الإتیان به، لو أراد صیرورته جماعهٔ، لما عرفت من أنّ تحقّق عنوان الاقتداء متوقف علی القصد إلیه، و بدونه تصیر الصلاهٔ فرادی، و إن لم یقصد ذلک، لأنّه لیس إلّا مجرّد عدم وقوع الصلاهٔ جماعهٔ.

و هذا بخلاف ما لو کانت الجماعهٔ وصفا لمجموع الصلاهٔ، فإنّه یکفی فی صیرورتها کذلک القصد إلی عنوان الاقتداء حین الشروع فیها، و لا یحتاج إلی ذلک القصد عند الشروع فی کل جزء، بل یکفی مجرّد کون القصد عند الشروع باقیا فی ارتکازه، و هو الذی یعبّر عنه بالاستدامهٔ الحکمیهٔ.

ثمّ إنّ التعبیر بالعدول من الجماعهٔ إلی الانفراد- کما وقع فی أکثر العبارات- أو بنقل النیهٔ- کما وقع من الشیخ فی عبارهٔ الخلاف «۱»- ربما یؤید کون الجماعهٔ وصفا لمجموع الصلاهٔ، إذ بناء علی القول الأوّل لا یصدق العدول و لا النقل کما لا یخفی.

و کیف کان، فقد استدلّ علی جواز العدول من الائتمام إلی الانفراد، بما ورد فی

---

(۱) الخلاف ۱: ۵۵۲ مسألهٔ ۲۹۳.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۱

بعض الروایات من جواز التسلیم قبل الإمام، فیما لو أطال التشهد «۱»، بدعوی إنّه لم یقل أحد بالتفصیل فی جواز العدول بین مورد الروایهٔ و غیره، فیجوز مطلقا.

و لا یخفی أنّ هذا الاستدلال مبنیّ علی أن یکون مورد الروایهٔ جائزا فیه قصد الانفراد، غایهٔ الأمر أنّه یتعدّی عنه إلی سائر الموارد، لعدم القول بالفصل، مع أنّه فی محلّ المنع، لأنّ مجرّد جواز التسلیم قبل الإمام کما ورد فی الروایهٔ لا یتوقف علی صیرورهٔ صلاته فرادی، بل صلاته باقیهٔ علی الجماعهٔ ما دام لم یفرغ منها.

غایهٔ الأمر أنّه بالفراغ لا یبقی موضوع لوصف الجماعهٔ، و الحاصل أنّ جواز التسلیم قبل الإمام لیس من أفراد المسألهٔ حتی یتمسّک به علیها، بل مرجعه إلی أنّ ما یکون واجبا علی المأموم عند صیرورهٔ صلاته جماعهٔ- و هو وجوب متابعهٔ الإمام فی الأفعال- یرتفع عند عروض عذر للمأموم، لأنّ متابعهٔ الإمام فی الأفعال لیست مقومهٔ للجماعهٔ، لأنّها عبارهٔ عن مجرّد اجتماع الناس لأجل العبادهٔ، و جعل واحد منهم واسطهٔ بینهم و بین معبودهم، بحیث یجعلون عبادتهم تابعهٔ لعبادته، و خضوعهم متعقّبا لخضوعه.

و أمّا متابعته فی الأفعال فلیست ممّا له مدخلیة فی حقیقة الجماعة، نعم یجب علی کل مأموم عند قصد الاقتداء و جعل صلاته تبعا، متابعة الإمام فی الأفعال، فإذا ارتفع الوجوب فی بعض الموارد لعذر فلا یلزم من ذلک ارتفاع الجماعة، و مورد الروایة من هذا القبیل، لا من موارد صیرورة الجماعة فرادی، و لذا ذکرنا فی صلاة ذات الرقاع انّ صلاة کل من الطائفتین تقع بتمامها جماعة.

غایة الأمر إنّه بعد تمامیّة سجود الرکعة الأولی یزول وجوب المتابعة بالنسبة إلی الرکعة الثانیة، کما إنّه عند تمامیّة سجود الرکعة الثانیة، لا یجب علی الطائفة

---

(۱) الفقیه ۱: ۲۵۷ ح ۱۱۶۳، التهذیب ۲: ۳۴۹ ح ۱۴۴۵، الوسائل ۸: ۴۱۳. أبواب صلاة الجماعة ب ۶۴ ح ۳.

الثانیة متابعة الإمام، إلی أن یفرغ منها، بل بمجرّد رفع الرأس من السجود تقوّم الطائفة الثانیة للإتیان بالرکعة الثانیة، و الإمام یطیل التشهّد حتّی تبلغ الطائفة الثانیة إلیه فیسلّم بهم.

و أنت خبیر بأنّ وجوب إطالة الإمام التشهد حتی یسلم بهم، دلیل علی أنّ صلاتهم لم تخرج من الجماعة إلی الفرادی، و إلّا فلا وجه لذلک أصلا کما لا یخفی.

ثمَّ إنّ هنا وجها قویّا یمکن أن یستدلّ به للقول بالجواز، و هو: إنّه یستفاد من دعوی الشیخ فی الخلاف اتّفاق أصحابنا الإمامیة علی جواز العدول «۱»، بأنّ ذلک کان متداولا بین الناس فی مقام العمل، بحیث لم یکن فیهم التزام بإدامة الجماعة أصلا، و إلّا فلو فرض خلافه و الناس کانوا ملتزمین بذلک، فلا یبقی وجه لادعائه بجواز العدول إلی الأصحاب فی مقابل العامة، بل لم یکن وجه لذکر المسألة فی کتاب الخلاف الذی بناؤه فیه علی ذکر المسائل الخلافیة بین المسلمین کما لا یخفی.

نعم هنا شیء ربما یمنع من القول بالجواز، و هو إنّه قد عرفت أنّ القول بالجواز فی المسألة مبنی علی أن تکون الجماعة وصفا لأجزاء الصلاة، و قد عرفت أیضا أنّ لازم هذا المبنی کما یجوز العدول من الائتمام إلی الانفراد، کذلک یجوز نقل النیّة إلی الجماعة، مع أنّه لا یجوز عند الأصحاب عدا الشیخ فی الخلاف، فإنّه أفتی بالجواز فی المسألتین، و کذا صاحب الجواهر «۲»، فإنّه یظهر منه تقویة القول بالجواز.

هذا، مضافا إلی ما یظهر من بعض المحققین من المعاصرین «۳»، من أنّه لو نوی الانفراد فی أثناء الجماعة جاز، و لو نوی ذلک عند الشروع فی الصلاة فالجواز محلّ إشکال، فإنّ المستفاد من ذلک أنّ المرتکز فی أذهان الفحول من الفقهاء، أنّ

---

(۱) الخلاف: ۱- ۵۵۲ مسألة ۲۹۳.

(۲) جواهر الکلام: ۱۴- ۲۳.

(۳) کتاب الصلاة للمحقّق الحائری: ۴۵۵.

صیرورة الصلاة جماعة، إنّما تحصل بأن یجعل مجموع الصلاة تابعا لصلاة الغیر و مرتبطا بها، دون کل جزء منها، و إلّا فلو کانت الجماعة وصفا للأجزاء علی سبیل الاستقلال لا منافاة بین نیتها و نیة الانفراد فی الأثناء فی ابتداء الصلاة، إذ متعلق نیة الجماعة هی صیرورة بعض الأجزاء جماعة، و متعلّق نیة الانفراد هی صیرورة البعض الآخر کذلک، فلا تنافی بینهما أصلا.

فالإشکال إنّما نشأ من حیث عدم إمکان اجتماع النیتین عندهم، و هو متفرع علی کون الجماعة وصفا للصلاة لا لأجزائها، و هذا بخلاف ما لو عدل فی الأثناء، فإنّ قصد الجماعة صار متمشّیا منه، فصارت صلاته جماعة، فنیة الانفراد فی الأثناء إنّما هی عدول عنها، فلا تنافی بینهما.

و بالجملة: فعدم جواز نیة الانفراد فی الابتداء، و کذا عدم جواز نقل النیة من الانفراد إلی الائتمام، ممّا یدل علی أنّ الجماعة وصف للصلاة دون الأجزاء، و مع هذا فلا یجوز الاعتماد علی القول بالجواز، فالإنصاف أنّ المسألة فی غایة الإشکال، و الأخذ بالاحتیاط یقتضی عدم الانفراد فی أثناء الصلاة، ما دام یمکن بقاء الجماعة، لعدم فراغ الإمام عن الصلاة، و مع عدم الإمکان یکون الانفراد قهریا، کالمأموم المسبوق برکعة أو أزید.

ثمَّ إنّه قد یستدلّ علی المنع کما فی المدارک «۱» و غیره، بصحیحة علیّ بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر علیهما السّلام. و قد سأله عن إمام أحدث فانصرف و لم یقدّم أحدا ما حال القوم؟ قال علیه السّلام: «لا صلاة لهم إلّا بإمام» «۲».

و لا یبعد أن یکون المراد بالسؤال انّه هل تکون صلاة القوم باقیة علی الجماعة إلی انتهائها و لو من دون إمام، فأجاب علیه السّلام بأنّ بقاء القدوة مشروط بوجود الإمام،

---

(۱) مدارک الأحکام ۴: ۳۷۸.

(۲) الفقیه ۱: ۲۶۲ ح ۱۱۹۶، التهذیب ۳: ۲۸۳ ح ۸۴۳، الوسائل ۸: ۴۲۶. أبواب صلاة الجماعة ب ۷۲ ح ۱.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۲۴

لا أنّ صحة الصلاة متوقفة علیه، فالروایة لا تدلّ علی المنع فی المقام.

تنبیه: قد أشرنا فیما سبق إلی أنّ النزاع فی المسألة لیس مبنیا علی کون الجماعة و الفرادی نوعین متغایرین، أو فردین من نوع واحد، بل النزاع یجری و لو قلنا بالثانی، فإنّه و إن کانت الجماعة بناء علیه وصفا عارضا لبعض الأفراد یوجب أفضلیته علی سائر الأفراد، و لیست لها مدخلیة فی قوام الصلاة و حقیقتها، نظیر وقوعها فی المسجد، إلّا أنّها باعتبار کونها من العناوین القصدیة المتوقفة علی القصد، قد وقع النزاع فی جواز العدول عنها إلی الانفراد.

و هذا بخلاف سائر الأوصاف العارضة لبعض الأفراد، کوقوعها فی المسجد، فإنّه لم یقع خلاف من أحد فی أنّه یجوز أن یقع بعض الأجزاء خارج المسجد بعد وقوع البعض الآخر فیه أو قبل وقوعه، و لیس ذلک إلّا لعدم کونها من العناوین القصدیة حتی یجری فیها النزاع.

لو انکشف الخلل فی صحّة صلاة الجماعة

إنّ من المسائل المتفرّعة علی ما ذکرنا- من کون الجماعة عنوانا قصدیا- مسألة أخری مذکورة فی باب الجماعة أیضا، و هی أنّه لو نوی الاقتداء و جعل صلاته مرتبطة بصلاة الإمام بسبب القصد، ثمَّ انکشف فقدان بعض ما یعتبر فی صحة الصلاة جماعة، أو تحقّق بعض ما اعتبر عدمه فیها کذلک، کما إذا انکشف وجود الحائل بینه و بین الإمام، أو بین صفوف المأمومین، أو عدم الاتّصال به، أو کون موضع الإمام أعلی من محلّ المأموم، و غیر ذلک ممّا اعتبر فی صحة الجماعة وجودا أو عدما، فهل یکون ذلک مضرّا بصحّة الجماعة فقط، أو یوجب بطلان الصلاة من رأس؟

و بعبارة أخری، هل تکون تلک الأمور معتبرة فی تحقق الاقتداء- بمعنی أنّ مجرّد قصد الاقتداء لا یوجب تحققه لو لم تکن هذه الأمور متحققة، فکما أنّه یتوقف

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۲۵

علی القصد، کذلک یتوقف علیها- أو أنّ تحقق عنوان الاقتداء لا یتوقف إلّا علی مجرّد القصد، و هذه الأمور معتبرة فی صحة الصلاة بعد اتّصافها بأنّها صلاة المقتدی، لا فی صدق الاقتداء؟

لا إشکال بل لا خلاف فی بطلان الصلاة لو أخلّ المأموم بوظائف المنفرد، بأن ترک القراءة فی الرکعتین الأولیین، أو زاد رکنا،

کالرکوع و السجود، أو غیر ذلک من الأمور التی یکون الإخلال بها فی حال الانفراد مضرا بصحة الصلاة.

وجه البطلان فی هذه الصورة واضح، لأنّ المفروض عدم وقوع صلاته جماعة، و صحتها فرادی متوقفة علی الإتیان بما هو وظیفة للمنفرد، و المفروض الإخلال به. إنّما الإشکال فیما لو لم یخلّ بوظائف المنفرد أصلا، و أنّه هل تکون الجماعة غیر متحققة، أو تکون الصلاة فاسدة؟

فنقول: إنّ فی المسألة وجهین بل قولین، ربما یستفاد من کلام الفقهاء المتقدمین و المتوسطین القول بالبطلان «۱»، کما أنّ المشهور بین المحققین من المتأخرین هو القول بصحّة الصلاة فرادی «۲»، و یمکن أن یستظهر القول الأوّل من بعض الأخبار الدالة علی اعتبار تلک الأمور، مثل صحیحة زرارة عن أبی جعفر علیه السّلام الواردة فی مسألة الحائل، حیث قال علیه السّلام: «إن صلّی قوم و بینهم و بین الإمام ما لا یتخطّی فلیس ذلک الإمام لهم بإمام و أیّ صفّ کان أهله یصلّون بصلاة إمام و بینهم و بین الصفّ الذی یتقدّمهم قدر ما لا یتخطّی فلیس لهم تلک بصلاة فإن کان بینهم سترة أو جدار

---

(۱) الفقیه ۱: ۲۵۳ ح ۱۱۴۴ و ۱۱۴۶، المبسوط ۱: ۱۵۵- ۱۵۶، الوسیلة: ۱۰۶، المهذّب ۱: ۷۹ و ۸۱، السرائر ۱: ۲۸۳ و ۲۸۹، الغنیة: ۸۸، الکافی فی الفقه: ۱۴۴، شرائع الإسلام ۱: ۱۱۲- ۱۱۳، نهایة الأحکام ۲: ۱۲۲ و ۱۲۴.

(۲) مستند الشیعة ۸: ۱۳۰ و ۱۳۴، کتاب الصلاة للشیخ الأنصاری: ۲۸۰، العروة الوثقی ۱: ۶۱۲ مسألة ۱۰ و ص ۶۱۴ مسألة ۱۸، کتاب الصلاة للمحقّق النائینی: ۳۳۸.

فلیس تلک لهم بصلاة.» «۱».

فإنّ ظاهره نفی حقیقة الصلاة مع وجود الحائل بین الإمام و المأموم، أو المأمومین بعضهم مع بعض، لا نفی صحة الجماعة فقط، و مثله فی الدلالة علی ذلک خبر السکونی الوارد فیما لو صلّی اثنان فقال: کل منهما کنت إماما أو قال کنت مأموما حیث روی «عن أبی عبد اللّه علیه السّلام عن أبیه قال: قال أمیر المؤمنین علیه السّلام فی رجلین اختلفا فقال أحدهما: کنت إمامک و قال الآخر: أنا کنت إمامک فقال: صلاتهما تامّة. قلت: فإن قال کل واحد منهما: کنت آتمّ بک؟ قال: فصلاتهما فاسدة و لیستأنفا» «۲».

فإنّ الحکم ببطلان صلاتهما فیما لو قال کل واحد منهما: کنت آتمّ بک مع ترک الاستفصال عن الإخلال بوظائف المنفرد و عدمه، لا ینطبق إلّا علی کون وجود الإمام معتبرا فی صحة صلاة المقتدی، لا فی صحة أصل الاقتداء حتی لا ینافی بطلانه صحة أصل الصلاة. و بالجملة: لو کان وجود الإمام شرطا فی تحقق الاقتداء، فمع عدمه لا وجه لبطلان الصلاة و لو فرادی کما لا یخفی، و الاعتراض علی الروایة من حیث السند یندفع بأنّ ضعفها مجبور باشتهارها بین الأصحاب فتوی و روایة، بل کما فی المصباح «۳» تکون العلّة فی تعرّضهم لهذا الفرع مع کونه من الفروع الفرضیة التی لا یکاد یتفق الابتلاء بها إلّا نادرا إنّما هو ورود الروایة فی مورده، فالظاهر أنّ الروایة مقبولة عند الأصحاب و لا وجه لطرحها أصلا.

---

(۱) الفقیه ۱: ۲۵۳ ح ۱۱۴۴، الکافی ۳: ۳۸۵ ح ۴، التهذیب ۳: ۵۲ ح ۱۸۲، الوسائل ۸: ۴۱۰. أبواب صلاة الجماعة ب ۶۲ ح ۲ و ص ۴۰۷ ب ۵۹ ح ۱.

(۲) الکافی ۳: ۳۷۵ ح ۳، الفقیه ۱: ۲۵۰ ح ۱۱۲۳، التهذیب ۳: ۵۴ ح ۱۸۶، الوسائل ۸: ۳۵۲. أبواب صلاة الجماعة ب ۲۹ ح ۱.

(۳) مصباح الفقیه کتاب الصلاة: ۶۵۵.

ثمّ لا یخفی أنّ ما ورد فی صحة الصلاة و عدم وجوب إعادتها فیما لو انکشف کون الإمام فاقدا لشروط الإمامة، مثل ما ورد فیما

صلّی الرجل من خراسان إلی بغداد خلف رجل ثمَّ ظهر کونه یهودیا من عدم وجوب الإعادهٔ «۱»، لا یدل علی الصحهٔ فی المقام، و إنّ فقدان الشرط لا یضرّ بصحّهٔ الصلاهٔ، و ذلک لأنّ الشرط لیس هو الإسلام الواقعی، بل إحرازه بالأمارهٔ أو بالأصل، و المفروض تحققه فی مورد الروایهٔ.

و بالجملهٔ: فالنزاع فی المقام إنّما هو فیما لو انکشف فقدان ما هو الشرط، و المفروض فی الروایهٔ تحققه، فلا یمکن الاستدلال بها للمقام، مع أنّ الظاهر تحقّق الإخلال بوظائف المنفرد فی الروایهٔ و لو نادرا، إذ یبعد عدم تحققه مع بعد المسافهٔ بین خراسان و بغداد، و طول المدّهٔ فی الطریق، خصوصا فی الأزمنهٔ السابقهٔ، و حینئذ فلا یجوز التمسّک بها للمقام بعد کون البطلان فی صورهٔ الإخلال بوظائف المنفرد موردا للاتّفاق هنا کما عرفت.

و قد انقدح من جمیع ما ذکرنا أنّ القدر المتیقّن و إن کان هو اعتبار الأمور المعتبرهٔ فی صحهٔ الجماعهٔ فی تحقّق أصل الاقتداء، لا فی صحهٔ صلاهٔ المقتدی إلّا أنّک عرفت ظهور بعض الأخبار فی البطلان، فیما لو انکشف الخلاف، فالأحوط إعادهٔ الصلاهٔ و استئنافها.

ثمَّ إنّک عرفت أنّ الصلاهٔ من العناوین القصدیهٔ التی لا ینصرف العمل المشترک إلی بعضها إلّا بالنیهٔ، فاعلم أنّ هذا القصد معتبر حین الشروع فی العمل، إذ مجرّد کونه قاصدا سابقا لأداء الدین مثلا لا یوجب صرف العمل إلی ذلک العنوان، و کذا الحکم فی جمیع العناوین القصدیهٔ التی منها عنوان الصلاهٔ.

---

(۱) الکافی: ۳- ۳۷۸ ح ۴، التهذیب ۳: ۴۰ ح ۱۴۱، الفقیه ۱: ۲۶۳ ح ۱۲۰۰، الوسائل: ۸- ۳۷۴ أبواب صلاهٔ الجماعهٔ ب ۳۷ ح ۱ و ۲.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۸

اعتبار قصد القربهٔ فی الصلاهٔ

إنّ قصد القربهٔ من الأمور المعتبرهٔ فی الصلاهٔ زائدا علی القصد إلی عنوانها، توضیح ذلک: إنّه لا إشکال فی أنّ کلّ فعل اختیاریّ صادر عن الفاعل المختار لا بدّ أن تسبقه الإرادهٔ، بخلاف الأفعال الطبیعیهٔ الصادرهٔ من فاعلیها، بمقتضی طبیعتها من غیر شعور و لا إرادهٔ، و کذا لا إشکال فی أنّ الإرادهٔ لا تتعلّق أولا إلّا بما هو محبوب للفاعل بالذات، و مشتاق إلیه بنفسه. ثمَّ تتولّد من هذه الإرادهٔ إرادهٔ اخری متعلّقهٔ بما یتوقّف علیه تحقق مطلوبه الأقصی و محبوبه الأولی، فالعطشان تتعلّق إرادته أولا برفع العطش، و ثانیا بشرب الماء کذا سائر المقدّمات.

و بالجملهٔ: تعلّق الإرادهٔ بالأفعال الصادرهٔ إنما هو لکونها محبوبهٔ لنفس الفاعل بالذات، أو دخیلا فی تحقق ما هو محبوب کذلک، و إلّا فمع عدم المحبوبیهٔ مطلقا لا یعقل تعلّق الإرادهٔ بها. هذا فی الأفعال الدنیویهٔ التی لا یترتب علیها إلّا الآثار الدنیویهٔ.

و أمّا الأفعال العبادیهٔ فلا شبهٔ فی أنّ تعلّق الإرادهٔ بها مع عدم کونها محبوبهٔ للنفس و مشتاقا إلیها أصلا لا بدّ من أن یکون ناشئا من الملائمهٔ الحاصلهٔ بینها و بین النفس فی بعض المراتب، إمّا لکون النفس مقهورهٔ عند عظمهٔ الحقّ جلّ جلاله و سطوته و جماله و جلاله، فتأتی بالعبادهٔ خضوعا فی مقابل عظمته، و خشوعا فی مقابل الکمال المطلق الذی إلیه یرجع کلّ الکمال، و إمّا لکونها شائقهٔ إلی شکر نعماء اللّه لتوجّهها إلی أنّه تعالی ولیّ النعم، فتأتی بالعبادهٔ شکرا لنعمه، و إمّا لکونها شائقهٔ إلی ما یترتب علی فعل العبادهٔ، من حصول الثواب الأخروی، أو خائفهٔ عمّا یترتب علی ترکها من العقاب الأخروی، و إمّا لکونها شائقهٔ إلی زیادهٔ النعم

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۹

الدنیویهٔ، أو بقاء ما کان منها.

و لا یخفی أنّ هذه المراتب تختلف باختلاف الفاعلین فی کمال النفس و ضعفها، و الانصاف کفایهٔ کلّ واحد منها فی صحهٔ العبادهٔ، و لو لا ذلک یلزم بطلان عبادهٔ عامهٔ الناس، و تکون الصحهٔ حینئذ منحصرهٔ علی عمل الأنبیاء و الأولیاء فقط، مع أنّ هذه المراتب

لیست اختیاریـهٔ للنفس، بل قـد عرفت أنّ اختلافها یدور مدار ضـعف النفس و کمالها، فلو کان بعض المراتب العالیهٔ معتبرا فی صـحهٔ العبادهٔ، لکان اللّازم من باب المقدّمهٔ تکمیل النفس إلی تلک المرتبهٔ، مع أنّه لم یکن ذلک ثابتا حتّی فی زمان النبی صـلّی اللّه علیه و آله.

و بالجملهٔ: لا إشکال فی عدم اعتبار تلک المراتب، و کفایهٔ کلّ واحد منها و من المراتب الذاتیهٔ.

ثمَّ إنّ الوجه فی عـدم تعرّض الأخبـار لمسألـهٔ قصـد القربـهٔ و اعتبـاره فی العبـادات، إنما هو ما عرفت من أنّ الأفعال العبادیـهٔ لا تکون محبوبـهٔ للنفس مع قطع النظر عن الأمر بها، فالآتی بها مع کونها کـذلک لا یکاد ینفکّ من ذلک القصـد بإحدی المراتب المتقدّمهٔ، و حیث إنّه قـد یعرضـها بعض الأغراض الدنیویهٔ، فیمنع عن وقوعها علی ما هی علیه بمقتضـی طبعها الأول کالریاء و نحوه، فلذا قد تکرّر فی الأخبار ذکره «۱» و أنّه موجب لبطلان الصلاهٔ.

و بالجملـهٔ: فلاـ إشـکال فی اعتبار قصـد القربـهٔ فی العبادات، و إن لم تتعرضه الأخبار، کما أنّه لا خلاف فیه بین علماء الإسـلام «۲». و القول بعدم اعتباره فی

---

(۱) الوسائل ۱: ۷۰. أبواب مقدّمهٔ العبادات ب ۱۲.

(۲) الخلاف ۱: ۷۱، مسألهٔ ۱۸، مستند الشیعهٔ ۲: ۴۵- ۴۹، جواهر الکلام ۹: ۱۵۶، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۱۰۰ مسألهٔ ۲۰۰، مدارک الاحکام ۳: ۳۰۹- ۳۱۰، الذکری ۳: ۲۴۵، بدایهٔ المجتهد ۱: ۳۳.

الطهارات الثلاث- کما حکی عن أبی حنیفهٔ «۱»،- و فی الزکاهٔ و الخمس «۲»- کما ربما یمکن توجیهه خلافا للمتأخّرین من الإمامیهٔ «۳»- إنما هو لعدم کونها عبادهٔ عند القائل بعدم اعتباره فیها، لا لأجل عدم اعتبار قصد القربهٔ فی العبادهٔ کما هو واضح.

ثمَّ إنّه ما اشـتهر فی ألسنهٔ المتأخّرین «۴»، و تکرّر فی کلماتهم بأنه یجب الإتیان بالعبادهٔ بقصـد إطاعـهٔ الأمر المتعلّق بها و امتثاله، و أنّه یجب توسـیطه، و جعله مقدّمـهٔ لحصول القرب، أو ترتّب الثواب، أو غیرهمـا من المراتب المتقدّمـهٔ، و کأنّه لا یحتاج إلیه فی صـیرورهٔ العبادهٔ عبادهٔ، فإنّه یکفی فی ذلک مجرّد الإتیان بها، لکونها محبوبهٔ للمولی، و موجبهٔ لحصول القرب و ترتّب الثواب.

فإنّه إذا لم یکن للعبـد غرض دنیوی مترتب علی إتیانها- لعـدم کونها محبوبـهٔ للنفس بالذات، أو بالتّبع، حتّی تتعلّق الإرادهٔ بها من هذه الجهـهٔ- فالإتیان بها لا محالـهٔ یکون لغرض أخرویّ، و لکونها عبادهٔ للّه تعالی، محبوبـهٔ له جلّ شأنه، و قـد عرفت أنّ هذا هو الوجه فی عدم تعرّض الأخبار لاعتباره فی العبادات.

و بالجملهٔ: فصیرورهٔ الشیء عبادهٔ إنما تتوقّف علی أن لا تکون الإرادهٔ المتعلّقهٔ بإتیانها ناشئهٔ من المبادی الدنیویهٔ، و الأغراض المرتبطهٔ بهذا العالم، نعم یعتبر مع

---

(۱) الخلاف ۱: ۷۱ مسألهٔ ۱۸، بدایهٔ المجتهد ۱: ۳۳، کشف اللثام ۱: ۵۰۲، و هو قائل بعـدم الاشتراط فی الطهارهٔ المائیهٔ فقط لا مطلقا. راجع المجموع ۱: ۳۱۳، تذکرهٔ الفقهاء ۱: ۱۳۹.

(۲) القائل هو الأوزاعی: المجموع ۶: ۱۸۰، المغنی لابن قدّامهٔ ۲: ۵۰۲، الشرح الکبیر ۲: ۶۷۳، تذکرهٔ الفقهاء ۵: ۳۲۷، مسألهٔ ۲۳۸.

(۳) المعتبر ۲: ۵۵۹، تذکرهٔ الفقهاء ۵: ۳۲۷، مستند الشیعهٔ ۹: ۳۷۴، جواهر الکلام ۱۵: ۴۷۱، ریاض المسائل ۵: ۱۳۶، مدارک الأحکام ۵: ۲۹۹.

(۴) تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۱۰۱- ۱۰۲، کشف اللثام ۳: ۴۰۸- ۴۰۹، جواهر الکلام ۹: ۱۵۴- ۱۵۶، مستند الشیعهٔ ۵:

۱۱، الحدائق ۸: ۱۳- ۱۸، مدارک الأحکام ۳: ۳۰۹.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۱

ذلک ورود الإذن من الشارع و لو کان فی ضمن الأمر، و أمّا اعتبار قصد إطاعهٔ الأمر و امتثاله، فلا دلیل علیه، کما أنّ اعتبار قصد القربهٔ بمعناه الظاهری الذی یرجع إلی الإتیان بالعبادهٔ لتحقّق القرب من المولی لا دلیل علیه أیضا.

مضافا إلی ما عرفت من أنّ هذه المرتبهٔ من المراتب السافلهٔ فی مقام الإتیان بالعبادات، فإنّ بعض الأوحدیّین من الناس یکون الداعی له إلی العبادهٔ مجرّد کون المعبود أهلا- و مستحقّا لها، کما حکی عن أمیر المؤمنین علیه السّلام أنّه قال: «إلهی ما عبدتک خوفا من عقابک و لا طعما فی ثوابک و لکن وجدتک أهلا للعبادهٔ فعبدتک» «۱».

و مضافا إلی أنّه لو کان قصد التقرب بمعناه الظاهر معتبرا، لکان الواجب علی الناس معرفهٔ القرب من اللّه تعالی بأیّ معنی حتّی یقصد ذلک المعنی، و من المعلوم خلافه.

و الذی ینبغی أن یقال: إنّ المعتبر فی صحهٔ العبادهٔ هو الذی یقتضی طبع العبادهٔ و کذا طبع العابد الإتیان بها بذلک النحو، و حیث إنّ ذلک متحقّق غالبا بل دائما فی عامّهٔ الناس بالنسبهٔ إلی عباداتهم، بعد ما عرفت من عدم ترتّب غرض دنیوی علیه، فلذا تکون الأخبار خالیهٔ عن بیانه، و اعتباره فی الصلاهٔ.

نعم ربما یعرض علیها بعض الأغراض الفاسدهٔ التی تمنع عن وقوعها بمقتضی طبعها، فتکون صورتها صورهٔ العبادهٔ، و المقصود بها ترتّب الأغراض الدنیویهٔ و هو الذی یسمّی بالریاء، فلذا قد تکرّر فی الأخبار ذکره و مذمّته و التوبیخ علیه، و إنه مبطل للصلاهٔ.

و فی الحقیقهٔ یکون مفاد تلک الأدلهٔ الواردهٔ فی الریاء إنّه لو لم یطرء علی العبادهٔ

---

(۱) بحار الأنوار ۴۱: ۱۴.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۲

هذا الأمر الذی یصرفها عن وجهها، فهی تقع بمقتضی طبعها عبادهٔ، فالمعتبر فی صحّتها هو مجرّد خلوّها عن ذلک الأمر، إذ بذلک تقع علی ما هو مقتضی طبعها، سواء کان الداعی له إلی إتیانها کون المعبود أهلا لها، أو تحقق القرب إلیه، أو غیرهما من المراتب المتقدّمهٔ، و سواء کان قصد إطاعهٔ الأمر و امتثاله واسطهٔ فی ذلک أم لا.

ثمّ إنّک عرفت أنّ مقتضی الأخبار بطلان العبادهٔ بالریاء و حرمته «۱»، و لا- فرق فی ذلک بین أن یصیر داعیا إلی الإتیان بمجموع العبادهٔ أو ببعض أجزائها، کما أنّه لا- فرق فی الثانی بین أن یکون الجزء من الأجزاء الواجبهٔ أو المستحبهٔ، لأنّ مرجع الریاء فی کلّ منهما إلی الریاء بالمجموع، فالإتیان بالقنوت ریاء لیس إلّا لإظهار أنّه یصلّی کذلک.

نعم لو کان المستحب شیئا خارجا عن الصلاهٔ، فالإتیان به ریاء فی أثناء الصلاهٔ لا یضر بصحتها، إلّا أن یرجع أیضا إلی الریاء فیها، و کذلک لا- فرق فی الثانی- أی الریاء فی الأجزاء- بین تدارک الجزء و الإتیان به ثانیا و عدمه، و إن لم نقل ببطلان الأول من حیث الزیادهٔ المبطلهٔ.

هذا، و قد قیل «۲»: بعدم بطلان العبادهٔ فیما لو نوی الریاء ببعض الأجزاء المستحبهٔ، کالقنوت و رفع الیدین بالتکبیر، و غیرهما من الأجزاء المستحبهٔ للصلاهٔ، لأنّ بطلان الجزء المستحبّ لا تؤثر فی بطلان الأجزاء الواجبهٔ المأتیّ بها خالصا لوجه اللّه.

قال الشیخ المحقّق الأنصاری قدّس سرّه، فی کتاب الصلاهٔ، فی وجه عدم البطلان، ما

---

(۱) الوسائل ۱: ۷۰. أبواب مقدّمهٔ العبادات ب ۱۲.

(۲) مصباح الفقیه، کتاب الصلاهٔ: ۲۳۸.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۳

هذا لفظه: «لأنّ بطلان الجزء المستحبّ لا یوجب الإخلال بالأجزاء الواجبهٔ التی هی المناط فی تحقق الامتثال للأمر الوجوبی، و إن لم یحصل امتثال الأمر الاستحبابی المتعلّق بنفس المستحب، أو بالعبادهٔ المشتملهٔ علیه، و ممّا ذکرنا یظهر الجواب عن التمسّک للإبطال بما دلّ علی بطلان کلّ عمل لم یخلص للّه، مثل روایهٔ علیّ بن سالم «۱» قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول: قال اللّه سبحانه: «أنا خیر شریک، من أشرک معی غیری فی عمل لم أقبله إلّا ما کان خالصاً لی» «۲». و روایهٔ زرارهٔ و حمران عن أبی جعفر علیه السّلام قال: «لو أنّ عبدا عمل عملا یطلب به وجه اللّه و الدار الآخرهٔ و أدخل فیه رضی أحد من الناس کان مشرکا» «۳»، و غیر ذلک ممّا دلّ علی بطلان العمل المشترک علی وجه الإشاعهٔ أو التبعیض «۴»، کما فیما نحن فیه، فإنّا لا نمنع بطلان هذه العبادهٔ، بمعنی مخالفته للأمر الخاص المستحب المتعلّق بهذا الفرد الخاص، و لا یلزم منه عدم مطابقته للأمر بمطلق الماهیّهٔ الموجودهٔ فیه، الذی هو مناط التقرب بالعمل من حیث کونه واجبا.» إلی أن قال: «و ممّا ذکرنا یظهر حکم ما لو نوی الریاء بالزائد علی الواجب من الأفعال کطول الرکوع و السجود» «۵».

انتهی موضع الحاجهٔ من کلامه قدّس سرّه.

و قال فی المصباح فی مقام الجواب عن الاستدلال للبطلان بالأخبار المذکورهٔ ما ملخّصه: إنّه کما یصح أن یقال علی مجموع الصلاهٔ: أنّها عمل، کذلک یصح إطلاقه

---

(۱) هو علی بن أبی حمزهٔ البطائنی و أبو حمزهٔ کنیهٔ أبیه و اسمه سالم (منه).

(۲) المحاسن ۱: ۳۹۲ ح ۸۷۴، الکافی ۲: ۲۹۵ کتاب الایمان و الکفر باب الریاء ح ۹، الوسائل ۱: ۶۱. أبواب مقدّمهٔ العبادات، ب ۸ ح ۹.

(۳) عقاب الأعمال: ۲۸۹ ح ۱، المحاسن ۱: ۲۱۲ ح ۳۸۴، الکافی ۲: ۲۹۳ ح ۳، الوسائل ۱: ۶۷. أبواب مقدّمهٔ العبادات ب ۱۱ ح ۱۱.

(۴) الکافی ۲: ۲۹۳ باب الریاء، الوسائل ۱: ۶۴. أبواب مقدّمهٔ العبادات ب ۱۱.

(۵) کتاب الصلاهٔ للشیخ الأنصاری رحمه اللّه: ۸۸- ۸۹.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۴

علی أجزاء العمل، لأنّ أجزاء العمل أیضا عمل عند العقل، و حینئذ فیصح أن یقال: إنّه أشرک فی قنوته مثلا، و أدخل فیه رضا غیره تعالی.

و حینئذ نقول: إنّ القنوت و الصلاهٔ لیسا مصداقین للعامّ علی سبیل التواطؤ، لاستحالهٔ کون ریاء واحد فردین من العام، فصدقه علی سبیل التشکیک بمعنی أنّ صدقه علی القنوت لذاته، و علی الصلاهٔ بواسطته، و حینئذ فمجرّد وقوع القنوت لغیر اللّه لا یضرّ بوقوع الأجزاء الواجبهٔ متقرّبا بها إلی اللّه تعالی، بعد کون کلّ واحد منهما عملا مستقلا، فغایهٔ مدلول الأخبار بطلان القنوت مثلا، لأنّه عمل أدخل فیه رضا غیره تعالی، فلا یؤثر فی صیرورهٔ الفرد المشتمل علیه أفضل الأفراد، و دعوی إنّ المراد من العمل فی الروایات، الأعمال المستقلّهٔ التی تعلّق بها أمر نفسی، مع أنها بلا بینهٔ یکذبها شهادهٔ العرف بصدقها علی أجزاء العمل، و لذا لا یتوهّم أحد بطلان الحجّ بوقوع شیء منه ریاء مع عدم إمکان تداارکه و عدم فوات محلّه، و ممّا ذکرنا یظهر حکم ما نوی الریاء بالزائد علی الواجب من الأفعال، کطول الرکوع و السجود «۱». انتهی ملخّص کلامه قدّس سرّه.

و أنت خبیر بأنّ مرجع کلامهما إلی أنّ الریاء انّما وقع فی الصلاهٔ بمرتبتها الکاملهٔ الفاضلهٔ، لأنّ المفروض إنّه نوی الریاء بالأجزاء المستحبهٔ، أو بالزائد علی الواجب من الأفعال، و مقتضی الروایات بطلانها بهذه المرتبهٔ التی أدخل فیها رضا أحد من الناس، و هو لا ینافی صحتها بالمرتبهٔ غیر الکاملهٔ التی أتی بها خالصا لوجه اللّه، متقربا بها إلیه، لأنّه لم یشرک فیها، و لم یدخل رضا غیره تعالی، فلا

وجه للحکم ببطلانها من رأس.

هذا، و لکن لا یخفی أنّ المرتبهٔ غیر الفاضلهٔ- التی بها تتحقق طبیعهٔ الصلاهٔ المأمور بها، و تکفی فی امتثال الأمر الوجوبی المتعلّق بها- أتی بها علی المفروض

---

(۱) مصباح الفقیه، کتاب الصلاهٔ: ۲۳۹.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۵

بعنوان الجزئیهٔ للصلاهٔ، لأنّ القصد إنّما تعلّق بتلک المرتبهٔ الکاملهٔ، فغیرها لا یکون مقصودا إلّا بنحو الجزئیهٔ لتلک المرتبهٔ.

و بالجملهٔ: فالمصلّی إنما قصد امتثال الأمر الوجوبی بأفضل الأفراد، و المفروض بطلانه، لأنّه أشرک و أدخل فیه رضا أحد من الناس، و أمّا المرتبهٔ غیر الکاملهٔ، فلم یقصد بها امتثال الأمر الوجوبی أصلا، فکیف یمکن الاجتزاء بها فی مقام الامتثال، مع أنّها لم تقصد إلّا جزء للفرد الذی یرید المصلّی أن یمتثل به.

هذا، مضافا إلی أنّ ما ذکره صاحب المصباح من صدق العمل علی أجزاء الصلاهٔ أیضا محلّ نظر بل منع، فإنّه لا یقال علی من اشتغل بالصلاهٔ، إلّا أنّه مشتغل بعمل واحد، کما أنّ الریاء فی بعض الأجزاء یوجب صحهٔ إطلاق کونه مرائیا فی صلاته، و تنظیره أجزاء الصلاهٔ بأفعال الحج ممنوع أیضا، فإنّ أفعال الحج کلّها عبادهٔ بحیالها، یترتب علیها الثواب مستقلا، و الأولی التنظیر بنافلهٔ المغرب، المرکبهٔ من الصلاتین إذا أتی بالثانیهٔ منهما، مرائیا فیها من حیث انّها صلاهٔ، و أمّا إذا رأی فیها من حیث إنّه یأتی بنافلهٔ المغرب، فالظاهر بطلان الصلاهٔ الأولی أیضا.

و الحقّ فی المقام أن یقال: إنّه لو نوی الریاء ببعض الأجزاء الواجبهٔ ثمَّ تدارکه، بناء علی عدم کون مثل هذه الزیادهٔ مبطلا، أو نوی الریاء بالأجزاء المستحبهٔ، سواء تدارکها أم لم یتدارک، فإنّ قصد الریاء فیها لا من حیث أنّها جزء للصلاهٔ، بل من حیث أنّه یحسن القراءهٔ مثلا، فالظاهر أنّه لا یضرّ بصحهٔ الصلاهٔ أصلا.

و أمّا لو نوی الریاء فیها من حیث أنّها جزء للصلاهٔ، فالظاهر بطلانها بذلک، فإنّ قصد الجزئیهٔ بمثل هذا الجزء یؤثر فی صیرورهٔ العمل عملا غیر خالص أدخل فیه رضا أحد من الناس، و قد عرفت أنّ العمل لا یطلق علی أجزاء الصلاهٔ، لأنّه عبارهٔ عمّا یؤتی به لترتّب الأثر المترقّب منه علیه.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۶

و بالجملهٔ: فالریاء فی الجزء بما أنّه جزء من الصلاهٔ یؤثر فی فساد العمل المشتمل علیه، و لیس کالإتیان بالجزء الذی لا یصلح للجزئیهٔ لسائر الموانع الأخر، کالقراءهٔ غلطا و نحوه، فإنّ تأثیره لیس إلّا عدم صلاحیهٔ الجزء المغلوط لوقوعه جزء، بحیث التئم الکلّ منه، و هذا بخلاف الریاء، فإنّه یوجب عدم وقوع العمل من حین وقوعه علی مقتضی طبعه الأول ی، فالتدارک لا ینفع بوجه.

فانقدح أنّ الریاء فی الجزء، واجبا کان أو مستحبّا، إنما یکون کالریاء فی الکلّ، نعم قد عرفت إنّه لو نوی الریاء به، لا من حیث أنّه جزء للصلاهٔ، فالظاهر عدم البطلان.

ثمَّ إنّه قد یوجه الصحهٔ فی خصوص ما لو نوی الریاء بشیء من الأجزاء المستحبهٔ، بأنّ هنا مرکبین: أحدهما ما یکون متعلّقا للأمر الاستحبابی، و هو المرکب الطویل المشتمل علی الأجزاء المستحبهٔ أو بعضها. ثانیهما ما یکون متعلّقا للأمر الوجوبی، و هو المرکّب القصیر المشتمل علی الأجزاء المعتبرهٔ فی طبیعهٔ الصلاهٔ، و المفروض أنّه نوی الریاء فی المرکّب الأول، فلا وجه لبطلان الثانی الموجود فی ضمنه «۱».

هذا، و یرد علیه إنّه إمّا أن یقال بصدق الصلاهٔ علیهما، أو علی الأول دون الثانی، أو العکس، فعلی الأخیر یلزم أن لا یکون ذلک الجزء جزء للصلاهٔ و لو علی نحو الاستحباب، و ذلک واضح الفساد، کما أنّه علی الثانی یلزم وجوب ما فرض مستحبا من الأجزاء، و

ذلک باطل أیضا.

فالواجب أن یقال: بأنّ الصلاهٔ إنما تقال علی مصادیقها بنحو التشکیک، و یکون لها مراتب من حیث الکمال و النقص، و المفروض أنّ المصداق المأتی به فی

---

(۱) کتاب الصلاهٔ للمحقّق الحائری رحمه اللّه: ۱۳۶.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۷

مقام الامتثال، قد أدخل فیه رضا أحد من الناس، فلا وجه لصحته، و الفرد الناقص لم یقصد تحقق الامتثال به أصلا.

و بالجملهٔ: فلا فرق بین الأجزاء الواجبهٔ و المستحبهٔ من حیث اقتضاء الریاء فیها، لبطلان الصلاهٔ کما لا یخفی.

ثمَّ إنّه لا فرق فی بطلان العبادهٔ بالریاء بین أن یکون الریاء تمام الداعی إلی الإتیان بها، أو بجزئها، أو بعضه، و علی الثانی لا فرق بین أن یکون هو الأصل فی الداعویهٔ، و القربهٔ تابعهٔ له، و بین العکس، و بین ما إذا تساویا فی الداعویهٔ، کما أنّه لا فرق علی الأخیر بین أن یکون کلّ منهما مستقلا فی الدعوهٔ، بأن کان کلّ منهما داعیا و لو لم یکن الآخر متحققا.

غایهٔ الأمر إنّه حیث لا یمکن اجتماع علتین مستقلتین علی معلول واحد، فلا محالهٔ یکون التأثیر مستندا إلی کلیهما علی سبیل الاشتراک، و بین أن لا یکون کلّ منهما کذلک، أی مستقلا فی الدعوهٔ، بل صار المجموع داعیا إلی الإتیان بالعبادهٔ أو بجزئها، هذا کلّه فی الریاء المقارن للعبادهٔ و أمّا لو کان الداعی له إلی الإتیان بها هی القربهٔ، أو سائر المراتب الأخر، ثمَّ عرض له ذلک بعد الفراغ منها، و صار مرائیا بالنسبهٔ إلی العمل الذی أتی به، فالظاهر أنّه لا دلیل علی بطلان عبادته، بعد کون الداعی له إلی إتیان العبادهٔ غیر الریاء، هذا کلّه فی الریاء.

و أمّا العجب، فالظاهر أنّه لیس من قبیل الدواعی الباعثهٔ علی إتیان العمل، کالقربهٔ أو الریاء، لأنّه عبارهٔ عن مجرّد تخیّل العظمهٔ للنفس، أو العمل، و النظر إلیهما بعین الإعجاب، و هذا لا ارتباط له بمسألهٔ الداعی أصلا، و لکنّه من الصفات المذمومهٔ، و الرذائل الأخلاقیهٔ، کما ورد فی الأخبار الکثیرهٔ مذمته، و التوبیخ علیه، علی اختلاف ألسنتها.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۸

فبعض الأخبار یدلّ علی أنّ منشأه قلّهٔ العقل «۱»، و بعضها الآخر علی أنّ تأثیره یسبّب الانحطاط فی النفس، و صیرورتها ذات حزازهٔ و منقصهٔ، بمرتبهٔ یکون الإتیان بالعمل السوء، ثمَّ الندم علیه أولی من العمل الحسن العارض له هذا الأمر «۲». و الطائفهٔ الثالثهٔ تدلّ علی أنّ من فضل اللّه علی العبد، أن یحول بینه و بین العمل الحسن بتسلیطه النعاس علیه «۳»، لأجل عدم إعجابه بذلک العمل، علی تقدیر الإتیان به.

و بالجملهٔ: فلا إشکال فی کونه من الصفات المذمومهٔ الکاشفهٔ عن خسّهٔ النفس، و انحطاط درجتها، و لکنّ الظاهر عدم الدلیل علی بطلان الصلاهٔ به، و قد یتوهّم دلالهٔ بعض الروایات علیه، و هو ما رواه یونس بن عمّار عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: قیل له و أنا حاضر: الرجل یکون فی صلاته خالیا فیدخله العجب فقال: «إذا کان أوّل صلاته بنیهٔ یرید بها ربّه فلا یضرّه ما دخله بعد ذلک فلیمض فی صلاته و لیخش الشیطان» «۴». فإنّ ظاهرها أنّه لو دخله العجب فی أوّل الصلاهٔ لکان مانعا عن صحتها، لمنافاته مع النیهٔ التی أرید بها الرب.

هذا، و لا یخفی أنّ هذا المعنی یستلزم البطلان، و لو دخله العجب فی الأثناء، فإنّه کما یجب الشروع فی العمل بتلک النیهٔ، کذلک تجب استدامتها إلی الفراغ منه، و لا یجوز الإتیان ببعض الأجزاء بنیهٔ أخری، فینا فی ذلک مع الحکم بوجوب المضی و عدم کون الداخل مضرّا بصحتها.

---

(۱) الکافی ۱: ۲۷ ح ۳۱.

(۲) الکافی ۲: ۳۱۳ ح ۴.

(۳) الوسائل ۱: ۹۸. أبواب مقدّمهٔ العبادات ب ۲۳ ح ۱ و ۴ و ۶.

(۴) الکافی ۳: ۲۶۸ ح ۳، الوسائل ۱: ۱۰۷. أبواب مقدّمهٔ العبادات ب ۲۴ ح ۳.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۹

فمعنی الروایهٔ: إنّه لو کان الإتیان بالصلاهٔ بداعی الرب فلا یضرّه العجب، و هذا راجع إلی أنّه لو کان شرط صحتها موجودا حین الشروع فلا ینافیه ذلک، لا أنّ مجرّد الشروع بنیهٔ الرب یکفی فی صحهٔ الصلاهٔ، و لو عرض فی أثنائها بعض الأمور المنافیهٔ لتلک النیهٔ. کیف و قد عرفت أنّ العجب لیس داعیا إلی العمل، و إلّا لأضرّ بصحهٔ الصلاهٔ، و لو دخل فی الأثناء کما لا یخفی. و فی الروایهٔ إشعار بما ذکرنا، من أنّ المعتبر فی صحهٔ العبادهٔ لیس خصوص قصد الامتثال، و لا قصد التقرب، بل المعتبر هو الذی یقتضی طبع العبادهٔ و العابد، و وقوعها علی ذلک النحو کما عرفت.

ثمَّ إنّه لو ضمّ إلی القصد المعتبر فی العبادهٔ بعض الضمائم الراجحهٔ أو المباحهٔ، کقصد الترغیب، أو التعلیم، أو غیرهما، فلا إشکال فی عدم بطلان العبادهٔ فی الضمائم المباحهٔ، لو کانت تابعهٔ لقصد الإخلاص و القربهٔ، بمعنی أنّ الداعی إلی الإتیان بالعبادهٔ إنما هو الإخلاص و القربهٔ، بحیث لم یکن لتلک الضمائم مدخلیهٔ أصلا.

کما أنّه لا إشکال فی بطلان العبادهٔ فیما لو کان قصد التقرب تابعا، و کان الداعی المحرّک للمکلّف إلی الإتیان بها هی نفس تلک الضمائم، کما إذا توضّأ بقصد التبرّد أو التسخن مثلا، بحیث لو لم یکن له هذا القصد لم یتوضأ أصلا، و کذا لا إشکال فی بطلانها فیما إذا کان کلّ من الداعیین قاصرا فی مقام التأثیر و ناقصا عن التحریک، بحیث لو لم یکن فی البین إلّا واحد منهما لم یتحقّق منه العمل أصلا.

وجه البطلان ما عرفت من أنّ المعتبر فی العبادهٔ أن یکون الداعی و المحرّک إلی الإتیان بها هو التقرب و نظائره، بحیث لا یکون للأمور الدنیویهٔ مدخلیهٔ فیها

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۰

أصلا، إنما الإشکال و الخلاف فیما إذا کان کلّ من الداعیین مستقلا فی التأثیر، بحیث یؤثر کلّ منهما و لو مع عدم الآخر.

غایهٔ الأمر إنّه حیث یکون اجتماع العلّتین و توارد‌هما علی معلول واحد شخصیّ من المحالات العقلیهٔ، فلا محالهٔ یکون التأثیر مستندا إلی کلیهما، فالمحکیّ عن کاشف الغطاء أنّه استقرب الصحهٔ فی هذه الصورهٔ «۱».

قال الشیخ رحمه اللّه فی توجیهه: و لعلّه لدعوی صدق الامتثال حینئذ و جواز استناد الفعل إلی داعی الأمر، لأنّ وجود الداعی المباح و عدمه حینئذ علی السواء، نعم یجوز استناده إلی الداعی المباح أیضا، لکن القادح عدم جواز الاستناد إلی الأمر، لا جواز الاستناد إلی غیره، ألا تری إنّه لو أمر المولی بشیء و أمر الوالد بذلک الشیء، فأتی العبد مریدا لامتثالهما- بحیث یکون کلّ منهما کافیا فی بعثه لو انفرد- عدّ ممتثلا لهما.

ثمَّ أورد علیه بما حاصله: منع جواز استناد الفعل إلی کلّ منهما، لامتناع وحدهٔ الأثر و تعدد المؤثر، و لا إلی أحدهما للزوم الترجیح بلا مرجح، بل هو مستند إلی المجموع، و المفروض أنّ ظاهر أدلهٔ اعتبار القربهٔ ینفی مدخلیهٔ شیء آخر فی العمل، و أمّا المثال المذکور فیمنع فیه صدق امتثال کلّ من المولی و الأب.

نعم لمّا اجتمع الأمران فی واحد شخصیّ لا یمکن التعدد فیه، لم یکن بدّ من الإتیان به مریدا لموافقهٔ الأمرین، و هذا غایهٔ ما یمکن فی هذا الفرض من موافقهٔ الأمر، بخلاف المقام، فإنّه یمکن تخلیص الداعی لموافقهٔ الأمر، و تحصیل التبرّد بغیر وضوء إن أمکن، و إلّا تضعیف لداعی التبرّد، و تقویهٔ لداعی الإخلاص، فإنّ الباعثین المستقلّین یمکن ملاحظهٔ أحدهما من دون الآخر، کما لو أمر الشارع

بانقاذ ولده الغریق، فإنّه قد ینقذه لمحبهٔ الولد محضا، من غیر ملاحظهٔ أمر الشارع، و قد

---

(۱) کشف الغطاء: ۵۴.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۱

یکون الأمر بالعکس «۱»، انتهی.

و اعترض علیه فی المصباح بما ملخّصه: إنّ تضعیف الداعی النفسانی قد لا یکون میسورا حتی یصح تعلّق التکلیف به، ألا تری إمکان تکلیف الأب فی المثال المذکور بوجوب أن لا یکون إنقاذ الابن من حیث هو مقصودا له، نعم لو کان القصد المؤثر فی الفعل مجرّد الملاحظهٔ أو الاخطار الصوری لکان ذلک میسورا لکلّ أحد مطلقا، و إذ لیس فلیس.

فحینئذ إمّا أن یلتزم بارتفاع وجوب الوضوء و انتقال فرضه إلی التیمّم، أو یقال بکفایهٔ إیجاد الفعل بداعی القربهٔ، مع انضمامها إلی إرادهٔ حصول أمر مباح، لکونه هو القدر الممکن فی مقام الإطاعهٔ، و الأول مع مخالفته لظاهر الأدلهٔ، بدیهی الفساد و لا یلتزم به أحد، فیتعیّن الثانی «۲». انتهی.

أقول: و یمکن الفرق بین الداعی و بین العلّهٔ الغائیهٔ، فإنّ مع تعددها لا یمکن استناد التأثیر إلی واحد منها دون الآخر بعد اشتراکها فیه، و هذا بخلاف الداعی، فإنّه یمکن للفاعل إیجاد الفعل ببعض الدواعی بالخصوص، و إن کان فی نفسه بعض الدواعی الأخر، الصالح للتحریک و الدعوهٔ فتأمّل.

هذا کلّه فی الضمائم المباحهٔ، و أمّا الضمائم الراجحهٔ، فحکمها حکم الضمائم المباحهٔ، فتبطل العبادهٔ مع تبعیهٔ قصد القربهٔ، أو کون الداعی هو المجموع، و فی صورهٔ استقلالهما اشکال، و الأحوط وجوب الإعادهٔ و اللّه أعلم.

اعتبار قصد التعیین و بیان المراد منه

یظهر من بعض الأصحاب اعتبار قصد التعیین فی العبادات زائدا علی قصد

---

(۱) کتاب الطهارهٔ للشیخ الأنصاری بحث الوضوء: ۹۵.

(۲) مصباح الفقیه، کتاب الطهارهٔ: ۱۱۶.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۲

القربهٔ «۱»، بمعنی أنّه یجب أن ینوی خصوص الأمر المتعلّق بالمأتی به، فلو أمر المولی بفردین من طبیعهٔ واحدهٔ مرتین، کما إذا أمر یوم السبت مثلا بتحریر رقبهٔ، و یوم الخمیس أیضا بذلک، و علم التعدد من الخارج لا التأکید، فیجب عند الإعتاق أن ینوی خصوص الأمر الصادر یوم السبت، أو یوم الخمیس، و لا یکفی مجرّد الإعتاق بداعی مطلق الأمر، و طبیعته من غیر تعیین الخصوصیات.

و أنت خبیر بأنّ ذلک مجرّد ادعاء بلا بینهٔ، إذ لا یعتبر فی العبادهٔ إلّا أن یکون الداعی إلی إتیانها، هو الذی یقتضی طبع العبادهٔ و العابد و الإتیان بها بذلک النحو.

و بعبارهٔ اخری أن لا یکون الداعی إلی إتیانها هی الأغراض الدنیویهٔ.

و أمّا خصوصیهٔ الأمر فلا دلیل علیه، نعم لو کان المراد من قصد التعیین ما ذکرنا من قصد العنوان الذی لا ینصرف العمل المشترک من حیث الصورهٔ بین عنوانین أو أزید إلی واحد معیّن منهما أو منها إلّا بمجرّده کعنوان الصلاهٔ، و کذا الأنواع الواقعهٔ تحتها کالظهر و العصر و غیرهما، فلا إشکال فی اعتباره کما عرفت سابقا.

و لکن لا یخفی أنّ ذلک لا یتوقّف علی تعدد الأمر، بل لو کان هنا أمر واحد متعلّق بصلاهٔ الظهر مثلا، یجب الإتیان بها بقصد ذلک

العنوان، لأنّ صیرورتها کذلک تتوقّف علی القصد، بل قد عرفت عدم اختصاصه بالعبادات لاعتباره فی بعض التوصلیات أیضا، کما عرفت مثاله فیما تقدّم، بل لا یختصّ بالأحکام التکلیفیهٔ، لاعتباره فی المعاملات أیضا کما مرّ.

ثمَّ إنّه قد یطلق قصد التعیین و یراد به الامتثال علی طریق العلم التفصیلی فی

---

(۱) مستند الشیعهٔ ۵: ۱۱، کشف اللثام ۳: ۴۰۸- ۴۰۹، جواهر الکلام ۹: ۱۵۶، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۱۰۱، الحدائق ۸: ۱۳- ۱۸، مدارک الاحکام ۳: ۳۰۹.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۳

مقابل الاکتفاء بالامتثال العلمی الإجمالی، فیمن علم بوجوب الظهر أو الجمعهٔ مثلا- علی نحو الاجمال، و أتی بهما جمیعا فی مقام الامتثال، مع التمکن من المراجعهٔ إلی الأدلهٔ، و استنباط ما یکون واجبا بالخصوص عند زوال یوم الجمعهٔ، و کذا فی الأقل و الأکثر، فیما إذا دار أمر الجزء الزائد بین أن یکون واجبا، أو لغوا، لا مستحبّا.

فإنّ الظاهر أنّ الملاک فیهما واحد، فإنّ الآتی بالأکثر لا یعلم أنّ الامتثال هل یتحقّق بخصوص الأقل أو به مع ضمّ الجزء الزائد، کما أنّ الآتی بصلاهٔ الظهر لا یعلم أنّه یتحقّق بها الامتثال، أو بصلاهٔ الجمعهٔ التی یأتی بها بعدها، أو أتی بها قبلها، فالتفصیل بین الصورتین- کما حکی عن بعض «۱»، حیث فرّق بین ما إذا کان الاحتیاط مستلزما للتکرار، کما فی المتباینین فلا- یجوز، و بین ما إذا لم یکن مستلزما له، کما فی الأقل و الأکثر فیجوز- ممّا لم یعلم له وجه أصلا، لما عرفت من أنّ الملاک فیهما واحد، هذا فی الشبههٔ الحکمیهٔ.

و أمّا الشبههٔ الموضوعیهٔ فالحکم فیها أیضا کذلک، مثل ما إذا کان ثوبه الطاهر مشتبها بثوبه النجس مع تمکّنه من الصلاهٔ فی خصوص الثوب الطاهر، إمّا لتمکّنه من الفحص و التمییز بینهما، أو من غسل أحدهما و الصلاهٔ فیه، أو کان له ثوب ثالث یتمکّن من الصلاهٔ فیه.

فإنّه قد یقال بوجوب الامتثال العلمیّ التفصیلی، و عدم کفایهٔ امتثال العلمی الإجمالی فی جمیع الصور، نظرا إلی أنّ احتمال الأمر لا یکفی فی مقام الامتثال، مع التمکّن من الإتیان بما علم تعلّق الأمر به، کما فی المقام، حیث إنّ المفروض هو صورهٔ تمکّن المکلّف من الامتثال العلمی التفصیلی، و إلّا فالاکتفاء بالامتثال العلمی

---

(۱) السرائر ۱: ۱۸۵- ۱۸۶، و حکی عنه الشیخ الأنصاری فی فرائد الأصول مبحث القطع: ۱۵.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۴

الإجمالی ممّا لا إشکال فیه و لا خلاف، فالکلام إنما هو فی صورهٔ التمکّن منه، و معه لا یکفی الإتیان بداعی احتمال الأمر.

أقول: لا یخفی إنّ مسألهٔ الإتیان بداعی احتمال الأمر لا ارتباط لها بالمقام أصلا، فإنّه من الواضح أنّ الإتیان بالمأمور به فیما نحن فیه إنما هو بداعی الأمر المعلوم ثبوته، و الاجمال و الاشتباه إنما حصل فی ناحیهٔ المأمور به لا الأمر، و الإتیان بجمیع الأطراف إنما هو لأجل تحصیل العلم بامتثال الأمر المعلوم المتعلّق إلی واحد منها معینا فی الواقع، غیر معیّن عند المکلّف.

و بالجملهٔ: فالمکلّف إنما یقصد التقرب بما هو المأمور به واقعا لا بکلّ واحد منها، و المفروض تعلّق الأمر به یقینا، و الإتیان بداعی احتمال الأمر انّما هو فیما لم یعلم بوجوده أصلا، کما فی جمیع الشبهات البدویهٔ الوجوبیهٔ، و أمّا فی مثل المقام ممّا علم بوجود الأمر فلا إشکال فی أنّ الإتیان بجمیع الأطراف إنما هو بداعی الأمر المعلوم.

بل یمکن أن یقال بأقوائیهٔ الداعی بالنسبهٔ إلی المکلّف الذی یأتی بتمام الأطراف، تحصیلا للعلم بتحقّق المأمور به، لأنّه یتحمل فی مقام الامتثال مشقّهٔ کثیرهٔ لکی یعلم بتحققه، بخلاف المکلّف الذی لا یأتی إلّا بما یکون هو المأمور به یقینا کما هو واضح، فالإشکال فی الاکتفاء بالامتثال العلمی الإجمالی من هذه الجههٔ، الراجعهٔ إلی الإخلال بقصد القربهٔ المعتبر فی العبادهٔ ممّا لا ینبغی.

نعم یمکن أن یقال بأنّه یعتبر فی العبادهٔ زائدا علی قصد القربهٔ، أن یعلم المکلّف تفصیلا، بأنّ المقرّب هل هذا الذی یأتی به أولا، أو

الذی یأتی به ثانیا؟ و لکن هذا ادعاء بلا بینهٔ و برهان.

نعم استظهر الشیخ رحمه اللّه فی رسالهٔ القطع، بل حکی عن بعض ثبوت الاتفاق علی عدم جواز الاکتفاء بالاحتیاط، إذا توقّف علی تکرار العبادهٔ «۱»، و استظهر من

---

(۱) فرائد الأصول: ۱۵.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۵

المحکی عن الحلّی فی مسألهٔ الصلاهٔ فی الثوبین المشتبهین، عدم جواز التکرار للاحتیاط حتّی مع عدم التمکّن من العلم التفصیلی «۱»، و مرجعه إلی سقوط شرطیهٔ الستر مع اشتباه الثوب الطاهر بالنجس.

و یظهر أیضا ممّا ذکره فی رسالهٔ الاشتغال «۲»، إنّه قد یقال بعدم جواز الاحتیاط، للزوم التشریع، و ذلک لأنّ قصد القربهٔ المعتبر فی الواجب الواقعی لازم المراعاهٔ فی کلا- المحتملین لیقطع بإحرازه فی الواجب الواقعی، و من المعلوم أنّ الإتیان بکلّ من المحتملین بوصف أنّها عبادهٔ مقربهٔ موجب للتشریع بالنسبهٔ إلی ما عدا الواجب الواقعی، فیکون محرّما، فالاحتیاط ممّا لا یمکن فی العبادات، و إنما یمکن فی غیرها، لعدم اعتبار قصد القربهٔ فیها المستلزم لإتیان غیر العبادهٔ بوصف أنّها عبادهٔ کما عرفت.

و أما الإجماع فلا حجیهٔ له فی نظائر المسألهٔ، و قد حقّقنا فی الأصول «۳» أنّ حجیّته منحصرهٔ بما إذا کان معقده من المسائل الأصلیهٔ المدونهٔ فی الکتب «۴» الموضوعهٔ لنقل الفتاوی المأثورهٔ عن الأئمهٔ الطاهرهٔ علیهم السّلام، بعین ألفاظها الصادرهٔ عنهم، و ذلک لکشفه عن وجود نصّ معتبر لم یصل إلینا، فحجّیته تکون من حیث الکشف الراجع إلی حجیهٔ المکشوف، لا الکاشف.

و أمّا المسائل التفریعیهٔ غیر المذکورهٔ فی تلک الکتب، بل الأصحاب ذکروها فی کتبهم المعدّهٔ لمثلها، فلا یکون الإجماع فیها حجّهٔ، خصوصا فی مثل المسألهٔ التی لم یتعرّضها إلّا قلیل من الأصحاب.

---

(۱) السرائر ۱: ۱۸۵- ۱۸۶، أحکام النجاسات.

(۲) فرائد الأصول: ۲۶۶.

(۳) نهایهٔ الأصول: ۵۳۸.

(۴) کالمقنعهٔ و النهایهٔ و المقنع و الانتصار و الغنیهٔ و الوسیلهٔ.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۶

و أمّا التشریع فلا یخفی عدم استلزام الاحتیاط له، لأنّ اعتبار قصد التقرب فی العبادهٔ لا یقتضی قصده فی کلّ من المحتملین، حتّی یلزم التشریع، بل اللّازم الإتیان بما هو الواجب فی الواقع بوصف أنّها عبادهٔ مقرّبهٔ، فیقصد فی کلّ منهما حصول التقرب به أو بصاحبه الذی یأتی به بعده، أو أتی به قبله، و هذا واضح جدّا.

فتحصّل من جمیع ما ذکرنا جواز الاکتفاء بالاحتیاط، و لو مع التمکّن من الامتثال العلمی التفصیلی، بلا فرق بین ما إذا کان متوقّفا علی التکرار، کما فی المتباینین، و بین ما إذا لم یکن کذلک، کما فی الأقل و الأکثر، و قد عرفت أیضا أنّ القائل بالمنع فی الأول، یلزمه القول بالمنع فی الثانی أیضا، فی خصوص ما إذا کان أمر الجزء الزائد مردّدا بین أن یکون واجبا، أو لغوا، لا مستحبّا کما لا یخفی.

العدول إلی صلاهٔ أخری

اشارهٔ

قد عرفت أنّه کما یجب قصد عنوان الصلاهٔ، کذلک یجب قصد الأنواع المندرجهٔ تحتها من الظهریهٔ و العصریهٔ و غیرهما، من العناوین التی لا ینصرف العمل المشترک من حیث الصورهٔ إلّا بالقصد إلی بعضها، و حینئذ فیقع الکلام فی أنّه إذا شرع فی الصلاهٔ مع قصد بعض تلک العناوین، فهل یجوز له العدول فی الأثناء إلی بعضها الآخر.

کما إذا شرع فیها بقصد صلاهٔ العصر، ثمَّ التفت فی الأثناء إلی أنّه لم یأت بصلاهٔ الظهر بعد، فعدل إلیها، أو العکس.

و کما إذا شرع فی نافلهٔ الفجر بقصدها، ثمَّ عدل إلی فریضته، أو العکس.

و کما إذا شرع فی الصلاهٔ بقصد عنوان الظهر فی وقته، ثمَّ التفت إلی أنّه فاتت منه صلاهٔ الغداهٔ فعدل منها إلیها.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۷

فإنّه لا فرق بین أن یکون کلّ من المعدول عنه و المعدول إلیه فی وقته، بأن کانا أدائین، أو کان واحد منهما قضاء، بل یظهر من کلمات الأصحاب «۱» کون کلّ منهما قضاء، کما إذا شرع فی قضاء العصر، ثمَّ التفت إلی أنّه فات منه الظهر أیضا، فعدل منه إلیه.

و لا یخفی أنّ مقتضی الأصل و القاعدهٔ عدم جواز العدول، بحیث لو عدل تقع الصلاهٔ فاسدهٔ، و لا تصلح لأن تصیر مصداقا للمعدول عنه، و لا للمعدول إلیه، امّا عدم وقوعها مصداقا للمعدول عنه، فلأنّه تعتبر استدامهٔ النیهٔ إلی آخر الصلاهٔ، فقصد عنوان الظهریهٔ لا یؤثر فی صیرورهٔ الصلاهٔ صلاهٔ الظهر، إلّا إذا کان باقیا إلی الفراغ منها.

و أمّا عدم وقوعها مصداقا للمعدول إلیه، فلأنّ القصد المحقّق لبعض العناوین، لا یؤثر فی تحقّقه بحیث یوجب تخصّص العمل بتلک الخصوصیهٔ، إلّا إذا کان ثابتا حین الشروع فی العمل، و تأثیر القصد الحادث فی الأثناء فی الأجزاء المأتیّ بها قبله، بحیث صار موجبا لصیرورتها أجزاء للمعدول إلیه.

مضافا إلی أنّه خلاف الأصل- لأنّ الأصل عدم التأثیر- مخالف لحکم العقل أیضا، فإنّه کیف یمکن أن یؤثر الشیء الحادث فیما یکون ثابتا قبل حدوثه کما هو واضح، و وقوعها مصداقا لکلّ من المعدول عنه و المعدول إلیه مستلزم لکلا المحذورین، مضافا إلی أنّه کیف یمکن أن تقع صلاهٔ واحدهٔ مصداقا لأزید من عنوان واحد، کما هو أظهر من أن یخفی؟!.

و ممّا ذکرنا- جواز العدول مخالف للأصل و القاعدهٔ بل لحکم العقل- یظهر إنّه

---

(۱) المعتبر ۲: ۴۰۹، تذکرهٔ الفقهاء ۲: ۳۶۱، جامع المقاصد ۲: ۴۹۵، مفتاح الکرامهٔ ۲: ۴۷، و ج ۳: ۳۹۹، جواهر الکلام ۱۳: ۱۰۶، کشف اللثام ۴: ۴۳۸.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۸

قد وردت نصوص علی الجواز فی بعض الفروع، فلا یجوز التعدّی عن موردها بوجه أصلا، فاللّازم أن ننظر إلی تلک النصوص حتّی یظهر موارد الترخیص.

فنقول: قد وردت فی هذا الباب روایات.

منها: صحیحهٔ زرارهٔ الطویلهٔ، و هی ما رواه عن أبی جعفر علیه السّلام قال: «إذا نسیت صلاهٔ أو صلّیتها بغیر وضوء و کان علیک قضاء صلوات فابدأ بأوّلهنّ فأذّن لها و أقم، ثمَّ صلّها، ثمَّ صلّ ما بعدها بإقامهٔ إقامهٔ لکلّ صلاهٔ». و قال: قال أبو جعفر علیه السّلام: «و إن کنت قد صلّیت الظهر و قد فاتتک الغداهٔ فذکرتها فصلّ الغداهٔ أیّ ساعهٔ ذکرتها و لو بعد العصر، و متی ما ذکرت صلاهٔ فاتتک صلّیتها»، و قال:

«إذا نسیت الظهر حتّی صلّیت العصر فذکرتها و أنت فی الصلاهٔ أو بعد فراغک فانوها الاولی ثمَّ صلّ العصر، فإنّما هی أربع، مکان أربع و إن ذکرت أنّک لم تصلّ الأولی و أنت فی صلاهٔ العصر و قد صلّیت منها رکعتین فانوها الأولی، ثمَّ صلّ الرکعتین الباقیتین، و قم فصلّ العصر، و إن کنت قد ذکرت أنّک لم تصلّ العصر حتی دخل وقت المغرب و لم تخف فوتها فصلّ العصر ثمَّ صلّ المغرب،

فإن كنت قد صلّيت المغرب فقم فصلّ العصر، و إن كنت قد صلّيت من المغرب ركعتين ثمَّ ذكرت العصر فانوها العصر ثمَّ قم فأتمّها ركعتين ثمَّ تسلّم ثمَّ تصلّى المغرب، فإن كنت قد صلّيت العشاء الآخرة و نسيت المغرب فقم فصلّ المغرب، و إن كنت ذكرتها و قد صلّيت من العشاء الآخرة ركعتين أو قمت فى الثالثة فانوها المغرب ثمَّ سلّم، ثمَّ قم فصلّ العشاء الآخرة، فإن كنت قد نسيت العشاء الآخرة حتى صلّيت الفجر، فصلّ العشاء الآخرة و إن كنت ذكرتها و أنت فى الركعة الأولى أو فى الثانية من الغداة فانوها العشاء، ثمَّ قم فصلّ الغداة و أذّن و أقم، و إن كانت المغرب و العشاء قد فاتتاك جميعا فابدأ بهما قبل أن تصلّى الغداة، ابدأ بالمغرب ثمَّ العشاء، فإن خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بهما فابدأ بالمغرب ثمَّ الغداة ثمَّ صلّ العشاء، و إن

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۴۹

خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بالمغرب فصلّ الغداة ثمَّ صلّ المغرب و العشاء ابدأ بأوّلهما، لأنّهما جميعا قضاء أيّهما ذكرت فلا تصلّهما إلّا بعد شعاع الشمس».

قال: قلت: و لم ذاك؟ قال: «لأنّك لست تخاف فوتها» «۱».

و المراد بقوله عليه السّلام فى صدر الرواية: فابدأ بأوّلهن فأذّن لها.، يحتمل أن يكون إيجاب الابتداء بما فات منه أولا من الصلوات الفائتة، بمعنى أنّه يجب مراعاة الترتيب بينها، و يحتمل أن يكون ذلك توطئة للحكم المذكور بعده، و هو الأذان و الإقامة، بمعنى أنّ ما يؤتى به أولا يتأكّد له الأذان و الإقامة معا دون ما يؤتى به بعده، فإنّه لا يتأكّد فيه إلّا الإقامة وحدها، فالمقصود بيان هذا المعنى، لا إيجاب الابتداء بما فات أولا.

ثمَّ إنّ قوله: «و قال أبو جعفر عليه السّلام» يحتمل أن يكون المقول لذلك القول قد ذكره الإمام عليه السّلام متعاقبا للحكم الذى ذكره أولا بلا فصل، و يحتمل أن يكون التعاقب ناشئا من الراوى، بمعنى أنّ كلّ حكم من الأحكام المذكورة فى الرواية قد صدر من الإمام عليه السّلام فى زمان، و الآخر قبله أو بعده و لو مع فصل، غاية الأمر إنّ الراوى ذكرها فى كتابه مثلا متعاقبا.

ثمَّ إنّ المراد بقوله عليه السّلام: «فصلّ الغداة أىّ ساعة ذكرتها و لو بعد العصر»، يحتمل أن يكون وجوب الإتيان بها عند حدوث الذكر كما يقول به القائل بالمضايقة، و يحتمل أن يكون وجوب الإتيان بها فى حالة الذكر لا عند حدوثه، و على الأول يحتمل أن يكون المراد به التوقيت كما يظهر من قدماء الأصحاب «۲»، بمعنى أنّ وقت القضاء إنما هو عند حدوث الذكر، فإذا لم يأت بها فى وقته، تصير قضاء أيضا.

---

(۱) الكافى ۳: ۲۹۱ ح ۱، التهذيب ۳: ۱۵۸ ح ۳۴۰، الوسائل ۴: ۲۹۰. أبواب المواقيت ب ۶۳ ح ۱.

(۲) جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى) ۳: ۳۸، السرائر ۱: ۲۷۲، الكافى فى الفقه: ۱۴۹، المهذّب ۱: ۱۲۶، التحرير ۱: ۵۰، المختصر النافع: ۴۶، قواعد الأحكام ۱: ۳۱۰.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۰

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

ثمَّ إنّ قوله عليه السّلام: «إذا نسيت الظهر حتّى صلّيت العصر.»، مضافا إلى أنّه قد ذكر ثانيا فى العبارة التى بعدها بالنسبة إلى التذكّر فى الأثناء، غير مفتى به لأحد من متقدّمى الأصحاب بالنسبة إلى التذكّر بعد الفراغ، و معه يسقط هذا المقدار من الحجية، لأنّه قد حقّق فى الأصول أنّ أدلة حجية خبر الواحد كلّها راجعة إلى الطريقة المستمرّة بين العقلاء، و تكون إمضاء لها، و ليس مفادها الحجية التأسيسية لخبر الواحد.

و حينئذ فمع عدم ذهاب أحد من قدماء الأصحاب- الذين هم وسائط بيننا و بين الأئمة عليهم السّلام فى نقل الأحكام الصادرة عنهم

علیهم السّلام إلینا، و مخازن کنوز أنوارهم إلی هذا المعنی- لا- یحکم العقل بالحجیهٔ أصلا، بعد کون بنائهم علی ذکر الفتاوی المأثورهٔ عن أهل البیت علیهم السّلام بعین ألفاظها الصادرهٔ عنهم کما عرفت مرارا.

و بالجملهٔ: فلا- یبقی مجال للوثوق، و إن اختار هذا الحکم بعض المتأخرین کصاحب المدارک و بعض آخر «۱»، إلّا أنّه لا اعتبار بأقوالهم.

و منها: روایهٔ عبد الرحمن بن أبی عبد اللّه البصری «۲» قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن رجل نسی صلاهٔ حتی دخل وقت صلاهٔ أخری؟ فقال: «إذا نسی الصلاهٔ أو نام عنها صلّی حین یذکرها فإذا ذکرها و هو فی صلاهٔ بدأ بالتی نسی و إن کان ذکرها مع إمام فی صلاهٔ المغرب أتمّها برکعهٔ ثمَّ صلّی المغرب ثمَّ صلّی العتمهٔ بعدها و إن کان صلّی العتمهٔ وحده فصلّی منها رکعتین ثمَّ ذکر أنّه نسی المغرب أتمّها

---

(۱) مدارک الأحکام ۳: ۱۱۶، مجمع الفائدهٔ و البرهان ۲: ۵۶، جواهر الکلام ۷: ۳۱۸.

(۲) فی السند معلّی بن محمد، و قد ضعّفه جمع کثیر، بل مرمیّ بالغلوّ أیضا، (منه).

برکعهٔ فتکون صلاته للمغرب ثلاث رکعات ثمَّ یصلّی العتمهٔ بعد ذلک» «۱».

هذا، و المراد بالسؤال هو نسیان الصلاهٔ حتّی دخل وقت الصلاهٔ التی بعدها، فیشمل جمیع الصور المفروضهٔ فی صحیحهٔ زرارهٔ المتقدّمهٔ، و یحتمل أن یکون المراد نسیانها حتی دخل وقت صلاهٔ أخری و لو لم تکن بعدها، بأن طال نسیانه إلی شهر أو سنهٔ مثلا فتکون هذه الروایهٔ أوسع دلالهٔ من الروایهٔ المتقدّمهٔ.

و المراد بقوله: «حین یذکرها» هو ما عرفت فی معنی قوله علیه السّلام فی روایهٔ زرارهٔ:

«فصلّ الغداهٔ أیّ ساعهٔ ذکرتها».

و منها: روایهٔ الحلبی «۲» قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن رجل أمّ قوما فی العصر فذکر و هو یصلّی بهم أنّه لم یکن صلّی الأولی؟ قال: «فلیجعلها الأولی التی فاتته و یستأنف العصر و قد قضی القوم صلاتهم» «۳».

و منها: روایهٔ الحلبی أیضا قال: سألته عن رجل نسی أن یصلّی الأولی حتّی صلّی العصر؟ قال: «فلیجعل صلاته التی صلّی الأولی ثمَّ لیستأنف العصر.» «۴».

و منها: روایهٔ زرارهٔ، عن أبی جعفر علیه السّلام فی رجل دخل مع قوم و لم یکن صلّی هو الظهر و القوم یصلّون العصر یصلّی معهم؟ قال: «یجعل صلاته التی صلّی معهم الظهر و یصلّی هو بعد العصر» «۵».

و منها: روایهٔ حسن بن زیاد الصیقل قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن رجل

---

(۱) الکافی ۳: ۲۹۳ ح ۵، التهذیب ۲: ۲۶۹ ح ۱۰۷۱، الوسائل ۴: ۲۹۱. أبواب المواقیت ب ۶۳ ح ۲.

(۲) المراد بالحلبی فی سند الروایهٔ هو عبید اللّه بن علی الحلبی، لروایهٔ حمّاد عنه، کما أنّ المراد به فی سند الروایهٔ التی بعدها هو محمد بن علی الحلبی لروایهٔ ابن مسکان عنه، (منه).

(۳) الکافی ۳: ۲۹۴ ح ۷، و التهذیب ۲: ۲۶۹ ح ۱۰۷۲ و ص ۱۹۷ ح ۷۷۷، الوسائل ۴: ۲۹۲. أبواب المواقیت ب ۶۳، ح ۳.

(۴) التهذیب ۲: ۲۶۹ ح ۱۰۷۴، الاستبصار ۱: ۲۸۷ ح ۱۰۵۲، الوسائل ۴: ۲۹۲. أبواب المواقیت ب ۶۳ ح ۴.

(۵) التهذیب ۲: ۲۷۱ ح ۱۰۷۸، الوسائل ۴: ۲۹۳. أبواب المواقیت ب ۶۳ ح ۶.

نسی الأولی حتی صلّی رکعتین من العصر؟ قال: «فلیجعلها الأولی و لیستأنف العصر». قلت: فإنّه نسی المغرب حتی صلّی رکعتین من العشاء ثمَّ ذکر؟ قال:

«فلیتم صلاته ثمَّ لیقض بعد المغرب». قال: قلت له: جعلت فداک، قلت- حین نسی الظهر ثمَّ ذکر و هو فی العصر- یجعلها الأولی ثمَّ یستأنف، و قلت لهذا: یتمّ صلاته ثمَّ لیقض بعد المغرب؟! فقال: «لیس هذا مثل هذا إنّ العصر لیس بعدها صلاهٔ و العشاء بعدها صلاهٔ» «۱».

هذا، و المراد بقوله: «فلیتمّ صلاته» هو إتمامها عشاء بإضافهٔ الرکعتین الأخیرتین إلیهما، و حینئذ فیکون مفعول قوله: «ثمَّ لیقض»، هو المغرب المذکور بعده، و کلمهٔ «بعد» مبنیهٔ علی الضم و المضاف إلیه محذوف، فمعنی الروایهٔ إنّه یجب علیه إتمام الصلاهٔ التی شرع فیها بنیهٔ العشاء عشاء ثمَّ قضاء المغرب بعد العشاء، و التعبیر بالقضاء إنما هو لأنّ المعروف بین المسلمین تباین وقتی المغرب و العشاء، و کذا الظهر و العصر، لا کما یقول به الإمامیهٔ من الاشتراک.

و حینئذ فمرجع اعتراض السائل إلی أنّه ما الفرق بین المسألتین حیث قلت فی الأولی بالعدول من العصر إلی الظهر ثمَّ استئناف العصر، و فی الثانیهٔ بعدم جواز العدول بل یتمّ صلاهٔ العشاء ثمَّ یأتی بالمغرب؟ و المراد من الجواب ثبوت الفرق بینهما، و هو انّه لا تجوز الصلاهٔ بعد العصر إمّا علی طریق الکراههٔ، و إمّا علی نحو الحرمهٔ، بخلاف العشاء، فیرجع إلی أنّ القضاء بعد العصر إنما یکون مثل النافلهٔ بعدها فی الحرمهٔ أو الکراهه، بخلاف القضاء بعد العشاء.

ثمَّ إنّ ما ذکرنا فی معنی الروایهٔ هو الذی یقتضیه ظاهرها بل صریحها کما هو واضح.

---

(۱) التهذیب ۲: ۲۷۰ ح ۱۰۷۵، الوسائل ۴: ۲۹۳. أبواب المواقیت ب ۶۳ ح ۵.

و توهّم کون المراد بوجوب إتمام صلاته هو وجوب إتمامها مغربا بإضافهٔ رکعهٔ إلیهما، و بوجوب القضاء قضاء العشاء، بأن تکون کلمهٔ بعد مضافهٔ إلی المغرب، فلا تکون الروایهٔ منافیهٔ للروایات المتقدّمهٔ التی یدلّ أکثرها علی العدول من العشاء إلی المغرب، فیما لو ذکر فی الأثناء أنّه فاتته منه صلاهٔ المغرب.

یدفعه- مضافا إلی أنّ الظاهر من قوله: «فلیتمّ صلاته» هو إتمامها بالنیهٔ التی شرع فیها بتلک النیهٔ لا إتمامها بنیهٔ اخری- إنّه لا یکون حینئذ وجه لاعتراض السائل علی الإمام علیه السّلام، بأنّه ما الفرق بین المسألتین من حیث جواز العدول و عدمه، کما هو غیر خفیّ؟! و توهّم کون مقصود السائل هو الاعتراض بأنّه ما الفرق بین العصر و العشاء حیث عبّرت فی الأولی بالاستئناف، و فی الثانیهٔ بالقضاء؟، ممّا لا یخطر ببال أحد أصلا.

و کیف کان، فلو کان المراد من الروایهٔ ما ذکرنا فی معناها الذی مرجعه إلی التفصیل بین العصر و العشاء، من حیث أنّه یجوز العدول من الأولی إلی الظهر، و لا یجوز العدول فی الثانیهٔ إلی المغرب، تکون الروایهٔ معرضا عنها، لعدم ذهاب أحد من الأصحاب إلی هذا التفصیل کما یظهر بمراجعهٔ فتاویهم.

هذه مجموع النصوص الواردهٔ فی هذا المقام، و قد ظهر لک أنّ مقتضی روایهٔ زرارهٔ جواز العدول من العصر إلی الظهر، و من العشاء إلی المغرب، و من الغداهٔ إلی العشاء، و مقتضی إطلاق روایهٔ عبد الرحمن بن أبی عبد اللّه البصری الجواز فی جمیع هذه الصور، بل أوسع منها بناء علی ثانی الاحتمالین المتقدمین، و قد صرّح فیها أیضا بالجواز فی غیر الصورهٔ الأولی و الأخیرهٔ.

و روایهٔ عبید اللّه الحلبی تدلّ علی جواز العدول فی الصورهٔ الأولی، و مقتضی روایهٔ الصیقل أیضا کذلک، و أمّا روایهٔ محمّد بن علی الحلبی، فهی ظاهرهٔ فی العدول بعد الفراغ من المعدول عنه، و هکذا روایتا زرارهٔ، و لکن قد عرفت أنّ

القول بالجواز و لو بعد الفراغ فی غایهٔ الشذوذ، بل لا اعتناء به أصلا، لکون القائل به من المتأخّرین «۱»، فظهر لک أنّ صحیحهٔ زرارهٔ الطویلهٔ متفرّدهٔ بالتصریح بجواز العدول فی جمیع الصور المتقدّمهٔ.

إذا عرفت جمیع ذلک، فاعلم أنّه لا محیص عن الأخذ بمقتضی الروایات، و الحکم بجواز العدول، و یؤیده ذهاب جمع کثیر من قدماء الأصحاب کالشیخ فی النهایهٔ و غیره من الأکابر إلی الجواز «۲». و أمّا المفید و المرتضی و بعض آخر، فلم یتعرّضوا هذه المسألهٔ أصلا.

و أمّا المتأخّرین فقد استقر الفتوی بذلک من زمان المحقّق قدّس سرّه إلی زمانهم من غیر خلاف «۳»، و حینئذ فلا إشکال فی جواز العدول فی الجملهٔ.

نعم وقع الإشکال فی أنّه هل یکون ذلک فی خصوص مورد الروایات، و هو ما إذا فاتته الفریضهٔ السابقهٔ علی الفریضهٔ المعدول عنها المتصلهٔ بها بحیث توجّه التکلیف بها إلیه بعد توجّهه إلی المعدول إلیها من دون أن یقع فی الوسط تکلیف متوجّه إلیه متعلّق بالصلاهٔ، أو یتعدّی إلی ما کان بینهما بعض التکالیف الأخر الذی امتثله، کالعدول من المغرب إلی الظهر، أو من العشاء إلیه، أو إلی العصر، أو من الغداهٔ إلیهما، أو إلی المغرب، بل یتعدّی إلی ما کان المعدول إلیه فائتا قبل هذا الیوم بیوم أو أیّام، بل و لو بشهر أو سنهٔ أو أزید؟ وجهان، و الظاهر هو الأول، لما عرفت فی صدر المسألهٔ من کون جواز العدول علی خلاف القاعدهٔ، و لا یجوز التعدّی عن موارد الترخیص أصلا.

---

(۱) راجع ۲: ۵۰.

(۲) النهایهٔ: ۱۲۵- ۱۲۶، المهذّب ۱: ۱۲۶، الکافی فی الفقه: ۱۵۰، السرائر ۱: ۲۳۹.

(۳) شرائع الإسلام ۱: ۵۴، المنتهی ۱: ۴۲۲، الروضهٔ ۱: ۳۵۶، مدارک الأحکام ۳: ۱۱۶، مفاتیح الشرائع ۱: ۹۶، کشف اللثام ۳: ۸۵، مستند الشیعهٔ ۴: ۱۴۳، مسالک الافهام ۱: ۱۴۸، جواهر الکلام ۷: ۳۱۵- ۳۱۷.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۵۵

ثمّ إنّ مقتضی الروایات المتقدّمهٔ الدالهٔ علی جواز العدول هل یکون جوازه فی خصوص ما إذا شرع فی المعدول عنه فی الوقت المشترک بینه و بین المعدول إلیه، أو یعمّ ما إذا شرع فی الأول، و لو فی الوقت المختصّ بالثانی؟ کأن نوی العصر بتخیل الإتیان بالظهر فی الوقت المختصّ بها بناء علی القول باختصاص أوّل الوقت بها، کما هو المشهور «۱»، و أمّا بناء علی الاشتراک فی جمیع الوقت من أوّله إلی آخره، کما یقول به الصدوقان «۲»، فلا إشکال فی جواز العدول، لعدم الفرق بین أجزاء الوقت.

قد یقال بالاختصاص، بما إذا وقع فی الوقت المشترک نظرا إلی أنّ مقتضی الأخبار أنّ العدول إلی الفریضهٔ السابقهٔ إنما یصحّح خصوصیهٔ الترتیب المعتبر فی صحهٔ الصلاهٔ اللاحقهٔ کالعصر مثلا، و بعبارهٔ اخری، إنّ الترتیب معتبر فی صحهٔ الصلاهٔ اللاحقهٔ، و اعتباره إنما هو فی حال الذکر فقط، و لذا لو تذکّر بعد الفراغ عن العصر تکون صلاته صحیحهٔ، و یجب علیه الإتیان بالظهر بعدها.

و حینئذ فالروایات الدالهٔ علی جواز العدول فی الأثناء تدلّ علی أنّه لو تذکّر فی الأثناء یمکن له مراعاهٔ هذا الشرط بجعلها الصلاهٔ الأولی ثمّ الإتیان بالثانیهٔ، فالعدول إنما یؤثر فی مراعاهٔ هذا القید فقط، و أمّا لو کانت صلاهٔ العصر مثلا فاقدهٔ لبعض الشرائط الأخر أیضا، کوقوعها فی غیر وقتها، فلا یؤثر العدول أصلا، کما إذا کانت فاقدهٔ للطهارهٔ، أو للقبلهٔ، أو لغیرهما من الشرائط.

و بالجملهٔ: فمقتضی إطلاق أدلهٔ العدول جوازه فیما لو تحقق، لوقعت الصلاهٔ التی عدل إلیها واجدهٔ للشرائط المعتبرهٔ فیها، و أمّا وقوع المعدول عنها فاقدهٔ لبعض

---

(۱) الخلاف ۱: ۲۵۷. مسألهٔ ۴، المبسوط ۱: ۷۲، الغنیهٔ: ۶۹، السرائر ۱: ۱۹۵، المعتبر ۲: ۲۷، کشف اللثام ۳: ۶۹، مستند الشیعهٔ ۴: ۲۲،

مسالک الأفهام ۱: ۱۳۸، ریاض المسائل ۳: ۳۳.

(۲) المقنع: ۱۰۶- ۱۰۷، الهدایهٔ: ۱۲۷، و حکاه عن الصدوقین فی ریاض المسائل ۳: ۳۵، و لکن فی المختلف حکاه عن أبی جعفر ابن بابویه فقط.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۵۶

الشرائط المعتبرهٔ فی خصوصها، فلا یضرّ أصلا بعد فرض أنّ العدول یؤثر فی صیرورهٔ الصلاهٔ من أولها إلی آخرها، الصلاهٔ الأولی کما عرفت.

إن قلت: لا- مجال لإنکار ظهور أدلهٔ العدول بأنه لو لا التذکّر فی الأثناء المجوّز للعدول، لوقعت المعدول عنها صحیحهٔ، و ذلک یقتضی کونها واجدهٔ للشرائط المعتبرهٔ فیها مطلقا فی حال الذکر و النسیان، و الوقت من جملتها، و إن شئت قلت:

إنّ الأدلهٔ متضمنهٔ لجواز العدول من العصر إلی الظهر مثلا، فاللازم أن تکون الصلاهٔ صلاهٔ العصر حتّی یجوز العدول عنها إلی الظهر، و من المعلوم أنّ مجرّد نیهٔ العصر لا- تؤثر ما لم تکن واجدهٔ لسائر الشرائط التی من جملتها الوقت، إلّا بناء علی قول الأعمّی کما لا یخفی، مضافا إلی ضعف التمسّک بالإطلاق مع کون الفرض من الفروض النادرهٔ، خصوصا مع کون المعروف بین المسلمین فی وقت صلاهٔ العصر هو الإتیان بها فی أواسط الوقت، فالإتیان بها فی الوقت المختصّ بالظهر فی غایهٔ الندرهٔ.

قلت: وقوع صلاهٔ العصر فی الوقت المختصّ بالظهر إنما یؤثر فی بطلانها لو لم یعدل فی أثنائها إلی السابقهٔ التی تکون واقعهٔ فی وقتها، و إلّا فمع العدول لا- دلیل علی بطلانها من الأول. و بعبارهٔ أخری عروض البطلان للصلاهٔ اللاحقهٔ الواقعهٔ فی غیر وقتها إنما یکون مراعی ببقائها إلی آخرها بعنوانها، و أمّا لو عدل عنها فی الأثناء إلی غیرها السابق علیها فلا دلیل علی البطلان أصلا. نعم ما ذکره من منع الإطلاق لکون الفرض من الفروض النادرهٔ ممّا لا بأس به، بل الظاهر ذلک کما لا یخفی.

ثمَّ إنّ هذا کلّه فیما لو تذکّر فی الأثناء و لم یتجاوز محلّ العدول، و أمّا لو تجاوزه کأن تذکّر فی العشاء بعد الرکوع الأخیر، أو بعد السجدتین الأخیرتین، أنّه فاتت منه صلاهٔ المغرب، قال صاحب الجواهر فی رسالهٔ نجاهٔ العباد بوجوب الإتمام

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۵۷

و الإتیان بالسابقهٔ بعدها «۱»، و ذکر السید قدّس سرّه فی حاشیهٔ تلک الرسالهٔ أنّ الأحوط إعادهٔ اللاحقهٔ أیضا «۲».

هذا، و الظاهر إنّه لم یقل أحد ببطلان اللاحقهٔ و وجوب الإتیان بها بعد السابقهٔ، و تحقیق المسألهٔ أن یقال: إنّ مقتضی بعض الأخبار المتقدّمهٔ «۳»، أنّه لو نسی المغرب حتّی صلّی العشاء و فرغ منها، یأتی بالمغرب بعدها و لا یجب إعادهٔ العشاء، کما یدلّ علیه أیضا صحیحهٔ زرارهٔ عن أبی جعفر علیه السّلام الواردهٔ فی الخلل الدالهٔ علی أنّه «لا تعاد الصلاهٔ إلّا من خمسهٔ: الطهور و الوقت و القبلهٔ و الرکوع و السجود» «۴» و الشرط المفقود فی المقام لیس من الخمس المذکور فیها.

فالمستفاد منهما أنّ اعتبار الترتیب الذی یستفاد من قوله علیه السّلام: «إذا زالت الشمس. فقد دخل وقت الصلاتین، إلّا أنّ هذه قبل هذه» «۵»، مختصّ بحال الذکر، و یسقط فیما لو ذهل عن الواقع و أتی بالعشاء قبل المغرب، و حینئذ فلا إشکال فی سقوط شرطیهٔ الترتیب مع الغفلهٔ عن الواقع، حتّی فرغ من صلاهٔ العشاء.

و إنما الإشکال فیما لو تذکّر فی الأثناء، فنقول: لو فرض أنّه لم یدلّ دلیل علی جواز العدول، و قلنا بعدم جوازه کما عرفت أنّه مقتضی القاعدهٔ، فهل یستفاد من صحیحهٔ زرارهٔ الدالهٔ علی السقوط لو تذکّر بعد الفراغ، و کذا من حدیث لا تعاد عدم وجوب الإعادهٔ، لو زالت غفلته فی الأثناء، و سقوط شرطیهٔ الترتیب مع التذکر قبل الفراغ؟

الظاهر نعم، فإنّه لا یختصّ حدیث لا تعاد بالتذکّر بعد الفراغ، فإنّه لو تذکّر فی

---

(۱) نجاهٔ العباد: ۱۱۲، أحکام النیهٔ.

(۲) نجاهٔ العباد: ۱۱۲، أحکام النیهٔ.

(۳) الوسائل ۴: ۲۸۹. أبواب المواقیت ب ۶۲ ح ۶.

(۴) الفقیه ۱: ۱۸۱ ح ۸۵۷، التهذیب ۲: ۱۵۲ ح ۵۹۷، الوسائل ۴: ۳۱۲. أبواب القبلهٔ ب ۹ ح ۱.

(۵) التهذیب ۲: ۲۷ ح ۷۸، الاستبصار ۱: ۲۶۲ ح ۹۴۱، الوسائل ۴: ۱۸۱. أبواب المواقیت ب ۱۶ ح ۲۴.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۵۸

الرکعهٔ الثانیهٔ مثلا أنه لم یقرأ فی الرکعهٔ الأولی، فلا إشکال فی عدم وجوب الإعادهٔ للحدیث المذکور، فکذا لو تذکّر فی الأثناء أنّه فات عنه بعض الشرائط ما عدا الثلاثهٔ المذکورهٔ فیها، فلا یجب علیه الإعادهٔ.

و حیث إنّ الروایات تدلّ علی جواز العدول، و من المعلوم أنّ مورده فیما إذا لم یتجاوز محلّه. ففی غیر هذا المورد- و هو ما إذا تجاوز محلّ العدول- نقول: إنّ مقتضی حدیث لا تعاد عدم وجوب الإعادهٔ، لما عرفت من أنّه لو لم یکن فی البین ما یدلّ علی جواز العدول، لقلنا بعدم جوازه، و عدم وجوب الإعادهٔ فی موارد إمکان العدول أیضا، فالحکم بالصحهٔ و عدم وجوب الإعادهٔ فی المسألهٔ لا یخلو من قوّهٔ.

نعم یمکن أن یقال: إنّ الأدلهٔ الدالهٔ علی شرطیهٔ الترتیب مطلقهٔ، و القدر المتیقّن من التقیید الذی یدلّ علیه حدیث لا تعاد، إنما هو فیما إذا تذکّر بعد الفراغ، و أمّا لو علم فی الأثناء فلم یعلم من الحدیث تقییدها به أیضا، فالواجب الرجوع إلیها کما لا یخفی. هذا، و لکن عرفت أنّ الصحهٔ لا تخلو من القوّهٔ، لما ذکرنا فی وجهها.

فرع

لو صلّی بنیهٔ العصر مثلا، فتخیّل فی الأثناء أنّه لم یأت بالظهر، فعدل عن العصر إلیها، ثمّ تذکّر أنّه أتی بالظهر قبل العصر، فهل تقع هذه الصلاهٔ فاسدهٔ بحیث یجب علیه إعادهٔ العصر، أو تقع صحیحهٔ بعنوان العصر بعد العدول إلیها أیضا؟

وجهان:

یظهر الوجه الثانی من صاحب الجواهر قدّس سرّه فی رسالهٔ نجاهٔ العباد، حیث قال فیها: و لو عدل بزعم تحقق موضع العدول، فبان الخلاف بعد الفراغ، أو فی الأثناء،

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۵۹

کما لو عدل بالعصر إلی الظهر، ثمّ بان له أنّه صلّاها، فالأقوی صحتها عصرا، و الأحوط الاستئناف «۱».

هذا، و لکن الظاهر هو الوجه الأول، لعدم استدامهٔ نیهٔ العصر بعد العدول عنها إلی الظهر، و لو بزعم عدم الإتیان بها، و لم یدلّ دلیل علی کفایهٔ النیهٔ بعد التذکّر، فالظاهر البطلان و وجوب الإعادهٔ.

ثمّ إنّ مقتضی الأدلهٔ المتقدّمهٔ، جواز العدول من الفریضهٔ اللاحقهٔ الحاضرهٔ، إلی الفریضهٔ السابقهٔ الفائتهٔ، و أمّا العدول من الفریضهٔ السابقهٔ إلی اللاحقهٔ، کما إذا شرع فی الصلاهٔ بنیهٔ الظهر بزعم أنّه لم یصلّها بعد، فبان له فی الأثناء أنّه صلّاها، فعدل عنها إلی العصر، فلا یجوز بعد عدم دلالهٔ الدلیل علیه، و کون العدول مخالفا للقاعدهٔ کما عرفت فی صدر المسألهٔ، کما أنّ مقتضی الأدلهٔ جواز العدول من الفریضهٔ إلی فریضهٔ أخری.

و أمّا العدول من النافلهٔ إلی النافلهٔ، أو إلی الفریضهٔ فلا یجوز.

نعم یجوز العدول من الفریضهٔ إلی النافلهٔ فی موضعین:

أحدهما: ما إذا شرع فی الصلاهٔ منفردا ثمّ انعقدت الجماعهٔ، فإنّه یجوز له العدول إلی النافلهٔ، و إتمامها رکعتین، أو قطعها کما هو

الشأن فی جمیع النوافل لإدراک فضیلهٔ الجماعهٔ.

ثانیهما: ما إذا قرأ فی صلاهٔ الجمعهٔ التوحید أو غیرها من السور ما عدی سورتها، فإنّه یجوز له العدول منها إلی النافلهٔ، ثمَّ استئنافها، و فی غیر هذین الموضعین لا یجوز العدول أصلا.

---

(۱) نجاهٔ العباد: ۱۱۳، أحکام النیهٔ.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۶۱

الثانی من أفعال الصلاهٔ: القیام

اشارهٔ

اعتباره فی الفرائض مع القدرهٔ ممّا لا إشکال فیه و لا خلاف «۱»، بل هو ضروری بین المسلمین، کأصل وجوب الصلاهٔ، و یمکن استفادته من بعض الآیات کقوله تعالی وَ قُومُوا لِلّهِ قانِتِینَ «۲» أی مطیعین. و قوله تعالی فَاذْکُرُوا اللّهَ قِیاماً وَ قُعُوداً وَ عَلی جُنُوبِکُمْ «۳»، و قد ورد فی تفسیرها أنّه یجب ذکر اللّه فی حال القیام مع القدرهٔ، و فی حال القعود مع عدم القدرهٔ علیه، و علی الجنب مع عدم القدرهٔ علیهما «۴».

و بالجملهٔ: فاعتبار القیام و جزئیته للصلاهٔ ممّا لا یحتاج إلی إقامهٔ الدلیل علیه،

---

(۱) المعتبر ۲: ۱۵۸، شرائع الإسلام ۱: ۷۰، جواهر الکلام ۹: ۲۳۸، مستند الشیعهٔ ۵: ۳۶، کشف اللثام ۳: ۳۹۷، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۸۹.

(۲) البقرهٔ: ۲۳۸.

(۳) النساء: ۱۰۳.

(۴) رسالهٔ المحکم و المتشابه: ۳۵، تفسیر الصافی ۱: ۴۰۸، مجمع البیان ۲: ۴۷۲، جامع البیان ۴: ۳۵۲، الوسائل ۵: ۴۸۷. أبواب القیام ب ۱ ح ۲۲، و روایات أخری فی الباب.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۶۲

بعد ما علم منه أنّ الصلاهٔ فی أوّل تشریعها کانت مع هذه الکیفیهٔ الراجعهٔ إلی تحقق إضافهٔ خاصّهٔ بین أجزاء البدن، بعضها بالنسبهٔ إلی بعض، و المجموع بالنسبهٔ إلی الخارج «۱».

نعم یقع الکلام بعد الفراغ عن اعتباره فی الصلاهٔ فی الجملهٔ، فی أنّه هل یکون من الأرکان أم لا؟

فاعلم أنّه قد یفسّر الرکن- کما عن الأکثر- بأنّه عبارهٔ عمّا تبطل الصلاهٔ بالإخلال به عمدا أو سهوا، و زاد بعض بطلان الصلاهٔ بزیادته کذلک أیضا «۲»، و لا یخفی أنّ المناسب للمعنی اللغوی هو المعنی الأول، إذ رکنیهٔ شیء لشیء هی شدّهٔ احتیاجه إلیه، و مرجعه إلی عدم إمکان تحقّقه بدونه، و أمّا کون زیادته کنقیصته مضرّا و مانعا عن تحقّقه، فلا یستفاد من مجرّد کونه رکنا، بل یحتاج إلی دلیل یدلّ علی اعتبار عدم الزیادهٔ أیضا.

ثمَّ إنّ التعبیر بالرکن إنما شاع من زمان المحقّق قدّس سرّه إلی زماننا «۳»، و أمّا القدماء من الأصحاب فلا یوجد لهذا التعبیر فی کلامهم عین و لا أثر علی ما تتبّعنا، نعم یظهر هذا التعبیر من الشیخ فی کتاب المبسوط «۴»، و کذا من ابن حمزهٔ فی الوسیلهٔ «۵». و أمّا الکتب الموضوعهٔ لنقل فتاوی الأئمهٔ علیهم السّلام بعین ألفاظها الصادرهٔ عنهم علیهم السّلام، فخالیهٔ من هذا التعبیر «۶»، کالنصوص التی بأیدینا.

(۱) راجع الوسائل ۴: ۴۵۹. أبواب أفعال الصلاهٔ ب ۱.

(۲) المبسوط ۱: ۱۰۰، مختلف الشیعهٔ ۲: ۱۳۹، جواهر الکلام ۹: ۲۳۹، کشف اللثام ۳: ۳۹۷، مستند الشیعهٔ ۵: ۱۷ و ۳۷، ریاض المسائل ۳: ۳۴۹، جامع المقاصد ۲: ۱۹۹.

(۳) المعتبر ۲: ۱۵۸، شرائع الإسلام ۱: ۶۸ و ۶۹، الذکری ۳: ۲۵۴، مفتاح الکرامهٔ ۲: ۳۰۲، مدارک الاحکام ۳: ۳۲۶، کشف اللثام ۳: ۳۹۷، مستند الشیعهٔ ۵: ۱۷ و ۳۷.

(۴) المبسوط ۱: ۱۰۰.

(۵) الوسیلهٔ: ۹۳.

(۶) کالمقنعهٔ و النهایهٔ و المراسم و الغنیهٔ و المهذّب.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۶۳

و کیف کان، فلا إشکال و لا خلاف فی کون القیام رکنا فی الجملهٔ، إنما الإشکال فی أنّ الرکن هل نفس القیام حال تکبیرهٔ الإحرام فقط أو هو مضافا إلی القیام المتّصل بالرکوع، أو القیام المستمرّ من أوّل الشروع فی الصلاهٔ إلی الرکوع، أو هو مضافا إلی القیام بعد الرکوع «۱»؟

وجوه، الظاهر عدم کون القیام بعد الرکوع رکنا، لدلالهٔ الأخبار الکثیرهٔ علی صحهٔ الصلاهٔ، لو نسیه و سجد بعد الرکوع، من غیر أن یقوم بینهما، و کذا الظاهر عدم کون القیام حال القراءهٔ کذلک، لدلالهٔ النصوص علی أنّه لو نسی القراءهٔ فلا یجب علیه إعادهٔ الصلاهٔ، و لو کان القیام حالها رکنا، لما کان وجه للحکم بالصحهٔ، بعد استلزام نسیان القراءهٔ للإخلال بالقیام حالها سهوا.

و أمّا القیام فی حال التکبیر، فمقتضی الأخبار الکثیرهٔ أنّ الإخلال به یوجب بطلان الصلاهٔ، سواء کان عن عمد أو عن سهو، فیکون رکنا، و کذا القیام المتّصل بالرکوع، إلّا أنّ المتأخّرین لم یستندوا فی رکنیته إلّا إلی الإجماع «۲»، مع أنّه یمکن استفادته من الأخبار «۳» أیضا، فإنّ التعبیر فیها فی مقام حکایهٔ فعل الإمام علیه السّلام أو فی مقام بیان کیفیهٔ الصلاهٔ، أو لأجل ترتیب بعض الأحکام و الآثار بالقیام إلی الرکعهٔ الثانیهٔ، أو الرکعهٔ الثالثهٔ، أو الرکعهٔ الرابعهٔ، ممّا یمکن اصطیاد هذا المعنی منه.

فإنّ الرکعهٔ و إن کانت فی نظرنا عبارهٔ عن مجموع الرکعهٔ الواحدهٔ المشتملهٔ علی القراءهٔ، و التسبیحات، و الرکوع، و السجود، و التشهّد، و التسلیم، إلّا أنّ معناها بحسب اللغهٔ، و ما هو المتفاهم عند العرب هو الرکوع مرّهٔ، فإنّها علی وزن

(۱) مفاتیح الشرائع ۱: ۱۲۰، ریاض المسائل ۳: ۳۶۸، مستند الشیعهٔ ۵: ۳۶- ۳۷، الحدائق ۸: ۵۷.

(۲) المعتبر ۲: ۱۵۸، المنتهی ۱: ۲۶۵، مفتاح الکرامهٔ ۲: ۳۰۲، جواهر الکلام ۹: ۲۳۸، مستند الشیعهٔ ۵: ۳۶، ریاض المسائل ۳: ۳۶۷.

(۳) الوسائل ۵: ۴۵۹. أبواب أفعال الصلاهٔ ب ۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۶۴

فعلهٔ الدالهٔ علی المرّهٔ کما هو واضح.

و حینئذ فیصیر معنی الروایات وجوب القیام إلی الرکوع، و من المعلوم أنّ هذا القیام لیس القیام حال تکبیرهٔ الإحرام، لاختصاصه بالرکعهٔ الأولی فقط، فینطبق علی القیام المتّصل بالرکوع لا محالهٔ.

إن قیل: إنّ الغرض إثبات کون القیام المتّصل بالرکوع رکنا مستقلا، فی قبال الرکوع و السجود و سائر الأرکان، مع أنّ مفاد تلک الأخبار اعتباره فی الرکوع، فیکون جزء للرکن، لا أنّه رکن بنفسه.

قلنا: مضافا إلی أنّه لا ثمرهٔ عملیهٔ فی کون القیام رکنا بنفسه أو جزء للرکن، إذ علی کلا التقدیرین یوجب الإخلال به بطلان الصلاهٔ،

إمّا من جهـهٔ فقـدانها لرکن مستقل، و إمّا من جهةٔ الإخلال ببعض أجزاء الرکن الراجع إلی الإخلال بالرکن، و بما أنّ القیام فرض من اللّه تعالی، و مذکور فی کتابه العزیز کما عرفت، و من شأن الرکن أن یکون کذلک، فلا محالهٔ یکون بنفسه رکنا.

و لکن الإنصـاف أنّه لاـ یمکن الاعتمـاد علی مـا ذکرنـا، من دلالـهٔ الأخبـار علی کـون القیـام المتّصـل بـالرکوع رکنـا، بحیث یحصـل الاطمئنان و یصیر موجبا لجواز الفتوی علی طبقها.

ثمَّ إنّه قـد یتمسّک علی ذلک بأنّ القیام معتبر فی حقیقهٔ الرکوع، فإنّه الانحناء الحاصل من الحرکهٔ، عن القیام المنتهیهٔ إلی ذلک الحدّ المخصوص، و لکن لاـ یخفی مـا فیه، من أنّ هـذه دعوی بلا بینـهٔ، بل الظاهر- کما اسـتظهر بعضـهم من عبارهٔ أهل اللغـهٔ- أنّ الرکوع عبارهٔ عن الهیأهٔ الخاصهٔ المعروفهٔ، سواء کان مبدأ الحرکهٔ، القیام أو القعود، بل و لو لم تکن حرکهٔ أصلا، کما إذا کان المصلّی منحنیا بحسب الهیأهٔ و لو فی غیر حال الصلاهٔ.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۶۵

کما أنّ قوله: «من لم یقم صـلبه فی الصلاهٔ فلا صلاهٔ له» «۱»، لا دلالـهٔ له علی کون القیام المتصل بالرکوع رکنا، لأنّ المراد بعدم إقامهٔ الصـلب، هو الانحناء الیسـیر غیر البالغ حدّ الرکوع، و حینئذ فالمراد من الروایهٔ استحباب ذلک للإجماع علی عدم الوجوب «۲» فانقدح ممّا ذکرنا أنّه لیس هنا شیء یمکن أن یستند إلیه فی مقام الفتوی برکنیهٔ القیام إلّا الإجماع کما عرفت.

لو شک فی رکنیّهٔ شیء

ثمَّ إنّـک عرفت أنّ الرکن عبـارهٔ عمّـا تبطـل الصـلاهٔ بالإخلالـ به عمـدا أو سـهوا، لأـنّه الموافق لمعنـاه بحسب اللغـهٔ، فإنّ رکنیـهٔ جزء للمرکب معناهـا شـدّهٔ احتیـاجه فی تحقّقه إلیه بحیث لاـ یمکن أن یتحقّق بـدونه، و أمّـا مانعیـهٔ زیـادته الراجعـهٔ إلی اعتبار عـدم الجزء بوجوده الثانوی، فلا یستفاد من رکنیهٔ وجوده الأوّلی.

اللهمّ إلّا أن یکون المؤثر فی تحقق المرکّب هو وجوده المقیـد بالوحدهٔ، بحیث لا یتحقّق المرکب إذا وجد مرتین أو أزید، و لا یخفی أنّ البطلاـن حینئـذ مسبّب أیضـا عن الإخلالـ بـالرکن لاـ عن زیادته، غایـهٔ الأمر أنّ الإخلال بالرکن تارهٔ یتحقّق بترک ذات الجزء، و اخری بترک وصفه کما فی المفروض.

و کیف کان فإذا شکّ فی جزء أنّه رکن حتّی تبطل الصلاهٔ بالإخلال به مطلقا، أو غیر رکن حتّی یکون الإخلال به موجبا لبطلانها فی صورهٔ العمد فقط، و لم یکن فی البین ما یدلّ علی أحد الطرفین.

فقد یقال: بأنّ المرجع أصالهٔ عدم الرکنیهٔ، نظرا إلی أنّ الشک فی الرکنیهٔ یرجع

---

(۱) الوسائل ۶: ۳۲۱. أبواب الرکوع ب ۱۶.

(۲) السرائر ۱: ۲۲۴، شرائع الإسلام ۱: ۷۴، قواعد الأحکام ۱: ۲۷۵، مسالک الأفهام ۱: ۲۱۳، مستند الشیعهٔ ۵: ۱۹۴، ریاض المسائل ۳: ۴۲۷، بحار الأنوار ۸۲: ۱۱۹- ۱۲۰.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۶۶

إلی الشـک فی جزئیّته فی حـال السـهو، و إذا شـک فی أصـل الجزئیـهٔ، أو فی جزئیـهٔ الجزء فی بعض الحالات، یکون مقتضـی أصالهٔ البراءهٔ عـدم الجزئیـهٔ مطلقا، أو فی خصوص ذلک الحال، لأنّها هی المرجع عنـد دوران الأمر بین الأقل و الأکثر الارتباطیین و قد تقدّم منّا تقریب جریانها بما لا یرد علیه شیء فراجع.

هذا، و لکن ذهب شـیخنا المحقّق الأنصاری قدّس سرّه فی رسالهٔ الاشتغال، إلی بطلان العبادهٔ بترک الجزء سهوا فی صورهٔ الشکّ فی رکنیته.

قال فی التنبیه الأول من تنبیهات مسألهٔ الأقل و الأکثر ما محصّله: إنّ ما کان جزء فی حال العمد کان جزء فی حال الغفلهٔ أیضا، لأنّ الغفلهٔ لا- توجب تغییر المأمور به، فإنّ المخاطب بالصلاهٔ مع السورهٔ إذا غفل عن السورهٔ فی الأثناء، لم یتغیّر الأمر المتوجّه إلیه قبل الغفلهٔ، و لم یحدث بالنسبهٔ إلیه من الشارع أمر آخر حین الغفلهٔ، لأنّه غافل عن غفلته، فالصلاهٔ المأتیّ بها من غیر سورهٔ غیر مأمورا بها بأمر أصلا. غایهٔ الأمر عدم توجه الأمر بالصلاهٔ مع السورهٔ إلیه، لاستحالهٔ تکلیف الغافل، فالتکلیف ساقط عنه ما دام الغفلهٔ، نظیر من غفل عن الصلاهٔ رأسا، أو نام عنها، فإذا التفت إلیها و الوقت باق، وجب علیه الإتیان بها بمقتضی الأمر الأول «۱». انتهی ملخصه بعد حذف الإیرادات التی أوردها علی نفسه و الجواب عنها.

و اعترض علیه بعض الأعاظم من المحشین، بأنّ توجیه الخطاب إلی الغافل لا ینحصر طریقه بقوله: أیّها الغافل لا تقرء السورهٔ مثلا، أو اقرأ ما عدا السورهٔ، بل للأمر طرق عدیدهٔ:

منها: أن یکلّف جمیع المکلّفین، أو خصوص ناسی السورهٔ بعدّهٔ أجزاء لم

---

(۱) فرائد الأصول: ۲۸۶- ۲۸۷.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۶۷

یتعرض فیها لذکر السورهٔ، ثمَّ یخص الملتفت بالذکر، و یقول مثلا: أیّها الملتفت اقرأ السورهٔ فی صلاتک.

و منها: أن یأمره بما عدا السورهٔ بعنوان یعلم إنّه ملازم للنسیان، کأن یقول مثلا:

أیّها المسافر صلّ کذا، إذا علم أنّ السفر ملازم لنسیان السورهٔ، و غیرهما من الطرق.

ثمَّ قال: و الحاصل إنّه لا- استحالهٔ فی اختصاص وجوب السورهٔ بمن ذکرها، فعلی هذا لو کان دلیل وجوب السورهٔ لبیا، بحیث لم یمکن الاستدلال بإطلاقه لحال النسیان، لا- یثبت إلّا جزئیتها فی حال الذکر، و أمّا بالنسبهٔ إلی حال النسیان فیرجع إلی ما یقتضیه القواعد «۱». انتهی.

و لا یخفی أنّ الکلام قد یکون فی إمکان الحکم بصحهٔ عبادهٔ الغافل عن بعض الأجزاء أو الشرائط، و إنّه هل یمکن أن یدلّ الدلیل علی صحهٔ عبادته و انطباق عنوان الصلاهٔ مثلا علی الصلاهٔ الفاقدهٔ لبعض الأجزاء أو الشرائط بناء علی أن تکون موضوعهٔ للصحیح کما هو الحقّ؟

و قد یکون فی أنّ المقام- و هو ما إذا شکّ فی رکنیهٔ بعض الأجزاء- هل یکون من مصادیق مسألهٔ الأقل و الأکثر الارتباطیین حتی تجری فیه البراءهٔ، کما هو مقتضی التحقیق فی تلک المسألهٔ أوّلا؟

و لا- یخفی أنّه لا- یظهر من الشیخ عدم إمکان الحکم بصحهٔ عبادهٔ الغافل، غایهٔ الأمر أنّه عبر بإمکان أن تکون عبادته بدلا عمّا هو المأمور به، إذا دلّ الدلیل علیه، و لکن الحکم بعدم جریان البراءهٔ لیس مبتنیا علی جعل عبادهٔ الغافل بدلا عن الواقع، بل یجری و لو قلنا بصحهٔ عبادته کعبادهٔ الملتفت، بمعنی انطباق عنوان الصلاهٔ الموضوعهٔ للصحیح علیها، کانطباقه علی عبادهٔ غیره.

---

(۱) تعلیقهٔ المحقّق الهمدانی علی الفرائد: ۱۱۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۶۸

و بالجملهٔ: فلا ینبغی الإشکال فی إمکان الحکم بصحهٔ عبادته، و لکن نقول:

إنّ مصداقیهٔ المقام لمسألهٔ الأقل و الأکثر الارتباطیین متوقّفهٔ علی أن یکون هنا أمر متعلّق بالمرکّب من عدّهٔ أمور شکّ فیها من حیث القلّهٔ و الکثرهٔ، مع أنّه لیس الأمر فی المقام کذلک، فإنّ المفروض تعلّق الأمر بالصلاهٔ المرکبهٔ من عشرهٔ أجزاء مثلا.

و الغافل یکون الداعی له إلی العبادهٔ إنما هو هذا الأمر المتعلّق بالمرکّب من عشرهٔ أجزاء، و لا یشکّ فی متعلّقه أصلا، غایهٔ الأمر أنّه

عرضته الغفلهٔ فی الأثناء، و منعته عن الإتیان ببعض الأجزاء ففات منه، و حینئذ فهذا الأمر الذی صار داعیا للغافل إلی الإتیان بمتعلّقه، لا یکون متعلّقه مردّدا أصلا، بل المعلوم تعلّقه بعشرهٔ أجزاء و لیس فی البین أمر آخر، و لو کان کذلک لم یکن متعلّقه أیضا مردّدا، بل یعلم تعلّقه بما عدا الجزء المغفول عنه کما هو واضح.

و الحاصل أنّ الحکم بصحهٔ عبادهٔ الغافل و إعلامه بذلک بدلیل آخر دالّ علیها ممّا لا إشکال فیه، و لا فی أنّ ذلک لیس علی سبیل البدلیهٔ عن الصلاهٔ الواقعیّهٔ المأمور بها، کما ربما یظهر من الشیخ قدّس سرّه، بل الظاهر انطباق عنوان الصلاهٔ علی صلاهٔ الغافل، و لو قلنا بکونها موضوعهٔ للصحیحهٔ، کما هو مقتضی التحقیق.

إنما الإشکال فی أنّه هل یمکن للأمر أن یتوصّل إلی ذلک- أی تفهیم الغافل و إعلامه بالاکتفاء بصلاته الفاقدهٔ لبعض الأجزاء أو الشرائط عن غفلهٔ، بمجرّد توجیه الأمر المتعلّق بعشرهٔ أجزاء مثلا- أو لا یمکن له ذلک؟

و قد عرفت أنّه لا یبعد دعوی عدم الإمکان، لأنّ الأمر الداعی للغافل إلی الإتیان بالعبادهٔ إنما هو ذلک الأمر المتعلّق بعشرهٔ أجزاء، و هو یعتقد أیضا أنّه یجب علیه الإتیان بما یجب علی غیره، غایهٔ الأمر أنّه فی الأثناء عرضته الغفلهٔ من غیر التفات إلیها، و منعته عن الإتیان ببعض الأجزاء.

و قد عرفت أیضا أنّه لیس هنا أمر کان متعلّقه مردّدا بین الأقل و الأکثر حتی

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۶۹

تجری البراءهٔ بالنسبهٔ إلی الأکثر، فالظاهر فی موارد الشک فی الرکنیهٔ، مع عدم الدلیل فی البین علی أحد الطرفین، وجوب الإعادهٔ أو القضاء مع الإخلال بالجزء سهوا، فتأمّل جیّدا.

إذا عرفت ما ذکرنا فاعلم أنّه لا إشکال فی اعتبار القیام فی الفرائض مع القدرهٔ، بل هو ضروری بین المسلمین کما عرفت «۱»، و لکنّ الإشکال فی أنّه هل هو جزء مستقل للصلاهٔ أو شرط لما هو الجزء من الأفعال و الأقوال؟ و علیه فیکون القیام عند تکبیرهٔ الإحرام شرطا لهذا القول، و القیام فی حال القراءهٔ شرطا لها، و القیام المتصل بالرکوع شرطا شرعیا لتحققه، بحیث یکون البطلان فی موارد الإخلال به مستندا إلی ترک هذه الأمور لا إلی ترک القیام.

فیه وجهان، الظاهر هو الوجه الأول، لدلالهٔ قوله تعالی وَ قُومُوا لِلّهِ قانِتِینَ «۲»، علی اعتبار القیام بنفسه فی حال القنوت، أی الإطاعهٔ، و أمّا سائر الآیات «۳» التی تدلّ علی اعتباره، فلا یستفاد منها الجزئیهٔ بنحو الاستقلال، و یؤید ما ذکرنا من أنّ الظاهر اعتبار القیام بنفسه، إنّه لا إشکال فی اعتباره بعد الرکوع مع أنّه لیس بعده فعل واجب، أو قول کذلک، حتّی یکون القیام شرطا له.

ثمَّ إنّه یعتبر فی القیام أمران:

الأمر الأول: اعتبار الاستقلال فی القیام

بأن لا یعتمد علی شیء و لا یستند إلیه من حائط أو غیره کما هو المشهور «۴»،

---

(۱) راجع ۲: ۶۱.

(۲) البقرهٔ: ۲۳۸.

(۳) آل عمران: ۱۹۱، النساء: ۱۰۳.

(۴) المنتهی ۱: ۲۶۵، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۹۰ مسألهٔ ۱۹۰، مستند الشیعهٔ ۵: ۴۰، مفتاح الکرامهٔ ۲: ۳۰۶، کشف اللثام ۳: ۳۹۸، ریاض المسائل ۳: ۳۶۹.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۷۰

و المحکیّ عن أبی الصلاح الحلبی أنّه نفی البأس عنه «۱»، و یظهر من المحقّق فی الشرائع التردّد، حیث أنّه بعد الحکم بوجوب القیام مستقلا مع الإمکان، و بوجوب الاعتماد علی ما یتمکن معه من القیام مع عدمه، قال: و روی جواز الاعتماد علی الحائط مع القدرهٔ «۲»، بل یمکن أن یستفاد من ذلک اختیار الجواز نظرا إلی أنّ الحکم أولا- بوجوب القیام مستقلا إنما هو لنقل الفتوی الذی تلقاه من السلف إلی الخلف، لا لاختیاره ذلک، و کونه موافقا لفتواه.

و کیف کان فذهب جماعهٔ من المتأخّرین إلی الجواز «۳» و منشأ الخلاف اختلاف الأخبار الواردهٔ فی هذا الباب، لأنّ بعضها یدلّ علی المنع، کصحیحهٔ عبد اللّه بن سنان عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «لا تمسک بخمرک «۴» و أنت تصلّی، و لا تستند إلی جدار و أنت تصلّی إلّا أن تکون مریضا» «۵».

و الخمر بالخاء المعجمهٔ و المیم المفتوحتین- علی ما فی الحدائق و غیره «۶»- ما و أراک من شجر أو بناء أو نحوه، و دلالتها علی المنع ظاهرهٔ، و لکن لا اختصاص لها بحال القیام، بل یعمّ جمیع الحالات من القیام و الجلوس و الرکوع و السجود کما لا یخفی.

و خبر عبد اللّه بن بکیر المرویّ فی قرب الإسناد قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الصلاهٔ قاعدا أو متوکّئا علی عصا أو حائط؟ فقال: «لا، ما شأن أبیک و شأن هذا؟

---

(۱) الکافی فی الفقه: ۱۲۵. و نقل هذا القول فی المستند ۵: ۴۱ عن جماعهٔ، منهم: صاحب الحدائق ۸: ۶۲.

(۲) شرائع الإسلام ۱: ۷۰.

(۳) منهم: صاحب الحدائق ۸: ۶۲، و مدارک الأحکام ۳: ۳۲۸، و ریاض المسائل ۳: ۳۶۹.

(۴) الخمر «بفتح الخاء و المیم» ما و أراک من شجر و غیره (القاموس المحیط ۲: ۲۳) و ما واراک من الشجر و الجبال و نحوها (لسان العرب ۴: ۲۱۲).

(۵) التهذیب ۳: ۱۷۶ ح ۳۹۴، الوسائل ۵: ۵۰۰. أبواب القیام ب ۱۰ ح ۲.

(۶) الحدائق ۸: ۶۱، القاموس المحیط ۲: ۲۳، لسان العرب ۴: ۲۱۲.

ما بلغ أبوک هذا بعد» «۱»، و لا- یخفی ما فی الجواب من عدم مطابقته مع السؤال، فإنّه لم یسأل السائل عن صلاهٔ أبیه، فلا یجوز الاعتماد علی هذه الروایهٔ.

و أمّا أخبار الجواز:

فمنها: صحیحهٔ علیّ بن جعفر علیه السّلام عن أخیه موسی علیه السّلام أنّه سأله عن الرجل هل یصلح له أن یستند إلی حائط المسجد و هو یصلّی، أو یضع یده علی الحائط و هو قائم من غیر مرض و لا علّهٔ؟ فقال: «لا بأس». و عن الرجل یکون فی صلاهٔ فریضهٔ فیقوم فی الرکعتین الأولیین هل یصلح له أن یتناول جانب المسجد فینهض یستعین به علی القیام من غیر ضعف و لا علّهٔ؟ فقال: «لا بأس به» «۲».

و منها: موثّقهٔ ابن بکیر عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: سألته عن الرجل یصلّی متوکّئا علی عصا أو علی حائط؟ قال: «لا بأس بالتوکّؤ علی عصا و الاتّکاء علی الحائط» «۳».

و منها: خبر سعید بن یسار قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن التکأهٔ فی الصلاهٔ علی الحائط یمینا و شمالا؟ فقال: «لا بأس» «۴».

و قد یجمع بین هذه الأخبار و بین الخبرین الأولین الدالّین علی المنع، کما عن القائلین بالجواز بحملهما علی الکراههٔ، لظهورهما فی النهی الإرشادی التحریمی، الراجع إلی بطلان الصلاهٔ و فسادها، و نصوصیهٔ تلک الأخبار فی الجواز الراجع إلی صحهٔ الصلاهٔ، فیحملان علی النهی الإرشادی التنزیهی الراجع إلی صیرورهٔ

---

(۱) قرب الاسناد: ۱۴۸ ح ۶۱۳، الوسائل ۵: ۴۸۷. أبواب القیام ب ۱ ح ۲۰.

(۲) قرب الإسناد: ۱۷۴ ح ۷۷۸ و ص ۱۷۵ ح ۷۸۴، الفقیه ۱: ۲۳۷ ح ۱۰۴۵، التهذیب ۲: ۲۳۶ ح ۱۳۳۹، الوسائل ۵: ۴۹۹. أبواب القیام ب ۱۰ ح ۱.

(۳) التهذیب ۲: ۳۲۷ ح ۱۳۴۱، قرب الإسناد: ۱۴۹ ح ۶۱۳، الوسائل ۵: ۵۰۰. أبواب القیام ب ۱۰ ح ۴.

(۴) التهذیب ۲: ۳۲۷ ح ۱۳۴۰، الوسائل ۵: ۵۰۰. أبواب القیام ب ۱۰ ح ۳.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۷۲

الصلاهٔ ذات حزازهٔ و منقصهٔ مع الاعتماد و الاستناد.

هـذا، و لکن یمکن الجمع بوجه آخر، و هو أن تحمل أخبار الجواز علی الصـلاهٔ النافلهٔ، لکونها نصّا فیها، و روایتا المنع علی الفریضهٔ، لکونهما نصّا فیها أیضا.

و یؤیـد ما ذکرنا من حمل أخبار الجواز علی النافلـهٔ، تقییـد الصـلاهٔ بالفریضهٔ فی صـحیحهٔ علی بن جعفر المتقدّمهٔ، فیما سأله عن أخیه علیه السّـلام ثانیا، حیث سأل عن الرجل یکون فی صـلاهٔ فریضـهٔ.، فإنّ هـذا یشـعر بکون المراد بالصـلاهٔ فی السؤال الأول هی الصـلاهٔ النافلهٔ، و لا أقلّ من کونه موجبا لضعف دلالتها علی الإطلاق کما لا یخفی.

و دعوی انّ الجواب عن السؤال الثانی الوارد فی مورد صلاهٔ الفریضهٔ یکون دالّا علی نفی البأس عن الاستعانهٔ بشیء علی القیام.

مندفعـهٔ بـأنّ الاسـتقلال المعتبر فی القیـام إنما هو الاسـتقلال فی حال الاشـتغال بأجزاء الصـلاهٔ، و أمّا الاسـتعانهٔ بشـیء فی حال الإتیان بمقدّماتها، من النهوض للقیام و نحوه، فلا دلیل علی کونها مخلّهٔ بصحتها کما لا یخفی.

و لکن هذا الجمع لیس جمعا مقبولا عند العرف، بل الظاهر فی مقام الجمع هو الوجه الأول، و لکن إعراض الأصحاب عن أدلهٔ الجواز و الفتوی بخلافها، ربما یوهنها و یخرجها عن المقاومهٔ فی مقابل أخبار المنع.

فالظاهر ما ذهب إلیه المشهور «۱»، و قد عرفت أنّ مقتضـی صحیحهٔ عبد اللّه بن سنان المتقدّمهٔ، هو اعتبار الاستقلال فی جمیع حالات الصـلاهٔ، من القیام و القعود و الرکوع و السـجود، و لا اختصاص لها بحال القیام أصـلا، و علی تقدیره فمدلولها هو اعتباره فی الصـلاهٔ مستقلا لا أنّه معتبر فی القیام بحیث لا یتحقّق بدونه، کما هو

---

(۱) من عدم جواز الاعتماد علی شیء، راجع ۲: ۶۹.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۷۳

ظاهر کلّ من جعل الاستقلال من الأمور المعتبرهٔ فی القیام، خصوصا مع دعوی اعتباره فی مفهوم القیام، أو انصراف أدلهٔ القیام إلیه.

هـذا، و الظاهر بطلان هاتین الـدعویین أیضا، فإنّه إذا قیل: زیـد قائم لا یتبادر منه القیام مع عـدم الاعتماد بشـیء، بحیث لو کان متوکّئا علی عصا و نحوه لکانت القضیهٔ کاذبهٔ، و منه یظهر عدم الانصراف أیضا.

الأمر الثانی: اعتبار الاستقرار فی القیام

و هو ما یقابل المشـی و الحرکهٔ من مکان إلی مکان آخر، إمّا بالأصالهٔ أو بتبع مرکوبه من الدابهٔ و السـفینهٔ و نحوهما، و الاضـطراب و لو لم یتحرّک من مکان إلی آخر ذاتا أو تبعا، بأن کانت أعضائه متحرّکـهٔ، أمّا اعتبار الاسـتقرار الذی یقابل المشـی و الحرکهٔ، فممّا لا إشکال فیه، لأنّ المنقول من فعل النبی صلّی اللّه علیه و آله و الأئمهٔ علیهم السّلام هی الصلاهٔ مع الوقوف.

و کـذا اسـتقرت علی ذلک سـیرهٔ المتشـرعهٔ إلی یومنا هـذا، و یـدلّ علیه فی الجملـهٔ خبر السـکونی، حیث روی عن أبی عبد اللّه علیه السّـلام أنّه قال فی الرجل یصلّی فی موضع ثمّ یرید أن یتقدّم، قال: یکفّ عن القراءهٔ فی مشیه حتی یتقدّم إلی الموضع الذی یرید، ثمّ

یقرأ» «۱».

و أمّا اعتبار الاستقرار بمعنی السکون و الاطمئنان المقابل للاضطراب، فیدلّ علیه أیضا جریان السیرهٔ علیه، نعم لا یبعد أن لا تکون الحرکهٔ الیسیرهٔ مضرهٔ، کما إذا حرّک یده مثلا بحیث لم یخرج عن صدق الاستقرار بنظر العرف، و لا یخفی أنّ الاستقرار أیضا معتبر فی الصلاهٔ مستقلا، لا أنّه معتبر فی القیام، کما یظهر ممّن جعله

---

(۱) الکافی ۳: ۳۱۶ ح ۲۴، التهذیب ۲: ۲۹۰ ح ۱۱۶۵، الوسائل: ۶- ۹۸. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۳۴ ح ۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۷۴

من الأمور المعتبرهٔ فی القیام «۱»، فلو أخلّ به فی شیء من أحوال الصلاهٔ و لو فی غیر حال القیام تبطل.

ثمَّ إنّه یمکن استفادهٔ اعتبار الاستقرار فی الفرائض من الأخبار الدالهٔ علی صحهٔ الصلاهٔ النافلهٔ علی الدابهٔ و السفینهٔ و نحوهما، و قد تقدّم بعضها فی مبحث القبلهٔ «۲»، و طریق الاستفادهٔ ظاهر، فإنّ التقیید بالنافلهٔ یدلّ علی اختصاص الحکم بها، بل یظهر من بعضها أنّ عدم الجواز فی الفریضهٔ کان أمرا ضروریا کما لا یخفی.

فإذا ثبت بطلان الفریضهٔ علی الدابهٔ و السفینهٔ و نحوهما فبطلانها فی حال المشی و الحرکهٔ من مکان إلی آخر بالأصالهٔ بطریق أولی، بل یمکن استفادهٔ اعتبار الاستقرار المقابل للاضطراب منها أیضا، فإنّ الراکب علی الدابهٔ ربما یکون اضطرابه أقل من اضطراب المتحرک بأعضائه.

نعم، یمکن أن یقال: بأنّ عدم جواز الصلاهٔ فی السفینهٔ و نحوها، لیس إلّا لأنّ الرکوب علیها یستلزم الإخلال ببعض الأمور المعتبرهٔ فی الصلاهٔ کالقیام و الاستقبال و نحوهما کما هو الغالب، و أمّا لو فرض فی مورد عدم الإخلال بشیء من تلک الأمور أصلا، غایهٔ الأمر إنّه یلزم الانتقال من مکان إلی مکان آخر تبعا لحرکهٔ السفینهٔ و نحوها.

فالظاهر عدم الدلیل علی کونه بمجرّده مبطلا للصلاهٔ، بحیث تکون وحدهٔ المکان أیضا من الأمور المعتبرهٔ فی الصلاهٔ لو لم نقل بقیام الدلیل علی خلافه، کما یظهر بالتتبع فی الأخبار، کخبر السکونی المتقدّم، و ما ورد فی مشی النبی صلّی اللّه علیه و آله «۳» کما أشار إلیه السید قدّس سرّه فی منظومته حیث قال:

---

(۱) الذکری ۳: ۲۶۸، ریاض المسائل ۳: ۳۶۹.

(۲) الوسائل: ۴- ۳۲۴. أبواب القبلهٔ، ب ۱۳ ح ۱۷ و ص ۳۲۸ ب ۱۵.

(۳) الفقیه: ۱- ۱۸۰ ح ۸۴۹، الوسائل: ۵- ۱۹۱ أبواب مکان المصلّی ب ۴۴ ح ۴.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۷۵

و مشی خیر الخلق بابن طاب «۱» یفتح منه أکثر الأبواب «۲»

و غیرهما من الأخبار التی یمکن استفادهٔ هذا المعنی منه.

و بالجملهٔ: فالظاهر عدم الدلیل علی اعتبار اتحاد مکان المصلّی، و عدم انتقاله من موضع إلی آخر، و الأخبار الدالهٔ علی المنع من الصلاهٔ فی السفینهٔ «۳» لا یستفاد منها ذلک، لأنّ السفن التی کانت متداولهٔ فی ذلک العصر لم تکن مراعاهٔ جمیع الأمور المعتبرهٔ فی الصلاهٔ ممکنهٔ فیها، بخلاف السفن البخاریهٔ الجدیدهٔ، فی هذه الأعصار، کما لا یخفی.

ثمَّ إنّه حکی عن العلّامهٔ قدّس سرّه فی بعض کتبه، و الشهید قدّس سرّه و جماعهٔ بطلان الصلاهٔ علی السفینهٔ، و إن کانت واقفهٔ غیر متحرّکهٔ «۴»، و عن الفخر «۵» الاستدلال له بالنبوی الشریف: «جعلت لی الأرض مسجدا» «۶»، بتقریب أنّ مفاده اعتبار کون العبادهٔ علی الأرض لا غیر.

و فیه: إنّ الظاهر کونه فی مقام الامتنان علی أمّهٔ النبی صلّی اللّه علیه و آله، و أنّ التضییق الذی کان فی الأمم السابقهٔ باعتبار لزوم وقوع عباداتهم فی خصوص المساجد و المعابد، مرفوع عن هذه الأمهٔ، فلا یستفاد منه الحصر أصلا، کیف و لازمه عدم جواز الصلاهٔ علی السریر و أمثاله أیضا، و لا یقول به أحد.

---

(۱) باب من أبواب مسجد النبی صلّی اللّه علیه و آله. (منه) قال ابن الأثیر: ابن طاب: نوع من أنواع تمر المدینهٔ، منسوب إلی ابن طاب- رجل من أهلها- النهایهٔ ۳: ۱۴۹.

(۲) الدرّهٔ النجفیّهٔ: ۱۶۶.

(۳) راجع الوسائل ۴: ۳۲۰ ب ۱۳.

(۴) الکافی فی الفقه: ۱۴۷، الغنیهٔ: ۹۲، السرائر ۱: ۳۳۶، الدروس ۱: ۱۶۱، الذکری ۳: ۱۹۱، مسالک الافهام ۱: ۱۵۹، و لم نعثر علی المحکی عن العلّامهٔ فی بعض کتبه.

(۵) إیضاح الفوائد ۱: ۷۹.

(۶) الفقیه ۱: ۱۵۵ ح ۷۲۴، الخصال: ۲۰۱ و ۲۹۲ ح ۱۴ و ۵۶، الوسائل ۳: ۳۵۰. أبواب التیمم ب ۷ ح ۲- ۴.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۷۶

من لم یستطع أن یصلّی قائما

اشارهٔ

ثمَّ إنّک عرفت أنّ اعتبار القیام فی الفرائض إنما هو مع التمکّن منه و القدرهٔ علیه، فلو کان مریضا و لم یتمکّن منه، یصلّی جالسا، بلا خلاف بین المسلمین نصّا و فتوی «۱»، و لو عجز عن القعود أیضا صلّی مضطجعا علی جانبه الأیمن، ثمَّ علی جانبه الأیسر، و لو عجز عن الاضطجاع بقسمیه صلّی مستلقیا علی قفاه، بحیث یکون رجلاه إلی القبلهٔ، کالمحتضر و المیّت فی المغتسل و نحوهما، فإن لم یقدر علیه أیضا یصلّی کیف ما تیسّر له.

هذا هو المشهور بین الأصحاب «۲»، و یدلّ علیه قوله تعالی الَّذِینَ یَذْکُرُونَ اللّهَ قِیاماً وَ قُعُوداً وَ عَلی جُنُوبِهِمْ «۳»، مع ما ورد فی تفسیره، و هو ما رواه الکلینی عن علیّ بن إبراهیم، عن أبیه، عن ابن محبوب عن أبی حمزهٔ، عن أبی جعفر علیه السّلام أنّه قال فی معنی الآیهٔ: الصحیح یصلّی قائما و قعودا و المریض یصلّی جالسا و علی جنوبهم الذی یکون أضعف من المریض الذی یصلّی جالسا» «۴».

و روی من طریق العامهٔ أنّ النبی صلّی اللّه علیه و آله بعد تلاوهٔ الآیهٔ الشریفهٔ لعمران بن حصین قال له: «صلّ قائما فإن لم تستطع فقاعدا فإن لم تستطع فعلی جنبک» «۵»، و روی من طریقهم أیضا عن علیّ علیه السّلام أنّه قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: «یصلّی المریض

---

(۱) المبسوط ۱: ۱۰۰، المعتبر ۲: ۱۵۹، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۹۱ مسألهٔ ۱۹۲، مستند الشیعهٔ ۵: ۴۹ المسألهٔ السادسهٔ، جواهر الکلام ۹: ۲۵۷، مفتاح الکرامهٔ ۲: ۳۰۸، الوسائل ۵: ۴۸۱. أبواب القیام ب ۱.

(۲) المعتبر ۲: ۱۶۰، المنتهی ۱: ۲۶۵، مدارک الأحکام ۳: ۳۳۰، الحدائق ۸: ۷۵، مستند الشیعهٔ: ۵- ۵۵ المسألهٔ السابعهٔ و ص ۵۸

المسألهٔ الثامنهٔ، جواهر الکلام ۹: ۲۶۴- ۲۶۵، کشف اللثام ۲: ۳۱۱- ۳۱۲.

(۳) آل عمران: ۱۹۱.

(۴) الکافی ۳: ۴۱۱ ح ۱۱، التهذیب ۲: ۱۶۹ ح ۶۷۲ و ج ۳: ۱۷۶ ح ۳۹۶، الوسائل ۵: ۴۸۱. أبواب القیام، ب ۱ ح ۱.

(۵) الجامع لأحکام القرآن ۴: ۳۱۲، صحیح البخاری ۲: ۵۱، ب ۱۹، ح ۱۱۱۷، سنن الدار قطنی ۱: ۲۹۸ ب ۵۸ ح ۱۴۱۰.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۷۷

قائما فإن لم یستطع صلّی جالسا فإن لم یستطع صلّی علی جنب مستقبل القبلهٔ، فإن لم یستطع صلّی مستلقیا علی قفاه و رجلاه فی القبلهٔ و أومأ بطرفه» «۱».

و لا یخفی أنّ الروایتین الواردتین فی تفسیر الآیهٔ کنفس الآیهٔ لا دلالهٔ لهما علی حکم من لم یستطع علی الصلاهٔ علی الجنب، بخلاف الروایهٔ الأخیرهٔ، کما أنّه لا دلالهٔ لشیء منها علی تقدّم الاضطجاع علی الجانب الأیمن، علی الاضطجاع علی الجانب الأیسر، لو لم نقل باستفادهٔ التخییر منها، خصوصا من الروایهٔ الأخیرهٔ کما لا یخفی.

و یدلّ علیه أیضا موثّقهٔ عمّار «۲» عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «المریض إذا لم یقدر أن یصلّی قاعدا کیف قدر صلّی، إمّا أن یوجّه فیومئ إیماء» و قال: «یوجّه کما یوجّه الرجل فی لحده و ینام علی جانبه الأیمن ثمَّ یومئ بالصلاهٔ فإن لم یقدر أن ینام علی جنبه الأیمن فکیف ما قدر فإنّه له جائز و لیستقبل بوجهه القبلهٔ، ثمَّ یومئ بالصلاهٔ إیماء» «۳».

و مرسلهٔ الصدوق عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله أنّه قال: «المریض یصلّی قائما فإن لم یستطع صلّی جالسا فإن لم یستطع صلّی علی جنبه الأیمن، فإن لم یستطع صلّی علی جنبه الأیسر فإن لم یستطع استلقی و أومأ إیماء و جعل وجهه نحو القبلهٔ و جعل سجوده أخفض من رکوعه» «۴».

و روی عن الصادق علیه السّلام أیضا مرسلا أنّه قال: «یصلّی المریض قائما، فإن لم یقدر

بروجردی، آقا حسین طباطبایی، نهایهٔ التقریر، ۳ جلد، ه ق

نهایهٔ التقریر؛ ج۲، ص: ۷۷

---

(۱) سنن البیهقی ۲: ۳۰۷.

(۲) و المحقّق فی المعتبر ۲: ۱۶۱، نقل الروایهٔ عن الحمّاد بنحو لا تکون مضطربهٔ و لا مشوّشهٔ، و الظاهر أنّها لا تکون روایهٔ مستقلّهٔ، بل کان فی النسخهٔ الموجودهٔ عند المحقّق بدل عمّار، حمّاد و إن کان ظاهر الحدائق أنّها روایهٔ مستقلّهٔ، بل طعن علی القائلین بأنّها هی روایهٔ عمّار (منه).

(۳) التهذیب ۳: ۱۷۵ ح ۳۹۲، الوسائل ۵: ۴۸۳. أبواب القیام ب ۱ ح ۱۰.

(۴) الفقیه ۱: ۲۳۶ ح ۱۰۳۷، الوسائل ۵: ۴۸۵. أبواب القیام ب ۱ ح ۱۵.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۷۸

علی ذلک صلّی جالسا فإن لم یقدر أن یصلّی جالسا صلّی مستلقیا یکبر ثمَّ یقرأ» «۱».

و الأخیرهٔ کما تری تدلّ علی الاستلقاء بعد العجز عن الجلوس، فاللّازم تقییدها بما إذا عجز عن الاضطجاع أیضا.

و کیف کان فالمستفاد من مجموع الروایات الواردهٔ فی هذا المقام إنّه یجب مراعاهٔ القبلهٔ فی جمیع الحالات، و علیه فیمکن أن یقال: بأنّ تأخّر الاستلقاء عن الاضطجاع یکون علی وفق القاعدهٔ، و لو لم یدلّ علیه دلیل، فإنّ المضطجع یکون کالقائم مستقبلا بمقادیم

بدنه، بخلاف المستلقی الذی لا یکون مستقبلا إلّا بوجهه.

و بالجملهٔ: المستفاد من الأدلهٔ الواردهٔ فی توجیه المحتضر نحو القبلهٔ، و کذا توجیه المیّت فی المغتسل «۲»، أنّ هذا أیضا نحو من الاستقبال، و إلّا فالمستلقی لا یکون مستقبلا حقیقهٔ کما هو واضح.

نعم، یقع الکلام فی تقدّم النوم علی الجنب الأیمن، علی النوم علی الجنب الأیسر مع اشتراکهما من حیث الاستقبال بمقادیم البدن من دون فرق بینهما أصلا.

هذا، و لکن یدلّ علیه مرسلهٔ الصدوق عن النبی صلّی اللّه علیه و آله، و کذا موثقهٔ عمّار، و دلالهٔ الأولی علیه ظاهرهٔ، و أمّا الثانیهٔ فمع عدم خلوها عن الاضطراب و التشویش کما یظهر للناظر فیها، یمکن أن یستفاد منها ذلک أیضا، فإنّ ظاهرها أنّه لو لم یقدر المریض علی أن یصلّی قاعدا یوجّه نحو القبلهٔ، کما یوجّه الرجل فی لحده و ینام علی جانبه الأیمن.

فالعجز عن القعود إنما یؤثر فی تبدّل الحکم إلی خصوص الصلاهٔ علی الجانب الأیمن، و الروایهٔ و إن لم تدلّ علی تقدّم الجانب الأیسر علی الاستلقاء، إلّا أنّه یمکن استفادته منها، بعد ما عرفت من أنّ المستلقی لا یکون مستقبلا حقیقهٔ، بخلاف

---

(۱) الفقیه ۱: ۲۳۵ ح ۱۰۳۳، الوسائل ۵: ۴۸۴. أبواب القیام ب ۱ ح ۱۳.

(۲) الوسائل ۲: ۴۵۲. أبواب الاحتضار ب ۳۵ و ص ۴۹۱. أبواب غسل المیّت ب ۵.

المضطجع.

فإنّ المراد من قوله علیه السّلام: «فان لم یقدر أن ینام علی جنبه الأیمن فکیف ما قدر»، لیس تجویز الصلاهٔ بأیّهٔ کیفیهٔ حصلت، و لو استلزمت تلک الکیفیهٔ الإخلال ببعض الأمور المعتبرهٔ فیها، مثل الاستقبال و نحوه، بل الظاهر تجویز المقدور من حیث کیفیّات النوم فقط کما لا یخفی. ثمَّ انّه لو عجز عن الاستلقاء بالوجه المذکور أیضا، فالظاهر إنّه لا یلزم علیه کیفیهٔ خاصهٔ، بل یصلّی کیف قدر، و لا ترتیب بین الکیفیات أصلا.

ثمَّ إنّک لما عرفت أنّ انتقال الفرض إلی الصلاهٔ قاعدا إنما هو مع العجز عن القیام، فاعلم أنّ المراد بالعجز عن القیام و عدم القدرهٔ علیه لیس العجز عنه عقلا، بحیث کانت الصلاهٔ قائما ممتنعهٔ فی حقّه، بل الظاهر أنّ المراد منه عدم القدرهٔ عرفا الراجع إلی المشقهٔ العرفیهٔ، و بعبارهٔ أخری لیس المراد منه التعذّر، بل ما یعمّ التعسر کما أشیر إلیه فی الأخبار، حیث أجاب الإمام علیه السّلام عن السؤال عن حدّ المرض الذی یدع صاحبه الصلاهٔ قائما، بأنّ الإنسان علی نفسه بصیرهٔ، ذاک إلیه هو أعلم بنفسه «۱»، فإحراز العجز موکول إلی المکلّفین.

هذا، و یظهر ممّا رواه سلیمان بن حفص المروزی أنّ المعتبر فی انتقال الفرض إلی الصلاهٔ قاعدا أمر آخر غیر ما ذکر، حیث قال: قال الفقیه علیه السّلام «۲»: «المریض إنما

---

(۱) الکافی ۴: ۱۱۸ ح ۲، التهذیب ۴: ۲۵۶ ح ۷۵۸ و ج ۳: ۱۷۷ ح ۳۹۹، الاستبصار ۲: ۱۱۴ ح ۳۷۱، الوسائل ۵: ۴۹۴. أبواب القیام ب ۶ ح ۱.

(۲) یمکن أن یکون المراد بالفقیه هو الرضا علیه السّلام، إذ الظاهر کون سلیمان بن حفص موجودا فی زمانه، کما یظهر من الروایهٔ الواردهٔ فی حکایهٔ المجلس الذی أقامه المأمون، و جمع فیه الرضا علیه السّلام مع کثیر من أرباب المذاهب المختلفهٔ لأجل المباحثهٔ، فإنّه یظهر منها أنّ سلیمان کان حاضرا فی ذلک المجلس، و یمکن أن یکون المراد منه هو أبا الحسن الهادی علیه السّلام، کما وقع فی بعض روایاته التصریح به، و یؤیده صعوبهٔ الأمر فی زمانه علیه السّلام بحیث کان الرواهٔ یعبّرون عنه بالفقیه، أو بالرجل أو بغیرهما

من العناوین (منه).

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۸۰

یصلّی قاعدا إذا صار بالحال التی لا یقدر فیها علی أن یمشی مقدار صلاته إلی أن یفرغ قائما» «۱».

و المراد بالمشی مقدار الصلاهٔ قائما لیس المشی مقدار القیام المعتبر فیها، کما قد یتوهم، بل المراد المشی مقدار مجموع الصلاهٔ قائما، من التکبیرهٔ إلی التسلیم کما هو واضح، و حینئذ فنقول: إنّ مقتضی هذه الروایهٔ أنّ الصلاهٔ قاعدا إنما تجوز إذا لم یقدر المصلّی علی المشی مقدار الصلاهٔ قائما.

و مقتضی الأخبار الکثیرهٔ التی تقدّم بعضها أن مجوّز الصلاهٔ قاعدا إنما هو العجز عنها قائما، و الظاهر أنّ بین العجزین و کذا بین القدرتین عموما من وجه، فإنّ المریض قد لا یقدر علی الصلاهٔ قائما، لمشقّهٔ القیام من غیر مشی علیه، أو لمشقهٔ النهوض من القعود إلی القیام، أو لغیرهما ممّا یعتبر فی الصلاهٔ قائما، و لکن یقدر علی المشی مقدار الصلاهٔ کذلک، و قد یکون الأمر بالعکس، و قد یتحقّق الأمران معا فی مورد واحد.

و حینئذ فنقول: إن کان المراد من الروایهٔ أنّ تمام الملاک فی انتقال الفرض من القیام إلی القعود هو العجز عن المشی مقدار الصلاهٔ قائما، بحیث لا مدخلیهٔ لغیره فی ذلک أصلا کما هو ظاهر التحدید بذلک، فاللّازم جواز الصلاهٔ قاعدا لمن یعجز عن مشی ذلک المقدار، و إن کان قادرا علی الصلاهٔ قائما، بل و لا یشقّ علیه أصلا، مع أنّه خلاف الإجماع و الضرورهٔ کما هو واضح.

و إن کان المراد منها نفی استقلال غیره فی الملاکیهٔ، بمعنی أنّ تمام الملاک لیس العجز عن الصلاهٔ قائما، بل هو مع العجز عن المشی کذلک، فباجتماع العجزین تجوز الصلاهٔ قاعدا، و أمّا مع انفرادهما فلا تجوز، فیلزم أن یکون التکلیف بالنسبهٔ إلی

---

(۱) التهذیب ۳: ۱۷۸ ح ۴۰۲، الوسائل ۵: ۴۹۵. أبواب القیام ب ۶ ح ۴.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۸۱

من یتعسّر علیه الصلاهٔ قائما بل یتعذّر علیه ذلک هی الصلاهٔ قائما، لو کان قادرا علی المشی کذلک، و هو أیضا خلاف الإجماع بل الضرورهٔ «۱».

و إن کان المراد منها نفی اختصاص الغیر بالملاکیهٔ، بمعنی أنّه کما یکون العجز عن الصلاهٔ قائما مجوزا للصلاهٔ قاعدا، کذلک العجز عن المشی مقدار الصلاهٔ، یوجب انتقال الفرض من القیام إلی القعود، ففی الحقیقهٔ تکون الروایهٔ مسوقهٔ لبیان التوسعهٔ علی الناس، فیلزم علی هذا جواز الصلاهٔ قاعدا فی الفرض الأول، و قد عرفت مخالفته للإجماع بل الضرورهٔ، فالاحتمالات المذکورهٔ کلّها فاسدهٔ.

و احتمال أن یکون المجوّز للصلاهٔ قاعدا هو خصوص العجز عن الصلاهٔ قائما، و ذکر العجز عن المشی کذلک فی مقام التحدید إنما هو للملازمهٔ العادیهٔ بین العجزین و کذا بین القدرتین.

مندفع مضافا إلی ما عرفت- من منع الملازمهٔ و أنّ الظاهر کون النسبهٔ بینهما عموما من وجه- بأنّ ذکر ما یکون إحرازه مشکلا فی مقام التحدید مع إمکان التعبیر بالملازم الذی یکون أسهل إحرازا، مستبعد جدّا کما لا یخفی.

فالأقرب من الجمیع أن یقال: بأنّ المراد من الروایهٔ، هو أنّ الانتقال إلی القعود إنما هو فیما لو عجز عن الصلاهٔ قائما مطلقا، واقفا أو ماشیا، بمعنی أنّه مع التمکّن من الصلاهٔ ماشیا لا تجوز الصلاهٔ قاعدا، ففی الحقیقهٔ تکون الروایهٔ مفسّرهٔ و مبینهٔ للمراد من الصلاهٔ قائما، التی یکون العجز عنها معتبرا فی انتقال الفرض إلی القعود، و أنّها أعمّ من الصلاهٔ قائما واقفا، و من الصلاهٔ ماشیا، فتدلّ الروایهٔ علی تقدّم الصلاهٔ ماشیا علی الصلاهٔ قاعدا کما یظهر الفتوی بذلک من المحکیّ عن

---

(۱) المعتبر ۲: ۱۵۹، المنتهی ۱: ۲۶۵، کشف اللثام ۳: ۴۰۰، الحدائق ۸: ۶۷، مستند الشیعهٔ ۵: ۴۹، جواهر الکلام ۹: ۲۵۷.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۸۲

المفید «۱»، و صرّح به العلّامهٔ فی التذکرهٔ «۲».

هـذا، و لکن الإنصاف أنّ حمل الروایـهٔ علی هذا المعنی بعید جدّا، بحسب ظاهر اللفظ کما لا یخفی، فلا یجوز الفتوی بذلک استنادا إلیها، نعم یمکن الاستدلال له بأنّ ظاهر الأدلهٔ أنّ الانتقال إلی القعود إنما هو مع العجز عن الصلاهٔ قائما، و المفروض فی المقام القدرهٔ علیها، لأنّ الاسـتقرار الـذی یرتفع بسـبب المشـی لا یعتبر فی حقیقـهٔ الصـلاهٔ و ماهیتها، و لا فی حقیقـهٔ القیام، أمّا الثانی فواضـح، و أمّا الأول فلجواز الإتیان بالنافلهٔ فی حال المشـی اتّفاقا، فلو کان المشی ماحیا لصورهٔ الصلاهٔ و موجبا لسلب اسمها عند المتشرعهٔ، کما ربما یتوهّم، لما کان وجه لجواز النافلهٔ فی حال المشی کما هو واضح.

ثمَّ إنّه ذکر فی الجواهر أنّ المراد بالقیام المأخوذ فی الأخبار هو الوقوف، بمعنی السـکون الذی ینافیه الحرکهٔ، فضـلا عن المشـی، لأنّ أکثر الأصحاب لم یذکروا اشتراط الاستقرار و الاطمئنان فی مبحث القیام، مع ذکرهم فی الرکوع و السجود و غیرهما، مع أنّه معتبر فی جمیع حالات الصلاهٔ إجماعا، و لیس ذلک إلّا لإرادتهم منه الوقوف بمعنی السکون «۳».

هـذا، و لکن لاـ یخفی أنّ ذکره فی الرکوع و السـجود إنمـا هو لتوقّفهما علی الحرکـهٔ الوضـعیهٔ، و هی الهویّ إلیهما و النهوض منهما، فـذکرهم ذلـک فیهمـا إنمـا هو لـدفع توهّم الاکتفـاء بمجرّد البلوغ إلی حـدّ الرکوع أو السـجود، و رفع الرأس منهمـا بلا فصل، و لـذا یقیدون الطمأنینهٔ فیهما بمقدار الذکر الواجب فیهما، و هذا بخلاف القیام، فإنّه حیث لا یکون مستلزما للحرکهٔ الوضعیهٔ، لا یکون ذکر اعتبار القرار فیه لازما، کما لا یخفی.

---

(۱) المقنعهٔ: ۲۱۵.

(۲) تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۹۲.

(۳) جواهر الکلام ۹: ۲۵۹- ۲۶۰.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۸۳

فرع:

لو علم المصـلّی بـأنّه لو قـام فی حـال التکبیر و القراءهٔ، لاـ یتمکّن من القیـام المتّصـل بـالرکوع، و أمّـا لو قعـد فی حالهمـا یتمکّن منه، فالمشهور وجوب القیام فی حال التکبیر و القراءهٔ «۱».

و یظهر من السـید قدّس سرّه فی العروهٔ، و فی حاشیهٔ نجاهٔ العباد وجوب القعود فی الحالین، لیتمکّن من القیام المتّصل بالرکوع «۲»، و الأقوی هو الأول، لأنّه لا وجه للحکم بوجوب القعود علیه فی الحالین، بعد کونه متمکّنا من القیام، و العجز عنه فی الاستقبال لو قام فی الحال، لا یؤثر فی الانتقال إلی القعود فعلا کما هو ظاهر.

---

(۱) الذکری ۳: ۲۶۷، ریاض المسائل ۳: ۳۷۱، مدارک الأحکام ۳: ۳۲۸، جواهر الکلام ۹: ۲۵۴، کشف اللثام ۳: ۳۹۹، مستند الشیعهٔ ۵: ۴۹، الحدائق ۸: ۶۶.

(۲) العروهٔ الوثقی ۱: ۴۸۹ مسألهٔ ۲۰، نجاهٔ العباد: ۱۱۸، أحکام القیام.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۸۵

الثالث من أفعال الصلاهٔ: تکبیرهٔ الإحرام

اشارهٔ

و هی التی یقال لها تکبیرهٔ الافتتاح أیضا، و اعتبارها فیها ممّا لا إشکال فیه و لا خلاف «۱»، و الأخبار فی رکنیتها متعارضهٔ، و سیجیء الکلام فیها.

استحباب الافتتاح بسبع تکبیرات

إنّ ممّا انفردت به الإمامیهٔ فی هذا المقام أنّه یستحب أن یفتتح الصلاهٔ بسبع تکبیرات «۲»، و لا خلاف فی ذلک بینهم نصا و فتوی. نعم وقع الخلاف فی تعیین تکبیرهٔ الإحرام من بین السبع، فعن المشهور إنّ المصلّی بالخیار فی التکبیرات السبع أیّتها شاء جعلها تکبیرهٔ الافتتاح، و لکن الأفضل أن یجعلها الأخیرهٔ «۳».

و حکی عن جماعهٔ من القدماء، کالسیّد أبی المکارم، و أبی الصلاح، و سلّار،

---

(۱) المبسوط ۱: ۱۰۰، الانتصار: ۱۳۹، الوسیلهٔ: ۹۳، مستند الشیعهٔ ۵: ۱۷، تذکرهٔ الفقهاء: ۳- ۱۱۱، مختلف الشیعهٔ ۲: ۱۳۹، جواهر الکلام ۹: ۲۰۱، مفتاح الکرامهٔ ۲: ۳۳۶، الحدائق ۸: ۱۸، کشف اللثام ۳: ۴۱۷، مدارک الأحکام ۳: ۳۱۷.

(۲) المبسوط ۱: ۱۰۰، الانتصار: ۱۳۹، الوسیلهٔ: ۹۳، مستند الشیعهٔ ۵: ۱۷، تذکرهٔ الفقهاء: ۳- ۱۱۱، مختلف الشیعهٔ ۲: ۱۳۹، جواهر الکلام ۹: ۲۰۱، مفتاح الکرامهٔ ۲: ۳۳۶، الحدائق ۸: ۱۸، کشف اللثام ۳: ۴۱۷، مدارک الأحکام ۳: ۳۱۷.

(۳) المقنعهٔ: ۱۰۳- ۱۳۹، السرائر ۱: ۲۱۶، الوسیلهٔ: ۹۴، المهذّب ۱: ۹۲، المبسوط ۱: ۱۰۴، الاقتصاد: ۲۶۱، مصباح المتهجد: ۳۳، الذکری ۳: ۲۶۲، الروضهٔ البهیّهٔ ۱: ۲۸۱، جامع المقاصد ۲: ۲۳۹، نهایهٔ الأحکام ۱: ۴۵۸.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۸۶

القول بتعیّن الأخیرهٔ «۱»، و عن جماعهٔ من المتأخرین، کشیخنا البهائی، و السید نعمهٔ اللّه الجزائری، و صاحب الحدائق، القول بتعیّن الأولی «۲»، و عن والد المجلسی قدّس سرّه، القول بوقوع الافتتاح بمجموع ما یختاره المکلّف من السبع، أو الخمس، أو الثلاث «۳».

ثمَّ إنّ ظاهر المشهور القائلین بالتخییر إنّه یشترط فی صیرورهٔ واحدهٔ منها تکبیرهٔ الإحرام، أن ینویها بها، فلو فرض أنّ المصلّی افتتح صلاته بالسبع، من دون أن یجعل واحدهٔ منها تکبیرهٔ الإحرام بسب القصد، فلازمهم القول ببطلان صلاته لکونها فاقدهٔ لتکبیرهٔ الإحرام. کما أنّ مقتضی کلام القائلین بتعیّن الأولی و الأخیرهٔ، البطلان فی الفرض المزبور، بناء علی أن یکون مرادهم بوجوب تعیین الأولی أو الأخیرهٔ، وجوب جعلها کذلک بالقصد و النیهٔ، لأنّه فی الفرض لم یقصد المصلّی تکبیرهٔ الإحرام بشیء من السبع.

و أمّا لو کان مرادهم من ذلک إنّه تتعیّن الأخیرهٔ أو الأولی لتکبیرهٔ الافتتاح، و لو لم یقصدها بها، فاللّازم الحکم بالصحهٔ کما هو ظاهر، کما أنّ ظاهر ما حکی عن والد المجلسی، من القول بوقوع الافتتاح بالمجموع، إنّه لو قصد الافتتاح بواحدهٔ منها دون السبع، لم یتحقّق امتثال الأمر الاستحبابی المتعلّق بالافتتاح بالسبع، لأنّ المستحبّ إنما هو الافتتاح بمجموع السبع لا بواحدهٔ منها، و علیه فتکون الست الباقیهٔ مستحبهٔ من باب ذکر اللّه تعالی، فإنّه حسن علی کلّ حال.

---

(۱) الغنیهٔ: ۸۳، الکافی فی الفقه: ۱۲۲، المراسم: ۷۰.

(۲) الحدائق ۸: ۲۱، و نقله فیه (عنهما رحمهما اللّه) أیضا.

(۳) روضهٔ المتّقین ۲: ۲۸۰- ۲۸۴.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۸۷

ثمَّ لا یخفی أنّ ما نسب إلی المشهور، من أنّ المصلّی بالخیار فی التکبیرات، أیّتها شاء جعلها تکبیرهٔ الافتتاح، خلاف ما یستفاد من کلماتهم، فإنّ التأمّل فیها یقضی بأنّ مرادهم هو جعل التکبیرهٔ الأولی تکبیرهٔ الافتتاح، لا کونه مخیّرا فی ذلک، و لا بأس بنقل بعض العبارات فنقول:

قال المفید رحمه اللّه فی المقنعهٔ: و لیستفتح الصلاهٔ بالتکبیر، و یرفع یدیه و لیرسلهما مع آخر لفظه بالتکبیر، ثمَّ یرفعهما و یکبّر اخری، و یرسلهما و یکبّر ثالثهٔ، رافعا یدیه بها و یرسلهما، و یقول: اللّهمّ أنت الملک الحقّ، إلی آخر الدعاء، ثمَّ یکبّر و یرفع یدیه «۱»، إلی آخر ما ذکره، فإنّ ظاهر صدر کلامه أنّ استفتاح الصلاهٔ إنما یجب أن یقع بالتکبیرهٔ الأولی کما لا یخفی.

و قال فی الباب العاشر الذی عقده لتفصیل المفروض من أفعال الصلاهٔ، و المسنون منها ما لفظه: و التوجه بالتکبیرات السبع سنّهٔ، من ترکه و اقتصر من جملته علی تکبیرهٔ الافتتاح أجزأه ذلک «۲»، فإنّ الظاهر أنّ المراد بالتوجّه بالتکبیرات، التوجه بها علی أن تکون من الصلاهٔ، و یدلّ علیه ذکرها فی جملهٔ المسنون من أفعال الصلاهٔ، مع أنّه لو نوی الافتتاح بغیر الأولی یلزم وقوع التکبیر المتقدّم علی تکبیرهٔ الإحرام، خارج الصلاهٔ لا جزء منها کما لا یخفی.

و قال الشیخ فی کتاب النهایهٔ- المعدّ لنقل الفتاوی المأثورهٔ عن الأئمهٔ علیهم السّلام بعین ألفاظها الصادرهٔ عنهم فی باب کیفیهٔ الصلاهٔ، و بیان ما یعمل الإنسان فیها من الفرائض و السنن-: إذا أردت الدخول إلی الصلاهٔ بعد دخول وقتها، فقم مستقبل القبلهٔ، بخضوع و خشوع، و أنت علی طهر، ثمَّ ارفع یدیک بالتکبیر حیال وجهک.

و ذکر نحو ما فی المقنعهٔ.

---

(۱) المقنعهٔ: ۱۰۳.

(۲) المقنعهٔ: ۱۳۹.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۸۸

ثمَّ قال: و هذه التکبیرات السبع، واحدهٔ منها فریضهٔ، و لا یجوز ترکها، و الباقی سنّهٔ و عبادهٔ «۱»، و ظهورها فی صیرورهٔ الأولی تکبیرهٔ الإحرام، مبنیّ علی ما ذکرناه سابقا، من أنّه لو أمر المولی عبده بإیجاد شیء، و أمره بإیجاده ثانیا علی وجه الاستحباب، فلو أوجده فی ضمن فرد من أفراد ذلک الشیء یتحقّق امتثال الأمر الوجوبی قهرا، و یترتب علیه سقوط هذا الأمر، بحیث لا یکون للمولی المؤاخذهٔ علی المخالفهٔ، فإنّ المفروض أنّ ما لا یرضی بترکه إنما هو إیجاد العبد تلک الطبیعهٔ، مع أنّه أوجدها فی ضمن الفرد الأول، فلا وجه للمؤاخذهٔ کما هو واضح.

و قال الحلّی فی السرائر فی باب کیفیهٔ فعل الصلاهٔ علی سبیل الکمال المشتمل علی الفرض و النفل: ینبغی لمن أراد الصلاهٔ و کان منفردا بعد ما شرطنا من التوجه إلی القبلهٔ و النیهٔ و الأذان و الإقامهٔ و غیر ذلک، أن یبتدئ فیکبّر ثلاث تکبیرات متوالیات یرفع بکلّ واحدهٔ منهنّ یدیه حیال وجهه إلی أن قال: و من اقتصر علی تکبیرهٔ واحدهٔ، و هی تکبیرهٔ الافتتاح أجزأه، و هی الواجبهٔ التی بها و بالنیهٔ معا تنعقد الصلاهٔ، و یحرم علیه ما کان یحلّ له قبلها، فلذلک سمّیت تکبیرهٔ الإحرام و تکبیرهٔ الافتتاح، لأنّ بها تفتتح الصلاهٔ «۲»، انتهی.

فإنّ ظاهره أنّ الافتتاح و الابتداء إنما یقع بمجرّد الشروع فی التکبیرات، فلو کان المصلّی مخیّرا فی جعل أیّتها شاء تکبیرهٔ الافتتاح، یلزم علی تقدیر جعل غیر الأولی تکبیرهٔ الافتتاح، وقوع التکبیرات السابقهٔ علیها خارجهٔ من الصلاهٔ و مقدّمهٔ لها، مع أنّ ظاهر العبارهٔ کونها بمجموعها من الصلاهٔ، غایهٔ الأمر کونها من الأجزاء المستحبهٔ التی بها یحصل الکمال فیها، و وقوعها بمجموعها من الصلاهٔ لا یتحقّق إلّا بتحقق الافتتاح بأوّل التکبیرات کما لا یخفی.

(۱) النهایهٔ: ۶۹- ۷۰.

(۲) السرائر ۱: ۲۱۶.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۸۹

و قال ابن حمزهٔ فی الوسیلهٔ فی عداد المندوبات التی یقارن حال الصلاهٔ:

و التوجه بسبع تکبیرات، واحدهٔ منها تکبیرهٔ الإحرام «۱». فإنّ ظاهره کون السبع من الأفعال المندوبهٔ للصلاهٔ، و هو لا ینطبق إلّا علی تحقق الافتتاح باولاها.

و قال القاضی فی المهذّب: أمّا الندب فهو افتتاح الصلاهٔ بسبع تکبیرات منها تکبیرهٔ الإحرام «۲». فقد ظهر من هذه العبارات، أنّ ما نسب إلی المشهور من القول بالتخییر لا یوافق عباراتهم، بل الظاهر عدم الاختلاف بینهم و بین الشیخ البهائی و متابعیه، القائلین بتعین الأولی لافتتاح الصلاهٔ بها.

ثمَّ إنّه یظهر أیضا من الروایات الواردهٔ فی المسألهٔ، أنّ الافتتاح إنما یقع بمجرّد الشروع فی التکبیرات، لأنّ التعبیر فیها إنما هو باستفتاح الصلاهٔ بها کما فی صحیحهٔ زرارهٔ قال: رأیت أبا جعفر علیه السّلام أو قال: سمعته استفتح الصلاهٔ بسبع تکبیرات ولاء» «۳»، و کما فی روایهٔ أبی بصیر عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «إذا افتتحت الصلاهٔ فکبّر إن شئت واحدهٔ، و إن شئت ثلاثا، و إن شئت خمسا، و إن شئت سبعا، و کلّ ذلک مجز عنک، غیر أنّک إذا کنت إماما لم تجهر إلّا بتکبیرهٔ» «۴».

و کما فی روایهٔ الحسن بن راشد قال: سألت أبا الحسن الرضا علیه السّلام عن تکبیرهٔ الافتتاح؟ فقال: «سبع» قلت: روی أنّ النبی صلّی اللّه علیه و آله کان یکبّر واحدهٔ فقال: «إنّ النبی صلّی اللّه علیه و آله کان یکبّر واحدهٔ یجهر بها و یسرّ ستّا» «۵».

فإنّ ظاهر هذه الروایات أنّ افتتاح الصلاهٔ إنما یقع بمجرّد الشروع فی!

(۱) الوسیلهٔ: ۹۴.

(۲) المهذّب ۱: ۹۲.

(۳) التهذیب ۲: ۲۸۷ ح ۱۱۵۲، الخصال: ۳۴۷ ح ۱۷، الوسائل ۶: ۲۱. أبواب تکبیرهٔ الإحرام ب ۷ ح ۲.

(۴) التهذیب ۲: ۶۶ ح ۲۳۹، الوسائل ۶: ۲۱. أبواب تکبیرهٔ الإحرام ب ۷ ح ۳.

(۵) عیون أخبار الرضا علیه السّلام ۱: ۲۷۸، الخصال: ۳۴۷ ح ۱۶، الوسائل ۶: ۳۳. أبواب تکبیرهٔ الإحرام ب ۱۲ ح ۲.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۹۰

التکبیرات، بمعنی کون المجموع داخلا فیها و جزء أولیا لها، إذ لا یصدق الاستفتاح بها مع کون بعضها واقعا فی خارجها و مقدمهٔ لها، کما هو ظاهر، فالقول بالتخییر- کما نسب إلی المشهور «۱» أو بتعیّن الأخیرهٔ، کما حکی عن بعض القدماء «۲»- مخالف للأخبار.

نعم، یقع الکلام بعد ذلک فی أنّ المستفاد منها هل هو وقوع الافتتاح بمجموع التکبیرات الثلاث أو الخمس أو السبع، کما عن والد المجلسی «۳»، أو وقوعه بالأولی و کون الباقی من الأفعال المستحبهٔ الواقعهٔ فی الصلاهٔ؟ و تظهر الثمرهٔ بین القولین فی جواز الإتیان بمنافیات الصلاهٔ بعد التکبیرهٔ الأولی و قبل إتمام الثلاث أو الخمس أو السبع، و عدم الجواز.

فعلی القول الأول یجوز، لأنّه بناء علیه لم یدخل فی الصلاهٔ بعد، حتی یحرم علیه ما کان محلّلا له قبلها، لأنّ نسبهٔ التکبیرات حینئذ إلیها کنسبهٔ أجزاء تکبیرهٔ الإحرام إلیها. و هذا بخلاف القول الثانی، فإنّه لا یجوز بناء علیه الإتیان بالمنافیات، لأنه دخل فی الصلاهٔ بعد التکبیرهٔ الأولی.

و تظهر الثمرهٔ أیضا فی جواز الاقتداء فی الجماعهٔ بعد التکبیرهٔ الأولی بناء علی القول الثانی، و عدم جوازه بناء علی الأول، لما نسبه

الشیخ فی الخلاف إلی علمائنا الإمامیهٔ رضوان اللّه علیهم، من أنّ جواز الاقتداء بالإمام إنما هو بعد فراغه من تکبیرهٔ الافتتاح «۴»، خلافا للعامّهٔ القائلین بجواز الاقتداء بمجرّد الشروع الذی یتحقّق بذکر أوّل جزء من تکبیرهٔ الإحرام.

ثمَّ إنّ ظاهر الأخبار المتقدمهٔ و إن کان هو حصول الافتتاح بمجموع الثلاث،

---

(۱) راجع ۲: ۸۵- ۸۶.

(۲) راجع ۲: ۸۵- ۸۶.

(۳) روضهٔ المتّقین ۲: ۲۸۰- ۲۸۴.

(۴) الخلاف ۱: ۳۱۷ مسألهٔ ۶۹.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۹۱

أو الخمس، أو السبع، إلّا أنّه ینافی ذلک ما روی عن النبی صلّی اللّه علیه و آله من أنّ تحریم الصلاهٔ التکبیر «۱».

فإنّ ظاهره هو حصول التحریم بمجرّد تحقق طبیعهٔ التکبیر، و من المعلوم أنّها تتحقق بأول التکبیرات، إذ لیست طبیعهٔ التکبیر طبیعهٔ مشکّکهٔ، لها أفراد و مصادیق متفاوتهٔ، من حیث الزیادهٔ و النقیصهٔ، أو القصر و الطول، أو الشدهٔ و الضعف، کطبیعهٔ الخط مثلا الصادقهٔ علی القصیر منه و الطویل، و لا یکون الثانی فردین أو إفرادا منها، بل تکون متواطیهٔ صادقهٔ علی کلّ واحدهٔ من التکبیرات، و لا یعقل أن تصدق علی مجموع السبع، بحیث کان فردا واحدا منها، و هذا واضح جدّا.

و بالجملهٔ: فالقول بحصول الافتتاح بالمجموع ینافیه حصول التحریم بمجرّد تحقق طبیعهٔ التکبیر، لما عرفت من أنّ لازم هذا القول عدم تحقق التحریم إلّا بعد الفراغ من السبع، لأنّ نسبهٔ کلّ واحدهٔ منها إلی الصلاهٔ، کنسبهٔ أجزاء تکبیرهٔ واحدهٔ إلیها، کما أنّه ینافیه ما اشتهر بینهم من التعبیر عمّا یفتتح به الصلاهٔ بتکبیرهٔ الافتتاح أو تکبیرهٔ الإحرام «۲» الظاهر فی تکبیرهٔ واحدهٔ کما لا یخفی.

فالقول المذکور و إن کان موافقا لظاهر الأخبار المتقدّمهٔ إلّا أنّه مضافا إلی کونه خلاف المشهور مناف لما عرفت، بل یمکن أن یقال: بأنّ ذیل بعض الروایات المتقدّمهٔ الدالّ علی الإجهار بواحدهٔ و الإسرار بالست فیما لو کان المصلّی إماما «۳» ظاهر فی کون الواحدهٔ التی یجهر بها هی تکبیرهٔ الإحرام، إذ لا وجه للإجهار بالواحدهٔ، مع کون المجموع یفتتح به الصلاهٔ.

---

(۱) الکافی ۳: ۶۹ ح ۲، الفقیه ۱: ۲۳ ح ۶۸، الوسائل ۶: ۱۱. أبواب تکبیرهٔ الإحرام ب ۱ ح ۱۰.

(۲) المقنعهٔ: ۱۳۹، المبسوط ۱: ۱۰۴، الانتصار: ۱۴۰، الوسیلهٔ: ۹۴، السرائر ۱: ۲۱۶، المهذّب ۱: ۹۲.

(۳) الوسائل ۶: ۲۱ و ۳۳. أبواب تکبیرهٔ الإحرام ب ۷ ح ۳ و ب ۱۲ ح ۲.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۹۲

هذا، و لکن یمکن أن یقال: بأنّ الوجه فی ذلک هی التقیهٔ، لأنّک عرفت أنّ المسألهٔ من متفرّدات الإمامیهٔ رضوان اللّه علیهم، و لکن یبعد احتمال التقیهٔ ما روی عن النبی صلّی اللّه علیه و آله من أنّه یفعل کذلک، مع أنّ التقیهٔ لا معنی لها فی عصره صلّی اللّه علیه و آله، و ما ورد فی بعض الأخبار المتقدّمهٔ، من أنّ الإجهار بواحدهٔ إنما هو فیما لو کان المصلّی إماما، لأنّ ظاهره أنّه لو کان مأموما یجوز الإجهار بالمجموع، مع أنّه لا فرق فی التقیهٔ بین الإمام و المأموم کما هو واضح.

و بالجملهٔ: فهذا القول ممّا لا سبیل إلی الأخذ به.

و أمّا القول بتعین الأخیرهٔ، فمستنده و إن کان ما ورد فی الفقه الرضوی «۱» الذی لا یعلم له حجیهٔ، إلّا أنّه باعتبار ذهاب طائفهٔ من القدماء، کالسیّد أبی المکارم، و أبی الصلاح و سلّار إلی اختیاره «۲»، یکون واجدا لشرائط الحجیهٔ، خصوصا مع ما حکی عن السید المرتضی فی الناصریات، من نسبته إلی الإمامیهٔ «۳»، و یؤیده فتوی الشیخ فی المبسوط، و جماعهٔ بالتخییر و أفضلیهٔ الأخیرهٔ «۴»، فإنّ

الحکم بأفضلیهٔ الأخیرهٔ لا محالهٔ کان مستندا إلی نصّ، إذ لا سبیل للعقل فی ذلک أصلا، فیستکشف من جمیع ذلک وجود نصّ معتبر عندهم.

غایهٔ الأمر أنّ الشیخ لم یستفد منه إلّا الأفضلیهٔ، و القائلون بوجوب تعیین الأخیرهٔ حملوه علی ظاهره، و یؤیده أیضا خبر أبی بصیر المحکی عن شرح الروضهٔ للفاضل الهندی، و هذا بخلاف القول بتعیّن الأولی، فإنّه مضافا إلی أنّ القائلین به من المتأخرین، لم یعلم له مستند سوی بعض الاعتبارات، و الوجوه

---

(۱) فقه الرضا علیه السّلام: ۱۰۵.

(۲) الغنیهٔ: ۸۳، الکافی فی الفقه: ۱۲۲، المراسم: ۷۰.

(۳) المسائل الناصریات: ۲۱۰.

(۴) راجع ۲: ۸۵.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۹۳

العقلیهٔ التی لا تلائم مذاق الفقه، فالالتزام به أیضا ممّا لا وجه له أصلا.

فلم یبق فی البین إلّا القول بتعیّن الأخیرهٔ، أو التخییر، و أفضلیتها، کما نسب إلی المشهور، و قد یستبعد الثانی، بأنّ لازمه- کما صرّح به الشیخ فی محکیّ المبسوط «۱»- إنّه لو نوی بالأخیرهٔ تکبیرهٔ الافتتاح، لوقعت الست السابقهٔ مقدّمهٔ للصلاهٔ و خارجهٔ عنها، نظیر الإقامهٔ، و لو نواها بالأولی لوقع غیرها جزء للصلاهٔ، فاصلا بین القراءهٔ و الافتتاح، کالاستعاذهٔ و لو نواها بغیرهما لوقعت السابقهٔ مقدّمهٔ و اللّاحقهٔ جزء، مع أنّ ظاهر الروایات کون نسبهٔ السبع إلی الصلاهٔ علی نحو واحد.

و یمکن دفع الاستبعاد، بأنّ هذه التکبیرات لها مدخلیهٔ فی تحقق الافتتاح بمرتبته الکاملهٔ، لا- أن یکون لها مدخلیهٔ فی الصلاهٔ بلا واسطهٔ، حتّی یورد علیه بما ذکر، فإنّه کما تکون للصلاهٔ مراتب، بعضها أکمل من بعض، کذلک تکون للافتتاح أیضا مراتب متفاوتهٔ، من حیث الکمال و النقص.

فانضمام الست إلی تکبیرهٔ الإحرام موجب لتحقّق الافتتاح بمرتبته الکاملهٔ، سواء وقعت قبلها، أو بعدها، أو بالتفریق، نعم مدخلیتها فی حصول تلک المرتبهٔ إنما هو من قبیل مدخلیهٔ الشروط، لا الأجزاء، حتّی یوافق مع ما حکی عن والد المجلسی «۲».

و کیف کان، فالأمر یدور بین تعین الأخیرهٔ أو التخییر و أفضلیتها، و الأوفق بالاحتیاط هو الأول، خصوصا مع فتوی جماعهٔ من القدماء علی وفقه، و هو ممّا یمکن استکشاف وجود نصّ معتبر منه لم یصل إلینا، و مع تأیّده بما حکی عن الفقه الرضوی المتقدّمهٔ، و بما حکی عن شرح الروضهٔ للفاضل الهندی، و بما یدلّ علی

---

(۱) المبسوط ۱: ۱۰۴.

(۲) روضهٔ المتّقین ۲: ۲۸۰- ۲۸۴.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۹۴

حکایهٔ فعل النبی صلّی اللّه علیه و آله، و أنّه کان یقول: «اللّه أکبر بسم اللّه الرحمن الرحیم» «۱»، و هو یدلّ علی أنّ التکبیرهٔ الواحدهٔ التی کان یجهر بها النبی صلّی اللّه علیه و آله، کما فی روایهٔ الحسن بن راشد المتقدّمهٔ هی الأخیرهٔ «۲»، و یؤیده أیضا، الأخبار الدالهٔ علی أنّ مجموع التکبیرات الواجبهٔ و المندوبهٔ فی الصلوات الخمس، خمس و تسعون تکبیرهٔ «۳»، فالأحوط فی مقام الإتیان بهذه الوظیفهٔ الاستحبابیهٔ، جعل الأخیرهٔ بالنیهٔ تکبیرهٔ الافتتاح.

استحباب رفع الیدین عند کلّ تکبیر

یستحبّ رفع الیدین عند کلّ تکبیر، سواء کان واجبا أو مستحبّا علی المشهور بینهم «۴»، و حکی عن صاحب الحدائق القول بالوجوب «۵»، کما أنّه ربما یظهر من کلام السید قدّس سرّه فی الانتصار ذلک، حیث قال:

و ممّا انفردت به الإمامیهٔ القول بوجوب رفع الیدین فی کلّ تکبیرات الصلاهٔ، إلّا أنّ أبا حنیفهٔ و أصحابه و الثوری لا یرون رفع الیدین بالتکبیر، إلّا فی الافتتاح للصلاهٔ. و روی عن مالک إنّه قال: لا أعرف رفع الیدین فی شیء من تکبیرات الصلاهٔ، و روی عنه خلاف ذلک أیضا، و قال الشافعی: یرفع یدیه إذا افتتح

---

(۱) الفقیه ۱: ۲۰۰ ح ۹۲۱، الوسائل ۶: ۱۱. أبواب تکبیرهٔ الإحرام ب ۱ ح ۱۱.

(۲) الوسائل ۶: ۳۳. أبواب تکبیرهٔ الإحرام ب ۱۲ ح ۲.

(۳) الکافی ۳: ۳۱۰ ح ۵، التهذیب ۲: ۸۷ ح ۳۲۳ و ۳۲۵، الخصال: ۵۹۳، الوسائل ۶: ۱۸. أبواب تکبیرهٔ الإحرام ب ۵ ح ۱ و ۳.

(۴) الفقیه ۱: ۱۹۸، المبسوط ۱: ۱۰۳، الخلاف ۱: ۳۱۹، المعتبر ۲: ۱۵۶، الوسیلهٔ: ۹۴، المراسم: ۷۰، الکافی فی الفقه: ۱۲۲، المهذّب ۱: ۹۸.

(۵) الحدائق ۸: ۴۲.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۹۵

الصلاهٔ، و إذا کبّر للرکوع، و إذا رفع رأسه منه، و لا یرفع بعد ذلک فی سجوده، و لا فی قیامه منه «۱». انتهی موضع الحاجهٔ من کلامه.

و لکن لا یخفی أنّ کلامه مسوق لبیان ثبوت رفع الیدین فی کلّ تکبیرات الصلاهٔ، فی مقابل المالکی و الشافعی و أبی حنیفهٔ المنکرین لثبوته فی جمیع التکبیرات علی اختلافهم، و أمّا کون ذلک علی نحو الوجوب أو الاستحباب، فلم یکن المقصود بیانه، و إن کان التعبیر بالوجوب ربما یشعر بذلک، إلّا أنّه یحتمل قویا أن یکون المراد بالوجوب معناه اللغوی، و هو الثبوت، لا المعنی الاصطلاحی الذی یقابل الاستحباب.

و کیف کان، فالأخبار الواردهٔ فی هذا الباب و إن کانت کثیرهٔ، و قد جمعها فی الوسائل فی الباب التاسع من أبواب تکبیرهٔ الإحرام، إلّا أنّ الظاهر عدم دلالهٔ شیء منها علی الوجوب، لأنّ بعضها مشتمل علی حکایهٔ فعل الإمام علیه السّلام و أنّه کان إذا افتتح صلاته یرفع یدیه حیال وجهه، أو إذا کبّر فی الصلاهٔ یرفع یدیه حتّی یکاد یبلغ أذنیه علی اختلاف ألسنتها.

و من المعلوم أنّ ذلک لا یدلّ علی الوجوب، لأنّ الفعل أعم منه و من الاستحباب، بل ربما یمکن أن یستفاد منها العدم، من حیث أنّ أصل الحکایهٔ یدلّ علی عدم کون رفع الیدین أمرا متداولا بینهم و متعارفا عندهم، و هذا المعنی ربما ینافی الوجوب کما هو ظاهر.

و بعضها الآخر قد ورد فی تفسیر قوله تعالی فَصَلِّ لِرَبِّکَ وَ انْحَرْ، و أنّ المراد من النحر لیست النحیرهٔ، بل رفع الیدین حذاء الوجه، علی اختلاف التعبیرات أیضا، و لا یخفی إنّه لا یستفاد منها الوجوب، خصوصا مع ملاحظهٔ ما ورد فی

---

(۱) الانتصار: ۱۴۷.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۹۶

بعضها من التعبیر بقوله: «إنّ لکل شیء زینهٔ و إنّ زینهٔ الصلاهٔ رفع الأیدی عند کلّ تکبیرهٔ» «۱». فإنّ من المعلوم أنّ زینهٔ الشیء تغایر نفس الشیء و لا تکون مقوّمهٔ لحقیقته، بحیث ینتفی عند انتفائها، بل لها مدخلیهٔ فی حصول الکمال له، و هذا التعبیر غیر ملائم للوجوب کما هو واضح.

ثمَّ إنّ الجمهور قد رووا عن علی علیه السّلام فی تفسیر الآیهٔ المبارکهٔ أنّ معناها: «ضع یدک الیمنی علی الیسری حذاء النحر فی الصلاهٔ» «۲»، و هو مضافا إلی عدم صحته، مخالف لطریقتهم المستمرّهٔ، فإنّهم لا یضعون أیدیهم حذاء النحر أصلا، بل أسفل من ذلک بکثیر، کما لا یخفی علی من وجد طریقتهم.

هذا، و أمّا سائر الأخبار فلا یستفاد منها الوجوب أیضا، و یؤید العدم، بل یدلّ علیه أنّه لو کان الرفع واجبا فکیف یمکن أن یخفی إلی الآن مع شدّهٔ ابتلاء الناس بالصلاهٔ و عموم البلوی بها، و هذه قرینهٔ قطعیهٔ علی عدم الوجوب سیّما مع فتوی القدماء، و غیرهم الذین هم وسائط نقل الأحکام و تبلیغها إلی من بعدهم بالاستحباب، فتدبّر جیّدا.

ثمَّ إنّه لا منافاهٔ بین التعبیرات المختلفهٔ الواردهٔ فی الأخبار فی حدّ الرفع، حیث إنّه قد عبّر فی بعضها بالرفع، حتّی یکاد یبلغ الاذن، و فی بعضها الآخر بالرفع أسفل من الوجه قلیلا، و فی الثالث بالرفع حیال الوجه أو حذائه، و فی الرابع بالرفع إلی النحر.

وجه عدم المنافاهٔ واضح بعد ظهور عدم الاختلاف بینها، فإنّه إذا رفع یدیه حیال وجهه فلا محالهٔ تقع محاذیهٔ للأسفل من الاذن، و للنحر أیضا کما لا یخفی.

---

(۱) الوسائل ۶: ۳۰. أبواب تکبیرهٔ الإحرام ب ۹ ح ۱۴.

(۲) الجامع لأحکام القرآن ۲۰: ۲۱۹.

استحباب التکبیر و رفع الیدین بعد الرکوع

لا إشکال فی ثبوت التکبیر عند الافتتاح، و حین إرادهٔ الرکوع، و عند الهوی لکلّ سجدهٔ و النهوض منه، و إنما الإشکال فی ثبوته عند رفع الرأس من الرکوع، و یظهر من الشیخ فی الخلاف عدم الخلاف فی نفی ثبوته عند فقهاء المسلمین، حیث قال:

إذا انتقل من رکن إلی رکن من رفع إلی خفض، و من خفض إلی رفع، ینتقل بالتکبیر إلّا إذا رفع رأسه من الرکوع، فإنّه یقول: سمع اللّه لمن حمده، و به قال جمیع الفقهاء «۱»، انتهی.

و ظاهر عبارته الأخری وجود القول بثبوته حیث قال: یستحبّ رفع الیدین مع کلّ تکبیرهٔ، و آکدها تکبیرهٔ الافتتاح، و قال الشافعی: یرفع یدیه عند ثلاث تکبیرات، و لا یرفعهما فی غیرها: تکبیرهٔ الافتتاح، و تکبیرهٔ الرکوع، و عند رفع الرأس من الرکوع «۲».

فإنّ ظاهره أنّ المراد بالتکبیرهٔ الثالثهٔ التی یرفع الید عندها، هی التکبیرهٔ عند رفع الرأس من الرکوع، بل ظاهره أنّ ثبوته مورد للاتّفاق، و الخلاف بین الشافعی و غیره إنما هو فی اختصاص رفع الیدین بها، و بالتکبیرتین قبلها، أو بخصوص تکبیرهٔ الافتتاح، أو عدم الاختصاص بشیء منها، بل هو ثابت عند الکلّ، إلّا أنّ من الواضح عدم کون هذا الظهور مرادا له، سیّما مع تصریحه فی موضع آخر، بأنّ عدد التکبیرات فی الصلوات الخمس، خمس و تسعون تکبیرهٔ «۳».

هذا، و لکنّ الظاهر أنّ المقصود من عبارته الأولی أیضا بیان ثبوت التکبیر

---

(۱) الخلاف ۱: ۳۴۶ مسألهٔ ۹۵.

(۲) الخلاف ۱: ۳۱۹ مسألهٔ ۷۱.

(۳) الخلاف ۱: ۳۴۷. مسألهٔ ۹۵.

عند کلّ خفض و رفع، فی مقابل عمر بن عبد العزیز، و سعید بن جبیر، القائلین بأنّه لا یکبّر إلّا تکبیرهٔ الافتتاح، من دون نظر إلی

المستثنی، حتّی یکون الاستثناء أیضا موردا لاتّفاق جمیع الفقهاء فتدبّر.

و کیف کان، فیدلّ علی عدم ثبوت التکبیر عند رفع الرأس من الرکوع صحیحهٔ معاویهٔ بن عمّار عن أبی عبد اللّه علیه السّلام «۱»، و مرسلهٔ صباح المزنی عن أمیر المؤمنین علیه السّلام «۲»، الواردتین فی بیان مقدار تکبیرات الصلوات الخمس، و أنّها خمس و تسعون تکبیرهٔ، و منها تکبیرات القنوت الخمس، فإنّه لو کان التکبیر عند رفع الرأس من الرکوع أیضا ثابتا، یلزم أن یکون مجموع التکبیرات مع تکبیرات القنوت زائدا علی العدد المذکور بسبع عشرهٔ تکبیرهٔ، کما هو واضح.

و یدلّ علی ذلک أیضا خلوّ صحیحتی حمّاد و زرارهٔ الطویلتین «۳»، الواردتین فی کیفیهٔ الصلاهٔ التامهٔ الکاملهٔ الجامعهٔ لجمیع الأجزاء الواجبهٔ و المندوبهٔ عن ذکر هذا التکبیر، فإنّه فی الأولی منهما قال فی مقام حکایهٔ فعل الإمام علیه السّلام: إنّه بعد ذکر الرکوع استوی قائما فلمّا استمکن من القیام، قال: سمع اللّه لمن حمده ثمّ کبّر.

و فی الثانیهٔ قال: قال أبو جعفر علیه السّلام بعد ذکر الرکوع و ما یستحبّ فیه: «و أقم صلبک و مدّ عنقک و لیکن نظرک إلی ما بین قدمیک فإذا أردت أن تسجد فارفع یدیک بالتکبیر».

و ربما یستدلّ علی الثبوت ببعض الأخبار الواردهٔ من طرق العامهٔ، مثل ما روی عن أبی هریرهٔ: أنّه کان یصلّی بهم، فیکبّر کلّما خفض و رفع، فاذا انصرف

---

(۱) الکافی ۳: ۳۱۰ ح ۵، التهذیب ۲: ۸۷ ح ۳۲۳، الوسائل ۶: ۱۸. أبواب تکبیرهٔ الإحرام ب ۵ ح ۱.

(۲) التهذیب ۲: ۸۷ ح ۳۲۵، الخصال: ۵۹۳، الوسائل ۶: ۱۸. أبواب تکبیرهٔ الإحرام ب ۵ ح ۳.

(۳) الوسائل ۵: ۴۵۹- ۴۶۱. أبواب أفعال الصلاهٔ ب ۱ ح ۱- ۳.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۹۹

قال: «إنّی لأشبهکم صلاهٔ برسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله» «۱»، و ما روی عن عمران بن حصین، من أنّه صلّی خلف علی علیه السّلام و هو یکبّر کذلک، ثمّ أخذ بیده بعد الفراغ فقال: قد ذکّرنی هذا صلاهٔ محمّد صلّی اللّه علیه و آله «۲».

و ما رواه الطبرسی عن مقاتل بن حیّان، عن الأصبغ بن نباتهٔ، عن أمیر المؤمنین علیه السّلام فی تفسیر قوله تعالی فَصَلِّ لِرَبِّکَ وَ انْحَرْ أنّ جبرئیل ذکر فی جواب سؤال النبی صلّی اللّه علیه و آله عن النحیرهٔ التی أمر بها أنّه لیست بنحیرهٔ و لکنّه یأمرک إذا تحرّمت للصلاهٔ أن ترفع یدیک إذا کبّرت و إذا رکعت و إذا رفعت رأسک من الرکوع و إذا سجدت.» «۳». بناء علی أن یکون قوله: إذا رکعت و کذا المعطوفان بعده، عطفا علی قوله: إذا تحرّمت للصلاهٔ، لا علی قوله: إذا کبّرت.

و قد یستدلّ أیضا بمرسلهٔ الحمیری عن المهدی علیه السّلام فی حدیث قال: إذا انتقل من حالهٔ إلی أخری فعلیه التکبیر» «۴». و بروایهٔ معاویهٔ بن عمّار قال: «رأیت أبا عبد اللّه علیه السّلام یرفع یدیه إذا رکع و إذا رفع رأسه من الرکوع، و إذا سجد و إذا رفع رأسه من السجود، و إذا أراد أن یسجد الثانیهٔ» «۵».

و روایهٔ ابن مسکان عنه علیه السّلام قال: فی الرجل یرفع یدیه کلّما أهوی للرکوع و السجود، و کلّما رفع رأسه من رکوع أو سجود، قال: «هی العبودیهٔ» «۶»، و روایهٔ علقمهٔ بن وائل عن أبیه قال: صلّیت خلف النبی صلّی اللّه علیه و آله «فکبّر حین افتتح الصلاهٔ و رفع یدیه حین أراد الرکوع و بعد الرکوع» «۷».

---

(۱) صحیح البخاری ۱: ۲۱۴ ب ۱۱۵، ح ۷۸۵ و ب ۱۱۶، ۷۸۶.

(۲) صحیح البخاری ۱: ۲۱۴ ب ۱۱۵، ح ۷۸۵ و ب ۱۱۶، ۷۸۶.

(۳) تفسیر مجمع البیان ۱۰: ۵۵۰.

(۴) الاحتجاج ۲: ۳۰۴، غیبهٔ الطوسی: ۳۷۸، الوسائل ۶: ۳۶۲. أبواب السجود ب ۱۳ ح ۸.

(۵) التهذیب: ۲- ۷۵ ح ۲۷۹، الوسائل ۶: ۲۹۶. أبواب الرکوع ب ۲ ح ۲.

(۶) التهذیب ۲: ۷۵ ح ۲۸۰، الوسائل ۶: ۲۹۷. أبواب الرکوع ب ۲ ح ۳.

(۷) أمالی الطوسی ۱: ۳۹۴، الوسائل ۶: ۲۹. أبواب تکبیرهٔ الإحرام ب ۹ ح ۱۲.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۰۰

و لکن لا یخفی إنّه لا ینهض شیء من الأخبار لإثبات التکبیر عند رفع الرأس من الرکوع، لکون أکثرها عامیّا ضعیفا من حیث السند، کما أنّ کثیرا منها خال عن الدلالهٔ فی المقام، لکونه دالّا علی ثبوت رفع الیدین عند رفع الرأس من الرکوع، و الکلام إنما هو فی ثبوت التکبیر عنده، و لم یثبت الملازمهٔ بینهما، و إنّ کلّ ما یثبت عنده الرفع یثبت عنده التکبیر أیضا و بالعکس.

نعم مرسلهٔ الحمیری المتقدّمهٔ تدلّ بالعموم علی ثبوت التکبیر عند الانتقال من حالهٔ إلی أخری، و لکنّها- مضافا إلی کونها مرسلهٔ علی الأصح، و إلی أنّ مضمون الروایهٔ لا یناسب الصدور من الإمام علیه السّلام- بعمومها قابلهٔ للتخصیص بالأخبار المتقدّمهٔ التی تدلّ علی عدم ثبوت التکبیر عنده، کما أنّها قد خصّصت جزما بغیر هذا المورد أیضا، فإنّه لا إشکال فی عدم ثبوت التکبیر عند النهوض إلی القیام مع أنّه انتقال من حالهٔ إلی حالهٔ اخری کما هو واضح.

ثمَّ إنّک قد عرفت أنّ هنا مسألتین لا ارتباط لإحداهما بالأخری، إحداهما:

استحباب التکبیر عند رفع الرأس من الرکوع. و الأخری: استحباب رفع الیدین عند ذلک، و قد ظهر لک إنّه لا دلیل علی استحباب الأول، بل الظاهر وجود الدلیل علی عدمه کما عرفت، مضافا إلی کونه موافقا لسیرهٔ المتشرّعهٔ المستمرّهٔ إلی هذه الأزمنهٔ، فإنّه لم یعهد من أحد منهم أن یکبّر عند رفع الرأس من الرکوع قبل قول:

سمع اللّه لمن حمده کما هو ظاهر.

و أمّا مسألهٔ استحباب رفع الیدین عند رفع الرأس من الرکوع، فلم یتعرّض لها أکثر الأصحاب، نعم ظاهر عدم تعرّض بعضهم عند ذکر المستحبات فی کتبهم کالنفلیهٔ، و الجمل، و الوسیلهٔ «۱» فی مندوبات الأفعال، عدم الاستحباب.

---

(۱) الوسیلهٔ: ۹۴، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضی) ۳: ۳۲.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۰۱

و المتعرّضون بین مصرح بالاستحباب، کالمحکیّ فی المفتاح عن صاحب الفقیه «۱»، و عن الذکری، و قرّبه فیها لصحهٔ الخبرین «۲»، و عدم إنکار الشیخ لشیء منهما فی التهذیب «۳»، و أصالهٔ الجواز، و عموم أنّ الرفع زینهٔ الصلاهٔ، و استکانهٔ من المصلّی. و عن صاحبی المدارک و مجمع البرهان المیل إلیه «۴».

و بین مصرح بعدم الاستحباب، کالمحقّق فی المعتبر حیث قال فی محکیه: رفع الیدین بالتکبیر مستحبّ فی کلّ رفع و وضع إلّا فی الرفع من الرکوع، فإنّه یقول:

سمع اللّه لمن حمده من غیر تکبیر و لا رفع یدیه، و هو مذهب علمائنا «۵»، و فی المحکی عن منتهی العلّامهٔ، أنّه قال: لا یرفع یدیه وقت قیامه من الرکوع «۶». و عن البحار:

المشهور عدم استحبابه «۷». و عن الذکری: لم أقف علی قائل باستحبابه إلّا ابنی بابویه، و صاحب الفاخر «۸».

هذا، و المراد بالخبرین اللّذین حکم بصحتهما فی محکی الذکری هو خبر معاویهٔ بن عمّار و ابن مسکان المتقدّمین، و لکن لا یخفی أنّ التمسّک بأصالهٔ الجواز فی غیر محلّه، لأنّ الکلام إنما هو فی الاستحباب، لا فی الجواز بمعنی الإباحهٔ. و کیف کان فیدلّ علی عدم استحباب الرفع صحیحتا زرارهٔ و حمّاد الواردتان فی کیفیهٔ الصلاهٔ المستجمعهٔ للآداب و المستحبات، من حیث خلوهما عن هذا الرفع

رأسا.

---

(۱) الفقیه ۱: ۱۹۷، الهدایهٔ: ۱۶۳.

(۲) الذکری ۳: ۳۸۰.

(۳) التهذیب ۲: ۷۵ ح ۲۷۹ و ۲۸۰.

(۴) مدارک الأحکام ۳: ۳۹۶، مجمع الفائدهٔ و البرهان ۲: ۲۵۹، مفتاح الکرامهٔ ۲: ۴۲۴- ۴۲۵.

(۵) المعتبر ۲: ۱۹۹.

(۶) المنتهی ۱: ۲۶۹.

(۷) البحار ۲۸: ۱۱۴.

(۸) الذکری ۳: ۳۸۰.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۰۲

مضافا إلی أنّ عمل المتشرعهٔ و سیرتهم علی خلاف ذلک، حیث إنّه لم یعهد من أحد منهم هذا الفعل کما لا یخفی، و حینئذ فیقوی فی النظر أن یکون الخبران اللّذان أشار إلیهما الشهید فی محکی عبارته المتقدّمهٔ، صادرین تقیهٔ.

و بالجملهٔ: فلا یمکن إثبات الاستحباب بهما، بعد ما عرفت ممّا یدلّ علی عدمه، نعم لا بأس بالعمل به رجاء و محلّه علی تقدیر الاستحباب إنما هو عند رفع الرأس من الرکوع قبل قول: سمع اللّه لمن حمده.

بقیّهٔ مستحبات التکبیر

۱- إنّک عرفت اختلاف الأخبار ظاهرا فی مقدار الرفع وحده «۱»، فمن بعضها یظهر أنّ حدّه الرفع حتّی یکاد یبلغ الاذن، و من بعضها الآخر الرفع أسفل من الوجه قلیلا، و من أکثرها الرفع حیال الوجه أو حذائه، و من رابع الرفع إلی النحر.

و المراد بالرفع حیال الوجه لیس أن یکون أوّل الزند محاذیا لصدر الوجه، و رؤوس الأصابع محاذیهٔ لأسفله، بل المراد هی المحاذاهٔ العرفیهٔ التی تتحقّق و لو بکون الید أسفل من الوجه و حینئذ فیمکن الجمع بین الروایات المختلفهٔ ظاهرا، و لعلّ التعبیر بمحاذاهٔ شحمتی الاذن- کما وقع فی کلام الأصحاب «۲»- انّما هو باعتبار تحقق الجمع بینها بذلک.

۲- إنّه یستحب أن تکون الأصابع مضمومهٔ فی حال الرفع، و قال الشافعی:

یستحب أن یفرجها «۳»، و ربما یستدلّ لاستحباب الضم بصحیحهٔ حمّاد «۴» الواردهٔ

---

(۱) راجع الوسائل ۶: ۲۶. أبواب تکبیرهٔ الإحرام ب ۹.

(۲) المبسوط ۱: ۱۰۳، النهایهٔ: ۶۹، المقنعهٔ: ۱۰۳، الوسیلهٔ: ۹۴، المهذّب ۱: ۹۲.

(۳) المجموع ۳: ۳۰۷، المغنی لابن قدامهٔ ۱: ۴۷، الخلاف ۱: ۳۲۱ مسألهٔ ۷۳.

(۴) الوسائل ۵: ۴۵۹ أبواب أفعال الصلاهٔ ب ۱ ح ۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۰۳

فی کیفیهٔ الصلاهٔ الجامعهٔ للآداب و المستحبات، الدالهٔ علی أنّه علیه السّلام قد ضم أصابعه قبل الشروع فیها، بضمیمهٔ أنّ مقتضی الاستحباب بقاؤه بهذه الکیفیهٔ فی حالهٔ الرفع عند التکبیر، و لکن لا یخفی أنّ جریان الاستصحاب مبنیّ علی أن یکون المستصحب ذا أثر شرعیّ فی الزمان اللاحق، مع أنّه مورد للنزاع کما هو واضح.

۳- نسب إلی علمائنا کما فی محکیّ المعتبر و المنتهی، أنّ ابتداء التکبیر عند ابتداء الرفع، و انتهائه عند انتهائه «۱»، نظرا إلی أنّ ذلک هو معنی الرفع عند التکبیر.

۴- مقتضی بعض الأخبار «۲» الدالهٔ علی استحباب الرفع عند التکبیر استحباب استقبال القبلهٔ ببطن الکفّین، و لا معارض له.

۵- أنّ العبارهٔ الواردهٔ فی کیفیهٔ التکبیر إنما هی قول: اللّه أکبر، و قال الشافعی:

و یجوز أن یقول: اللّه الأکبر «۳». و قال أبو حنیفهٔ: تنعقد بکلّ اسم من أسماء اللّه تعالی علی وجه التعظیم، مثل قول: اللّه العظیم، اللّه الجلیل، و ما أشبههما «۴»، و الدلیل علی ما ذکرنا مضافا إلی تغیّر المعنی بذلک کما هو واضح، أنّ الصلاهٔ عبادهٔ خاصّهٔ لا یجوز التخطی عمّا ورد من الشارع فی کیفیتها.

۶- مقتضی الأخبار الکثیرهٔ بطلان الصلاهٔ عند نسیان التکبیر «۵»، و بعض ما یدلّ علی خلافه «۶»، مضافا إلی احتمال صدوره تقیهٔ، متناقض من حیث المدلول، و علی تقدیر عدمه فلا یقاوم تلک الأخبار الکثیرهٔ، و أمّا زیادته فبطلان الصلاهٔ

---

(۱) المعتبر ۲: ۲۰۰، المنتهی ۱: ۲۶۹.

(۲) التهذیب ۲: ۶۶ ح ۲۴۰، الوسائل ۶: ۲۷ أبواب تکبیرهٔ الإحرام، ب ۹ ح ۶.

(۳) المغنی ۱: ۵۴۰، المجموع ۳: ۲۹۲، المنتهی ۱: ۲۶۸.

(۴) بدایهٔ المجتهد ۱: ۱۷۸، المغنی لابن قدامهٔ ۱: ۴۶۰.

(۵) انظر الوسائل ۶: ۱۲. أبواب تکبیرهٔ الإحرام ب ۲.

(۶) الوسائل ۶: ۱۵. أبواب تکبیرهٔ الإحرام ب ۲ ح ۹ و ۱۰.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۰۴

بسببها مورد للاتّفاق «۱»، مضافا إلی أنّ ذلک مقتضی قوله علیه السّلام: «من زاد فی صلاته فعلیه الإعادهٔ» «۲» و اللّه أعلم.

---

(۱) المبسوط ۱: ۱۰۵، شرائع الإسلام ۱: ۶۹، مفتاح الکرامهٔ ۲: ۳۴۳، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۱۱۸، الذکری ۳: ۲۵۸، مدارک الأحکام ۳: ۳۲۲، کشف اللثام ۳: ۴۲۲، جواهر الکلام ۹: ۲۲۰، جامع المقاصد ۲: ۲۳۹.

(۲) الکافی ۳: ۳۵۵ ح ۵، التهذیب: ۲- ۱۹۴ ح ۷۶۴، الاستبصار: ۱- ۳۷۶ ح ۱۴۲۹، الوسائل: ۸- ۲۳۱. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۱۹ ح ۲.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۰۵

الرابع من أفعال الصلاهٔ: القراءهٔ

اشارهٔ

لا إشکال عندنا فی وجوب قراءهٔ فاتحهٔ الکتاب فی الرکعتین الأولیین من الصلاهٔ، سواء کانت ثنائیهٔ، أو ثلاثیهٔ، أو رباعیهٔ «۱»، و فی عدم وجوبها تعیینا فی الرکعتین الأخیرتین من الرباعیّهٔ، و الرکعهٔ الأخیرهٔ من الثلاثیهٔ «۲»، و الکلام فی باب القراءهٔ إنما هو فی مقامین:

أحدهما: فیما یقوم مقام القراءهٔ فی غیر الأولیین من الثلاثیهٔ و الرباعیهٔ، و إنّه هل هو مطلق الذکر أو خصوص التسبیح؟ و فی کیفیته و بیان مقداره.

ثانیهما: فی وجوب انضمام السورهٔ إلی القراءهٔ فی الرکعتین الأولیین و استحبابه.

(۱) المقنعهٔ: ۱۳۷، المبسوط ۱: ۹۹، النهایهٔ: ۷۵، الخلاف ۱: ۳۲۷، الانتصار: ۱۴۲، المسائل الناصریات: ۲۱۶، المقنع: ۹۳، الوسیلهٔ: ۹۳، المهذّب ۱: ۹۲، الکافی فی الفقه: ۱۱۷، المعتبر ۲: ۱۶۴، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۱۲۸، مستند الشیعهٔ ۵: ۶۸.

(۲) الخلاف ۱: ۳۴۱ مسألهٔ ۹۳، النهایهٔ: ۷۶، الانتصار: ۱۴۲، مختلف الشیعهٔ ۲: ۱۴۶، المهذّب ۱: ۹۷، المراسم: ۶۹، الکافی فی الفقه: ۱۱۷، السرائر ۱: ۲۲۲، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۱۲۸ مسألهٔ ۲۱۸.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۰۶

المقام الأوّل: الذکر فی الأخیرتین

اشارهٔ

أمّا الکلام فی المقام الأول فملخّصه: إنّه لم یظهر من أحد من القائلین بوجوب قراءهٔ شیء فی الأخیرتین من العامهٔ من التسبیح ذکر و لا أثر، نعم ذکر أبو حنیفهٔ إنّه لا یجب شیء فی الأخیرتین «۱»، بل الظاهر أنّ التسبیح إنما هو مذکور فی کلمات الإمامیهٔ فقط.

و حینئذ فهل الواجب فی الأخیرتین تخییرا هو مطلق الذکر أو خصوص التسبیح منه؟ و علی الثانی هل یکفی مطلق التسبیح المتحقق بقول سبحان اللّه و لو مرّهٔ، أو یلزم التسبیح بکیفیهٔ خاصّهٔ و نحو مخصوص؟ و علی الثانی هل یکفی الإتیان به مرّهٔ أو یجب ثلاث مرّات؟

وجوه و احتمالات منشؤها اختلاف الأخبار الکثیرهٔ الواردهٔ فی هذا الباب، و قد جمعها فی الوسائل فی الباب ۴۲ و ۵۱ من أبواب القراءهٔ «۲» و یرتقی المجموع إلی واحد و عشرین، أربعهٔ منها متعرّضهٔ لأصل ثبوت القراءهٔ فی الأخیرتین و عدمه، من دون تعرّض للذکر أو التسبیح، و هی روایهٔ جمیل بن دراج ب ۴۲ ح ۴، و منصور بن حازم ب ۵۱ ح ۱۱، و معاویهٔ بن عمّار ب ۵۱ ح ۸، و زرارهٔ ب ۵۱ ح ۶.

و واحد منها یدلّ علی التخییر بین القراءهٔ و مطلق الذکر و هی روایهٔ علی بن حنظلهٔ عن أبی عبد اللّه علیه السّلام ب ۴۲ ح ۳ قال: سألته عن الرکعتین الأخیرتین ما أصنع فیهما؟ فقال: «إن شئت فاقرأ فاتحهٔ الکتاب و إن شئت فاذکر اللّه فهو سواء قال:

قلت: فأیّ ذلک أفضل؟ قال: هما و اللّه سواء، إن شئت سبّحت و إن شئت قرأت» و ذکر التسبیح فی الذیل یحتمل أن یکون من باب أنّه مصداق للذکر، و یحتمل أن

(۱) المغنی لابن قدامهٔ ۱: ۵۶۱، الشرح الکبیر ۱: ۵۶۰، المجموع ۳: ۳۸۶، التفسیر الکبیر ۱: ۱۸۹، الخلاف ۱: ۳۷۷ مسألهٔ ۸۸، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۱۴۴ مسألهٔ ۲۲۹.

(۲) الوسائل ۶: ۱۰۷ ب ۴۲ و: ۱۲۲ ب ۵۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۰۷

یصیر قرینهٔ علی أنّ المراد بالذکر المذکور فی الصدر هو التسبیح.

و سبعهٔ منها تدلّ علی أصل التسبیح، من دون تعرّض لکیفیته، و هی روایهٔ معاویهٔ بن عمّار ب ۴۲ ح ۲ و محمّد بن حکیم ب ۵۱ ح ۱۰ و محمّد بن قیس ب ۵۱ ح ۹ و ابن سنان ب ۵۱ ح ۱۲ و مرسلهٔ الفقیه عن الرضا علیه السّلام ب ۵۱ ح ۴ و ما أرسله المحقّق فی المعتبر عن علیّ علیه السّلام ب ۵۱ ح ۵ و ما رواه فی الاحتجاج عن مولانا صاحب الزمان علیه السّلام ب ۵۱ ح ۱۴.

و أربعهٔ منها تشتمل علی بیان التسبیح بنحو الاجمال، و هی روایهٔ عبید بن زرارهٔ ب ۴۲ ح ۱ قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الرکعتین الأخیرتین من الظهر؟

قال: «تسبّح و تحمد اللّه و تستغفر لذنبک، و إن شئت فاتحهٔ الکتاب فإنّها تحمید و دعاء».

و ظاهرها إنّ قراءهٔ الفاتحهٔ فی الأخیرتین إنما هی لاشتمالها علی التحمید و الدعاء، لا لمجرّد الحکایهٔ و قراءهٔ القرآن، کما فی الأولیین، فالروایهٔ تدلّ علی أنّ الواجب فی الأخیرتین هو مطلق التحمید و الدعاء، غایهٔ الأمر أنّ الفاتحهٔ أیضا مصداق لهما.

و روایهٔ عمر بن أذینهٔ عن زرارهٔ عن أبی جعفر علیه السّلام ب ۴۲ ح ۶ قال: «عشر رکعات رکعتان من الظهر و رکعتان من العصر و رکعتا الصبح و رکعتا المغرب و رکعتا العشاء الآخرهٔ لا یجوز فیهن الوهم- إلی أن قال-: و هی الصلاهٔ التی فرضها اللّه و فوّض إلی محمّد صلّی اللّه علیه و آله، فزاد النبی فی الصلاهٔ سبع رکعات هی سنهٔ لیس فیهن قراءهٔ إنما هو تسبیح و تهلیل و تکبیر و دعاء، فالوهم إنما هو فیهنّ.».

و روایهٔ أبی بصیر عن أبی عبد اللّه علیه السّلام ب ۴۲ ح ۷ قال: «أدنی ما یجزی من القول فی الرکعتین الأخیرتین ثلاث تسبیحات أن تقول: سبحان اللّه سبحان اللّه سبحان اللّه».

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۰۸

و روایهٔ عبید اللّه بن علیّ الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام ب ۵۱ ح ۷ قال: «إذا قمت فی الرکعتین الأخیرتین لا تقرأ فیهما فقل: الحمد للّه و سبحان اللّه و اللّه أکبر».

و الخمسهٔ الباقیهٔ مشتملهٔ علی کیفیهٔ التسبیح، و بیان المراد منه بالنحو المتعارف، و هی روایهٔ أبی خدیجهٔ ب ۵۱ ح ۱۳ الدالهٔ علی أنّ المراد به سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله إلّا اللّه و اللّه أکبر، و لکنّها تدلّ علی التفصیل بین الإمام و المأموم بنحو لا یقول به أحد من الأصحاب.

و روایهٔ رجاء بن أبی الضحاک ب ۴۲ ح ۸ إنّه صحب الرضا علیه السّلام من المدینهٔ إلی مرو، فکان یسبّح فی الأخراوین یقول: سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله إلّا اللّه و اللّه أکبر ثلاث مرّات ثمّ یرکع.

قال فی مفتاح الکرامهٔ بعد نقل استدلال البهبهانی قدّس سرّه علی وجوب اثنتی عشرهٔ تسبیحهٔ بهذا الخبر ما هذه عبارته.

قلت: إنّ خبر ابن أبی الضحاک رواه فی البحار بدون تکبیر، ثمّ قال: بیان: فی بعض النسخ زید فی آخرها و اللّه أکبر و الموجود فی النسخ الصحیحهٔ القدیمهٔ کما نقلنا بدون التکبیر، و الظاهر إنّ الزیادهٔ من النساخ تبعا للمشهور «۱»، انتهی.

و ما رواه الکلینی عن محمّد بن إسماعیل النیسابوری، عن الفضل بن شاذان، عن حمّاد بن عیسی، عن حریز، عن زرارهٔ قال: قلت لأبی جعفر علیه السّلام: ما یجزی من القول فی الرکعتین الأخیرتین؟ قال: «أن تقول: سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله إلّا اللّه و اللّه أکبر و تکبّر و ترکع» «۲».

و روایهٔ محمّد بن عمران ب ۵۱ ح ۳ فی حدیث إنّه سأل أبا عبد اللّه علیه السّلام فقال:

---

(۱) مفتاح الکرامهٔ ۲: ۳۷۶. بحار الأنوار ۸۲: ۸۸.

(۲) الکافی ۳: ۳۱۹ ح ۲، التهذیب ۲: ۹۸ ح ۳۶۷، الاستبصار ۱: ۳۲۱ ح ۱۱۹۸، الوسائل ۶: ۱۰۹. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۴۲ ح ۵.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۰۹

لأیّ علّهٔ صار التسبیح فی الرکعتین الأخیرتین أفضل من القراءهٔ؟ قال: «إنما صار التسبیح أفضل من القراءهٔ فی الأخیرتین لأنّ النبی صلّی اللّه علیه و آله لمّا کان فی الأخیرتین ذکر ما رأی من عظمهٔ اللّه عزّ و جلّ فدهش فقال: سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله إلّا اللّه و اللّه أکبر، فلذلک صار التسبیح أفضل من القراءهٔ».

و ما رواه الصدوق بإسناده عن زرارهٔ عن أبی جعفر علیه السّلام إنّه قال: «لا تقرأنّ فی الرکعتین الأخیرتین مع الأربع الرکعات المفروضات شیئا إماما کنت أو غیر إمام» قال: قلت: فما أقول فیهما؟ قال: «إذا کنت إماما أو وحدک فقل: سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله إلّا اللّه ثلاث مرّات، تکملهٔ تسع تسبیحات ثمّ تکبر و ترکع» «۱».

قال فی الوسائل: و رواه ابن إدریس فی آخر السرائر نقلا من کتاب حریز مثله، إلّا أنّه أسقط قوله: تکملهٔ تسع تسبیحات و قوله: أو وحدک، و رواه فی أوّل السرائر أیضا نقلا من کتاب حریز مثله إلّا أنّه قال: «فقل سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله إلّا اللّه و اللّه أکبر ثلاث مرّات ثمّ تکبّر و ترکع» ثمّ قال: أقول: لا یبعد أن یکون زرارهٔ سمع الحدیث مرتین مرّهٔ تسع تسبیحات، و مرّهٔ اثنتی عشرهٔ تسبیحهٔ، و أورده حریز أیضا فی کتابه مرتین «۲»، انتهی.

و المحکیّ عن العلّامهٔ المجلسی فی البحار أنّه قال: إنّ خبر السرائر الذی استدلّ به أیضا علی هذا القول، رواه ابن إدریس فی موضعین: أحدهما فی باب کیفیهٔ الصلاهٔ و زاد فیه و اللّه أکبر، و ثانیهما فی آخر الکتاب فیما استطرفه من کتاب حریز، و لم یذکر فیه التکبیر، قال: و النسخ المتعددهٔ التی رأیناها متفقهٔ علی إسقاط التکبیر.

و یحتمل أن یکون زرارهٔ رواه علی الوجهین، و رواهما حریز فی کتابه و هو بعید، و الظاهر زیادهٔ التکبیر من قلمه أو من النسّاخ، لأنّ سائر المحدّثین رووا هذه الروایهٔ

---

(۱) الفقیه ۱: ۲۵۶ ح ۱۱۵۸، الوسائل ۶: ۱۲۲. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۵۱ ح ۱.

(۲) السرائر ۳: ۵۸۵ و ج ۱: ۲۱۹، الوسائل ۶: ۱۲۳. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۵۱ ح ۲.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۱۰

بدون تکبیر، و زاد فی الفقیه بعد التسبیح تکملهٔ تسع تسبیحات، و یؤیده أنّه نسب فی المعتبر و التذکرهٔ القول بتسع تسبیحات إلی حریز، و ذکرا هذه الروایهٔ «۱». انتهی.

قال فی المفتاح بعد حکایهٔ عبارهٔ المجلسی، قلت: نظرت ذلک فی نسختین من السرائر، إحداهما صحیحهٔ عتیقهٔ من خطّ علیّ بن محمّد بن الفضل الآبی فی سنهٔ سبع و ستین و ستمائهٔ، ترک التکبیر فی الموضعین، و فی نسخهٔ اخری کثیرهٔ الغلط ذکره فی الموضعین «۲»، انتهی.

و کیف کان فالکلام فی هذا المقام یقع من جهتین:

الجههٔ الأولی: عدم وجوب القراءهٔ تعیینا فی الأخیرتین

المشهور بین الإمامیهٔ بل المتّفق علیه بینهم، عدم وجوب القراءهٔ تعیینا فی الرکعهٔ الثالثهٔ من الثلاثیهٔ، و الأخیرتین من الرباعیهٔ، و کونها أحد فردی الواجب التخییری «۳» و إن اختلفوا فی بدلها و أنّه هل هو مطلق الذکر أو خصوص التسبیح؟

و فی کیفیته و کمیته.

هذا، و لکن ظواهر الأخبار المتقدّمهٔ مختلفهٔ، فیظهر من بعضها تعیّن القراءهٔ، مثل روایهٔ جمیل بن دراج قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عمّا یقرأ الإمام فی الرکعتین فی آخر الصلاهٔ؟ فقال: «بفاتحهٔ الکتاب و لا یقرأ الذین خلفه، و یقرأ الرجل فیهما إذا صلّی وحده بفاتحهٔ الکتاب» «۴»، و روایهٔ منصور بن حازم عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:

«إذا کنت إماما فاقرأ فی الرکعتین الأخیرتین بفاتحهٔ الکتاب و إن کنت وحدک

---

(۱) بحار الأنوار ۸۲: ۸۷.

(۲) مفتاح الکرامهٔ ۲: ۳۷۶.

(۳) راجع ص ۱۰۵.

(۴) التهذیب ۲: ۲۹۵ ح ۱۱۸۶، الوسائل ۶: ۱۰۸. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۴۲ ح ۴.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۱۱

فلیسعک فعلت أو لم تفعل» «۱».

و یظهر من البعض الآخر تعیّن التسبیح، مثل روایهٔ عمر بن أذینهٔ عن زرارهٔ عن أبی جعفر علیه السّلام المتقدّمهٔ «۲»، و مرسلهٔ الفقیه عن الرضا علیه السّلام قال: «إنما جعل القراءهٔ فی الرکعتین الأوّلتین و التسبیح فی الأخیرتین للفرق بین ما فرضه اللّه من عنده و بین ما فرضه اللّه من عند رسوله صلّی اللّه علیه و آله» «۳»، و ما أرسله المحقّق فی المعتبر «۴» عن علیّ علیه السّلام إنّه قال: «اقرأ فی الأوّلتین و سبّح فی الأخیرتین»، و روایهٔ عبید اللّه بن علیّ الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «إذا قمت فی الرکعتین الأخیرتین لا تقرأ فیهما فقل: الحمد للّه و سبحانه اللّه و اللّه أکبر» «۵».

و الظاهر کما فی التهذیب، إنّ کلمهٔ «لا» فی قوله: لا تقرأ، للنفی لا للنهی، و جواب الشرط قوله: «فقل» کما یؤیده ذکر الفاء.

و یظهر من بعض تلک الأخبار التخییر بینهما، کروایهٔ علیّ بن حنظلهٔ المتقدّمهٔ «۶»، و غیرها ممّا تقدّم، و هذه الطائفهٔ شاهدهٔ للجمع بین الطائفتین، بالحمل علی التخییر، و یؤیده فتوی المشهور «۷» علی طبقها، و کونها معمولا بها دونهما.

و بالجملهٔ: فالظاهر إنّه لا إشکال فی المقام من هذه الجههٔ أصلا.

---

(۱) التهذیب ۲: ۹۹ ح ۳۷۱، الاستبصار: ۱- ۳۲۲ ح ۱۲۰۲، الوسائل ۶: ۱۲۶. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۵۱ ح ۱۱.

(۲) الکافی: ۳- ۲۷۳ ح ۷، الوسائل: ۶- ۱۰۹. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۴۲ ح ۶.

(۳) الفقیه ۱: ۲۰۲ ح ۹۲۴، الوسائل ۶: ۱۲۴. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۵۱ ح ۴.

(۴) المعتبر ۲: ۱۶۵، الوسائل ۶: ۱۲۴. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۵۱ ح ۵.

(۵) التهذیب ۲: ۹۹ ح ۳۷۲، الاستبصار ۱: ۳۲۲ ح ۱۲۰۳، الوسائل ۶: ۱۲۴. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۵۱ ح ۷.

(۶) التهذیب ۲: ۹۸ ح ۳۶۹، الاستبصار ۱: ۳۲۱ ح ۱۲۰۰، الوسائل ۶: ۱۰۸. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۴۲ ح ۳.

(۷) راجع ۲: ۱۰۵.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۱۲

الجههٔ الثانیهٔ: ما یقوم مقام القراءهٔ فی الأخیرتین

الجهـهٔ الثانیـهٔ: المشـهور بینهم أنّ ما یقوم مقام القراءهٔ فی الأخیرتین هو التسبیـح «۱»، و إن اختلفوا فیه کیفیـهٔ و کمیـهٔ، ففی المعتبر أنّه یجزی بـدل الحمـد فی الأـواخر تسبیحـات أربع، صورتها سـبحان اللّه و الحمـد للّه و لا إله إلّا اللّه و اللّه أکبر، و حکی هـذا القول عن المفیـد، و حکی أیضـا من علم الهـدی، و الشـیخ، و ابن أبی عقیـل القول بـأنّه مخیر بین القراءهٔ و عشـر تسبیحـات، صورتهـا أن تقول: سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله إلّا اللّه ثلاث مرّات، و تزید فی الثالثهٔ و اللّه أکبر. و عن حریز بن عبد اللّه السجسـتانی، و أبی جعفر بن بابویه القول بتسع تسبیحات، بإسـقاط التکبیر من الثلاث، و عن الشیخ فی النهایهٔ القول بأنّه تکرّر ذلک ثلاث مرّات، مع کلّ مرّهٔ و اللّه أکبر فیکون اثنی عشر فصلا «۲».

هـذا، و قـد ظهر لک ممّا تقـدّم أنّه لا ینهض شـیء من الأخبار المتقدمـهٔ علی وجوب تکرار التسبیحات الأربع ثلاث مرّات، لأنّ روایهٔ رجاء المتقدّمهٔ- مضافا إلی أنّها تتضمن حکایهٔ فعل الإمام علیه السّلام، فلعلّه کان یعمل بالاستحباب- قد عرفت أنّه نقلها فی البحار من دون تکبیر و قال: الموجود فی النسخ القدیمهٔ الصحیحهٔ کما نقلنا بدون التکبیر، و استظهر کون الزیادهٔ من النسّاخ تبعا للمشهور.

و روایـهٔ زرارهٔ عن أبی جعفر علیه السّـلام المتقدّمـهٔ التی رواهـا الصـدوق فی الفقیه و ابن إدریس فی موضـعین من السـرائر، نقلا- من کتاب حریز، قد عرفت ثبوت الاختلاف فیها، ففی الفقیه أسقط التکبیر مع زیادهٔ قوله: تکملهٔ تسع تسبیحات،

---

(۱) راجع ۲: ۱۱۰.

(۲) المعتبر ۲: ۱۸۸- ۱۸۹، المقنعهٔ: ۱۱۳، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضی) ۳: ۳۳، المبسوط ۱: ۱۰۶، و حکاه عن ابن ابی عقیل فی مختلف الشیعهٔ ۲: ۱۴۲ مصباح المتهجد: ۴۴۰، السرائر ۳: ۵۸۵ عن کتاب حریز بن عبد اللّه، الفقیه ۱: ۲۵۶، النهایهٔ: ۷۶.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۱۳

و فی السـرائر و إن رواها فی باب کیفیهٔ الصـلاهٔ مع ذکر التکبیر، إلّا أنّه مضافا إلی أنّه نقلها فی المسـتطرفات مع إسقاطه، قد عرفت أنّه حکی عن العلّامهٔ المجلسی أنّه قال: إنّ النسخ المتعددهٔ التی رأیناها متفقهٔ علی إسقاط التکبیر، و ذکر صاحب المفتاح أنّ الموجود فی النسخهٔ القدیمهٔ الصحیحهٔ ترک التکبیر فی الموضعین.

هـذا، و احتمال أن یکون زرارهٔ رواها علی الوجهین، و أوردهما حریز فی کتابه بعیـد جدّا، و حینئذ فیدور الأمر بین زیادهٔ قوله: تکملهٔ تسع تسبیحـات، و إسـقاط التکبیر، و بین حـذف ذلـک القول، و لا یخفی أنّ إسـقاط التکبیر و إن کان غیر بعیـد، إلّا أنّ إضافهٔ ذلک القول سـهوا، مسـتبعد جدّا، و هذا بخلاف إسـقاطه، فإنّه یمکن أن یصـیر السـهو سـببا لعدم ذکره، و اضافهٔ التکبیر یمکن أن یکون من باب التبعیهٔ للمشهور، کما ذکره المجلسی.

و یؤید ذلک إنّه نسب فی المعتبر کما عرفت القول بلزوم تسع تسبیحات إلی حریز.

و بالجملهٔ: فلم یثبت کون التکبیر مذکورا فی الروایهٔ، فوجوب تکرار التسبیحات الأربع ثلاث مرّات ممّا لم یقم علیه حجّهٔ.

و یمکن أن یقـال: إنّه یسـتکشف الوجـوب من فتـوی الشـیخ فی النهایـهٔ «۱» و حکـم البعض بالاسـتحباب «۲»، و ذکر بعض آخر أنّ الأحوط ذلک «۳»، لوجود نصّ مشتمل علیه، غایهٔ الأمر أنّه لم یصل إلینا، أو کان مذکورا فی بعض النصوص المتقدّمهٔ، کروایهٔ زرارهٔ، و کیف کـان فمقتضـی إطلاـق مـا رواه الکلینی بإسـناده عن زرارهٔ، عن أبی جعفر علیه السّـلام الاـجتزاء بـالمرّهٔ «۴»، و لکنّ الأـحوط التعدد. هذا مقتضی

---

(۱) النهایهٔ: ۷۶.

(۲) مسالک الأفهام ۱: ۲۱۲.

(۳) شرائع الإسلام ۱: ۷۴.

(۴) الکافی ۳: ۳۱۹ ح ۲، الوسائل ۶: ۱۰۹. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۴۲ ح ۵.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۱۴

مدلول الأخبار الواردهٔ فی هذا الباب.

و لو قلنـا بعـدم اسـتفادهٔ حکم المسألـهٔ من الأدلـهٔ الاجتهادیـهٔ، و وصـلت النوبـهٔ إلی الأـصول العملیـهٔ، فهـل الأصـل یقتضـی البراءهٔ أو الاشتغال؟

فنقول: ذکر الشیخ رحمه اللّه فی رسالهٔ البراءهٔ فی التنبیه الثالث، من تنبیهات الشبههٔ الحکمیهٔ الوجوبیهٔ، أنّ الظاهر اختصاص أدلهٔ البراءهٔ

بصورهٔ الشک فی الوجوب العینی، أمّا لو شکّ فی الوجوب التخییری، و الإباحهٔ، فلا یجری فیه أدلهٔ البراءهٔ، لظهورها فی عدم تعیین الشیء المجهول علی المکلّف، بحیث یلتزم به، و یعاقب علیه «۱». انتهی موضع الحاجهٔ من کلامه قدّس سرّه.

و المقام و إن کان مغایرا لموضوع کلامه، حیث انّ مفروضه ما إذا کان الأمر دائرا بین الوجوب التخییری و الإباحهٔ، و فی المقام نعلم بالوجوب التخییری و نشکّ فی بعض أطرافه من حیث القلّهٔ و الکثرهٔ، إلّا أنّ الکلام فی اشتراکه معه من حیث الحکم، و إنّه هل تجری البراءهٔ بالنسبهٔ إلی الزائد، کجریانها فی الأقل و الأکثر الارتباطیین فی الواجب النفسی- بالوجه الذی تقدّم فی مسألهٔ الصلاهٔ فی اللباس المشکوک، لا بالوجه الذی ذکره الشیخ فی الرسالهٔ، فإنّه لا یخلو عن إشکال، کما عرفت فی تلک المسألهٔ- أو أنّ الأصل فی المقام یقتضی الاشتغال، و لو قلنا بجریان البراءهٔ فی الأقل و الأکثر فی الواجب النفسی؟

فیه وجهان: من أنّ الوجه فی جریان البراءهٔ فی تلک المسألهٔ، و هو تبعّض التکلیف الواحد، و تنجزه ببعضه المعلوم، جار فی المقام أیضا، لأنه یعلم فیه أیضا بعض التکلیف المتعلّق بالمردّد بین الأقل و الأکثر، فلا مانع من تنجزه بذلک البعض المعلوم، و جریان البراءهٔ بالنسبهٔ إلی بعضه المشکوک، و مجرّد کون مفروض المقام عبارهٔ عمّا کان بعض أطراف الواجب التخییری مردّدا بین الأقل و الأکثر، لا یصلح

---

(۱) فرائد الأصول: ۲۳۱.

فارقا بینه و بین تلک المسألهٔ، بعد اشتراکهما فی ذلک الوجه الذی تقدّم منّا، و من ثبوت الفرق بینهما، فإنّ العقاب المترتّب علی المخالفهٔ فی تلک المسألهٔ، إنما هو لکونه تارکا للأقل الذی علم تنجّز التکلیف بالنسبهٔ إلیه، و فی المقام لا یترتب العقاب علی مجرّد ترک الأقل، و إن کان تعلّق التکلیف به معلوما، بل إنما یترتب علی ترکه، و ترک الطرف الآخر الذی لا تردید فیه من حیث القلّهٔ و الکثرهٔ.

و بالجملهٔ: فالمسألهٔ محل إشکال.

المقام الثانی: وجوب السورهٔ بعد الفاتحهٔ فی الرکعتین الأولیین

اشارهٔ

اعلم أنّه محل خلاف بین المسلمین، فالمشهور بین العامهٔ عدم الوجوب، و المحکی عن بعض أصحاب الشافعی هو الوجوب «۱»، و هو محکیّ ظاهر الشیخ فی التهذیبین و الخلاف «۲»، و أکثر المتقدّمین «۳».

و ذهب بعض المتأخّرین کصاحبی المدارک و المعالم، إلی الاستحباب «۴»، و یمکن استظهاره من کلام الشیخ فی المبسوط حیث قال: الظاهر من المذهب أنّ قراءهٔ سورهٔ کاملهٔ مع الحمد فی الفرائض واجبهٔ، و أنّ بعض السورهٔ أو أکثرها لا یجوز مع الاختیار، غیر أنّه إن قرأ بعض السورهٔ أو قرن بین السورتین بعد الحمد، لا یحکم ببطلان الصلاهٔ، و یجوز کلّ ذلک فی حال الضرورهٔ، و کذلک فی النافلهٔ مع الاختیار «۵». انتهی.

---

(۱) المجموع ۳: ۳۸۸- ۳۸۹، المغنی لابن قدامهٔ ۱: ۵۶۸، الشرح الکبیر ۱: ۵۶۸، بدایهٔ المجتهد ۱: ۱۸۴، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۱۳۰ مسألهٔ ۲۱۹.

(۲) التهذیب ۲: ۷۰، الاستبصار ۱: ۳۱۴، الخلاف ۱: ۳۳۵ مسألهٔ ۸۶.

(۳) المقنعهٔ: ۱۰۵ و ۱۱۲، المقنع: ۹۳، الانتصار: ۱۴۶، المهذّب ۱: ۹۲، الکافی فی الفقه: ۱۱۷، الوسیلهٔ: ۹۴.

(۴) مدارک الأحکام ۳: ۳۴۷، منتقی الجمان ۲: ۱۰.

(۵) المبسوط ۱: ۱۰۷.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۱۶

فإنّ قوله: غیر أنّه إن قرأ.، ظاهر فی عدم بطلان الصلاهٔ بترک سورهٔ کاملهٔ، فالمراد بعدم جواز قراءهٔ البعض أو الأکثر، لیس عدم الجواز، بحیث ینافی صحهٔ الصلاهٔ، بل عدمه من حیث کون قراءهٔ سورهٔ کاملهٔ شرطا فی تحقق الکمال.

و أظهر من ذلک فی الاستحباب، کلام الشیخ فی النهایهٔ حیث قال: و أدنی ما یجزی من القراءهٔ فی الفرائض، الحمد مرّهٔ واحدهٔ، و سورهٔ معها مع الاختیار، لا یجوز الزیادهٔ علیه، و لا النقصان عنه، فمن صلّی بالحمد وحدها متعمّدا من غیر عذر، کانت صلاته ماضیهٔ، و لم یجب علیه إعادتها، غیر أنّه یکون قد ترک الأفضل، و إن اقتصر علی الحمد ناسیا أو فی حال الضرورهٔ من السفر و المرض و غیرهما، لم یکن به بأس، و کانت صلاته تامّهٔ- إلی أن قال-: و لا یجوز أن یجمع بین سورتین مع الحمد فی الفرائض، فمن فعل ذلک متعمّدا، کانت صلاته فاسدهٔ، فإن فعله ناسیا لم یکن علیه شیء، و کذلک لا یجوز أن یقتصر علی بعض سورهٔ و هو یحسن تمامها، فمن اقتصر علی بعضها و هو متمکّن لقراءهٔ جمیعها کانت صلاته ناقصهٔ، و إن لم یجب علیه إعادتها «۱»، انتهی.

فإنّ الحکم بالمضیّ فیما لو صلّی بالحمد وحدها متعمّدا من غیر عذر، صریح فی نفی الوجوب، فالمراد بقوله: أدنی ما یجزی.، لیس هو الاجزاء المساوق للصحهٔ، بداهۀ أنّه بناء علیه لا معنی لتفریع الحکم بالمضیّ، و الصحهٔ فی الفرع المذکور کما هو واضح.

فالتأمّل فی کلامه فی النهایهٔ و المبسوط یقضی بذهابه إلی الاستحباب، و إنّ تارک السورهٔ متعمّدا من غیر عذر إنما هو تارک للأفضل، و علیه فلا تهافت فی کلامه، بل و لا اضطراب کما فی مفتاح الکرامهٔ «۲»، و توجیه کلامه- بأنّ المراد

---

(۱) النهایهٔ: ۷۵- ۷۶.

(۲) مفتاح الکرامهٔ ۲: ۳۵۰.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۱۷

بوجوب قراءهٔ سورهٔ کاملهٔ هو الوجوب النفسیّ الاستقلالیّ الذی محلّه الصلاهٔ بعد قراءهٔ الحمد، فلا منافاهٔ بینه و بین مضیّ الصلاهٔ، و عدم وجوب إعادتها فیما لو ترکها متعمّدا- مستبعد جدّا. و کیف! یمکن ذلک، مع أنّه لم یعهد من أحد القول بوجوب السورهٔ لا بنحو الجزئیهٔ.

و کیف کان فیمکن أن یحمل کلامه فی التهذیبین و الخلاف، علی ما هو ظاهر کلامه فی المبسوط و النهایهٔ، فیکون للشیخ قول واحد و هو الاستحباب.

و یمکن أن یقال: بأنّ له فی المسألهٔ قولین: القول بالوجوب، و هو ظاهر کلامه فیها. و القول بالاستحباب، و هو ظاهر کلامه فیهما.

و بالجملهٔ: فالذی یستفاد منه أنّ الوجوب لیس أمرا مسلّما مقطوعا به بین الإمامیهٔ، حیث قال فی المبسوط: الظاهر من المذهب «۱».، و علیه فلیست قراءهٔ السورهٔ کقراءهٔ الحمد، فی أنّ وجوبها کان ضروریّا بحیث لا یحتاج إلی إقامهٔ الدلیل علیه، فالواجب النظر إلی الأخبار الواردهٔ فی المقام.

إذا عرفت ذلک فنقول: قد استدلّ للقول بعدم وجوب السورهٔ بالأخبار التی تدلّ بظاهرها علی إجزاء فاتحهٔ الکتاب وحدها.

منها: صحیحهٔ علیّ بن رئاب عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: سمعته یقول: «إنّ فاتحهٔ الکتاب تجوز وحدها فی الفریضهٔ» «۲».

و منها: ما رواه علیّ بن رئاب عن الحلبی، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «إنّ فاتحهٔ الکتاب تجزی وحدها فی الفریضهٔ» «۳». و

الظاهر کونهما روایهٔ واحدهٔ، بمعنی أنّ سامع هذا الکلام من الإمام علیه السّلام إنما هو الحلبی، غایهٔ الأمر إنّ حذفه فی سند الأولی

---

(۱) المبسوط ۱: ۱۰۷.

(۲) التهذیب ۲: ۷۱ ح ۲۵۹، الاستبصار ۱: ۳۱۴ ح ۱۱۶۹، الوسائل ۶: ۳۹. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۲ ح ۱.

(۳) التهذیب ۲: ۷۱ ح ۲۶۰، الوسائل ۶: ۴۰. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۲ ح ۳.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۱۸

إمّا أن یکون مستندا إلی علیّ بن رئاب، و یکون الوجه فیه قطعه بصدق الحلبی فی نقلها، و کون هذا کلام الإمام علیه السّلام یقینا، و إمّا أن یکون مستندا إلی أحد من الرواهٔ بعده اشتباها.

و حینئذ فیقوی فی النظر أن تکون هذه الروایهٔ هی ما رواه حمّاد بن عثمان عن الحلبی، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «لا بأس بأن یقرأ الرجل فی الفریضهٔ بفاتحهٔ الکتاب فی الرکعتین الأوّلتین إذا ما أعجلت به حاجهٔ أو تخوّف شیئا» «۱».

و حینئذ فلا یبقی مجال للقول بأنّ الروایتین الأولیین مطلقتان، و الأخیرهٔ مقیدهٔ، و الواجب حمل المطلق علی المقیّد کما عن صاحب الحدائق رحمه اللّه «۲»، لأنّ ما ذکره مبنیّ علی إحراز صدور المطلق و المقیّد معا، و قد عرفت أنّ فی المقام لا یعلم ذلک، لاحتمال کون الصادر هو المقیّد فقط، و کیف کان فالاستدلال بهذه الأخبار للقول بالاستحباب غیر تامّ.

ثمَّ إنّه یظهر من بعض الأخبار الواردهٔ فی المقام، جواز تبعیض السورهٔ و حصول الاجزاء به، مثل ما رواه علیّ بن یقطین فی حدیث قال: سألت أبا الحسن الرضا علیه السّلام عن تبعیض السورهٔ؟ فقال: «أکره ذلک و لا بأس به فی النافلهٔ» «۳» و دلالتها علی جواز التبعیض فی الفریضهٔ مبنیهٔ علی أن یکون قوله: «فی النافلهٔ» متعلّقا بقوله: «لا بأس به» فقط، و أن یکون المراد بالکراههٔ هی الکراههٔ المصطلحهٔ، و أمّا لو کان متعلّقا بقوله أکره أیضا، کما لا یبعد دعواه أو کان المراد من الکراههٔ أعم من الحرمهٔ، فلا یدلّ علی الجواز فی الفریضهٔ أصلا.

و ما رواه سعد بن سعد الأشعری عن أبی الحسن الرضا علیه السّلام قال: سألته عن

---

(۱) التهذیب ۲: ۷۱ ح ۲۶۱، الاستبصار ۱: ۳۱۵ ح ۱۱۷۲، الوسائل ۶: ۴۰. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۲ ح ۲.

(۲) الحدائق ۸: ۱۱۶.

(۳) التهذیب ۲: ۲۹۶ ح ۱۱۹۲، الاستبصار ۱: ۳۱۶ ح ۱۱۷۸، الوسائل ۶: ۴۴. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۴ ح ۴.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۱۹

رجل قرأ فی رکعهٔ الحمد و نصف السورهٔ، هل یجزیه فی الثانیهٔ أن لا یقرأ الحمد و یقرأ ما بقی من السورهٔ؟ فقال: «یقرأ الحمد ثمَّ یقرأ ما بقی من السورهٔ» «۱».

و روایهٔ زرارهٔ قال: قلت لأبی جعفر علیه السّلام: رجل قرأ سورهٔ فی رکعهٔ فغلط أ یدع المکان الذی غلط فیه و یمضی فی قراءته، أو یدع تلک السورهٔ و یتحوّل عنها إلی غیرها؟ فقال: «کلّ ذلک لا بأس به و إن قرأ آیهٔ واحدهٔ فشاء أن یرکع بها رکع» «۲».

و الظاهر أنّ المراد من الغلط، الغلط مع عدم العلم بصحیحه، و إلّا فاللّازم علیه إعادته صحیحا کما هو واضح.

و غیر ذلک من الأخبار التی ظاهرها جواز التبعیض، و لکن لا یخفی أنّه لم نظفر علی قول من یقول بوجوب السورهٔ و لو ناقصهٔ من بین أصحابنا الإمامیهٔ، بل القائلون بالوجوب ظاهرهم وجوبها تامّهٔ، و حینئذ فتسقط هذه الأخبار عن الحجیهٔ بعد إعراضهم عنها.

هذا، و یدلّ علی وجوب سورهٔ تامّهٔ- مضافا إلی الإجماعات المنقولهٔ المدّعاهٔ فی کلام کثیر، المعتضدهٔ بالشهرهٔ العظیمهٔ «۳»- جملهٔ من الأخبار الظاهرهٔ فی ذلک، بل بعضها یدلّ علی مفروغیهٔ ذلک عندهم، و أنّ السؤال إنما وقع عن بعض الخصوصیات.

منها: روایهٔ عبد الرحمن بن أبی عبد اللّه عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «لا یصلّی علی الدابهٔ الفریضهٔ إلّا مریض یستقبل به القبلهٔ و تجزیه فاتحهٔ الکتاب و یضع بوجهه فی الفریضهٔ علی ما أمکنه من شیء، و یومئ فی النافلهٔ إیماء» «۴». فإنّ ظاهرها أنّ إجزاء

---

(۱) التهذیب ۲: ۲۹۵ ح ۱۱۹۱، الاستبصار ۱: ۳۱۶ ح ۱۱۷۷، الوسائل ۶: ۴۵. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۴ ح ۶.

(۲) التهذیب ۲: ۲۹۳ ح ۱۱۸۱، الوسائل ۶: ۴۵. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۴ ح ۷.

(۳) الانتصار: ۱۴۶، أمالی الصدوق: ۵۱۲، الوسیلهٔ: ۹۳، الغنیهٔ: ۷۷، مفتاح الکرامهٔ ۲: ۳۵۰، تذکرهٔ الفقهاء ۳:

۱۳۰ مسألهٔ ۲۱۹، مستند الشیعهٔ ۵: ۹۰ المسألهٔ التاسعهٔ، جواهر الکلام ۹: ۳۳۱.

(۴) التهذیب ۳: ۳۰۸ ح ۹۵۲، الوسائل ۴: ۳۲۵. أبواب القبلهٔ ب ۱۴ ح ۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۲۰

فاتحهٔ الکتاب وحدها إنما هو بالنسبهٔ إلی المریض.

و منها: روایهٔ الحلبی المتقدمهٔ الدالهٔ علی إجزاء فاتحهٔ الکتاب وحدها بالنسبهٔ إلی المستعجل و أشباهه «۱».

و منها: روایهٔ منصور بن حازم قال: قال أبو عبد اللّه علیه السّلام: «لا تقرأ فی المکتوبهٔ بأقل من سورهٔ و لا بأکثر» «۲». فإنّ المتفاهم منها عند العرف هو وجوب سورهٔ کاملهٔ، لا أقلّ منها و لا أکثر، و إن شئت قلت: إنّ النهی عن التبعیض لا ینطبق إلّا علی القول بالوجوب، فإنّ القائل بالاستحباب یقول بجوازه.

و غیر ذلک من الأخبار التی ظاهرها ذلک.

هذا، و العمدهٔ فی هذا الباب أنّه ثبت متواترا عن النبی صلّی اللّه علیه و آله أنّه کان یقرأ بعد الحمد سورهٔ «۳»، و هذا ممّا لا خلاف فیه بین المسلمین، و ذهاب الجمهور إلی الاستحباب إنما هو لأجل بعض الأخبار المرویهٔ بطرقهم «۴»، الدالهٔ علی أنّ السورهٔ لیست جزء للصلاهٔ، و إلّا فکون عمل النبی صلّی اللّه علیه و آله ذلک ممّا لا إشکال فیه عندهم.

و من المعلوم أنّه لا یجوز التعدّی عن فعله صلّی اللّه علیه و آله بعد ثبوت کون تعلیمه للصلاهٔ التی اخترعها، إنما هو بسببه، نعم لو دلّ الدلیل علی عدم دخالهٔ بعض الأفعال فی ماهیتها و حقیقتها، لرفعنا الید عن ظاهر الفعل، و لکنّک عرفت عدم ثبوته.

و من هنا یظهر الجواب عمّا ربما یمکن أن یقال: من أنّه لو کانت السورهٔ واجبهٔ،

---

(۱) الوسائل ۶: ۴۰. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۲ ح ۲.

(۲) الکافی ۳: ۳۱۴ ح ۱۲، التهذیب ۲: ۶۹ ح ۲۵۳، الاستبصار ۱: ۳۱۴ ح ۱۱۶۷، الوسائل ۶: ۴۳. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۴ ح ۲.

(۳) صحیح البخاری ۱: ۲۰۷ ح ۷۵۹ و ص ۲۰۸ ح ۷۶۲، صحیح مسلم ۴: ۱۴۳ ح ۱۵۴ و ۱۵۵، سنن النسائی ۲:

۱۷۷ ح ۹۷۳ و ۹۷۴، سنن البیهقی ۲: ۵۹، الوسائل ۶: ۴۹. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۷ ح ۲ و ۴ و ب ۲۴ ح ۳ و ۶.

(۴) المجموع ۳: ۳۸۸، سنن البیهقی ۲: ۶۱، المغنی لابن قدامهٔ ۱: ۵۶۸، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۱۳۰، الخلاف ۱: ۳۳۵.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۲۱

لکان اللّازم أن یکون البیان أکثر ممّا عرفت، فإنّ هذا الأمر الذی مخالف لجمهور العامهٔ- حیث إنّهم یقولون بالاستحباب- لو کان ثابتا عند أئمّهٔ الشیعهٔ صلوات اللّه علیهم أجمعین، لتکرّر ذکره فی کلماتهم، بحیث لا یبقی لشیعتهم الشکّ فیه، و ذلک لأنّ هذا الأمر لکونه موافقا لعمل النبی صلّی اللّه علیه و آله، و لمواظبهٔ الشیعهٔ علیه، صار بحیث لا یحتاج إلی البیان أصلا.

و لذا قد عرفت أنّ أکثر الأخبار الواردهٔ فی المقام إنما یکون متعرّضا لبعض الخصوصیات کالقرآن و التبعیض و نظائرهما، و یستفاد منه کون أصل الوجوب مفروغا عنه عند السائلین، بحیث لم یکونوا یحتاجون إلی السؤال عنه، کما هو غیر خفی.

و بالجملهٔ: فالعمدهٔ فی هذا الباب هو عمل النبی صلّی اللّه علیه و آله و مداومته علی قراءهٔ سورهٔ بعد الحمد، و استمرار عمل المسلمین بعده، و مواظبتهم علیه، بحیث إنّه حکی أنّه صلّی معاویهٔ بالناس فی المدینهٔ و قرأ سورهٔ بعد الحمد من دون البسملهٔ، فلمّا فرغ من صلاته صار موردا لاعتراض أهل المسجد و إیرادهم علیه بقولهم:

أ سرقت من الصلاهٔ أم نسیت؟ «۱» فانظر أنّ مجرّد ترک البسملهٔ مع کون اعتقادهم علی أنّها لست جزء للسورهٔ کیف یکون مستبعدا عند المهاجرین و الأنصار، بحیث یعترضون بسببه علی خلیفهٔ الوقت، مع غلبهٔ سلطنته و شدّهٔ اقتداره، و لیس ذلک إلّا لکونه مخالفا لعمل النبی صلّی اللّه علیه و آله و الخلفاء بعده، و قد عرفت أنّ ذهاب الجمهور إلی الاستحباب لیس إلّا لبعض الأخبار الدالهٔ علیه «۲»، فالأحوط بل الأقوی هو القول بوجوب سورهٔ تامّهٔ.

---

(۱) التفسیر الکبیر ۱: ۱۸۰، الحجّهٔ الرابعهٔ.

(۲) سنن البیهقی ۲: ۶۱ باب الاقتصار علی فاتحهٔ الکتاب.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۲۲

الأمور التی تسقط معها السورهٔ:

منها: المرض، و یدلّ علی سقوطها معه روایهٔ عبد الرحمن بن أبی عبد اللّه المتقدمهٔ الواردهٔ فی صلاهٔ المریض علی الدابهٔ، و روایهٔ عبد اللّه بن سنان عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «یجوز للمریض أن یقرأ فی الفریضهٔ فاتحهٔ الکتاب وحدها، و یجوز للصحیح فی قضاء صلاهٔ التطوّع باللیل و النهار» «۱».

و بالجملهٔ: فأصل الحکم ممّا لا إشکال فیه «۲»، و إنما الإشکال فی اختصاص الحکم بالمرض الذی یشقّ معه قراءهٔ السورهٔ أو یعمّ جمیع الأمراض، و کذا الإشکال فی شموله للمرض العارض فی بعض الوقت، و الزائل فی بعضه الآخر.

و منها: الضرورهٔ، و یدلّ علی السقوط معها روایهٔ الحلبی المتقدمهٔ، و روایهٔ الحسن الصیقل قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: أ یجزی عنّی أن أقول فی الفریضهٔ فاتحهٔ الکتاب وحدها إذا کنت مستعجلا أو أعجلنی شیء؟ قال علیه السّلام: «لا بأس» «۳».

و روایهٔ علیّ بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر علیهما السّلام قال: سألته عن الرجل یکون مستعجلا یجزیه أن یقرأ فی الفریضهٔ بفاتحهٔ الکتاب وحدها؟ قال: «لا بأس» «۴».

و بالجملهٔ: فأصل السقوط مع الضرورهٔ ممّا لا إشکال فیه أیضا و إنما الکلام فی اختصاص الحکم بالضرورهٔ، أو شموله لمطلق الاستعجال، و لو لم یبلغ حدّ الاضطرار، کما هو ظاهر إطلاق الروایات المذکورهٔ، و کذا الإشکال فی شموله للضرورهٔ الناشئهٔ من قبل حرمهٔ قطع الصلاهٔ، کمن شرع فیها ثمَّ نسی السورهٔ،

---

(۱) الکافی ۳: ۳۱۴ ح ۹، التهذیب ۲: ۷۰ ح ۲۵۶، الاستبصار ۱: ۳۱۵ ح ۱۱۷۱، الوسائل ۶: ۴۰. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۲ ح ۵.

(۲) تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۱۳۱، مفتاح الکرامهٔ ۲: ۳۸۳، کشف اللثام ۴: ۳۶، مدارک الأحکام ۳: ۳۴۷، بحار الأنوار ۸۲: ۱۲.

(۳) التهذیب ۲: ۷۰ ح ۲۵۵، الاستبصار ۱: ۳۱۴ ح ۱۱۷۰، الوسائل ۶: ۴۰. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۲ ح ۴.

(۴) قرب الإسناد: ۱۷۹ ح ۱۰، الوسائل ۶: ۴۱. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۲ ح ۶.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۲۳

فإنّ الاضطرار حینئذ إنما جاء من قبل حرمهٔ القطع، إذ بدونها لا اضطرار أصلا.

و منها: ضیق الوقت، و المحکی عن المحقّق الکرکی الجزم بعدم سقوطها لذلک «۱»، و لکن المعروف بین المتأخّرین المعاصرین السقوط «۲»، و استدلّ علیه فی الجواهر «۳» بالإجماع المدعی فی الریاض علی سقوطها حال الضرورهٔ «۴»، أو مع زیادهٔ الاستعجال، کالمحکیّ عن المعتبر و التذکرهٔ «۵».

و یرد علیه مضافا إلی أنّ ضیق الوقت لا یعدّ ضرورهٔ و لا استعجالا، کما ستعرف أنّ الإجماع علی تقدیر تحقّقه لا یجدی فی مثل المقام، ممّا لا تکون المسألهٔ من المسائل الأصلیهٔ المتلقّاهٔ عن الأئمهٔ علیهم السّلام، بل تکون من المسائل التفریعیهٔ المستخرجهٔ من تلک المسائل الأصلیهٔ، و ذلک لما حقّق فی محلّه من أنّ وجه حجیهٔ الإجماع إنما هو کشفه عن ثبوت نصّ معتبر لم یصل إلینا، و هذا إنما یجری فی خصوص المسائل الأصلیهٔ کما مرّت الإشارهٔ إلیه مرارا، فالاستدلال بالإجماع فی أمثال المسألهٔ فی غیر محلّه.

نعم قد یستدلّ علی السقوط بصدق الاستعجال، بل الضرورهٔ علی الضیق، و لکن یرد علیه أنّ الاستعجال هنا لیس إلّا لأمر دینی حتمی، و هو إدراک مجموع الصلاهٔ فی وقتها، و من المعلوم أنّ وجوب إدراکه کذلک فرع عدم وجوب السورهٔ، إذ المفروض أنّ الوقت لا یسع إلّا بمقدار الصلاهٔ بدونها.

و من الواضح استحالهٔ الأمر بفعل فی وقت یقصر عنه، فوجوب إتیان الصلاهٔ

---

(۱) جامع المقاصد ۲: ۲۵۹.

(۲) کتاب الصلاهٔ للشیخ الأنصاری: ۱۰۳، جواهر الکلام ۹: ۳۳۶، کتاب الصلاهٔ للمحقّق النائینی ۲: ۱۰۵- ۱۰۶، کتاب الصلاهٔ للمحقّق الحائری: ۱۶۰- ۱۶۱، العروهٔ الوثقی ۱: ۴۹۲.

(۳) جواهر الکلام ۹: ۳۳۷.

(۴) ریاض المسائل ۳: ۳۸۴.

(۵) المعتبر ۲: ۱۷۱، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۱۳۱.

بتمامها فی وقتها متفرّع علی عدم وجوب السورهٔ، و متوقّف علیه، فالاستدلال علی العدم بوجوب إتیانها فی وقتها یصیر علی وجه دائر کما لا یخفی.

نعم یمکن أن یستدلّ علیه کما فی الجواهر، بفحوی عدم وجوبها علی المستعجل و نحوه، ضرورهٔ أولویّهٔ مراعاهٔ الوقت من ذلک، کما أنّه یمکن أن یستدلّ علیه بضمیمهٔ أدلهٔ الاستعجال بوجه آخر، و هو أن یقال: انّه یستکشف من سقوطها بالنسبهٔ إلی المستعجل و المریض و أمثالهما، أنّ ملاک وجوبها لیس من القوّهٔ بحدّ یزاحم ملاک شرطیهٔ الوقت، مع ملاحظهٔ أهمیته بالنسبهٔ إلی سائر الشرائط، بحیث لم یوجد مورد قدّم فیه بعض الشروط علیه، کما یظهر بالتتبّع فی موارد مزاحمهٔ الوقت، مع غیره من الشروط.

و یمکن أن یقال بناء علی ما عرفت من أنّ عمدهٔ مستند الوجوب هو فعل النبی صلّی اللّه علیه و آله: إنّه لم یثبت وجوبها فی موارد الضیق، لعدم ثبوت فعله صلّی اللّه علیه و آله فی تلک الموارد کما لا یخفی، إلّا أن یقال: إنّ مجرّد کون عمله صلّی اللّه علیه و آله فی سعهٔ الوقت لا یوجب اختصاص الوجوب بها، خصوصا بعد صدور الأخبار الکثیرهٔ التی یستفاد منها مفروغیهٔ الوجوب کما عرفت.

و لذا لم یستدلّ أحد للسقوط فی موارد الاستعجال و نحوه، بعدم ثبوت الوجوب فی تلک الموارد، بل السقوط إنما هو لدلالهٔ دلیل خارجیّ علیه، کما هو واضح.

ثمّ إنّ ما ذکرنا إنما هو فیما لو ضاق الوقت عن إدراک مجموع الصلاهٔ فی وقتها، بحیث لو قرأ السورهٔ، لوقع بعض أجزائها خارج الوقت، و لکن لیس بحیث تکون قراءهٔ السورهٔ مانعهٔ عن وقوع رکعهٔ منها فی الوقت، و أمّا لو دار الأمر بین ترک السورهٔ و وقوع رکعهٔ منها فی الوقت، حتّی یشمله قوله علیه السّلام: «من أدرک.» «۱»،

(۱) التهذیب ۲: ۳۸ ح ۱۱۹، الاستبصار ۱: ۲۷۵ ح ۹۹۹، الذکری ۲: ۳۵۵، الوسائل ۴: ۲۱۷، ۲۱۸. أبواب المواقیت، ب ۳۰ ح ۲ و ۴ و ۵، صحیح البخاری ۱: ۱۶۳ ح ۵۸۰، صحیح مسلم ۵: ۸۶ ح ۱۶۱- ۱۶۵، سنن أبی داود ۱: ۱۱۲، ح ۴۱۲.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۲۵

فتقع الصلاهٔ أداء، و بین قراءتها و وقوع الصلاهٔ خارج الوقت، فالأمر أوضح.

ثمَّ إنّه قد یتمسّک لوجوب السورهٔ فی موارد الضیق باستصحاب وجوبها الثابت قبل تحققه، و لکنّه معارض باستصحاب وجوب إتیان الصلاهٔ فی وقتها الثابت قبل تحقق الضیق، کما هو غیر خفیّ.

و منها: النوافل، و لا إشکال و لا خلاف فی سقوط السورهٔ فیها، بل ربما یعد من الضروریات «۱»، و یدلّ علیه روایهٔ عبد اللّه بن سنان و روایهٔ منصور بن حازم المتقدّمتان، و غیرهما من الأخبار «۲»، إنما الإشکال فی سقوطها فیما لو عرض للنافلهٔ وصف الفرضیّهٔ، أو عرض للفریضهٔ وصف النفلیّهٔ.

و منشأ الإشکال إنّه هل عنوان الفریضهٔ المأخوذ فی أدلهٔ وجوب السورهٔ یراد به ما هو واجب بالفعل و محمول علیه هذا العنوان بالحمل الشائع، سواء کان فرضا بالذات أو بالعرض، أو أنّ هذا العنوان کنایهٔ و إشارهٔ إلی العناوین التی تکون واجبهٔ بالذات و مفروضهٔ بحسب أصل الشرع، کالصلوات الیومیهٔ و نظائرها؟ وجهان.

لا- یبعد أن یقال: بأنّ المنسبق إلی أذهان أهل العرف إنما هو الوجه الثانی، إذ لا یفهمون من تلک الأدلهٔ إلّا اعتبار السورهٔ فی صلاهٔ الظهر و العصر و نظائرهما من العناوین المفروضهٔ بالذات، من دون أن یکون عنوان الفرضیهٔ دخیلا فی ذلک أصلا، و علیه فتکون السورهٔ جزء للصلوات الیومیهٔ، سواء کانت واجبهٔ أو مندوبهٔ، کصلاهٔ المعادهٔ جماعهٔ، و صلاهٔ الصبیّ، بناء علی شرعیتها.

(۱) المعتبر ۲: ۱۷۱، مفاتیح الشرائع ۱: ۱۳۱، مستند الشیعهٔ ۵: ۹۷، جواهر الکلام ۹: ۴۰۰، مدارک الأحکام ۳: ۳۴۷، بحار الأنوار ۸۲: ۱۲.

(۲) الوسائل ۶: ۱۲۲. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۵۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۲۶

هنا مسائل:

المسألهٔ الأولی: وجوب تعیین بسملهٔ خاصّهٔ و عدمه

لا إشکال و لا خلاف بین الإمامیهٔ فی أنّ البسملهٔ جزء لجمیع سور القرآن عدا البراءهٔ «۱»، بناء علی کونها سورهٔ مستقلّهٔ، لا جزء لسورهٔ الأنفال، بل ربما یعد ذلک من الضرورهٔ، بحیث لا یحتاج إلی إقامهٔ الدلیل علیه.

إنما الإشکال فی أنّه هل یجب أن یعیّن حین قراءهٔ البسملهٔ سورهٔ معیّنهٔ أم لا؟

و بعبارهٔ أخری، هل یجب أن یقصد حکایهٔ بسملهٔ خاصّهٔ مثل بسملهٔ التوحید أو لا، بل یکفی مجرّد قصد حکایهٔ القرآن، و صیرورتها جزء لسورهٔ خاصّهٔ إنما تتحقّق بلحوق سائر أجزائها إلیها؟ وجهان بل قولان.

ظاهر المشهور بل صریحهم عدم وجوب التعیین «۲»، و ذلک لعدم تعرّضهم

(۱) الخلاف ۱: ۳۲۸، السرائر ۱: ۲۱۸، المعتبر ۲: ۱۶۷، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۱۳۲ مسألهٔ ۲۲۲، مدارک الأحکام ۳: ۳۳۹، مفتاح الکرامهٔ ۲: ۳۵۲، مفاتیح الشرائع ۱: ۱۲۹، ریاض المسائل ۳: ۳۷۹، کشف اللثام ۴: ۷، جواهر الکلام ۹: ۲۹۶، مستند الشیعهٔ

۵: ۸۰، جامع المقاصد ۲: ۲۴۴.

(۲) مجمع الفائدهٔ و البرهان ۲: ۲۴۸، بحار الأنوار ۸۲: ۱۹، الحدائق ۸: ۲۲۸، مستند الشیعهٔ ۵: ۱۲۴، جواهر الکلام ۱۰: ۵۲- ۵۶.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۲۷

للمسألهٔ مع کونها ممّا یعمّ به البلوی، و وضوح احتیاج الناس إلی التنبیه، إذ بدونه لا یکاد یخطر ببالهم هذا المعنی أصلا.

هذا، و ذهب شیخنا المرتضی قدّس سرّه فی کتاب صلاته إلی لزوم التعیین «۱»، و تبعه بعض المعاصرین «۲»، و یمکن أن یستدلّ للمشهور مضافا إلی خلوّ النصوص عن التعرّض للمسألهٔ مع شدّهٔ الابتلاء بها، و قد عرفت أنّ ذلک دلیل علی عدم الوجوب، بأنّ الظاهر کون البسملهٔ بطبیعتها الواحدهٔ جعلت جزء لجمیع السور، کالأجزاء المشترکهٔ فی المرکّبات الخارجیهٔ.

فکما أنّ قصد انضمام سائر أجزاء مرکّب خاصّ إلی الجزء المشترک لا یخرجه عن قابلیهٔ لحوق سائر أجزاء مرکّب آخر إلیه، فیصیر ذلک المرکّب، فکذلک قصد انضمام سائر أجزاء سورهٔ التوحید مثلا إلی البسملهٔ لا یخرجها عن قابلیهٔ لحوق سائر أجزاء سورهٔ الجحد إلیها مثلا، فتصیر تلک السورهٔ لا سورهٔ التوحید، و أولی من ذلک ما لو لم یقصد حین قراءهٔ البسملهٔ سورهٔ خاصّهٔ، بل قصد مجرّد حکایهٔ القرآن، فإنّها صالحهٔ لانضمام سائر أجزاء کلّ سورهٔ إلیها، و السرّ فیه ما عرفت من أنّ طبیعهٔ البسملهٔ بوحدتها جزء لجمیع السور.

هذا و لکن ذکر الشیخ فی تحقیق کلامه و توضیح مرامه ما حاصله: إنّ القرآن عبارهٔ عن الألفاظ الخاصهٔ النازلهٔ من اللّه تعالی علی قلب رسوله صلّی اللّه علیه و آله، و له قیام صدوری بالمتکلّم به، و حینئذ فمعنی قراءته لیس إیجاد تلک الألفاظ المخصوصهٔ، فإنّ قیامها إنما هو بالمتکلّم بها، و قیام الألفاظ المقروهٔ إنما هو بالقارئ، فلا یعقل قراءتها، بمعنی إیجاد نفس تلک الألفاظ المخصوصهٔ المنزلهٔ، بل معنی القراءهٔ إنما یرجع إلی إیجاد مماثل تلک الألفاظ قاصدا به حکایتها کایجاد الألفاظ المستعملهٔ فی

---

(۱) کتاب الصلاهٔ للشیخ الأنصاری رحمه اللّه: ۱۴۶- ۱۴۷.

(۲) کتاب الصلاهٔ للمحقّق الحائری رحمه اللّه: ۱۷۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۲۸

معانیها قاصدا به حکایتها.

و حینئذ فکما أنّه فی استعمال لفظ زید فی معناه لا یلاحظ اللفظ مستقلا، بل کأنّه مرآهٔ لا یری فیها إلا المعنی، لاندکاک الحاکی فی محکیّه، و المرآهٔ فی المرئیّ فیها، و لذا یعتبرونه وجودا لزید، و یقال: إنّه وجود لفظیّ له، مع أنّ الوجود إنما هو وصف للّفظ، و لا ارتباط له بالمعنی، فکذلک فی مقام الحکایهٔ لا ینظر إلّا إلی المحکیّ، و هی الألفاظ الخاصهٔ الصادرهٔ من المتلفّظ بها.

و حینئذ فقراءهٔ القرآن عبارهٔ عن إیجاد مماثل ألفاظه، قاصدا به حکایهٔ الکلام الشخصیّ المنزل علی الرسول صلّی اللّه علیه و آله، فبسملهٔ سورهٔ خاصّهٔ عبارهٔ عن قطعهٔ شخصیهٔ من مجموع ذلک الکلام الشخصی، و لا تتحقّق حکایتها إلّا بعد إیجاد ألفاظها بقصد حکایهٔ تلک القطعهٔ الشخصیهٔ، فإذا فرض أنّه قرأ البسملهٔ حکایهٔ عن بسملهٔ سورهٔ الإخلاص النازلهٔ معها، فلا یعقل أن یصدق علیها قراءهٔ سورهٔ الجحد إذا رفع الید عن الإخلاص، و ضمّ إلیها سائر أجزاء سورهٔ الجحد.

و من ذلک یظهر أنّ قیاس السور القرآنیهٔ علی المرکّبات العینیهٔ الخارجیهٔ المشترکهٔ فی بعض الأجزاء قیاس مع الفارق، إذ الجزء المشترک فیها هو تمام الوجود الخارجی له، من دون مدخل للقصد فیه أصلا، و قصد جزئیّته لأحدها لا یخرجه عن قابلیهٔ جزئیته للآخر، بخلاف البسملهٔ، فإنّها جعلت جزء لسورهٔ الإخلاص مثلا بوجودها الشخصی، و لسورهٔ الجحد بوجودها الآخر، و قصد حکایهٔ هذا الوجود یمنع عن صیرورتها جزء لسورهٔ أخری.

ثمّ لا یخفی أنّ قراءهٔ البسملهٔ بقصد سورهٔ لا بعینها، و إن کان یصدق علیها قراءهٔ القرآن، إلّا أنّه لیس لازم ذلک کونها قابلهٔ لأن تصیر

جزء لجمیع السور، و ذلک لأنّ صدق قراءهٔ القرآن إنما هو باعتبار کون الطبیعی أیضا نازلا فی ضمن نزول الفرد، و لکن ذلک لا یلازم صدق قراءهٔ بسملهٔ خاصّهٔ علیها، بعد ضم سائر

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۲۹

أجزاء سورهٔ معینهٔ إلیها، لوضوح أنّ حکایهٔ الجامع لا تعدّ حکایهٔ للأفراد، فحکایهٔ مجیء زید الجائی لا تصدق إلّا بعد حکایهٔ مجیئه بنفسه، و لا تصدق علی حکایهٔ مجیء الإنسان المتحقّق فی ضمنه، کما هو ظاهر، هذه خلاصهٔ ما أفاده الشیخ قدّس سرّه «۱» بتقریب منّا.

و لا یخفی أنّ باب الحکایهٔ فی أمثال المقام ممّا یوجد المتکلّم الألفاظ قاصدا به إراءهٔ شیء من اللفظ أو المعنی، إنما یکون المراد بها إرائته علی ما هو علیه فی الواقع، لما عرفت فی توضیح کلامه قدّس سرّه من أنّ الألفاظ إنما هی بمنزلهٔ المرآهٔ، فکما أنّ الناظر فیها لا یقع فی نظره إلّا الصورهٔ الواقعهٔ فیها، بحیث لا یتوجّه إلی نفسها مع کونها هو السبب فی إراءهٔ تلک الصورهٔ، فکذلک الناظر إلی الألفاظ و السامع لها لا یتوجّه ذهنه إلّا إلی ما جعلت تلک الألفاظ حکایهٔ له من المعانی أو الألفاظ الأخر، و لا یلاحظ نفس تلک الألفاظ مع کونها حاکیهٔ لها.

فالواقع فی ذهن السامع إنما هو المعنی من دون توسیط اللفظ أصلا، کما أنّه بالنسبهٔ إلی المتکلّم أیضا کذلک، فکأنّه یلقی المعانی من دون توسیط شیء آخر و حینئذ فنقول:

إنّ البسملهٔ إنما هی طبیعهٔ واحدهٔ، و قد جعلت جزء لجمیع السور، غایهٔ الأمر أنّ فعلیهٔ جزئیتها لسورهٔ التوحید مثلا إنما حصلت بانضمام سائر أجزائها إلیها، فالفرق بین البسملات الواقعهٔ فی أوائل السور من حیث أنفسها، مع قطع النظر عن لحوق سائر الأجزاء بها غیر موجود أصلا، و فی مقام الحکایهٔ لا بدّ أن یرائی ذلک بما هو علیه فی الواقع.

فکما أنّ البسملهٔ بطبیعتها الواحدهٔ تکون جزء لجمیع السور، فکذلک البسملهٔ بوجودها الحکائی قابلهٔ لأن تصیر جزء من الجمیع، بل لو قصد القارئ

---

(۱) کتاب الصلاهٔ للشیخ الأنصاری رحمه اللّه: ۱۴۷- ۱۵۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۳۰

بسملهٔ خاصهٔ لا یؤثر ذلک القصد فی تعیینها جزء لسورهٔ خاصّهٔ، و خروجها عن قابلیهٔ جزئیتها لسورهٔ أخری، فضلا عمّا لو لم یقصد ذلک.

و کیف کان، فکما أنّ فعلیهٔ جزئیّتها فی وجودها الأصلیّ لم تتحصل إلّا بانضمام بقیهٔ الأجزاء إلیها، فکذلک صیرورتها جزء لسورهٔ خاصّهٔ فی وجودها الحکائی لا تتحقّق إلّا بانضمام سائر الأجزاء إلیها، و السرّ فیه ما عرفت من أنّ الحکایهٔ و الاراءهٔ إنما تصدق فیما لو وقع المحکیّ و المرئی، کما هو علیه فی الواقع فی ذهن السامع، من دون تصرّف فیه أصلا.

ثمّ لا یذهب علیک أنّ استعمال اللفظ و إرادهٔ شخصه، أو نوعه، أو شخص آخر من اللفظ، کما فی المقام و أمثاله لا یکون حقیقهٔ من باب الاستعمال الراجع إلی عمل اللفظ فی شیء آخر، بل هو إیجاد اللفظ، لیتصوّر بنفسه، و مع خصوصیته، أو لیتصور لا بنفسه، بل بما فیه من الجامع بینه و بین غیره، غایهٔ الأمر إنّه یلزم اقامهٔ قرینهٔ علی عدم مدخلیهٔ الخصوصیهٔ، کما أنّ القسم الثالث یکون من باب إیجاد اللفظ، لیتصور جامعه مع تخصّیصه بخصوصیهٔ أخری، و فی هذا القسم أیضا تجب إقامهٔ قرینهٔ علی عدم مدخلیهٔ هذه الخصوصیهٔ، و دخالهٔ خصوصیهٔ أخری.

و کیف کان، فما ذکره قدّس سرّه من أنّ حکایهٔ الجامع لا تعدّ حکایهٔ لأشخاصه، إن کان المراد أنّ حکایهٔ الجامع فقط بإیجاد اللفظ الدال علیه بقصد الحکایهٔ، لیست حکایهٔ للأفراد و الأشخاص، فذلک مسلّم لا ینبغی التأمّل فیه، ضرورهٔ أنّ حکایهٔ مجیء الإنسان فیما

إذا قال: جاء إنسان، لا تعدّ حکایهٔ لمجیء شخص زید مثلا، إلّا أنّ الکلام فی المقام فیما إذا تعقّبها بما یدلّ علی الأشخاص.

و إن کان المراد أنّ حکایهٔ الجامع مطلقا لا تکون حکایهٔ للأفراد، حتّی فیما إذا ألحقها بما یدلّ علی الخصوصیات، فذلک واضح البطلان، ضرورهٔ أنّه لو فرض مجیء زید یوم الجمعهٔ، و عمرو یوم الخمیس، فقال المخبر: جاء إنسان فی یوم

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۳۱

الجمعهٔ و هو زید، فقد حکی الجامع المتحقّق فی ضمن بعض خصوصیاته، لا المشترک بینه و بین مجیء عمرو، و هذا واضح جدّا، و لکن لا یخفی أنّ المثال لیس له کثیر ربط بالمقام، ضرورهٔ أنّ کلامنا فی الحکایهٔ التصوریهٔ، لا التصدیقیهٔ.

و محصّل الکلام فی المقام إنّه و إن کانت البسملهٔ بطبیعتها الواحدهٔ مجعولهٔ جزء لسور القرآن، و بمجرّد صدورها من المتکلّم بها تصیر متشخّصهٔ، إلّا أنّ الحکایهٔ إنما تتعلّق بما صدر منه، و ما تکلّم به، مع قطع النظر عن حیثیهٔ صدوره منه و تکلّمه به، فکما أنّه فی مقام الحکایهٔ لا یلحظ قیام الألفاظ الحاکیهٔ بالمتکلّم بها و لا صدورها منه، و إلّا لم تصدق الحکایهٔ أصلا، ضرورهٔ أنّها عبارهٔ عن إراءهٔ المحکی و إلقائه، بحیث کأنّه لم یکن واسطهٔ أصلا، فکذلک فی المحکیّ لا- تلحظ حیثیهٔ صدوره من المتکلّم به و لا- قیامه به، فالمحکی إنما هی الألفاظ الخاصهٔ، من دون ملاحظهٔ حیثیهٔ صدورها أصلا.

إن قلت: إنّ کلام اللّه تعالی المنزل علی قلب رسوله صلّی اللّه علیه و آله عبارهٔ عن تلک الألفاظ المخصوصهٔ، مع حیثیهٔ کونها صادرهٔ عن اللّه تعالی، ضرورهٔ أنّها بدون هذه الحیثیهٔ لا تعدّ کلام اللّه، فإنّ اختصاصها به الموجب لإضافتها إلیه إنما هو بهذه الملاحظهٔ، و هی قیامها به علی نحو القیام الصدوری.

أ لا تری أنّ تخصیص کلام بزید مثلا الموجب لصحهٔ إضافته إلیه، و التعبیر بأنّه کلامه إنما هو بلحاظ قیامه به، و صدوره عنه، و بدون هذه الملاحظهٔ لا وجه لانتسابه إلی شخص دون شخص، فالقرآن لیس عبارهٔ عن نفس الألفاظ المخصوصهٔ، بل هی مع ملاحظهٔ کونها صادرهٔ عن اللّه تعالی، و حینئذ فما ذکر من أنّ الحکایهٔ إنما تتعلّق بما صدر مع قطع النظر عن حیثیهٔ صدوره، ممّا لا یتمّ أصلا.

قلت: لا- منافاهٔ بین اعتبار حیثیهٔ الصدور فی صحهٔ انتساب الکلام إلی المتکلّم، و بین کون المحکیّ هو نفس الکلام الصادر مع قطع النظر عن حیثیهٔ الصدور،

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۳۲

ضرورهٔ أنّ ما یصلح أن یکون هنا محکیّا للّفظ و مرئیّا بسببه إنما هو نفس الألفاظ الصادرهٔ، و أمّا حیثیهٔ الصدور فلا یمکن أن تقع محکیّهٔ للّفظ، و بعبارهٔ أخری المقروء هو نفس الألفاظ، بلا ملاحظهٔ جههٔ الصدور، کما أنّه تکون حیثیهٔ الصدور عن القارئ ملغاهٔ بنظره، و إلّا لا تصدق الحکایهٔ أصلا کما عرفت.

هذا کلّه فیما لو لم یقصد التعیین، و أما لو قصده فتارهٔ یجعل ألفاظه الحاکیهٔ بحذاء الجامع، و لکنّه قاصد حین قراءهٔ البسملهٔ أن یعقّبها بباقی أجزاء سورهٔ خاصّهٔ، و اخری یجعل ألفاظه بحذاء ألفاظ بسملهٔ خاصّهٔ، أمّا الصورهٔ الأولی فالظاهر أنّها مثل ما لو لم یقصد التعیین أصلا. و أمّا الصورهٔ الثانیهٔ ففیها إشکال ینشأ من أنّ قصد التعیین یؤثر فی تعیینها لسورهٔ معیّنهٔ، و یخرجها عن قابلیّهٔ لحوق إجزاء سورهٔ أخری بها، و ممّا عرفت من أنّ المحکیّ إنما هو الکلام الصادر مع قطع النظر عن حیثیهٔ صدوره، و لکن الظاهر هو الوجه الأول.

ثمّ إنّه ممّا ذکرنا ظهر أنّه لا وجه للتمسّک بأصالهٔ الاشتغال، نظرا إلی أنّ الشکّ فی المقام إنما هو فی المحصّل، لأنّ الشکّ إنما هو فی تحقق قراءهٔ السورهٔ المأمور بها فی الصلاهٔ، بدون قصد التعیین حین قراءهٔ البسملهٔ، و لا إشکال بل و لا خلاف فی وجوب الاحتیاط فیه، لعدم الیقین بحصول البراءهٔ بدونه، و العقل یحکم باستدعاء الاشتغال الیقینی للبراءهٔ الیقینیهٔ.

وجه الفساد أنّ الرجوع إلی الأصل إنما هو بعد ثبوت التحیّر و الیأس عن الدلیل، و قد عرفت أنّه لا یلزم فی صدق الحکایهٔ بنظر العقل أزید من القراءهٔ بقصد القرآنیهٔ، کما أنّ ممّا ذکرنا ظهر فساد ما یمکن أن یتوهّم، من أنّ البسملات الواقعهٔ فی أوائل السور لها حقائق متباینهٔ و ماهیّات مختلفهٔ، و لا ینصرف اللفظ المشترک إلی بعضها إلّا بقصد ذلک البعض، نظیر صلاتی الظهر و العصر، وجه الفساد

أنّه بعد عدم قیام دلیل علی تعدد حقائقها لا مجال لادعائه أصلا، بعد کون الظاهر بنظر

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۳۳

العرف أنّ لها حقیقهٔ واحدهٔ، و بها جعلت جزء لجمیع السور.

و التزامنا بذلک فی مثل صلاتی الظهر و العصر إنما هو لقیام الدلیل علی ذلک فیهما، مثل ما ورد فیمن دخل فی الصلاهٔ بنیهٔ العصر، ثمَّ ظهر له فی الأثناء أنّ علیه صلاهٔ الظهر، و أنّه لم یأت بها بعد، من أنّه یجب علیه العدول من العصر إلی الظهر «۱»، فإنّه لو لم یکن عنوان الظهریهٔ و العصریهٔ متباینین، و کان ما وقع أولا متّصفا بعنوان الظهریهٔ قهرا، و لم یکن تحقّقه موقوفا علی قصده، لم یکن معنی لفرض هذه المسألهٔ، و لا الحکم بالعدول أصلا، کما هو أوضح من أن یخفی.

هذا، و العمدهٔ فی أصل المسألهٔ ما عرفت من أنّ خلوّ النصوص و کذا الفتاوی من التعرّض لها، دلیل قطعیّ علی عدم وجوب قصد التعیین، بعد کون المسألهٔ ممّا یعمّ به البلوی، و عدم اطّلاع أهل العرف علیه مع قطع النظر عن التنبیه، إذ لا یخطر هذا المعنی ببالهم، و لا یتوجّه إلیه أذهانهم أصلا، فالأقوی هو القول بعدم الوجوب.

المسألهٔ الثانیهٔ: هل یجوز قصد معانی الألفاظ فی القراءهٔ؟

قد عرفت أنّ معنی قراءهٔ کلام الغیر و حکایته عبارهٔ عن إیجاد مماثل ألفاظه، قاصدا به حکایهٔ ذلک الکلام، بأن یجعل ألفاظه المقروءهٔ بحذاء الألفاظ المحکیهٔ، کما یجعل اللفظ حاکیا عن معناه الموضوع له و مرآهٔ له، و إن کان بینهما فرق، من حیث أنّ إصدار اللفظ و إرادهٔ لفظ آخر لیس من باب استعمال اللفظ فی شیء آخر، بل من باب إیجاده لیتصوّر لفظ آخر، و ینتقل ذهن المخاطب إلیه، و قد مرّت الإشارهٔ

---

(۱) الکافی ۳: ۲۹۱ ح ۱، التهذیب ۳: ۱۵۸ ح ۳۴۰، الوسائل ۴: ۲۹۰. أبواب المواقیت ب ۶۳ ح ۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۳۴

إلی ذلک و تحقیقه فی محلّه.

و کیف کان، فیقع الکلام هنا فی أنّه هل یجوز عند قراءهٔ فاتحهٔ الکتاب أن یقصد معانی ألفاظها أیضا، بأن یقصد من قوله تعالی الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِینَ معناه أیضا، و هو اختصاص الحمد و الثناء بذاته المقدّسهٔ، و من قوله تعالی إِیّاکَ نَعْبُدُ وَ إِیّاکَ نَسْتَعِینُ، توجیه الخطاب إلی اللّه و تخصیصه بالعبادهٔ، و الاستعانهٔ أو لا؟ وجهان.

الظاهر هو الوجه الثانی، لأنّ الظاهر أنّ وجوب قراءهٔ الفاتحهٔ فی الصلاهٔ إنما هو من باب وجوب قراءهٔ القرآن فیها، و کون الفاتحهٔ هو القدر المتیقّن، و لذا تراهم یعبّرون فی مقام بیان أفعال الصلاهٔ و کیفیتها، بأنّه هل تجب قراءهٔ القرآن فیها أم لا؟

و اختار الوجوب کافّهٔ المسلمین «۱» إلّا شاذا منهم «۲».

ثمَّ ذهب القائلون بالوجوب إلی أنّ الواجب قراءهٔ الفاتحهٔ، لکونها المتیقنهٔ من القرآن المأمور بقراءته فی الصلاهٔ.

و بالجملهٔ: لا ینبغی الإشکال فی أنّ وجوب قراءهٔ الفاتحهٔ فی الصلاهٔ إنما هو لوجوب قراءهٔ القرآن فیها، و حینئذ فلا ینبغی مجال للقول بجواز إرادهٔ معانی جملاتها أیضا، لأنّه بعد ما کان معنی القراءهٔ راجعا إلی جعل الألفاظ المقروءهٔ بحذاء الألفاظ المحکیهٔ، و حاکیهٔ لها و مندکّهٔ فیها، لا یعقل أن تجعل تلک الألفاظ بحذاء معانیها أیضا، و لیس ذلک إلّا استعمال اللفظ فی معنیین، و قد بیّن فی الأصول عدم

---

(۱) الخلاف ۱: ۳۲۷ مسألهٔ ۸۱، المعتبر ۲: ۱۶۴، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۱۲۸ مسألهٔ ۲۱۸، جواهر الکلام ۹: ۲۸۵، مفتاح الکرامهٔ ۲: ۳۵۰،

مستند الشیعهٔ ۵: ۶۸، بدایهٔ المجتهد ۱: ۱۸۱- ۱۸۲، المجموع ۳: ۳۲۷ و ۳۳۰، المغنی لابن قدامهٔ ۱: ۴۸۵، الجامع لأحکام القرآن ۱: ۱۱۷ و ۱۲۴.

(۲) مثل الحسن بن صالح بن حیّ و الأصمّ و ابن علیهٔ، راجع التفسیر الکبیر ۱: ۱۸۸، و المجموع ۳: ۳۳۰، و الخلاف ۱: ۳۲۸ مسألهٔ ۸۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۳۵

جوازه بل استحالته، کما هو ظاهر الکفایهٔ «۱».

و یؤید ما ذکرنا من أنّ قراءهٔ الفاتحهٔ فی الصلاهٔ إنما هو من باب قراءهٔ القرآن، و لا یجتمع ذلک مع قصد معانی جملاتها أیضا، ما ذکره المحقّق فی المعتبر، فی مسألهٔ تحریم قول آمین بعد الحمد، من أنّ التأمین الذی یکون معناه: اللهمّ استجب، یستدعی سبق دعاء، و لا یتحقّق الدعاء إلّا مع القصد «۲»، و من المعلوم عدم سبق دعاء مقصود، و بدون القصد یخرج التأمین عن حقیقته فیکون لغوا.

هذا و لکن لا یخفی أنّ مثل قوله إِیّاکَ نَعْبُدُ وَ إِیّاکَ نَسْتَعِینُ، لا یعقل أن یکون بنفسه من کلمات اللّه تعالی، لأنّ ضرورهٔ الشرع بل العقل علی خلافه، فالواجب أن یکون فی أمثال هذه الجمل کلمهٔ «قل» أو «قولوا» مقدّرهٔ، فصحهٔ کونها کلاما له تعالی إنما هو باعتبار کونه مقولا للقول المأمور به، و إلّا فهو بنفسه ممّا لا یعقل أن یکون کلاما له تعالی.

و یؤید ذلک- أی کون کلمهٔ «قل» أو «قولوا» مقدّرهٔ- ما فی بعض التفاسیر، کتفسیر التبیان لشیخنا الطوسی قدّس سرّه، من أنّ کلمهٔ قل یا محمّد مقدّرهٔ فی أوّل السورهٔ، و فی تفسیر الطبری حکی ذلک بأسانید کثیرهٔ عن ابن عباس «۳».

و بالجملهٔ: لا إشکال فی تقدیر کلمهٔ «قل» أو «قولوا» فی أوّل السورهٔ أو قبل قوله إِیّاکَ نَعْبُدُ وَ إِیّاکَ نَسْتَعِینُ إلی آخر السورهٔ، و السرّ فی الحذف ما عرفت من کونه بدیهیا، إذ بدونه لا یعقل أن یکون کلاما له تعالی.

و حینئذ فنقول: إذا وجب علینا أن ندعو اللّه تعالی بهذه الجمل، فمعنی ذلک أن نتلفّظ بهذه الألفاظ قاصدا بها معانیها المدلول علیها، بأن نجعل هذه الألفاظ بحذاء

---

(۱) کفایهٔ الأصول ۱: ۳۶، عنوان: الثانی عشر.

(۲) المعتبر ۲: ۱۸۶.

(۳) تفسیر التبیان ۱: ۳۸، جامع البیان للطبری ۱: ۷۶ ح ۱۱۳، و ص ۷۸ ح ۱۱۴ و ص ۹۴ ح ۱۳۰.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۳۶

تلک المعانی، و حاکیهٔ لها و مندکّهٔ فیها، نظیر استعمال اللفظ فی معناه الموضوع له، بل هو عینه.

و لعلّ ذلک هو السرّ فی حذف کلمهٔ «قل» أو «قولوا»، فإنّه لو کانت هذه اللفظهٔ مذکورهٔ فی الجملهٔ لکان من الممکن أن نوجد مماثل هذه الکلمات، و نجعل کلّ واحدهٔ منها بحذاء مماثلها من الألفاظ المحکیهٔ، من دون نظر إلی المعنی أصلا، و أمّا مع حذفها، فبما أنّها لا یمکن أن تکون کلامه تعالی، فلا یجوز أن یقصد نفس تلک الألفاظ، لکونها منزلهٔ من اللّه تعالی، بل لا بدّ أن یتعلّق القصد بنفس معانیها و لو إجمالا.

و بالجملهٔ: فالظاهر جواز قصد المعنی فی أمثال هذه الجملات.

ثمَّ إنّ بعض المحقّقین من المعاصرین تعرّض فی کتاب صلاته لنظیر المسألهٔ، و هی مسألهٔ جواز ردّ السلام فی الصلاهٔ بقوله سلام علیکم بقصد القرآنیهٔ قاصدا به رد تحیهٔ المسلم تبعا فقال ما ملخّصه:

إنّه قد یتخیّل هنا إشکال علی القائلین بجواز ردّ السلام کذلک، و بیان الاشکال أنّ قراءهٔ القرآن لا تصدق إلّا إذا صدر الألفاظ من القارئ بعنوان الحکایهٔ عن الألفاظ المنزلهٔ، و رد التحیهٔ یتوقّف علی أن یوجه سلامه إلی المسلم مخاطبا إیاه، و المفروض أنّ قوله سلام علیکم بقصد القرآنیهٔ لم یکن خطابا للشخص المسلم، حتی یکون ردّا لتحیته، و لیس هذا من جههٔ الإشکال فی امتناع الجمع

بین قصد اللفظ و قصد المعنی فی استعمال واحد، فإنّ هذا الإشکال مندفع بإمکان ذلک طولا، بأن یقصد اللفظ و یقصد من اللفظ المقصود، أی المستعمل فیه معناه، بل الإشکال فی المقام إنما هو من جهة أنّ اللفظ المقصود لیس معناه السلام علی هذا الشخص المسلم حتّی یقصد تبعا، و یصیر ردّا لتحیته، و دفع الإشکال بأنّ المتکلّم بسلام علیکم إنما یقصد بلفظه حکایة الکلام المنزل مع قصده من الکلام

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۳۷

المحکیّ الخطاب إلی المسلم، لا أنّه یسلّم علی المخاطب باللفظ الصادر منه، و نظیر ذلک کتابهٔ السلام علیکم لشخص ترید أن ترسل المکتوب إلیه، فإنّ المکتوب إنما قصد به الحکایهٔ عن السلام الملفوظ، و قصد من السلام الملفوظ الخطاب إلی المخاطب المقصود «۱». انتهی ملخّصا.

و أنت خبیر بأنّ ما دفع به الإشکال هو بعینه نفس الإشکال، لأنّ صریح کلامه أنّ الإشکال لیس من جهة امتناع اجتماع قصد اللفظ و المعنی، بل من جهة أنّ اللفظ المقصود لیس معناه السلام علی هذا المخاطب المسلم، حتی یقصد تبعا، و ما دفع به الإشکال إنما یدلّ علی کون قصد المعنی فی طول قصد اللفظ و تبعا له، فهو إنما یصلح للجواب عن إشکال امتناع اجتماع القصدین لا عن الإشکال الذی هو المهم فی المقام.

ثمَّ إنّ تنظیره بمسألهٔ الکتابهٔ لا- یخلو عن تأمّل و نظر، لأنّ النقوش الکتابیهٔ و إن کانت بحذاء الألفاظ، و الألفاظ موضوعهٔ للمعانی بحیث لو أراد الإنسان أن یعرف معنی کلمهٔ منقوشهٔ، یکون ذلک متوقفا أولا علی تطبیق تلک الکلمهٔ المنقوشهٔ علی ملفوظها، و ثانیا علی العلم بمعنی ذلک الملفوظ، فإذا أراد أن یعرف معنی کلمهٔ الصعید المنقوشهٔ فی القرآن، یتوقّف ذلک علی العلم بکون هذا النقش مطابقا للفظ الصعید، و علی العلم بمعنی الصعید الملفوظ.

و لکن تلک النقوش إنما تجعل بدلا عن الألفاظ فی الدلالهٔ علی معانیها، لا- أنّها تقصد بها الألفاظ و تقصد من الألفاظ معانیها. فالشخص الذی یکتب إلی صدیقه:

السلام علیکم، إنما یقصد السلام علیه بهذه الجملهٔ المکتوبهٔ، لأجل بعد مکانهما و عدم إمکان المخاطبهٔ بالألفاظ، لا أنّه یجعل الجملهٔ المکتوبهٔ بحذاء ملفوظها، و یقصد من الملفوظ السلام علیه، لأنّه لا یکون هنا ملفوظ نوعا حتّی یجعلها

---

(۱) کتاب الصلاهٔ للمحقّق الحائری: ۲۹۹.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۳۸

بحذائه، فقیاس المقام علی مسألهٔ الکتابهٔ قیاس مع الفارق، و حینئذ لا دلیل علی جواز ردّ التحیهٔ بقراءهٔ آیهٔ من القرآن.

نعم، قد یقال بأنّ قراءهٔ آیهٔ مناسبهٔ لردّ التحیهٔ بمجرّد صدور السلام من المخاطب، ینتزع منها عنوان رد التحیهٔ، و إن لم یکن قاصدا له، نظرا إلی أنّ ذلک مشعر بکون المصلّی قاصدا لردّها، لو لم یکن مانع فی البین، و هو الاشتغال بالصلاهٔ.

هذا، و لکنّ الظاهر أنّ مجرّد هذا المعنی لا یصحّح انتزاع عنوان الردّ، ما لم یکن من قصده فعلا تحقق ذلک العنوان باللفظ الصادر منه، و المفروض أنّ قراءهٔ القرآن لا تجتمع مع تعلّق القصد بذلک العنوان.

نعم یمکن أن یتحقّق ذلک بحیث لا ینافی الصلاهٔ، بأن قصد بقوله: سلام علیکم الدعاء، و سأل من اللّه تعالی أن یسلّمه، و أمّا لو لم یکن المقصود منه الدعاء، سواء أراد بقوله: سلام علیکم، مجرّد سلامهٔ المخاطب، أو أراد به أن یسلّمه اللّه، و لکن لا علی سبیل الدعاء و السؤال منه تعالی حتّی یصدق عنوان الدعاء، فالمسألهٔ محلّ إشکال، و سیأتی تفصیلها فی محلّها إن شاء اللّه تعالی.

و لنرجع إلی ما کنّا فیه و نقول: إنّه لا منافاهٔ بین قصد المعنی فی مثل قوله:

إِیّاکَ نَعْبُدُ وَ إِیّاکَ نَسْتَعِینُ و بین قراءهٔ القرآن، لما عرفت من أنّ هذه الآیهٔ و الجمل التی بعدها و کذا نظائرها، إنما کان الغرض من

إنزالها أن يقصد العباد معانيها المشتملهٔ عليها فی مقام تحميد اللّه، و تسبيحه، و طلب الحاجهٔ منه، لقصور عقولهم عن أنّه يحمد اللّه تعالی بما ذا، و بأيهٔ كيفيهٔ، و أنّه أیّ شیء ينبغی أن يسأل منه، فأمره تعالی بقول تلك الجمل إنما هو لأجل إفادهٔ أنّه ينبغی أن يحمد بمثل الحمد للّه ربّ العالمين، و يسأل عنه بما يتضمّنه قول: اهدنا الصراط المستقيم، فلا منافاهٔ بين قصد المعنی، و بين قراءهٔ مثل هذه الألفاظ الصادرهٔ من اللّه تعالی أصلا.

نهايهٔ التقرير، ج۲، ص: ۱۳۹

و يؤيد ذلك- أی جواز إرادهٔ المعنی- ما ورد فی بعض الأخبار مما مضمونه، أنّه قال اللّه تبارك و تعالی: «قسمت الصلاهٔ بينی و بين عبدی، فمن أوّل السورهٔ إلی جملهٔ إيّاك نعبد إنما هو لی، و جملهٔ إيّاك نعبد و إيّاك نستعين إنما هو بينی و بين عبدی، و الباقی إنما هو لعبدی» «۱» و دلالته علی جواز قصد المعنی فی الصلاهٔ أوضح من أن يخفی.

و لبعض الأعلام هنا كلام فی بيان عدم التنافی بين قصد المفاهيم التی تضمنها القرآن، و بين قصد الحكايهٔ و نقل كلام اللّه تعالی، لا بأس بنقله فنقول ما ملخّصه:

إنّ تحقق مفهوم الحكايهٔ و النقل لا يتوقّف علی تعلّق القصد بنفس هذا العنوان، من حيث هو علی سبيل الاستقلال، كی ينافی ذلك تعلّق قصد استقلالی بالنسب الحكميهٔ الواقعهٔ بين أبعاض المقروءهٔ، إذ القارئ قد لا يری فی قراءته إلّا كون صدور المقروء من قائله طريقا لإثبات تلك النسب، فيقصد بقراءته إيقاع تلك النسب بهذا الطريق، فمن يقرأ عبارهٔ الكتاب قد يقصد بقراءته نسبهٔ لفظه إلی مصنّفه، و قد يقصد بذلك تفهيم المطالب المدونهٔ فيه، كما هو الغالب فی تلاوهٔ كتاب الأخلاق و الرسائل العمليّهٔ للعوام، و قراءهٔ الإنسان مصنّفاته فی مقام الإفادهٔ، ففی هذه الصورهٔ أيضا يصدق عليه اسم قراءهٔ ذلك الكتاب، إذ لا معنی لقراءته إلّا حكايهٔ النقوش المدوّنهٔ فيه باللفظ، و هی حاصلهٔ فی الفرض، غايهٔ الأمر أنّ عنوان الحكايهٔ غير ملحوظ من حيث هو علی سبيل الاستقلال «۲». انتهی.

و لا- يخفی أنّ معنی الحكايهٔ فی المقام إنما هو مجرّد التلفّظ بكلام الغير قاصدا به ذلك، و بعبارهٔ أخری، جعل القارئ لفظه بحذاء لفظ آخر و فانيا فيه، لإلغاء خصوصيهٔ صدوره منه، و صدور المحكیّ من قائله، و هذا بخلاف الحكايهٔ للغير،

---

(۱) سنن ابن ماجه ۲: ۱۲۴۳ ح ۳۷۸۴.

(۲) مصباح الفقيه، كتاب الصلاهٔ: ۴۰۸.

نهايهٔ التقرير، ج۲، ص: ۱۴۰

مضافا إلی أنّ فيها أيضا لا يكون اللفظ مستعملا فی المعانی فی قبال الألفاظ المحكيهٔ، بل يجعل ألفاظه بحذاء نفس الألفاظ المحكيهٔ فقط، و لكن يكون غرضه من إيقاعها فی سمع المخاطب و ذهنه، وقوع معانيها فيه لا نفسها مستقلا، بل طريقا إليها كما لا يخفی.

المسألهٔ الثالثهٔ: القران بين السورتين

المعروف بين قدماء أصحاب الإماميهٔ رضوان اللّه عليهم حرمهٔ القران بين السورتين، و كون ذلك مفسدا للصلاهٔ «۱»، و المشهور بين المتأخّرين هی الكراهه «۲»، و هی التی يقتضيها الجمع بين الأخبار الكثيرهٔ الواردهٔ فی هذا الباب، لأنّ بعضها ظاهر فی التحريم، كصحيحهٔ منصور بن حازم عن أبی عبد اللّه عليه السّلام قال:

«لا تقرأ فی المكتوبهٔ بأقلّ من سورهٔ و لا بأكثر» «۳» و صحيحهٔ محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام قال: سألته عن الرجل يقرأ السورتين فی الركعهٔ؟ قال: «لا لكلّ ركعهٔ سورهٔ» «۴» و موثقهٔ زرارهٔ قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يقرن بين السورتين فی الركعهٔ؟ فقال: «إنّ لكلّ سورهٔ حقّا فأعطها حقّها من الركوع و السجود»، قلت:

---

(۱) الفقیه ۱: ۲۰۰، الهدایهٔ: ۱۳۴، النهایهٔ: ۷۵- ۷۶، الانتصار: ۱۴۶، المسائل المصریّهٔ (رسائل المرتضی) ۱: ۲۲۰، الکافی فی الفقه: ۱۱۸، المبسوط ۱: ۱۰۷، الخلاف ۱: ۳۳۶، التحریر ۱: ۳۹، القواعد ۱: ۲۷۳، مختلف الشیعهٔ ۲: ۱۵۱.

(۲) شرائع الإسلام ۱: ۷۲، جامع المقاصد ۲: ۲۴۸، الذکری ۳: ۳۱۲، الدروس ۱: ۱۷۳، جواهر الکلام ۹: ۳۵۴، کشف اللثام ۴: ۱۳.

(۳) الکافی ۳: ۳۱۴ ح ۱۲، التهذیب ۲: ۶۹ ح ۲۵۳، الاستبصار ۱: ۳۱۴ ح ۱۱۶۷، الوسائل ۶: ۴۳. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۴ ح ۲.

(۴) التهذیب ۲: ۷۰ ح ۲۵۴، الاستبصار ۱: ۳۱۴ ح ۱۱۶۸، الوسائل ۶: ۴۴. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۴ ح ۳.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۴۱

فیقطع السورهٔ؟ فقال: «لا بأس» «۱» و غیرها ممّا ظاهره التحریم.

و بعضها صریح فی الجواز، کصحیحهٔ علیّ بن یقطین قال: سألت أبا الحسن علیه السّلام عن القران بین السورتین فی المکتوبهٔ و النافلهٔ؟ قال: «لا بأس» «۲» و ما رواه ابن إدریس فی مستطرفات السرائر، نقلا من کتاب حریز، عن زرارهٔ، عن أبی جعفر علیه السّلام قال: «لا تقرنن بین السورتین فی الفریضهٔ فی رکعهٔ، فإنّه أفضل» «۳»، و غیرهما من الأخبار الصریحهٔ فی نفی البأس، و الجمع یقتضی الحمل علی الکراهه.

و دعوی وجوب حمل الطائفهٔ الثانیهٔ علی التقیهٔ، لکونها موافقهٔ للعامهٔ القائلین بالجواز و عدم الحرمهٔ.

مندفعهٔ بأنّ مجرّد موافقهٔ الخبر لهم لا یوجب الحمل علیها، و الجمع العرفی مقدم علی المرجحات، لخروج الخبرین معه عن موضوع المتعارضین کما لا یخفی، و لکن کراهیهٔ القران إنما تختص بالفریضهٔ دون النافلهٔ، لصراحهٔ بعض الأخبار فی ذلک.

ثمَّ إنّ الآتی بالسورهٔ الثانیهٔ قد یقصد بها مجرّد قراءهٔ القرآن المستحبهٔ، فی جمیع أحوال الصلاهٔ، و قد یقصد بها جعلها جزء مستقلا للصلاهٔ، کالصورهٔ الأولی، و قد یقصد بها جعلها مع السورهٔ الأولی جزء لها. لا ریب فی خروج الصورهٔ الأولی عن مورد النزاع، کما أنّ الظاهر خروج الصورهٔ الثانیهٔ أیضا.

لأنّ الظاهر أنّ الإتیان به فی النافلهٔ الذی یکون مثله محرّما أو مکروها إذا وقع فی الفریضهٔ إنما هو علی نحو الصورهٔ الأخیرهٔ، و حینئذ فیرجع کراهیهٔ القران

---

(۱) التهذیب ۲: ۷۳ ح ۲۶۸، الوسائل ۶: ۵۰. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۸ ح ۳.

(۲) التهذیب: ۲- ۲۹۶ ح ۱۱۹۲، الاستبصار ۱: ۳۱۷ ح ۱۱۸۱، الوسائل ۶: ۵۲. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۸ ح ۹.

(۳) السرائر ۳: ۵۸۶، الوسائل ۶: ۵۲. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۸ ح ۱۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۴۲

إلی أنّ المصلّی لو جعل وظیفته فی الصلاهٔ وجوب الإتیان بالسورهٔ المتحقّق بأوّل سورهٔ قرأها، أولی من أن یجعل وظیفته وجوب قراءهٔ القرآن المتحققهٔ بسورهٔ و أزید، و لا تکون الزائدهٔ علی الواحدهٔ فردا آخر من القراءهٔ، لأنّها عنوان تقبل الزیادهٔ و النقیصهٔ، فما دام کونه مشغولا بها و لم یعرض عنها یصدق أنّه قار کما لا یخفی.

المسألهٔ الرابعهٔ: عدم جواز قراءهٔ سور العزائم فی الفریضهٔ

اشارهٔ

ذهب علمائنا الإمامیهٔ رضوان اللّه علیهم إلی أنّ السور التی تکون فیها آیهٔ السجدهٔ الواجبهٔ أربع سور «۱»، خلافا لأبی حنیفهٔ القائل

بوجوب جمیع سجدات القرآن، و الشافعی القائل باستحباب الجمیع «۲»، و المشهور بل المجمع علیه بین قدماء أصحابنا أیضا عدم جواز قراءهٔ شیء منها فی الصلاهٔ «۳»، خلافا للإسکافی «۴»، و لکن لا یخفی أنّ عبارته غیر صریحهٔ فی ذلک.

و مستندهم الأخبار المرویهٔ عن أهل البیت علیهم السّلام:

منها: خبر زرارهٔ عن أحدهما علیهما السّلام قال: «لا تقرأ فی المکتوبهٔ بشیء من العزائم

بروجردی، آقا حسین طباطبایی، نهایهٔ التقریر، ۳ جلد، ه ق

نهایهٔ التقریر؛ ج۲، ص: ۱۴۲

---

(۱) الهدایهٔ: ۱۳۴، الانتصار: ۱۴۵، الخلاف ۱: ۴۲۶ مسألهٔ ۱۷۴، الغنیهٔ: ۷۸، الکافی فی الفقه: ۱۱۸، السرائر ۱: ۲۱۷، المعتبر ۲: ۱۷۵، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۱۴۶ مسألهٔ ۲۳۱، مفتاح الکرامهٔ ۲: ۳۵۶، الحدائق ۸: ۱۵۲، مستند الشیعهٔ ۵: ۱۰۰- ۳۱۰، جواهر الکلام ۹: ۳۴۳.

(۲) المجموع ۴: ۶۲، المغنی لابن قدامهٔ ۱: ۶۱۶- ۶۱۷.

(۳) الهدایهٔ: ۱۳۴، الانتصار: ۱۴۵، الخلاف ۱: ۴۲۶ مسألهٔ ۱۷۴، الغنیهٔ: ۷۸، الکافی فی الفقه: ۱۱۸، السرائر ۱: ۲۱۷، المعتبر ۲: ۱۷۵، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۱۴۶ مسألهٔ ۲۳۱، مفتاح الکرامهٔ ۲: ۳۵۶، الحدائق ۸: ۱۵۲، مستند الشیعهٔ ۵: ۱۰۰- ۳۱۰، جواهر الکلام ۹: ۳۴۳.

(۴) حکاه عنه فی المعتبر ۲: ۱۷۵.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۴۳

فإنّ السجود زیادهٔ فی المکتوبهٔ» «۱».

و منها: خبر سماعهٔ قال: «من قرأ اقرأ باسم ربک فإذا ختمها فلیسجد، فاذا قام فلیقرأ فاتحهٔ الکتاب و لیرکع»، قال: «و إن ابتلیت بها مع إمام لا یسجد فیجزیک الإیماء و الرکوع و لا تقرأ فی الفریضهٔ اقرأ فی التطوّع» «۲» و ذیله قرینهٔ علی أنّ مورد الصدر هی النافلهٔ و قوله علیه السّلام: «و إن ابتلیت بها.»، لا ینافی حرمهٔ قراءهٔ اقرأ فی الفریضهٔ، نظرا إلی أنّ مورد الجماعهٔ هی الفریضهٔ، و ذلک لأنّ المراد بالإمام هو الإمام المخالف کما هو ظاهر، فلا بأس فی حمله علی ما إذا اقتدی فی النافلهٔ به تقیهٔ.

و منها: خبر عمّار عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، عن الرجل یقرأ فی المکتوبهٔ سورهٔ فیها سجدهٔ من العزائم، فقال: «إذا بلغ موضع السجدهٔ فلا یقرأها و إن أحبّ أن یرجع فیقرأ سورهٔ غیرها و یدع التی فیها السجدهٔ فیرجع إلی غیرها». و عن الرجل یصلّی مع قوم لا یقتدی بهم فیصلّی لنفسه و ربما قرؤوا آیهٔ من العزیمهٔ فلا یسجدون فیها فکیف یصنع؟ قال: «لا یسجد» «۳».

و ظاهر الروایهٔ جواز التبعیض و القران، و قد عرفت أنّ الأول مخالف لفتوی الأصحاب، فتکون الروایهٔ شاذّهٔ غیر معمول بها.

و منها: خبر علیّ بن جعفر أنّه سأل أخاه موسی علیه السّلام عن الرجل یقرأ فی الفریضهٔ سورهٔ «النجم» أ یرکع بها أو یسجد ثمّ یقوم فیقرأ بغیرها؟ قال: «یسجد ثمّ یقوم فیقرأ بفاتحهٔ الکتاب و یرکع و ذلک زیادهٔ فی الفریضهٔ و لا یعود یقرأ فی الفریضهٔ

---

(۱) الکافی ۳: ۳۱۸ ح ۶، التهذیب ۲: ۹۶ ح ۳۶۱، الوسائل ۶: ۱۰۵. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۴۰ ح ۱.

(۲) التهذیب ۲: ۲۹۲ ح ۱۱۷۴، الاستبصار ۱: ۳۲۰ ح ۱۱۹۱، الوسائل ۶: ۱۰۲ و ۱۰۵. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۳۷ ح ۲ و ب ۴۰ ح ۲.

(۳) التهذیب ۲: ۲۹۳ ح ۱۱۷۷، الوسائل ۶: ۱۰۵. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۴۰ ح ۳ و ص ۱۰۳ ب ۳۸ ح ۲.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۴۴

بسجدهٔ» «۱». و لا یخفی التهافت و المناقضهٔ بین صدر الروایهٔ الدالّ علی جواز قراءهٔ «سورهٔ النجم» فی الفریضهٔ، و ذیلها الدالّ علی أنّ ذلک زیادهٔ فیها، و علی النهی عن العود إلی مثلها، فالعمدهٔ فی المقام هی روایهٔ زرارهٔ، و لا بدّ من التکلّم فی مدلولها.

فنقول: یجری فی معناها احتمالات کثیرهٔ:

۱- أن یکون النهی عن القراءهٔ فیها إرشادا إلی مانعیهٔ قراءهٔ شیء من العزائم للصلاهٔ، بمعنی أنّه لا یترتب الأثر المترقّب من الصلاهٔ علیها مع قراءهٔ شیء من العزائم فیها، نظیر سائر النواهی التی تتعلّق بإیجاد شیء فی المأمور به، کالنهی عن التکلّم فی الصلاهٔ و نظائره، و لازم هذا الاحتمال بطلان الصلاهٔ بمجرّد قراءهٔ سورهٔ منها.

۲- أن یکون النهی دالّا علی أنّ وظیفهٔ المصلّی- أی وجوب قراءهٔ سورهٔ من القرآن- بعد قراءهٔ الفاتحهٔ، و قبل الرکوع لا یتحقّق بقراءهٔ شیء من العزائم بعد الفاتحهٔ، بل أداؤها إنما یتوقّف علی قراءهٔ سورهٔ من القرآن، غیر سور العزائم، و لازم هذا الاحتمال صحهٔ الصلاهٔ لو جمع بینها و بین سورهٔ أخری، لأداء وظیفته بقراءهٔ سورهٔ أخری، إلّا أن یستشکل فی ذلک من جههٔ القران بین السورتین، کما أنّ البطلان فیما لو اقتصر علی قراءهٔ شیء من سور العزائم، یکون مستندا إلی فقد بعض الأجزاء الواجبهٔ کما هو واضح.

۳- أن یکون النهی إرشادا إلی أنّه لو قرأ المصلّی شیئا منها، لیقع فی محذور مخالفهٔ أحد التکلیفین المتزاحمین، لأنّه إمّا أن یسجد بعد قراءهٔ آیهٔ السجدهٔ، و إمّا أن لا یسجد، فعلی الأول یقع فی محذور مخالفهٔ حرمهٔ قطع الصلاهٔ و إبطالها، لأنّ السجود زیادهٔ مبطلهٔ، و علی الثانی یقع فی محذور مخالفهٔ وجوب السجدهٔ عند قراءهٔ

---

(۱) قرب الإسناد: ۱۷۲ ح ۷۶۲، مسائل علیّ بن جعفر: ۱۸۵ ح ۳۶۶، الوسائل ۶: ۱۰۶. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۴۰ ح ۴.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۴۵

آیتها، و هذا لا فرق فیه بین أن یکون التکلیفان مختلفین من حیث الأهمیهٔ، أو متساویین، لأنّ المکلّف یوقع نفسه اختیارا فی مخالفهٔ أحدهما، و یبتلی نفسه بهما.

۴- أن یکون ذلک أی الابتلاء بالتکلیفین المتزاحمین، و الوقوع فی مخالفهٔ أحدهما حکمهٔ لتعلّق النهی التحریمی بنفس قراءهٔ شیء منها.

۵- أن یکون النهی عن القراءهٔ باعتبار السجود الذی یعدّ بنظر العرف جزء للسورهٔ، أو باعتبار کونه لازما شرعیا لقراءهٔ آیهٔ السجدهٔ، فیصیر معنی الروایهٔ إنّه لا تقرأ فی المکتوبهٔ بشیء من العزائم، لأنّها موجبهٔ للسجدهٔ شرعا، و السجود زیادهٔ فی الفریضهٔ، و الزیادهٔ العمدیهٔ مبطلهٔ لها، فتکون المقدّمهٔ الأولی و الأخیرهٔ مطویّتین فی الروایهٔ.

هذا، و لا یخفی أنّ الاحتمالین الأوّلین لا یناسب شیء منهما، مع التعلیل الوارد فی الروایهٔ کما هو ظاهر، و أمّا الاحتمال الثالث و الرابع فهما أیضا خلاف ظاهر الروایهٔ، لأنّ غرضها أنّه لا تنطبق طبیعهٔ الصلاهٔ المأمور بها التی یجب علی کلّ مکلّف الإتیان بها، و امتثال أمرها بإیجادها فی الخارج، علی الصلاهٔ التی قرأ فیها شیء من العزائم، فلا یتحقّق الامتثال الموجب لسقوط الأمر، بإتیان الصلاهٔ المشتملهٔ علی قراءهٔ شیء منها، و لا تعرّض فی الروایهٔ لحرمهٔ قطع الصلاهٔ و إبطالها المتوجهٔ إلی المکلّف بعد الشروع فیها.

و بالجملهٔ: هنا تکلیفان:

أحدهما: الأمر بطبیعهٔ الصلاهٔ و وجوبها.

و ثانیهما: وجوب الإتمام بعد الشروع و حرمهٔ القطع و الابطال. و لا ارتباط لأحدهما بالآخر، لأنّ المکلّف قد یقع فی محذور مخالفهٔ الثانی دون الأول، کما إذا قطع صلاته عمدا ثمّ شرع فی صلاهٔ أخری و أتمّها، فإنّه امتثل الأمر المتعلّق بطبیعهٔ الصلاهٔ، و خالف الأمر

بالإتمام، و النهی عن الإبطال.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۴۶

و من المعلوم أنّ الروایـهٔ ناظرهٔ إلی الأمر الأول و أنّه لا یسـقط بالإتیان بالصـلاهٔ المشـتملهٔ علی سورهٔ العزیمهٔ، و لا تعرّض لها إلی الأمر الثانی أصلا.

و أمّا الاحتمال الأخیر فشقه الأول الراجع إلی أنّ النهی إنما هو باعتبار السجود الذی یکون بنظر العرف جزء، فهو أیضا خلاف الظاهر، لأنّ العرف لا یفرق بین السـجدات الواجبهٔ و المندوبهٔ من هذه الجههٔ أصـلا، فالتعبیر بالعزائم الدالّ علی أنّ وجوب السـجود له مدخلیهٔ فی الحکم ینفی ذلـک، فینحصـر المراد من الروایـهٔ فی الشقّ الأخیر الراجع إلی أنّ النهی إنما هو باعتبار وجوب السـجود الـذی یکون لازما شرعیّا لقراءهٔ آیهٔ السجدهٔ التی تشتمل علیها السورهٔ.

و لاـ یخفی أنّ الروایـهٔ بناء علی هـذا أیضا لا تکون ناظرهٔ إلی أنّ السـجود زیادهٔ، و الزیادهٔ مبطلـهٔ، و الإبطال حرام شـرعا، بل المقصود منها بطلان الصلاهٔ بسبب السجود، فلا تصلح للامتثال، لعدم انطباق طبیعهٔ الصلاهٔ المأمور بها علیها مع زیادهٔ السجدهٔ، فتکون ناظرهٔ إلی الأمر المتعلّق بالطبیعهٔ، لا الأمر بالإتمام و النهی عن القطع، و حرمهٔ الإبطال بعد الشروع فیها.

ثمَّ إنّه بناء علی هـذا الاحتمال الـذی هو ظاهر الروایـهٔ، یمکن أن یکون النهی عن قراءهٔ سورهٔ العزیمـهٔ إرشادا إلی أنّها موجبهٔ للسـجود المفسد للصـلاهٔ، لکونها زیادهٔ عمدیهٔ، و علیه فلا تکون نفس قراءهٔ السورهٔ من حیث هی محرمهٔ أصـلا، فلو قرأ شـیئا من العزائم و نسی السـجدهٔ، أو ترکها عصـیانا، لا یکون ذلک مضـرّا بصـحهٔ صـلاته أصـلا، لأنّ المفروض أنّ السـجدهٔ الموجبهٔ للبطلان لم یتحقّق منه، و قراءهٔ السورهٔ بنفسها لم تکن محرّمهٔ حتّی تؤثر فی البطلان.

غایهٔ الأمر اسـتحقاقه للعقوبهٔ، من حیث مخالفته لوجوب السـجود عند قراءهٔ آیهٔ السـجدهٔ، و هذا لا ارتباط له ببطلان الصـلاهٔ أصلا کما هو ظاهر، و یمکن أن یکون النهی عن قراءهٔ السورهٔ نهیا تحریمیا، و یکون الوجه فیه کونها موجبهٔ

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۴۷

للسجود شرعا، و هو زیادهٔ مبطلهٔ.

و یظهر هـذا من بعض الأعاظم من المعاصـرین فی کتاب صـلاته، و فرّع علیه أنّه یسـتفاد من الروایهٔ حرمهٔ کلّ ما یوجب السـجود مثل الاسـتماع بل السـماع، إذا کان قادرا علی محافظهٔ سمعه، من أن یقرعه صوت من یقرأ آیهٔ السجدهٔ. نعم من سمع قهرا، أو قرأ سهوا، لم یرتکب المحرّم، و إن کانا أیضا موجبین لوجوب السجود.

ثمَّ قال ما ملخّصه: إنّه یتفرّع علی ذلک أنّ غیر القراءهٔ العمدیهٔ لا یکون مبطلا للصـلاهٔ، ما لم یسجد به، سواء کان محرّما کالاستماع أم لا، کالسـماع غیر الاختیاری، و أمّا قراءهٔ العزیمهٔ عمدا فهی مبطلهٔ، لأنّ الکلام المحرّم فی الصلاهٔ و إن کان ذاتا من الأذکار، أو الأجزاء یوجب بطلانهـا، لکونه ماحیـا لصورتهـا عنـد المتشـرّعهٔ، مضافـا إلی دعوی الإجمـاع علی ذلک، و أمّا الموجبات الأخر غیر القراءهٔ، أو القراءهٔ غیر المحرّمهٔ، فلا تبطل الصلاهٔ، نعم لو سجد بعدها تبطل بالزیادهٔ العمدیهٔ، لا بتلک الموجبات «۱». انتهی.

و لاـ یخفی أنّ مـا ذکره مبنیّ علی أن یکون النهی عن قراءهٔ شـیء من سور العزائم، نهیا تحریمیا دالّا علی حرمـهٔ نفس قراءهٔ السورهٔ، و الظاهر خلاف ذلک، لأنّ النواهی المتعلّقهٔ بکیفیات العبادات إرشادات غالبا إلی فسادها، مع تلک الکیفیّهٔ المنهی عنها، و أنّه لا یترتب الأثر المترقّب من العبادهٔ علیها مع هذه الکیفیهٔ.

و حینئـذ فـالنهی فی المقـام أیضا للإرشاد إلی فساد العبادهٔ المشـتملهٔ علی متعلّق النهی، غایـهٔ الأمر إنّه لو لم تکن الروایـهٔ مشـتملهٔ علی التعلیل المذکور، لقلنا ببطلان

---

(۱) کتاب الصلاهٔ للمحقّق الحائری رحمه اللّه: ۱۶۴- ۱۶۵.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۴۸

الصلاهٔ بمجرّد القراءهٔ، من دون توقّف علی السجود عقیب آیهٔ السجدهٔ، إلّا أنّ تعلیل النهی عن القراءهٔ بإیجابها للسجود الذی هو زیادهٔ مبطلهٔ، أوجب صرف النهی عنها إلی ما هو لازمها شرعا، و هو السجود، فیصیر مدلول الروایهٔ إنّه لا تسجد فی الصلاهٔ، فإنّ السجود زیادهٔ و هی مبطلهٔ.

و دعوی إنّه یمکن أن یکون النهی إرشادا إلی مانعیهٔ متعلّقه، و هو نفس القراءهٔ، و الوجه فی مانعیتها هو کونها موجبهٔ للسجود المبطل للصلاهٔ.

مندفعهٔ بأنّ إمکان ذلک و إن کان غیر قابل للمناقشهٔ، إلّا أنّ ظهور الروایهٔ فی خلافها یطردها، لأنّ ظاهرها أنّ وصف المبطلیهٔ إنما یتّصف به ما یکون زیادهٔ فی الصلاهٔ، و موصوف الزیادهٔ هو خصوص السجدهٔ، و بعبارهٔ أخری ظاهرها أنّ الإبطال إنما یجیء من قبل السجود خاصهٔ کما لا یخفی.

و بالجملهٔ: فلا ینبغی الارتیاب فی أنّ مدلول الروایهٔ هو الإرشاد إلی مانعیهٔ السجدهٔ التی تکون لازما شرعیا لقراءهٔ آیهٔ السجدهٔ، و حینئذ فلو قرأ سورهٔ من سور العزائم، و ترک السجدهٔ عصیانا أو نسیانا، لا یکون ذلک موجبا لبطلان الصلاهٔ أصلا، لعدم حرمهٔ نفس القراءهٔ، و عدم تحقق السجدهٔ المبطلهٔ کما هو المفروض، فلا وجه للقول بالبطلان کما عرفت فی کلام بعض المعاصرین، مضافا إلی أنّ بطلان الصلاهٔ بمطلق الکلام المحرّم ممّا لا دلیل علیه، لأنّ أدلهٔ مبطلیهٔ الکلام إنما تختصّ بکلام الآدمی، کما سیجیء إن شاء اللّه تعالی.

و کذا دعوی کونه ماحیا لصورهٔ الصلاهٔ عند المتشرّعهٔ، مندفعهٔ بمنع ذلک، إذ المراد بالماحی ما یوجب خروجها عن الکیفیّهٔ التی هی کیفیهٔ الصلاهٔ بنظرهم، من القیام مستقبل القبلهٔ فی مقابل المولی خاضعا خاشعا، و من المعلوم أنّ قراءهٔ القرآن لا تنافی هذه الکیفیّهٔ أصلا. و کذا دعوی کونها مبطلهٔ، لأنّها فعل کثیر، یدفعها أنّ المراد بالفعل الکثیر ما یکون خارجا عن الصلاهٔ، و المفروض وقوع القراءهٔ

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۴۹

جزء لها.

و الذی یسهل الخطب ما عرفت من عدم کون القراءهٔ بنفسها محرّمهٔ أصلا فالاستناد فی بطلان الصلاهٔ إلی حرمهٔ القراءهٔ ممّا لا وجه له.

نعم ربما یتمسّک للقول ببطلان الصلاهٔ بمجرّد قراءهٔ آیهٔ السجدهٔ و إن لم یسجد، بأنّ الأمر بإیجاد السجدهٔ المنافیهٔ للصلاهٔ مرجعه إلی الأمر بإبطال الصلاهٔ بفعل المنافی، و لا یجتمع معه الأمر بالمضیّ، و الإتمام الذی یعتبر فی صحهٔ العبادهٔ، و أجاب عنه المحقّق المتقدّم فی کتاب صلاته:

قلت: أولا: لا یبعد عدم وجوب السجدهٔ فعلا عقیب وجود الموجب فورا، و یکون المراد من قوله علیه السّلام فی روایهٔ زرارهٔ: «فإنّ السجود زیادهٔ فی المکتوبهٔ»، أنّ القراءهٔ توجب السجود ذاتا، فإن فعلته بطلت الصلاهٔ و إن ترکته و أتممت الصلاهٔ أخللت بحقّها من التعجیل، و لذلک لا یجوز فعل موجبها، فورود المحذور فی طرف السجود ترکا و فعلا صار سببا للنهی، لا أنّ فعل الموجب حرام، لکونه سببا لإبطال الصلاهٔ.

و ثانیا: لا یعقل أنّ مجرّد الأمر بإبطال الصلاهٔ بالسجدهٔ، یکون موجبا لبطلانها، إلّا من جههٔ اقتضاء الأمر بالشیء النهی عن ضدّه الخاص، أو من جههٔ اقتضائه عدم الأمر بالضدّ، مع احتیاج صحهٔ العبادهٔ إلی الأمر، و قد حقّق فی الأصول عدم اقتضاء الأمر بالشیء النهی عن ضدّه، و کذلک عدم احتیاج العبادهٔ إلی الأمر الفعلی، بل یکفی رجحانها ذاتا، و علی تقدیر الاحتیاج إلی الأمر، لا مانع من الأمر بالضدّ مرتّبا علی ترک ضدّه الآخر، کما بیّنا ذلک فی الأصول «۱». انتهی کلامه.

---

(۱) کتاب الصلاهٔ للمحقّق الحائری: ۱۶۵.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۵۰

و استشکل فی المصباح علی إثبات الصحهٔ بطریق الترتّب، بأنّ ذلک لا یجدی فی الحکم بصحهٔ صلاته، علی تقدیر ترک السجدهٔ، و المضیّ فیها، إذ المتبادر عرفا من الأمر بإیجاد المبطل، کما هو ظاهر أخبار الباب بحسب مدلولها الالتزامی، أنّ الشارع لم یرد المضیّ فی هذه الصلاهٔ، بل أوجب نقضها بهذا الشیء، فیخصّص بهذه الأخبار عموم ما دلّ علی وجوب المضیّ، أو جوازه، و لا یبقی معه طلب تقدیری مصحح لصلاته علی تقدیر المضی.

نعم ما ذکر إنما یجدی فیما لو کان الحاکم بالتخصیص العقل من باب مزاحمته لواجب أهمّ، حیث إنّ العقل لا یستقلّ بعدم مطلوبیهٔ غیر الأهم، إلّا علی تقدیر عدم القدرهٔ علیه، من حیث اشتغاله بضده الأهم لا مطلقا، بخلاف ما لو کان التخصیص مستفادا من دلیل لفظی، کما فی المقام، فلیتأمّل «۱». انتهی کلامه رفع مقامه.

و التحقیق إنّه لو قلنا بحرمهٔ المضیّ و الإتمام، نظرا إلی اقتضاء الأمر بالإبطال لذلک، و قلنا باحتیاج العبادهٔ إلی الأمر أیضا، و لکن مع ذلک لا مجال للحکم ببطلان الصلاهٔ، لما عرفت من أنّ هنا أمرین: أحدهما: الأمر بطبیعهٔ الصلاهٔ، و الآخر: الأمر بالمضیّ و الإتمام، و هذا الأمر یتوجّه إلی المکلّف، بعد الشروع فی الصلاهٔ و الدخول فیها، و المعتبر فی صحهٔ العبادهٔ علی تقدیر القول به إنما هو الأمر الأول لا الثانی، و الساقط بسبب الأمر بالإبطال هو الثانی لا الأول، لوضوح أنّه لو أبطل صلاته بالسجدهٔ أیضا یجب علیه الإتیان بالصلاهٔ ثانیا.

فما یعتبر فی الصحهٔ لا یسقط بالأمر بالإبطال، و ما یسقط به لا یعتبر فی الصحهٔ، لظهور أنّ معنی صحهٔ العبادهٔ کونها موافقهٔ لأمرها المتعلّق بها، مع ما یعتبر

---

(۱) مصباح الفقیه، کتاب الصلاهٔ: ۲۹۲.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۵۱

فیها جزء أو شرطا، و بعبارهٔ اخری أن تکون موافقهٔ للأمر الذی یکون متوجّها إلی المکلّف قبل الشروع فی العمل، و یکون هو الباعث له علیه، و من الواضح أنّ هذا الأمر هو الأمر المتعلّق بطبیعهٔ الصلاهٔ، لا الأمر بالإتمام، لأنّه یتوجه إلی المکلّف بعد شروعه فیها، فالأقوی صحهٔ الصلاهٔ مع قراءهٔ شیء من العزائم، فیما لو لم یسجد عقیب آیهٔ السجدهٔ، غایهٔ الأمر استحقاقه للعقوبهٔ مع ترک السجدهٔ عمدا من جههٔ مخالفهٔ تکلیف وجوبیّ مستقل، و هو وجوب السجدهٔ بعد قراءهٔ آیتها.

قراءهٔ العزیمهٔ سهوا

لو قرأ العزیمهٔ سهوا، فالظاهر أنّه لا خلاف فی صحهٔ الصلاهٔ «۱»، و إنما اختلفوا علی أقوال أربعهٔ:

الأول: القول بوجوب تأخیر السجود إلی بعد الفراغ منها.

الثانی: القول بوجوب الإیماء بدلا عن السجود.

الثالث: القول بوجوب الجمع بین الإیماء فی الصلاهٔ و السجود بعدها.

الرابع: القول بوجوب السجود فی الأثناء، کما عن کاشف الغطاء «۲».

و لیعلم أنّه لم یظهر من أحد من قدماء الأصحاب رضوان اللّه علیهم- علی ما تتبعنا- التعرّض للمسألهٔ أصلا، فلیست المسألهٔ من المسائل الأصلیهٔ المتلقّاهٔ عن الأئمهٔ علیهم السّلام بعین ألفاظها الصادرهٔ عنهم، کما هو شأن المسائل المذکورهٔ فی أکثر کتب القدماء، فدعوی الإجماع فی المسألهٔ ممّا لا تسمع، و کذا رمی بعض الأقوال بالشذوذ، فإنّ موردها هی تلک المسائل، لا المسائل التفریعیهٔ،

کما عرفت ذلک مرارا.

---

(۱) السرائر ۱: ۲۲۱، تذکرة الفقهاء ۳: ۱۴۷، مستند الشیعة ۵: ۱۰۳، جواهر الکلام ۹: ۳۴۸، کشف اللثام ۴: ۴۱، مفتاح الکرامة ۲: ۳۵۸، الحدائق ۸: ۱۵۸ و ۱۵۹، الذکری ۳: ۳۲۴، جامع المقاصد ۲: ۲۶۳.

(۲) کشف الغطاء: ۲۳۶.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۱۵۲

نعم قد تعرّض للمسألة الحلّی فی السرائر، و من تأخّر عنه کالمحقّق و العلّامة و الشهید قدّس اللّه أسرارهم «۱».

قال فی السرائر: فإن کان قراءته لها ناسیا، لا علی طریق التعمّد، فالواجب علیه المضیّ فی صلاته، فإذا سلّم قضی السجود و لا شیء علیه، لأنّه ما تعمّد بطلان صلاته، فاختلف الحال بین العمد و النسیان «۲»، انتهی.

أقول: لا یخفی أنّ القول المحکیّ عن کاشف الغطاء مبنیّ علی عدم کون السجود زیادة مبطلة، مع أنّه خلاف ما هو ظاهر روایة زرارة «۳» المتقدمة بل صریحها، لأنّ مفادها أنّ السجود زیادة تخلّ بالصلاة، نعم ربما یستشعر من بعض الأخبار خلافه، مثل روایة سماعة المتقدمة المشتملة علی قوله علیه السّلام:

«إذا ابتلیت بها مع إمام لا یسجد فیجزیک الإیماء و الرکوع» «۴».

و خبر أبی بصیر عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «إن صلّیت مع قوم فقرأ الإمام:

اقرأ باسم ربّک الذی خلق أو شیئا من العزائم و فرغ من قراءته و لم یسجد فأوم إیماء و الحائض تسجد إذا سمعت السجدة» «۵».

فإنّهما یشعران بأنّه لو سجد الإمام فعلیه أن یسجد، و لا تبطل صلاته، غایة الأمر أنّ المانع من سجوده هو عدم سجود الإمام.

و لکن لا یخفی أنّ المراد بهما کما فی المصباح «۶» بیان الحکم عند ابتلائه بالصلاة،

---

(۱) شرائع الإسلام: ۱- ۷۲، تذکرة الفقهاء: ۲- ۱۴۶ مسألة ۲۳۱، الذکری ۳: ۳۲۴، مسالک الافهام ۱: ۲۰۶.

(۲) السرائر ۱: ۲۱۸.

(۳) الوسائل ۶: ۱۰۵. أبواب القراءة فی الصلاة ب ۴۰ ح ۱.

(۴) الوسائل ۶: ۱۰۵. أبواب القراءة فی الصلاة ب ۴۰ ح ۲.

(۵) الکافی ۳: ۳۱۸ ح ۴، التهذیب ۲: ۲۹۱ ح ۱۱۶۸، الاستبصار ۱: ۳۲۰ ح ۱۱۹۲، الوسائل ۶: ۱۰۳. أبواب القراءة فی الصلاة ب ۳۸ ح ۱.

(۶) مصباح الفقیه کتاب الصلاة: ۲۹۴.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۱۵۳

مع من یأتمّ به تقیة، فلا مانع من الالتزام بوجوب السجود لو سجد الإمام فی موردهما من باب المماشاة، و لا یفهم من ذلک جوازه اختیارا، فهذا القول ممّا لا یمکن الالتزام به.

و أمّا القول الثالث: فهو مبنیّ علی عدم استفادة الحکم من الدلیل الاجتهادی، و وجوب الرجوع إلی القاعدة التی تقتضی الاشتغال هنا، لأنّ التکلیف مردّد بین مراعاة الفوریة و الانتقال إلی الإیماء، لأنّ السجود مبطل، و بین مراعاة الأصل، و هو السجود و عدم الانتقال إلی بدله، و الإخلال بالفوریة.

و أمّا القول الأول: فمستنده استصحاب وجوب المضیّ فی الصلاة، و حرمة قطعها، أو أصالة براءة الذمّة عن وجوب السجدة فورا، عقیب قراءة آیتها، و لا مجال لهذا القول، لو ثبت بدلیّة الإیماء عن السجدة.

و أمّا القول الثانی: فمستنده ما رواه علیّ بن جعفر فی کتابه عن أخیه علیه السّلام قال:

سألته عن الرجل یکون فی صلاهٔ جماعهٔ فیقرأ إنسان السجدهٔ، کیف یصنع؟ قال:

«یومئ برأسه». قال: و سألته عن الرجل یکون فی صلاته فیقرأ آخر السجدهٔ؟

فقال: «یسجد إذا سمع شیئا من العزائم الأربع، ثمَّ یقوم فیتمّ صلاته إلّا أن یکون فی فریضهٔ فیومئ برأسه إیماء» «۱».

و دلالتها علی هذا القول ممّا لا ریب فیها.

و دعوی بطلان الفریضهٔ بالإیماء أیضا لمساواهٔ البدل للمبدّل فی کونه زیادهٔ فی الفریضهٔ کما ربما حکی عن منظومهٔ العلّامهٔ الطباطبائی «۲».

مدفوعهٔ بأنّ الأمر بالبدل إنما هو للفرار عن حکم مبدله، مضافا إلی أنّ ظاهر الروایهٔ أنّه یومئ فیتمّ صلاته کما أنّها ظاهرهٔ فی وجوب مراعاهٔ الفوریهٔ، و فی بدلیّهٔ

---

(۱) مسائل علیّ بن جعفر: ۱۷۲، ۱۷۳ ح ۳۰۰ و ۳۰۳، الوسائل ۶: ۲۴۳. أبواب قراءهٔ القرآن ب ۴۳ ح ۳ و ۴.

(۲) الدرّهٔ النجفیهٔ: ۱۳۸.

الإیماء عن السجود، فالروایهٔ من حیث الدلالهٔ تامّهٔ، لا مجال للمناقشهٔ فیها أصلا.

و أمّا من حیث الحجیهٔ و الاعتبار، فیمکن الخدشهٔ فیها من حیث إنّه لم یحرز سماع کتاب علیّ بن جعفر منه، أو قراءته علیه، و إن کان یمکن دفعها بروایهٔ الشیخ و جماعهٔ عنه بواسطهٔ موسی بن القاسم، أو أبی قتادهٔ، أو عمرکی بن علیّ البوفکی، إلّا أنّه لم یحرز کون النسخهٔ التی بید المتأخّرین مطابقهٔ لنسخهٔ الأصل، و کیف کان فلو لم نقل باعتبار الروایهٔ، فلا دلیل علی بدلیهٔ الإیماء عن السجود.

و توهّم دلالهٔ روایتی سماعهٔ و أبی بصیر المتقدّمتین «۱» علی ذلک، یدفع بأنّ بدلیته فی موردهما لا توجب ثبوت البدلیهٔ فی المقام، لأنّ السجود فی موردهما خلاف التقیهٔ کما لا یخفی، فیدور الأمر بین مراعاهٔ فوریّهٔ وجوب السجود و إبطال الصلاهٔ، و بین تأخیره إلی الفراغ و إتمام الصلاهٔ.

و قد یقال: بانصراف أدلهٔ وجوب السجود فورا، عن مثل المقام الذی یوجب بطلان الصلاهٔ، و لکنّه مردود بدلالهٔ روایهٔ زرارهٔ المتقدمهٔ علی عدم الانصراف، إذ معه لا یبقی وجه لتعلیل النهی عن القراءهٔ بأنّ السجود زیادهٔ فی المکتوبهٔ، إذ ظاهره استلزام قراءهٔ آیهٔ السجدهٔ، لوجوبها فورا، کما هو ظاهر، فیدور الأمر بین التکلیفین المتزاحمین: وجوب السجود فورا، و حرمهٔ إبطال الصلاهٔ.

و قد یقال: بأهمیهٔ التکلیف بالسجود، بمقتضی روایهٔ زرارهٔ، إذ التعلیل باستلزام قراءهٔ آیهٔ السجدهٔ لها ظاهر فی الأهمیهٔ، و إلّا لما کان یستلزم ذلک، و لکنّه لا یخفی أنّ التعلیل إنما هو بلحاظ أنّ قراءهٔ السورهٔ تستلزم لمخالفهٔ أحد التکلیفین المتزاحمین، و لا ینافی ذلک أهمیهٔ الآخر أو مساواته أصلا، و القاعدهٔ فی مثله تقتضی التخییر، فیتخیّر فی المقام بین السجود و الإبطال، و بین المضیّ و تأخیر السجود إلی الفراغ.

---

(۱) الوسائل ۶: ۱۰۵. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۴۰ ح ۲ و ص ۱۰۳ ب ۳۸ ح ۱.

نعم استصحاب بقاء حرمهٔ الإبطال الثابتهٔ قبل الشروع فی السورهٔ، ربما یوجب ترجیح التکلیف بوجوب المضیّ، و هذا هو المراد من الأصل الذی استند إلیه العلّامهٔ الطباطبائی فی منظومته حیث قال:

و الأصل بالتأخیر فیه یقضی إذ منع البدار حقّ الفرض «۱»

بقی فی المقام ذکر بعض الأخبار التی یستفاد منها جواز قراءهٔ سورهٔ السجدهٔ فی الصلاهٔ.

منها: حسنهٔ الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام أنّه سئل عن الرجل یقرأ بالسجدهٔ فی آخر السورهٔ؟ قال: «یسجد ثمَّ یقوم فیقرأ فاتحهٔ الکتاب ثمَّ یرکع و یسجد» «۲».

و منها: صحیحهٔ محمد بن مسلم عن أحدهما علیهما السّلام قال: سألته عن الرجل یقرأ السجدهٔ فینساها حتی یرکع و یسجد؟ قال: «یسجد إذا ذکر، إذا کانت من العزائم» «۳».

و منها: خبر وهب بن وهب عن أبی عبد اللّه، عن علیّ علیهما السّلام قال: «إذا کان آخر السورهٔ السجدهٔ أجزأک أن ترکع بها» «۴».

إلی غیر ذلک ممّا ظاهره الجواز، و مقتضی الجمع بین هذه الروایات، و بین الأخبار المتقدمهٔ التی ورد فیها النهی عن قراءتها فی الفریضهٔ دون النافلهٔ، حمل هذه الأخبار علی النافلهٔ، مضافا إلی أنّها لیست مسوقهٔ لبیان أصل الجواز، حتی یستفاد منها الإطلاق، بل کلّها مسوقهٔ لبیان حکم آخر، فلا یجوز التمسّک بها لإثبات الجواز فی الفرائض کما هو ظاهر.

---

(۱) الدرّهٔ النجفیهٔ: ۱۳۸.

(۲) الکافی ۳: ۳۱۸ ح ۵، التهذیب ۲: ۲۹۱ ح ۱۱۶۷، الاستبصار ۱: ۳۱۹ ح ۱۱۸۹، الوسائل ۶: ۱۰۲. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۳۷ ح ۱.

(۳) التهذیب ۲: ۲۹۲ ح ۱۱۷۶، السرائر ۳: ۵۵۸، الوسائل ۶: ۱۰۴. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۳۹ ح ۱.

(۴) التهذیب ۲: ۲۹۲ ح ۱۱۷۳، الاستبصار ۱: ۳۱۹ ح ۱۱۹۰، الوسائل ۶: ۱۰۲. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۳۷ ح ۳.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۵۶

المسألهٔ الخامسهٔ: عدم جواز قراءهٔ سورهٔ یفوت الوقت إن قرأها

المعروف بین الأصحاب إنّه لا یجوز أن یقرأ من السور ما یفوت الوقت بقراءته «۱»، و استدلّ له بروایهٔ سیف بن عمیرهٔ عن أبی بکر الحضرمی، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «لا تقرأ فی الفجر شیئا من ألم حم» «۲»، بتقریب أنّ الظاهر کون النهی لفوات الوقت، کما أنّه أفصح من ذلک ما رواه سیف بن عمیرهٔ عن عامر بن عبد اللّه قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول: «من قرأ شیئا من ألم حم فی صلاهٔ الفجر فاته الوقت» «۳».

و قد یناقش بأنّ المراد بالوقت فی هذه الروایهٔ، هو وقت الفضیلهٔ، ضرورهٔ أنّ وقت الإجزاء أوسع من قراءهٔ شیء من «ألم حم»، لأنّ أطولها هی «حم تنزیل»، و الوقت أوسع منه کما هو واضح، فلا بدّ من حمل النهی علی الکراههٔ، و لکنّه أجاب عنه فی المصباح بما حاصله:

إنّ هذا لا ینفی دلالهٔ النهی علی التحریم، فیما هو محلّ الکلام، و لکن لا یخفی أنّ الروایتین لا ترتبطان بالمقام، لأنّ الروایهٔ الأولی الدالهٔ علی عدم الجواز، خالیهٔ من التعلیل، و الروایهٔ الثانیهٔ خالیهٔ عن النهی.

نعم قد یستدلّ له کما فی المصباح بوجه آخر، و هو أنّ الواجب علیه مع ضیق

---

(۱) النهایهٔ: ۷۸، المهذّب ۱: ۹۷، المعتبر ۲: ۱۷۵، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۱۴۷ مسألهٔ ۲۳۲، الذکری ۳: ۳۲۵، مسالک الأفهام ۱: ۲۰۶، مدارک الأحکام ۳: ۳۵۴، کشف اللثام ۴: ۱۱، جواهر الکلام ۹: ۳۵۱، مفتاح الکرامهٔ ۲: ۳۵۹، الحدائق ۸: ۱۲۵، مصباح الفقیه کتاب الصلاهٔ: ۲۹۴.

(۲) التهذیب ۳: ۲۷۶ ح ۸۰۳، الوسائل: ۶- ۱۱۱. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۴۴ ح ۲.

(۳) التهذیب ۲: ۲۹۵ ح ۱۱۸۹، الوسائل ۶: ۱۱۱. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۴۴ ح ۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۵۷

وقت الصلاهٔ مع سورهٔ یسعها الوقت، لامتناع کونه مکلّفا بما یقصر الوقت من أدائه، فإتیان غیرها بقصد الجزئیهٔ تشریع محرّم، و أمّا لو لم یقصد بها الجزئیهٔ، فلا تحرم القراءهٔ من حیث هی، و إن استلزمت محرّما، لأنّ مستلزم المحرّم لیس بمحرّم.

نعم لو قلنا: بأنّ الأمر بالشیء یستلزم النهی عن ضدّه، اتّجه القول بحرمتها مطلقا، و لکن الحقّ خلافه کما تحقق فی محلّه، اللهمّ إلّا أن یستدلّ علیه بإطلاق الخبر المذکور، فإنّه و إن کان منصرفا إلی ما لو قرأها بقصد الجزئیهٔ، کإطلاق فتاوی الأصحاب، و لکن قضیهٔ ما یفهم من مجموع الخبرین، من کون النهی لفوات الوقت التعمیم، فهو لا یخلو عن قوّهٔ «۱»، انتهی.

و أنت خبیر بأنّ الصلاهٔ المأمور بها إنما هی الصلاهٔ مع سورهٔ ما من السور القرآنیهٔ، و مجرّد أنّه قد یقصر الوقت عن الصلاهٔ مع سورهٔ طویلهٔ لا یوجب أن یکون متعلّق الأمر الضمنی المتعلّق بالسورهٔ، هی السورهٔ القصیرهٔ، غایهٔ الأمر امتناع تعلّق الأمر بالسورهٔ الطویلهٔ، و أمّا تعلّقه بطبیعهٔ السورهٔ الصادقهٔ علی القصیرهٔ و الطویلهٔ فلا، بل لا یعقل تقییدها بشیء منهما.

لأنّ المفروض أنّ مصلحهٔ الجزئیهٔ التی بها تتقوّم مصلحهٔ الصلاتیهٔ، إنما تکون قائمهٔ بنفس طبیعهٔ السورهٔ، و حینئذ فکیف یعقل أن یتعلّق الأمر بها، مع شیء زائد لا دخل له فی حصول المصلحهٔ أصلا، فما ذکره من أنّ الواجب علیه مع ضیق الوقت، هی الصلاهٔ مع السورهٔ التی یسعها الوقت محلّ نظر بل منع، فإنّ الواجب مطلقا هی الصلاهٔ مع سورهٔ ما، فالآتی بها مع السورهٔ الطویلهٔ فی ضیق الوقت بقصد الجزئیهٔ، لا یکون مشرّعا أصلا حتی یکون عمله محرّما.

نعم مع العلم بضیق الوقت، و إنّه لا یسع الصلاهٔ مع هذه السورهٔ التی یرید

---

(۱) مصباح الفقیه کتاب الصلاهٔ: ۲۹۵.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۵۸

قراءتها، لا- یتمشّی منه قصد الامتثال أصلا، فیکون هذا الشخص مذموما، و موردا لتقبیح العقلاء، من حیث مخالفته لأمر المولی، المتعلّق بالصلاهٔ التی یکون من قیودها، وقوعها بتمامها فی الوقت المضروب له، و یسری القبح إلی العمل الذی یترتب علیه هذه المخالفهٔ.

و من هنا یظهر أنّه لیس فی البین إلّا مجرّد قبح مخالفهٔ الأمر الوجوبی المتعلّق بالصلاهٔ، و لا یکون هنا نهی تحریمیّ متعلّق بقراءهٔ سورهٔ یفوت الوقت بقراءتها، حتی تکون قراءتها مخالفهٔ لذلک النهی، کما أنّ ممّا ذکرنا ظهر وجه بطلان الصلاهٔ فی مفروض المقام، فإنّ الإخلال بقصد الامتثال المعتبر فی صحهٔ العبادهٔ، یوجب فسادها.

و من هذا الجواب انقدح الخلل فیما حکی عن الشیخ رحمه اللّه فی مقام الجواب عن الاستدلال للبطلان بالخبر المتقدّم، حیث قال: إنّه لا یدلّ علی أزید من التحریم المقدمی الناشئ من إفضائه إلی ترک الفعل الواجب فی وقته المضروب له، و مجرّد هذا التحریم، بل التحریم التشریعی الحاصل من استلزام الأمر بالشیء، أعنی السورهٔ القصیرهٔ، عدم الأمر بضدّه، بل التحریم الاستقلالی بناء علی اقتضاء الأمر بالشیء النهی عن ضدّه، لا یثبت إلّا فساد الجزء، و هو لا یستلزم فساد الکلّ، ما لم یوجب نقص جزء أو شرط، و السورهٔ القصیرهٔ و إن انتفت هنا، لکنّها ساقطهٔ، لضیق الوقت الذی ثبت کونه عذرا، و لو بسوء اختیار المکلّف «۱»، انتهی.

وجه الخلل ما عرفت من أنّ الأمر لم یتعلّق بالسورهٔ القصیرهٔ حتّی یستلزم عدم الأمر بضدّها، فیکون الإتیان به محرّما تشریعا، أو یستلزم النهی عنه حتّی یکون الإتیان به محرّما مستقلا، بل الأمر تعلّق بطبیعهٔ السورهٔ الصادقهٔ علی الطویلهٔ و القصیرهٔ کما مرّ.

---

(۱) کتاب الصلاهٔ للشیخ الأنصاری رحمه اللّه: ۱۳۶.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۵۹

المسألهٔ السادسهٔ: هل یجوز الانتقال من سورهٔ إلی أخری؟

قال الشیخ فی کتاب النهایهٔ: و إذا قرأ الإنسان فی الفریضهٔ سورهٔ بعد الحمد، و أراد الانتقال إلی غیرها جاز له ذلک، ما لم یتجاوز نصفها، إلّا سورهٔ الکافرین و الإخلاص، فإنّه لا ینتقل عنهما إلّا فی صلاهٔ الظهر یوم الجمعهٔ، فإنّه لا بأس أن ینتقل عنهما إلی سورهٔ الجمعهٔ و المنافقین «۱». انتهی.

و هذه العبارهٔ تشتمل علی أحکام ثلاثهٔ:

الأول: جواز الانتقال من سورهٔ شرع فیها إلی سورهٔ أخری ما لم یتجاوز نصفها، و هو یدلّ بمفهومه علی عدم الجواز لو تجاوز النصف.

الثانی: عدم جواز الانتقال من سورهٔ الإخلاص و الکافرون، و لو لم یتجاوز النصف.

الثالث: جواز الانتقال منهما إلی سورهٔ الجمعهٔ و المنافقین فی صلاهٔ الظهر یوم الجمعهٔ، و أکثر عبارات القدماء موافقهٔ لهذه العبارهٔ «۲»، مع اختلاف یسیر من حیث عدم التعرّض لبعض الأحکام الثلاثهٔ، و من حیث عدم اختصاص بعضها بخصوص صلاهٔ الظهر فی یوم الجمعهٔ، بالنسبهٔ إلی الحکم الثالث.

نعم ظاهر عبارهٔ الحلّی فی السرائر «۳» تبعا لبعض القدماء، المخالفهٔ فی الحکم الأول، و أنّ جواز الانتقال ثابت ما لم یبلغ النصف، و هو یدلّ بمفهومه علی عدم الجواز إذا بلغ النصف، و لو لم یتجاوز عنه.

---

(۱) النهایهٔ: ۷۷.

(۲) المقنعهٔ: ۱۴۷، المبسوط ۱: ۱۰۷، نهایهٔ الأحکام ۱: ۴۷۸، الذکری ۳: ۳۵۳.

(۳) السرائر ۱: ۲۲۲.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۶۰

و الذی یوجب الترددد فی أصل المسألهٔ أنّ المحقّق قدّس سرّه مع تبحره فی الفقه، لم یتعرّض لها أصلا، نعم ذکر فی الشرائع فی مبحث صلاهٔ الجمعهٔ: إنّه إذا سبق الإمام إلی قراءهٔ سورهٔ فلیعدل إلی الجمعهٔ، و کذا فی الثانیهٔ یعدل إلی سورهٔ المنافقین، ما لم یتجاوز نصف السورهٔ إلّا فی سورهٔ الجحد و التوحید «۱».

و قال فی المعتبر: و یجوز العدول من سورهٔ إلی غیرها ما لم یتجاوز النصف، و یکره فی قل هو اللّه أحد، و سورهٔ الجحد، و قال علم الهدی: یحرم «۲»، و قد روی عمرو بن أبی نصر عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «یرجع من کلّ سورهٔ إلّا من قل هو اللّه أحد و قل یا أیّها الکافرون» «۳». و الوجه الکراهیهٔ، لقوله فَاقْرَؤُا مٰا تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ «۴» و لا تبلغ الروایهٔ المذکورهٔ قوّهٔ فی تخصیص الآیهٔ «۵». انتهی.

و کیف کان فالظاهر أنّ المسألهٔ عنده لم تکن خالیهٔ عن الإشکال، و لذا أفتی بخلاف ما علیه القدماء، فالواجب ملاحظهٔ الأخبار الواردهٔ فی الباب فنقول:

یدلّ علی الحکم الأخیر روایات:

منها: ما رواه محمّد بن مسلم عن أحدهما علیهما السّلام فی الرجل یرید أن یقرأ سورهٔ الجمعهٔ فی الجمعهٔ فیقرأ قل هو اللّه أحد قال: «یرجع الی سورهٔ الجمعهٔ» «۶» و المراد بقوله: «فی الجمعهٔ» یحتمل أن یکون فی یوم الجمعهٔ، و یحتمل أن یکون فی

---

(۱) شرائع الإسلام ۱: ۸۹.

(۲) الانتصار: ۱۴۷.

(۳) الکافی ۳: ۳۱۷ ذ ح ۲۵، التهذیب ۲: ۲۹۰ ح ۱۱۶۶ و: ۱۹۰ ح ۷۵۲، الوسائل ۶: ۹۹. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۳۵ ح ۱.

(۴) المزّمل: ۲۰.

(۵) المعتبر ۲: ۱۹۱.

(۶) الکافی: ۳- ۴۲۶ ح ۶، التهذیب ۳: ۲۴۱ و ۲۴۲ ح ۶۴۹ و ۶۵۲، الوسائل ۶: ۱۵۲. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۶۹ ح ۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۶۱

صلاهٔ الجمعهٔ.

و لکن لا بدّ علی الثانی من أن یکون المراد بالرجل هو الإمام إذ الجمعهٔ لا تنعقد إلّا جماعهٔ، و المأموم لا یقرأ فحمله علیها بعید، و علی الأول لا تدلّ علی الاختصاص بصلاهٔ الظهر، إلّا أن یقال: إنّ المراد به صلاهٔ الجمعهٔ، و لکن المقصود منها هی صلاهٔ الظهر، لقیامها مقامها کما لا یخفی.

و منها: ما رواه الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «إذا افتتحت صلاتک بقل هو اللّه أحد و أنت ترید أن تقرأ بغیرها فامض فیها، و لا ترجع إلّا أن تکون فی یوم الجمعهٔ، فإنّک ترجع إلی الجمعهٔ و المنافقین منها» «۱».

و منها: روایهٔ عبید بن زرارهٔ قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن رجل أراد أن یقرأ فی سورهٔ فأخذ فی أخری؟ قال: «فلیرجع إلی السورهٔ الأولی إلّا أن یقرأ بقل هو اللّه أحد، قلت: رجل صلّی الجمعهٔ فأراد أن یقرأ سورهٔ الجمعهٔ فقرأ قل هو اللّه أحد قال: «یعود إلی سورهٔ الجمعهٔ» «۲».

و منها: ما رواه فی قرب الإسناد عن علیّ بن جعفر، عن أخیه موسی بن جعفر علیهما السّلام قال: سألته عن القراءهٔ فی الجمعهٔ بما یقرأ؟ قال: «سورهٔ الجمعهٔ، و إذا جاءک المنافقون، و إن أخذت فی غیرها، و إن کان قل هو اللّه أحد فاقطعها من أوّلها و ارجع إلیها» «۳».

و یدلّ علی الحکم الثانی أیضا روایات:

منها: روایهٔ الحلبی المتقدمهٔ.

و منها: روایهٔ عبید بن زرارهٔ المتقدمهٔ أیضا.

---

(۱) التهذیب ۳: ۲۴۲ ح ۶۵۰، الوسائل ۶: ۱۵۳. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۶۹ ح ۲.

(۲) التهذیب ۳: ۲۴۲ ح ۶۵۱، الوسائل ۶: ۱۵۳. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۶۹ ح ۳.

(۳) قرب الإسناد: ۱۸۱ ح ۸۲۵، الوسائل ۶: ۱۵۳. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۶۹ ح ۴.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۶۲

و منها: روایهٔ عمرو بن أبی نصر قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: الرجل یقوم فی الصلاهٔ فیرید أن یقرأ سورهٔ فیقرأ قل هو اللّه أحد و قل یا أیّها الکافرون، فقال:

یرجع من کلّ سورهٔ إلّا من قل هو اللّه أحد و قل یا أیّها الکافرون «۱».

و منها: روایهٔ الحلبی قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: رجل قرأ فی الغداهٔ سورهٔ قل هو اللّه أحد قال: لا بأس، و من افتتح سورهٔ ثمّ بدا له أن یرجع فی سورهٔ غیرها فلا بأس إلّا قل هو اللّه أحد، و لا یرجع منها إلی غیرها، و کذلک قل یا أیّها الکافرون «۲».

و منها: ما رواه فی قرب الإسناد عن علیّ بن جعفر، عن أخیه علیه السّلام قال: سألته عن الرجل إذا أراد سورهٔ فقرأ غیرها، هل یصلح له أن یقرأ نصفها ثمّ یرجع إلی السورهٔ التی أراد؟ قال: «نعم، ما لم تکن قل هو اللّه أحد و قل یا أیّها الکافرون» «۳». و هذه الروایهٔ صریحهٔ فی خلاف ما ذکره الحلّی فی السرائر تبعا لبعض آخر.

و یدلّ علی الحکم الأول مضافا إلی بعض الأخبار المتقدمهٔ، ما رواه فی الذکری عن کتاب البزنطی، عن أبی العبّاس، فی الرجل یرید

أن يقرأ السورهٔ فيقرأ فی أخری، قال: «يرجع إلی التی يريد و إن بلغ النصف» «۴». و بهذه الروايهٔ يقيّد

---

(۱) الكافی ۳: ۳۱۷ ح ۲۵، التهذيب ۲: ۱۹۰ ح ۷۵۲ و ص ۲۹۰ ح ۱۱۶۶، الوسائل ۶: ۹۹. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ، ب ۳۵ ح ۱.

(۲) التهذيب ۲: ۱۹۰ ح ۷۵۳، الوسائل ۶: ۹۹. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۳۵ ح ۲.

و لكن هذه الروايهٔ مرسلهٔ، من جههٔ أنّ أحمد بن محمد بن عيسی الذی روی فی هذا السند عن ابن مسكان لا يمكن له النقل عنه من دون واسطهٔ، لأنّه من الطبقهٔ السابعهٔ، من الطبقات التی رتبناها، و ابن مسكان من الطبقهٔ الخامسهٔ، (منه).

(۳) قرب الإسناد: ۱۷۶ ح ۷۸۸، مسائل علیّ بن جعفر: ۱۶۴ ح ۲۶۰، الوسائل ۶: ۱۰۰. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۳۵ ح ۳.

(۴) الذكری ۳: ۳۵۶، الوسائل ۶: ۱۰۱. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۳۶ ح ۳.

نهايهٔ التقرير، ج۲، ص: ۱۶۳

إطلاق بعض الأخبار المتقدمهٔ الشامل لما إذا بلغ النصف و تجاوز عنه أيضا.

و ما رواه جماعهٔ من الرواهٔ كالحلبی و أبی الصباح الكنانی و أبی بصير عن أبی عبد اللّه عليه السّلام: فی الرجل يقرأ فی المكتوبهٔ بنصف السورهٔ ثمَّ ينسی فيأخذ فی أخری حتّی يفرغ منها ثمَّ يذكر قبل أن يركع، قال: «يركع و لا يضرّه» «۱». نعم ظاهر روايهٔ عبيد بن زرارهٔ عن أبی عبد اللّه عليه السّلام خلافه، حيث أنّه قال: «فی الرجل يريد أن يقرأ السورهٔ فيقرأ غيرها، قال: له أن يرجع ما بينه و بين أن يقرأ ثلثيها» «۲» فإنّ ظاهرها جواز الرجوع و إن تجاوز عن النصف.

و لكن يحتمل قويّا أن تكون كلمهٔ «ثلثيها» غلطا، و كان الصواب ثلثها، باعتبار أنّ الكتابهٔ كانت فی الأزمنهٔ السابقهٔ خاليهٔ عن النقطهٔ، كما يشهد بذلك بعض الكتب المكتوبهٔ فيها الباقيهٔ إلی زماننا، مضافا إلی أنّ خطوطهم لم تكن بحيث يمكن أن تقرأ كاملا، و كيف كان فالروايهٔ باعتبار مخالفتها لفتوی المشهور تسقط عن الحجيهٔ، كما هو الشأن فی مثلها من الروايات المخالفهٔ لهم.

ثمَّ إنّ أكثر الروايات المتقدمهٔ إنما وردت فيمن أراد قبل الأخذ فی قراءهٔ السورهٔ، قراءهٔ سورهٔ مخصوصهٔ، فنسی و شرع فی سورهٔ أخری، نعم روايهٔ الحلبی المتقدمهٔ «۳» المذكورهٔ فی جملهٔ الروايات التی تدلّ علی الحكم الثانی تعمّ ما إذا افتتح سورهٔ، ثمَّ بدا له أن يرجع إلی غيرها، و إن لم يكن مريدا لقراءته قبل.

و لكن يمكن أن يقال: بأنّها هی روايته الأخری «۴» الموافقهٔ مع سائر الروايات فی المورد، بمعنی عدم كونهما روايتين، بل روايهٔ واحدهٔ، غايهٔ الأمر أنّ الراوی تارهٔ

---

(۱) التهذيب ۲: ۱۹۰ ح ۷۵۴، الوسائل ۶: ۱۰۱. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۳۶ ح ۴.

(۲) التهذيب ۲: ۲۹۳ ح ۱۱۸۰، الوسائل ۶: ۱۰۱. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۳۶ ح ۲.

(۳) الوسائل ۶: ۹۹. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۳۵ ح ۲.

(۴) الوسائل ۶: ۱۵۳. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۶۹ ح ۲.

نهايهٔ التقرير، ج۲، ص: ۱۶۴

نقلها بأجمعها، و اخری ببعضها، و مع هذا الاحتمال لا يبقی وثوق بأعمّيهٔ مورد جواز العدول، و عدم اختصاصه بمن أراد أن يقرأ سورهٔ فقرأ سورهٔ أخری.

و حينئذ فيشكل تعميم الحكم، و لكنّه مضافا إلی أنّ مورد الفتاوی عام، كما عرفت من النهايهٔ «۱»، يمكن أن يقال بأنّ ذكر هذه الصورهٔ فقط فی الروايات إنما هو لأنّ الداعی و الموجب للعدول إنما يتحقّق غالبا فی هذه الصورهٔ التی أراد المصلّی فيها قراءهٔ سورهٔ، فقرأ غيرها، إذ مع الالتفات و التوجه يختار أولا ما يحبّه كما لا يخفی.

فالحکم بالجواز فی هذا الفرض إنما هو لکونه محلّا للعدول غالبا، فالحقّ أنّ الجواز متحقّق فی جمیع الصور، کما هو ظاهر فتاوی الأصحاب. هذا، و لا یذهب علیک أنّ المراد بمورد الروایات لیس ما إذا شرع فی سورهٔ أخری غفلهٔ، بحیث لم یکن متوجّها إلی أنّه یقرأ السورهٔ أصلا.

کیف! و لازم ذلک بطلان قراءتها، فلا یبقی وجه لعدم جواز العدول عن «قل هو اللّه أحد» و «قل یا أیّها الکافرون» کما هو مصرّح به فی الروایات الدالهٔ علی الحکم الثانی من الأحکام الثلاثهٔ المتقدمهٔ، بل المراد بذلک ما إذا أراد قراءهٔ سورهٔ ثمَّ لمّا بلغ إلی محلّها قرأ سورهٔ أخری بمقتضی ارتکازه، ثمَّ ظهر له أنّه کان یرید قراءهٔ غیرها.

ثمَّ إنّ القاعدهٔ هل تقتضی جواز العدول حتّی یصار إلیها فیما لم یقم الدلیل علی الخلاف، أو تقتضی عدم الجواز حتی یقتصر علی الموارد التی قام الدلیل علی الخلاف؟

قد یقال بالأول، نظرا إلی أنّ المصلّی قبل إتمام السورهٔ مخیّر بمقتضی إطلاق

---

(۱) النهایهٔ: ۷۷.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۶۵

أدلهٔ وجوب السورهٔ، بین قراءهٔ أیّهٔ سورهٔ شاء، و المفروض فی المقام أنّه لم یتمّ السورهٔ، فیتخیّر بین إتمامها و بین رفع الید عنها، و قراءهٔ غیرها، مضافا إلی أنّ استصحاب بقاء التخییر الثابت قبل الشروع فیها یقضی ببقائه، ما لم یقع الفراغ منها.

و قد یقال بالثانی، نظرا إلی أنّ العدول مستلزم للقرآن المحرّم، لتحققه بقراءهٔ سورهٔ تامّهٔ، و بعض من سورهٔ أخری، و إن لم تتمّ، و إلی لزوم الزیادهٔ العمدیهٔ الموجبهٔ للبطلان، و لکنّه مردود مضافا إلی أنّ القران مکروه لا محرّم کما مرّ سابقا، و أنّ مورد القران ما إذا قصد جعل المجموع جزء من الصلاهٔ، بمعنی أنّه یقصد امتثال الوظیفهٔ الثابتهٔ للمصلّی، بعد قراءهٔ الحمد، بمجموع ما یقرؤه من السورتین، أو سورهٔ و بعض سورهٔ.

و المفروض فی المقام خلافه، لأنّ معنی العدول الذی وقع التعبیر به فی کلمات الأصحاب، و الرجوع و العود اللذین وقع التعبیر بهما فی الأخبار المتقدمهٔ إنما هو رفع الید عمّا قرأ من بعض السورهٔ، و جعله کالعدم، فالمقام لا یرتبط بالقرآن أصلا.

و منه یظهر الجواب عن الوجه الثانی، فإنّ الزیادهٔ المبطلهٔ عبارهٔ عمّا یؤتی به بعنوان انّه من الصلاهٔ، و المفروض أنّ العادل یجعل المقروء کأن لم یقرأ، فلا یجعله جزء للصلاهٔ، حتّی یوجب فسادها، إلّا أن یقال: إنّ المقدار الذی قرأ من السورهٔ المعدول عنها إنما قرأه بعنوان الجزئیهٔ للصلاهٔ، ضرورهٔ أنّه کان قاصدا لامتثال الوظیفهٔ الثابتهٔ علیه، بالنسبهٔ إلی قراءهٔ السورهٔ التی هی جزء للصلاهٔ، بقراءهٔ تلک السورهٔ، و حینئذ فکیف یمکن أن یکون العدول مؤثّرا فیما وقع بعنوان الجزئیهٔ، و مخرجا له عنه، و هل هو إلّا کتأثیر الحادث فیما ثبت قبل حدوثه؟ و هو بدیهی الاستحالهٔ.

اللّهم إلّا أن یقال: إنّ وصف الجزئیهٔ للصلاهٔ إنما یتصف به مجموع أجزاء سورهٔ

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۶۶

واحدهٔ، و أمّا إجزاؤها فلا توصف بها، فما دام لم یقرأ سورهٔ تامّهٔ، لم یتحقّق الجزء، و لکن لا یخفی أنّ الأمر بالصلاهٔ التی تکون مرکّبهٔ من الحقائق المتباینهٔ الملحوظهٔ بلحاظ الوحدهٔ، کما أنّه ینبسط علی أجزائها، و یصیر کلّ جزء منها معروضا لبعض ذلک الأمر الواحد، کذلک بعض الأمر المتعلّق بالسورهٔ، لکونها جزء منها ینبسط علی أجزاء السورهٔ، و یتعلّق کلّ بعض منه بجزء منها.

و کما أنّ إتیان بعض أجزاء الصلاهٔ یوجب سقوط بعض الأمر المتعلّق به، سقوطا مراعی بإتمام الصلاهٔ، کذلک الإتیان ببعض أجزاء الجزء یوجب سقوط بعض الأمر الضمنیّ المتعلّق به، سقوطا مراعی بإتیان بقیّهٔ أجزاء الجزء، و أجزاء الصلاهٔ.

و حینئذ فمرجع جواز العدول إلی إمکان امتثال ذلک الأمر الضمنی المتعلّق بجزء الجزء الذی هو بعض من الأمر الضمنیّ المتعلّق

بمجموع السورهٔ ثانیا، و من الواضح أنّه لا یعقل ذلک مع سقوطه، نظیر الإتیان بسورهٔ أخری بعد الإتیان بسورهٔ تامّهٔ، فإنّه لا یعقل الامتثال ثانیا بعد سقوط الأمر، و لو کان أمرا ضمنیّا.

و لقائل أن یقول: إنّ السورهٔ بتمامها اعتبرت جزء واحدا للصلاهٔ، و حینئذ فما لم تتحقّق بجمیع أجزائها لا تتحقّق ما هو جزء لها، و کما أنّ اتّصاف أجزاء سائر المرکّبات بوصف الجزئیهٔ لها، إنما یتوقّف علی تحقق الکلّ بجمیع أجزائه، لأنّ وصف الجزئیهٔ و الکلیهٔ من الأمور المتضایفهٔ، و من شأنها التلازم بینهما، و عدم ثبوت أحدهما قبل الآخر، فثبوت وصف الجزئیهٔ لأجزاء المرکّب لا یمکن قبل تحقق الکلّ، حتّی یصیر متصفا بالکلیهٔ، فما لم یأت بالکلّ، و لم یقع الفراغ منه، یمکن له العدول و الإتیان بفرد آخر من المرکّب.

و لکنّه لا یخفی أنّ أجزاء السورهٔ إنما تکون أجزاء للصلاهٔ، و إذا تحقق شیء منها یکون صالحا لإلحاق سائر الأجزاء به، و صیرورته جزء فعلیّا للصلاهٔ، غایهٔ

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۶۷

الأمر أنّ للمکلّف قطع الصلاهٔ فیما لا یحرم، و إخراجه عن تلک القابلیهٔ بإیجاد ما ینافی الصلاهٔ، و أمّا تأثیر القصد المتأخّر فی إخراجه عن صلاحیّهٔ وقوعه جزء، و صیرورته متّصفا بعنوان الجزئیهٔ، فهو أمر یحتاج إلی نهوض الدلیل علیه من الشرع، فإذا فرض عدم ثبوت الدلیل علی جوازه، فالقاعدهٔ تقتضی خلافه.

و التمسّک بإطلاق أدلهٔ وجوب السورهٔ فی الصلاهٔ لإثبات التخییر کما عرفت، مردود بأنّ المتفاهم منها بنظر العرف التخییر ما دام لم یشرع فی السورهٔ، و أمّا ثبوته مطلقا حتّی بعد الشروع فیها، فلا یستفاد منها أصلا.

و أمّا التمسّک بالاستصحاب، فیرد علیه أنّ التخییر المستصحب إنما هو التخییر بین مجموع أجزاء کلّ سورهٔ من السور القرآنیهٔ، و التخییر الذی یراد إثباته، هو التخییر بین قراءهٔ بعض ما بقی من السورهٔ، و بین قراءهٔ سورهٔ تامّهٔ، فهما متغایران، و لا یمکن استصحاب أحدهما لإثبات الآخر، فإنّ التخییر الثابت قبل الشروع مقطوع الارتفاع، و المشکوک ثبوته فعلا مشکوک الحدوث رأسا، فالحقّ أنّ القاعدهٔ مع قطع النظر عن الأخبار الواردهٔ فی الموارد الخاصهٔ المتقدمهٔ، تقتضی عدم جواز العدول کما عرفت.

المسألهٔ السابعهٔ: «الضحی» و «الانشراح» سورهٔ واحدهٔ، و کذا «الفیل» و «قریش»

لا إشکال و لا خلاف بین أصحابنا الإمامیهٔ رضوان اللّه علیهم، فی أنّ سورهٔ «الضحی» و سورهٔ «ألم نشرح» سورهٔ واحدهٔ، و کذا «الفیل» و «الإیلاف» «۱»،

---

(۱) الهدایهٔ: ۱۳۵، الانتصار: ۱۴۶، التهذیب ۲: ۷۲، النهایهٔ: ۷۷- ۷۸، شرائع الإسلام ۱: ۸۳، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۱۴۹، مستند الشیعهٔ ۵: ۱۲۵، کشف اللثام ۴: ۳۹، مفتاح الکرامهٔ ۲: ۳۸۵، جواهر الکلام ۱۰: ۲۰، الحدائق ۸: ۲۰۲.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۶۸

فلا یجوز الاکتفاء بإحداهما فی کلّ رکعهٔ، بل یجب الجمع بینها و بین صاحبتها، و الروایات الواردهٔ فی هذا الباب المذکورهٔ فی الجوامع التی بأیدینا «۱» و إن لم تکن خالیهٔ عن المناقشهٔ من حیث السند، أو الدلالهٔ، کما یظهر بمراجعتها، إلّا أنّ الظاهر عدم الاحتیاج إلیها فی الفتوی بذلک، بعد وضوح الحکم عند الإمامیهٔ، بحیث لم یخالف فیه أحد.

فعن الشیخ فی الاستبصار: أنّ هاتین السورتین سورهٔ واحدهٔ عند آل محمّد علیهم السّلام «۲»، و عن الانتصار: أنّه جعل ذلک ممّا انفردت به الإمامیهٔ «۳»، و عن الأمالی نسبهٔ المنع عن أفراد إحداهما عن صاحبتها إلی دین الإمامیهٔ، معلّلا بأنّ کلّا منهما مع صاحبتها سورهٔ واحدهٔ «۴»، و نحن نقطع بأنّ مستندهم فی ذلک هو ما رووه عن الأئمهٔ أهل البیت علیهم السّلام، خصوصا فی المقام الذی کان سائر فرق المسلمین مخالفا لهم.

مضافا إلی أنّ الفصل بالبسملهٔ و تخصیص کلّ منهما باسم، کما فی المصاحف، ربما یوهم الخلاف، و لا ینافی ذلک خلوّ ما بأیدینا من الجوامع الأربعهٔ عن التعرّض للمسألهٔ، لأنّک عرفت سابقا أنّ هذه الجوامع لا تشتمل علی جمیع الروایات المذکورهٔ فی الجوامع الأولیهٔ، و لذا تری اشتمال بعضها علی ما لا یشتمل علیه الآخر.

و بالجملهٔ: فلا ینبغی الإشکال فی أصل المسألهٔ.

و إنما الکلام فی الافتقار إلی البسملهٔ بینهما، فعن الشیخ فی الاستبصار:

---

(۱) راجع الوسائل ۶: ۵۴. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۱۰.

(۲) الاستبصار ۱: ۳۱۷.

(۳) الانتصار: ۱۴۶.

(۴) أمالی الصدوق: ۵۱۲.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۶۹

لا یفصل بینهما ببسم اللّه الرحمن الرحیم «۱»، و قال فی تفسیره المسمّی بالتبیان: روی أصحابنا أنّ «ألم نشرح» مع «الضحی» سورهٔ واحدهٔ لتعلّق بعضها ببعض، و لم یفصلوا بینهما ببسم اللّه الرحمن الرحیم، و أوجبوا قراءتهما فی الفرائض فی رکعهٔ، و إلّا یفصل بینهما، و مثله ذکر الطبرسی فی مجمع البیان «۲»، و عن البحار نسبهٔ ذلک إلی الأکثر «۳»، و استظهره المحقّق فی الشرائع «۴»، و یؤیده ما روی عن أبیّ بن کعب من أنّه لم یفصل بینهما فی مصحفه «۵»، و الوجه فیه أنّه لم یعهد من أحد من المسلمین القول بکون البسملهٔ الواقعهٔ فی أثناء السورهٔ آیهٔ مستقلّهٔ لتلک السورهٔ، نعم وردت فی سورهٔ النمل بعضا من الآیهٔ إلّا أنّ المراد بها حکایهٔ البسملهٔ الواقعهٔ فی کتاب سلیمان، فلا یکون من قبیل البسملات الواقعهٔ فی أوائل السور، و ینبغی نقل عبارهٔ الشیخ فی الخلاف فی مسألهٔ جزئیهٔ البسملهٔ، حتّی یظهر أنّ الفصل بینهما بالبسملهٔ إنما هو لأنّ المعروف عندهم کونهما سورتین لا سورهٔ واحدهٔ.

قال فی الخلاف: «بسم اللّه الرحمن الرحیم» آیهٔ من کلّ سورهٔ من جمیع القرآن، و هی آیهٔ من أوّل سورهٔ الحمد. و قال الشافعی: إنّها آیهٔ من أوّل الحمد بلا خلاف بینهم، و فی کونها آیهٔ من کلّ سورهٔ قولان: أحدهما: أنّها آیهٔ من أوّل کلّ سورهٔ، و الآخر: أنّها بعض آیهٔ من کلّ سورهٔ، و إنما تتمّ مع ما بعدها فتصیر آیهٔ.

و قال أحمد، و إسحاق، و أبو ثور، و أبو عبیدهٔ، و عطاء، و الزهری، و عبد اللّه بن المبارک: إنّها آیهٔ من أوّل کلّ سورهٔ حتّی أنّه قال: من ترک «بسم اللّه الرحمن الرحیم»، ترک مائهٔ و ثلاث عشرهٔ آیهٔ. و قال أبو حنیفهٔ، و مالک، و الأوزاعی،

---

(۱) الاستبصار ۱: ۳۱۷.

(۲) التبیان ۱۰: ۳۷۱، مجمع البیان ۵: ۵۰۷.

(۳) بحار الأنوار ۸۲: ۴۶.

(۴) شرائع الإسلام ۱: ۷۳.

(۵) مجمع البیان ۵: ۵۴۴.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۷۰

و داود: لیست آیهٔ من فاتحهٔ الکتاب، و لا من سائر السور.

و قال مالک، و الأوزاعی، و داود: یکره أن یقرأها فی الصلاهٔ بل یکبّر، و یبتدی بالحمد إلّا فی شهر رمضان، و المستحبّ أن یأتی بها بین کلّ سورتین تبرّکا للفصل، و لا یأتی بها فی أوّل الفاتحهٔ.

و قال أبو الحسن الکرخی: لیس عن أصحابنا روایهٔ فی ذلک، و مذهبهم الإخفاء فی قراءتها، فاستدللنا بذلک علی أنّها لیست من فاتحهٔ الکتاب عندهم، إذ لو کانت منها لجهر بها کما یجهر بسائر السور، و کان أبو الحسن الکرخی یقول:

لیست من هذه السورهٔ، و لا من سائر السور سوی سورهٔ النمل. هکذا روی عنه أبو بکر الرازی، و قال أبو بکر: ثمّ سمعناه بعد ذلک یقول: إنّها آیهٔ تامّهٔ مفردهٔ فی کلّ موضع أثبتت فیه إلّا فی سورهٔ النمل، فإنّها بعض آیهٔ فی قوله تعالی إِنَّهُ مِنْ سُلَیْمانَ وَ إِنَّهُ بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ «۱» انتهی.

و المحکیّ فی تفسیر الزمخشری عن بعض العامهٔ أیضا القول بالوحدهٔ، و عدم الفصل بالبسملهٔ «۲»، و هذا یدلّ علی أنّ الوحدهٔ مستلزمهٔ لعدم الفصل، مضافا إلی أنّ ملاحظهٔ المعانی و الارتباط بینها تقضی بعدم الفصل بینهما حتی بالبسملهٔ، کما یظهر بالتدبّر فیها. هذا، و الوجه فی اعتبارها إنما هو ثبوتها فی المصاحف بضمیمهٔ الإجماع علی عدم التحریف بالزیادهٔ، و لکن قد تقدّم أنّ المروی عن أبیّ بن کعب، إنّه لم یفصل بینهما بالبسملهٔ، مضافا إلی أنّ الفصل إنما هو لتوهّم کونهما سورتین، و معهودیهٔ الفصل بها بین السور، فالظاهر عدم الافتقار إلی البسملهٔ بینهما، کما هو المشهور

---

(۱) المجموع ۳: ۳۳۲- ۳۳۴، المغنی لابن قدامهٔ ۱: ۴۸، التفسیر الکبیر ۱: ۱۷۲- ۱۷۳، الجامع لأحکام القرآن ۱: ۹۳- ۹۶، الخلاف ۱: ۳۲۸ مسألهٔ ۸۲.

(۲) الکشاف ۴: ۸۰۱.

بین المتقدّمین «۱»، و ذهاب کثیر من المتأخّرین إلی لزومها «۲»، لا یقدح بعد عدم کون فتواهم کاشفا عن الدلیل المعتبر، بخلاف فتوی القدماء من الأصحاب کما عرفت ذلک مرارا.

---

(۱) راجع ۲: ۱۶۹.

(۲) السرائر ۱: ۲۲۱، التحریر ۱: ۳۹، التنقیح الرائع ۱: ۲۰۴، مجمع الفائدهٔ و البرهان ۲: ۲۴۴، الروضهٔ البهیّهٔ ۱: ۲۶۹.

الجهر و الإخفات

اشارهٔ

لا إشکال و لا خلاف بین المسلمین- العامهٔ و الخاصهٔ- فی أنّ النبی صلّی اللّه علیه و آله کان یجهر بالقراءهٔ فی الرکعتین الأولیین من المغرب و العشاء الآخرهٔ، و فی صلاهٔ الفجر، و یقرأ إخفاتا فی بقیهٔ الرکعات و الصلوات «۱»، و لذا حکی عن ابن عباس أنّه قال بعدم وجوب القراءهٔ فی الصلوات الإخفاتیهٔ، معلّلا بأنّ النبی صلّی اللّه علیه و آله سکت فیها، و حکی عن أبی حنیفهٔ و جماعهٔ القول بعدم وجوب قراءهٔ شیء فی الرکعتین الأخیرتین من الظهر و العصر و العشاء، و فی الرکعهٔ الأخیرهٔ من المغرب «۲»، و هذا یدلّ علی أنّ النبی صلّی اللّه علیه و آله حیث کان یقرأ إخفاتا لم یفهموا أنّه یقرأ، بل فهموا مجرّد السکوت، و لذا حکموا بعدم وجوب شیء فی مواضع الإخفات.

(۱) المجموع ۳: ۳۸۹، سنن البیهقی ۲: ۴۴، المقنعهٔ: ۱۴۱، المبسوط ۱: ۱۰۸، الغنیهٔ: ۷۸، الکافی فی الفقه: ۱۱۷، المهذّب ۱: ۹۲، السرائر ۱: ۲۲۳، شرائع الإسلام ۱: ۷۲، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۱۵۱، مفتاح الکرامهٔ ۳: ۳۶۳، کشف اللثام ۴: ۱۴، مستند الشیعهٔ ۵: ۱۵۶، جواهر الکلام ۹: ۳۶۴.

(۲) بدایهٔ المجتهد ۱: ۱۸۱- ۱۸۲، التفسیر الکبیر ۱: ۱۸۸.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۷۴

و بالجملهٔ: فلا ینبغی الإشکال فی استمرار عمل النبی صلّی اللّه علیه و آله علی ذلک، و إنما الکلام فی أنّ ذلک علی سبیل الوجوب أو الاستحباب، فالمحکیّ عن الجمهور القول بالاستحباب «۱»، و ذهب ابن أبی لیلی منهم إلی الوجوب «۲»، و مستندهم فی ذلک أصالهٔ البراءهٔ عن التکلیف الوجوبی مع الشکّ فیه.

و لا- یخفی أنّه لا- مجال للتمسّک بالأصل، مع ما عرفت من استمرار عمل النبی صلّی اللّه علیه و آله علی ذلک، بحیث لم یقرأ جهرا فی مواضع الإخفات و لا إخفاتا فی مواضع الجهر أصلا و لو مرّهٔ، لوضوح أنّ مدرک أصالهٔ البراءهٔ هو حکم العقل بقبح العقاب من دون بیان.

و من المعلوم أنّ العقل لا یحکم بقبح العقاب مع مداومهٔ النبی صلّی اللّه علیه و آله علی الجهر و الإخفات فی مواضعهما، خصوصا مع ما حکوه عنه صلّی اللّه علیه و آله من أنّه قال بعد ما صلّی:

«صلّوا کما رأیتمونی أصلّی» «۳». فالتمسّک بالأصل بعد ثبوت ذلک- کما عرفت أنّه لا- خلاف فیه- ممّا لا سبیل إلیه، و لذا قال العلّامهٔ فی محکیّ التذکرهٔ: إنّه غلط «۴».

و المشهور بین علمائنا الإمامیهٔ رضوان اللّه علیهم هو القول بالوجوب «۵»، و المحکیّ عن المرتضی مجرّد الاستحباب «۶»، و منشأ الاختلاف اختلاف ظاهر الأخبار المرویّهٔ عن الأئمهٔ علیهم السّلام التی هی حجّهٔ عندنا، فمستند المشهور صحیحهٔ زرارهٔ عن أبی جعفر علیه السّلام فی رجل جهر فیما لا ینبغی الإجهار فیه، و أخفی فیما لا ینبغی الإخفاء فیه، فقال علیه السّلام: أیّ ذلک فعل متعمّدا فقد نقض صلاته و علیه الإعادهٔ فإن

(۱) تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۱۵۱، المعتبر ۲: ۱۷۶، المجموع ۳: ۳۸۹، الشرح الکبیر ۱: ۵۶۹.

(۲) تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۱۵۱، المعتبر ۲: ۱۷۶، المجموع ۳: ۳۸۹، الشرح الکبیر ۱: ۵۶۹.

(۳) صحیح البخاری ۷: ۱۰۲ ح ۶۰۰۸ و ج ۸، ۱۶۹، ح ۷۲۴۶، سنن البیهقی ۲: ۳۴۵، سنن الدار قطنی ۱: ۲۷۲ ح ۱۲۹۶.

(۴) تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۱۵۲.

(۵) الخلاف ۱: ۳۲۲، الغنیهٔ: ۷۸، السرائر ۱: ۲۱۸، جواهر الکلام ۹: ۳۶۴، مستند الشیعهٔ ۵: ۱۵۶، کشف اللثام ۴:

۱۴، مفتاح الکرامهٔ ۲: ۳۶۳.

(۶) المنتهی ۱: ۲۷۷ عن المصباح للمرتضی.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۷۵

فعل ذلک ناسیا أو ساهیا أو لا یدری فلا شیء علیه، و قد تمّت صلاته» «۱». و غیرها من الأخبار الظاهرهٔ فی الوجوب.

و مستند القول بالاستحباب، روایهٔ علیّ بن جعفر عن أخیه موسی علیه السّلام قال:

سألته عن الرجل یصلّی من الفریضهٔ ما یجهر فیه بالقراءهٔ، هل علیه أن لا یجهر؟

قال: «إن شاء جهر و إن شاء لم یفعل» «۲».

و قد یجمع بینها و بین صحیحهٔ زرارهٔ بحمل هذه علی التقیهٔ، لأنّها موافقهٔ للعامّهٔ، و لکن لا یخفی ما فیه، فإنّه لا معنی للتقیّهٔ فی مثل هذا الأمر الذی یکون عملهم مطابقا لعمل النبی صلّی اللّه علیه و آله، خصوصا مع ما عرفت من وجود القائل بالوجوب بینهم «۳»، مضافا إلی أنّ ظاهر الروایهٔ التساوی بین الإجهار و عدمه، مع أنّ الاستحباب و رجحان الجهر فی مواضعه و الإخفات کذلک، ثابت عندهم بلا خلاف.

و قد یقال: بأنّ مقتضی الجمع هو حمل الأولی علی الاستحباب، کما هو الحال فی مطلق الدلیلین المتعارضین، اللذین کان أحدهما دالّا علی الوجوب، و الآخر علی الاستحباب، لما قد حقّق فی محلّه، من أنّ الوجوب یستفاد من ظهور الطلب الذی هو معنی الأمر، و فعل من الأفعال، فی کونه ناشئا من الإرادهٔ الحتمیّهٔ، و مع الدلیل علی خلافه لا یبقی مجال لاستفادته.

و لکن لا یخفی ما فی حمل صحیحهٔ زرارهٔ علی الاستحباب من الاستبعاد،

---

(۱) الفقیه ۱: ۲۲۷ ح ۱۰۰۳، التهذیب ۲: ۱۶۲ ح ۶۳۵، الاستبصار ۱: ۳۱۳ ح ۱۱۶۳، الوسائل ۶: ۸۶. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۲۶ ح ۱.

(۲) التهذیب ۲: ۱۶۲ ح ۶۳۶، الاستبصار ۱: ۳۱۳ ح ۱۱۶۴، قرب الإسناد: ۱۷۵ ح ۷۸۲، الوسائل: ۶- ۸۵. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۲۵ ح ۶.

(۳) و هو ابن أبی لیلی کما فی المعتبر ۲: ۱۷۶، و تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۱۵۱.

و ذلک لأنّ أصل رجحان الجهر و الإخفات فی مواضعهما کان مفروغا عنه عند السائل، و لذا عبّر بکلمهٔ «لا ینبغی» و إنما کان مورد شکّه مدخلیتهما فی صحهٔ الصلاهٔ، بحیث یجب علیه إعادتها مع الإخلال بهما، أو أنهما یوجبان مجرّد الفضیلهٔ و الکمال.

و لا ریب أنّ ظاهر الجواب هو الأول، و حمله علی الاستحباب فی غایهٔ البعد، فظاهرهما متعارضان، و الترجیح مع صحیحهٔ زرارهٔ، الظاهرهٔ فی الوجوب، لخلوّها عن الاضطراب، دون الروایهٔ الأخری، لأنّ الجمع بین التعبیر بکلمهٔ «علیه» و بین إضافهٔ کلمهٔ «لا» فی قوله: «هل علیه أن لا یجهر» ممّا لا ینبغی کما لا یخفی، مضافا إلی أنّها موافقهٔ لفتوی المشهور و للسّنهٔ کما عرفت، فالأحوط إن لم یکن أقوی مراعاتهما فی مواضعهما.

ثمّ إنّ وجوب الإخفات فی الظهرین علی ما عرفت، إنما هو فی غیر یوم الجمعهٔ، و أمّا یوم الجمعهٔ، فالمحکیّ عن العلّامهٔ فی المنتهی «۱»، دعوی اتّفاق کلّ من یحفظ عنه العلم علی الجهر بالقراءهٔ فی صلاتها، أی الرکعتین مع الخطبهٔ، و الدلیل علیه استمرار سیرهٔ النبی صلّی اللّه علیه و آله علی الجهر بها، کاستفادهٔ أصل مشروعیهٔ صلاهٔ الجمعهٔ عن عمله صلّی اللّه علیه و آله، و لکن لم یعلم أنّ ذلک هل هو علی سبیل الوجوب أو الاستحباب؟ و کلام العلّامهٔ غیر ظاهر فی الثانی، و علی تقدیر ظهوره غیر مفید، لأنّه من المحتمل أن یکون القائل بالاستحباب هو الذی یقول باستحباب الجهر و الإخفات فی مواضعهما، و لم یعلم اختیار القائل بوجوبهما فی مواضعهما ذلک القول.

و بالجملهٔ: فأصل الرجحان ممّا لا إشکال فیه، لما عرفت من استقرار سیرهٔ

---

(۱) المنتهی ۱: ۲۷۷.

النبی صلّی اللّه علیه و آله و الخلفاء بعده علی الجهر بقراءهٔ صلاهٔ الجمعهٔ، مضافا إلی دلالهٔ الأخبار علیه أیضا «۱».

و أمّا صلاهٔ الظهر یوم الجمعهٔ فقد اختلف فی استحباب الجهر فیها و العدم، و منشأه اختلاف الأخبار الواردهٔ فی حکمها، و یدلّ علی

الجهر روایهٔ عمران الحلبی قال: سئل أبو عبد اللّه علیه السّلام عن الرجل یصلّی الجمعهٔ أربع رکعات، أ یجهر فیها بالقراءهٔ؟ قال: «نعم، و القنوت فی الثانیهٔ» «۲».

و روایهٔ الحلبی قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن القراءهٔ فی الجمعهٔ إذا صلّیت وحدی أربعا، أجهر بالقراءهٔ؟ فقال: نعم، و قال: «اقرأ سورهٔ الجمعهٔ و المنافقین فی یوم الجمعهٔ» «۳».

و روایهٔ محمد بن مسلم عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: قال لنا: «صلّوا فی السفر صلاهٔ الجمعهٔ جماعهٔ بغیر خطبهٔ و أجهروا بالقراءهٔ»، فقلت: إنّه ینکر علینا الجهر بها فی السفر فقال: «أجهروا بها» «۴».

و روایهٔ محمّد بن مروان قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن صلاهٔ الظهر یوم الجمعهٔ کیف نصلّیها فی السفر؟ فقال: «تصلّیها فی السفر رکعتین و القراءهٔ فیها جهرا» «۵».

و بإزاء هذه الأخبار خبران آخران، مدلولهما اختصاص الجهر بصلاهٔ الجمعهٔ فی یومها، و هما روایهٔ جمیل قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الجماعهٔ یوم الجمعهٔ فی

---

(۱) الوسائل ۶: ۱۶۰. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۷۳.

(۲) الفقیه ۱: ۲۶۹ ح ۱۲۳۱، التهذیب ۳: ۱۴ ح ۵۰، الاستبصار ۱: ۴۱۶ ح ۱۵۹۴، الوسائل ۶: ۱۶۰. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۷۳ ح ۱.

(۳) الکافی ۳: ۴۲۵ ح ۵، التهذیب ۳: ۱۴ ح ۴۹، الوسائل ۶: ۱۶۰. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۷۳ ح ۲.

(۴) التهذیب ۳: ۱۵ ح ۵۱، الوسائل ۶: ۱۶۱. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۷۳ ح ۶.

(۵) التهذیب ۳: ۱۵ ح ۵۲، الوسائل ۶: ۱۶۱. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۷۳ ح ۷.

السفر؟ فقال: «یصنعون کما یصنعون فی غیر یوم الجمعهٔ فی الظهر، و لا یجهر الإمام فیها بالقراءهٔ، إنما یجهر إذا کانت خطبهٔ» «۱».

و روایهٔ محمّد بن مسلم قال: سألته عن صلاهٔ الجمعهٔ فی السفر؟ فقال:

«تصنعون کما تصنعون فی الظهر، و لا یجهر الإمام فیها بالقراءهٔ، و إنما یجهر إذا کانت خطبهٔ» «۲».

هذا و نقل فی الوسائل عن الشیخ رحمه اللّه أنّه حمل هذین الخبرین علی التقیهٔ و الخوف، ثمّ قال: و یحتمل أن یکون المراد نفی تأکّد الاستحباب فی الظهر، و إثباته فی الجمعهٔ، و استجود هذا الاحتمال صاحب الجواهر، و قرّبه فی المصباح «۳».

و کیف کان فلا خفاء فی ظهور الأخبار الأربعهٔ المتقدمهٔ فی وجوب الجهر بالقراءهٔ فی صلاهٔ الظهر یوم الجمعهٔ، و فی ظهور الأخیرتین فی النهی عنه، و ربما یجمع بینهما بحمل الطائفهٔ الأولی علی الاستحباب، و الثانیهٔ علی نفی تأکّده، نظرا إلی أنّ النهی فیها وارد مورد توهّم الوجوب، فلا یدلّ إلّا علی الجواز، و مقتضی الجمع بینها و بین الأخبار السابقهٔ حمل الأمر فیها علی الاستحباب.

و لکن لا یخفی أنّ النهی عن الجهر بالقراءهٔ فی الظهر ظاهر فی عدم الجواز، و أنّ الجهر الواجب أو المستحبّ یختصّ بما إذا کانت خطبهٔ، فلا یمکن الجمع بالنحو المذکور، و کیف یمکن حمل النهی الظاهر فی عدم الجواز علی ما ذکروه، فالظاهر أنّ العرف لا یساعد علی ذلک أصلا، فالأخبار متعارضهٔ.

و حینئذ فلو قدمت أخبار الوجوب ینبغی حملها علی الاستحباب، لعدم معروفیهٔ القول بالوجوب من أحد من المسلمین، مضافا إلی کون المسألهٔ ممّا تعمّ به

---

(۱) التهذیب ۳: ۱۵ ح ۵۳، الوسائل ۶: ۱۶۱. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۷۳ ح ۸.

(۲) التهذیب ۳: ۱۵ ح ۵۴، الوسائل ۶: ۱۶۲. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۷۳ ح ۹.

(۳) جواهر الکلام ۹: ۳۷۱، مصباح الفقیه کتاب الصلاهٔ: ۳۰۰.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۷۹

البلوی، و معه کیف یمکن خفاء حکمها علی المسلمین بحیث استقرّت سیرتهم علی خلافه، کما یشعر به قول الراوی فی بعض الروایات المتقدمهٔ بعد أمر الإمام علیه السّلام بالجهر: «إنّه ینکر علینا الجهر بها»، فإنّ ظاهره کون الجهر عندهم من المنکرات، و من هنا یمکن ترجیح أخبار المنع، لموافقتها للسیرهٔ المستمرّهٔ، فالأحوط لو لم یکن أقوی هو الإخفات کما لا یخفی.

هنا مسائل

المسألهٔ الأولی: معنی الجهر و الإخفات

المعروف بینهم أنّ معنی الجهر هو أن یسمع غیره، و معنی الإخفات أن یسمع نفسه «۱»، و لکن یرد علیه أنّ إسماع النفس المأخوذ فی تعریف الإخفات لا ینافی إسماع الغیر، فیلزم إمکان تصادقهما علی مورد واحد، و لو سلّم کون المراد إسماع النفس فقط، نقول من الواضح أنّ إسماع الغیر و عدمه لا ربط لهما بما هو معنی الجهر و الإخفات حقیقهٔ.

ضرورهٔ أنّ المراد بالأول هو إظهار جوهر الصوت، و بالثانی إخفاؤه کما یظهر بمراجعهٔ العرف الذی هو المرجع فی المقام، لعدم ورود التحدید من الشارع، نعم لازم الإظهار سماع الغیر غالبا، کما أنّ لازم الإخفاء هو العدم، مضافا إلی أنّ هذا التعریف لم یصدر من أحد من قدماء أصحابنا رضوان اللّه علیهم أجمعین، بل لم یفسروا الجهر و الإخفات أصلا.

---

(۱) الکافی فی الفقه: ۱۱۷، السرائر ۱: ۲۲۳، المعتبر ۲: ۱۷۷، شرائع الإسلام ۱: ۷۲، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۱۵۳، المنتهی ۱: ۲۷۷، الدروس ۱: ۱۷۳، مستند الشیعهٔ ۵: ۱۶۲، کشف اللثام ۴: ۳۶، جواهر الکلام ۹: ۳۷۶.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۸۰

و الوجه فیه: أنّهما من الألفاظ التی أحیل فهم معانیها إلی العرف، لعدم کون غیر ما یفهم منها بنظرهم مقصودا للشارع، نعم ذکر الشیخ فی النهایهٔ بعد تقسیمه الصلوات إلی الجهریهٔ و الإخفاتیهٔ ما هذا لفظه: و إذا جهر لا یرفع صوته عالیا، بل یجهر متوسّطا، و إذا خافت فلا یخافت دون إسماعه نفسه «۱». و نظیره ذکر فی المبسوط «۲»، و قال المفید فی المقنعهٔ فی ذیل الصلوات الإخفاتیهٔ: و لکن لا یخافت بما لا یسمعه أذنیه «۳».

فإنّ ظاهر هاتین العبارتین أنّ المراد بالجهر و الإخفات هو معناهما العرفی، و لکن حیث إنّ الجهر العرفی یشمل الصوت العالی، و الإخفات کذلک یشمل ما دون إسماعه نفسه، ذکرا أنّ هذا النحو من الإجهار، و ذاک النحو من الإخفات، لا یکتفی بهما، بل یشترط فی صحهٔ الصلاهٔ الجهر المتوسّط، و الإخفات بما یسمع نفسه.

هذا، و لکن یظهر ممّا ذکره الشیخ فی تفسیر التبیان فی معنی قوله تعالی:

وَ لٰا تَجْهَرْ بِصَلٰاتِکَ وَ لٰا تُخٰافِتْ بِهٰا وَ ابْتَغِ بَیْنَ ذٰلِکَ سَبِیلًا «۴»، الموافقهٔ لما هو المعروف بینهم فی معنی الجهر و الإخفات، بل نسبه إلی الأصحاب حیث قال: قوله:

وَ لٰا تَجْهَرْ.، نهی من اللّه تعالی عن الجهر العظیم فی حال الصلاهٔ، و عن المخافتهٔ الشدیدهٔ، و أمر بأن یتّخذ بین ذلک سبیلا، و حدّ أصحابنا الجهر فیما یجب الجهر فیه، بأن یسمع غیره، و المخافتهٔ بأن یسمع نفسه «۵».

---

(۱) النهایهٔ: ۸۰.

(۲) المبسوط ۱: ۱۰۸.

(۳) المقنعهٔ: ۱۴۱.

(۴) الإسراء: ۱۱۰.

(۵) التبیان ۶: ۵۳۳- ۵۳۴.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۸۱

و الظاهر أنّه لیس المراد بالتحدید المذکور فی کلامه هو الحدّ و التعریف المنطقی، بحیث یکون إسماع الغیر معرّفا للجهر، و إسماع النفس حدّا للاخفات، بل المراد به بیان المقدار الذی یعتبر فی صحهٔ الصلوات الجهریهٔ و الإخفاتیهٔ، و لا یجزی فی الجهر أکثر منه، و لا فی الإخفات أقلّ منه.

و یؤید ذلک ما ذکره فی المعتبر، حیث قال: و أقلّ الجهر أن یسمع غیره القریب، و الإخفات أن یسمع نفسه، أو بحیث یسمع لو کان سمیعا، و هو إجماع العلماء، و لأنّ ما لا یسمع لا یعدّ کلاما و لا قراءهٔ «۱». انتهی.

فإنّ التعلیل الأخیر یدلّ علی أنّ مقصوده مجرّد عدم الاکتفاء بما دون إسماعه نفسه، لعدم عدّه کلاما و لا قراءهٔ، فالإجماع وقع علی هذا المعنی.

و بالجملهٔ: فالظاهر أنّ مرادهم بالحدّ هو المحدودیهٔ فی ناحیهٔ الاجزاء و أنّ المراد بالجهر و الإخفات المعتبرین فی الصلوات الجهریهٔ و الإخفاتیهٔ لیس ما یصدق علیه الجهر، و لو کان جهرا عظیما و صوتا عالیا، و لا- ما یصدق علیه الإخفات، و لو کان ما دون سماع النفس، بل المعتبر الجهر المتوسّط و الإخفات بما یسمعها.

و لیس مرادهم التحدید بمعنی التعریف، و بیان الحقیقهٔ، حتی یورد علیهم بما ذکرنا، بل قد عرفت أنّ عبارات القدماء من الأصحاب خالیهٔ عن تفسیرهما، و لو بما هو المعروف بین المتوسّطین. فدعوی أنّ المشهور بین القدماء هو التحدید بما ذکر، کما هو المحکیّ عن مفتاح الکرامهٔ «۲»، ممنوعهٔ جدّا.

و کیف کان فقد عرفت من النهایهٔ و المبسوط أنّه یعتبر فی الجهر أن یکون متوسّطا، بمعنی أنّه لا یجزی أکثر منه، و فی الإخفات أن یکون بحیث یسمع نفسه، بمعنی أنّه لا یجزی أدنی منه، و عرفت التصریح بالثانی من المفید فی المقنعهٔ، و لکن

---

(۱) المعتبر ۲: ۱۷۷.

(۲) مفتاح الکرامهٔ ۲: ۳۶۵.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۸۲

عبارهٔ التبیان المتقدمهٔ مشتملهٔ علی أمر زائد، و هو أنّه یعتبر فی الجهر أن یسمع غیره، بمعنی أنّه یعتبر فیه أن لا یکون أقلّ منه.

و یرد علیه حینئذ أنّه لا دلیل علی اعتبار هذا الأمر أصلا، بعد کون معنی الجهر هو إظهار جوهر الصوت، و هو لا ینافی عدم سماع الغیر، فإنّه قد یتّفق الإظهار مع العدم، کما هو واضح، و اعتبار کون الجهر متوسّطا لا عالیا، و الإخفات بحدّ یوجب سماع النفس، إنما هو لدلالهٔ الآیهٔ الشریفهٔ «۱»، بضمیمهٔ الأخبار الکثیرهٔ الواردهٔ فی تفسیرها، و إلّا فقد عرفت شمول الجهر و الإخفات بمعناهما الحقیقی لهما أیضا.

هذا، و عبارهٔ المعتبر المتقدمهٔ کعبارهٔ التبیان تدلّ علی اعتبار ذلک الأمر الزائد حیث قال: و أقلّ الجهر أن یسمع غیره القریب. و قد عرفت أنّه لا دلیل علیه أصلا.

و من الغریب ما وقع من الحلّی فی هذا المقام، حیث قال فی السرائر: و أدنی الجهر أن تسمع من عن یمینک أو شمالک، و لو علا

صوته فوق ذلک لم تبطل صلاته، و حدّ الإخفات أعلاه أن یسمع أذناک بالقراءهٔ، و لیس له حدّ أدنی، بل إن لم تسمع أذناه القراءهٔ، فلا صلاهٔ له، و إن سمع من عن یمینه أو شماله صار جهرا، فإذا فعله عامدا بطلت صلاته «۲». انتهی.

فإنّه اعتبر فی الجهر أن یسمع من عن یمینه أو شماله، و لم یعتبر فی طرف أعلاه شیئا، بل صرّح بأنّه لا تبطل الصلاهٔ مع الصوت عالیا، و قد عرفت قیام الدلیل علی مبطلیهٔ الثانی، و عدم قیامه علی الأول، هذا مع أنّه اعتبر الحدّ فی أعلی الإخفات دون أدناه، و قد عرفت أنّه معتبر فی الثانی دون الأول.

---

(۱) الإسراء: ۱۱۰.

(۲) السرائر ۱: ۲۲۳.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۸۳

مضافا إلی أنّه جعل الحد الأعلی فی الإخفات هو سماع الأذنین بالقراءهٔ، مع أنّه الحدّ الأدنی فیه، و لو حمل الأعلی فی کلامه علی شدّهٔ الإخفات، و الأدنی علی ضعفه کما هو غیر بعید.

فالجمع بین أنه لیس له حدّ أدنی، و بین أنّه لو سمع من عن یمینه أو شماله یصیر جهرا، ممّا لا یصح أصلا، مضافا إلی أنّه لا دلیل علی صیرورته جهرا فی هذه الصورهٔ کما عرفت فی عکسه. فالإنصاف أنّ عبارته فی غایهٔ الاضطراب.

و نظیر عبارهٔ الحلّی فی تحدید أقلّ الجهر و أعلی الإخفات، ما حکی عن المالکیهٔ فی تحدیدهما، و لکن المحکیّ عن الشافعیهٔ و الحنابلهٔ و الحنفیهٔ، تحدید الجهر من الطرف الأدنی، و کذلک الإخفات «۱»، و إن اختلفوا فی أقلّ الجهر من حیث الاکتفاء بما یسمع من یلیه و لو واحدا، کما عن الأولین، و لزوم إسماع غیره ممّن لیس بقربه، کأهل الصفّ الأول، فلو سمع رجل أو رجلان فقط لا یجزی کما عن الأخیر.

و کیف کان فالظاهر کما عرفت أنّ ذلک المعنی المعروف بینهم لیس المراد به بیان حقیقهٔ الجهر و الإخفات، کیف! و ضرورهٔ العرف قاضیهٔ بأنّهما نوعان من الصوت متضادّان، و سماع الغیر و عدمه خارجان عن معناهما الحقیقی، بل هما وصفان للقراءهٔ المتحققهٔ فی الخارج، نعم لازم الجهر نوعا سماع الغیر، کما أنّ لازم الإخفات کذلک هو العدم.

و حینئذ فإن کان مرادهم بأنّ أقلّ الجهر إسماع غیره القریب، هو مدخلیهٔ ذلک فی معناه، بحیث لا یصدق عنوانه علی الأقل منه، ففیه منع ذلک، و إن کان المراد أنّ هذه المرتبهٔ من الجهر تعتبر فی صحهٔ الصلوات الجهریهٔ، و لا تکفی المرتبهٔ النازلهٔ عنها، فیرد علیه ما عرفت من عدم الدلیل علیه، بعد صدق الجهر علی هذه المرتبهٔ

---

(۱) الفقه علی المذاهب الأربعهٔ ۱: ۲۶۳.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۸۴

أیضا، مضافا إلی أنّ المسلمین کانوا من أوّل الإسلام إلی یومنا هذا یقسّمون الصلاهٔ إلی الجهریهٔ و الإخفاتیهٔ، و کانوا یعبّرون عن کیفیهٔ قراءهٔ النبی صلّی اللّه علیه و آله فی الصلوات بالجهر فی بعضها و الإخفات فی أخری، و لم یقیّدوا الجهر بغیر المرتبهٔ النازلهٔ أصلا، و لو لم یکن هنا دلیل علی تحدید الجهر من الطرف الأعلی، و الإخفات من الطرف الأدنی، لقلنا بکفایهٔ الجهر و الإخفات بمراتبهما، و لکن قد عرفت أنّ الآیهٔ الشریفهٔ بضمیمهٔ النصوص الواردهٔ فی تفسیرها تدلّ علی ذلک، و أنّ السیرهٔ المستمرّهٔ بین المسلمین فی الصلوات الجهریهٔ و الإخفاتیهٔ موافقهٔ لما ذکرنا.

ثمّ إنّ المراد بإسماع النفس المعتبر فی أدنی الإخفات، هل هو إسماعها فعلا، أو و لو بالقوّهٔ؟

و علی التقدیرین هل اللّازم وجوب إسماعها الکلمهٔ بمادّتها و هیئتها، أو یکفی مجرّد إسماع الصوت و إن لم یتمیّز المواد و الهیئات؟

وجوه، و اللّازم ملاحظهٔ الأخبار الدالهٔ علی اعتبار ذلک فی صحهٔ القراءهٔ فی الصلاهٔ أو مطلقا فنقول:

منها: روایهٔ زرارهٔ عن أبی جعفر علیه السّلام قال: «لا یکتب من القراءهٔ و الدعاء إلّا ما أسمع نفسه» «۱».

و منها: روایهٔ سماعهٔ قال: سألته عن قول اللّه عزّ و جلّ وَ لٰا تَجْهَرْ بِصَلٰاتِکَ وَ لٰا تُخٰافِتْ بِهٰا «۲» قال: «المخافتهٔ ما دون سمعک، و الجهر أن ترفع صوتک شدیدا» «۳».

---

(۱) الکافی ۳: ۳۱۳ ح ۶، التهذیب ۲: ۹۷ ح ۳۶۳، الاستبصار ۱: ۳۲۰ ح ۱۱۹۴، الوسائل ۶: ۹۶. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۳۳ ح ۱.

(۲) الاسراء: ۱۱۰.

(۳) الکافی ۳: ۳۱۵ ح ۲۱، التهذیب ۲: ۲۹۰ ح ۱۱۶۴، الوسائل ۶: ۹۶. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۳۳ ح ۲.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۸۵

و منها: روایهٔ الحلبی قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام هل یقرأ الرجل فی صلاته و ثوبه علی فیه؟ قال: «لا بأس بذلک إذا أسمع أذنیه الهمهمهٔ» «۱».

و منها: روایهٔ علیّ بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر علیهما السّلام قال: سألته عن الرجل یصلح له أن یقرأ فی صلاته و یحرّک لسانه بالقراءهٔ فی لهواته من غیر أن یسمع نفسه؟ قال: «لا بأس أن لا یحرّک لسانه یتوهّم توهّما» «۲».

و اللهوات بالتحریک جمع لهاهٔ، کحصاهٔ، و هی سقف الفم، و قیل هی اللحمهٔ الحمراء المتعلّقهٔ فی أصل الحنک، ذکر ذلک فی مجمع البحرین «۳»، و یبعد کون المراد هو المعنی الثانی کما لا یخفی و أمّا الأول فلا یناسب أیضا، لأنّ مخارج الحروف بعضها لا یتجاوز عن الشفتین، کالباء و نحوها.

و کیف کان فالروایهٔ مخالفهٔ للأدلّهٔ الدالهٔ علی وجوب القراءهٔ فی الصلاهٔ، لأنّ القراءهٔ لا تتحقّق مع عدم تحریک اللسان، و مجرد التوهم و التخیل کما هو واضح، فإنّ مجرد تحریک اللسان مع التوهم لا یحقق القراءهٔ، و علی تقدیره فاحرازها فی غایهٔ الإشکال، و لذا حملها الشیخ علی من یصلّی خلف من لا یقتدی به.

و أمّا روایهٔ زرارهٔ الظاهرهٔ فی وجوب الاسماع فعلا فیمکن أن یقال بأنّه یبعد أن یکون المراد مدخلیهٔ إسماع النفس، بحیث یکون اللازم تأثّر القوهٔ السامعهٔ بسبب القراءهٔ، فإنّ ذلک لا ربط له بتحققها، بل المراد هو لزوم إیجاد الصوت، بحیث بلغ تلک المرتبهٔ، فلو علم أنّه أوجد الألفاظ بمادّتها و هیئتها من غیر سماعها،

---

(۱) الکافی ۳: ۳۱۵ ح ۱۵، التهذیب ۲: ۹۷ ح ۳۶۴ و ص ۲۲۹ ح ۹۰۳، الاستبصار ۱: ۳۲۰ ح ۱۱۹۵، الوسائل ۶: ۹۷. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۳۳ ح ۴.

(۲) التهذیب ۲: ۹۷ ح ۳۶۵، الاستبصار ۱: ۳۲۱ ح ۱۱۹۶، الوسائل ۶: ۹۷. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۳۳ ح ۵، و ص ۱۲۸ ب ۵۲ ح ۲.

(۳) مجمع البحرین ۴: ۱۴۷.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۸۶

فالظاهر عدم البطلان، و لزوم إسماع الألفاظ بخصوصیاتها، تنفیه روایهٔ الحلبی المتقدمهٔ. و کیف کان فالظاهر أنّه لا یعتبر الإسماع بحیث تتمیّز الکلمات بعضها عن بعض.

ثمّ إنّ وجوب الجهر فی الصلاهٔ الجهریهٔ یختصّ بالرجال، و أمّا النساء فلیس علیهنّ جهر «۱»، فلو خافتن فی مواضع الجهر فلا تبطل صلاتهنّ، کما إنّه لا تبطل لو أجهرن، نعم ربما یوجب البطلان فیما إذا أجهرن فیما یسمع صوتهن الأجنبی، بناء علی حرمهٔ الاسماع، و

اقتضاء حرمهٔ الإجهار بطلان الصلاهٔ، لاتّحاده معها، و المبعّد لا یمکن أن یکون مقرّبا. هذا، و أمّا الصلوات الإخفاتیهٔ، فیجب علیهنّ الإخفات فیها کالرجال بلا إشکال.

المسألهٔ الثانیهٔ: الإخفات فی موضع الجهر و بالعکس

اشارهٔ

إذا خافت فی موضع الجهر أو أجهر فی موضع الإخفات، فلا إشکال فی بطلان صلاته إذا کان ذلک عمدا، و أمّا إذا کان جهلا أو نسیانا أو سهوا، فلا تجب علیه الإعادهٔ، کما هو صریح روایهٔ زرارهٔ عن أبی جعفر علیه السّلام فی رجل جهر فیما لا ینبغی الإجهار فیه، و أخفی فیما لا ینبغی الإخفاء فیه، فقال: «أیّ ذلک فعل متعمّدا فقد نقض صلاته و علیه الإعادهٔ، فإن فعل ذلک ناسیا أو ساهیا أو لا یدری فلا شیء علیه و قد تمّت صلاته» «۲». و هذا أی عدم وجوب الإعادهٔ علی هؤلاء ممّا لا إشکال

---

(۱) المعتبر ۲: ۱۷۸، المنتهی ۱: ۲۷۷، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۱۵۴، الذکری ۳: ۳۲۲، کشف اللثام ۴: ۳۷، جواهر الکلام ۹: ۳۸۳.

(۲) الفقیه ۱: ۲۲۷ ح ۱۰۰۳، التهذیب ۲: ۱۶۲ ح ۶۳۵، الاستبصار ۱: ۳۱۳ ح ۱۱۶۳، الوسائل ۶: ۸۶. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۲۶ ح ۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۸۷

فیه، لو استمرّ کلّ واحد من هذه الأعذار إلی بعد الفراغ من الصلاهٔ، و کذا لو استمرّ إلی أن تجاوز عن محلّ القراءهٔ، بحیث لو کان الإخلال بالجهر و الإخفات مضرّا بصحهٔ الصلاهٔ مطلقا، حتّی مع الجهل و أختیه، لکان اللّازم علیه وجوب إعادهٔ الصلاهٔ و استئنافها، لا إعادهٔ القراءهٔ، کما لو انکشف له الحال بعد الرکوع، فإنّ الحکم فیه یدور بین صحهٔ الصلاهٔ و تمامیتها، و بین بطلانها و وجوب الإعادهٔ، و لا ثالث لهما کما هو واضح، و ظاهر الروایهٔ عدم وجوب إعادهٔ الصلاهٔ علی الناسی و نظائره، و اختصاصه بالمتعمّد، فتتمّ صلاهٔ کلّ واحد منهم فی المورد المفروض و لا شیء علیه.

و أمّا لو استمرّ کلّ واحد من تلک الأمور إلی محلّ یمکن إعادهٔ القراءهٔ جهرا أو إخفاتا، کما إذا التفت الناسی أو علم الجاهل قبل الرکوع، فهل یجب علیهم إعادهٔ القراءهٔ، أو أنّ مدلول الروایهٔ هو الإخبار بعدم وجوب شیء علیهم لا إعادهٔ الصلاهٔ و لا أمر آخر؟ وجهان.

و لا بدّ قبل الخوض فی معنی الروایهٔ من بیان ما یحتمل فی اعتبار الجهر و الإخفات فی مواضعهما ثبوتا.

فنقول: یحتمل أن یکون الجهر فی الصلوات الجهریهٔ، و الإخفات فی الصلوات الإخفاتیهٔ، معتبرا فی نفس الصلاهٔ مستقلا بلا واسطهٔ شیء، بحیث کان الجهر فی بعض الصلوات و الإخفات فی بعضها الآخر شرطا لنفس تلک الصلوات، نظیر سائر الشروط المعتبرهٔ فیها مستقلا، و لا ینافی هذا کونهما وصفین عارضین للقراءهٔ کما هو واضح.

و حینئذ فالقراءهٔ إخفاتا فی الصلوات الجهریهٔ مثلا لا تخرج عن الجزئیهٔ للصلاهٔ، فلا تبطل الصلاهٔ من حیث فقدانها لبعض الأجزاء، بل بطلانها یکون مسبّبا عن فقدانها لبعض الشروط المعتبرهٔ فیها.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۸۸

و یحتمل أن یکون کلّ منهما معتبرا فی القراءهٔ، و صیرورتها جزء للصلاهٔ، بحیث یکون الجزء للصلوات الجهریهٔ هی القراءهٔ التی یجهر بها، لا نفس القراءهٔ، و کذا فی الصلوات الإخفاتیهٔ، و حینئذ فلو أخلّ بشیء منهما فی مواضعهما، یکون بطلان الصلاهٔ مستندا إلی کونها فاقدهٔ لجزئها الذی هی عبارهٔ عن القراءهٔ.

فعلی الأول: لو نسی الجهر فی موضعه، فذکر قبل أن یرکع، فالظاهر عدم وجوب إعادهٔ القراءهٔ أیضا، لعدم إمکان التدارک، ضرورهٔ أنّ الجهر المعتبر فی الصّلاهٔ إنما هو الجهر بالقراءهٔ التی هی جزء لها، و القراءهٔ الموصوفهٔ بهذا الوصف قد تحقّقت فاقدهٔ للجهر المعتبر فی أصل الصلاهٔ، و القراءهٔ الثانیهٔ و إن کانت مشتملهٔ علی الجهر و موصوفهٔ به، إلّا أنّها لا تکون جزء للصلاهٔ، ضرورهٔ أنّ أوّل وجودات الطبیعهٔ یکفی فی حصول الغرض منها، و العدول عنه إلیه بجعل الوجود الثانی جزء و رفع الید عن الأول غیر ممکن.

ضرورهٔ أنّ ما وقع متّصفا بشیء لا یمکن أن یتغیّر عمّا وقع علیه، فلا یصار إلیه إلّا فیما لو دلّ علیه الدلیل، و هو هنا مفقود.

و بالجملهٔ: فالظاهر أنّه لا یمکن التدارک فی هذه الصورهٔ، فلا یجب علیه إعادهٔ القراءهٔ أیضا.

و علی الثانی: لو نسی الجهر فی موضعه فالتفت قبل الرکوع، فلا إشکال فی إمکان التدارک فی هذه الصورهٔ، لأنّ الإخلال بالجهر مرجعه إلی الإخلال بالقراءهٔ التی هی جزء لها، و المفروض أنّ محلّها باق، کمن نسی أصل القراءهٔ، و حینئذ فهل یجب علیه إعادهٔ القراءهٔ بعد الفراغ عن عدم وجوب إعادهٔ الصلاهٔ أو لا؟ قد یقال بالثانی نظرا إلی قوله علیه السّلام فی الروایهٔ: «فلا شیء علیه»، الظاهر فی عدم تعلّق تکلیف وجوبی متعلّق بإعادهٔ الصلاهٔ أو القراءهٔ بمثل هذا الشخص أصلا.

و لکن یمکن أن یقال: إنّ الروایهٔ متعرّضهٔ لجههٔ وجوب إعادهٔ الصلاهٔ و عدمه

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۸۹

فقط، بیانه إنّه لا إشکال فی أنّ الجملهٔ الأولی المتعرّضهٔ لحکم المتعمّد، ظاهرهٔ فی وجوب إعادهٔ الصلاهٔ، و الجملهٔ الثانیهٔ تفریع علی هذا الحکم، و بیان لمفهوم الجملهٔ الأولی الدالهٔ علی اختصاص الحکم بصورهٔ التعمّد.

و یؤیده ذکر کلمهٔ الفاء الظاهرهٔ فی التفریع، و من الواضح أنّ المنفی فی طرف المفهوم إنما هو الحکم المذکور فی المنطوق، لا هو مع شیء آخر، فالمراد بقوله: «فلا شیء علیه» هو عدم وجوب إعادهٔ الصلاهٔ علیه، و یؤیده قوله علیه السّلام بعده: «و قد تمّت صلاته» فلا ینافی وجوب إعادهٔ القراءهٔ فی مثل الفرض.

و بالجملهٔ: فالتأمّل فی الروایهٔ یقضی بأنّ محطّ نظر الامام علیه السّلام خصوص مسألهٔ التمامیهٔ و عدمها، و لکنّ الظاهر منها هو الاحتمال الأول، فلیتأمّل.

ثمّ إنّ الروایهٔ کما عرفت تدلّ علی عدم وجوب الإعادهٔ علی الناسی و الساهی، و من لا یدری، أی الجاهل، و لکن هنا روایهٔ أخری لزرارهٔ عن أبی جعفر علیه السّلام تشتمل علی ذکر الأولین فقط حیث قال: قلت له رجل جهر بالقراءهٔ فیما لا ینبغی الجهر فیه و أخفی فیما لا ینبغی الإخفاء فیه، و ترک القراءهٔ فیما ینبغی القراءهٔ فیه، أو قرأ فیما لا ینبغی القراءهٔ فیه، فقال: «أیّ ذلک فعل ناسیا أو ساهیا فلا شیء علیه» «۱».

هذا و یحتمل قویّا اتحاد الروایتین، خصوصا مع کون الراوی عن زرارهٔ فیهما واحدا، و هو حریز، و الاختلاف فی السؤال و الجواب یکون ناشئا من الروات المتأخّرین عنه. و کیف کان فعبارات القدماء أیضا خالیهٔ عن عدّ الجاهل فی عداد الناسی و الساهی، و لکن هذا المقدار لا یوجب الاعراض عن الروایهٔ، بحیث یسقطها عن الحجیّهٔ رأسا، خصوصا مع ذهاب جلّ المتأخّرین بل کلّهم إلی عدم

---

(۱) التهذیب ۲: ۱۴۷ ح ۵۷۷، الوسائل ۶: ۸۶ أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۲۶ ح ۲.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۹۰

الفرق بین الناسی و الجاهل «۱».

نعم هنا شیء، و هو إنّ الجاهل قد جعل فی الصحیحهٔ الأولی مقابلا للمتعمّد، لما عرفت من أنّ الجملهٔ الثانیهٔ فی الروایهٔ بیان لمفهوم الجملهٔ الأولی الدالهٔ علی وجوب الإعادهٔ بالنسبهٔ إلی خصوص المتعمّد، مع أنّ الجاهل متعمّد أیضا، لأنّ الجهل لا ینافی العمد الذی هو بمعنی القصد، إلّا أن یقال: بأنّ المراد من المتعمّد هو الذی جهر فی موضع الإخفات أو عکس، قاصدا لمخالفهٔ الشرع، فیخرج

الجاهل عن المتعمّد بهذا المعنی، أو یقال بأنّ ذکر الجاهل فی عداد الناسی و الساهی إنما هو لمجرّد اشتراکه معهما فی الحکم، بعدم وجوب الإعادهٔ، لا لکونه مثلهما من مصادیق غیر المتعمّد الذی هو الموضوع فی القضیهٔ المفهومیهٔ، و بعبارهٔ أخری هو مستثنی من المتعمّد حکما لا موضوعا فتدبّر.

ثمَّ إنّ الجهل إمّا أن یکون بالنسبهٔ إلی الحکم، بأن لا یعلم بوجوب الجهر و الإخفات فی مواضعهما، و هو و إن کان فرضه بعیدا بملاحظهٔ ما عرفت، من استقرار سیرهٔ المسلمین من صدر الإسلام إلی هذه الأزمنهٔ، إلّا أنّه یمکن فرضه بملاحظهٔ اشتهار الفتوی بالاستحباب من فقهاء العامهٔ، الذین کانوا مرجعا لأکثر المسلمین فی مقام الفتوی، و بیان الأحکام الشرعیهٔ.

و إمّا بالنسبهٔ إلی محلّ الجهر و الإخفات، و موضعهما بأن یعلم أنّ الصلوات فی الشریعهٔ علی قسمین: بعضها جهریهٔ و بعضها إخفاتیهٔ، و لکن لا یمیّز بینهما، فیتخیّل أنّ المغرب مثلا من الصلوات الإخفاتیهٔ.

و إمّا بالنسبهٔ إلی الموضوع، بأن لا یعلم حدّ الجهر أو الإخفات، و الظاهر شمول الروایهٔ لجمیع الصور، نعم الظاهر خروج الجاهل المتردّد و الشاکّ عن قوله:

---

(۱) المنتهی ۱: ۲۷۷، مفاتیح الشرائع ۱: ۱۳۴، جواهر الکلام ۱۰: ۲۴- ۲۵، کشف اللثام ۴: ۳۸، مستند الشیعهٔ ۵: ۱۶۱- ۱۶۲، جامع المقاصد ۲: ۲۶۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۹۱

«لا یدری»، لانصرافه عنه، لأنّ ظاهر الروایهٔ نفی وجوب الإعادهٔ بالنسبهٔ إلی من جهر فی موضع الإخفات، أو عکس بمقتضی طبعه، و الشاکّ لیس کذلک کما هو ظاهر.

و هنا إشکال عقلیّ، و هو أنّه بناء علی اشتراک الجاهل مع الناسی، و اختصاص الحکم بوجوب الإعادهٔ بالمتعمّد العالم، یلزم أن یکون وجوب الجهر و الإخفات فی مواضعهما مشروطا بالعلم به.

و هذا محال، إمّا للزوم الدور الصریح بحسب الواقع، کما فی المصباح «۱» و تقریره:

إنّه لا خفاء فی توقّف العلم بوجوب الجهر و الإخفات علی نفس الوجوب، فلو کان الوجوب أیضا متوقّفا علی العلم به کما هو المفروض یلزم الدور. و إمّا للزوم الدور فی نظر العالم، بناء علی منع توقّف العلم بشیء علی وجوده، لإمکان القطع بشیء معدوم، غایهٔ الأمر عدم موافقته للواقع و نفس الأمر.

و بالجملهٔ: فمرتبهٔ المعلوم فی نظر العقل مقدّمهٔ علی مرتبهٔ تعلّق العلم به، فلو أخذ العلم بالحکم فی موضوعه یلزم تأخّره عنه، لتقدّم رتبهٔ المعلوم علیه، و تقدّمه علیه لتقدّم الموضوع علی الحکم، و من الواضح استحالهٔ اتّصافه بالتقدّم علی شیء، و التأخّر عن ذلک الشیء فی زمان واحد.

و قد حقّقنا فی الأصول «۲» أنّ البعث و الزجر یتوجّه إلی طبیعهٔ المکلّف المعراهٔ عن خصوصیهٔ العلم و الجهل، و إن کانت الإرادهٔ الباعثهٔ علی البعث و الزجر، و الغرض منهما- و هو تحقق الانبعاث و الانزجار بسببهما- لا یتحقّق إلّا فی صورهٔ العلم، ضرورهٔ أنّ فی غیر هذه الصورهٔ لا یکون الانبعاث مسبّبا عن نفس البعث و لا الانزجار مستندا إلی نفس الزجر، إلّا أنّ ذلک القصور فی ناحیهٔ الغرض، لا فی

---

(۱) مصباح الفقیه کتاب الصلاهٔ: ۳۱۶.

(۲) نهایهٔ الأصول، مقدّمهٔ الواجب: ۲۰۲، و مبحث القطع: ۴۲۰.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۹۲

البعث و الزجر.

و بالجملهٔ: فلا شبههٔ فی استحالهٔ أخذ القطع بالحکم فی موضوع ذلک الحکم.

و القول بمعذوریهٔ الجاهل فی المقام، و کذا فی مسألهٔ القصر و الإتمام، مستلزم لهذا الأمر المحال.

إذا عرفت ذلک فاعلم أنّه أجاب عن هذا الإشکال فی المصباح بما حاصله: إنّا نمنع أن یکون وجوب الجهر و الإخفات فی مواضعهما مشروطا بالعلم، کیف! و صرّح بعض بل نسبه إلی ظاهر الأصحاب باستحقاقه للعقوبهٔ الذی هو أثر للوجوب، و معنی معذوریته إنما هو خصوص تمامیهٔ الصلاهٔ، و عدم وجوب الإعادهٔ علیه، و لا استحالهٔ فی ذلک أصلا.

بیانه إنّه من الجائز أن یکون لطبیعهٔ الصلاهٔ من حیث هی مصلحهٔ ملزمهٔ مقتضیهٔ لإیجابها، و کونها فی ضمن الفرد المشتمل علی الجهر أو الإخفات، مشتملهٔ علی مصلحهٔ أخری ملزمهٔ أیضا، فاجتماع کلتا المصلحتین فی هذا الفرد أوجب تأکّد طلبه، فإذا أتی المکلّف بها فی ضمن فرد آخر، فقد أحرز مصلحهٔ نفس الطبیعهٔ، فلا یعقل بقاؤها بصفهٔ الوجوب، و عند ارتفاعه عنها یتعذّر علیه إحراز مصلحهٔ الخصوصیهٔ.

إذ المفروض أنّ المصلحهٔ المقتضیهٔ لخصوص الفرد تعلّقت بإیجاده، امتثالا للأمر بالطبیعهٔ، و قد فرضنا سقوط الأمر المتعلّق بها بإیجادها فی الخارج، فهو و إن کان أوجد الطبیعهٔ، إلّا أنّه فوّت المزیّهٔ الواجبهٔ فیستحق المؤاخذهٔ، و لا یمکنه تدارکها بعد ذلک.

إن قلت: إذا وجب علیه الإجهار فی صلاته فقد حصل بفعله مخالفهٔ ذلک التکلیف، فیکون منهیّا عنه، فکیف یصحّ وقوعه عبادهٔ.

قلت: مخالفهٔ ذلک التکلیف تحصل بترک الجهر الذی هو نقیض للمأمور به، لا

بفعل الإخفات، نعم لو قلنا باقتضاء الأمر بالشیء النهی عن ضدّه الخاص، وجب الالتزام بحرمته، و لکنّه خلاف التحقیق.

لا یقال: مقتضی ما ذکرت عدم وجوب إعادهٔ الصلاهٔ علی من أخلّ بهما عمدا، و هو خلاف الفرض.

لأنّا نقول: لا نـدّعی أنّ طبیعهٔ الصلاهٔ المعرّاهٔ عن هذه الخصوصیهٔ مطلوبهٔ مطلقا کیفما اتّفقت، و إنما المقصود بیان إمکان ذلک دفعا لتوهّم الاستحالهٔ، و إلّا فمن الجائز تقیید مطلوبیهٔ صرف الطبیعهٔ بخلوصها عن شائبهٔ التجرّی کی ینافیها التعمّد أو التردّد کما لا یخفی «۱»، انتهی.

و ما أفاده فی جواب الإشکال الأول الذی أورده علی نفسه محلّ نظر، لأنّه إذا کان الضدّان ممّا لا ثالث لهما کما هو المفروض فی المقام، تکون مخالفهٔ الأمر المتعلّق بواحد منهما بنفس إیجاد الضدّ الآخر، فإنّه إذا أمر المولی بالسکون الذی هو ضدّ للحرکهٔ، تتحقّق مخالفته بنفس التحرّک کما لا یخفی.

ثمَّ إنّ بعض المحقّقین من المعاصرین بعد الإشکال علی الجواب المذکور- بأنّ لازمه صحهٔ العمل و إن أتی بالطبیعهٔ الجامعهٔ متعمّدا، فإنّ الإتیان بها علی الفرض عبادهٔ، و إن قارن عصیان الأمر الآخر، إلّا أن یقال باقتضاء الأمر بالشیء النهی عن ضدّه الخاص، فیلزم بطلان العبادهٔ من حیث المضادّهٔ، و لکنّا لم نقل بذلک- أجاب عنه بوجه آخر حیث قال: و حلّ أصل الإشکال أنّ المصلحهٔ القائمهٔ بالطبیعهٔ الجامعهٔ إنما حدثت بعد الجهل بالحکم، و فی الرتبهٔ المتأخّرهٔ، و لیس المقام من قبیل وجود المصلحهٔ الملزمهٔ، فی المطلق و المقیّد فی عرض واحد، حتّی یرد الإشکال المتقدّم.

---

(۱) مصباح الفقیه، کتاب الصلاهٔ: ۳۱۶.

و یتفرّع علی ذلک أمور ثلاثهٔ من دون منافاهٔ بعضها مع البعض الآخر:

أحدها: تمامیهٔ الصلاهٔ التی ینطبق علیها الجامع عند الجهل بلزوم الخصوصیهٔ.

الثانی: استحقاق العقوبة علی ترک الخاصّ، إذا کان مستندا إلی تقصیره.

الثالث: عدم الصحة لو تعمّد فی ترک الخاصّ، و الإتیان بالجامع «۱»، انتهی.

أقول: مراده بالمصلحة القائمة بنفس الطبیعة الحادثة، بعد الجهل بالحکم، و فی الرتبة المتأخّرة، هل هی المصلحة القائمة بالطبیعة المقیّدة، أو مصلحة أخری قائمة بصرف الطبیعة حادثة عند الجهل؟

فإن کان الأول، یلزم عود المحذور، بیانه إنّ ترتّب المصلحة علی الطبیعة المقیدة حینئذ بحیث یکون للقید دخل فیها، إنما هو فی صورة العلم، لأنّ المفروض أنّ فی صورة الجهل تکون المصلحة قائمة بنفس الطبیعة و حینئذ تکون مدخلیة القید فی ترتّب المصلحة مشروطة بالعلم بها، و هو أصل الإشکال.

هذا، مضافا إلی أنّه لو کان مراده ذلک لما کان وجه لاستحقاق الجاهل للعقوبة، لأنّ المفروض إنّه لم یفت من المصلحة شیئا إلّا أن یقال باستحقاقه لها من حیث ترک تحصیل العلم، و هو مع أنّه خلاف التحقیق، مخالف لصریح کلامه حیث قال بأنّ استحقاقه لها إنما هو من حیث ترک المقیّد.

و إن کان الثانی، یلزم أن یترتب علی عمل الجاهل الذی عمل علی طبق الواقع مصلحتان:

إحداهما: المصلحة القائمة بالطبیعة المقیّدة، لعدم اختصاصها بصورة العلم کما هو المفروض.

و الأخری: المصلحة القائمة بنفس الطبیعة الحادثة عند الجهل، بخلاف العالم،

---

(۱) کتاب الصلاة للمحقّق الحائری: ۱۹۴.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۱۹۵

فإنّ المصلحة المترتّبة علی نفس الطبیعة منتفیة بالنسبة إلیه لفرض اختصاصها بصورة الجهل، فیلزم أن یکون عمل العالم أنقص من عمل الجاهل کما لا یخفی.

لا یقال: إنّ المصلحة القائمة بالطبیعة إنما تحدث بالنسبة إلی الجاهل الذی یعمل علی خلاف الواقع، فالجاهل الذی عمل علی طبقه لا یترتب علی عمله إلّا مصلحة واحدة کالعالم.

فإنّا نقول: إنّ مرجع ذلک إلی مدخلیة الجهر فی موضع الإخفات، أو الإخفات فی موضع الجهر فی ترتّب المصلحة، و هو مضافا إلی استبعاده بل استحالته- نظرا إلی أنّه کیف یمکن أن یؤثر الشیء و ضدّه فی شیء واحد، فإنّ الجهر فی موضعه إذا کان دخیلا فی ترتّب المصلحة علی الصلاة، فکیف یمکن أن یکون الإخفات فی موضع الجهر أیضا مؤثّرا فی ذلک- مخالف لظاهر کلامه بل صریحه، لأنّ مقتضاه قیام المصلحة بالطبیعة الجامعة، و علی المفروض تکون المصلحة الحادثة قائمة بالطبیعة المقیّدة بالجهر موضع الإخفات أو العکس، فهو خلاف ما یقول به فتدبّر.

ثمَّ إنّ ظاهر کلامه أنّ المصلحة القائمة بالطبیعة الجامعة إنما حدثت بعد الجهل بالحکم، و فی الرتبة المتأخّرة عنه، و لتوضیح الحال بحیث یرتفع الاشکال لا بدّ أولا من بیان بعض الموارد التی اجتمع فیها الحکمان، مترتّبا أحدهما علی الآخر ثمَّ ملاحظة المقام.

فنقول: من تلک الموارد مسألة الترتّب المعنونة فی الأصول، و المقصود منها إثبات جواز الأمر بالضدّین فی الرتبتین، فعن بعضهم التصریح بالامتناع «۱»، و ربما یقال فی وجهه أنّ قوام التکلیف إنما هو بالإرادة التشریعیة التی مرجعها إلی إرادة المولی تحقق المبعوث إلیه من العبد.

و من الواضح أنّ الإرادة التشریعیة تکون کالإرادة التکوینیة، فکما لا یصح

---

(۱) کفایة الأصول ۱: ۲۱۳.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۹۶

تعلّق الإرادهٔ التکوینیهٔ بالأمور الممتنعهٔ، کالطیران إلی السماء، و الجمع بین الضدّین فی موضوع واحد، فی زمان واحد، و إیجاد شیء و إعدامه فی آن واحد، و غیرها من الأمور المستحیلهٔ الممتنعهٔ، کذلک لا یصح تعلّق الإرادهٔ التشریعیهٔ بها، فلا یصح البعث إلی شیء منها لتقوّمه بها، و هی ممتنعهٔ.

و کما أنّ التکلیف الواحد بالجمع بین الضدّین فی موضوع واحد فی زمان واحد محال من العالم، باستحالهٔ المکلّف به، و امتناع تحقّقه فی الخارج، کذلک التکلیفان المتوجّه کلّ منهما إلی أحد الضدّین، فإنّه کیف یمکن تعلّق إرادتین بتحققهما من العبد المکلّف فی زمان واحد، و هل هو إلّا کإرادهٔ واحدهٔ متعلّقهٔ بالجمع بینهما؟ و من الواضح استحالتها.

و الظاهر عدم تمامیهٔ هذا الوجه، فإنّ المفروض أنّ هنا تکلیفین مستقلّین تعلّق کلّ واحد منهما بشیء ممکن فی نفسه، فإنّ الأمر بانقاذ الولد تکلیف متعلّق بأمر غیر مستحیل، و کذا التکلیف بانقاذ الأخ، و لیس هذان التکلیفان فی نظر العقل بمنزلهٔ تکلیف واحد، بالجمع بین إنقاذ الغریقین المستحیل لکونه جمعا بین الضدّین، لأنّ فی مرتبهٔ التکلیف بالأهم لا یکون إلّا تکلیف واحد متعلّق بأمر ممکن.

غایهٔ الأمر إنّه حیث لا تکون إرادهٔ المولی انبعاث العبد و تحقق المبعوث إلیه منه علّهٔ تامّهٔ لتحققه فی الخارج، إذ من الممکن أن لا تتحقّق الإطاعهٔ و الانبعاث منه، فللمولی أن یوجّه تکلیفا آخرا إلیه متعلّقا بمحبوبه الآخر، لئلّا یفوت منه المحبوبان.

نعم لا بدّ أن یعلّق التکلیف الثانی بما إذا لم یؤثر التکلیف الأول فی نفس العبد، و حصل منه عصیانه، و مع هذا الوصف لا نری فی عقولنا استحالهٔ التکلیف الثانی المشروط بعدم تأثیر الأول، بل نقول: لا وجه لعدم توجیهه إلی العبد، مع ثبوت ملاکه و اشتراکه مع الأول، فی المحبوبیهٔ الأکیدهٔ.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۹۷

و حینئذ فلو تحقّقت المخالفهٔ بالنسبهٔ إلی کلیهما یستحق العبد لعقوبتین، لأنّه تحقق منه عصیانان، و لا مانع من الالتزام بذلک أصلا کما لا یخفی.

بالجملهٔ: فلا استحالهٔ فی الترتّب بهذا التقریب، لأنّ فی مرتبهٔ التکلیف بالأهم لا یکون إلّا تکلیف واحد متعلّق بواحد من الضدّین، و التکلیف الثانی معلّق علی صورهٔ قصور الأول عن التأثیر، و حصول العصیان من العبد، و قد عرفت إنّه مع إمکانه لا وجه لعدمه بعد ثبوت ملاکه کالأول.

اجتماع الحکم الواقعی مع الظاهری

المحکیّ عن السید الأصفهانی قدّس سرّه أنّه أفاد فی وجه الجمع بین الحکمین، و عدم المنافاهٔ بینهما ما ملخّصه: إنّه لا إشکال فی أنّ الأحکام إنما تتعلّق بالمفاهیم المتصوّرهٔ فی الذهن، لکن لا- من حیث إنّها حاکیهٔ عن الخارج، ثمّ إنّ المفهوم المتصوّر تارهٔ یکون مطلوبا علی نحو الإطلاق، و اخری علی نحو التقیید، و علی الثانی فقد یکون لعدم المقتضی فی ذلک المقیّد، و قد یکون لوجود المانع.

مثلا قد یکون عتق الرقبهٔ مطلوبا علی سبیل الإطلاق، و قد یکون الغرض فی عتق الرقبهٔ المؤمنهٔ خاصّهٔ، و قد یکون فی المطلق إلّا أنّ عتق الرقبهٔ الکافرهٔ مناف لغرضه الآخر، و لأجله قیّد العتق المطلوب بما إذا تحقق فی الرقبهٔ المؤمنهٔ، فتقییده فی هذا القسم إنما هو من جههٔ الکسر و الانکسار، لا لتضییق دائرهٔ المقتضی، و ذلک موقوف علی تصوّر العنوان المطلوب أولا مع العنوان الآخر المتّحد معه فی الوجود المخرج له عن المطلوبیهٔ الفعلیهٔ، فلو فرضنا عنوانین غیر مجتمعین فی الذهن، فلا یعقل تحقق الکسر و الانکسار.

فاللّازم من ذلک- و الکلام للسیّد الأصفهانی- إنّه متی تصوّر العنوان الذی فیه جههٔ المطلوبیهٔ یکون مطلوبا صرفا من دون تقیید، و کذا العنوان الذی فیه جههٔ المغضوبیّهٔ، و العنوان المتعلّق للأحکام الواقعیهٔ مع العنوان المتعلّق للأحکام

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۹۸

الظاهریهٔ ممّا لا یجتمعان فی الوجود الذهنی، مثلا إذا تصوّر الآمر صلاهٔ الجمعهٔ، فلا یمکن أن یتصوّر معها إلّا الحالات التی یمکن أن تتّصف بها فی هذه الرتبهٔ، مثل کونها فی المسجد أو فی الدار مثلا، و أمّا اتصافها بکون حکمها الواقعی مشکوکا، فلیس ممّا یتصوّر فی هذه الرتبهٔ، لأنّ هذا الوصف إنما یعرض الموضوع بعد تحقق الحکم و الأوصاف المتأخّرهٔ عنه لا یمکن إدراجها فی موضوعه، فلا منافاهٔ حینئذ بین الحکمین، لأنّ جههٔ المطلوبیهٔ ملحوظهٔ فی ذات الموضوع مع قطع النظر عن الحکم، و جههٔ المبغوضیهٔ ملحوظهٔ مع لحاظه «۱» انتهی.

أقول: قد حقّقنا فی الأصول «۲» أنّ معنی الإطلاق، سواء کان راجعا إلی الموضوع أو إلی المتعلّق، عبارهٔ عن کون ذلک الموضوع مثلا هو تمام الموضوع للحکم المجعول، و أنّه لا مدخلیهٔ لشیء آخر، فأصالهٔ الإطلاق الجاریهٔ فی متعلّق قوله: أعتق رقبهٔ، معناها أنّ مطلوب الأمر و محبوبه الذی بعث عبده إلیه، إنما هو هذا العنوان فقط، بحیث لا مدخلیهٔ لشیء من العناوین المتّحدهٔ معه فی الخارج فی ذلک أصلا.

فکلّ مصداق تحقق فی الخارج و صدق علیه هذا العنوان، یکفی الإتیان به فی تحقق الإطاعهٔ، بما أنّه مصداق لذلک العنوان، و إن صدق علیه العناوین الأخر، مثلا إذا أعتق المکلّف رقبهٔ مؤمنهٔ، فقد أوجد مطلوب المولی بما أنّه أعتق رقبهٔ، لا بما أنّه أعتق رقبهٔ مؤمنهٔ، و کذا الإطلاق الجاری فی موضوع الحکم، مثل عنوان المستطیع الذی یکون موضوعا لوجوب الحجّ، فإنّ معناه أنّ من وضع علیه هذا التکلیف إنما هو من صدق علیه عنوان المستطیع بما أنّه مصداق لهذا العنوان،

---

(۱) حکاه عنه المحقّق الحائری رحمه اللّه فی درر الفوائد: ۳۵۱- ۳۵۲. و لم نعثر علیه فی کتاب (الرسائل الفشارکیهٔ) تألیف السید الفشارکی رحمه اللّه.

(۲) نهایهٔ الأصول: ۳۷۶.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۱۹۹

فالمستطیع الذی یکون عالما و متّصفا بهذا الوصف إنما یجب علیه الحج لکونه مستطیعا، لا لکونه مستطیعا عالما.

و بالجملهٔ فمعنی الإطلاق بلا ریب عبارهٔ عن کون الشیء المأخوذ متعلّقا للحکم أو موضوعا له تامّا فی ذلک، بلا مدخلیهٔ لشیء آخر، و محبوبا أو مبغوضا بنفسه، بلا ملاحظهٔ شیء من الخصوصیات، و لیس معناه راجعا إلی ملاحظهٔ جمیع العناوین التی یمکن أن تتحد معه فی الخارج موضوعا و حکما، حتی یقال بلزوم الاقتصار من تلک العناوین علی ما یمکن تصوره فی هذه الرتبهٔ.

فالعناوین الحادثهٔ بعد تعلّق الحکم لا یعقل أن تکون ملحوظهٔ للأمر، مثل عنوان العلم، و الجهل، و الإطاعهٔ، و العصیان، و نحوها من الحالات المتأخّرهٔ عن جعل الحکم، بل الإطلاق إنما هو بالمعنی الذی عرفت.

و علیه فلا فرق بین العناوین أصلا، فإنّ صلاهٔ الجمعهٔ مطلوبهٔ مطلقا، بمعنی أنّه لا مدخلیهٔ لشیء آخر فی اتّصافها بذلک، فمتی تحقّقت تتصف بذلک، سواء تحقّقت من العالم بحکمها، أو من الجاهل به، و سواء عصاه المکلّف، أم أطاعه، فإنّه فی جمیع هذه الصور تکون مطلوبهٔ بما أنّها صلاهٔ الجمعهٔ، لا بما أنّها صدرت من العالم مثلا. و حینئذ فالحکم الواقعی المتعلّق بالمطلق کما أنّه ثابت بالنسبهٔ إلی العالم، کذلک یکون ثابتا فی صورهٔ الجهل أیضا کما عرفت، فالإشکال لا یندفع بما أفاده السید.

و الذی ینبغی أن یقال فی حلّ الاشکال بناء علی ما ذکرنا فی معنی الإطلاق:

أنّ البعث الصادر من المولی و إن کان مطلقا، و لا اختصاص له بالمکلّف العالم به، للزوم الدور کما عرفت، إلّا أنّه لا ریب فی قصوره من التأثیر فی نفس المکلّف الجاهل، إذ لا یعقل الانبعاث من البعث مع الجهل به، فالإرادهٔ الباعثهٔ علیه لا محالهٔ تکون مقصورهٔ بصورهٔ العلم بالتکلیف.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۰۰

فلو أراد المولی تحقق مطلوبه من المکلّف مطلقا، و لو کان جاهلا، لا یجوز له الاکتفاء بذلک البعث، لما عرفت من قصوره عن التأثیر بالنسبهٔ إلی الجاهل، بل له أن یبعث المکلّف الجاهل بالبعث الأول ثانیا، إمّا مطلقا أو مقیدا ببعض القیود، مثل ما إذا أخبر به العدل مثلا فیقول: إذا أخبرک العادل بوجوب صلاهٔ الجمعهٔ تجب علیک، و هذا البعث لا یمکن أن یکون مسبّبا عن مصلحهٔ أخری فی صلاهٔ الجمعهٔ غیر المصلحهٔ الملزمهٔ التی أوجبت البعث علیها مطلقا، لما عرفت من إطلاقها لصورهٔ الجهل أیضا، بل لا بدّ أن یکون بلحاظ نفس تلک المصلحهٔ.

و حینئذ فإذا صادف قوله الواقع، یصیر وجوبها بالنسبهٔ إلیه فعلیّا، و إذا خالفه یصیر الحکم الثانی حکما صوریا لا یرید المولی انبعاثه منه، فالحکم الظاهری إنما جعل لملاحظهٔ الواقع، و لا یکون مخالفا له، لا من حیث الملاک، لما عرفت من أنّ ملاکه هو ملاکه، و لا من حیث نفس الحکمین، لما عرفت من أنّه فی صورهٔ التطابق لا یکون هنا إلّا إرادهٔ واحدهٔ، و فی صورهٔ التخالف لا یکون هنا إرادهٔ أصلا.

و من هنا یظهر الفرق بین هذه المسألهٔ و مسألهٔ ترتّب الضدّین المتقدمهٔ، فإنّه فی تلک المسألهٔ یکون التکلیف بالأهم باقیا علی فعلیته أیضا فی صورهٔ العصیان المحقّق لموضوع الأمر بالمهم، فإنّ المولی لم یرفع یده عن محبوبه الأول، غایهٔ الأمر إنّه حیث لم یؤثر بعثه فی نفس العبد، بحیث یتحقّق منه الانبعاث، أوجب علیه محبوبه الثانوی فی هذا الفرض.

و هذا بخلاف المقام، فإنّ الحکم الواقعی إنما یکون فعلیا بالنسبهٔ إلی خصوص العالم، و البعث قاصر عن التأثیر بالنسبهٔ إلی الجاهل أیضا، و بعبارهٔ أخری موضوع المسألهٔ الأولی هو العاصی الذی یکون التکلیف بالأهم ثابتا علیه، لأنّه لا یسقط بالعصیان، و موضوع المقام هو الجاهل الذی یکون البعث الواقعی قاصرا

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۰۱

عن التأثیر فی نفسه، و لا تکون إرادهٔ المولی تحقق الانبعاث بهذا البعث منه أیضا.

ثمّ لا یخفی أنّ لسان بعض الأحکام الظاهریهٔ لسان التوسعهٔ فی المأمور به بالأمر الواقعی، و یکون ناظرا إلیه مثلا الحکم بالطهارهٔ الظاهریهٔ المستصحبهٔ، فیما إذا کان بدن المصلّی أو ثوبه طاهرا سابقا، مرجعه إلی جواز الصلاهٔ معه، فیدلّ علی أنّ الأدلهٔ الواردهٔ فی اشتراط الصلاهٔ بطهارهٔ البدن و الثوب أعمّ ممّا إذا کانت الطهارهٔ طهارهٔ واقعیهٔ أو ظاهریّهٔ ثابتهٔ بالاستصحاب أو قاعدتها.

و قد ذکرنا فی مبحث الإجزاء من الأصول «۱»، إنّ هذا القسم من الأحکام الظاهریهٔ مقتضیهٔ للإجزاء سواء کانت من الأصول أو الأمارات، و سواء کانت الشبههٔ حکمیهٔ أو موضوعیهٔ، و لیس مدلولها مجرّد کون المکلّف معها معذورا فی مخالفهٔ الحکم الواقعی، فإنّه کیف یمکن أن یحمل قول أمیر المؤمنین علیه السّلام: «ما أبالی أبول أصابنی أم ماء إذا لم أعلم» «۲»، علی مجرّد المعذوریهٔ فی المخالفهٔ مع الشکّ کما هو واضح.

إذا عرفت جمیع ذلک فاعلم أنّه یمکن أن یجاب عن الإشکال المتقدّم الذی مرجعه إلی أنّه کیف یمکن أن یؤخذ العلم فی الحکم بوجوب الصلاهٔ جهرا أو إخفاتا، بأنّا لا نقول بکون الحکم الواقعی- أی الوجوب المتعلّق بالصلاهٔ المشتملهٔ علی خصوصیهٔ الجهر أو الإخفات- مختصّا بالعالم به، بحیث یکون العلم داخلا فی موضوعه، بل هو کسائر الأحکام الواقعیهٔ مطلق بلا اختصاص بالعالم به، و لکن الجاهل فی المقام حیث إنّه کان عمله موافقا للحکم الظاهری المتوجه إلیه، فلا محالهٔ یکون عمله تامّا.

---

(۱) نهایهٔ الأصول: ۱۳۷.

(۲) الفقیه ۱: ۴۲ ح ۱۶۶، التهذیب ۱: ۲۵۳ ح ۷۳۵، الاستبصار ۱: ۱۸۰ ح ۶۲۹، الوسائل ۳: ۴۶۷. أبواب النجاسات ب ۳۷ ح ۵.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۰۲

توضیحه إنّک عرفت أنّ المراد بقوله علیه السّلام: «لا یدری» فی صحیحهٔ زرارهٔ المتقدمهٔ «۱» لیس الأعم من الجاهل المتردّد الشاک، فإنّ قرینهٔ السیاق تقتضی أن یکون المراد به هو الجاهل الذی کان سبب اجهاره فی موضع الإخفات أو العکس هو جهله، و عدم علمه باعتبار هذه الخصوصیهٔ فی الصلاهٔ، کما أنّ الناسی أو الساهی یکون سبب مخالفته هو النسیان أو السهو، فالجاهل الذی لا یکون عمله المخالف للواقع مستندا إلی جهله کالشاکّ المتردّد، حیث إنّ التردّد و الشکّ یقتضی الإتیان بطرفی الاحتمال، لا- خصوص واحد منهما یکون خارجا عن مورد الروایهٔ.

و حینئذ فبملاحظهٔ ما عرفت سابقا أیضا من أنّ عمل المسلمین کان من زمن النبی صلّی اللّه علیه و آله و الخلفاء بعده مستمرّا علی الجهر فی الصلوات الجهریهٔ، و الإخفات فی الصلوات الإخفاتیهٔ، یظهر أنّ من عمل علی خلاف هذه الطریقهٔ المستمرهٔ بین المسلمین، فلا محالهٔ یکون عمله مستندا إلی الفتاوی المشهورهٔ بینهم، الصادرهٔ من المراجع الذین کانوا یرجعون إلیهم فی أخذ الفتوی.

و قد عرفت استقرار فتاویهم علی الاستحباب، و لم یظهر القول بالوجوب إلّا من ابن أبی لیلی «۲»، فالجاهل الذی تشمله الروایهٔ هو من کان إجهاره موضع الإخفات أو العکس مستندا إلی فتوی مراجعهم، فهی حجّهٔ عقلیهٔ علیهم، فمرجع تمامیهٔ صلاهٔ الجاهل إلی إجزاء الحکم الظاهری المختصّ به عن الحکم الواقعی الذی لیس مختصّا بالعالم.

و من هذا البیان یظهر أنّه کما تکون صلاهٔ الجاهل تامّهٔ علی ما هو مدلول

---

(۱) الوسائل ۶: ۸۶. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۲۶ ح ۱.

(۲) راجع ۲: ۱۷۴.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۰۳

الروایهٔ، کذلک لا یکون مستحقّا للعقوبهٔ أیضا، إذ لا وجه لاستحقاقه لها بعد صحهٔ عمله، و ذهاب جماعهٔ من الأصحاب إلیه- کما حکاه فی المصباح «۱»- لا یلزمنا بذلک بعد عدم الدلیل علیه.

ثمّ إنّه لو أغمض النظر عمّا ذکرناه من حجیهٔ فتاوی مراجعهم بالنسبهٔ إلیهم، لکان الوجه فی عدم فعلیهٔ الحکم الواقعی غیر المختصّ بالعالم بالنسبهٔ إلی الجاهل، هی هذه الروایهٔ الدالهٔ علی تمامیهٔ صلاته المخصّصهٔ، لما دلّ علی عدم معذوریهٔ الجاهل مطلقا، فإنّک عرفت أنّ الحکم الواقعی و إن کان مطلقا إلّا أنّ الخطاب المتضمّن له قاصر عن بعث الجاهل به، لعدم معقولیهٔ تحقق الانبعاث من البعث المجهول.

فإذا أراد المولی صدور المبعوث إلیه من الجاهل، فلا- بدّ له من أن یتوصّل إلی ذلک بخطاب آخر متوجّه إلی خصوص الجاهل بالخطاب الأول، لیعلم أنّه لم یرفع یده عن تکلیفه، و أنّه فعلیّ حتّی بالنسبهٔ إلی الجاهل، و حینئذ فمن الجائز کما فی المقام تخصیص ذلک الدلیل بالنسبهٔ إلی بعض الموارد کما فی المقام، و مسألهٔ القصر و الإتمام کما هو غیر خفیّ.

ثمّ إنّه یرد علی ما أفاده فی المصباح من الجواب المتقدّم، إنّه مع قیام مصلحهٔ ملزمهٔ بنفس الصلاهٔ أیضا لا بدّ أن تکون هی بنفسها متعلّقهٔ للوجوب، فیکون هنا وجوبان لا وجوب واحد، مع أنّه بناء علیه لا وجه لتمامیهٔ صلاهٔ الجاهل التی دلّت علیها صحیحهٔ زرارهٔ المتقدمهٔ، لأنّه بعد ما کانت المصلحهٔ القائمهٔ بالطبیعهٔ المقیّدهٔ فائتهٔ مع الإتیان بأصل الطبیعهٔ، لا یبقی وجه لتمامیهٔ صلاته الظاهرهٔ فی عدم الفرق بینه و بین العالم کما هو واضح.

---

(۱) مصباح الفقیه کتاب الصلاهٔ: ۳۱۶.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۰۴

المسألهٔ الثالثهٔ: الجهر بالبسملهٔ فی الصلوات الإخفاتیّهٔ

لا إشکال فی وجوب الجهر بالبسملهٔ فی الصلوات الجهریهٔ، لما عرفت من جزئیتها للسورهٔ التی أمر بالإجهار بها فیها «۱»، و أمّا الجهر بها فی الصلوات الإخفاتیهٔ ففی وجوبه مطلقا، أو استحبابه کذلک، أو وجوبه فی خصوص الرکعتین الأولیین، أو استحبابه کذلک، أو استحبابه بالنسبهٔ إلی خصوص الإمام وجوه و أقوال:

نسب الأول إلی القاضی بن البراج فی المهذب، و إلی ظاهر الصدوق فی الخصال «۲». و الثانی إلی المشهور علی ما ادّعاه غیر واحد «۳». و الثالث إلی أبی الصلاح فی الکافی «۴». و الرابع إلی الحلّی «۵». و الخامس إلی ابن الجنید «۶».

و مستند المسألهٔ أخبار کثیرهٔ وردت فی المقام.

منها: ما رواه الشیخ بإسناده عن الحسین بن سعید، عن عبد الرحمن بن أبی نجران، عن صفوان قال: صلّیت خلف أبی عبد اللّه علیه السّلام أیّاما فکان یقرأ فی فاتحهٔ الکتاب ببسم اللّه الرحمن الرحیم، فإذا کانت صلاهٔ لا یجهر فیها بالقراءهٔ جهر ببسم

---

(۱) الخلاف ۱: ۳۳۱ مسألهٔ ۸۳، الغنیهٔ: ۷۸، السرائر ۱: ۲۱۸، المنتهی ۱: ۲۷۸، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۱۵۲ مسألهٔ ۲۳۷.

(۲) المهذّب ۱: ۹۲، الخصال: ۶۰۴.

(۳) الخلاف ۱: ۳۳۱، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۱۵۲، المنتهی ۱: ۲۷۸، جامع المقاصد ۲: ۲۶۸، مدارک الأحکام ۳: ۳۶۰، مستند الشیعهٔ ۵: ۱۷۰، جواهر الکلام ۹: ۳۸۵، کشف اللثام ۴: ۴۶.

(۴) الکافی فی الفقه: ۱۱۷.

(۵) السرائر ۱: ۲۱۸.

(۶) المختلف ۲: ۱۵۵ عنه.

اللّه الرحمن الرحیم، و أخفی ما سوی ذلک «۱».

و رواه فی الوسائل عن الشیخ بإسناده عن الحسین بن سعید، عن صفوان، عن عبد الرحمن بن أبی نجران، و لکن لا بدّ حینئذ من الالتزام بأنّ السند مقلوب، لأنّ عبد الرحمن من صغار الطبقهٔ السادسهٔ، و هو من کبارها، و لا یروی هو عنه، و الدلیل علی ذلک أنّ السند علی ما فی التهذیب موافق لما ذکرنا، کما أنّه رواه فی الوسائل أیضا بهذا النحو فی غیر هذا الباب «۲».

و روی فی الوسائل نظیر هذه الروایهٔ عن الکلینی بإسناده عن الحسین بن سعید، عن القاسم بن محمّد، عن صفوان الجمال قال: «صلّیت خلف أبی عبد اللّه علیه السّلام أیّاما، فکان إذا کانت صلاهٔ لا یجهر فیها جهر ببسم اللّه الرحمن الرحیم، و کان یجهر فی السورتین جمیعا» «۳». و لکن المراد بصفوان فی الروایهٔ الأولی هو صفوان بن یحیی و فی هذه الروایهٔ هو صفوان بن مهران، و کیف کان فمدلول الروایتین هو أنّ الإمام جهر بالبسملهٔ فی الصلوات الإخفاتیهٔ، و لکن لا یستفاد منهما أنّ ذلک هل هو علی سبیل الوجوب أو الاستحباب؟، لأنّ الفعل یحتملهما، کما أنّه لا یستفاد منهما الإطلاق بالنسبهٔ إلی غیر إمام الجماعهٔ، لأنّ موردهما هذه الصورهٔ.

و منها: روایهٔ حنّان بن سدیر قال: صلّیت خلف أبی عبد اللّه علیه السّلام، فتعوّذ بإجهار ثمّ جهر ببسم اللّه الرحمن الرحیم «۴».

هذا، و لا یستفاد منها الإطلاق بالنسبهٔ إلی الصلوات الإخفاتیهٔ، لإمکان اختصاص ذلک بالصلوات الجهریهٔ، کما أنّه لا دلالهٔ لها علی الإطلاق بالنسبهٔ إلی

---

(۱) التهذیب ۲: ۶۸ ح ۲۴۶، الاستبصار ۱: ۳۱۰ ح ۱۱۵۴، الوسائل ۶: ۱۳۴. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۵۷ ح ۲.

(۲) الوسائل: ۶- ۵۷. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۱۱ ح ۱.

(۳) الکافی ۳: ۳۱۵ ح ۲۰، الوسائل ۶: ۷۴. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۲۱ ح ۱.

(۴) التهذیب ۲: ۲۸۹ ح ۱۱۵۸، قرب الإسناد: ۱۱۵ ح ۴۲۳، الوسائل ۶: ۷۵. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۲۱ ح ۳.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۰۶

غیر إمام الجماعهٔ.

و منها: روایهٔ أبی حمزهٔ قال: قال علیّ بن الحسین علیهما السّلام: «یا ثمالی! إنّ الصلاهٔ إذا أقیمت جاء الشیطان إلی قرین الإمام فیقول: هل ذکر ربّه؟ فإن قال: نعم، ذهب و إن قال: لا، رکب علی کتفیه، فکان إمام القوم حتّی ینصرفوا»، قال: فقلت: جعلت فداک أ لیس یقرؤون القرآن؟ قال: «بلی، لیس حیث تذهب یا ثمالی، إنما هو الجهر ببسم اللّه الرحمن الرحیم» «۱». و لکنّها مضافا إلی اشتمال سندها علی الإرسال بإبهام الواسطهٔ لا دلالهٔ فیها علی غیر إمام الجماعهٔ، مع أنّ شمولها للصلوات الإخفاتیهٔ محلّ نظر بل منع، لما سیجیء.

و منها: ما رواه الصدوق فی الخصال بإسناده عن الأعمش، عن جعفر بن محمّد علیهما السّلام فی حدیث شرائع الدین قال: «و الإجهار ببسم اللّه الرحمن الرحیم فی الصلاهٔ واجب» «۲». و إطلاقها بالنسبهٔ إلی الصلوات الإخفاتیهٔ غیر ثابت، لاحتمال الاختصاص بالصلوات الجهریهٔ.

و توهّم أنّ الإجهار بالبسملهٔ فیها لم یکن یحتاج إلی البیان لوضوحه، مندفع بالاختلاف فیه أیضا من کثیر من علماء العامهٔ، و لا بأس بنقل عبارهٔ الخلاف هنا لیظهر ثبوت الاختلاف فی الصلوات الجهریهٔ أیضا بین المسلمین.

قال فی الخلاف: یجب الجهر ببسم اللّه الرحمن الرحیم فی الحمد و فی کلّ سورهٔ بعدها، کما یجب بالقراءهٔ، هذا فیه یجب الجهر فیه، فإن کانت الصلاهٔ لا یجهر فیها استحبّ أن یجهر ببسم اللّه الرحمن الرحیم، و إن جمع فی النوافل بین سور کثیرهٔ وجب أن یقرأ بسم اللّه الرحمن الرحیم مع کلّ سورهٔ، و هو مذهب الشافعی، إلّا أنّه لم یذکر استحباب الجهر فیما یسرّ فیه بالقراءهٔ، ذکر ذلک فی البویطی و فی اختلاف

---

(۱) التهذیب ۲: ۲۹۰ ح ۱۱۶۲، الوسائل ۶: ۷۵. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۲۱ ح ۴.

(۲) الخصال: ۶۰۴، الوسائل ۶: ۷۵. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۲۱ ح ۵.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۰۷

العراقیین، و ذکر ابن المنذر عن عطاء و طاوس و مجاهد و سعید بن جبیر، إنّهم کانوا یجهرون ببسم اللّه الرحمن الرحیم، و روی مثل ذلک عن ابن عمر أنّه کان لا یدع الجهر ببسم اللّه الرحمن الرحیم فی أمّ القرآن، و السورهٔ التی بعدها.

و ذهب أبو حنیفهٔ و سفیان الثوری و الأوزاعی و أبو عبیدهٔ و أحمد إلی أنّه یسرّ بها، و قال مالک: المستحبّ أن لا یقرأ بسم اللّه الرحمن الرحیم، و یفتتح القراءهٔ بالحمد للّه ربّ العالمین «۱». ثمّ قال: دلیلنا إجماع الفرقهٔ، فإنّهم لا یختلفون فی ذلک. ثمّ نقل روایهٔ صفوان.

أقول: هذه العبارهٔ کما تری صریحهٔ فی وقوع الاختلاف فی الجهر بالبسملهٔ فی الصلوات الجهریهٔ أیضا، و أنّ القائل بالوجوب من العامهٔ هو الشافعی فقط، نعم کان عمل بعضهم أیضا علی الجهر، کما حکاه ابن المنذر، و روی عن ابن عمر، و أمّا أبو حنیفهٔ و سفیان و الأوزاعی و أبو عبیدهٔ فکلّهم قائلون بالاسرار بها فی جمیع الصلوات، و قال مالک باستحباب ترکها رأسا، و مع ثبوت هذا الاختلاف خصوصا مع ذهاب جلّهم إلی الإسرار فی الصلوات الجهریهٔ أیضا، لا یبقی مجال للاطمئنان بإطلاق مثل الروایهٔ، لو لم نقل بأنّ ذلک یوجب الانصراف إلی خصوص الصلوات الجهریهٔ، إذ هی التی کان الجهر بالبسملهٔ فیها واجبا عند الأئمهٔ علیهم السّلام، و کانوا بصدد

بیانها نوعا، فی قبال العامهٔ الذین ذهب أکثرهم إلی نفی الوجوب، بل إلی وجوب الاسرار.

و منها: روایهٔ رجاء بن أبی الضحاک عن الرضا علیه السّلام أنّه کان یجهر ببسم اللّه الرحمن الرحیم فی جمیع صلواته باللیل و النهار «۲». و هذه الروایهٔ و إن کانت صریحهٔ فی الجهر بالبسملهٔ فی الصلوات الإخفاتیهٔ أیضا، إلّا أنّه حیث کانت حکایهٔ لفعل

---

(۱) الخلاف ۱: ۳۳۱- ۳۳۲ مسألهٔ ۸۳، المجموع ۳: ۳۴۱- ۳۴۲، المغنی لابن قدامهٔ ۱: ۳۴۱- ۴۷۸، المحلّی ۳: ۲۵۲.

(۲) عیون اخبار الرضا علیه السّلام ۲: ۱۸۲، الوسائل ۶: ۷۶. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۲۱ ح ۷.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۰۸

الإمام علیه السّلام، و من المعلوم أنّ الفعل لا یکون له إطلاق کالقول، إذ لا یقع إلّا علی وجه واحد، فإطلاقها بالنسبهٔ إلی غیر إمام الجماعهٔ کما توهّم باطل، لا مجال لدعواه، فلا یستفاد منها الإجهار حتّی بالنسبهٔ إلی المنفرد، إذ لعلّه کان یصلّی جماعهٔ.

و منها: روایهٔ سلیم بن قیس المرویهٔ فی روضهٔ الکافی عن أمیر المؤمنین علیه السّلام فی خطبهٔ طویلهٔ مشتملهٔ علی إحداث الولاهٔ الذین کانوا قبله إلی أن قال: «و أمرت [الناس] بالتکبیر علی الجنائز خمس تکبیرات، و ألزمت الناس الجهر ببسم اللّه الرحمن الرحیم» «۱». و الظاهر اختصاصها بحال الصلاهٔ إلّا أنّه بملاحظهٔ ما ذکرنا یظهر اختصاصها بالصلوات الجهریهٔ التی کان بناؤهم علی الاسرار فیها.

و منها: ما ورد من أنّ الجهر بالبسملهٔ من علائم المؤمن «۲»، و دلالته علی الجهر بها فی الصلوات الإخفاتیهٔ ممنوعهٔ کما عرفت.

و منها: خبر فضل بن شاذان المرویّ فی محکیّ العیون عن الرضا علیه السّلام فی کتابه إلی المأمون قال: «و الإجهار ببسم اللّه الرحمن الرحیم فی جمیع الصلوات سنّهٔ» «۳».

و هذه الروایهٔ ظاهرهٔ بل صریحهٔ فی عدم الاختصاص بالصلوات الجهریهٔ، و لکنّ المراد بالسّنهٔ هی المطابقهٔ لعمل النبی صلّی اللّه علیه و آله، فلا ینافی الاستحباب فی خصوص الصلوات الإخفاتیهٔ، و مقتضی إطلاقها عدم الفرق بین المنفرد و الإمام، و قد عرفت أنّ ما کان من الروایات مشتملهٔ علی حکایهٔ فعل الإمام علیه السّلام لا إطلاق لها بالنسبهٔ إلی المنفرد، بل مورد بعضها هو الإجهار فی الجماعهٔ، و لکن لا یستفاد منها الاختصاص بهذه الصورهٔ، فالأظهر ما ذهب إلیه المشهور.

ثمَّ إنّ ذلک فیما لو وجب الإخفات بالأصالهٔ، و أمّا لو وجب لعارض الجماعهٔ

---

(۱) روضهٔ الکافی: ۶۱ ح ۲۱، الوسائل ۱: ۴۵۸. أبواب الوضوء ب ۳۸ ح ۳.

(۲) مصباح المتهجّد: ۵۵۱، بحار الأنوار ۸۲: ۷۵.

(۳) عیون اخبار الرضا علیه السّلام ۲: ۱۲۳، الوسائل ۶: ۷۶. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۲۱ ح ۶.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۰۹

کالمأموم المسبوق، فهل یستحبّ له الجهر بالبسملهٔ أیضا؟ الظاهر العدم، لعدم ثبوت إطلاق للروایهٔ بالنسبهٔ إلی هذه الجههٔ، بل المقصود منها بیان ما هو وظیفهٔ المصلّی مع قطع النظر عن حال الایتمام المؤثر فی اختلاف تکلیفه، مضافا إلی عموم قوله علیه السّلام: «لا ینبغی لمن خلفه أن یسمعوه شیئا ممّا یقول» «۱»، و إلی أنّ وضع الجماعهٔ التی بناؤها علی متابعهٔ الإمام الذی هو بمنزلهٔ الرئیس للمأمومین، و عدم المزاحمهٔ معه، یقتضی ذلک، و إلی أنّ سقوط الجهر فی موارد وجوبه یقتضی سقوطه فی موارد ندبه بطریق أولی کما لا یخفی.

المسألهٔ الرابعهٔ: عدم وجوب الجهر علی النساء

قد تقدّمت الإشارهٔ إلی أنّ وجوب الجهر فی مواضعه إنما یختصّ بالرجال، و أمّا النساء فلیس علیهنّ جهر، و الدلیل علی ذلک- مضافا إلی أنّ ما هو العمدهٔ فی إثبات وجوب الجهر، و هو سیرهٔ المسلمین من زمان النبی صلّی اللّه علیه و آله علی ذلک، لا یشمل النساء کما هو واضح- صحیحهٔ علیّ بن جعفر عن أخیه علیه السّلام المرویهٔ فی قرب الإسناد لعبد اللّه بن جعفر قال: و سألته عن النساء هل علیهنّ الجهر بالقراءهٔ فی الفریضهٔ؟

قال: «لا إلّا أن تکون امرأهٔ تؤمّ النساء فتجهر بقدر ما تسمع قراءتها» «۲».

و کلمهٔ «تسمع» إمّا من باب الإفعال فیصیر معناه حینئذ بقدر إسماعها قراءتها، و إمّا مبنیّ للمفعول، و الظاهر سماع المأمومات قراءتها، و أمّا احتمال أن یکون مبنیا للفاعل بحیث یکون معناه سماع نفسها قراءتها، کما حکی عن

---

(۱) التهذیب ۳: ۴۹ ح ۱۷۰، الوسائل ۸: ۳۹۶. أبواب صلاهٔ الجماعهٔ ب ۵۲ ح ۳.

(۲) قرب الاسناد: ۱۸۶ ح ۸۵۳، الوسائل ۶: ۹۵. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۳۱ ذ ح ۳.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۱۰

الحدائق «۱»، فهو خلاف الظاهر کما لا یخفی.

هذا، و یدلّ علی حکم إمامهٔ المرأهٔ للنساء روایتان.

بروجردی، آقا حسین طباطبایی، نهایهٔ التقریر، ۳ جلد، ه ق

نهایهٔ التقریر؛ ج۲، ص: ۲۱۰

إحداهما: روایهٔ علیّ بن یقطین عن أبی الحسن الماضی علیه السّلام قال: سألته عن المرأهٔ تؤمّ النساء ما حدّ رفع صوتها بالقراءهٔ و التکبیر؟ قال: «بقدر ما تسمع» «۲».

و الأخری: صحیحهٔ أخری لعلیّ بن جعفر عن أخیه علیه السّلام قال: سألته عن المرأهٔ تؤمّ النساء ما حدّ رفع صوتها بالقراءهٔ و التکبیر؟ قال: «قدر ما تسمع» «۳». و المراد بالجواب فی هاتین الروایتین هو ما عرفت فی الروایهٔ الأولی.

و کیف کان، فمدلول الروایهٔ الأولی عدم وجوب الجهر علی النساء فی الصلوات الجهریهٔ، و مدلول الروایات الثلاث جواز الجهر فیما إذا أمت النساء بقدر ما تسمع قراءتها المأمومات، لا جمیعهنّ بل من قربت منهنّ إلیها، کما فی الرجل إذا أمّ.

ثمَّ إنّ جواز الجهر لها فی موضعه ممّا لا إشکال فیه، فیما إذا لم یسمع صوتها الأجنبیّ، و أمّا إذا سمع صوتها مع العلم بأنّه یسمع، فإن قلنا بحرمهٔ إسماعها صوتها إیّاه مطلقا، فالظاهر بطلان صلاتها، و إن قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهی کما هو التحقیق «۴»، لأنّ ذلک لا یصحّح العبادهٔ کما عرفت مرارا، و إن لم نقل بذلک فلا وجه لبطلانها.

نعم لو کان صوتها مشتملا علی التلذّذ و الریبهٔ، فالظاهر البطلان لحرمهٔ

---

(۱) الحدائق ۸: ۱۴۲.

(۲) التهذیب ۳: ۲۶۷ ح ۷۶۰، الوسائل ۶: ۹۴. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۳۱ ح ۱.

(۳) التهذیب ۳: ۲۶۷ ح ۷۶۱، قرب الإسناد: ۱۸۶ ح ۸۵۲، الوسائل ۶: ۹۵. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۳۱ ح ۲.

(۴) نهایهٔ الأصول: ۲۵۹.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۱۱

إسماعها حینئذ بلا إشکال. هذا کلّه فی الصلوات الجهریهٔ، و أمّا الإخفاتیهٔ منها فالظاهر تعیّن الإخفات علیهنّ کالرجال، لأنّ التخییر إنما هو فی خصوص الجهریهٔ کما عرفت.

المسألهٔ الخامسهٔ: استحباب الاستعاذهٔ أمام القراءهٔ

تستحب الاستعاذهٔ أمام القراءهٔ فی خصوص الرکعهٔ الأولی، و یدلّ علیه- مضافا إلی الإجماع «۱»، و ورود الأمر بها عند قراءهٔ القرآن فی الکتاب العزیز «۲» الشامل لحال الصلاهٔ و غیره،- جملهٔ من الأخبار:

منها: روایهٔ حنان بن سدیر قال: «صلّیت خلف أبی عبد اللّه علیه السّلام، فتعوّذ بإجهار ثمَّ جهر ببسم اللّه الرحمن الرحیم» «۳».

و غیر ذلک من الأخبار الدالهٔ علیه «۴»، المختلفهٔ فی صیغهٔ الاستعاذهٔ، و لکن الظاهر حصول امتثال الأمر الاستحبابی المتعلّق بها بجمیعها، بل بغیرها من الصیغ غیر المذکورهٔ فیها کما لا یخفی. هذا، و المشهور بینهم هو استحباب الإخفات بالاستعاذهٔ، و لو فی الصلوات الجهریهٔ «۵»، و حکی عن الخلاف «۶» دعوی الإجماع علیه و روایهٔ حنان بن سدیر حملت علی الجواز و لا بأس به.

---

(۱) الخلاف ۱: ۳۲۴ مسألهٔ ۷۶، مجمع البیان ۳: ۳۸۵، الذکری ۳: ۳۳۰، المنتهی ۱: ۲۶۹، جامع المقاصد ۲: ۲۷۱، مستند الشیعهٔ ۵: ۱۷۳، جواهر الکلام ۹: ۴۲۰، کشف اللثام ۴: ۵۲.

(۲) النحل: ۹۸، فَإِذا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّهِ مِنَ الشَّیْطانِ الرَّجِیمِ.

(۳) التهذیب ۲: ۲۸۹ ح ۱۱۵۸، الوسائل ۶: ۱۳۴. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۵۷ ح ۴.

(۴) راجع الوسائل ۶: ۱۳۵ بقیهٔ أحادیث الباب.

(۵) مستند الشیعهٔ ۵: ۱۷۵، الحدائق ۸: ۱۶۴، ریاض المسائل ۳: ۴۰۶، مفتاح الکرامهٔ ۲: ۳۹۹.

(۶) الخلاف ۱: ۳۲۶ مسألهٔ ۷۹.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۱۲

المسألهٔ السادسهٔ: اعتبار الموالاهٔ بین أجزاء القراءهٔ

المعروف بین المتأخّرین اعتبار الموالاهٔ فی أجزاء القراءهٔ فی صحتها «۱»، بحیث لو أخلّ بها یجب علیه استئناف القراءهٔ و إعادتها، و لکنّ القدماء من الأصحاب لم یظهر منهم اعتبارها، علی ما یشهد به التتبع فی کتبهم الموضوعهٔ لنقل فتاوی الأئمهٔ علیهم السّلام «۲».

نعم ربما یظهر ذلک من الشیخ فی کتاب المبسوط الذی صنّفه لبیان الفروعات التی یستخرج حکمها من الأصول الصادرهٔ عنهم علیه السّلام، علی خلاف النهج المتعارف بین علماء الإمامیهٔ فی ذلک الزمان فی مقام التألیف و التصنیف.

قال فیه تفریعا علی وجوب الترتیب بین آیات الحمد ما هذا لفظه:

فإن قرأ من خلالها آیهٔ أو آیتین من غیرها ساهیا، أتمّ قراءتها من حیث انتهی إلیه حتی یرتّبها، فإن وقف فی خلالها ساعهٔ ثمَّ ذکر مضی علی قراءته. ثمَّ قال: و إن قرأ متعمّدا فی خلالها من غیرها، وجب علیه أن یستأنفها من أوّلها «۳».

انتهی موضع الحاجهٔ من کلامه قدّس سرّه.

فإنّ حکمه بوجوب استئناف القراءهٔ من أوّلها، فیما لو قرأ عمدا فی خلال القراءهٔ من غیرها، لیس إلّا من جههٔ اعتبار التوالی بین أجزاؤها، إذ لیس المراد هو ما إذا قرأ متعمّدا من غیر القراءهٔ بعنوان أنّه منها حتی یکون البطلان مستندا إلیه،

(۱) نهایهٔ الاحکام ۱: ۴۶۳، الذکری ۳: ۳۱۰، مفاتیح الشرائع ۱: ۱۲۹، جواهر الکلام ۱۰: ۱۱، مستند الشیعهٔ: ۱۲۵، کشف اللثام ۴: ۴۴.

(۲) مثل المقنعهٔ و الهدایهٔ و النهایهٔ و الوسیلهٔ و المراسم و المهذّب.

(۳) المبسوط ۱: ۱۰۵.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۱۳

لأنّه مضافا إلی ندرهٔ الفرض، یکون مقتضی ذلک بطلان أصل الصلاهٔ، لا وجوب استئناف القراءهٔ فقط کما لا یخفی.

و کیف کان فقد استدلّ علی اعتبار التوالی فی صحهٔ القراءهٔ بقوله صلّی اللّه علیه و آله: «صلّوا کما رأیتمونی أصلّی» «۱». و فیه أنّ استفادهٔ مثل هذه الأمور الجاریهٔ مجری العادهٔ من مثله ممنوعهٔ. مضافا إلی أنّه لو دلّ لکان مقتضاه بطلان أصل الصلاهٔ بالإخلال به، لا بطلان خصوص القراءهٔ و وجوب استئنافها.

هذا، و ذکر فی المصباح فی وجه ذلک، أنّ المتبادر من أوامر القراءهٔ فی الصلاهٔ و لو بواسطهٔ المناسبات المغروسهٔ فی الذهن، هو الإتیان بمجموع القراءهٔ فی ضمن فرد من القراءهٔ، بحیث یعدّ فی العرف مجموعها قراءهٔ واحدهٔ، مع حفظ صورتها التی بها تتقوّم ماهیهٔ القرآنیهٔ التی هی قوام المأمور به، فالفصل الطویل المنافی لصدق وحدهٔ القراءهٔ عرفا أو مزج کلمات خارجیهٔ منافیهٔ لحفظ الصورهٔ مخلّ بصحتها «۲».

انتهی.

و لا یخفی أنّ دعوی تبادر ذلک ممنوعهٔ جدّا، أ لا تری أنّه لو نذر قراءهٔ سورهٔ، فهل یجب علیه أن یقرأها بنحو التوالی بحیث لو قرأ نصفها مثلا، ثمّ اشتغل بعمل آخر، ثمّ قرأ نصفها الآخر، لما تحقق برّ نذره، و المعلوم خلافه علی ما یشهد به مراجعهٔ المتشرّعهٔ فی أمثال ذلک.

و بالجملهٔ: فلزوم کون القراءهٔ قراءهٔ واحدهٔ، ممّا لم یدلّ علیه دلیل.

نعم لا ینکر اعتبار التوالی بین أجزاء القراءهٔ، بما یعتبر بین القراءهٔ و سائر أجزاء الصلاهٔ، و لکنّه معتبر فی نفس الصلاهٔ، و لا یتحقّق الإخلال به بمثل قراءهٔ آیهٔ قصیرهٔ أو آیتین کذلک، و امّا اعتباره فی نفس القراءهٔ- بحیث کان الإخلال به مضرّا

(۱) صحیح البخاری: ۱- کتاب الأذان: ۱۷۶، سنن الدار قطنی ۱: ۲۲۰.

(۲) مصباح الفقیه کتاب الصلاهٔ: ۳۱۳ المسألهٔ الثانیهٔ.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۱۴

بصدقها، لا بصدق أصل الصلاهٔ، و لا محالهٔ تکون دائرته حینئذ أضیق من دائرهٔ التوالی المعتبر فی الصلاهٔ- فلم نعلم له مستندا، و ما تقدّم غیر صالح لإثبات هذا المعنی کما عرفت.

هذا، و لا ننکر أیضا اعتبار التوالی بین أجزاء کلمهٔ واحدهٔ أو کلام واحد، لأنّ صدق تلک الکلمهٔ یتوقّف علی التکلّم بحروفها متوالیهٔ، إذ مع التوقّف فی خلالها لا تتحقّق الکلمهٔ، کما أنّ صدق الکلام یتوقّف علی الإتیان بکلماته متوالیهٔ، إلّا أنّ ذلک معتبر فی نفس الکلمهٔ و الکلام.

و بالجملهٔ: فلیس هنا ما یدلّ علی اعتبار التوالی فی صحهٔ القراءهٔ مع قطع النظر عن الموالاهٔ المعتبرهٔ فی صحهٔ الصلاهٔ، و مع قطع النظر عن التوالی المعتبر فی صدق الکلمهٔ و الکلام فتدبّر.

المسألهٔ السابعهٔ: ما یعتبر فی صحّهٔ القراءهٔ

یجب فی قراءهٔ الحمد و السورهٔ مراعاهٔ ما یعتبر فی صحهٔ التکلّم بالألفاظ العربیهٔ عند العرب، بحیث یصدق عندهم أنّه قرأ الفاتحهٔ و حینئذ فلو أخلّ بحرف واحد عمدا بطلت صلاته، و فی حکمه الإخلال بالتشدید، لأنّ الإخلال به یرجع إلی الإخلال بحرف واحد، لأنّه حادث من التقاء حرفین، أوّلهما ساکن و الآخر متحرّک، و الإخلال به یوجب إسقاط الحرف الساکن، و کذلک تبطل الصلاهٔ بالإخلال بالإعراب، سواء کان مغیّرا للمعنی، کما إذا قرأ التاء فی أنعمت علیهم بالضمّ، أو لم یکن موجبا له.

و أمّا ما ذکره علماء التجوید، فأکثرها یعدّ من محسنات القراءهٔ، و لهذا سمّوا ذلک العلم باسم التجوید، لا أنّه معتبر فی صحتها، و الضابط ما عرفت من اعتبار

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۱۵

أن تکون القراءهٔ علی نحو کانت عند العرب موصوفهٔ بالصحهٔ، و لا یعتبر أن تکون کیفیّتها باللهجهٔ العربیهٔ التی تکون مختصّهٔ بهم، و یتعسّر تحصیلها لغیرهم کما هو واضح.

ثمَّ إنّ المتداول بین العرب فی المحاورات، الوقف فی بعض الموارد، و الوصل فی البعض الآخر، کما هو کذلک فی المتکلّمین بسائر اللغات، إلّا أنّ الوقف عندهم یوجب تغیر الکلمهٔ من حیث الهیئهٔ، بل المادّهٔ فی بعض الموارد.

ففی هذه الحالهٔ قد یحذفون حرکهٔ آخر الکلمهٔ، سواء کانت حرکهٔ إعرابیهٔ، أو بنائیهٔ، و قد یکون الوقف عندهم بإبدال التنوین ألفا، کما فی حال النصب، و قد یبدّلون الحرف الآخر ألفا، کما فی مثل إذن، لشباهتها بالمنوّن المنصوب، کما أنّهم یبدّلون فی حال الوقف تاء التأنیث هاء، و قد یلحقون الهاء بآخر الکلمهٔ فی تلک الحالهٔ، کما فی نحو ارم، حیث یقولون فی حالهٔ الوقف ارمه، بإلحاق الهاء بآخرها، إلی غیر ذلک من قواعد الوقف.

و حینئذ فیقع الکلام فی أنّ هذه القواعد هل تعتبر فی صحهٔ القراءهٔ، أو أنّها من محسناتها، و لا یضرّ الإخلال بها بصحتها عندهم، و قد تعرّض لهذا الفرع المتأخرون من الفقهاء فی کتبهم الفقهیهٔ الاستدلالیهٔ «۱»، و لم نعثر حتّی الآن علی من تعرّض له من القدماء.

و کیف کان فقد جعلوا النزاع علی ما هو ظاهر عباراتهم فی الوقف بالحرکهٔ، و الوصل بالسکون، مع أنّ الظاهر عدم الاختصاص، فإنّ الغرض بیان حکم ما إذا خالف الطریقهٔ المتداولهٔ بین العرب فی حالتی الوقف و الوصل کما لا یخفی.

و بالجملهٔ: فالمسألهٔ خلافیهٔ، فالمحکیّ عن کاشف الغطاء الجواز فیهما «۲»،

---

(۱) مسالک الأفهام ۱: ۲۰۳، ریاض المسائل ۳: ۳۸۰، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۱۴۰، المعتبر ۲: ۱۶۶، الذکری ۳: ۳۰۴.

(۲) کشف الغطاء: ۲۳۶.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۱۶

و المصرّح به فی کلام جماعهٔ عدم الجواز «۱»، بل عن المحدّث المجلسی أنّهما غیر جائزین باتفاق القرّاء و أهل العربیهٔ «۲».

و صرّح الشیخ الأنصاری قدّس سرّه فی رسالهٔ الصلاهٔ، التفصیل بین الوقف بالحرکهٔ و الوصل بالسکون، بجواز الأول دون الثانی، قال فی وجه ذلک ما هذه عبارته:

و الأظهر أن یقال: أمّا الوصل بالسکون، فالأقوی فیه عدم الجواز، لأنّ الحرکهٔ فی آخر الکلمهٔ من قبیل الجزء الصوری، فإذا وقف علیها سقطت، لقیام الوقف مقامها فی عرف العرب، و عند القراء، و أهل العربیهٔ، و أمّا سقوطها مع الوصل، فهو نقص للجزء الصوری، و لا فرق بین حرکات الأواخر و غیرها، فی أنّ إبدالها أو حذفها یوجب تغییر الجزء الصوری.، إلی أن قال: و أمّا الوقف علی الحرکهٔ فلا دلیل علی منعه، عدا ما یستفاد من حکم القرّاء بلزوم حذف الحرکهٔ، و قد عرفت عدم وجوب ما یلتزمونه «۳». انتهی موضع الحاجهٔ من

کلامه قدّس سرّه.

و یمکن أن یستدلّ للقول بالجواز فیهما، بأنّ الوقف فی موضعه لیس تابعا للانفصال الواقعی، و کذا الوصل فی محلّه، فإنّه أیضا لا یکون تابعا للاتّصال الواقعی، بل إنما هما أمران تابعان لإرادهٔ المتکلّم، فإنّ المتکلّم المشتغل بالتکلّم قد یرید الوقف علی موضع من کلامه للتنفس أو الاستراحهٔ، أو لغیرهما من الأمور الأخر، و قد لا یرید ذلک، بل یأتی بجملات کلامه متّصلا.

و حینئذ فنقول: إذا أراد المتکلّم الوقف علی کلمهٔ، فحذف حرکهٔ آخرها، ثمَّ بدا له الوصل، فهل یستأنف تلک الکلمهٔ و یأتی بها ثانیا مع عدم حذف الحرکهٔ، أو یأتی بسائر الکلمات من دون استئناف، فعلی القول بالمنع لا بدّ من القول بوجوب

---

(۱) المعتبر ۲: ۱۸۱، مجمع البیان ۹: ۳۷۷- ۳۷۸، جواهر الکلام ۹: ۲۹۹، کتاب الصلاهٔ للشیخ الأنصاری: ۱۴۲.

(۲) بحار الأنوار ۸۲: ۸. حکاه عن والده رحمه اللّه.

(۳) کتاب الصلاهٔ للشیخ الأنصاری رحمه اللّه: ۱۴۲.

الإتیان بها ثانیا، مع أنّ الظاهر خلافه، کما یظهر بمراجعهٔ محاوراتهم.

کما أنّ لازمه القول بوجوبه، فیما إذا أراد المتکلّم الوصل، فأتی بحرکهٔ آخر الکلمهٔ، ثمَّ بدا له الوقف فوقف، فإنّه وقف علی الحرکهٔ، و لا یجوز بناء علی هذا القول، إذ لا فرق بین نیهٔ الخلاف فی الابتداء و عدمها، لأنّ مرجع عدم الجواز إلی بطلان القراءهٔ فی الصورتین، و هو لا فرق فیه بین المقامین کما هو واضح.

و کیف کان، فالظاهر إنّه لا دلیل علی بطلان القراءهٔ بسبب الوقف بالحرکهٔ أو الوصل بالسکون، و اتفاق القراء و أهل العربیهٔ لا یثبت اللزوم الشرعی، نعم الأحوط ذلک فی خصوص ما إذا أراد الوقف علی کلمهٔ، فوقف علیها مع الإتیان بحرکهٔ آخرها، و کذا فی الوصل، أمّا إذا أراد الوصل فوقف لعروض البداء أو مانع عنه کالتنحنح و غیره، أو أراد الوقف فوصل کذلک، فالظاهر الجواز من دون مراعاهٔ الاحتیاط بالاستئناف کما لا یخفی.

هذا، و ممّا حکم القراء بلزومه فی القراءهٔ المدّ، و هو علی قسمین: المتّصل و المنفصل «۱»، و المراد بالأول ما کان حرف المدّ الذی هو عبارهٔ عن الألف التی کان قبلها مفتوحا، و الواو التی کان قبلها مضموما، و الیاء التی کان قبلها مکسورا، و موجبه الذی هو السکون أو الهمزهٔ فی کلمهٔ واحدهٔ، و بالثانی ما کان کلاهما فی کلمتین، و قد اتّفق القرّاء علی لزومه، خصوصا المدّ المتّصل، سیّما إذا کانت الهمزهٔ واقعهٔ بعد حرف المدّ، أو کان السکون لازما لا عارضا لأجل الوقف، و أقصی ما استدلّوا به هو ما رووه عن رجل، عن ابن مسعود حین قرأ علیه قوله إِنَّمَا الصَّدَقاتُ لِلْفُقَراءِ وَ الْمَساکِینِ «۲» بدون المدّ، فقرأ علیه ابن مسعود مع المدّ، ثمَّ قال

---

(۱) الإتقان فی علوم القرآن ۱: ۳۳۴.

(۲) التوبهٔ: ۶۰.

هکذا: أقرأنی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله «۱»، و هو علی تقدیر دلالته لا یدلّ علی أزید من المدّ فی نحو الآیهٔ، و هو اجتماع الألف مع الهمزهٔ و الیاء مع السکون، و لکنّه لا دلالهٔ له علی الوجوب، فإنّه یمکن أن تکون قراءهٔ النبی صلّی اللّه علیه و آله کذلک، لکونه مستحسنا، لا لاعتباره فی صحهٔ القراءهٔ، مضافا إلی أنّ ملاحظهٔ المحاورات تقضی بخلاف ذلک کما لا یخفی.

و أمّا الإدغام فهو أیضا علی قسمین: الصغیر و الکبیر «۲»، و المراد بالأول ما إذا کان أحد المتماثلین أو المتقاربین أو المتجانسین ساکنا، و بالثانی ما کان کلّ منهما متحرّکا نحو مٰا سَلَکَکُمْ فِی سَقَرَ «۳» و أَ لَمْ نَخْلُقْکُمْ «۴» و المراد بالتقارب التقارب فی المخرج، و

بالتجانس الاتحاد فی المخرج مع الاختلاف فی الصفهٔ کالتاء و الطاء.

ثمَّ إنّ الإدغام الصغیر فی المتماثلین لعلّه کان ضروریا للنطق، فلا وجه للنزاع فی لزومه، و أمّا غیره فلا دلیل علی لزومه، و قد حکی عن حمزهٔ أنّه کره الإدغام فی الصلاهٔ «۵»، و عن جماعهٔ ترکه فی مطلق قراءهٔ القرآن «۶»، و لکن ظاهر الباقین هو اللزوم فی الإدغام الصغیر، و أمّا الکبیر فظاهر ابن مالک فی الألفیهٔ «۷»، لزومه فی المتماثلین فی کلمهٔ واحدهٔ، نحو ما سلککم، و لکنّه لا دلیل علیه بعد مساعدهٔ المحاورات علی الخلاف.

---

(۱) الإتقان فی علوم القرآن ۱: ۳۳۳.

(۲) الإتقان فی علوم القرآن ۱: ۳۲۳ و ۳۲۸.

(۳) المدّثر: ۴۲.

(۴) المرسلات: ۲۰.

(۵) الإتقان فی علوم القرآن ۱: ۳۳۱.

(۶) الإتقان فی علوم القرآن ۱: ۳۳۱.

(۷) ألفیّهٔ ابن مالک: ۱۴۹، و هو هذا الشعر:

و فکّ افعل فی التعجّب التزم و التزم الإدغام أیضا فی هلمّ

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۱۹

ثمَّ إنّ ممّا تعرّضوا له بالخصوص، هو اجتماع التنوین أو النون الساکنهٔ مع حروف یرملون، و ذکروا أنّ النون إذا وقع بعده أحد حروف الحلق، فاللّازم إظهاره، و إذا وقع بعده الباء، فاللّازم قلبه میما ثمَّ ادغامه فی الباء، و إذا وقع بعده أحد حروف یرملون فاللازم الإدغام فیه، و إذا وقع بعده سائر الحروف، فحکمه الإخفاء و هو حالهٔ بین الإظهار و الإدغام.

أقول: أمّا المورد الذی یجب فیه الإظهار، فالحکم فیه مطابق للقاعدهٔ، و أمّا وجوب القلب إلی المیم أو الإخفاء فلا دلیل علیه، نعم الأحوط مراعاهٔ الإدغام إذا کان بعدهما أحد حروف یرملون، کما أنّ الأحوط مراعاهٔ الغنهٔ فی المیم و النون، و لا بأس بترکها فی الواو و الیاء أیضا.

ثمَّ إنّه لا یلزم مراعاهٔ مخارج الحروف التی عیّنها القرّاء، بل الواجب کما عرفت فی صدر المسألهٔ هو صحهٔ القراءهٔ عند العرب، نعم الأحسن مراعاتها کسائر ما ذکره علماء التجوید.

المسألهٔ الثامنهٔ: وجوب التعلّم علی من لا یحسن القراءهٔ

یجب علی من لا یحسن الفاتحهٔ أصلا التعلّم، علی ما ذکره الأصحاب «۱»، و حکی عن المعتبر و الذکری دعوی الإجماع علیه «۲»، و ظاهرهم وجوبه علیه عینا لا تخییرا بینه و بین الائتمام، و صرّح بذلک فی محکیّ کشف الغطاء «۳»، و أنّه لو ترکه

---

(۱) المنتهی ۱: ۲۷۲، نهایهٔ الأحکام ۱: ۴۷۳، مسالک الأفهام ۱: ۲۰۴، مدارک الأحکام ۳: ۳۴۲، ریاض المسائل ۳: ۳۸۲، مستند الشیعهٔ ۵: ۸۲، جواهر الکلام ۹: ۳۰۰.

(۲) المعتبر ۲: ۱۶۹، الذکری ۳: ۳۱۰.

(۳) کشف الغطاء: ۲۳۶.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۲۰

و ائتمّ أثم و صحت صلاته، و ظاهر الجواهر اختیاره «۱».

و لکن لا دلیل علی ذلک، لأنّ التعلّم لا یکون واجبا إلّا مقدّمهٔ للإتیان بالمأمور به، و هی الصلاهٔ المشتملهٔ علی قراءهٔ الفاتحهٔ، و حینئذ فإذا فرض سقوط وجوبها فی بعض الموارد لأجل الائتمام مثلا- فلا- وجه لوجوب التعلّم علیه مطلقا، بل الظاهر التخییر بینه و بین الائتمام، نعم لو عجز عن الثانی یتعیّن علیه الأول، کما هو الشأن فی جمیع الواجبات التخییریهٔ، التی عجزت عن الإتیان ببعض أطرافها.

و ظاهر الأصحاب و إن کان ما ذکرنا من إیجابه تعیینا، إلّا أنّ الظاهر کون مرادهم ذلک لعدم الدلیل علی وجوب التعلّم مطلقا، و صرّح بذلک فی المصابیح حیث قال فیما حکی عنه:

و ظاهر الأصحاب وجوب التعلّم، و إن أمکنه الاقتداء و القراءهٔ فی المکتوب، بل صرّح بعضهم بترتّبها علی العجز عنه. قال: و فیه أنّ وجوب التعلّم لیس إلّا لتوقّف العبادهٔ علیه، و متی أمکن الإتیان بها بدونه لم یجب، فإن ثبت الإجماع، کما فی المعتبر و الذکری، و إلّا اتّجه القول بنفی الوجوب لانتفاء ما یدلّ علیه «۲». انتهی.

هذا فیما إذا دخل الوقت، و أمّا قبل دخوله فکذلک یجب علیه التعلّم مقدّمهٔ لثبوت الوجوب لذیها، بناء علی القول بثبوت الواجب المعلّق، کما هو التحقیق، و أمّا بناء علی العدم فیمکن القول بوجوبه، فیما إذا لم یقدر علیه فی الوقت لحکم العقل بذلک کما لا یخفی.

---

(۱) جواهر الکلام ۹: ۳۰۰- ۳۰۱.

(۲) حکاه عنه فی جواهر الکلام ۹: ۳۰۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۲۱

المسألهٔ التاسعهٔ: لو قدّم السورهٔ علی الفاتحهٔ

قال المحقّق فی الشرائع، بعد الحکم بوجوب سورهٔ کاملهٔ بعد الحمد: و لو قدّم السورهٔ علی الحمد أعادها، أو غیرها بعد الحمد «۱».

و هذه العبارهٔ تتضمّن صحهٔ الصلاهٔ فی مفروض المسألهٔ، و کون الوظیفهٔ إعادهٔ نفس تلک السورهٔ، أو غیرها بعد الحمد، و القدر المتیقّن منها صورهٔ النسیان، و أمّا شمولها لصورهٔ العمد أیضا فمحل تردّد.

و کیف کان فقد اختلف الفقهاء فی بطلان الصلاهٔ لو قدّمها علیه عامدا، فعن الفاضل و الشهیدین و المحقق الثانی و غیرهم القول بالبطلان «۲»، و عن الأردبیلی و بعض من تبعه القول بالصحهٔ «۳».

و لا یخفی أنّ هذا الفرض فی غایهٔ الندرهٔ بل لا یکاد یمکن أن یتحقّق، ضرورهٔ أنّه لو کان المکلّف قاصدا لامتثال أمر المولی المتعلّق بالصلاهٔ، و المفروض أنّه یعلم بکیفیتها، و أنّه یجب تأخیر السورهٔ عن الحمد، فکیف یأتی بها بقصد الجزئیهٔ عمدا قبل الحمد، إلّا أن یوجّه کما فی المصباح «۴» بأنّه یمکن تحقق هذا النحو من القصد من العامد العالم، بعد بنائه علی المسامحهٔ فی الأحکام الشرعیّهٔ.

فقد تری المکلّف المتسامح فی عمله یقدم الصلاهٔ علی وقتها عند مزاحمتها لما یقصده بعد الوقت من سفر و نحوه، أو ینوی التقرب بصلاته التی یعلم إجمالا

---

(۱) شرائع الإسلام ۱: ۷۲.

(۲) القواعد: ۱- ۲۷۳، المنتهی ۱: ۲۷۲، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۱۴۲، جامع المقاصد ۲: ۲۵۵، الذکری ۳: ۳۱۰، المسالک ۱: ۲۰۵، الحدائق:

۸- ۱۲۴، جواهر الکلام ۹: ۳۳۸، کشف اللثام ۴: ۱۰.

(۳) مجمع الفائدهٔ و البرهان ۲: ۲۲۰، المدارک ۳: ۳۵۱.

(۴) مصباح الفقیه کتاب الصلاهٔ: ۲۸۹- ۲۹۰.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۲۲

باختلال بعض أجزائها، أو شرائطها، و نحو ذلک، و کیف کان فلو فرض تحقّقه فهل یوجب البطلان أم لا؟

ربما یستدلّ للأوّل:

تارهٔ: بأنّه إن أعاد السورهٔ بعد الحمد فقد زاد فی صلاته عمدا فیعمّه ما دلّ علی أنّ «من زاد فی صلاته فعلیه الإعادهٔ» و إلّا فقد نقص فی صلاته.

و اخری: بأنّ تقدیم السورهٔ تشریع، فیندرج فی الکلام المحرّم الذی یکون مبطلا إجماعا.

و ثالثهٔ: بأنّه لا خلاف فی حرمهٔ تقدیم السورهٔ علی الفاتحهٔ، و النهی فی العبادهٔ یستدعی فسادها، من غیر فرق بین أن یکون النهی متعلّقا بنفسها، أو بجزئها، لأنّ مثال الأخیر أیضا إلی النهی عن العبادهٔ المشتملهٔ علی هذا الجزء.

و رابعهٔ: بحصول القران الذی یکون محرّما و مبطلا.

و خامسهٔ: بأنّ إتیان بعض أجزاء الصلاهٔ علی النحو المحرّم الشرعی، ماح لصورهٔ الصلاهٔ عند المتشرّعهٔ، فیکشف أنّ الهیئهٔ المتخذهٔ من الشرع أمر ینافی وجود بعض الأجزاء علی النحو الحرام.

و سادسهٔ: بأنّه یعتبر فی صحهٔ العبادهٔ أن یقصد التقرب بما هو المأمور به، و تقدیم السورهٔ عمدا ینافی ذلک، لأنّ مرجعه إلی قصد التقرب بغیر ما یکون مقرّبا، لأنّ المرکّب من المأمور به و غیره لا یتّصف بصفهٔ المقرّبیّهٔ أصلا.

هذا، و ربما یورد علی الوجه الأول، بأنّه لا دلیل علی ابطال ما یتّصف بصفهٔ الزیادهٔ بعد وجوده، و إنما المسلّم إبطال ما یوجد زائدا من أوّل الأمر، و لکن لا یخفی أنّ السورهٔ المقدّمهٔ علی الحمد إذا قصد بها الجزئیهٔ تتصف بصفهٔ الزیادهٔ من حین وجودها، و لا یتوقّف اتصافها بها علی الإتیان بسورهٔ أخری بعد الحمد، ضرورهٔ أنّه لو لم یأت بها أیضا تکون السورهٔ الأولی زائدهٔ، لعدم صلاحیتها، لوقوعها

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۲۳

جزء، فقصد الجزئیهٔ بها یوجب الزیادهٔ بلا إشکال.

و لکن لا دلیل علی إبطال مطلق الزیادهٔ و إنما المسلّم إبطال الرکعهٔ الزائدهٔ، لأنّه المتبادر من الروایات الدالهٔ علی إبطال الزیادهٔ، مضافا إلی أنّه قد صرّح فی بعضها بذلک، کما سیجیء فی باب الخلل إن شاء اللّه تعالی.

و کیف کان فالوجه الأول: مخدوش من وجوه:

من جههٔ أنّ فرض ترک السورهٔ بعد الحمد، و الحکم ببطلان الصلاهٔ من جهته، خارج عن مورد البحث، لأنّ محلّه هو بطلانها من حیث زیادهٔ السورهٔ قبل الحمد، لا من حیث ترکها بعده.

و من جههٔ أنّ اتصاف السورهٔ المأتیّ بها قبل الحمد بالزیادهٔ لا یتوقّف علی الإتیان بها بعده، کما هو ظاهر الدلیل، لما عرفت من أنّها زائدهٔ علی التقدیرین، لأنّه قصد بها الجزئیهٔ للصلاهٔ مع عدم قابلیتها لها.

و من جههٔ ابتنائه علی مبطلیّهٔ مطلق الزیادهٔ، و قد عرفت أنّه لا دلیل علیها فی غیر الرکعهٔ الزائدهٔ.

و أمّا الوجه الثانی: فیرد علیه منع کلّیهٔ الکبری، و الإجماع المدعی علیها لا یکون واجدا لشرائط الحجیهٔ، لأنّ معقده من المسائل الفرعیهٔ التی لا یکشف الاتفاق فیها عن وجود نصّ معتبر، کما حقّق فی محلّه و مرّت الإشارهٔ إلیه مرارا.

و أمّا الوجه الثالث: فیرد علیه أنّ نفی الخلاف لا ینافی عدم تعرّض الأکثر لأصل المسألهٔ أصلا، فلا یکون حجّهٔ، مضافا إلی أنّ الظاهر کون مراد المتعرّضین من التعبیر بمثل کلمهٔ «لا یجوز» هو بیان الحکم الوضعی لا التکلیفی.

و أمّا الوجه الرابع: فیرد علیه منع حرمهٔ القران، بل الظاهر کراهته کما عرفت سابقا، مضافا إلی أنّ کون المقام من مصادیق القران محلّ منع أیضا، لأنّ المتبادر

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۲۴

منه هو القران بین السورتین بعد الحمد کما لا یخفی.

و أمّا الوجه الخامس: فیرد علیه أنّ کون الکلام المحرّم ماحیا لصورهٔ الصلاهٔ عند المتشرّعهٔ، هل هو لمجرّد کونه محرّما؟ فمن الواضح أنّ إیجاد المحرّم فی الصلاهٔ لا یوجب بطلانها، کالنظر إلی الأجنبیّهٔ مثلا، و إن کان ذلک لکونه کلاما، بمعنی أنّ الکلام مطلقا یوجب ذلک، فبطلانه أظهر من أن یخفی، و إن کان المراد أنّ الکلام الذی إذا لم یکن محرما لا یوجب البطلان، فهو إذا اتّصف بالحرمهٔ یکون ماحیا لصورتها، فیرد علیه المنع منه، فیما إذا کان قرآنا أو دعاء، لعدم الدلیل علیه.

و أمّا الوجه الأخیر: فالظاهر تمامیته فیما إذا کان قاصدا من أوّل الأمر زیادهٔ سورهٔ قبل الحمد، لأنّه حینئذ لم یقصد التقرب إلّا بما لا یکون مقرّبا شرعا، لعدم کونه مأمورا به، و أمّا إذا کان من أوّل الأمر قاصدا للتقرّب بنفس الصلاهٔ المأمور بها، ثمّ بدا له بعد التکبیر أن یأتی بسورهٔ قبل الحمد أیضا، فلا وجه لبطلان صلاته، لأنّ المفروض اشتمالها علی نیهٔ التقرب بخصوصها لا بها مع أمر زائد، و نیهٔ التقرب بالسورهٔ الزائدهٔ کنفسها ممّا لا یضرّ أصلا لعدم الدلیل علیه.

و الاستدامهٔ المعتبرهٔ فی العبادهٔ إلی الفراغ منها إنما هو بالنسبهٔ إلی أجزاء العبادهٔ، و لذا لا یضرّ قطعها فی السکوتات المتخلّلهٔ بین الأفعال، هذا کلّه فیما لو قدم السورهٔ علی الفاتحهٔ عمدا.

و أمّا لو قدّمها علیه سهوا، فقد استدلّ فی المصباح علی عدم بطلان الصلاهٔ بسببه- مضافا إلی الإجماع- بوجوه:

منها: فحوی ما یدلّ علیه فی العمد، و أنت خبیر بأنّه لم یقم دلیل علی الصحهٔ فی صورهٔ العمد حتّی یستدلّ بفحواه علی صورهٔ السهو، غایهٔ الأمر عدم تمامیهٔ الوجوه التی استند إلیها علی البطلان، فصار مقتضی الأصل عدم مانعیهٔ السورهٔ المقدمهٔ.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۲۵

و منها: عموم قوله علیه السّلام: «لا تعاد الصلاهٔ إلّا من خمسهٔ.» «۱» و التمسّک به مخدوش أیضا، من جههٔ احتمال اختصاص حدیث لا تعاد بما إذا صار النسیان سببا لترک شیء ممّا اعتبر وجوده فی المأمور به جزء أو شرطا، و أمّا إذا صار سببا لإیجاد بعض الموانع التی اعتبر عدمها فیها، فلا یعلم أن یشمل هذا الحدیث له، و السرّ فیه أنّ الاستثناء فی الحدیث یکون مفرغا، لعدم ذکر المستثنی منه، و الأمور الخمسهٔ المستثناهٔ دائرهٔ بین ما اعتبر وجوده بنحو الجزئیهٔ، أو الشرطیهٔ، فیحتمل قویّا أن یکون المستثنی منه من سنخها، بحیث لم یعمّ الأمور التی یکون وجودها مخلّا بالمأمور به کما لا یخفی.

و منها: خصوص روایهٔ علیّ بن جعفر، المرویهٔ فی محکیّ قرب الإسناد إنّه سأل أخاه عن رجل افتتح الصلاهٔ فقرأ سورهٔ قبل فاتحهٔ الکتاب ثمّ ذکر بعد ما فرغ من السورهٔ؟ قال: «یمضی فی صلاته و یقرأ فاتحهٔ الکتاب فیما یستقبل» «۲».

و دلالتها علی الصحهٔ و إن کانت ظاهرهٔ، إلّا أنّها بظاهرها مخالفهٔ للمشهور القائلین بوجوب إعادهٔ السورهٔ بعد قراءهٔ الفاتحهٔ، لأنّ ظاهرها الاکتفاء بالسورهٔ التی قرأها، و عدم وجوب قراءهٔ الفاتحهٔ، و لا إعادهٔ السورهٔ، و مرجعه إلی فوات محلّ الفاتحهٔ بسبب تقدیم السورهٔ، لأنّ المراد بقوله: «یمضی فی صلاته»، هو المضیّ بنحو کأنّه قرأ الفاتحهٔ قبلها.

فالمراد بقوله: «فیما یستقبل» هی الرکعات التی بعد هذه الرکعهٔ، فمضمون الروایهٔ هو الاکتفاء بالسورهٔ التی قرأها، لفوات محلّ الفاتحهٔ بسببها، و إن لم یرکع.

و أمّا ما فی المصباح من کون المراد بقوله: «یمضی فی صلاته»، هو مجرّد

---

(۱) الفقیه ۱: ۱۸۱ ح ۸۵۷، التهذیب ۲: ۱۵۲ ح ۵۹۷، الوسائل ۴: ۳۱۲. أبواب القبلهٔ ب ۹ ح ۱.

(۲) قرب الاسناد: ۱۷۰ ح ۷۴۸، الوسائل ۶: ۸۹. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۲۸ ح ۴.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۲۶

الصحهٔ، و وجوب القراءهٔ فیما یستقبل راجع إلی وجوب الابتداء بها بعد المضیّ فی الرکعهٔ التی قدّم فیها السورهٔ «۱»، فهو خلاف ظاهر الروایهٔ کما لا یخفی علی المتأمّل المنصف.

و لکن یعارض هذه الروایهٔ فی خصوص موردها مع بعض الروایات الأخر، مثل موثقهٔ سماعهٔ قال: سألته عن الرجل یقوم فی الصلاهٔ فینسی فاتحهٔ الکتاب؟

قال: «فلیقل: أستعیذ باللّه من الشیطان الرجیم إنّ اللّه هو السمیع العلیم، ثمّ لیقرأها ما دام لم یرکع فإنّه لا قراءهٔ حتّی یبدأ بها فی جهر أو إخفات» «۲».

فإنّ نسیان الفاتحهٔ قبل الرکوع لا یصدق إلّا بعد الشروع فیما یکون بعدها من السورهٔ، مضافا إلی أنّه نفی القراءهٔ و البدء بالفاتحهٔ إنما یکون فیما إذا قرأ شیئا من غیرها، و إلّا فلا معنی له أصلا کما لا یخفی.

و حینئذ فمفاد الروایهٔ وجوب قراءهٔ الفاتحهٔ بعد التذکّر، و ارتفاع النسیان فی مورد تلک الروایهٔ، فتکون معارضهٔ لها.

و نظیرها روایهٔ أبی بصیر قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن رجل نسی أمّ القرآن؟ قال: «إن کان لم یرکع فلیعد أمّ القرآن» «۳»، فإنّ نسیانها إنما هو فیما إذا قرأ السورهٔ أو شیئا منها، و التعبیر بالإعادهٔ مع أنّه لم یقرأ الفاتحهٔ بملاحظهٔ استئناف القراءهٔ، کأنّه لم یقرأ أصلا، فالمراد منها هو الرجوع و رفع الید عمّا قرأ، و لا یخفی أنّ الترجیح بعد التعارض معهما باعتبار کون فتوی المشهور- و هو وجوب قراءهٔ الفاتحهٔ و إعادهٔ السورهٔ- مطابقا لهما، فالروایهٔ الأولی معرض عنها.

---

(۱) مصباح الفقیه، کتاب الصلاهٔ: ۲۸۹.

(۲) التهذیب ۲: ۱۴۷ ح ۵۷۴، الوسائل ۶: ۸۹. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۲۸ ح ۲.

(۳) الکافی ۳: ۳۴۷ ح ۲، الوسائل ۶: ۸۸. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۲۸ ح ۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۲۷

المسألهٔ العاشرهٔ: هل یجوز القراءهٔ من المصحف؟

قد وقع الخلاف بین فقهاء العامهٔ و الخاصهٔ، فی جواز القراءهٔ من المصحف لدی التمکّن من الحفظ عن ظهر القلب، بعد الاتّفاق ظاهرا علی الجواز عند الضرورهٔ، و عدم القدرهٔ علی الحفظ.

فعن ظاهر الشیخ «۱» فی أکثر کتبه و جماعهٔ «۲» المنع، و ظاهر جماعهٔ کالمحقّق و العلّامهٔ القول بالجواز «۳»، و یدلّ علیه مضافا إلی الأصل، ما رواه الشیخ فی

---

(۱) لا یخفی أنّ منع الشیخ قدّس سرّه بحسب ظاهر کلامه إنما هو فیما إذا قرأ الفاتحهٔ أو السورهٔ الواجبهٔ بعدها فی المصحف، و أمّا مجرّد قراءهٔ القرآن فی الصلاهٔ من المصحف فلا یظهر من کلامه المنع، بل صرّح بالجواز، فإنّه قال فی کتاب الخلاف ۱: ۴۲۷ مسألهٔ ۱۵۷: من لا یحسن القراءهٔ ظاهرا جاز له أن یقرأ فی المصحف، و به قال الشافعی، و قال أبو حنیفهٔ: ذلک یبطل الصلاهٔ، دلیلنا إجماع الفرقهٔ و أخبارهم و أیضا قوله تعالی فَاقْرَؤُا مَا تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ و لم یفرق. انتهی و قال فی ص ۴۴۱ مسألهٔ ۱۸۹: إذا قرأ فی صلاته من المصحف فجعل یقرأ ورقهٔ فإذا فرغ صفح اخری و قرأ لم تبطل صلاته و به قال الشافعی و قال أبو حنیفهٔ: تبطل صلاته، لأنّه تشبّه بأهل

الکتاب، و هذا ممنوع منه، دلیلنا إجماع الفرقهٔ، و أیضا الأصل الإباحهٔ، و المنع یحتاج إلی دلیل، و أیضا نواقض الصلاهٔ یعلم شرعا، و لیس فی الشرع ما یدلّ علی أنّ ذلک یبطل الصلاهٔ. و روی الحسن بن زیاد الصیقل قال: سألته إلی آخر الروایهٔ. انتهی.

و أنت خبیر بأنّ مورد کلامه الأول الذی حکم فیه بالجواز لخصوص من لا یحسن القراءهٔ ظاهرا، و ظاهره المنع لغیره إنما هی القراءهٔ المعتبرهٔ فی صحهٔ الصلاهٔ، و مورد کلامه الثانی هی القراءهٔ من المصحف زائدهٔ علی ما یعتبر فی أصل الصلاهٔ، و منه یعلم أنّه رحمه اللّه حمل روایهٔ الحسن بن زیاد الصیقل علی هذا المعنی، و لذا لم یستدلّ به فی کلامه الأول، کما أنّه یعلم أنّ استدلال أبی حنیفهٔ للبطلان بأنّه تشبّه بأهل الکتاب، إنما هو فی هذا المورد، فیمکن أن یکون دلیله علی المنع فی المورد الأول هو الدلیل الثانی الذی نقلناه فی المتن فلا تغفل (منه).

(۲) المبسوط ۱: ۱۰۹، الخلاف ۱: ۴۲۷ مسألهٔ ۱۷۵، النهایهٔ: ۸۰، الذکری ۳: ۳۰۶، مدارک الأحکام ۳: ۳۴۲، مسالک الأفهام ۱: ۲۰۵، جامع المقاصد ۲: ۲۵۲، کشف اللثام ۴: ۲۲.

(۳) المعتبر ۲: ۱۷۴، المنتهی ۵: ۷۰، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۱۵۱ مسألهٔ ۲۳۵، الذخیرهٔ: ۲۷۲، مجمع الفائدهٔ و البرهان ۲: ۲۱۲، مستند الشیعهٔ ۵: ۸۱، جواهر الکلام ۹: ۳۱۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۲۸

التهذیب بإسناده عن أحمد بن محمّد بن عیسی، عن العبّاس بن معروف، عن علیّ ابن مهزیار، عن فضالهٔ بن أیّوب، عن أبان بن عثمان، عن الحسن بن زیاد الصیقل قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: ما تقول فی الرجل یصلّی و هو ینظر فی المصحف یقرأ فیه یضع السراج قریبا منه؟ فقال: «لا بأس بذلک» «۱».

و دلالته علی الجواز فی مورد الکلام، مبنیهٔ علی أن یکون المراد بالقراءهٔ فی المصحف، هی القراءهٔ المعتبرهٔ فی صحهٔ الصلاهٔ، بمعنی أنّه یقرأ فاتحهٔ الکتاب، أو السورهٔ التی تجب قراءتها بعدها فی المصحف، و أمّا لو کان المراد هی قراءهٔ القرآن عدا ما اعتبرت فی صحهٔ الصلاهٔ، بحیث کان مرجعه إلی السؤال عن جواز قراءهٔ القرآن فی الصلاهٔ ناظرا فی المصحف، فهو أجنبیّ عن المقام، و لکنّه لا دلیل علی تعیّن هذا الاحتمال، مضافا إلی أنّ السؤال و ترک الاستفصال دلیل علی الشمول و عدم الاختصاص، کما هو واضح.

و قد استدلّ للمنع بما رواه الحمیری فی قرب الإسناد عن عبد اللّه بن الحسن عن جدّه علیّ بن جعفر، عن أخیه موسی بن جعفر علیهما السّلام قال: سألته عن الرجل و المرأهٔ یضع المصحف أمامه ینظر فیه و یقرأ و یصلّی؟ قال: «لا یعتدّ بتلک الصلاهٔ» «۲». و لکنّه محمول علی الکراهٔ جمعا بینه و بین الخبر المتقدّم، لأنّ هذا ظاهر فی عدم الجواز، و هو نص فی الجواز، فیرفع الید عن الظهور بسبب النص.

مضافا إلی أنّ کتاب قرب الإسناد لا یبلغ فی الاعتبار ما بلغه مثل التهذیب الذی کان مرجعا لأهل الفتوی فی کلّ عصر و زمان، و ذلک یوجب شدّهٔ الاهتمام به، و تحصیل کلّ منهم نسخهٔ صحیحهٔ مطابقهٔ لنسخهٔ الأصل، و إلی أنّه یحتمل قریبا أن یکون هذا الخبر صدر تقیهٔ، باعتبار کون الفتوی الشائع من العامهٔ فی ذلک

---

(۱) التهذیب ۲: ۲۹۴ ح ۱۱۸۴، الوسائل ۶: ۱۰۷. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۴۱ ح ۱.

(۲) قرب الاسناد: ۱۶۸ ح ۷۲۸، الوسائل ۶: ۱۰۷. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۴۱ ح ۲.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۲۹

الزمان هو المنع.

ثمّ إنّه حکی عن أبی حنیفهٔ القائل ببطلان الصلاهٔ بسبب القراءهٔ من المصحف أنّه استدلّ لمذهبه تارهٔ بأنّه تشبّه بأهل الکتاب کما هو المحکیّ عنه فی الخلاف «۱»، و اخری بقول النبی صلّی اللّه علیه و آله للأعرابی الذی صلّی مرتین أو مرّات فاسدهٔ، فی مقام بیان الصلاهٔ الصحیحهٔ: «اقرأ ما تیسّر من القرآن» «۲»، و لم یأمره بالقراءهٔ من المصحف، فلو کان ذلک جائزا لکان الواجب أن یأمره به.

و أنت خبیر بفساد کلا الدلیلین:

أمّا الأول: فواضح.

و أمّا الثانی: فلأنّ الأعرابی البدوی لا یتمکّن من القراءهٔ من المصحف، و لا من غیره غالبا، مضافا إلی وضوح قلّهٔ المصاحف فی ذلک الزمان.

و بالجملهٔ: فلم یقم علی المنع دلیل، فلا یبعد القول بالجواز، و إن کان الأحوط الترک.

ثمَّ إنّه علی المنع اختلف فی تقدّمه علی الائتمام، أو اتباع القارئ، أو تأخّره عنهما، أو التساوی، فالمحکیّ عن البیان و المسالک أنّ المصحف مقدّم علی الائتمام «۳»، و قال الشهید فی محکیّ الذکری: و فی ترجیحه- یعنی اتباع القارئ- علی المصحف احتمال، لاستظهاره فی الحال، و لو کان یستظهر فی المصحف استویا «۴».

و المحکیّ عن کشف اللّثام، و جامع المقاصد التخییر بین الأمور الثلاثهٔ، و عدم الترتیب بینها «۵»، و التحقیق أنّه لا وجه لتقدّمه علی الائتمام، لأنّ الائتمام إنما یکون

---

(۱) الخلاف ۱: ۴۴۱ مسألهٔ ۱۸۹.

(۲) سنن ابن ماجه ۱: ۳۳۶ ح ۱۰۶۰.

(۳) مسالک الأفهام ۱: ۲۰۵، البیان: ۸۳.

(۴) الذکری ۳: ۳۰۷.

(۵) کشف اللثام ۴: ۲۲، جامع المقاصد ۲: ۲۵۲.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۳۰

المکلّف مخیّرا بینه و بین القراءهٔ ظاهرا، بل هو أفضل الفردین فکیف تکون القراءهٔ من المصحف التی تکون فی طول القراءهٔ ظاهرا، بناء علی هذا القول، مقدّمهٔ علی الائتمام الذی هو أفضل من القراءهٔ عن ظهر القلب؟! فالحقّ ما ذکره فی کشف اللثام، من أنّه لا وجه لهذا التقدیم «۱»، و الذی یسهل الخطب ما عرفت من أنّ هذا الاختلاف إنما هو علی القول بالمنع، و قد نفینا البعد عن القول بالجواز.

---

(۱) کشف اللثام ۴: ۲۲.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۳۱

الخامس من أفعال الصلاهٔ: الرکوع

اشارهٔ

اعتبار الرکوع و جزئیته للصلاهٔ ممّا لا شبههٔ فیه، بل من الضروریات «۱»، کوجوب أصل الصلاهٔ، و هو من أعظم أجزائها، و لذا سمّی کلّ رکعهٔ من الصلاهٔ المشتملهٔ علی جملهٔ من أفعالها رکعهٔ، فإنّ الرکعهٔ بحسب اللغهٔ عبارهٔ عن الرکوع مرّهٔ، و من هنا احتملنا سابقا أن یکون الرکن من القیام هو القیام للرکوع فراجع.

و قد أطلق الرکوع فی الکتاب العزیز علی مجموع الصلاهٔ فی قوله تعالی:

وَ ارْکَعُوا مَعَ الرّاکِعِینَ «۲» حیث إنّ المفسّرین اتّفقوا علی أنّ المراد، الصلاهٔ مع المصلّین «۳»، و کیف کان فالظاهر أنّ الرکوع قد استعمل فی لسان الشرع علی طبق معناه اللغوی، و هو مطلق الانحناء، و لم یکن للشارع فی ذلک وضع مخصوص.

(۱) الغنیهٔ: ۷۹، المعتبر ۲: ۱۹۱، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۱۶۵، الذکری ۳: ۳۶۳، جامع المقاصد ۲: ۲۸۳، جواهر الکلام ۱۰: ۶۹، مستند الشیعهٔ ۵: ۱۹۲، مفتاح الکرامهٔ ۲: ۴۱۴، مفاتیح الشرائع ۱: ۱۳۸، البحار ۸۲: ۱۰۰.

(۲) البقرهٔ: ۴۳.

(۳) مجمع البیان ۱: ۱۹۰، تفسیر الصافی ۱: ۱۲۵، الجامع لأحکام القرآن ۱: ۳۴۸، الدر المنثور ۱: ۱۵۵، تفسیر الطبری ۱: ۳۶۶.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۳۲

و دعوی القطع به غیر بعیدهٔ، و لا فرق فی الانحناء الذی هو وضع خاصّ و کیفیهٔ مخصوصهٔ، کالقیام و القعود، بین أن یکون مسبوقا بالعدم، بأن انتقل من القیام أو القعود إلیه، أو لا یکون کذلک، کما إذا کان الشخص منحنیا بحسب الخلقهٔ الأصلیهٔ، فإنّه یصدق علیه أنّه راکع کما هو ظاهر.

مقدار الانحناء المعتبر فی الرکوع

إنّ الانحناء له مراتب، فإنّه قد یکون یسیرا، و قد یبلغ إلی مرتبهٔ یمکن إیصال الکفّین إلی الرکبتین، و قد یکون أکثر من ذلک، و قد اختلفت عبارات الأصحاب بحسب الظاهر فی تحدید الانحناء المعتبر فی الرکوع الذی هو جزء للصلاهٔ.

فعن المنتهی و الذکری إنّه یجب فیه الانحناء بقدر یتمکّن معه من بلوغ یدیه علی رکبتیه «۱»، و فی الثانی التعبیر بعین الرکبهٔ، و عن التذکرهٔ وضع راحتیه علی رکبتیه، مدّعیا علیه إجماع أهل العلم کافّهٔ، ما عدا أبی حنیفهٔ «۲»، و فی المعتبر إجماع أهل العلم کافّهٔ علی وصول کفّیه إلیهما غیر أبی حنیفهٔ «۳».

و ظاهر عبارتی المنتهی و الذکری هو الاکتفاء بوصول جزء من الید إلی الرکبهٔ، و لو کان رؤوس الأصابع، و قد نسب العلّامهٔ المجلسی الاکتفاء بهذا المقدار إلی المشهور، و حمل عبارتی التذکرهٔ و المعتبر علی المسامحهٔ فی التعبیر، و تبعه صاحب الحدائق فی ذلک «۴»، و لکنّ المحکیّ عن الفاضل الخراسانی فی الذخیرهٔ أنّه مال إلی أنّ التجوّز و المسامحهٔ وقع فی عبارتی المنتهی و الذکری «۵».

(۱) المنتهی ۱: ۲۸۵، الذکری ۳: ۳۶۵.

(۲) تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۱۶۵.

(۳) المعتبر ۲: ۱۹۳.

(۴) بحار الأنوار ۸۲: ۱۱۹- ۱۲۰، الحدائق ۸: ۲۳۶.

(۵) الذخیرهٔ: ۲۸۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۳۳

و المسألهٔ تکون حینئذ ذات قولین:

أحدهما: کفایهٔ الانحناء بقدر ما یتمکّن معه من إیصال رؤوس الأصابع إلی الرکبهٔ.

ثانیهما: لزوم الانحناء إلی مقدار تصل الراحتان أو الکفّان إلی الرکبهٔ، فلا بدّ من ملاحظهٔ أخبار المسألهٔ، فنقول:

منها: صحیحهٔ زرارهٔ المشتملهٔ علی قوله علیه السّلام: «بلّغ أطراف أصابعک عین الرکبهٔ، و فرّج أصابعک إذا وضعتها علی رکبتک، فإن وصلت أطراف أصابعک فی رکوعک إلی رکبتیک أجزأک ذلک، و أحب إلیّ إن تمکن کفیک من رکبتیک، فتجعل أصابعک فی عین الرکبهٔ.» «۱».

و منهـا: مـا نقله المحقّق فی محکیّ المعتبر عن معاویـهٔ بن عمّار و ابن مسـلم و الحلبی قالوا: «و بلّغ بأطراف أصابعک عین الرکبـهٔ، فإن وصلت أطراف أصابعک فی رکوعک إلی رکبتیک أجزأک ذلک و أحبّ إن تمکّن کفّیک من رکبتیک.» «۲».

قال صاحب الحـدائق بعـد حکایـهٔ الروایهٔ عن المعتبر: و الظاهر أنّ هذه الروایهٔ قد نقلها المحقّق من الأصول التی عنده، و لم تصل إلینا إلّا منه قدّس سرّه و کفی به ناقلا «۳».

و کیف کان، فهل المراد بأطراف الأصابع هو رؤوسها أو الأطراف التی تلی الکفّ؟

وجهـان، و المحکیّ عن جـامع المقاصـد إنّه حملهـا علی الوجه الثـانی، و نفی الاختلاف بین العبارات بـذلک «۴»، و لکنّه بعیـد جدّا، لوضوح أنّ المراد بأطراف الأصابع هو منتهی الأصابع و رؤوسها، کما یظهر بمراجعهٔ الاستعمالات.

---

(۱) الکافی ۳: ۳۳۴ ح ۱، التهذیب ۲: ۸۳ ح ۳۰۸، الوسائل ۵: ۴۶۱. أبواب أفعال الصلاهٔ ب ۱ ح ۳.

(۲) المعتبر ۲: ۱۹۳، الوسائل ۶: ۳۳۵. أبواب الرکوع ب ۲۸ ح ۲.

(۳) الحدائق ۸: ۲۳۷.

(۴) جامع المقاصد ۲: ۲۸۳.

نعم یقع الکلام حینئـذ فی أنّ المراد بالأصابع، هل هو جمیعها الـذی منها الإبهام، أو أنّ المراد بها أکثرها، أو فرضت کالشـیء الواحد، فیصدق بلوغها ببلوغ واحد منها کما هو الشأن فی المرکبات؟

لا سبیل إلی الأخیرین لمخالفتهما لظاهر الروایهٔ، ضرورهٔ أنّ ظاهرها هو بلوغ الجمیع، و حینئذ یقع الإشکال فی أنّ بلوغ رأس الإبهام لا یجتمع مع بلوغ رؤوس سائر الأصابع، لعـدم کونهما فی عرض واحـد، ضـرورهٔ أنّ بلوغ رأس الإبهام لا یتحقّق إلّا مع بلوغ ما یقرب من الراحهٔ من سائر الأصابع و حینئذ فیصیر التعبیر ببلوغ الجمیع لغوا.

و التحقیق أن یقال: إنّ المـذکور فی الروایتین المتقدّمتین هو عین الرکبهٔ لا نفسـها، و المراد بها هی النقرهٔ التی فی مقدّمها عند الساق، کما فی لسان العرب «۱» أو النقرتان فی أسـفل الرکبهٔ، کما فی أقرب الموارد «۲»، و قال فی الأول إنّ لکلّ رکبـهٔ عینین، و هما نقرتان فی مقدّمها عند الساق.

و حکی عن علماء التشـریح أنّ فی المفصل بین الساق و الرکبـهٔ عظما یشـبه الـدائرهٔ، متّصـلا بعین الرکبـهٔ، و هی الحفرهٔ فی مقدمها، و حینئـذ فـإذا بلغت أطراف الأصابع إلی عین الرکبـهٔ یقع الکفّ و الراحـهٔ علی نفس الرکبـهٔ، فیصـیر مـدلول الروایـهٔ ما یـدلّ علیه عبارتا المعتبر و التذکرهٔ، لکن فی دلالهٔ الروایهٔ علی وجوب هذا المقدار إشکال، فإنّ فیها احتمالین:

أحـدهما: أن یکون المراد بقوله علیه السّـلام: «فـان وصـلت أطراف أصابعـک فی رکوعک إلی رکبتیک أجزأک ذلک» هو وصولها إلی عین الرکبهٔ المذکورهٔ فی الجملهٔ التی هی قبل هذه الجملهٔ، لا الوصول إلی نفسها الصادق بالوصول إلی أعلاها،

---

(۱) لسان العرب ۹: ۵۰۷.

(۲) أقرب الموارد ۲: ۸۵۶.

و حینئذ فیکون المراد من قوله علیه السّلام: «و أحبّ إلیّ إن تمکّن کفّیک من رکبتیک» هو مجرّد استحباب وضع الکفّین بالفعل علی الرکبتین، فتکون الروایهٔ متضمّنهٔ لحکمین:

حکم وجوبیّ، و هو وجوب الانحناء بقدر ما یمکن وصول أطراف الأصابع إلی عین الرکبهٔ.

و حکم استحبابیّ، و هو استحباب الوضع خارجا، و جعل الرکبهٔ مکانا للکفّ.

ثانیهما: أن یکون المراد بقوله علیه السّلام «فإن وصلت أطراف أصابعک.»، هو وصول أطراف الأصابع إلی نفس الرکبهٔ، و هو یصدق بالوصول إلی أعلاها، من غیر جههٔ الساق، و یکون المراد بالجملهٔ التی بعدها هو الوصول إلی قدر یتمکن معه من وضع الکفّین.

ففی الحقیقهٔ تکون الجملتان الأخیرتان مفسّرتین للجملهٔ الأولی المشتملهٔ علی وجوب إیصال أطراف الأصابع إلی عین الرکبهٔ، بأنّ هذا المقدار لا یکون واجبا بتمامه، بل القدر المجزی هو ما یدلّ علیه الجملهٔ الثانیهٔ، و المقدار المستحبّ هو ما یدلّ علیه الجملهٔ الأخیرهٔ، فتکون الروایهٔ بناء علی هذا الاحتمال متعرّضهٔ لما یجب من الانحناء، و ما یستحبّ منه، و لا دلالهٔ لها حینئذ علی استحباب الوضع الحقیقی و التمکین أصلا.

هذا، و الظاهر هو الاحتمال الأول، و یؤیده تفریع الجملهٔ الثانیهٔ علی الجملهٔ الأولی الظاهر فی کون مفادها مستفادا منها، و ظهور الجملهٔ الأخیرهٔ فی الوضع و التمکین، کما یدلّ علیه قوله علیه السّلام فی ذیل روایهٔ زرارهٔ المتقدمهٔ: «فتجعل أصابعک فی عین الرکبهٔ» کما لا یخفی.

و بالجملهٔ: فالالتزام بکفایهٔ بلوغ رؤوس الأصابع إلی الرکبهٔ الصادق ببلوغها

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۳۶

إلی أعلاها ممّا لا سبیل إلیه، و دعوی الشهرهٔ «۱» علی ذلک ممّا لا تسمع، لعدم کون المسألهٔ معنونهٔ فی کتب قدماء الأصحاب رضوان اللّه علیهم.

نعم ذکر الشیخ فی الخلاف فی مسألهٔ اعتبار الطمأنینهٔ فی الرکوع أنّه قال أبو حنیفهٔ: أنّها یعنی الطمأنینهٔ، غیر واجبهٔ، و لا یجب عنده أن ینحنی بقدر ما یضع یدیه علی رکبتیه، و قال فی المبسوط «۲»: و أقلّ ما یجزی من الرکوع أن ینحنی إلی موضع یمکنه وضع یدیه علی رکبتیه مع الاختیار، و ما زاد علیه فمندوب إلیه «۳».

و تبعه ابن إدریس فی السرائر، حیث إنّه ذکر هذه العبارهٔ بعینها «۴»، و یظهر من المعتبر أنّه لا یکون بین العبارات المختلفهٔ بحسب الظاهر فرق من حیث المقصود، لأنّه ادعی الإجماع علی لزوم الانحناء إلی قدر تصل معه کفّاه إلی رکبتیه، و لم ینسب الخلاف إلّا إلی أبی حنیفهٔ ثمَّ استدلّ علیه بعمل النبی صلّی اللّه علیه و آله و بما رواه أنس قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: «إذا رکعت فضع کفّیک علی رکبتیک»، و بروایهٔ الثلاثهٔ المتقدمهٔ و بروایهٔ زرارهٔ المتقدمهٔ أیضا «۵».

و بالجملهٔ: فالظاهر بملاحظهٔ ما تقدّم هو عدم الاکتفاء بمجرّد وصول رؤوس الأصابع إلی الرکبهٔ، لأنّ الظاهر أنّ أبا حنیفهٔ أیضا لا یقول بکفایهٔ أقلّ من هذا المقدار، فعدّه مخالفا دلیل علی أنّ الإمامیهٔ، و کذا ما عدا أبی حنیفهٔ من فقهاء العامهٔ، یقولون بلزوم أزید من هذا المقدار کما هو ظاهر.

ثمَّ إنّ الأصحاب قد اتفقوا علی ما اشتملت علیه روایهٔ زرارهٔ، من أنّ المرأهٔ إذا

---

(۱) کما عن المجلسی فی البحار ۸۲: ۱۱۹- ۱۲۰.

(۲) الخلاف ۱: ۳۴۸ مسألهٔ ۹۸.

(۳) المبسوط ۱: ۱۱۱.

(۴) السرائر ۱: ۲۴۰.

(۵) المعتبر ۲: ۱۹۳.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۳۷

رکعت وضعت یدیها فوق رکبتیها علی فخذیها لئلّا تطأطأ کثیرا، فترتفع عجیزتها «۱»، و مقتضاه کون رکوع المرأهٔ أقلّ انحناء من

رکوع الرجل، لأنّ الظاهر أنّها فی هذا الفرض لا تنحنی إلّا بمقدار یمکنها وضع الید علی الفخذ، غایهٔ الأمر استحباب الوضع علیه.

و لکنّه ذکر فی الجواهر أنّه لا منافاهٔ بین استحباب وضع الیدین فوق الرکبتین، و کون الانحناء بمقدار الرجال، فیکون إطلاق الأصحاب بحاله، مضافا إلی أنّ ذلک لا یتمّ بناء علی الوضع الشرعی للرکوع، إذ لا منافاهٔ فی وضعه للانحنائین الخاصّین بالنسبهٔ إلی المکلّفین، بل و إن لم نقل بالوضع الشرعی و قلنا بالمراد الشرعی، إذ لا مانع من تکلیف الرجال بهذا الفرد من الرکوع، و النساء بالفرد الآخر بعد أن کان فی اللغهٔ لمطلق الانحناء «۲»، انتهی.

و لکنّه لا یخفی أنّ مجرّد وضع الید علی الفخذ مع الانحناء بمقدار الرجال، لا یوجب عدم ارتفاع العجیزهٔ التی وقع علّهٔ للحکم المذکور فی الروایهٔ، لأنّ الذی یوجب ذلک هو کون الانحناء قلیلا کما هو واضح.

و أمّا الوضع الشرعی للرکوع، فقد عرفت سابقا أنّه لا یکون للشارع فی ذلک وضع خاصّ، بل هو قد استعمله أیضا فی معناه اللغوی، و هو مطلق الانحناء.

غایهٔ الأمر أنّ له مراتب من حیث القلّهٔ و الکثرهٔ و حینئذ فنقول: إنّ ضمّ هذه الروایهٔ إلی الروایات المتقدمهٔ یعطی التفصیل بین الرجل و المرأهٔ، بمعنی أنّ الرجل مأمور بمقدار من الانحناء، و المرأهٔ بأقلّ منه، فما عن جامع المقاصد «۳» من التصریح

---

(۱) المقنعهٔ: ۱۱۱، مفاتیح الشرائع ۱: ۱۴۱، المهذّب ۱: ۹۳، الوسیلهٔ: ۹۵، السرائر ۱: ۲۲۵، مستند الشیعهٔ ۵: ۱۹۵.

(۲) جواهر الکلام ۱۰: ۷۳- ۷۴.

(۳) جامع المقاصد ۲: ۲۸۴.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۳۸

بعدم الفرق بین الرجل و المرأهٔ ممّا لا وجه له ظاهرا.

هل یجب الانحناء الحدوثی فی الرکوع؟

إنّ الرکوع هل هو عبارهٔ عن الانحناء بمعناه الحدوثی الذی مرجعه إلی أنّه من حین التلبّس بالانحناء یکون أخذا فی الرکوع، غایهٔ الأمر إنّ صدق عنوانه علیه مراعی شرعا ببلوغه إلی ذلک الحدّ الخاص، فهو أمر تدریجی الوجود یتحقّق أولا بمرتبته الضعیفهٔ إلی أن ینتهی إلی ذلک الحد، أو أنّه عبارهٔ عن المرتبهٔ الخاصهٔ من الانحناء، و هی المرتبهٔ البالغهٔ ذلک الحدّ الشرعی و الهویّ إلیه یکون مقدّمهٔ لتحققه کهویّ السجود؟ وجهان، بل قولان:

حکی الأول عن التذکرهٔ، و الذکری، و الدروس، و البیان، و الموجز الحاوی، و کشف الالتباس، و الجعفریهٔ، و عن الشیخ الأنصاری قدّس سرّه «۱»، و قوّاه صاحب المصباح «۲».

و ذهب صاحب الجواهر إلی الثانی، و هو المحکیّ عن منظومهٔ العلّامهٔ الطباطبائی حیث قال:

إذ الهوی فیهما مقدمهٔ خارجهٔ لغیرها ملتزمهٔ «۳»

و الثمرهٔ بین القولین تظهر فیما لو هوی غافلا لا بقصد الرکوع، أو بقصد غیره من قتل حیّهٔ أو عقرب مثلا، ثمّ بدا له الرکوع، فعلی الأول لا یجوز بل یجب أن ینتصب ثمّ یرکع و علی الثانی یجوز.

و قد استدلّ فی المصباح علی مذهبه بالفرق بین هویّ الرکوع و هویّ السجود،

---

(۱) تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۱۶۵ مسألهٔ ۲۴۷، الذکری ۳: ۳۶۵، الدروس الشرعیّهٔ ۱: ۱۷۶، البیان: ۸۵، الموجز الحاوی (الرسائل العشر): ۷۹، و حکاه عن کشف الالتباس و الجعفریّهٔ فی جواهر الکلام ۱۰: ۷۸، کتاب الصلاهٔ للشیخ الأنصاری: ۱۵۷.

(۲) مصباح الفقیه، کتاب الصلاهٔ: ۳۲۵- ۳۲۷.

(۳) جواهر الکلام ۱۰: ۷۶- ۷۷، الدرّهٔ النجفیهٔ: ۱۲۶.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۳۹

فإنّ حقیقهٔ السجود هو وضع الجبههٔ علی الأرض، و الهوی خارج عنها، بخلاف الرکوع الذی قد فسّر بالانحناء الظاهر فی إرادته بمعناه الحدثی، و هو یقتضی أن یکون من حین التلبّس بفعل الانحناء أخذا فی الرکوع، إلی أن یتحقق الفراغ عنه، و حکی عن الشیخ قدّس سرّه إنّه اعترض علی العلّامهٔ الطباطبائی بأنّ الظاهر من الرکوع هو الانحناء الخاصّ الحدوثی الذی لا یخاطب به إلّا من لم یکن کذلک، فلا یقال للمنحنی: انحن.

نعم، لو کان المراد من الرکوع مجرّد الکون علی تلک الهیئهٔ، بالمعنی الأعمّ من الحادث و الباقی صح، لکن الظاهر خلافه، فالهویّ و إن کان مقدّمهٔ، إلّا أنّ إیجاد مجموعه لا بنیهٔ الرکوع یوجب عدم تحقق الرکوع المأمور به لأجل الصلاهٔ، انتهی.

و لکن یستفاد من بعض الروایات أنّ الهوی یکون خارجا عن الرکوع، و مقدمهٔ لتحققه، و هو ما ورد فی نسیان القنوت. فقد روی الشیخ بإسناده عن عمّار عن أبی عبد اللّه علیه السّلام عن الرجل ینسی القنوت فی الوتر أو غیر الوتر، فقال: «لیس علیه شیء» و قال: «إن ذکره و قد أهوی إلی الرکوع قبل أن یضع یدیه علی الرکبتین فلیرجع قائما و لیقنت ثمَّ لیرکع، و إن وضع یده علی الرکبتین فلیمض فی صلاته و لیس علیه شیء» «۱»، فإنّ الحکم بالرجوع قبل أن یصل إلی حدّ یمکنه أن یضع یدیه علی الرکبتین یناسب أن یکون الهوی خارجا من الرکوع، لأنّ ذلک یدلّ علی بقاء محلّ القنوت قبل الوصول إلی ذلک المقدار.

فلو کان الهویّ داخلا- فی الرکوع، و کان الرکوع عبارهٔ عن الانحناء بمعناه الحدوثی، لم یکن محلّ القنوت باقیا، فلم یکن وجه للرجوع، هذا مع أنّ التعبیر بقوله: «و قد أهوی إلی الرکوع»، یشعر بکون الهوی مغایرا للرکوع، و قد وقع نظیر هذا التعبیر فی عبارات الأصحاب کثیرا.

---

(۱) التهذیب ۲: ۱۳۱ ح ۵۰۷، الوسائل ۶: ۲۸۶. أبواب القنوت ب ۱۵ ح ۲.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۴۰

هذا، و لکن یمکن أن یقال: بأنّ أفعال الصلاهٔ و أجزائها حیث تکون مشترکهٔ صورهٔ بین کونها جزء لها و بین غیره، فصیرورهٔ شیء منها فعلا للصلاهٔ و وقوعه جزء منها، لا یتحقّق إلّا بالقصد، کما عرفت ذلک فی مبحث النیهٔ «۱»، و حینئذ فصیرورهٔ الهوی هویّا للرکوع لا یتحقّق إلّا إذا عزم الانحناء لأجل الرکوع، لا الانحناء لقتل العقرب و نحوه.

ثمَّ لو فرض عدم الدلیل علی المنع فی المقام فإجراء أصالهٔ البراءهٔ عنه کما فی الجواهر «۲» ممّا لا یجوز، بعد کون کیفیهٔ الصلاهٔ ثابتهٔ بعمل النبی صلّی اللّه علیه و آله، و لم یعهد منه صلّی اللّه علیه و آله أنّه هوی إلی قتل العقرب و نظائره، ثمَّ قصد الرکوع من غیر انتصاب کما هو واضح.

فروع فی أحکام الرکوع:

اشارهٔ

الأول: لا إشکال فی أنّ التحدید المتقدّم المذکور فی النصّ و الفتوی إنما هو بالنسبهٔ إلی مستوی الخلقهٔ، فلو کانت یداه طویلتین بحیث تبلغان إلی عینی الرکبهٔ من غیر انحناء أو مع انحناء یسیر، أو کانت یداه قصیرتین بحیث لا تبلغان إلی الرکبتین إلّا بغایهٔ الانحناء،

یجب علیه الانحناء بمقدار ینحنی مستوی الخلقهٔ، بمعنی أن یفرض نفسه بحیث کانت أعضاؤه متناسبهٔ، و ینحنی بمقدار انحنائه علی ذلک الفرض.

الثانی: إذا لم یتمکن المصلّی من الانحناء بالمقدار المعتبر فی الرکوع شرعا، یجب علیه الانحناء بمقدار یتمکّن. بلا خلاف «۳»، بل حکی عن المعتبر دعوی

---

(۱) راجع ۲: ۱۱.

(۲) جواهر الکلام ۱۰: ۷۷.

(۳) تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۱۶۶، المنتهی ۱: ۲۸۱- ۲۸۲، الذکری ۳: ۳۶۶، مدارک الأحکام ۳: ۳۸۶، مسالک الأفهام ۱: ۲۱۳، جامع المقاصد ۲: ۲۸۸.

الإجماع علیه «۱»، و یمکن الاستدلال علیه مضافا إلی قاعدهٔ: «المیسور لا یسقط بالمعسور» «۲» بأنّ بدلیهٔ الإیماء عن الرکوع، فیما لو عجز عنه، إنما هو لاشتمال الإیماء علی خفض و رفع، الذی هو نظیر الانحناء ثمَّ الانتصاب، فلو کان قادرا علی الانحناء بمقدار یسیر غیر بالغ للحدّ الشرعی، فالاجتزاء به مع صدق معنی الرکوع علیه کما عرفت، أولی من الانتقال إلی الإیماء کما لا یخفی.

الثالث: لو کان المصلّی منحنیا خلقهٔ، أو لعروض کبر، أو مرض، فربّما قیل:

بأنّه یجب علیه أن یزید فی انحنائه فی حال الرکوع، لیکون فارقا بین القیام و الرکوع «۳»، و فی المحکیّ عن جامع المقاصد، أنّه لو کان انحناؤه علی أقصی مراتب الرکوع، ففی ترجیح الفرق أو هیئهٔ الرکوع تردّد «۴»، و ذکر صاحب الجواهر قدّس سرّه أنّه قد یمنع أصل وجوب الفرق بالأصل، و بأنّه قد تحقق فیه حقیقهٔ الرکوع، و إنما المنتفی هیئهٔ القیام «۵»، انتهی.

و ما ذکره قدّس سرّه و إن کان حسنا فی بادئ النظر، إلّا أنّه یمکن أن یقال: بأنّ وجوب الانتقال من حال القیام إلی الرکوع فی غیر المنحنی، ربما یدلّ علی أنّه یعتبر فی الصلاهٔ التی هی عبارهٔ عن الخضوع و الخشوع فی مقابل المولی، بعد حال القیام، تغییر الکیفیهٔ و الخضوع بنحو آخر، یکون أکمل من الحالهٔ الأولی، و هذا المعنی لا یتحقّق فی المنحنی إلّا بعد أن ینحنی بمقدار زائد علی انحنائه الأصلی.

نعم، فی الفرض الذی ذکره جامع المقاصد، ربما یتوجه الإشکال من حیث

---

(۱) المعتبر ۲: ۱۹۳.

(۲) عوالی اللئالی ۴: ۵۸ ح ۲۰۵.

(۳) المبسوط ۱: ۱۱۰، المعتبر ۲: ۱۹۴، قواعد الأحکام ۱: ۲۷۶، المنتهی ۱: ۲۸۲.

(۴) جامع المقاصد ۲: ۲۸۹.

(۵) جواهر الکلام ۱۰: ۸۱.

خروجه عن صدق الرکوع، لو زاد الانحناء و لو بمقدار یسیر، فتدبّر.

الرابع: لو صلّی قاعدا، نافلهٔ کانت أو فریضهٔ، یجب علیه الانحناء إلی حدّ یتمکّن معه من وضع الیدین علی الرکبتین فی الصلاهٔ قائما، بمعنی حصول النسبهٔ التی کانت بین فقرات الظهر بعضها مع بعض، و مجموعها مع شیء آخر مفروض فوقها فی الرکوع فی الصلاهٔ قائما فیها أیضا، فمجرّد الانحناء بمقدار یسیر- کما ربما یری- لا یکفی فی تحقق الرکوع أصلا.

هنا مسائل:

المسألهٔ الأولی: وجوب الطمأنینهٔ فی الرکوع

من واجبات الرکوع الطمأنینهٔ، و المراد بها لیس استقرار الأعضاء فی حال الرکوع، بل المراد أنّه إذا بلغ انحناؤه إلی الحدّ المعتبر شرعا، فلا یرفع رأسه فورا، بل یبقی علی ذلک الحال بقدر ما یؤدّی الذکر الواجب، و اعتبارها فی الرکوع ممّا لا شبههٔ فیه «۱»، و لم یخالف فیه أحد من المسلمین إلّا أبو حنیفهٔ، فإنّ المحکیّ عنه فی الخلاف أنّه قال: إنّها غیر واجبهٔ «۲»، و الأخبار أیضا تدلّ علی ما ذکرنا، و قد ورد فی بعضها، و هی الروایهٔ المشتملهٔ علی قصّهٔ الأعرابی أنّ النبی صلّی اللّه علیه و آله قال له بعد الأمر بإسباغ الوضوء، و استقبال القبلهٔ، و التکبیر، و قراءهٔ ما تیسّر له من القرآن: «ثمّ

---

(۱) الخلاف ۱: ۳۴۸ مسألهٔ ۹۸، الغنیهٔ: ۷۹، المسائل الناصریات: ۲۲۳، المعتبر ۲: ۱۹۴، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۱۶۶ مسألهٔ ۲۴۸، المنتهی ۱: ۲۸۲، جامع المقاصد ۲: ۲۸۴، جواهر الکلام ۱۰: ۸۲، مستند الشیعهٔ ۵: ۱۹۹، مفتاح الکرامهٔ ۲: ۴۱۶.

(۲) المغنی لابن قدامهٔ ۱: ۵۰۰، المجموع ۳: ۴۱۰، الخلاف ۱: ۳۴۸ مسألهٔ ۹۸.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۴۳

ارکع حتّی تطمئنّ راکعا ثمّ ارفع رأسک حتّی تعتدل قائما ثمّ اسجد حتّی تطمئنّ ساجدا.» «۱».

المسألهٔ الثانیهٔ: وجوب الذکر و التسبیح فی الرکوع

التسبیح من واجبات الرکوع أیضا، و یقع فی هذا المقام جهات من الکلام:

الجههٔ الأولی:

فی أنّه هل یکون التسبیح فی الرکوع واجبا أو مستحبا؟ لا خلاف و لا إشکال عند الإمامیهٔ فی وجوب التسبیح «۲»، لاستمرار عمل النبی صلّی اللّه علیه و آله علی ذلک، مضافا إلی دلالهٔ الأخبار المرویّهٔ عن أهل البیت علیهم السّلام علیه أیضا «۳».

و المحکیّ فی الخلاف عن عامّهٔ الفقهاء هو القول بعدم الوجوب «۴»، و مستندهم فی ذلک هی الروایهٔ المتقدمهٔ المتضمّنهٔ لقصّهٔ الأعرابی «۵»، فإنّ النبی صلّی اللّه علیه و آله لم یأمره بذلک لا فی الرکوع و لا فی السجود، مع کونه فی مقام بیان تعلیم الصلاهٔ، و استمرار عمله صلّی اللّه علیه و آله علی ذلک لا ینافی الاستحباب، لأنّ العمل أعمّ من الوجوب.

و لکنّه لا یخفی أنّ عدم أمره صلّی اللّه علیه و آله بالتسبیح فی الرکوع و السجود، لعلّه کان لعلمه بأنّ الأعرابی کان عالما بهذه الجههٔ، و رفع الید عمّا استمرّ علیه عمل النبی صلّی اللّه علیه و آله

---

(۱) سنن البیهقی ۲: ۸۸.

(۲) المقنعهٔ: ۱۰۵، الانتصار: ۱۴۹، المقنع: ۹۳، الخلاف ۱: ۳۴۸ مسألهٔ ۹۹، التهذیب ۲: ۸۱، الکافی فی الفقه: ۱۴۲، المهذّب ۱: ۹۷، المراسم: ۶۹، الوسیلهٔ: ۹۳، شرائع الإسلام ۱: ۱: ۸۵، الدروس ۱: ۱۷۷.

(۳) الوسائل ۶: ۲۹۹. أبواب الرکوع ب ۴.

(۴) المغنی لابن قدامهٔ ۱: ۵۰۱، المجموع ۳: ۴۱۴، الخلاف ۱: ۳۴۸ مسألهٔ ۹۹.

(۵) سنن البیهقی ۲: ۸۸، صحیح البخاری ۱: ۱۷۶ کتاب الأذان، سنن الدار قطنی ۱: ۲۲۰، سنن النسائی ۲: ۱۰ کتاب الأذان.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۴۴

استنادا إلی أنّ العمل أعمّ من الوجوب لا یجوز، بعد وضوح أنّ کیفیهٔ الصلاهٔ قد ثبتت بعمل النبی صلّی اللّه علیه و آله خصوصا مع قوله: «صلّوا کما رأیتمونی أصلّی»، و لذا قد عرفت أنّ التمسّک بأصالهٔ البراءهٔ عن الوجوب فی مثل ذلک ممّا لا یجوز.

و بالجملهٔ: فلا إشکال فی وجوب التسبیح و عدم کونه علی سبیل الاستحباب.

الجههٔ الثانیهٔ:

فی کیفیهٔ التسبیح المعتبر فی الرکوع و کمیته، و قد وردت فی هذا الباب روایات مختلفهٔ بحسب الظاهر، فطائفهٔ منها تدلّ علی أنّ المراد به هی ثلاث تسبیحات، و هی روایهٔ مسمع عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «لا یجزی الرجل فی صلاته أقلّ من ثلاث تسبیحات أو قدرهنّ» «۱» و رواها فی الوسائل فی موضع آخر هکذا، قال:

«یجزیک من القول فی الرکوع و السجود ثلاث تسبیحات أو قدرهنّ مترسّلا، و لیس له و لا کرامهٔ أن یقول سبّح سبّح سبّح» «۲».

و روایهٔ داود الأبزاری عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «أدنی التسبیح ثلاث مرّات و أنت ساجد لا تعجل بهنّ» «۳».

و روایهٔ سماعهٔ المشتملهٔ علی قوله: قلت: کیف حدّ الرکوع و السجود؟ فقال:

«أمّا ما یجزیک من الرکوع فثلاث تسبیحات تقول: سبحان اللّه سبحان اللّه سبحان اللّه ثلاثا» «۴».

و روایهٔ أبی بصیر قال: سألته عن أدنی ما یجزی من التسبیح فی الرکوع و السجود، قال: «ثلاث تسبیحات» «۵».

---

(۱) التهذیب ۲: ۷۹ ح ۲۹۷، الاستبصار ۱: ۳۲۳ ح ۱۲۰۸، الوسائل ۶: ۳۰۳. أبواب الرکوع ب ۵ ح ۴.

(۲) التهذیب ۲: ۷۷ ح ۲۸۶، السرائر ۳: ۶۰۲، الوسائل ۶: ۳۰۲. أبواب الرکوع ب ۵ ح ۱.

(۳) التهذیب ۲: ۷۹، الاستبصار ۱: ۳۲۳ ح ۱۲۰۹، الوسائل ۶: ۳۰۳. أبواب الرکوع ب ۵ ح ۵.

(۴) التهذیب ۲: ۷۷ ح ۲۸۷، الاستبصار ۱: ۳۲۴ ح ۱۲۱۱، الوسائل ۶: ۳۰۳. أبواب الرکوع ب ۵ ح ۳.

(۵) التهذیب ۲: ۸۰ ح ۲۹۹، الاستبصار ۱: ۳۲۳ ح ۱۲۱۰، الوسائل ۶: ۳۰۳. أبواب الرکوع ب ۵ ح ۶.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۴۵

و روایهٔ معاویهٔ بن عمّار قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: أخفّ ما یکون من التسبیح فی الصلاهٔ؟ قال: «ثلاث تسبیحات مترسّلا تقول: سبحان اللّه سبحان اللّه سبحان اللّه» «۱».

و طائفهٔ تدلّ علی أنّ المراد بالتسبیح هی ثلاث تسبیحات بالتسبیحهٔ الکبری، و هی روایهٔ أبی بکر الحضرمی قال: قلت لأبی جعفر علیه السّلام: أیّ شیء حدّ الرکوع و السجود؟ قال: «تقول سبحان ربّی العظیم و بحمده ثلاثا فی الرکوع و سبحان ربّی الأعلی و بحمده ثلاثا فی السجود، فمن نقص واحدهٔ نقص ثلث صلاته، و من نقص اثنتین نقص ثلثی صلاته، و من لم یسبّح فلا صلاهٔ له» «۲».

و رواها فی الوسائل فی موضع آخر من الباب الرابع من أبواب الرکوع، لکن مع الاختلاف، حیث روی عن أبی بکر الحضرمی أنّه قال: قال أبو جعفر علیه السّلام تدری أیّ شیء حدّ الرکوع و السجود؟ قلت: لا، قال: «سبّح فی الرکوع ثلاث مرّات سبحان ربّی العظیم و بحمده، و فی السجود سبحان ربّی الأعلی و بحمده ثلاث مرّات، فمن نقص واحدهٔ نقص ثلث صلاته، و من نقص ثنتین نقص ثلثی صلاته، و من لم یسبّح فلا صلاهٔ له» «۳».

و کیف کان، فظاهرها أنّ الفرض تسبیحهٔ واحدهٔ، و التسبیحتان الأخیرتان لهما مدخلیهٔ فی تحقق الکمال، لا فی أصل الصحهٔ.

و روایهٔ هشام بن سالم قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن التسبیح فی الرکوع و السجود؟ فقال: «تقول فی الرکوع: سبحان ربّی العظیم و فی السجود سبحان ربّی

(۱) التهذیب ۲: ۷۷ ح ۲۸۸، الاستبصار ۱: ۳۲۴ ح ۱۲۱۲، الوسائل ۶: ۳۰۳. أبواب الرکوع ب ۵ ح ۲.

(۲) التهذیب ۲: ۸۰ ح ۳۰۰، الوسائل ۶: ۳۰۰. أبواب الرکوع ب ۴ ح ۵.

(۳) الوسائل ۶: ۳۰۱ ب ۴ ح ۷.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۴۶

الأعلی، الفریضهٔ من ذلک تسبیحهٔ، و السنّهٔ ثلاث، و الفضل فی سبع» «۱».

و اقتصاره علیه السّلام علی قوله: سبحان ربّی العظیم و سبحان ربّی الأعلی، من دون إضافهٔ کلمهٔ: «و بحمده»، لیس لکون المراد هو ذلک، بل للإشارهٔ إلی ما هو المعروف بین المسلمین کما لا یخفی.

و طائفهٔ ثالثهٔ من الأخبار تدلّ علی کفایهٔ تسبیحهٔ واحدهٔ، التی هی عبارهٔ عن سبحان اللّه، و هی روایهٔ زرارهٔ عن أبی جعفر علیه السّلام قال: قلت له: ما یجزی من القول فی الرکوع و السجود؟ فقال: «ثلاث تسبیحات فی ترسّل، و واحدهٔ تامّهٔ تجزی» «۲».

بناء علی أن یکون المراد بالواحدهٔ التامّهٔ هی الواحدهٔ الصغیرهٔ المذکورهٔ فی حال الرکوع، لا فی الهوی إلیه أو القیام منه، و یحتمل أن یکون المراد بها هی الواحدهٔ الکبیرهٔ.

و روایهٔ علیّ بن یقطین عن أبی الحسن الأول علیه السّلام قال: سألته عن الرکوع و السجود کم یجزی فیه من التسبیح؟ فقال: «ثلاثهٔ و تجزئک واحدهٔ إذا أمکنت جبهتک من الأرض» «۳» و رواها فی الوسائل فی موضع آخر من الباب الرابع من أبواب الرکوع، لکن مع الاختلاف فی العبارهٔ حیث قال: سألته عن الرجل یسجد کم یجزئه من التسبیح فی رکوعه و سجوده؟ فقال: «ثلاث، و تجزئه واحدهٔ» «۴».

و روایهٔ معاویهٔ بن عمّار عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: قلت له: أدنی ما یجزئ المریض من التسبیح فی الرکوع و السجود، قال: «تسبیحهٔ واحدهٔ» «۵»، و لا یبعد أن

(۱) التهذیب ۲: ۷۶ ح ۲۸۲، الاستبصار ۱: ۳۲۲ ح ۱۲۰۴، الوسائل ۶: ۲۹۹. أبواب الرکوع ب ۴ ح ۱.

(۲) التهذیب ۲: ۷۶ ح ۲۸۳، الاستبصار ۱: ۳۲۳ ح ۱۲۰۵، الوسائل ۶: ۲۹۹. أبواب الرکوع ب ۴ ح ۲.

(۳) التهذیب ۲: ۷۶ ح ۲۸۴، الاستبصار ۱: ۳۲۳ ح ۱۲۰۶، الوسائل ۶: ۳۰۰. أبواب الرکوع ب ۴ ح ۳.

(۴) الباب الرابع ح ۴.

(۵) الکافی ۳: ۳۲۹ ح ۴، الوسائل ۶: ۳۰۱. أبواب الرکوع ب ۴ ح ۸.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۴۷

یقال بأنّ هذه الروایهٔ من تتمّهٔ روایهٔ معاویهٔ المتقدمهٔ لا روایهٔ مستقلّهٔ.

إذا عرفت ذلک، فاعلم أنّه لا إشکال فی الاکتفاء بتسبیحهٔ واحدهٔ کبری، کما هو مقتضی روایتی أبی بکر الحضرمی و هشام بن سالم المتقدّمتین، و کذلک روایهٔ زرارهٔ عن أبی جعفر علیه السّلام، بناء علی أحد احتمالیها، و إطلاق روایهٔ علیّ بن یقطین المتقدمهٔ، و لا یبعد أن یقال: بأنّ کیفیّتها هی سبحان ربّی العظیم فی الرکوع، و سبحان ربّی الأعلی فی السجود، و لا تجب إضافهٔ کلمهٔ: «و بحمده» لروایهٔ هشام عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، و ما ذکرناه من کونها إشارهٔ إلی ما هو المعروف بین المسلمین، فإنّما هو مجرّد احتمال لا یصادم الظهور فی الاکتفاء بما ذکره علیه السّلام، و عدم وجوب الزائد عنه.

ثمّ لا یخفی أنّه لا تعارض بین ما یدلّ علی الاجتزاء بتسبیحهٔ کبری، و ما یدلّ علی أنّ أدنی ما یجزی من التسبیح ثلاث تسبیحات، لأنّه مضافا إلی إمکان منع الإطلاق فیها، و القول بأنّ المتبادر منها هی التسبیحهٔ الصغری، کما قد فسّرت بذلک فی بعض الروایات

المتقدمهٔ، یمکن أن یقال: بأنّه علی فرض الإطلاق لا بدّ من حملها علی التسبیحهٔ الصغری، للأخبار الدالهٔ علی کفایهٔ واحدهٔ کبری، فانقدح أنّه لا مجال للإشکال فی الاکتفاء بالواحدهٔ الکبری.

نعم، یقع الإشکال فی أنّه هل یجتزئ بالواحدهٔ الصغری أم لا؟ مقتضی إطلاق روایهٔ علیّ بن یقطین المتقدمهٔ، و کذا روایهٔ زرارهٔ بناء علی أحد احتمالیها، هو الاجتزاء، و مقتضی الأخبار الدالهٔ علی أنّ أدنی ما یجزئ من التسبیح فی الرکوع و السجود هی ثلاث تسبیحات، هو العدم.

و الحقّ أن یقال: إنّ روایهٔ علیّ بن یقطین لا تعرّض فیها لبیان کیفیهٔ التسبیح، لأنّ السؤال فیها إنما هو عن الکمیهٔ، و هذا یدلّ علی کون الکیفیهٔ معلومهٔ عند السائل، بحیث لم یکن یحتاج إلی السؤال عنها، فالتمسّک بإطلاقها لکفایهٔ الواحدهٔ

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۴۸

الصغری غیر صحیح، لعدم کونها واردهٔ فی مقام بیان هذه الجههٔ، و هو شرط لجواز التمسّک بالإطلاق.

و أمّا روایهٔ زرارهٔ، فالظاهر أنّ المراد بالواحدهٔ التامّهٔ فیها هی التسبیحهٔ الکبری، لاستمرار عمل المسلمین من صدر الإسلام إلی زماننا هذا علی قراءتها فی الرکوع و السجود، بل یمکن أن یقال: بأنّه لو لم یکن فی بعض الروایات المتقدمهٔ تصریح بجواز التسبیحهٔ الصغری ثلاثا، لأشکل استفادته من الأخبار المطلقهٔ الدالهٔ علی أنّ أدنی ما یجزئ من التسبیح فی الرکوع و السجود ثلاث تسبیحات، لمعهودیهٔ کون التسبیح فیهما هی التسبیحهٔ الکبری.

و کیف کان، فلو فرض ثبوت الإطلاق لروایهٔ علیّ بن یقطین، فالواجب تقییده بسبب روایهٔ زرارهٔ، الدالهٔ علی أنّ الواحدهٔ المقیّدهٔ بکونها تامّهٔ تجزئ، لکون ظهورها فی دخالهٔ القید أقوی من ظهور تلک الروایهٔ فی الإطلاق، فظهر أنّ الواحدهٔ الصغیرهٔ لا تجزئ.

نعم، مقتضی روایهٔ معاویهٔ بن عمّار المتقدمهٔ الاجتزاء بها للمریض، بناء علی أن تکون تتمّهٔ لروایته الأخری المتقدمهٔ، لأنّها حینئذ ظاهرهٔ فی کون المراد بالتسبیحهٔ هی التسبیحهٔ الصغری، و أمّا بناء علی أن تکون روایهٔ مستقلّهٔ، فیشکل ذلک، اللّهم إلّا أن یتمسّک بإطلاقها.

و أیضا مقتضی روایهٔ علیّ بن أبی حمزهٔ الاکتفاء بالواحدهٔ للمستعجل فی النافلهٔ حیث قال: سألت أبا الحسن علیه السّلام عن الرجل المستعجل ما الذی یجزئه فی النافلهٔ؟ قال: «ثلاث تسبیحات فی القراءهٔ و تسبیحهٔ فی الرکوع، و تسبیحهٔ فی السجود» «۱». و لیعلم أنّ ما حکی عن العلّامهٔ «۲» من عدم وجوب القراءهٔ فی النافلهٔ،

---

(۱) الکافی ۳: ۴۵۵ ح ۲۰، الوسائل ۶: ۳۰۲. أبواب الرکوع ب ۴ ح ۹.

(۲) تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۱۳۰.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۴۹

یمکن أن یکون مستنده هذه الروایهٔ و نظائرها، فالاعتراض علیه کما عن المتأخّرین بخلوّه عن الدلیل «۱» غیر وارد علیه.

الجههٔ الثالثهٔ:

إنّ القول الواجب أو المستحبّ فی الرکوع و السجود، هل هو مطلق الذکر، بحیث لا یکون للتسبیح خصوصیهٔ، بل کان الاجتزاء به من باب أنّه بعض مصادیق الذکر، أو أنّه یتعیّن التسبیح؟ وجهان، بل قولان «۲».

و لا یخفی أنّ الخلاف فی ذلک إنما وقع بین أصحابنا القائلین بوجوب قول فی الرکوع و السجود، و أمّا عامّهٔ مخالفینا القائلون بالاستحباب، فالظاهر اتّفاقهم علی تعیّن التسبیح «۳»، و أنّه هو المستحب، نظرا إلی استمرار عمل النبی صلّی اللّه علیه و آله.

و کیف کان، فظاهر أکثر الروایات المتقدمهٔ هو تعیّن التسبیح، و لکن مقتضی روایهٔ مسمع المتقدمهٔ الدالهٔ علی کفایهٔ ثلاث تسبیحات أو قدرهنّ «۴» هو الاکتفاء بغیر التسبیح، لأنّ المراد بقوله: «أو قدرهنّ» هو مقدار ثلاث تسبیحات، و إن لم یکن تسبیحا، و یدلّ علیه

أیضا ما رواه ابن أبی عمیر عن هشام بن الحکم، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: قلت له: یجزی أن أقول مکان التسبیح فی الرکوع و السجود: لا إله إلّا اللّه و الحمد للّه و اللّه أکبر؟ قال: «نعم کلّ هذا ذکر اللّه». و رواه فی الکافی عن

---

(۱) مدارک الأحکام ۳: ۳۳۷، الذکری ۳: ۳۰۰، مستند الشیعهٔ: ۷۱، جواهر الکلام ۹: ۲۸۶، الحدائق ۸: ۹۴.

(۲) أمّا القائلین بکفایهٔ مطلق الذکر فهم کصاحب المبسوط ۱: ۱۱۱، و السرائر ۱: ۲۲۴، و تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۱۶۹، و إیضاح الفوائد ۱: ۱۱۲، و جامع المقاصد ۲: ۲۸۶، و مدارک الأحکام ۳: ۳۹۲، و مسالک الأفهام ۱: ۲۱۵، و مستند الشیعهٔ ۵: ۲۰۳.

و أمّا القائلین بتعیّن التسبیح فهم کصاحب المقنعهٔ: ۱۰۵، و الانتصار: ۱۴۹، و المقنع: ۹۳، و الخلاف ۱: ۳۴۸، و التهذیب ۲: ۸۱، و الکافی فی الفقه: ۱۴۲، و المهذّب ۱: ۹۷، و المراسم: ۶۹، و الوسیلهٔ: ۹۳، و شرائع الإسلام ۱:

۸۵، و الدروس ۱: ۱۷۷.

(۳) راجع ۲: ۲۴۳.

(۴) الوسائل ۶: ۳۰۳. أبواب الرکوع ب ۵ ح ۴.

ابن المغیرهٔ، عن هشام بن الحکم نحوه «۱».

و روی الشیخ بإسناده عن سعد، عن محمّد بن الحسین بن أبی الخطّاب، عن جعفر بن بشیر، عن حمّاد بن عثمان، عن هشام بن سالم، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:

سألته یجزی عنّی أن أقول مکان التسبیح فی الرکوع و السجود: لا إله إلّا اللّه و اللّه أکبر؟ قال: «نعم» «۲». و الروایتان صریحتان فی أنّ القول الواجب فی الرکوع و السجود هو مطلق الذکر، و علیه فالتخییر بین التسبیح و غیره من الأذکار تخییر عقلیّ لا شرعیّ، لأنّ متعلّق الوجوب أمر واحد، و هو مطلق الذکر، و العقل یحکم بکون المکلّف مخیّرا بین مصادیقه.

و قد یستشکل فی الأخذ بمقتضی الروایتین من جههٔ استمرار العمل من زمان النبی صلّی اللّه علیه و آله إلی زمان صدورهما، و من ذلک الزمان إلی زماننا هذا، علی قراءهٔ التسبیح فی الرکوع و السجود، و هذا ممّا لا وجه له، بعد کون الروایتین تامّتین من حیث الدلالهٔ و السند.

و لا یخفی أنّ کفایهٔ مطلق الذکر و الاجتزاء بغیر التسبیح مکانه لا ینافی ما ذکرنا فی الجههٔ الثانیهٔ من وجوب الثلاث، و عدم إجزاء الواحدهٔ، لأنّ السؤال فی هاتین الروایتین إنما هو عن إجزاء قول آخر مکان التسبیح، و ظاهره أنّه هل یکون للتسبیح خصوصیهٔ أم لا؟ فلا یکون فیهما تعرّض لبیان الکمیّهٔ.

و حینئذ فلا یضرّ بذلک الاقتصار فی ذیل روایهٔ هشام بن سالم علی مجرّد التهلیل و التکبیر، مضافا إلی احتمال أن یکون السقط مستندا إلی الناسخ. و کیف کان، فلا شبهه فی أنّ مفاد الروایتین هو کفایهٔ مطلق الذکر، و لا تعرّض فیهما لبیان الکمیهٔ أصلا.

---

(۱) التهذیب ۲: ۳۰۲ ح ۱۲۱۷، الکافی ۳: ۳۲۹ ح ۵، السرائر ۳: ۶۰۳، الوسائل ۶: ۳۰۷. أبواب الرکوع ب ۷ ح ۱.

(۲) التهذیب ۲: ۳۰۲ ح ۱۲۱۸، الکافی ۳: ۳۲۱ ح ۸، الوسائل ۶: ۳۰۷. أبواب الرکوع ب ۷ ح ۲.

المسألهٔ الثالثهٔ: السهو عن الرکوع

لا إشکال و لا خلاف فی کون الرکوع رکنا تبطل الصلاهٔ بالإخلال به عمدا أو سهوا، و کذا بزیادته «۱»، و اعتبار عدم الزیادهٔ و إن لم

یکن مستفادا من مجرّد کونه رکنا، لما عرفت فی مبحث القیام، من أنّ معنی رکنیهٔ شیء لشیء هو شدّهٔ احتیاجه إلیه، بحیث لا یکاد یمکن أن یتحقّق بدونه، و أمّا کون الزیادهٔ أیضا کالنقیصهٔ مانعهٔ عن تحقّقه، فلا یستفاد من مجرد الرکنیهٔ، بل لا بدّ من دلیل آخر یدلّ علی مانعیهٔ وجوده الثانوی، إلّا أنّه لا إشکال فی المقام فی أنّ الزیادهٔ مبطلهٔ أیضا.

إذا عرفت ذلک، فاعلم أنّه لو سهی عن الرکوع حتّی فرغ من الصلاهٔ، فلا إشکال و لا خلاف فی وجوب الاستئناف، کما أنّه لا خلاف فی أنّه لو سهی عنه قبل أن تتحقّق منه السجدهٔ، یجب علیه أن ینتصب قائما، و یرکع و یتمّ الصلاهٔ «۲».

إنما الخلاف فیما لو ذکر ذلک بعد السجدتین أو بعد السجدهٔ الواحدهٔ، فالمحکیّ عن المبسوط إنّه قال: و فی أصحابنا من یسقط السجود و یعید الرکوع، ثمَّ یعید السجود، و اختار هو إنّه إن أخلّ به فی الأولیین مطلقا أو فی ثالثهٔ المغرب بطلت صلاته، و إن کان فی الأخیرتین من الرباعیّهٔ و ترکه ناسیا و سجد السجدتین أو واحدهٔ منهما أسقط السجدهٔ و قام و رکع و أتمّ. انتهی.

و المحکیّ عن ابن الجنید و علیّ بن بابویه أنّهما ذهبا إلی أنّه لو نسی الرکوع

---

(۱) المعتبر ۲: ۱۹۲، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۱۶۵ مسألهٔ ۲۴۶، الدروس ۱: ۱۷۶، جامع المقاصد ۲: ۲۸۳، الذکری ۳: ۳۶۴، مستند الشیعهٔ ۵: ۱۹۲، جواهر الکلام ۱۰: ۶۹، مفتاح الکرامهٔ ۲: ۴۱۴.

(۲) جمل العلم و العمل (رسائل المرتضی) ۳: ۳۶، المراسم: ۹۰، الوسیلهٔ: ۹۹، المهذّب ۱: ۱۵۶، السرائر ۱: ۲۴۰، جامع المقاصد ۲: ۴۸۸، مفاتیح الشرائع ۱: ۱۳۸، شرائع الإسلام ۱: ۱۰۶، المعتبر ۲: ۳۷۷.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۵۲

بعد ما سجد فی الرکعهٔ الأولی تبطل الصلاهٔ و تجب الإعادهٔ، و إن کان الرکوع من الرکعهٔ الثانیهٔ أو الثالثهٔ، فیجب حذف السجدتین، و جعل الثالثهٔ ثانیهٔ و الرابعهٔ ثالثهٔ «۱».

هذا، و لکنّ المشهور هو البطلان مطلقا، سواء ذکر بعد السجدهٔ الأولی أو بعد السجدتین «۲»، و ذهب جماعهٔ من المتأخّرین إلی عدم البطلان فیما لو ذکر بعد السجدهٔ الأولی، و وجوب التدارک بالانتصاب قائما، ثمَّ الرکوع، ثمَّ السجود إلی آخر الصلاهٔ «۳»، نظرا إلی أنّ السجدهٔ التی لم تکن مسبوقهٔ بالرکوع لا تکون جزء من الصلاهٔ، فتکون فعلا خارجا عنها، و حینئذ فلا وجه لأن یقال بفوات محلّ الرکوع، بعد عدم قابلیهٔ السجدهٔ المأتیّ بها، لوقوعها جزء من الصلاهٔ.

و فیه: أنّ ذلک مبنیّ علی کون الترتیب بین الأجزاء شرطا فی صحتها التأهلیهٔ، و قابلیتها لوقوعها جزء من الصلاهٔ، مع أنّه یحتمل أن یکون شرطا لأصل الصلاهٔ.

و توضیح ذلک: إذا تعلّق الأمر بمرکّب ذی أجزاء، بحیث کان التدرّج و الترتّب بین الأجزاء و وقوع بعضها عقیب بعض معتبرا أیضا، فلا إشکال فی أنّ اتّصاف کلّ جزء منها بصفهٔ الجزئیهٔ الفعلیهٔ یتوقّف علی تحقق الکلّ، ضرورهٔ أنّ الکلیهٔ و الجزئیهٔ من الأمور المتضایفهٔ التی لا یعقل تحقق واحد منها بدون صاحبه، فما دام لم یتحقّق الکلّ فی الخارج و لم یوجد، یستحیل أن تکون الأجزاء جزء فعلیا له، و هذا واضح جدّا.

و حینئذ فللأجزاء المتحققهٔ فی الخارج قبل حصول الکلّ صحهٔ تأهلیهٔ،

---

(۱) حکاه عنهما فی مختلف الشیعهٔ ۲: ۳۶۳.

(۲) المقنعهٔ: ۱۳۸، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضی) ۳: ۳۵، المراسم: ۸۹، السرائر ۱: ۲۴۵، الکافی فی الفقه: ۱۱۸، المهذّب ۱: ۱۵۳، المبسوط ۱: ۱۰۹.

(۳) منهم: صاحب المدارک ۴: ۲۱۸ و کشف اللثام ۴: ۴۲۱ و العروهٔ الوثقی ۱: ۶۴۴ مسألهٔ ۱۴.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۵۳

و قابلیهٔ للحوق الأجزاء الأخر إلیها، حتّی یلتئم من جمیعها الکلّ.

فیقع الکلام فی أنّ التدرّج و الترتّب المعتبر فی تحقق المرکّب هل یکون معتبرا فی نفس المرکب، بحیث لو لم یتدرّج الأجزاء علی النحو الذی اعتبره الآمر، یکون عدم تحقق المرکّب مستندا إلیه و معلولا عنه فقط، و لا ارتباط له بالأجزاء المأتیّ بها، لوقوعها صحیحهٔ بالصحهٔ التأهلیهٔ، أو أنّه معتبر فی صیرورهٔ الجزء جزء و قابلا- للحوق باقی الأجزاء إلیها، بحیث یکون عدم تحقق المرکب فی صورهٔ الإخلال به مستندا إلی الإخلال بأجزائه؟، مثلا لو سجد فی محلّ الرکوع عمدا أو نسیانا، و رکع فی محلّ السجود، و أتمّ الصلاهٔ، فهل یکون بطلانها مسبّبا عن فقدها للترتیب المعتبر فی تحقّقها، أو أنّه یکون مستندا إلی فقدها لکثیر من أجزائها کالرکوع و السجود و غیرهما؟.

إذا عرفت ذلک یظهر لک أنّ القول بعدم بطلان الصلاهٔ فی مفروض المسألهٔ إنما یبتنی علی أن یکون الترتیب معتبرا فی صحهٔ الأجزاء، و قابلیتها لاتّصافها بالجزئیهٔ الفعلیهٔ المساوق لتحقّق الکلّ، فیکون تأخّر السجود عن الرکوع شرطا فی تحقّقه، کوقوعه علی المحلّ الطاهر، و غیره ممّا یعتبر فی تحقق السجود المعتبر فی الصلاهٔ، و حینئذ فمع نسیانه لا تکون السجدهٔ صالحهٔ للجزئیهٔ أصلا، فتکون لغوا، فیمکن تدارک الرکوع.

و هذا المبنی ممّا لم یقم علیه دلیل، لو لم نقل بظهور الأدلهٔ علی خلافه، لأنّ مفادها هو اعتبار الترتیب فی نفس الصلاهٔ، کاعتبار سائر الأجزاء و الشرائط المعتبرهٔ فیها.

هذا، و لا یخفی أنّ مقتضی هذا الوجه إمکان التدارک بعد السجدتین أیضا، و الفرق بین الصورتین- بأنّ التدارک بعد السجدتین یستلزم زیادهٔ الرکن، بخلافه بعد السجدهٔ الواحدهٔ- ممّا لا یتمّ، بعد ملاحظهٔ کون السجدتین المأتیّ بهما غیر

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۵۴

واجدتین لجمیع شرائطهما، لفقدانهما للترتیب المعتبر فیهما. هذا ما تقتضیه القواعد.

و أمّا الأخبار:

فمنها: روایهٔ رفاعهٔ عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: سألته عن رجل ینسی أن یرکع حتّی یسجد و یقوم؟ قال: «یستقبل» «۱». و الظاهر أنّ موردها ما إذا تذکّر بعد الإتیان بالسجدتین، کما أنّ الظاهر أنّ المراد بقوله: «یستقبل» هو استئناف الصلاهٔ، و الإتیان بها من رأس، لا التدارک ثمَّ الإتمام.

و منها: روایهٔ إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا إبراهیم علیه السّلام عن رجل ینسی أن یرکع؟ قال: «یستقبل حتّی یضع کلّ شیء من ذلک موضعه» «۲». و إطلاقها یشمل ما إذا تذکّر بعد الإتیان بالسجدهٔ الواحدهٔ، و تعلیل وجوب الاستقبال، بأن یضع کلّ شیء موضعه، دلیل علی أنّ المراد بالاستقبال هو الاستئناف و الإتیان بها من رأس، لا الرجوع للتدارک فتدبّر.

و منها: روایهٔ صفوان، عن أبی بصیر، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «إذا أیقن الرجل أنّه ترک رکعهٔ من الصلاهٔ و قد سجد سجدتین و ترک الرکوع استأنف الصلاهٔ». و روی صفوان عن منصور، عن أبی بصیر مثله «۳».

و الظاهر أنّ فی الطریق الأول إرسالا، لأنّه لا یمکن لصفوان النقل عن أبی بصیر من دون واسطهٔ.

و کیف کان، فمقتضی الروایهٔ باعتبار تقیید الموضوع بما إذا سجد سجدتین، هو

---

(۱) الکافی ۳: ۳۴۸ ح ۲، التهذیب ۲: ۱۴۸ ح ۵۸۱، و الاستبصار ۱: ۳۵۵ ح ۱۳۴۴ و ۱۳۴۵، الوسائل ۶: ۳۱۲.

أبواب الرکوع ب ۱۰ ح ۱.

(۲) التهذیب ۲: ۱۴۹ ح ۵۸۳، الاستبصار ۱: ۳۵۶ ح ۱۳۴۷، الوسائل ۶: ۳۱۳. أبواب الرکوع ب ۱۰ ح ۲.

(۳) التهذیب ۲: ۱۴۸ و ۱۴۹ ح ۵۸۰ و ۵۸۷، الاستبصار ۱: ۳۵۵ و ۳۵۶ ح ۱۳۴۳ و ۱۳۴۹، الوسائل ۶: ۳۱۳. أبواب الرکوع ب ۱۰ ح ۳.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۵۵

اختصاص وجوب استئناف الصلاهٔ لأجل ترک الرکوع نسیانا بهذه الصورهٔ، فتصلح الروایهٔ لأن تصیر مقیّدهٔ لمثل الروایهٔ المتقدمهٔ التی تدلّ بإطلاقها علی الوجوب فی غیر هذه الصورهٔ، مثل ما رواه ابن مسکان عن أبی بصیر قال: سألت أبا جعفر علیه السّلام عن رجل نسی أن یرکع؟ قال: «علیه الإعادهٔ» «۱». فإنّ إطلاقها یقید بما إذا تذکر بعد السجدتین.

و أمّا روایهٔ رفاعهٔ المتقدمهٔ فلا تصلح للتقیید لکون القید فیها مذکورا فی کلام الراوی دون الإمام علیه السّلام.

و منها: روایهٔ محمّد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السّلام فی رجل شکّ بعد ما سجد أنّه لم یرکع، قال: «فإن استیقن فلیلق السجدتین اللّتین لا رکعهٔ لهما، فیبنی علی صلاته علی التمام، و إن کان لم یستیقن إلّا بعد ما فرغ و انصرف فلیقم فلیصلّ رکعهٔ و سجدتین و لا شیء علیه». و رواه الصدوق فی الفقیه هکذا: «فی رجل شکّ بعد ما سجد أنّه لم یرکع، فقال: یمضی فی صلاته حتّی یستیقن أنّه لم یرکع، فإن استیقن أنّه لم یرکع فلیلق السجدتین.» «۲».

و حینئذ فلا یبقی مجال للإشکال فی الروایهٔ باضطراب المتن، من حیث کون السؤال عن حکم صورهٔ الشکّ و الجواب متعرّض لبیان حکم صورهٔ الاستیقان کما هو ظاهر، و هذه الروایهٔ التی استند إلیها الشیخ «۳»، لما ذهب إلیه من التفصیل بعد حملها علی الرکعتین الأخیرتین، جمعا بینها و بین الأخبار المتقدمهٔ.

و الإشکال علی الاستدلال بها باشتمالها علی ما لا یقول به أحد من وجوب

---

(۱) التهذیب ۲: ۱۴۹ ح ۵۸۴، الاستبصار ۱: ۳۵۶ ح ۱۳۴۶، الوسائل ۶: ۳۱۳. أبواب الرکوع ب ۱۰ ح ۴.

(۲) الفقیه ۱: ۲۲۸ ح ۱۰۰۶، التهذیب ۲: ۱۴۹ ح ۵۸۵، الاستبصار ۱: ۳۵۶ ح ۱۳۴۸، السرائر ۳: ۵۹۲، الوسائل ۶: ۳۱۴. أبواب الرکوع ب ۱۱ ح ۲.

(۳) المبسوط ۱: ۱۱۹.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۵۶

صلاهٔ رکعهٔ مع سجدتین بعد الانصراف من الصلاهٔ إذا استیقن ترک الرکوع، کما هو المحکیّ عن الریاض «۱».

مندفع بأنّ القائل بعدم بطلان الصلاهٔ فیما إذا أیقن ترک الرکوع بعد السجدتین فی الرکعهٔ الثالثهٔ أو الرابعهٔ، و وجوب الرجوع للتدارک یلزمه القول بذلک، لصیرورهٔ الرکعهٔ الثالثهٔ حینئذ ثانیهٔ، و الرابعهٔ ثالثهٔ، فتکون الفریضهٔ ناقصهٔ رکعهٔ، فإذا رکعها بعد التمام جاء بها علی وفق القاعدهٔ.

نعم یرد علیه عدم الشاهد علی هذا الجمع، فیمکن حملها علی النافلهٔ، کما فی الوسائل «۲»، و لعلّه یجیء الکلام حول هذا المقام فی مبحث الخلل إن شاء اللّه تعالی.

المسألهٔ الرابعهٔ: وجوب رفع الرأس من الرکوع

قد عدّ من واجبات الرکوع رفع الرأس منه، بمعنی أنّه لا یجوز أن یهوی للسجود قبل رفع الرأس من الرکوع، و کذلک الطمأنینهٔ فی الانتصاب، بمعنی أن یعتدل قائما و یسکن و لو یسیرا، و اعتبارهما و إن کان ممّا لا خلاف فیه بین أصحابنا الإمامیهٔ رضوان اللّه علیهم «۳»، إلّا أنّ عدّهما من واجبات الرکوع غیر خال عن المسامحهٔ، لأنّهما متأخّران عن الرکوع کما هو واضح.

---

(۱) ریاض المسائل ۴: ۲۰۶.

(۲) الوسائل ۶: ۳۱۵. أبواب الرکوع ب ۱۱ ذیل الحدیث ۳.

(۳) الخلاف ۱: ۳۵۱، الغنیهٔ: ۷۹، المعتبر ۲: ۱۹۷، مدارک الأحکام ۳: ۳۸۹، جامع المقاصد ۲: ۲۸۸، مفاتیح الشرائع ۱: ۱۳۹، مستند الشیعهٔ ۵: ۲۰۱، جواهر الکلام ۱۰: ۸۷، کشف اللثام ۴: ۷۳، مفتاح الکرامهٔ ۲: ۴۲۰.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۵۷

السادس من أفعال الصلاهٔ: السجود

اشارهٔ

اعتبار السجود فی الصلاهٔ و جزئیته لها ممّا لا إشکال فیه و لا خلاف «۱»، بل ربما یعد من الضروریات، کوجوب أصل الصلاهٔ، و یجب أن یکون علی سبعهٔ أعظم، للروایات الکثیرهٔ التی رواها العامهٔ و الخاصهٔ.

فمن طریق العامهٔ ما رواه عمرو بن دینار عن طاوس، عن ابن عبّاس، عن النبی صلّی اللّه علیه و آله قال: «أمرنا أن نسجد علی سبعهٔ أعظم» «۲». و ما رواه عبد اللّه بن طاوس، عن أبیه، عن ابن عبّاس قال: قال النبی صلّی اللّه علیه و آله: «أمرت أن أسجد علی سبعهٔ أعظم: علی الجبهۀ و أشار بیده علی أنفه و الیدین و الرکبتین و أطراف القدمین» «۳».

و من طریق الخاصهٔ ما رواه زرارهٔ قال: قال أبو جعفر علیه السّلام: قال

---

(۱) المقنعهٔ: ۱۰۵، النهایهٔ: ۸۲، الغنیهٔ: ۷۹، الوسیلهٔ: ۹۳، المراسم: ۶۹، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۱۸۴، المنتهی ۱: ۲۸۶، مستند الشیعهٔ ۵: ۲۳۱، جواهر الکلام ۱۰: ۱۲۷.

(۲) سنن البیهقی ۲: ۱۰۱ و ۱۰۳.

(۳) سنن البیهقی ۲: ۱۰۱ و ۱۰۳.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۵۸

رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: «السجود علی سبعهٔ أعظم: الجبهۀ، و الیدین، و الرکبتین، و الإبهامین من الرجلین، و ترغم بأنفک إرغاما، أمّا الفرض فهذه السبعهٔ، و أمّا الإرغام بالأنف فسنّهٔ من النبی صلّی اللّه علیه و آله» «۱».

و ما رواه عبد اللّه بن جعفر فی قرب الإسناد عن محمّد بن عیسی، عن عبد اللّه بن میمون القداح، عن جعفر بن محمّد علیهما السّلام قال: «یسجد ابن آدم علی سبعهٔ أعظم:

یدیه و رجلیه، و رکبتیه، و جبهته» «۲».

و بالجملهٔ: لا خلاف عندنا فی أنّه یجب أن یکون السجود علی الأعضاء السبعهٔ المذکورهٔ فی الروایات، و عن أبی حنیفهٔ و مالک: عدم وجوب السجدهٔ علی غیر الجبهۀ «۳»، لقول النبی صلّی اللّه علیه و آله: «سجد وجهی» «۴»، و لو ساواه غیره لما خصّه بالذکر، و لأنّ وضع الجبهۀ یسمی سجودا، و لا کذا غیره فینصرف الأمر المطلق إلی ما به یحصل مسمّاه، و لأنّه لو وجب علی غیر الجبهۀ لوجب کشفه کالجبهۀ.

و أجاب عنه المحقّق فی المعتبر: لا نسلّم أنّ اختصاصها بالذکر یدلّ علی عدم الوجوب عن غیرها، لجواز أن یکون الاختصاص بالذکر لما یختصّ به سجودا، من مزیهٔ الخضوع الذی یحصل بها، و قوله: «وضع الجبهۀ یسمی سجودا»، قلنا:

حقّ، و کذا ما ینضمّ إلیها، و قد قال النبی صلّی اللّه علیه و آله: «سجد لحمی و عظمی و ما أقلّته قدمای» «۵». و قوله: «لو وجب علی غیر الجبهۀ لوجب کشفه»، قلنا: لو نسلّم فما

(۱) التهذیب ۲: ۲۹۹ ح ۱۲۰۴، الاستبصار ۱: ۳۲۷ ح ۱۲۲۴، الخصال: ۳۴۹، الوسائل: ۶- ۳۴۳. أبواب السجود ب ۴ ح ۲.

(۲) قرب الاسناد: ۳۶ ح ۶۹، الوسائل ۶: ۳۴۵. أبواب السجود ب ۴ ح ۸.

(۳) المجموع ۳: ۴۲۳ و ۴۲۷، المغنی لابن قدامهٔ ۱: ۵۹۱، الشرح الکبیر ۱: ۵۹۱، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۱۸۵ مسألهٔ ۲۵۶.

(۴) صحیح مسلم ۶: ص ۴۸ ح ۲۰۱، سنن ابن ماجه ۱: ۳۳۵ ح ۱۰۵۴، سنن البیهقی ۲: ۱۰۹.

(۵) صحیح مسلم ۶: ص ۴۸ ح ۲۰۱، سنن ابن ماجه ۱: ۳۳۵ ح ۱۰۵۴، سنن البیهقی ۲: ۱۰۹.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۵۹

الجامع ثمَّ یبدی الفارق «۱»، انتهی.

و یرد علی ما أجاب به عن الدلیل الثانی أنّ وضع الجبههٔ یسمی سجودا بلا إشکال، و أمّا وضع سائر الأعضاء مجرّدا فلا یسمی سجودا کما یظهر بمراجعهٔ العرف، فلا یقال لمن وضع یدیه علی الأرض: أنّه سجدت یداه کما هو واضح.

و یدلّ علی عدم مدخلیهٔ وضع سائر الأعضاء فی تحقق حقیقهٔ السجود، ما ذکروه من أنّ زیادهٔ الرکن تتحقق بوضع الجبههٔ علی الأرض مرتین أو مرارا، و إن لم تتحقق الزیادهٔ بالنسبهٔ إلی وضع سائر الأعضاء.

و حینئذ فبعد قیام الدلیل الشرعی علی وجوب کون السجود علی سبعهٔ أعظم، لا بدّ و أن یقال: إمّا بکون وضع سائر الأعضاء واجبا فی حال السجود، و إن لم یکن رکنا، أو یقال بأنّ الواجب فی الصلاهٔ هی الکیفیهٔ الحاصلهٔ من السجود، و من وضع سائر الأعضاء الست علی الأرض، و لعلّه یجیء الکلام علی هذه الجههٔ فی مبحث رکنیهٔ السجود.

و کیف کان فلا خلاف و لا إشکال فی وجوب السجدهٔ علی الجبههٔ، و عدم کفایهٔ إرغام الأنف و السجدهٔ علیه، کما دلّت علیه الروایات المتقدمهٔ، و المراد بالجبههٔ هو ما بین قصاص الشعر و طرف الأنف طولا و بین الجبینین عرضا، فالسجدهٔ علی أحد الجبینین غیر مجزیهٔ.

و الواجب من ذلک هو مسمّی السجود علی الجبههٔ، و ما به یتحقّق عرفا، لأنّه من الأفعال التی تصدق بالبعض، مضافا إلی دلالهٔ النصوص الکثیرهٔ علی ذلک مثل ما رواه زرارهٔ عن أحدهما علیهما السّلام قال: قلت: الرجل یسجد و علیه قلنسوهٔ أو عمامهٔ؟ فقال: «إذا مسّ جبهته الأرض فیما بین حاجبیه و قصاص شعره فقد أجزأ عنه» «۲».

(۱) المعتبر ۲: ۲۰۷.

(۲) الفقیه ۱: ۱۷۶ ح ۸۳۳، التهذیب ۲: ۸۵ و ۲۳۶ ح ۳۱۴ و ۹۳۱، الوسائل ۶: ۳۵۵. أبواب السجود ب ۹ ح ۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۶۰

و ما رواه زرارهٔ أیضا عن أبی جعفر علیه السّلام قال: سألته عن حدّ السجود؟ قال:

«ما بین قصاص الشعر إلی موضع الحاجب، ما وضعت منه أجزأک» «۱».

و ما رواه مروان بن مسلم و عمّار الساباطی جمیعا قال: «ما بین قصاص الشعر إلی طرف الأنف مسجد، أیّ ذلک أصبت به الأرض أجزأک» «۲».

و ما رواه زرارهٔ أیضا عن أبی جعفر علیه السّلام قال: «الجبههٔ کلّها ما بین قصاص شعر الرأس إلی الحاجبین موضع السجود، فأیّما سقط من ذلک إلی الأرض أجزأک مقدار الدرهم أو مقدار طرف الأنملهٔ» «۳». و ذکر الدرهم و طرف الأنملهٔ إنما هو من باب المثال لا التحدید، فلا تنافی الروایات المتقدمهٔ کما لا یخفی. هذا فی الجبههٔ.

و أمّا الکفّان فلا إشکال أیضا فی وجوب وضعهما علی الأرض، و هما المراد بالیدین المذکور فی کثیر من الروایات و المتبادر من

الوضع و کذا المتعارف منه إنما هو وضع باطن الکفّین، فلا یجزی وضع ظاهرهما فی حال الاختیار، و هل یجب فیهما الاستیعاب أم لا؟ الظاهر الوجوب، لأنّ الاعتماد علی الکفّین إنما یتحقّق بوضع مجموع باطنهما، نعم لا یعتبر الاستیعاب الحقیقی، بل یکفی الاستیعاب العرفی.

و أمّا الرکبتان فقد اتفقت النصوص «۴» و الفتاوی «۵» علی اعتبار وضعهما، و الظاهر کفایهٔ الاعتماد علی بعضهما، لصدق الاعتماد علیهما بالبعض کما لا یخفی.

---

(۱) التهذیب ۲: ۸۵ ح ۳۱۳، الوسائل ۶: ۳۵۵. أبواب السجود ب ۹ ح ۲.

(۲) الفقیه ۱: ۱۷۶ ح ۸۳۶ و ۸۳۷، التهذیب ۲: ۲۹۸ ح ۱۲۰۱، الاستبصار ۱: ۳۲۷ ح ۱۲۲۲، الوسائل ۶: ۳۵۶.

أبواب السجود ب ۹ ح ۴.

(۳) الکافی ۳: ۳۳۳ ح ۱، الوسائل ۶: ۳۵۶. أبواب السجود ب ۹ ح ۵.

(۴) راجع الوسائل ۶: ۳۴۳، أبواب السجود ب ۴ ح ۲ و ۸ و ۹.

(۵) المقنعهٔ: ۱۰۵، المقنع: ۸۸، المسائل الناصریّات: ۲۲۶، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضی) ۳: ۳۲، الخلاف ۱: ۳۵۶، الکافی فی الفقه: ۱۱۹، الغنیهٔ: ۸۰، الوسیلهٔ: ۹۴، المراسم: ۷۱، المعتبر ۲: ۲۰۶، تذکرهٔ الفقهاء ۳:

۱۸۵، مستند الشیعهٔ ۵: ۲۳۵، جواهر الکلام ۱۰: ۱۳۹، کشف اللثام ۴: ۸۹.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۶۱

و أمّا إبهاما الرجلین کما فی روایهٔ زرارهٔ المتقدمهٔ «۱» أو أطراف القدمین، کما فی روایهٔ ابن عباس «۲»، أو الرجلان کما فیما رواه فی قرب الإسناد «۳»، فلا إشکال فی وجوب السجود علیهما، و فی کون المراد بالرجلین و أطراف القدمین هو إبهامیهما، و لکن لا دلیل علی لزوم أن یکون الاعتماد علی رأسهما، بل الظاهر کفایهٔ ظاهرهما و باطنهما، نعم الأحوط ذلک.

هنا مسائل:

المسألهٔ الأولی: اعتبار عدم علوّ موضع الجبههٔ عن الموقف

اشارهٔ

یجب أن ینحنی المصلّی للسجود حتّی یتساوی موضع جبهته مع موقفه، إلّا أن یکون العلوّ بمقدار لبنهٔ، و یدلّ علیه استمرار السیرهٔ من الأزمنهٔ المتقدمهٔ إلی زماننا هذا علی ذلک، اللهمّ إلّا أن یقال: إنّ استمرار السیرهٔ علی بعض أفراد الطبیعهٔ، لا یدلّ علی عدم کفایهٔ غیره فی مقام امتثال الأمر بالطبیعهٔ، و مع الشکّ فی اعتبار التساوی یکون المرجع هو أصل البراءهٔ الجاری فی موارد دوران الأمر بین الأقل و الأکثر الارتباطیین.

هذا، و لکن وردت هنا روایات ظاهرهٔ فی کون العلوّ الزائد علی مقدار اللبنهٔ مخلّا و مانعا عن تحقق الصلاهٔ شرعا:

منها: ما رواه الشیخ بإسناده عن الحسین بن سعید، عن النضر بن سوید، عن

---

(۱) الوسائل ۶: ۳۴۳. أبواب السجود ب ۴ ح ۲.

(۲) سنن البیهقی ۲: ۱۰۱ و ۱۰۳.

(۳) قرب الإسناد: ۳۶ ح ۶۹.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۶۲

عبد اللّه بن سنان قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن موضع جبههٔ الساجد أ یکون أرفع من مقامه؟ فقال: «لا، و لکن لیکن مستویا» «۱».

و منها: ما رواه أیضا عنه، عن النضر بن سوید، عن عاصم بن حمید، عن أبی بصیر یعنی المرادی قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الرجل یرفع موضع جبهته فی المسجد؟ فقال: «إنّی أحبّ أن أضع وجهی فی موضع قدمی، و کرهه» «۲».

و منها: ما رواه أیضا بإسناده عن محمّد بن علیّ بن محبوب، عن النهدی، عن ابن أبی عمیر، عن عبد اللّه بن سنان، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: سألته عن السجود علی الأرض المرتفع؟ فقال: «إذا کان موضع جبهتک مرتفعا عن موضع بدنک قدر لبنهٔ فلا بأس» «۳». و قد نوقش فی سندها باشتراک النهدی بین جماعهٔ لم یثبت توثیق بعضهم، و لکن یدفعها- مضافا إلی انجبارها بفتوی الأصحاب علی طبقها- أنّ المراد بالنهدی هو الهیثم بن أبی مسروق، لروایهٔ محمّد بن علیّ بن محبوب عنه، و هو ممدوح فی کتب الرجال، کما أنّه قد یناقش فی الروایهٔ بأنّ فی بعض النسخ بدل «بدنک» «یدیک» بالیائین المثناتین، فلا دلالهٔ لها حینئذ علی حکم الموقف، و لکن الظاهر أنّ هذا الاحتمال نشأ من اشتباه النساخ، لأنّ ما ذکرنا هو الموجود فی کتب الاستدلال و الأخبار.

و دعوی أنّه یمکن الاستدلال بها علی هذا التقدیر أیضا بالفحوی و أولویّهٔ الموقف من الیدین کما فی الجواهر «۴»، ممّا لا نعرف له وجها.

و لا یخفی أنّ ظاهر الروایهٔ الأولی، هو وجوب التساوی بین موضع الجبههٔ

---

(۱) التهذیب ۲: ۸۵ ح ۳۱۵، الکافی ۳: ۳۳۳ ح ۴، الوسائل ۶: ۳۵۷. أبواب السجود، ب ۱۰ ح ۱.

(۲) التهذیب ۲: ۸۵ ح ۳۱۶، الوسائل ۶: ۳۵۷. أبواب السجود ب ۱۰ ح ۲.

(۳) التهذیب ۲: ۳۱۳ ح ۱۲۷۱، الوسائل ۶: ۳۵۸. أبواب السجود ب ۱۱ ح ۱.

(۴) جواهر الکلام ۱۰: ۱۵۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۶۳

و المقام، و صریح الروایهٔ الأخیرهٔ هو نفی البأس عمّا إذا کان الارتفاع بمقدار لبنهٔ، فیجب حمل الأولی علی الاستحباب، کما تدلّ علیه الروایهٔ الثانیهٔ، فظهر من مجموعها عدم جواز الارتفاع الزائد عن مقدار اللبنهٔ.

و یؤیده عدم صدق عنوان السجود فیما إذا کان الارتفاع کثیرا، و المراد باللبنهٔ هی المعروفهٔ فی ذلک الزمان، و قد قدر بأربع أصابع مضمومهٔ، و یؤیده اللبن الموجود الآن فی أبنیهٔ بنی عباس فی سرّ من رأی، فإنّها بهذا المقدار تقریبا. هذا فی الارتفاع.

و أمّا الانخفاض، فمقتضی القاعدهٔ عدم البأس به، لأنّه یوجب مزیهٔ الخضوع، و لکن مقتضی روایهٔ عمّار عن أبی عبد اللّه علیه السّلام عدم الجواز، إذا کان زائدا علی قدر آجرهٔ حیث قال: سألته عن المریض أ یحلّ له أن یقوم علی فراشه و یسجد علی الأرض؟ قال: فقال: «إذا کان الفراش غلیظا قدر آجرهٔ أو أقلّ استقام له أن یقوم علیه و یسجد علی الأرض، و إن کان أکثر من ذلک فلا» «۱».

و یحتمل أن یکون المراد من الروایهٔ هو کون المصلّی فی حال القیام علی الفراش، و فی حال السجود علی الأرض بالانتقال من الفراش إلیها، لا- أن یکون المراد هو السؤال عن عدم مساواهٔ المقام مع المسجد، و انخفاض الثانی بالنسبهٔ إلی الأول، و لکن هذا الاحتمال بعید جدّا.

فانقدح أنّه لا- یجوز الارتفاع و لا الانخفاض إلّا بمقدار أربع أصابع مضمومهٔ الذی هو مقدار اللبنهٔ و الآجرهٔ، و الظاهر أنّه لم یظهر الفتوی بذلک من الأصحاب فی الانخفاض، بل صرّح العلّامهٔ فی محکیّ النهایهٔ بوجوب تساوی الأسافل و الأعالی، أو انخفاض

الأعالی «۲»، بل عن الشهید فی الذکری، الفتوی باستحباب

---

(۱) الکافی ۳: ۴۱۱ ح ۱۳، التهذیب ۳: ۳۰۷ ح ۹۴۹، الوسائل ۶: ۳۵۸. أبواب السجود ب ۱۱ ح ۲.

(۲) نهایهٔ الأحکام ۱: ۴۸۸، الذکری ۳: ۳۸۹.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۶۴

انخفاض الأعالی، لما فیه من زیادهٔ الخضوع «۱».

و حینئذ فالوجه فی عدم الفتوی علی طبق الروایهٔ الواردهٔ فی الانخفاض، إمّا عدم الاعتماد علیها، و إمّا استظهار الاحتمال الثانی من الاحتمالین اللذین ذکرناهما، و کیف کان فالفتوی بتساوی الانخفاض و الارتفاع من حیث الحکم- و هو عدم الزیادهٔ علی اللبنهٔ- مشکل، و إن کان الأحوط ذلک.

ثمّ إنّ روایهٔ عبد اللّه بن سنان المتقدمهٔ الدالهٔ علی التفصیل فی المسألهٔ، بین قدر اللبنهٔ و الزائد علیه، تدلّ علی أنّ الارتفاع بهذا المقدار إنما یلاحظ بالنسبهٔ إلی موضع الجبههٔ، و موضع البدن، و المراد بالأول واضح، و أمّا الثانی فیجری فیه احتمالات أربعهٔ:

أحدها: أن یکون المراد به هو موضع البدن فی حال القیام، و هو محلّ القدمین، ضرورهٔ أنّ استقراره فی ذلک الحال إنما هو علی القدمین، فموضعه هو المکان الذی اعتمدنا علیه کما لا یخفی.

و حکی هذا الاحتمال فی الجواهر عن أستاذه فی کشف الغطاء «۲»، و لکن هذا الاحتمال فی غایهٔ البعد، بل لا یجوز حمل الروایهٔ علیه أصلا، لأنّ لازمه البطلان فی من کان موقفه فی حال القیام أخفض من موضع الجبههٔ بالمقدار الزائد علی اللبنهٔ، و لکن کان موضع الجبههٔ مساویا لمواضع الأعظم السّتّهٔ فی حال السجود، کما إذا انتقل من موقفه فی ذلک الحال إلی مکان مساو لموضع الجبههٔ لأجل السجود، و من الواضح عدم البطلان فی هذه الصورهٔ.

ثانیها: الاحتمال الأول بشرط أن لا ینتقل من موقفه فی حال القیام إلی مکان

---

(۱) نهایهٔ الأحکام ۱: ۴۸۸، الذکری ۳: ۳۸۹.

(۲) کشف الغطاء: ۲۶۵، جواهر الکلام ۱۰: ۱۵۹.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۶۵

آخر. و یبعد هذا الاحتمال أنّ اعتبار عدم کون الارتفاع زائدا علی ذلک المقدار إنما هو لمراعاهٔ تحقق السجود، و حصول الکیفیّهٔ الخاصهٔ الراجعهٔ إلی عدم ثبوت الاختلاف الکثیر بین مواضع السجود، و من المعلوم أنّ الموقف فی حال القیام ممّا لا ربط له بحال السجود، خصوصا بعد عدم کونه موضعا لشیء من الأعظم السبعهٔ.

ضرورهٔ أنّ موضع الإبهامین و کذا موضع الرکبتین، إنما هو واقع فی طرفی الموقف فی حال القیام، و المحاذی له إنما هو الساق الذی یکون متجافیا عن الأرض فی حال السجدهٔ، و لا یکون له اعتماد علیها کما هو واضح.

ثالثها: أن یکون المراد به هو موضع البدن، و ما استقرّ و اعتمد علیه فی حال الجلوس للسجود، و من المعلوم أنّ البدن فی حال الجلوس یکون معتمدا علی القدمین و الساق و الرکبتین، فالمراد بموضعه هو محلّها من الأرض الذی هو مقدار ذراع تقریبا.

و هذا الاحتمال و ان کان أقرب من الاحتمال الثانی، إلّا أنّه یبعّده ما عرفت من أنّ ملاحظهٔ موضع البدن فی حال الجلوس ممّا لا ربط له بحال السجود الذی یصیر البدن فی ذلک الحال بکیفیهٔ أخری، و یتغیر مستقرهٔ و معتمدهٔ کما لا یخفی.

رابعها: و هو أظهر الاحتمالات، أن یکون المراد به هو موضع البدن و مستقرّهٔ فی حال السجود، و من المعلوم أنّ استقراره فی ذلک الحال إنما هو علی الأعظم السبعهٔ المعتبر وضعها علی الأرض فی السجدهٔ، فمرجع هذا الاحتمال إلی أنّه یلزم أن لا یکون التفاوت بین

مواضع السجود بأزید من مقدار لبنهٔ.

و لکن یقع الکلام فی أنّه هل یلزم ملاحظهٔ ذلک بالنسبهٔ إلی جمیع مواضع السجود، بأن لا یکون موضع الجبههٔ عالیا بذلک المقدار، لا- عن موضع الیدین، و لا- عن موضع الرکبتین، و لا- عن موقف الإبهامین، أو یقال: بأنّ المراد بموضع البدن فی حال السجود، هو موضع الرکبتین و الإبهامین فقط، لأنّ عمدهٔ استقراره

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۶۶

فی ذلک الحال إنما هو علیهما، إذ لو فرض عدم وضع الیدین لما یضرّ ذلک بتحقق السجود، و لا بالانحناء المعتبر فیه کما لا یخفی.

و من هنا یمکن أن یقال: بأنّ المعتبر إنما هو موضع الرکبتین فقط، هذا، و لکنّ الأحوط هو الوجه الأول، کما أنّ الأظهر هو الوجه الأخیر، و یمکن أن یستفاد الوجه الأول عمّا حکی من نهایهٔ الأحکام، من أنّه یجب تساوی الأعالی و الأسافل، أو انخفاض الأعالی «۱»، إذ الظاهر أنّ المراد بالأعالی هو الیدان و الجبههٔ، و بالأسافل هو الرکبتان و الإبهامان.

و کیف کان، فلا یخفی أنّه لا معارضهٔ بین هذه الروایهٔ الدالهٔ علی اعتبار موضع البدن بالمعنی الذی ذکرنا، و بین الروایهٔ الأخری لعبد اللّه بن سنان المتقدمهٔ «۲»، التی عبّر فیها بالمقام، لأنّ الظاهر أنّ المراد بالمقام هو مکان المصلّی و موضعه، لا موضع القیام، و قد عرفت أنّ الأظهر بنظر العرف من ملاحظهٔ مکان المصلّی، هو موضعه فی حال السجود، لعدم ارتباط حال القیام، و کذا حال الجلوس، بتحقق کیفیهٔ السجود المعتبرهٔ فیه، و الانحناء الذی هو الغرض منه، فلا تنافی بین الروایتین.

فرع: لو سجد علی موضع مرتفع سهوا

لو سجد فوقعت جبهته علی موضع مرتفع بأزید من مقدار لبنهٔ سهوا، ففی جواز رفع الرأس ثمَّ وضعه علی محلّ یصح السجود علیه، أو وجوب الجرّ و عدم جواز الرفع، وجهان بل قولان، حکی الأول عن المعتبر، و المنتهی، و جامع المقاصد، و کشف اللثام، و البیان «۳»، و غیرها، و ذهب إلیه صاحب الجواهر،

---

(۱) نهایهٔ الأحکام ۱: ۴۸۸.

(۲) الوسائل ۶: ۳۵۷. أبواب السجود ب ۱۰ ح ۱.

(۳) المعتبر ۲: ۲۱۲، المنتهی ۱: ۲۸۸، جامع المقاصد ۲: ۲۹۹، کشف اللثام ۴: ۸۷، البیان: ۸۹- ۹۰.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۶۷

و اختاره فی المصباح «۱». و لکن المحکیّ عن السید صاحب المدارک هو الثانی «۲».

و حیث إنّ القول بعدم جواز الرفع یمکن أن یکون مستنده لزوم الزیادهٔ فی الصلاهٔ المبطلهٔ لها، فلا بدّ لنا من التکلّم فی هذه الجهۀ.

فنقول: ظاهر کلمات الأصحاب و فتاویهم هو الاتّفاق علی أنّ زیادهٔ السجدهٔ الواحدهٔ مبطلهٔ للصلاهٔ عمدا، و زیادهٔ السجدتین مبطلهٔ لها مطلقا، عمدا کانت أو سهوا «۳»، و هذا الحکم و إن لم یکن منصوصا بالخصوص، إلّا أنّه یستکشف من ذلک- أی من اتفاق الأصحاب- وجود نصّ معتبر، غایهٔ الأمر أنّه لم یصل إلینا.

و حینئذ یقع الکلام فی أنّ المراد بالسجدهٔ الزائدهٔ المبطلهٔ للصلاهٔ هل هی السجدهٔ التی کانت واجدهٔ لجمیع ما اعتبر فیها، من طهارهٔ المسجد، و وقوعها علی ما یصح السجود علیه، و عدم کون موضعها أعلی من سائر المواضع بأزید من مقدار لبنهٔ، و غیر ذلک من الأمور المعتبرهٔ فیها، أو أنّ المراد بها هی طبیعهٔ السجدهٔ و لو لم تکن کذلک؟

و بعبارهٔ أخری هل المراد بها هی السجدهٔ الشرعیهٔ القابلهٔ للوقوع جزء من الصلاهٔ، أو طبیعهٔ السجدهٔ و لو لم تکن شرعیهٔ بل کانت

عرفیهٔ؟

لا یبعد أن یقال: بأنّ الظاهر هو الوجه الثانی، لأنّه لو فرض أنّه سجد بعد السجدتین علی موضع نجس، أو علی شیء لا یصحّ السجود علیه، لعدم کونه من الأرض و نباتها، فالظاهر أنّهم یحکمون ببطلان الصلاهٔ بسببه، مع أنّها لا تکون سجدهٔ شرعیهٔ.

---

(۱) جواهر الکلام ۱۰: ۱۵۹، مصباح الفقیه کتاب الصلاهٔ: ۳۴۵.

(۲) مدارک الأحکام ۳: ۴۰۸.

(۳) المبسوط ۱: ۱۱۲، الغنیهٔ: ۱۱۱، المهذّب ۱: ۱۵۳ و ۱۵۶، المراسم: ۸۹، الکافی فی الفقه: ۱۱۹، السرائر ۱: ۲۴۰- ۲۴۱، جواهر الکلام ۱۰: ۱۲۷ و ۱۳۰، مستند الشیعهٔ ۵: ۲۳۱، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۱۸۴ مسألهٔ ۲۵۶.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۶۸

ثمَّ إنّه یقع الکلام أیضا فی أنّ المراد بالزیادهٔ هل التی کانت من أوّل تحقّقها متّصفهٔ بهذه الصفهٔ، و لازمه حینئذ أن لا یصدق عنوان الزائد علی شیء إلّا بعد حصول المزید علیه، أو أنّ المراد بها هی التی لا تقع جزء للصلاهٔ، سواء کانت متقدّمهٔ علی المزید علیه، أو متأخّرهٔ عنه.

بروجردی، آقا حسین طباطبایی، نهایهٔ التقریر، ۳ جلد، ه ق

نهایهٔ التقریر؛ ج۲، ص: ۲۶۸

غایهٔ الأمر إنّ عدم وقوع الزیادهٔ المتقدمهٔ جزء للصلاهٔ، إنما یکون مستندا إلی عدم کونها واجدهٔ لجمیع الأمور المعتبرهٔ فی صیرورهٔ نوعها جزء للصلاهٔ، و إلّا فلا وجه لعدم وقوعها جزء لها کما لا یخفی، و أمّا الزیادهٔ المتأخّرهٔ فیمکن أن تکون متصفهٔ بها مع کونها واجدهٔ لجمیع تلک الأمور.

هذا، و الظاهر أنّ المراد بزیادهٔ السجدتین هو الإتیان بأربع سجدات فی رکعهٔ واحدهٔ، فإذا شرع فی السجدهٔ الثالثهٔ أو الرابعهٔ یتحقق معنی الزیادهٔ، لعدم کون الزائد علی السجدتین معتبرا فی رکعهٔ واحدهٔ، و هذا لا فرق فیه بین أن تکون السجدتان الأولیان واجدتین لجمیع شرائط صحهٔ السجود، أو لم تکن. ففی الصورهٔ الثانیهٔ أیضا تکون السجدتان الأخیرتان زائدتین، و إن کانتا واجدتین لجمیع شرائطها.

و حینئذ فلا یصلح شیء من السجدات للوقوع جزء من الصلاهٔ، لعدم کون الأولیان واجدتین لما یعتبر فی السجود الصلوتی، و کون الأخیرتان زائدتین، لا یمکن أن یلتئم منهما الصلاهٔ.

هذا، و مقتضی ما ذکرنا أنّ الاتصاف بالزیادهٔ دائما إنما یتحقق عند تحقق الأمر الزائد، و لا یتوقّف علی شیء آخر، و لو أغمض عن ذلک.

فدعوی اعتبار الاتّصاف بها من أوّل تحقّقه کما فی المصباح «۱» و غیره، ممّا لا

---

(۱) مصباح الفقیه کتاب الصلاهٔ: ۳۴۵.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۶۹

وجه له، لأنّه بناء علیه أیضا یکون حصول المزید علیه کاشفا من اتّصاف الزائد بها من أوّل وجوده، لا أن یکون حصوله موجبا لاتّصافه بها من حین حصول المزید علیه کما هو واضح.

فانقدح ممّا ذکرنا أنّ رفع الرأس فی المقام من الموضع المرتفع، و وضعه علی ما دونه، یستلزم زیادهٔ سجدهٔ واحدهٔ عمدا، و قد عرفت الاتفاق علی کونها مبطلهٔ، و أمّا ما یظهر من الجواهر «۱»، من عدم کون وضع الجبههٔ علی الموضع المرتفع بأزید من لبنهٔ مصداقا للسجود و لو عرفا، فلا تتحقق زیادهٔ السجدهٔ، ففساده أظهر من أن یخفی، ضرورهٔ أنّ وضع الجبههٔ علی موضع مساو للبنهٔ، أو علی موضع أزید منه بقلیل، ممّا لا فرق بینهما فی نظر العرف أصلا.

فدعوی صدق عنوان السجود فی الأول دون الثانی تحکّم صرف، نعم قد تکون الزیادهٔ کثیرهٔ جدّا بحیث لا یصدق عنوان السجود عند أهل العرف أیضا، فلا بأس حینئذ فی الرفع، هذا کلّه ما تقتضیه القاعدهٔ، مع قطع النظر عن الأخبار الواردهٔ فی الباب.

و أمّا الأخبار، فمنها: روایهٔ معاویهٔ بن عمّار، قال: «قال أبو عبد اللّه علیه السّلام: «إذا وضعت جبهتک علی نبکهٔ فلا ترفعها، و لکن جرّها علی الأرض» «۲». و النبکهٔ بالنون و الباء المفتوحتین واحدهٔ النبک، و هی أکمهٔ محدودهٔ الرأس، و قیل: النباک التلال الصغار.

و دلالهٔ الروایهٔ علی عدم جواز الرفع، و وجوب الجرّ فی المقام، مبنیهٔ علی أن تکون النبکهٔ شاملهٔ لما یرتفع عن مواضع غیر الجبههٔ من محال السجود بأزید من

---

(۱) جواهر الکلام ۱۰: ۱۵۹.

(۲) الکافی ۳: ۳۳۳ ح ۳، التهذیب ۲: ۳۰۲ ح ۱۲۲۱، الاستبصار ۱: ۳۳۰ ح ۱۲۳۸، الوسائل ۶: ۳۵۳. أبواب السجود ب ۸ ح ۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۷۰

لبنهٔ، فیصیر المعنی إنّه لو وضعت الجبههٔ علی النبکهٔ المرتفعهٔ التی تمنع عن تحقق السجدهٔ الشرعیهٔ، أو غیر المرتفعهٔ التی تشقّ السجدهٔ علیها لکون رأسها محدودا، فلا یجوز الرفع، بل یجب الجرّ علی الأرض.

هذا، و قد یناقش فی سند الروایهٔ باشتماله علی محمّد بن إسماعیل، و هو مجهول، و لکنّ الظاهر أنّه هو محمّد بن إسماعیل النیسابوری، الراوی عن الفضل بن شاذان، و هو و إن لم یکن مصرّحا بالتوثیق، إلّا أنّ إجازهٔ الفضل له نقل کتابه ربما یستفاد منها وثاقته.

و منها: روایهٔ الحسین بن حمّاد عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: قلت له: أضع وجهی للسجود فیقع وجهی علی حجر أو علی موضع مرتفع أحوّل وجهی إلی مکان مستو؟ فقال: «نعم جرّ وجهک علی الأرض من غیر أن ترفعه» «۱».

و منها: روایهٔ علیّ بن جعفر، عن أخیه موسی بن جعفر علیهما السّلام قال: سألته عن الرجل یسجد علی الحصی فلا یمکّن جبهته من الأرض؟ قال: «یحرّک جبهته حتّی یتمکّن، فینحی الحصی عن جبهته و لا یرفع رأسه» «۲».

و منها: روایهٔ الحسین بن حمّاد أیضا قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: أسجد فتقع جبهتی علی الموضع المرتفع؟ فقال: «ارفع رأسک ثمَّ ضعه» «۳». و هذه الروایهٔ الدالهٔ علی جواز الرفع معارضهٔ- مضافا إلی سائر الروایات- مع الروایهٔ الأخری لهذا الراوی، و حینئذ یتحقق الاضطراب فی روایته، و لا یعلم أنّه روی جواز الرفع، خصوصا مع کون الراوی عنه فی الروایهٔ المتقدمهٔ هو ابن مسکان الذی هو من أجلّاء الروات و ثقاتهم، فلا یجوز الاعتماد علی هذه الروایهٔ فی رفع الید عن مقتضی القاعدهٔ.

---

(۱) التهذیب ۲: ۳۱۲ ح ۱۲۶۹، الاستبصار ۱: ۳۳۰ ح ۱۲۳۹، الوسائل ۶: ۳۵۳. أبواب السجود ب ۸ ح ۲.

(۲) التهذیب ۲: ۳۱۲ ح ۱۲۷۰، الاستبصار ۱: ۳۳۱ ح ۱۲۴۰، قرب الإسناد: ۱۷۳ ح ۷۶۵، الوسائل ۶: ۳۵۴.

أبواب السجود ب ۸ ح ۳.

(۳) التهذیب ۲: ۳۰۲ ح ۱۲۱۹، الاستبصار ۱: ۳۳۰ ح ۱۲۳۷، الوسائل ۶: ۳۵۴. أبواب السجود ب ۸ ح ۴.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۷۱

و حینئذ فلا یبعد القول بعدم جواز الرفع، و أولی من المقام فی الحکم بعدم الجواز، ما إذا وقعت جبهته علی الموضع النجس أو علی غیر الأرض و نباتها، فإنّ الظاهر فی جمیع تلک الموارد وجوب الجرّ و عدم جواز الرفع، و اللّه أعلم.

المسألهٔ الثانیهٔ: رفع الرأس من موضع السجود قهرا

إذا وضع الجبههٔ علی الأرض ثمَّ ارتفعت عنها قهرا، فإن تمکّن من حفظها عن الوقوع ثانیا، فالواجب علیه أن یجلس و تحسب تلک السجدهٔ سجدهٔ واحدهٔ، فیأتی بسجدهٔ اخری إن کانت هی الأولی، و إن لم یتمکّن من حفظها کذلک بل عادت إلی الأرض کارتفاعها قهرا، فالمجموع سجدهٔ واحدهٔ، فیأتی بالذکر لو لم یأت به.

المسألهٔ الثالثهٔ: وضع الجبههٔ علی ما لا یصحّ السجود علیه باعتقاد أنّه وقع علی ما یصحّ

لو وضع جبهته علی ما لا یصحّ السجود علیه، باعتقاد أنّه وقع علی ما یصحّ، و انکشف الحال بعد الجلوس و رفع الرأس، فالظاهر عدم بطلان الصلاهٔ، لحدیث لا تعاد «۱» الذی یدلّ علی عدم وجوب إعادهٔ الصلاهٔ إلّا من ناحیهٔ الأمور الخمسهٔ المذکورهٔ فیه، و السجود و إن کان من جملتها، إلّا أنّ اقتضاءه لوجوب الإعادهٔ إنما هو فی صورهٔ الإخلال به، و المفروض هنا خلاف ذلک، لعدم تحقق الإخلال به،

---

(۱) الفقیه ۱: ۱۸۱ ح ۸۵۷، التهذیب ۲: ۱۵۲ ح ۵۹۷، الوسائل ۴: ۳۱۲. أبواب القبلهٔ ب ۹ ح ۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۷۲

لأنّ مرجع ذلک إلی أنّ اعتبار کون ما یسجد علیه من الأرض أو نباتها إنما هو فی صورهٔ الالتفات و التوجه.

هذا، و یمکن أن یقال: بأنّ الإخلال بالسجدهٔ کما یتحقق بترک هیئتها المعتبرهٔ فی الصلاهٔ، کذلک یتحقق بالإخلال بما یعتبر فیه، و الإخلال بالسجدهٔ الواحدهٔ و إن لم یکن موجبا لبطلان الصلاهٔ و وجوب إعادتها کما عرفت، إلّا أنّ ذلک إنما هو فی صورهٔ النسیان لا العمد کما فی المقام.

و قد یستدل لحکم المسألهٔ بما رواه الطبرسی فی الاحتجاج عن محمّد بن عبد اللّه بن جعفر الحمیری، عن صاحب الزمان صلوات اللّه و سلامه علیه أنّه کتب إلیه یسأله عن المصلّی یکون فی صلاهٔ اللیل فی ظلمهٔ، فإذا سجد یغلط بالسجادهٔ و یضع جبهته علی مسح أو نطع، فإذا رفع رأسه وجد السجادهٔ هل یعتدّ بهذه السجدهٔ أم لا یعتدّ بها؟ فکتب إلیه فی الجواب: «ما لم یستو جالسا فلا شیء علیه فی رفع رأسه لطلب الخمرهٔ» «۱».

هذا، و لا یخفی أنّ مورد الروایهٔ هو ما إذا سجد علی ما یعلم أنّه لیس بسجّادهٔ، فهو خلاف مفروض المقام، و المسألهٔ غیر خالیهٔ عن الإشکال، فلا یترک الاحتیاط فیها بالإعادهٔ.

المسألهٔ الرابعهٔ: لو لصقت التربهٔ بالجبههٔ

قال السید قدّس سرّه فی العروهٔ فیما لو لصقت التربهٔ بالجبههٔ، بعد الحکم بأنّ الاحتیاط یقتضی رفعها ما لفظه: بل الأقوی وجوب رفعها إذا توقّف صدق السجود علی

---

(۱) الاحتجاج للطبرسی ۲: ۳۰۴- ۳۰۵.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۷۳

الأرض أو نحوها علیه «۱».

أقول: لا یتوقّف صدق السجود علی رفعها قط، إذ لیس معنی السجود هو اتّصال الجبههٔ بجزء من الأرض، و لو لم یکن المصلّی علی هیئهٔ الساجد، بل معناه هو اتصالها به مع کونه علی هیئهٔ السجود التی هی هیئهٔ خاصّهٔ، و وضع مخصوص، فإذا وضع جبهته المتّصلهٔ بجزء من الأرض علی الأرض أو ما علیها، بحیث تحقّقت هیئهٔ السجود، یصدق حینئذ أنّه ساجد علی الأرض.

نعم الأحوط رفع التربهٔ، خصوصا بملاحظهٔ الأخبار الکثیرهٔ الواردهٔ فی مسح التراب أو الحصی عن الجبههٔ، و لکن الظاهر أنّه لا یستفاد من شیء منها الوجوب، کما لا یخفی علی من راجعها «۲».

المسألهٔ الخامسهٔ: لو تعذّر وضع باطن الکفین

ذکر فی العروهٔ أیضا بعد الحکم بأنّه یشترط فی الکفّین وضع باطنهما مع الاختیار، إنّه مع الضرورهٔ یجزی الظاهر، کما أنّه مع عدم إمکانه، لکونه مقطوع الکفّ، أو لغیر ذلک ینتقل إلی الأقرب من الکفّ فالأقرب، من الذراع، و العضد «۳».

هذا، و لا یخفی أنّ دعوی کفایهٔ الظاهر عند الضرورهٔ مبنیهٔ علی أنّ انصراف وجوب السجدهٔ علی الکفّین إلی باطنهما إنما هو مع الإمکان، و أمّا مع التعذّر فلا، لکن یقع الکلام فی وجوب السجدهٔ علی باقی أجزاء الید مع تعذّر الکفّین مطلقا.

---

(۱) العروهٔ الوثقی ۱: ۵۲۰ مسألهٔ ۲.

(۲) راجع الوسائل ۶: ۳۷۳. أبواب السجود ب ۱۸.

(۳) العروهٔ الوثقی ۱: ۵۲۱ مسألهٔ ۳.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۷۴

و یمکن أن یکون الوجه فیه هو أنّ بعض الروایات الواردهٔ فی باب السجود یدلّ علی وجوب السجدهٔ علی الیدین، و من المعلوم أنّ الید مطلقهٔ فیحمل علی صورهٔ الاضطرار و عدم القدرهٔ علی السجود علی الکفّین، لکن فیه: أنّ لازمه الاکتفاء بکلّ جزء من الأجزاء، و التخییر بینها، لا الترتیب کما ذکره، مضافا إلی أنّ قاعدهٔ حمل المطلق علی المقید تقتضی حمل الید علی خصوص الکفین.

المسألهٔ السادسهٔ: لو نسی السجدهٔ

لو نسی سجدهٔ واحدهٔ، و تذکّر قبل الدخول فی الرکوع من الرکعهٔ التالیهٔ، یجب علیه العود إلیها، ثمّ الإتیان بما یترتب علیه من قراءهٔ أو تسبیح، و أمّا إذا تذکّر بعد الدخول فی رکوع الرکعهٔ التالیهٔ، فلا یجب علیه العود، بل لا یجوز، لاستلزامه زیادهٔ الرکن، بل تصحّ صلاته.

نعم، یجب علیه قضاؤها بعد الفراغ منها، و یدلّ علی ما ذکرنا مضافا إلی الإجماع «۱»، صحیحهٔ إسماعیل بن جابر عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی رجل نسی أن یسجد السجدهٔ الثانیهٔ حتّی قام، فذکر و هو قائم أنّه لم یسجد، قال: «فلیسجد ما لم یرکع فإذا رکع فذکر بعد رکوعه أنّه لم یسجد فلیمض علی صلاته حتّی یسلّم ثمّ یسجدها فإنّها قضاء» «۲».

و روایهٔ عمّار عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی حدیث أنّه سأله عن رجل نسی سجدهٔ فذکرها بعد ما قام و رکع؟ قال: «یمضی فی صلاته و لا یسجد حتی یسلّم فإذا سلّم

(۱) المقنعهٔ: ۱۴۷، الغنیهٔ: ۱۱۳، المهذّب ۱: ۱۵۶، المراسم: ۸۹، الوسیلهٔ: ۱۰۰، الکافی فی الفقه: ۱۱۹، النهایهٔ: ۸۸، السرائر: ۲۴۱، الجامع للشرائع: ۸۳، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۳۳۴، جواهر الکلام ۱۲: ۲۸۷.

(۲) التهذیب ۲: ۱۵۳ ح ۶۰۲، الاستبصار ۱: ۳۵۹ ح ۱۳۶۱، الوسائل ۶: ۳۶۴. أبواب السجود ب ۱۴ ح ۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۷۵

سجد مثل ما فاته». قلت: فإن لم یذکر إلّا بعد ذلک؟ قال: «یقضی ما فاته إذا ذکره» «۱».

و روایهٔ أبی بصیر قال: سألته عمّن نسی أن یسجد سجدهٔ واحدهٔ فذکرها و هو قائم؟ قال: «یسجدها إذا ذکرها ما لم یرکع، فإن کان قد رکع فلیمض علی صلاته فإذا انصرف قضاها و لیس علیه سهو» «۲». و غیرها ممّا یدلّ علی ذلک.

هذا، و یمکن أن یستفاد من بعض الروایات خلاف ما ذکرنا، مثل روایهٔ معلّی ابن خنیس «۳» قال: «سألت أبا الحسن الماضی علیه السّلام فی الرجل ینسی السجدهٔ من صلاته؟ قال: إذا ذکرها قبل رکوعه سجدها و بنی علی صلاته ثمّ سجد سجدتی السهو بعد انصرافه و إن ذکرها بعد رکوعه أعاد الصلاهٔ و نسیان السجدهٔ فی الأولیین و الأخیرتین سواء» «۴».

هذا و لکن الروایهٔ محمولهٔ علی ما إذا نسی طبیعهٔ السجدهٔ، و هو یتحقق بنسیان السجدتین لا السجدهٔ الواحدهٔ فقط.

و لو نسی السجدتین معا فلو تذکّر بعد الدخول فی رکوع الرکعهٔ اللاحقهٔ فلا إشکال فی بطلان الصلاهٔ، لاستلزام جواز الرجوع و العود للتدارک، زیادهٔ الرکن المبطلهٔ مطلقا.

---

(۱) التهذیب ۲: ۱۵۳ ح ۶۰۴، الاستبصار ۱: ۳۵۹ ح ۱۳۶۲، الوسائل ۶: ۳۶۴. أبواب السجود ۱۴ ح ۲.

(۲) الفقیه ۱: ۲۲۸ ح ۱۰۰۸، التهذیب ۲: ۱۵۲ ح ۵۹۸، الاستبصار ۱: ۳۵۸ ح ۱۳۶۰، الوسائل ۶: ۳۶۵. أبواب السجود ب ۱۴ ح ۴.

(۳) المذکور فی ترجمهٔ المعلی، هو أنّه کان من أصحاب الصادق علیه السّلام، و فی روایهٔ الکشی أنّه قتل فی زمانه علیه السّلام و حینئذ فلا یمکن له النقل عن أبی الحسن علیه السّلام، خصوصا مع التعبیر عنه بالماضی الدالّ علی کونه بعد وفاته، اللهم إلّا أن یکون المعلّی الذی هو راوی الحدیث رجلا آخر، لکنّه یبعّده أنّه غیر مذکور فی التراجم أصلا، فالحدیث لا یخلو عن اضطراب السند، خصوصا مع کونه مرسلا بإبهام الواسطهٔ أیضا (منه).

(۴) التهذیب ۲: ۱۵۴ ح ۶۰۶، الاستبصار ۱: ۳۵۹ ح ۱۳۶۳، الوسائل ۶: ۳۶۶. أبواب السجود ب ۱۴ ح ۵.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۷۶

و أمّا لو تذکّر قبل الدخول فی رکوعها، فالظاهر جواز العود بل وجوبه، لعدم وجود مانع عن ذلک، مضافا إلی إمکان استفادهٔ ذلک من الأخبار الواردهٔ فی السجدهٔ الواحدهٔ بطریق أولی، لأنّ الأفعال المترتبهٔ علی السجدتین قد وقعت باطلهٔ لنقصان الرکن، و هذا بخلاف ما إذا نسی سجدهٔ واحدهٔ کما هو ظاهر، هذا کلّه فی غیر الرکعهٔ الأخیرهٔ.

و أمّا فیها فلا إشکال فی وجوب الرجوع و تدارک السجدهٔ الواحدهٔ، أو السجدتین ما لم یسلّم، و کذا لا إشکال فی بطلان الصلاهٔ، لو نسی السجدتین منها، و تذکّر بعد السلام، و الإتیان بما یبطل الصلاهٔ مطلقا عمدا و سهوا، کالحدث، و الاستدبار، و کذا فی صحهٔ الصلاهٔ و وجوب القضاء لو نسی سجدهٔ واحدهٔ، و تذکّر بعدهما أو بعد السلام، و قبل الإتیان بشیء من القواطع.

إنما الإشکال فیما لو نسی السجدتین و تذکّر بعد السلام، و قبل فعل المنافی، فذهب السید قدّس سرّه فی العروهٔ إلی البطلان «۱»، و لکن الظاهر الصحهٔ، و لزوم التدارک، لأنّ الأفعال المترتّبهٔ علیهما قد وقعت فاسدهٔ، و لأنّ الإخلال بهما معا لا یجتمع مع صحهٔ الصلاهٔ، و حینئذ فلا مانع من العود و التدارک، ثمّ الإتیان بما یترتب علیهما من الأفعال.

و کون السلام محلّلا و مخرجا للمصلّی عنها، و موجبا لحلّیهٔ ما حرّمته تکبیرهٔ الإحرام التی هی افتتاح للصلاهٔ «۲»، لا یوجب المنع عن العود، لأنّ هذا الحکم إنما هو فیما إذا وقع السلام صحیحا لا مطلقا، و صحته متوقفهٔ علی وقوع السجدتین قبله، فلا یمنع بوجوده

الفاسد عن الإتیان بهما فی محلّهما.

هذا، مضافا إلی أنّ السلام لا یکون من الصلاهٔ حقیقهٔ، لأنّ معناها إنما هو

---

(۱) العروهٔ الوثقی ۱: ۵۲۵ مسألهٔ ۱۶.

(۲) الوسائل ۶: ۴۱۵. أبواب التسلیم ب ۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۷۷

الخضوع و الخشوع فی مقابل المعبود، و من المعلوم أنّ التسلیم علی الأنفس و علی العباد الصالحین و علی المأمومین مثلا خارج عن حقیقهٔ الخضوع، بل حقیقهٔ التسلیم کما فی بعض الأخبار هو إذن الإمام للمأمومین فی الخروج عن الصلاهٔ، و حینئذ فیبعد أن یکون مع ذلک موجبا لعدم جواز العود، مع أنّ التشهّد الذی هو من أجزائها حقیقهٔ، لا یکون مانعا عنه، کما فی التشهد فی الرکعهٔ الثانیهٔ، فالظاهر فی المقام عدم البطلان و وجوب التدارک.

المسألهٔ السابعهٔ: جلسهٔ الاستراحهٔ

یستحبّ الجلوس بعد السجدهٔ الثانیهٔ من الرکعهٔ الأولی و الثالثهٔ مع الطمأنینهٔ، و یسمّی ذلک بجلسهٔ الاستراحهٔ، و القول بالاستحباب هو المشهور بین الأصحاب «۱»، و حکی عن السید المرتضی قدّس سرّه فی بعض کتبه، القول بوجوبها، محتجّا بالإجماع، و الاحتیاط «۲»، و یلوح ذلک من کلام غیر واحد من قدماء الأصحاب «۳» و عن کاشف اللثام- من المتأخّرین- المیل إلیه، و حکی عن الحدائق تقویته «۴».

و المسألهٔ بین العامهٔ أیضا کانت ذات قولین «۵»، و الأخبار الواردهٔ فی هذا الباب کثیرهٔ، و لا بد من نقلها لیظهر مفادها فنقول:

---

(۱) المبسوط ۱: ۱۱۳، المهذّب ۱: ۹۸، السرائر ۱: ۲۲۷، المعتبر ۲: ۲۱۵، مستند الشیعهٔ ۵: ۲۹۵، جواهر الکلام ۱۰: ۱۸۲، الحدائق ۸: ۳۰۲.

(۲) الانتصار: ۱۵۰، المسائل الناصریّات: ۲۲۳.

(۳) المقنعهٔ: ۱۰۶، المراسم: ۷۱، الغنیهٔ: ۷۹، الوسیلهٔ: ۹۳، الخلاف ۱: ۳۶۰ مسألهٔ ۱۱۷.

(۴) کشف اللثام ۴: ۱۰۳، الحدائق ۸: ۳۰۲.

(۵) راجع المجموع ۳: ۴۴۳، المغنی لابن قدامهٔ ۱: ۶۰۳، الشرح الکبیر ۱: ۶۰۵، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۱۹۹ مسألهٔ ۲۷۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۷۸

منها: ما رواه عبد الحمید بن عوّاض عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: رأیته إذا رفع رأسه من السجدهٔ الثانیهٔ من الرکعهٔ الأولی جلس حتّی یطمئنّ ثمَّ یقوم» «۱». و من المعلوم أنّ هذه حکایهٔ فعل، و هو أعمّ من الوجوب.

و منها: ما رواه أبو بصیر قال: قال أبو عبد اللّه علیه السّلام: «إذا رفعت رأسک فی السجدهٔ الثانیهٔ من الرکعهٔ الأولی حین ترید أن تقوم فاستو جالسا ثمَّ قم» «۲».

و ظاهرها باعتبار الأمر بالاستواء جالسا هو الوجوب.

و مثلها ما رواه زید النرسی فی کتابه قال: سمعت أبا الحسن علیه السّلام یقول: «إذا رفعت رأسک من آخر سجدتک فی الصلاهٔ قبل أن تقوم فاجلس جلسهٔ- إلی أن قال-: و لا تطیش من سجودک مبادرا إلی القیام، کما یطیش هؤلاء الأقشاب فی صلاتهم» «۳».

و منها: ما رواه أصبغ بن نباتهٔ قال: کان أمیر المؤمنین علیه السّلام إذا رفع رأسه من السجود قعد حتّی یطمئنّ ثمَّ یقوم، فقیل له: یا أمیر

المؤمنین کان من قبلک أبو بکر و عمر إذا رفعوا رؤوسهم من السجود نهضوا علی صدور أقدامهم کما تنهض الإبل. فقال أمیر المؤمنین علیه السّلام: «إنما یفعل ذلک أهل الجفاء من الناس، إنّ هذا من توقیر الصلاهٔ» «۴». هذا، و التعلیل یناسب الاستحباب کما هو غیر خفیّ.

و منها: ما رواه الشیخ بإسناده عن زرارهٔ قال: رأیت أبا جعفر و أبا عبد اللّه علیهما السّلام إذا رفعا رؤوسهما من السجدهٔ الثانیهٔ نهضا و لم یجلسا «۵». و هذه الروایهٔ نصّ فی جواز الترک و عدم الوجوب، فیرفع الید بسببها عن ظهور أکثر الأخبار المتقدمهٔ

---

(۱) التهذیب ۲: ۸۲ ح ۳۰۲، الاستبصار ۱: ۳۲۸ ح ۱۲۲۸، الوسائل ۶: ۳۴۶. أبواب السجود ب ۵ ح ۱.

(۲) التهذیب ۲: ۸۲ ح ۳۰۳، الاستبصار ۱: ۳۲۸ ح ۱۲۲۹، الوسائل ۶: ۳۴۶. أبواب السجود ب ۵ ح ۳.

(۳) أصل زید النرسی: ۵۳، البحار ۸۲: ۱۸۴ ح ۱۰، مستدرک الوسائل ۴: ۴۵۶. أبواب السجود ب ۵ ح ۲.

(۴) التهذیب ۲: ۳۱۴ ح ۱۲۷۷، الوسائل ۶: ۳۴۷. أبواب السجود ب ۵ ح ۵.

(۵) التهذیب ۲: ۸۳ ح ۳۰۵، الاستبصار ۱: ۳۲۸ ح ۱۲۳۱، الوسائل ۶: ۳۴۶. أبواب السجود ب ۵ ح ۲.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۷۹

فی الوجوب، مضافا إلی أنّ کتاب زید النرسی ممّا لا یجوز الاعتماد علیه، لأنّه من الکتب التی ظهرت فی القرون الأخیرهٔ و لم یعلم صحهٔ انتسابه إلی مؤلّفه.

و منها: ما رواه الشیخ بإسناده عن علیّ بن الحکم عن رحیم قال: قلت لأبی الحسن الرضا علیه السّلام: جعلت فداک أراک إذا صلّیت فرفعت رأسک من السجود فی الرکعهٔ الأولی و الثالثهٔ فتستوی جالسا ثمَّ تقوم، فنصنع کما تصنع؟ فقال:

«لا تنظروا إلی ما أصنع أنا، اصنعوا ما تؤمرون» «۱».

و قد یحمل هذا الخبر بملاحظهٔ ذیله علی التقیهٔ، و لکن لا وجه له بعد ما عرفت من کون المسألهٔ بین العامهٔ من الصحابهٔ و التابعین اختلافیهٔ، خصوصا بعد حکایتهم عن النبی صلّی اللّه علیه و آله إنّه کان إذا رفع رأسه من السجدهٔ الأخیرهٔ فی الرکعهٔ الأولی استوی قاعدا ثمَّ قام، و قوله علیه السّلام: «اصنعوا ما تؤمرون» یمکن أن یکون الوجه فیه کون الراوی من زمرهٔ العوام، لعدم ثبوت روایهٔ له فی أبواب الفقه، عدا هذه الروایهٔ، کما یظهر بملاحظهٔ الأسانید.

و الظاهر باعتبار نقل علیّ بن الحکم عنه، هو کونه من أهل الکوفهٔ التی کان الشائع فیها فی تلک الأعصار هی فتاوی أبی حنیفهٔ، و من الواضح أنّ الرجل العامّی یعمل غالبا علی طبق ما هو المتعارف بین الناس من الفتاوی، فأمره علیه السّلام بمتابعهٔ ما یؤمر به، إنما هو بملاحظهٔ أنّه لم یشأ الإمام علیه السّلام أن یترک الرجل سیرته المستمرّهٔ، و لا یلزم منه إغراء بالجهل، لعدم کون ذلک واجبا، فالروایهٔ ربما یستفاد منها الاستحباب بملاحظهٔ الذیل.

و بالجملهٔ: فسؤال الراوی فی هذه الروایهٔ یکشف عن کون الجلوس بعد السجدتین أمرا غیر معهود عند من یحشر معهم من أهل بلده، و لکن الظاهر عدم ثبوت السیرهٔ المستمرّهٔ علی الترک، کیف و قد ذهب جمع من الصحابهٔ علی ما حکی

---

(۱) التهذیب ۲: ۸۲ ح ۳۰۴، الاستبصار ۱: ۳۲۸ ح ۱۲۳۰، الوسائل ۶: ۳۴۷. أبواب السجود ب ۵ ح ۶.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۸۰

عنهم فی کتاب الخلاف «۱» إلی الاستحباب.

کما أنّ الظاهر أنّ ما حکاه مالک بن الحویرث من فعل النبی صلّی اللّه علیه و آله «۲»، و أنّه کان إذا رفع رأسه من السجدهٔ الأخیرهٔ فی الرکعهٔ الأولی استوی قاعدا ثمَّ قام لم یکن علی سبیل الاستمرار، و إلّا لاستمرّ العمل من المسلمین علیه. و قد عرفت أنّ المحکیّ عن

الشیخین فی روایهٔ الأصبغ هو أنّهم إذا رفعوا رؤوسهم من السجود نهضوا علی صدور أقدامهم و لم یجلسوا.

و کیف کان، فالمسألهٔ کانت موردا لاختلاف المسلمین، و لذا صار الرواهٔ بصدد حکایهٔ قول الإمام علیه السّلام أو فعله، و قد عرفت أنّ روایهٔ زرارهٔ نصّ فی جواز الترک، و یؤید الاستحباب أنّه لو کانت جلسهٔ الاستراحهٔ واجبهٔ، لکان اللازم أن یکون وجوبها ضروریا، لعموم الابتلاء بها، فلا یبعد القول بالاستحباب، و إن کان الأحوط بملاحظهٔ أهمّیهٔ حال الصلاهٔ، و انّها إن قبلت قبل ما سواها و إن ردّت ردّ ما سواها، هو الإتیان، فلا ینبغی الترک.

المسألهٔ الثامنهٔ: استحباب إرغام الأنف

یستحبّ إرغام الأنف حال السجود کما هو المشهور «۳»، و المحکیّ عن الصدوق فی الفقیه القول بالوجوب «۴»، و یمکن أن یستدلّ له بما رواه الشیخ عن

---

(۱) الخلاف ۱: ۳۶۱ مسألهٔ ۱۱۹.

(۲) صحیح البخاری ۱: ۲۱۸ ب ۱۲۷ ح ۸۰۲ و ص ۲۲۴ ب ۱۴۲، ح ۸۲۳، سنن النسائی ۲: ۲۴۹ ح ۱۱۴۸.

(۳) المقنعهٔ: ۱۰۵، الخلاف ۱: ۳۵۵، المراسم: ۷۱، الوسیلهٔ: ۹۴، مستند الشیعهٔ ۵: ۲۸۹، جواهر الکلام ۱۰: ۱۷۴، کشف اللثام ۴: ۱۰۱.

(۴) الفقیه ۱: ۲۰۵، الهدایهٔ: ۱۳۷.

أحمد بن محمد، عن محمد بن یحیی، عن عمّار، عن جعفر، عن أبیه قال: قال علیّ علیه السّلام:

«لا تجزی صلاهٔ لا یصیب الأنف ما یصیب الجبین» «۱».

و بما رواه الکلینی عن علیّ بن إبراهیم، عن أبیه، عن عبد اللّه بن المغیرهٔ، عمّن سمع أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول: «لا صلاهٔ لمن لم یصب أنفه ما یصیب جبینه» «۲». هذا و لکن الثانیهٔ مرسلهٔ، و الأولی یکون الراوی فیها عامیا علی الظاهر، فلا یصحّ الاعتماد علی روایته.

و یدلّ علی الاستحباب صحیحهٔ زرارهٔ قال: قال أبو جعفر علیه السّلام: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: «السجود علی سبعهٔ أعظم: الجبههٔ، و الیدین، و الرکبتین، و الإبهامین من الرجلین، و ترغم بأنفک إرغاما، أمّا الفرض فهذه السبعهٔ، و أمّا الإرغام بالأنف فسنّهٔ من النبی صلّی اللّه علیه و آله» «۳».

و ما رواه الشیخ بإسناده عن أحمد بن محمّد بن عیسی، عن أبی عبد اللّه البرقی، عن محمد بن مصادف «۴» قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول: «إنما السجود علی الجبههٔ و لیس علی الأنف سجود» «۵». فإنّ الظاهر أنّ المراد بالسنهٔ فی الصحیحهٔ ما یقابل الوجوب، کما تدلّ علیه الروایهٔ الثانیهٔ النافیهٔ للسجود علی الأنف.

---

(۱) التهذیب ۲: ۲۹۸ ح ۱۲۰۲، الاستبصار ۱: ۳۲۷ ح ۱۲۲۳، الوسائل ۶: ۳۴۴. أبواب السجود ب ۴ ح ۴.

(۲) الکافی ۳: ۳۳۳ ح ۲، الوسائل ۶: ۳۴۵. أبواب السجود ب ۴ ح ۷.

(۳) التهذیب ۲: ۲۹۹ ح ۱۲۰۴، الاستبصار ۱: ۳۲۷ ح ۱۲۲۴، الخصال: ۳۴۹، الوسائل ۶: ۳۴۳. أبواب السجود ب ۴ ح ۲.

(۴) الظاهر أنّ الصواب محمد بن مضارب، فإنّه هو الذی یروی عن الصادق علیه السّلام، و أمّا محمد بن مصادف فلم یوجد فی الرواهٔ، نعم یوجد فیهم مصادف الذی کان مولی الصادق علیه السّلام، و قد روی عنه کثیرا. هذا، و لکن سند الروایهٔ غیر خال عن الإرسال ظاهرا، لأنّ أبا عبد اللّه البرقی من الطبقهٔ السابعهٔ، و أصحاب الصادق علیه السّلام من الطبقهٔ الخامسهٔ، فکان بینهما واسطهٔ من الطبقهٔ السادسهٔ (منه).

(۵) التهذیب ۲: ۲۹۸ ح ۱۲۰۰، الاستبصار ۱: ۳۲۶ ح ۱۲۲۰، الوسائل ۶: ۳۴۳. أبواب السجود ب ۴ ح ۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۸۲

و توهّم إنّه لا منافاهٔ بینهما، بتقریب أنّ ظاهر قوله: «و ترغم بأنفک إرغاما» هو الوجوب، و علیه فالمراد من السنهٔ هی ما ثبت وجوبها بقول النبی صلّی اللّه علیه و آله، أو فعله، مقابل الفرض الذی هو عبارهٔ عمّا ثبت وجوبه بالکتاب، و أمّا قوله: «لیس علی الأنف سجود» فظاهره نفی وجوب السجود علی الأنف، و هو لا ینافی کون الإرغام واجبا مستقلا غیر مرتبط بالسجود.

مندفع بأنّ ظاهر الصحیحهٔ أنّ الفرق بین الأنف و سائر الأعظم السبعهٔ هو شیء واحد، و هو کونها فرضا و هو سنّهٔ، و لو کان المراد من السنهٔ هو ما ذکر، یلزم ثبوت الفرق بینهما من وجهین کما هو واضح، فالظاهر أنّ المراد بالسنهٔ هو الاستحباب مقابل الوجوب، و یدلّ علیه مضافا إلی ما عرفت أنّه لو کان الإرغام واجبا فی الصلاهٔ، أو فی السجود، لکان اللازم مع عموم الابتلاء به لکلّ أحد، أن یکون وجوبه ضروریا فضلا عن أن تکون السیرهٔ علی خلافه، و الشهرهٔ الفتوائیهٔ أیضا قائمهٔ علی الخلاف، فالأقوی ما ذهب إلیه المشهور.

ثمَّ إنّ ظاهر الأخبار یقتضی حصول الاستحباب بإصابهٔ أیّ جزء من الأنف، و لکن المحکیّ عن المرتضی فی جمل العلم و العمل، اعتبار إصابهٔ الطرف الأعلی الذی یلی الحاجبین «۱»، و عن ابن الجنید أنّه قال: یماسّ الأرض بطرف الأنف و خدیه «۲»، و قد عرفت أنّ الظاهر هو الإطلاق.

ثمَّ إنّ الإرغام عبارهٔ عن إلصاق الأنف بالرغام و هو التراب، فمقتضی الجمود علی هذا الظهور، أن یکون المعتبر فی السنّهٔ هو وضع الأنف علی التراب فقط، و لکن الظاهر کفایهٔ مطلق الأرض، بل مطلق ما یصح السجود علیه، کما یدلّ علی

---

(۱) جمل العلم و العمل (رسائل الشریف المرتضی) ۳: ۳۲.

(۲) الحدائق ۸: ۲۹۷.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۸۳

ذلک ما ورد فی مرسلهٔ ابن المغیرهٔ و روایهٔ عمّار المتقدمتین «۱»، ممّا ظاهره کفایهٔ ما یکفی فی وضع الجبههٔ علیه، و التعبیر بالارغام إنما هو بملاحظهٔ أنّ الغالب فیما یسجد علیه هو التراب کما لا یخفی.

و حینئذ فیظهر أنّ السجود علی الأنف و الإرغام به لیسا أمرین، خلافا لما حکی عن بعض من التغایر بینهما «۲»، نظرا إلی اعتبار الوضع علی التراب فی تحقق الإرغام، و لو کان سجودا لکان یکفی فیه کلّ ما یصحّ السجود علیه فتدبّر.

ثمَّ إنّ العامهٔ أیضا اختلفوا فی وجوب الإرغام و عدمه «۳»، و لکنّ الظاهر أنّ الوجه فی ذلک هو أنّ الواجب عندهم هی السجدهٔ علی الوجه لا الجبههٔ، فوقع الاختلاف بینهم فی أنّ الواجب من السجدهٔ علی الوجه هی السجدهٔ علی الجبههٔ، أو علی الأنف، أو علی کلیهما معا، أو أنّه یتخیّر المصلّی بینهما، و أمّا النزاع بین الإمامیهٔ، فهو بعد الفراغ عن وجوب السجدهٔ علی الجبههٔ تعیینا کما هو واضح.

---

(۱) الوسائل ۶: ۳۴۴- ۳۴۵. أبواب السجود ب ۴ ح ۴ و ۷.

(۲) کتاب الأربعین للشیخ البهائی رحمه اللّه: ۱۶۷.

(۳) المجموع ۳: ۴۲۵، المغنی لابن قدامهٔ ۱: ۵۹۲، الشرح الکبیر ۱: ۵۹۲، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۱۸۸.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۸۵

السابع من أفعال الصلاهٔ: التشهّد

اشارهٔ

لا إشکال و لا خلاف فی استمرار عمل النبی صلّی اللّه علیه و آله و الصحابهٔ و التابعین علی الإتیان بالتشهد فی کل ثنائیهٔ مرّهٔ، و فی کلّ ثلاثیهٔ و رباعیهٔ مرتین «۱»، و مع ذلک فقد وقع الخلاف فی وجوبه بین المسلمین، فذهب علمائنا أجمع إلی وجوبه فی الرکعهٔ الأخیرهٔ من کلّ صلاهٔ، و فی الرکعهٔ الثانیهٔ من الثلاثیهٔ و الرباعیهٔ، و وافقنا علی ذلک اللیث بن سعد، و إسحاق، و أبو ثور، و داود.

و لکن المحکیّ عن الشافعی، و مالک، و أبی حنیفهٔ، أنّ التشهد الأول سنهٔ، کما أنّ المحکیّ عن الأخیرین و الثوری، استحباب التشهّد الأخیر أیضا، إلّا أنّ أبا حنیفهٔ یقول: الجلوس فی الثانی قدر التشهد واجب، و أمّا الشافعی فیقول بوجوب التشهد الأخیر، و هو الذی یتعقّبه السلام، و به قال عمر، و ابنه، و أبو مسعود، و الحسن البصری، و أحمد «۲».

---

(۱) سنن البیهقی ۲: ۱۴۲، صحیح البخاری ۱: ۲۲۵ ب ۱۴۵، ح ۸۲۸، سنن النسائی ۲: ۲۵۳ ح ۱۱۵۹.

(۲) الخلاف ۱: ۳۶۴ مسألهٔ ۱۲۱ و ص ۳۶۷ مسألهٔ ۱۲۶، الانتصار: ۱۵۱، المعتبر ۲: ۲۲۱، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۲۲۷، المجموع ۳: ۴۴۹ و ۴۵۰- ۴۶۲، المغنی لابن قدامهٔ ۱: ۶۰۶ و ۶۱۳، الشرح الکبیر ۱: ۶۳۴.

و الدلیل علی ما ذکرنا من وجوبه مطلقا- مضافا إلی استمرار عمل النبی صلّی اللّه علیه و آله و الأئمهٔ علیهم السّلام- الأخبار المأثورهٔ عنهم التی هی أکثر من أن تحصی «۱»، کما أنّ الجلوس بقدر التشهّد أیضا کذلک، إلّا أنّه حیث إنّ التشهّد فی نظر المتشرعهٔ کأنّه عبارهٔ عن مجموع الجلوس، و الذکر الذی یقال فی حاله، فلا یعدّون الجلوس واجبا مستقلا، مع أنّ التشهد لیس إلّا الشهادتین و الجلوس واجب آخر.

کیفیّهٔ التشهّد

و أمّا کیفیهٔ التشهد فأدنی التشهد عند الإمامیهٔ عبارهٔ عن الشهادتین، و الصلاهٔ علی النبی و آله «۲»، و قال الشافعی: یجب خمس کلمات أن یقول: التحیّات للّه، السلام علیک أیّها النبی و رحمهٔ اللّه و برکاته، السلام علینا و علی عباد اللّه الصالحین، أشهد أن لا إله إلّا اللّه، و أنّ محمّدا رسول اللّه «۳».

و یدفع وجوب التحیّات مضافا إلی الأصل روایهٔ محمّد بن مسلم عن الصادق علیه السّلام قال: قلت: قول العبد: التحیّات للّه و الصلوات الطیّبات للّه؟ قال: «هذا اللطف من الدعاء یلطف العبد ربّه» «۴». و أیضا لو وجب لکان متواترا مع عموم البلوی، و أمّا التسلیم فهو مخرج عن الصلاهٔ، فلا یجوز تقدیمه علی التشهد.

هذا، و أمّا أفضل التشهد و أکمله فقد وقع الاختلاف فیه أیضا بین أرباب المذاهب، و الأفضل عند الإمامیهٔ هو ما رواه أبو بصیر عن أبی عبد اللّه علیه السّلام من الروایهٔ الطویلهٔ المذکورهٔ فی الوسائل فی الباب الثالث من أبواب التشهد «۵» فراجع،

---

(۱) الوسائل ۶: ۳۹۳- ۳۹۸. أبواب التشهّد ب ۳ و ۴.

(۲) الخلاف ۱: ۳۷۲ مسألهٔ ۱۳۱، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۲۳۰ مسألهٔ ۲۹۲، المعتبر ۲: ۲۲۲، المنتهی ۱: ۲۹۳.

(۳) الامّ ۱: ۱۱۸، المجموع ۳: ۴۵۸- ۴۵۹، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۲۳۰ مسألهٔ ۲۹۲.

(۴) التهذیب ۲: ۱۰۱ ح ۳۷۹، الاستبصار ۱: ۳۴۲ ح ۱۲۸۹، الوسائل ۶: ۳۹۷. أبواب التشهد ب ۴ ح ۴.

(۵) الوسائل ۶: ۳۹۳. أبواب التشهد ب ۳ ح ۲.

و أمّا الأفضل عند سائر المذاهب فیعلم بمراجعهٔ کتاب الخلاف و غیره «۱».

إذا عرفت ذلک فاعلم أنّه لا إشکال فی وجوب الشهادتین بعد الرکعهٔ الثانیهٔ و الأخیرهٔ «۲»، و أمّا خبر حبیب الخثعمی عن أبی جعفر علیه السّلام أنّه یقول: «إذا جلس الرجل للتشهد فحمد اللّه أجزأه» «۳». فالظاهر أنّ المراد به هو کفایهٔ حمد اللّه تعالی فی العمل بالوظیفهٔ الاستحبابیهٔ، فی مقابل الأدعیهٔ و التحیّات الطویلهٔ، و إلّا فمن الواضح باعتبار إطلاق التشهد علی الأذکار التی تقرأ بعد الرکعهٔ الثانیهٔ و الأخیرهٔ من زمن النبی صلّی اللّه علیه و آله إلی یومنا هذا، أنّ المعتبر هو ما یصدق علیه هذا العنوان و هو الشهادتان: الشهادهٔ بالوحدانیهٔ و الشهادهٔ بالرسالهٔ.

و لا یعارض ما ذکرنا من وجوب الشهادتین فی الرکعهٔ الثانیهٔ، ما عن الشیخ فی الصحیح عن زرارهٔ قال: قلت لأبی جعفر علیه السّلام: ما یجزی من القول فی التشهد فی الرکعتین الأوّلتین؟ قال: «أن تقول: أشهد أن لا إله إلّا اللّه وحده لا شریک له».

قلت: فما یجزی من تشهد الرکعتین الأخیرتین؟ فقال: «الشهادتان» «۴». و ذلک لکون الروایهٔ فی غایهٔ الشذوذ، بحیث لم ینقل عن أحد من الأصحاب العمل علی طبقها و الفتوی بمضمونها.

نعم، حکی فی الذکری عن الجعفی فی الفاخر، أنّه عمل علی طبق الروایهٔ.

و ذهب إلی اجتزاء شهادهٔ واحدهٔ فی التشهد الأول «۵»، و لکن هذا لا یخرجها عن الشذوذ، خصوصا بعد کون العامل بها بعیدا عن المجامع العلمیّهٔ، لأنّه کان مقیما

---

(۱) الخلاف ۱: ۳۶۸، تذکرهٔ الفقهاء ۴: ۲۳۷، المعتبر ۲: ۲۲۳- ۲۲۴.

(۲) الخلاف ۱: ۳۷۲ مسألهٔ ۱۳۱، الغنیهٔ: ۸۰، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۲۳۰ مسألهٔ ۲۹۲.

(۳) التهذیب ۲: ۱۰۱ ح ۳۷۶، الاستبصار ۱: ۳۴۱ ح ۱۲۸۶، الوسائل ۶: ۳۹۹. أبواب التشهد ب ۵ ح ۲.

(۴) التهذیب ۲: ۱۰۰ ح ۳۷۴، الاستبصار ۱: ۳۴۱ ح ۱۲۸۴، الوسائل ۶: ۳۹۶. أبواب التشهد ب ۴ ح ۱.

(۵) الذکری ۳: ۴۲۰.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۸۸

بمصر، و صنّف الفاخر فیه أیضا.

و بالجملهٔ: فلا إشکال فی وجوب الشهادتین فی الرکعهٔ الثانیهٔ أیضا کالأخیرهٔ.

و حینئذ یقع الکلام فی کیفیهٔ التشهد، و أنّه هل یجزی مطلق الشهادهٔ بالوحدانیهٔ و الشهادهٔ بالرسالهٔ بأیّهٔ صورهٔ وقعتا، أو یلزم أن تکونا علی النحو المتعارف، و هی الشهادهٔ بالوحدانیهٔ، مع زیادهٔ «وحده لا شریک له» الموجبهٔ لتأکّدها، و الشهادهٔ بالرسالهٔ المشتملهٔ علی الشهادهٔ بالعبودیهٔ أیضا، بأن یقول: أشهد أنّ محمّدا عبده و رسوله؟

و التحقیق أن یقال: إنّ إضافهٔ «وحده لا شریک له» لا مدخل لها فی تحقق الشهادهٔ بالوحدانیهٔ، ضرورهٔ أنّ هذه الزیادهٔ لا توجب إلّا تأکّد تلک الشهادهٔ، کما أنّ إضافهٔ «عبده» فی الشهادهٔ بالرسالهٔ لا مدخل لها فیها أصلا، و لا یوجب تأکیدا أیضا.

و حینئذ فما ورد فی الأخبار الکثیرهٔ من أنّه یجزی فی التشهد الشهادتان، أو أنّه إذا فرغ الرجل من الشهادتین فقد مضت صلاته «۱»، لا یدلّ علی أزید من الشهادهٔ بالوحدانیهٔ، و الشهادهٔ بالرسالهٔ، بأیّ نحو تحقّقتا، و یدلّ علی الاکتفاء بذلک خبر الحسن بن الجهم قال: سألت أبا الحسن علیه السّلام عن رجل صلّی الظهر أو العصر فأحدث حین جلس فی الرابعهٔ؟ قال: «إن کان قال: أشهد أن لا إله إلّا اللّه و أنّ محمّدا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله فلا یعید، و إن کان لم یتشهد قبل أن یحدث فلیعد» «۲».

هذا، و لکن یمکن أن یقال بانصراف الشهادتین الواردتین فی تلک الأخبار إلی النحو المتعارف بین الناس فی مقام العمل، و روایهٔ الحسن لا تنافی ذلک، لأنّها

(۱) الوسائل ۶: ۳۹۷ و ۳۹۸. أبواب التشهد ب ۴ ح ۲ و ۶.

(۲) التهذیب ۲: ۳۵۴ ح ۱۴۶۷ و ج ۱: ۲۰۵ ح ۵۹۶، الاستبصار ۱: ۴۰۱ ح ۱۵۳۱، الوسائل ۷: ۲۳۴. أبواب قواطع الصلاهٔ ب ۱ ح ۶.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۸۹

مسوقهٔ لبیان حکم آخر، و هو صحهٔ الصلاهٔ إذا وقع الحدث بعد التشهد، و بطلانها إذا وقع قبله، فلا یستفاد منها کفایهٔ مجرّد الشهادهٔ بالوحدانیهٔ، و الشهادهٔ بالرسالهٔ.

و یؤید عدم الاجتزاء بذلک صحیحهٔ محمّد بن مسلم قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: التشهد فی الصلاهٔ؟ قال: مرتین. قال: قلت: و کیف مرتین؟ قال:

«إذا استویت جالسا فقل: أشهد أن لا إله إلّا اللّه وحده لا شریک له، و أشهد أنّ محمّدا عبده و رسوله، ثمَّ تنصرف» «۱».

و لکن الروایهٔ فی غایهٔ الاضطراب، لأنّه لا یکون السؤال عن مجرد التشهد فی الصلاهٔ سؤالا تامّا، بل یحتاج إلی ضمیمهٔ، فیحتمل أن یکون مقصوده السؤال عن أصل وجوب التشهد فی الصلاهٔ، و یحتمل أن یکون المراد السؤال عن کیفیهٔ التشهد، و إنّه هل تکفی شهادهٔ واحدهٔ، أو أنّه تجب الشهادتان؟ کما أنّه یحتمل أن یکون غرضه السؤال عن وجوبه مرّهٔ أو مرتین.

و لا یخفی أنّ ظاهر کلمهٔ مرتین الواردهٔ فی الجواب هو الدفعتان فی مقابل دفعهٔ واحدهٔ، فینطبق علی السؤال علی النحو الأخیر، و یبعد أن یکون المقصود بها الشهادتین فی مقابل شهادهٔ واحدهٔ، حتی ینطبق علی السؤال علی النحو الثانی.

ثمَّ إنّ سؤاله ثانیا المشتمل علی قوله: «و کیف مرتین» مضطرب أیضا، فإنّ الجمع بین کلمهٔ مرتین و کلمهٔ کیف ممّا لا وجه له، إلّا أن یکون غرضه أنّ التشهد الذی حکم بوجوبه مرتین ما کیفیته؟ فینطبق الجواب علیه بعد حمله علی التشهد الأخیر بقرینهٔ قوله: «ثمَّ تنصرف».

و کیف کان، فالروایهٔ مضطربهٔ جدّا، و الانصاف أنّ رفع الید عن ظاهر الأخبار الدالهٔ علی الاجتزاء بمطلق الشهادتین مشکل، خصوصا بعد ما عرفت من

(۱) التهذیب ۲: ۱۰۱ ح ۳۷۹، الاستبصار ۱: ۳۴۲ ح ۱۲۸۹، الوسائل ۶: ۳۹۷. أبواب التشهد ب ۴ ح ۴.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۹۰

عدم مدخلیهٔ الزیادتین فی حقیقهٔ الشهادهٔ بالوحدانیهٔ، و الشهادهٔ بالرسالهٔ، کما أنّ الفتوی بکفایتهما مطلقا أیضا کذلک، فالأحوط الذی لا یجوز ترکه هو مراعاهٔ النحو المتعارف بین الناس فی کیفیهٔ التشهد.

و یجب بعد الشهادتین الصلاهٔ علی النبی و آله، و الظاهر أنّه لا خلاف فیه، بل حکی عن غیر واحد دعوی الإجماع علیه «۱»، و لکن خالفنا فی ذلک جمهور العامهٔ، فإنّ المحکیّ عن أبی حنیفهٔ و مالک أنّهما استحبّا الصلاهٔ علی النبی صلّی اللّه علیه و آله، و لکن ذهب الشافعی إلی وجوبه فی خصوص التشهد الأخیر «۲»، هذا فی الصلاهٔ علی النبی صلّی اللّه علیه و آله، و أمّا الصلاهٔ علی آله فلم یقل بوجوبها من العامهٔ إلّا البویحی من أصحاب الشافعی، و أحمد فی إحدی الروایتین، و قال الشافعی: إنّه یستحبّ «۳».

و یدلّ علی ما ذکرنا- مضافا إلی الإجماع و الأخبار الواردهٔ من طرق الإمامیهٔ «۴»- ما ذکره فی المعتبر، من أنّهم رووا عن عائشهٔ قالت: سمعت رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله یقول: «لا تقبل صلاهٔ إلّا بطهور و بالصلاهٔ علیّ». و رووه عن فضالهٔ بن عبید الأنصاری عن النبی صلّی اللّه علیه و آله قال: «إذا صلّی أحدکم فلیبدأ بتحمید ربّه عزّ و جلّ و الثناء علیه، ثمَّ لیصلّ علی النبی صلّی اللّه علیه و آله» «۵»، و روی کعب بن عجرهٔ قال: کان

(۱) الغنیهٔ: ۸۰، الخلاف ۱: ۳۷۳ مسألهٔ ۱۳۲، المسائل الناصریات: ۲۲۸- ۲۲۹، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۲۳۲ مسألهٔ ۲۹۳، المنتهی ۱: ۲۹۳، جامع المقاصد ۲: ۳۱۹، مستند الشیعهٔ ۵: ۳۲۹، جواهر الکلام ۱۰: ۲۵۳، المعتبر ۲:

۲۲۶، کشف اللثام ۴: ۱۱۹، الذکری ۳: ۴۰۶.

(۲) المجموع ۳: ۴۶۵ و ۴۶۷، المغنی لابن قدامهٔ ۱: ۶۱۴، الشرح الکبیر ۱: ۶۱۳- ۶۱۴، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۲۳۲ مسألهٔ ۲۹۳.

(۳) المجموع ۳: ۴۶۵، المغنی لابن قدامهٔ ۱: ۶۱۶، الشرح الکبیر ۱: ۶۱۶، المعتبر ۲: ۲۲۷، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۲۳۳ مسألهٔ ۲۹۴.

(۴) راجع الوسائل ۶: ۴۰۷ أبواب التشهد ب ۱۰.

(۵) سنن البیهقی ۲: ۱۴۷.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۹۱

رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله یقول فی صلاته: «اللهمّ صلّ علی محمّد و آل محمّد کما صلّیت علی إبراهیم إنّک حمید مجید» «۱»، و روی جابر الجعفی عن أبی جعفر، عن ابن مسعود الأنصاری قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: «من صلّی صلاهٔ و لم یصلّ فیها علیّ و علی أهل بیتی لم تقبل منه» «۲». «۳»

و یدلّ علی وجوب الصلاهٔ علی النبی صلّی اللّه علیه و آله الآیهٔ الشریفهٔ الآمرهٔ «۴» بالصلاهٔ علیه، بضمیمهٔ الإجماع علی عدم وجوب الصلاهٔ علیه فی غیر حال الصلاهٔ، و علی عدم وجوبها فی حالها فی غیر التشهد أیضا، فالإجماع یکون مقیّدا للآیهٔ لا أنّه یوجب صرف الأمر الظاهر فی الوجوب عن ظاهره، و الحمل علی الاستحباب، إذ لا وجه للحمل علیه مع عدم الدلیل علی جواز الترک فی حال الصلاهٔ أیضا، مضافا إلی وجود الدلیل علی الوجوب کالإجماع، و الأخبار التی منها موثّقهٔ عبد الملک بن عمرو الأحول عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «التشهد فی الرکعتین الأوّلتین الحمد للّه أشهد أن لا إله إلّا اللّه وحده لا شریک له، و أشهد أنّ محمّدا عبده و رسوله، اللهم صلّ علی محمّد و آل محمّد، و تقبّل شفاعته و ارفع درجته» «۵». و اشتمالها علی ما قام الدلیل علی عدم وجوبه لا یضرّ بالاستدلال بها علی الوجوب، بالنسبهٔ إلی ما لم یقم الدلیل علی عدم وجوبه کما هو واضح.

و بالجملهٔ: فالإشکال فی وجوب الصلاهٔ علی النبی و آله ممّا لا ینبغی أن یصغی إلیه.

فتحصّل من جمیع ما ذکرنا أنّ الواجب بعد الرکعهٔ الثانیهٔ و الأخیرهٔ، هو

---

(۱) سنن البیهقی ۲: ۱۴۷، سنن أبی داود ۱: ۲۵۷ ح ۹۷۶ و ۹۷۸.

(۲) سنن الدار قطنی ۱: ۲۸۱ ح ۱۳۲۸.

(۳) المعتبر ۲: ۲۲۶- ۲۲۷.

(۴) الأحزاب: ۵۶.

(۵) التهذیب ۲: ۹۲ ح ۳۴۴، الوسائل ۶: ۳۹۳. أبواب التشهد ب ۳ ح ۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۹۲

الشهادتان و الصلاهٔ علی النبی و آله، و أمّا باقی الأذکار فهی مستحبهٔ، و أکملها ما رواه أبو بصیر عن أبی عبد اللّه علیه السّلام «۱»، و أمّا السلام علی النبی صلّی اللّه علیه و آله، و علی الأنفس، و العباد الصالحین، کما فی التحیّات المنقولهٔ عن العامهٔ «۲» علی اختلافها، فلا یجوز أصلا، لأنّه یوجب الخروج عن الصلاهٔ کلّما تحقق فلا یجوز تقدیمه علی التشهد.

نسیان التشهّد

لو نسی التشهد الأول، و لم یتذکّر إلّا بعد القیام، فإن کان ذلک قبل الرکوع یجب علیه أن یرجع للتشهد، فیجلس و یتشهد ثمّ یأتی بما

یترتب علیه من الأفعال و لا شیء علیه، و إن کان ذلک بعد الدخول فی رکوع الرکعهٔ الثالثهٔ، فلیس له أن یرجع بل یتمّ الصلاهٔ، و علیه قضاء التشهد و سجدتا السهو.

و یدلّ علی ما ذکرنا مضافا إلی تطابق الفتاوی علیه «۳»، الروایات الکثیرهٔ الواردهٔ فی المسألهٔ.

منها: روایهٔ فضیل بن یسار عن أبی جعفر علیه السّلام قال: فی الرجل یصلّی الرکعتین من المکتوبهٔ ثمَّ ینسی فیقوم قبل أن یجلس بینهما، قال: «فلیجلس ما لم یرکع و قد تمّت صلاته، و إن لم یذکر حتّی رکع فلیمض فی صلاته، فإذا سلّم سجد سجدتین و هو جالس» «۴».

---

(۱) الوسائل ۶: ۳۹۳. أبواب التشهد ب ۳ ح ۲.

(۲) راجع ۲: ۲۸۶.

(۳) الغنیهٔ: ۱۱۳، المهذّب ۱: ۱۵۶، الخلاف ۱: ۳۶۶ مسألهٔ ۱۲۴ و ص ۴۵۲ مسألهٔ ۱۹۷، الکافی فی الفقه: ۱۴۹، السرائر ۱: ۲۵۷، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۳۳۹، جواهر الکلام ۱۱: ۲۸۴، کشف اللثام ۴: ۴۳۳.

(۴) الکافی ۳: ۳۵۶ ح ۲، التهذیب ۲: ۳۴۵ ح ۱۴۳۱، الوسائل: ۶- ۴۰۵. أبواب التشهد ب ۹ ح ۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۹۳

و منها: روایهٔ علیّ بن أبی حمزهٔ البطائنی الکوفی الواقفی قال: قال أبو عبد اللّه علیه السّلام: «إذا قمت فی الرکعتین الأوّلتین و لم تتشهد فذکرت قبل أن ترکع فاقعد فتشهد، و إن لم تذکر حتّی ترکع فامض فی صلاتک کما أنت، فإذا انصرفت سجدت سجدتین لا رکوع فیهما، ثمَّ تشهد التشهد الذی فاتک» «۱».

و منها: روایهٔ محمّد بن علیّ الحلبی قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الرجل یسهو فی الصلاهٔ فینسی التشهد؟ قال: «یرجع فیتشهد»، قلت: أ یسجد سجدتی السهو؟

فقال: لا، لیس فی هذا سجدتا السهو» «۲». و لکنّها محمولهٔ بقرینهٔ سائر الروایات علی ما إذا تذکّر قبل الدخول فی رکوع الرکعهٔ الثالثهٔ.

و منها: روایهٔ الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «إذا قمت فی الرکعتین من الظهر أو غیرها فلم تتشهد فیهما، فذکرت ذلک فی الرکعهٔ الثالثهٔ قبل أن ترکع فاجلس فتشهد و قم فأتمّ صلاتک، فإن لم تذکر حتّی ترکع فامض فی صلاتک حتی تفرغ، فإذا فرغت فاسجد سجدتی السهو بعد التسلیم قبل أن تتکلّم» «۳».

و منها: روایهٔ ابن أبی یعفور قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الرجل یصلّی الرکعتین من المکتوبهٔ فلا یجلس فیهما حتی یرکع؟ فقال: «یتمّ صلاته ثمَّ یسلّم و یسجد سجدتی السهو و هو جالس قبل أن یتکلّم» «۴».

و منها: روایهٔ أبی بصیر قال: سألته عن الرجل ینسی أن یتشهد؟ قال:

«یسجد سجدتین یتشهد فیهما» «۵». هذا، و لکنّها محمولهٔ علی ما إذا تذکّر ذلک بعد

---

(۱) الکافی ۳: ۳۵۷ ح ۷، التهذیب ۲: ۳۴۴ ح ۱۴۳۰، الوسائل ۸: ۲۴۴. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۲۶ ح ۲.

(۲) التهذیب ۲: ۱۵۸ ح ۶۲۲، الاستبصار ۱: ۳۶۳ ح ۱۳۷۶، الوسائل ۶: ۴۰۶. أبواب التشهد ب ۹ ح ۴.

(۳) الکافی ۳: ۳۵۷ ح ۸، التهذیب ۲: ۳۴۴ ح ۱۴۲۹، الوسائل ۶: ۴۰۶. أبواب التشهد ب ۹ ح ۳.

(۴) التهذیب ۲: ۱۵۸ ح ۶۲۰ و ج ۲: ۱۵۹ ح ۶۲۴، الاستبصار ۱: ۳۶۳ ح ۱۳۷۵، الوسائل ۶: ۴۰۲. أبواب التشهد ب ۷ ح ۴.

(۵) التهذیب ۲: ۱۵۸ ح ۶۲۱، الوسائل ۶: ۴۰۳. أبواب التشهد ب ۷ ح ۶.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۹۴

الدخول فی الرکوع. إلی غیر ذلک من الأخبار «۱».

ثمَّ إنّک عرفت أنّ الفتاوی متطابقهٔ علی وجوب قضاء التشهد، و الإتیان بسجدتی السهو معا، فیما لو تذکّر بعد الرکوع، مع أنّ الروایات المتقدمهٔ خالیهٔ عن الدلالهٔ علی وجوب القضاء، نعم یمکن أن یقال بدلالهٔ روایهٔ أبی بصیر علی ذلک، بناء علی أن یکون المراد بقوله: «یتشهد فیهما» هو قضاء التشهد المنسی، لا التشهد الذی هو جزء من سجدتی السهو.

و لکنّها بعد ذلک تخالف الفتاوی أیضا، من حیث أنّ مقتضی الروایهٔ وجوب الإتیان بقضاء التشهد المنسی بعد السجدتین للسهو، و مقتضی الفتاوی العکس، و إنّه یجب أولا بعد الفراغ من الصلاهٔ قضاء التشهد، ثمَّ الإتیان بالسجدتین، فالروایهٔ مخالفهٔ للفتاوی علی أیّ تقدیر.

و من هنا یظهر الإشکال فی دلالهٔ روایهٔ علیّ بن أبی حمزهٔ المتقدمهٔ علی وجوب قضاء التشهد، فاللازم أن یکون المراد بقوله: «ثمَّ تشهد.»، هو تشهد السجدتین، غایهٔ الأمر أنّه ینوی به التشهد الذی فاته، و علیه فتکون أیضا مخالفهٔ للمشهور.

و کیف کان، فیستکشف من الفتاوی وجود نص معتبر مذکور فی الجوامع الأولیّهٔ، دالّ علی هذا الحکم، غایهٔ الأمر أنّه لم یضبط فی الجوامع الثانویهٔ التی بأیدینا، و الاستدلال علی ذلک بإطلاق قوله علیه السّلام فی صحیحهٔ ابن سنان: «إذا نسیت شیئا من الصلاهٔ رکوعا أو سجودا أو تکبیرا ثمَّ ذکرت فاقض الذی فاتک سهوا» «۲» و قوله علیه السّلام فی صحیحهٔ حکم بن حکیم قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن

---

(۱) راجع الوسائل ۶: ۴۰۱ الباب ۷.

(۲) الفقیه ۱: ۲۲۸ ح ۱۰۰۷، التهذیب ۲: ۳۵۰ ح ۱۴۵۰، الوسائل ۸: ۲۳۸. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۲۳ ح ۷ و ص ۲۴۴ ب ۲۶ ح ۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۹۵

رجل ینسی من صلاته رکعهٔ أو سجدهٔ أو الشیء منها ثمَّ یذکر بعد ذلک؟ قال:

«یقضی ذلک بعینه»، فقلت: أ یعید الصلاهٔ؟ فقال: «لا» «۱». ممّا لا یتمّ بعد وضوح عدم إمکان الالتزام بهذا العموم، خصوصا بعد عدم إمکان الالتزام به فی موردهما کما لا یخفی، هذا کلّه فی التشهد الأول.

و أمّا لو نسی التشهد الأخیر، فیمکن أن یستفاد حکمه من بعض الروایات:

منها: روایهٔ محمّد بن علیّ الحلبی المتقدمهٔ الشاملهٔ بإطلاقها لما إذا نسی التشهد الأخیر.

و منها: إطلاق روایهٔ أبی بصیر المتقدمهٔ.

و منها: روایهٔ محمّد بن مسلم عن أحدهما علیهما السّلام، فی الرجل یفرغ من صلاته و قد نسی التشهد حتی ینصرف فقال: «إن کان قریبا رجع إلی مکانه فتشهد و إلّا طلب مکانا نظیفا فتشهد فیه» و قال: «إنما التشهد سنّهٔ فی الصلاهٔ» «۲».

هذا، و المراد من السنهٔ هو ما ثبت وجوبه بالسنّهٔ مقابل الفرض، و هو ما ثبت وجوبه بالکتاب، لا السنّهٔ فی مقابل الوجوب، و ذکره إنما هو بملاحظهٔ أنّه حیث یکون التشهد سنّهٔ، فلا یلزم من الإخلال به سهوا بطلان الصلاهٔ، و یمکن أن یقال:

بدلالهٔ هذه الروایهٔ علی وجوب قضاء التشهد، فیما إذا نسی التشهد الأول لإطلاقها من حیث نسیان التشهد.

و منها: روایهٔ عمّار عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «إن نسی الرجل التشهد فی الصلاهٔ فذکر أنّه قال: بسم اللّه فقط فقد جازت صلاته، و إن لم یذکر شیئا من التشهد أعاد الصلاهٔ» «۳». و لکن هذه الروایهٔ بمعناها الظاهر غیر معمول بها، فلا اعتبار بها، و أمّا

---

(۱) التهذیب ۲: ۱۵۰ ح ۵۸۸، الوسائل ۸: ۲۰۰. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۳ ح ۶.

(۲) التهذیب ۲: ۱۵۷ ح ۶۱۷، الوسائل ۶: ۴۰۱. أبواب التشهد ب ۷ ح ۲.

(۳) الاستبصار ۱: ۳۴۳ ح ۱۲۹۳ و ص ۳۷۹ ح ۱۴۳۷، التهذیب ۲: ۱۹۲ ح ۷۵۸، الوسائل ۶: ۴۰۳. أبواب التشهد ب ۷ ح ۷.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۹۶

الروایات المتقدمهٔ فیستفاد من أکثرها الرجوع إلی التشهد ثمَّ إعادهٔ السلام، إذ لا یصدق نسیانه إلّا مع الإتیان بالسلام.

و حینئذ فمرجع ذلک إلی أنّ السلام لا یکون مفوّتا لمحلّ التشهد، و لا یکون کالرکن، حیث عرفت أنّه لا مجال للعود مع الدخول فیه، فالأظهر وجوب الرجوع للتشهد، و یظهر ذلک من الشیخ فی المبسوط، حیث قال: التشهد فی الصلاهٔ فرض واجب للأول و الثانی فی الثلاثیهٔ و الرباعیات، و فی کلّ رکعتین فی باقی الصلوات، فمن ترکهما أو واحدا منهما متعمّدا فلا صلاهٔ له، و من ترکهما أو واحدا منهما ناسیا حتّی فرغ من الصلاهٔ قضاهما بعد التسلیم، و أعاد التسلیم بعد التشهد الأخیر، فإن ترک التشهد الأول قضاه، و لیس علیه تسلیم بعده «۱». انتهی.

و المراد بقوله: «قضاهما» لیس هو القضاء المصطلح، حتّی لا یناسب مع إعادهٔ التسلیم بعد التشهد الأخیر، بل المراد به هو مجرّد الإتیان به، لکنّه ینافی ذلک ما ذکره فی موضع آخر من المبسوط حیث قال: و من نسی التشهد الأخیر حتّی یسلّم قضاه بعد التسلیم أیّ وقت کان «۲». انتهی.

و حینئذ فمقتضی الاحتیاط الإتیان بالتشهد، لا بنیهٔ الأداء، و لا القضاء، ثمَّ التسلیم، و إن کان یظهر من غیره کالسیّد فی جمل العلم و العمل، و ابن البرّاج فی شرحه، وجوب الرجوع و الإعادهٔ «۳».

---

(۱) المبسوط ۱: ۱۱۵.

(۲) المبسوط ۱: ۱۲۲.

(۳) جمل العلم و العمل (رسائل المرتضی) ۳: ۳۶، المهذّب ۱: ۱۵۶.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۹۷

الثامن من أفعال الصلاهٔ: التسلیم

اشارهٔ

و فیه جهات من الکلام:

الجههٔ الأولی: التسلیم فی آخر الصلاهٔ

لا إشکال فی استمرار عمل المسلمین علی التسلیم فی آخر الصلاهٔ، و لا فرق فی ذلک بین الإمامیهٔ و غیرهم، کما یستشعر بل یستظهر ذلک من الأخبار الکثیرهٔ الواردهٔ فی الأبواب المتفرّقهٔ، کبعض الأخبار الواردهٔ فی حکم الشکّ فی الرکعتین الأخیرتین «۱»، و فی نسیان التشهد «۲» کما عرفت، و فی قضاء الصلوات الفائتهٔ «۳»، و فی تقدیم سجود السهو علیه أو تأخیره عنه «۴»، و فی غیر ذلک من الموارد الکثیرهٔ

---

(۱) راجع الوسائل ۸: ۲۱۲. أبواب الخلل. ب ۸ ح ۱ و ۳ و ص ۲۴۵ ب ۲۶ ح ۴ و ۵، و ج ۶ ص ۴۰۲- ۴۰۳، ۴۰۴.

أبواب التشهد ب ۷ ح ۳ و ۴ و ۸.

(۲) راجع الوسائل ۸: ۲۱۲. أبواب الخلل. ب ۸ ح ۱ و ۳ و ص ۲۴۵ ب ۲۶ ح ۴ و ۵، و ج ۶ ص ۴۰۲- ۴۰۳، ۴۰۴.

أبواب التشهد ب ۷ ح ۳ و ۴ و ۸.

(۳) الوسائل ۴: ۲۹۰. أبواب المواقیت ب ۶۳ ح ۱.

(۴) راجع الوسائل ۸: ۲۰۷ أبواب الخلل ب ۵.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۹۸

التی لا یبقی للناظر فیها الارتیاب فی کون التسلیم فی آخر الصلاهٔ أمرا مفروغا عنه بین الإمامیهٔ فی مقام العمل.

و من المعلوم أنّ هذا النحو من الاستمرار، أی استمرار المسلمین فی مقام العمل، یکشف عن مداومهٔ النبی صلّی اللّه علیه و آله علی ذلک.

و بالجملهٔ: فاستقرار عمل النبی صلّی اللّه علیه و آله و المسلمین بعده ممّا لا یکاد یمکن إنکاره.

الجههٔ الثانیهٔ: صیغهٔ التسلیم

إنّ لکیفیهٔ التسلیم ثلاث صیغ معروفهٔ بین العامهٔ و الخاصهٔ، و قد عرفت أنّ الأولیین منها داخلتان فی تحیّات التشهد عندهم، بل عن الشافعی وجوبهما کوجوب قول التحیّات للّه «۱»، و لکن ظاهرهم الاتّفاق علی الإتیان بهما قبل الشهادتین، و الصلاهٔ علی النبی و آله «۲»، و قد ظهر لک «۳» أنّ ذلک یوجب الخروج عن الصلاهٔ عند الإمامیهٔ.

و الظاهر أنّ التسلیم عندهم «۴» هی الصیغهٔ الأخیرهٔ المعروفهٔ، کما أنّه ربما یستفاد ذلک من روایهٔ أبی بصیر الطویلهٔ المشتملهٔ علی تحیّات التشهد، علی النحو الأکمل، حیث إنّه قال فیها بعد ذکر التحیّات المتضمّنهٔ لقول السلام علیک أیّها النبی.، و السلام علینا و علی.: «ثمَّ تسلّم» «۵»، فإنّ ظاهرها أنّ التسلیم لیس

---

(۱) راجع ۲: ۲۸۶.

(۲) راجع ۲: ۲۸۶.

(۳) راجع ۲: ۲۸۶.

(۴) المجموع ۳: ۴۷۵- ۴۷۶، المغنی لابن قدامهٔ ۱: ۶۲۶، الشرح الکبیر ۱: ۶۲۶، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۲۴۵ مسألهٔ ۳۰۱.

(۵) التهذیب ۲: ۹۹ ح ۳۷۳، الوسائل ۶: ۳۹۳. أبواب التشهد ب ۳ ح ۲.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۲۹۹

هی الصیغتین الأولیین، بل هما من تحیّات التشهد، غایهٔ الأمر أنّ محلّهما إنما هو بعده.

و التحقیق فی هذا المقام أن یقال: إنّه لا إشکال فی أنّ صیغهٔ التسلیم الأولی لا تکون تسلیما مخرجا عن الصلاهٔ، کما أنّه لا إشکال فی استحبابه و عدم وجوبه، إنما الکلام فی الصیغتین الأخیرتین، و إنّه هل یتحقق الخروج بالأخیرهٔ منهما فقط، أو بمجموعهما، أو بکلّ واحدهٔ منهما؟ وجوه.

و التتبع فی الروایات یقضی بکون المراد بالتسلیم المعتبر فی صحهٔ الصلاهٔ هو خصوص الصیغهٔ الأخیرهٔ، و هی قول السلام علیکم.

منها: روایهٔ أبی بصیر المتقدمهٔ.

و منها: روایهٔ عبد الرحمن بن أبی عبد اللّه عن الصادق علیه السّلام الواردهٔ فی حکایهٔ فعل رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و إتیانه بصلاهٔ الخوف فی غزوهٔ ذات الرقاع المشتملهٔ علی قوله علیه السّلام: «ثمَّ استتمّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله قائما فصلّوا لأنفسهم رکعهٔ، ثمَّ سلّم بعضهم علی بعض»- إلی أن قال:- «ثمَّ جلس رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله فتشهد ثمَّ سلّم علیهم» «۱».

و منها: روایهٔ الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام الواردهٔ فی کیفیهٔ صلاهٔ الخوف أیضا حیث قال علیه السّلام: «یقوم الإمام و تجیء طائفهٔ من أصحابه»- إلی أن قال:- «ثمّ یجلس الامام فیقومون هم فیصلّون رکعهٔ أخری ثمّ یسلّم علیهم فینصرفون بتسلیمه» «۲».

و منها: بعض الروایات الأخر الواردهٔ فی صلاهٔ الخوف أیضا «۳».

---

(۱) الفقیه ۱: ۲۹۳ ح ۱۳۳۷، الکافی ۳: ۴۵۶ ح ۲، التهذیب ۳: ۱۷۲ ح ۳۸۰، الوسائل ۸: ۴۳۵. أبواب صلاهٔ الخوف و المطاردهٔ ب ۲ ح ۱.

(۲) الکافی ۳: ۴۵۵ ح ۱، التهذیب ۳: ۱۷۱ ح ۳۷۹، المقنع: ۱۳۰، الوسائل ۸: ۴۳۷. أبواب صلاهٔ الخوف و المطاردهٔ ب ۲ ح ۴.

(۳) راجع الوسائل ۸: ۴۳۵. أبواب صلاهٔ الخوف و المطاردهٔ ب ۲.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۰۰

و منها: روایهٔ المعراج المشتملهٔ علی بیان أفعال الصلاهٔ المتضمّنهٔ لقوله صلّی اللّه علیه و آله:

«فقال لی- یعنی جبرئیل- یا محمّد: صلّ علیک و علی أهل بیتک، فقلت: صلّی اللّه علیّ و علی أهل بیتی و قد فعل، ثمّ التفت فإذا أنا بصفوف من الملائکهٔ و النبیّین و المرسلین، فقال لی: یا محمّد سلّم، فقلت: السلام علیکم و رحمهٔ اللّه و برکاته» «۱».

و منها: بعض الروایات الواردهٔ فی کیفیهٔ تسلیم المنفرد و الإمام و المأموم، المذکورهٔ فی الوسائل فی الباب الثانی من أبواب التسلیم.

و بالجملهٔ: فلا إشکال بل و لا خلاف بین المسلمین، فی أنّ المراد من التسلیم متی أطلق هو قول: السلام علیکم.

و حینئذ یقع الکلام فی أنّ الصیغهٔ الثانیهٔ، و هی السلام علینا و علی عباد اللّه الصالحین، هل تکون مخرجهٔ و محلّلهٔ لما حرّمته الصلاهٔ أم لا؟ فنقول:

الأخبار الواردهٔ فی هذا الباب کثیرهٔ:

منها: روایهٔ الحلبی قال: قال أبو عبد اللّه علیه السّلام: کلّ ما ذکرت اللّه عزّ و جلّ و النبی صلّی اللّه علیه و آله فهو من الصلاهٔ، و إن قلت: السلام علینا و علی عباد اللّه الصالحین فقد انصرفت» «۲».

و منها: روایهٔ أبی کهمس عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: سألته عن الرکعتین الأوّلتین إذا جلست فیهما للتشهد فقلت و أنا جالس: السلام علیک أیّها النبی و رحمهٔ اللّه و برکاته، انصراف هو؟ قال: «لا، و لکن إذا قلت: السلام علینا و علی عباد اللّه الصالحین فهو الانصراف» «۳».

---

(۱) علل الشرائع: ۳۱۲ الباب ۱، ح ۱، الکافی ۳: ۴۸۲- ۴۸۵ ح ۱، الوسائل ۵: ۴۶۶. أبواب أفعال الصلاهٔ ب ۱ ذ ح ۱۰.

(۲) الکافی ۳: ۳۳۷ ح ۶، التهذیب ۲: ۳۱۶ ح ۱۲۹۳، الوسائل ۶: ۴۲۶. أبواب التسلیم ب ۴ ح ۱.

(۳) الفقیه ۱: ۲۲۹ ح ۱۰۱۴، التهذیب ۲: ۳۱۶ ح ۱۲۹۲، السرائر ۳: ۶۰۴، الوسائل ۶: ۴۲۶. أبواب التسلیم ب ۴ ح ۲.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۰۱

و منها: روایهٔ میسرهٔ عن أبی جعفر علیه السّلام قال: «شیئان یفسد الناس بهما صلاتهم: قول الرجل: تبارک اسمک و تعالی جدّک، و إنما هو شیء قالته الجنّ بجهالهٔ فحکی اللّه عنهم، و قول الرجل: السلام علینا و علی عباد اللّه الصالحین» «۱».

و منها: مرسلهٔ الصدوق قال: قال الصادق علیه السّلام: «أفسد ابن مسعود علی الناس صلاتهم بشیئین: بقوله: تبارک اسم ربّک و تعالی جدّک، و هذا شیء قالته الجنّ بجهالهٔ، فحکی اللّه عنها، و بقوله: السلام علینا و علی عباد اللّه الصالحین یعنی فی التشهد الأول» «۲».

و منها: ما فی عیون الأخبار بإسناده عن الفضل بن شاذان، عن الرضا علیه السّلام فی کتابه إلی المأمون قال: «و لا یجوز أن تقول فی التشهد الأول السلام علینا و علی عباد اللّه الصالحین، لأنّ تحلیل الصلاهٔ التسلیم، فإذا قلت هذا فقد سلّمت» «۳».

و منها: روایهٔ أبی بصیر الطویلهٔ المشتملهٔ علی قوله علیه السّلام: «ثمَّ قل: السلام علیک أیّها النبی و رحمهٔ اللّه و برکاته، السلام علی أنبیاء اللّه و رسله، السلام علی جبرئیل و میکائیل و الملائکهٔ المقرّبین، السلام علی محمّد بن عبد اللّه خاتم النبیّین لا نبیّ بعده، و السلام علینا و علی عباد اللّه الصالحین، ثمَّ تسلّم» «۴».

و منها: روایهٔ أخری لأبی بصیر عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «إذا نسی الرجل أن یسلّم فإذا ولّی وجهه عن القبلهٔ و قال: السلام علینا و علی عباد اللّه الصالحین فقد فرغ من صلاته» «۵».

و منها: روایهٔ ثالثهٔ لأبی بصیر أیضا عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «إذا کنت إماما

---

(۱) الخصال: ۵۰ ح ۵۹، الوسائل ۷: ۲۸۶. أبواب قواطع الصلاهٔ ب ۲۹ ح ۱، و فی الوسائل «ثعلبهٔ بن میسّر».

(۲) الفقیه ۱: ۲۶۱ ح ۱۱۹۰، الوسائل ۶: ۴۱۰. أبواب التشهد ب ۱۲ ح ۲.

(۳) عیون أخبار الرضا علیه السّلام ۲: ۱۲۳، الوسائل ۶: ۴۱۰. أبواب التشهد ب ۱۲ ح ۳.

(۴) الوسائل ۶: ۳۹۳. أبواب التشهد ب ۳ ح ۲.

(۵) التهذیب ۲: ۱۵۹ ح ۶۲۶، الوسائل ۶: ۴۲۳. أبواب التسلیم ب ۳ ح ۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۰۲

فإنّما التسلیم أن تسلّم علی النبی علیه و آله السلام، و تقول: السلام علینا و علی عباد اللّه الصالحین، فإذا قلت ذلک فقد انقطعت الصلاهٔ، ثمَّ تؤذن القوم و تقول و أنت مستقبل القبلهٔ: السلام علیکم، و کذلک إذا کنت وحدک تقول: السلام علینا و علی عباد اللّه الصالحین، مثل ما سلّمت و أنت إمام، فإذا کنت فی جماعهٔ فقل مثل ما قلت، و سلّم علی من علی یمینک و شمالک، فإن لم یکن علی شمالک أحد فسلّم علی الذین علی یمینک، و لا تدع التسلیم علی یمینک إن یکن علی شمالک أحد» «۱».

و ینبغی أولا بیان المراد ممّا ورد من أنّ تحریم الصلاهٔ التکبیر، و تحلیلها التسلیم «۲»، فنقول: إنّه یحتمل وجهین:

أحدهما: أن یکون المراد بکون التسلیم محلّلا، إنّه حیث یکون الشروع فی الصلاهٔ موجبا لحرمهٔ قطعها، و الإتیان بشیء ممّا ینافیها، فالتسلیم الذی هو آخر أفعال الصلاهٔ، یحلّل جمیع ما حرّمته الصلاهٔ بالحرمهٔ التکلیفیّهٔ، لحصول الفراغ به عنها.

و لا یخفی أنّ هذا الوجه لا یکاد یجری فی الصلاهٔ النافلهٔ، لأنّ قطعها و الإتیان بالمنافیات فی أثنائها، لا یکون محرّما إجماعا «۳»، فلم یکن الشروع فیها موجبا للحرمهٔ حتّی ترتفع بالتسلیم.

ثانیهما: أن یکون المراد بتحلیل التسلیم هو التحلیل الوضعی، بمعنی أنّ الإتیان به یوجب أن لا یکون فعل المنافیات مضرّا بصحهٔ الصلاهٔ، و مانعا عن انطباق عنوانها علی المأتیّ به من الأفعال، فی مقابل ما إذا وقع شیء منها فی

---

(۱) التهذیب ۲: ۹۳ ح ۳۴۹، الاستبصار ۱: ۳۴۷ ح ۱۳۰۷، الوسائل ۶: ۴۲۱. أبواب التسلیم ب ۲ ح ۸.

(۲) الکافی ۳: ۶۹ ح ۲، الفقیه ۱: ۲۳ ح ۶۸، الوسائل ۶: ۴۱۵ و ۴۱۷. أبواب التسلیم ب ۱ ح ۱ و ۸.

(۳) نهایهٔ الأحکام ۱: ۵۲۲، قواعد الأحکام ۱: ۲۸۱، جامع المقاصد ۲: ۳۵۸، کشف اللثام ۴: ۱۸۴، روض الجنان: ۳۳۸.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۰۳

أثناء الصلاهٔ.

و ذلک إمّا لکون التسلیم آخر أفعال الصلاهٔ، حیث إنّ العمل إذا تحقق الفراغ منه، لا یکون الإتیان بما ینافیه حینئذ مضرّا بتحققه، فکونه محلّلا إنما هو لکونه آخر أفعال الصلاهٔ، و إمّا لکون التسلیم نظیر ما به یتحقق الإحلال فی الإحرام فی الحج، أو العمرهٔ.

فإنّ المصلّی بمجرّد دخوله فی الصلاهٔ یتحقق له الإحرام أیضا، لا لمجرّد حرمهٔ الإتیان بالمنافیات علیه، بل لکون نفس الإحرام الذی هو أمر اعتباری، حاصلا له فی مقام الخضوع و الخشوع فی مقابل الحقّ جل و علا، کالإحرام فی باب الحج المنعقد ب: «لبّیک.».

و حینئذ فکما أنّ الحلق و التقصیر اللّذین یتحقق بهما الإحلال، مع کونهما منافیین لحقیقهٔ الإحرام، جعلا محلّلین له، کذلک التسلیم فی آخر الصلاهٔ یکون محللا للإحرام الصغیر المتحقق فی الصلاهٔ، لا لکونه آخر أفعال الصلاهٔ، بل لکونه خارجا عنها، منافیا لها.

و یؤیده أنّه من کلام الآدمیّین لیس له مدخلیهٔ فی حقیقهٔ الصلاهٔ الراجعهٔ إلی الخضوع و الخشوع فی مقابل الحقّ، و حینئذ یکون الإتیان بالتسلیم کالإتیان بالحدث قبل التسلیم و بعد التشهد، فی منافاته لحقیقهٔ الصلاهٔ، و مرجع هذا الاحتمال الأخیر إلی أنّ التسلیم لکونه کلاما آدمیّا منافیا لحقیقهٔ الصلاهٔ، و لذا لو سلّم فی الأثناء تبطل صلاته، لأنّه جعل التسلیم محللا لها، لا لکونه آخر أفعال الصلاهٔ، و به یتحقق الفراغ منها، فیجوز الإتیان بالمنافیات حینئذ.

و بالجملهٔ: فالمشابههٔ التامّهٔ المتحققهٔ بین الإحرام الصغیر، الذی یتحقق بالشروع فی الصلاهٔ، و یحصل التحلّل منه بالفراغ منها، و بین الإحرام الکبیر الموجود فی الحجّ، التی لا تکون بین الحج و سائر العبادات، تقتضی أن یکون المحلل

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۰۴

فیهما علی نحو واحد، و سنخ فارد.

فکما أنّ المحلّل فی إحرام الحج مع کونه منافیا لحقیقهٔ الإحرام جعل محلّلا له، فکذلک المحلّل فی الصلاهٔ خصوصا مع ما عرفت من عدم الملائمهٔ بین الصلاهٔ التی هی الخضوع و الخشوع فی مقابل المولی، و بین السلام الذی هو من کلام الآدمیّین، و قد عرفت أنّه لا منافاهٔ بین کونه آخر أفعال الصلاهٔ، و بین کونه کلام الآدمیّین، و محلّلا لما حرّمه الدخول فی الصلاهٔ، و یؤید ما ذکرنا، الأخبار الکثیرهٔ الواردهٔ فی باب التسلیم، المذکورهٔ فی الوسائل، و قد نقل أکثرها فی الباب الأول من أبواب التسلیم فراجع.

إذا عرفت ذلک، فاعلم أنّ المراد بالتسلیم الذی کان محلّا للنزاع بین القدماء من الأصحاب، فی أنّه هل یکون واجبا أو مستحبّا، هی الصیغهٔ الأخیرهٔ، و هی «السلام علیکم»، و لم یکن فی کتبهم ذکر من تحقّقه بالصیغهٔ الثانیهٔ، و هی «السلام علینا و علی عباد اللّه الصالحین» أصلا.

و لکن للشیخ قدّس سرّه فی کتاب المبسوط عبارهٔ، ربما یظهر منها خلاف ذلک، حیث قال: و السادس: التسلیم، ففی أصحابنا من جعله فرضا، و فیهم من جعله نفلا ثمّ قال: و من قال من أصحابنا: إنّ التسلیم سنّهٔ، یقول إذا قال: السلام علینا و علی عباد اللّه الصالحین، فقد خرج من الصلاهٔ، و لا یجوز التلفّظ بذلک فی التشهد الأول، و من قال: إنّه فرض فبتسلیمهٔ واحدهٔ یخرج من الصلاهٔ، و ینبغی أن ینوی بها ذلک و الثانیهٔ ینوی بها السلام علی الملائکهٔ، أو علی من فی یساره «۱»، انتهی.

و استفاد المحقّق من هذه العبارهٔ، أنّ الشیخ قائل بوجوب السلام علینا و علی عباد اللّه الصالحین، و یجعله آخر الصلاهٔ، و یشیر بالاستحباب إلی قوله: السلام

---

(۱) المبسوط ۱: ۱۱۵، ۱۱۶.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۰۵

علیکم و رحمهٔ اللّه و برکاته، و لذا نسب إلیه فی المعتبر هذا القول «۱».

هذا، و لکن یمکن أن یقال: بأنّه لا یستفاد هذا الفتوی من کلام أحد من قدماء الأصحاب، لا من الذین کانوا متقدمین علی الشیخ کالسید المرتضی، و أبی الصلاح، و ابن أبی عقیل «۲»، و لا- من المتأخّرین عنه إلی زمان المحقّق «۳»، فکلام الشیخ ممّا لا شاهد له أصلا.

مضافا إلی إمکان المناقشهٔ فی استفادهٔ ذلک من کلامه کما صرّح به الشهید فی الذکری، حیث قال: إنّ هذا- یعنی عبارهٔ الشیخ-

تصریح منه بما نقلناه عن المفید، من أنّ السلام علینا سنهٔ و مخرج «۴».

هـذا، و لکن ظاهر العبارهٔ یعطی ما استفاد منها المحقّق، و أسنده إلی الشیخ من القول بوجوب «السلام علینا»، لأنّ هذا القول لو کان مستحبا عند القائل باستحباب التسلیم، لکان اللازم عدم لزوم الإتیان به، و حینئذ فقد یؤتی و قد یترک، فیقع الإشکال فی صورهٔ الترک فی المخرج عن الصلاهٔ، مع أنّ ظاهر العبارهٔ أنّ المخرج عند هذا القائل، هو «السلام علینا» دائما، و هو لا ینطبق إلّا علی القول بوجوبه کما لا یخفی.

و بالجملهٔ: فما ذکره الشیخ علی تقدیر کون المراد به ما استفاد منه المحقّق، ممّا لا شاهد له فی کلمات الأصحاب المتقدّمین علیه، و المتأخّرین عنه إلی زمان المحقّق، حیث إنّه ذهب إلی أنّه لا یخرج من الصلاهٔ إلّا بأحد التسلیمین، إمّا السلام علیکم، أو السلام علینا و علی عباد اللّه الصالحین، و بأیّهما بدأ کان خارجا من الصلاهٔ،

---

(۱) المعتبر ۲: ۲۳۴.

(۲) المسائل الناصریات: ۲۱۲ مسألهٔ ۸۲، الکافی فی الفقه: ۱۱۹، و حکاه عن ابن أبی عقیل فی مختلف الشیعهٔ ۲: ۱۷۴.

(۳) المراسم: ۶۹، الغنیهٔ: ۸۱، المهذّب ۱: ۹۵، السرائر ۱: ۲۳۱، الوسیلهٔ: ۹۶.

(۴) الذکری ۳: ۴۲۷.

و یصیر الآخر مندوبا.

و کیف کان، فاللّازم ملاحظهٔ الأخبار المتقدمهٔ الواردهٔ فی المقام فنقول: أربع منها تدلّ علی تحقق الانصراف، بقول: السلام علینا و علی عباد اللّه الصالحین، علی اختلافها من حیث الإطلاق، و عدم التعرّض لخصوص التشهد الأول أو الثانی، أو التعرّض لخصوص التشهد الأول، فثلاث منها مطلقهٔ، و هی روایهٔ الحلبی، و روایهٔ میسرهٔ، و مرسلهٔ الصدوق، و واحدهٔ منها واردهٔ فی خصوص التشهد الأول، و هی روایهٔ أبی کهمس «۱».

و لا یخفی أنّ تحقق الانصراف بهذا القول لا یدلّ علی کونه محلّلا، کصیغهٔ السلام علیکم، لأنّ حصول الانصراف به إنما هو لکونه من کلام الآدمیّین، و منافیا للصلاهٔ، و من الواضح أنّه لو وقع فی أثناء الصلاهٔ شیء من المنافیات، تبطل الصلاهٔ، و یتحقق الانصراف منها، و هذا لا یلازم اتصافها بالمحلّلیّهٔ لو وقعت فی آخر الصلاهٔ.

و بالجملهٔ: فحصول الانصراف الراجع إلی بطلان الصلاهٔ أمر، و کونه محلّلا أمر آخر، فإنّ إیجاد ما به یتحقق الانصراف، یوجب بطلان الصلاهٔ، فتجب إعادتها بعد ذلک، و المحلّل ما یوجب تحلیل ما حرّمه الدخول فی الصلاهٔ، مع فرض صحتها، و الذی یستفاد من هذه الروایات الأربع، هو الأمر الأول لا الثانی، و المقصود هو العکس کما هو غیر خفیّ.

و أمّا روایهٔ الفضل بن شاذان «۲»، فظاهرها باعتبار تعلیل النهی عن قول:

السلام علینا و علی عباد اللّه الصالحین بقوله: تحلیل الصلاهٔ التسلیم، و إن کان ربما

---

(۱) الوسائل ۶: ۴۲۶. أبواب التسلیم ب ۴ ح ۱ و ۲، و ص ۴۱۰. أبواب التشهد ب ۱۲ ح ۲، و ج ۷: ۲۸۶. أبواب قواطع الصلاهٔ ب ۲۹ ح ۱.

(۲) الوسائل ۶: ۴۱۰. أبواب التشهد ب ۱۲ ح ۳.

یعطی أنّ هذا القول أیضا من التسلیم المحلّل، فیکون مفادها کونه محلّلا- کصیغهٔ السلام علیکم، إذا وقع فی آخر الصلاهٔ، إلّا أنّه باعتبار تحقق الانصراف بهذا القول إذا وقع فی الأثناء، و حصول البطلان به و لو لم یکن محلّلا- لما عرفت من کونه من کلام الآدمیّین، و منافیا للصلاهٔ.

یمکن أن یقال: بأنّه لا- یکون المقصود من الروایهٔ بیان أنّه أیضا محلّل کالتسلیم المحلّل، بل المقصود التشبیه بالتسلیم المحلّل، فإنّه أیضا إذا وقع فی أثناء الصلاهٔ، یتحقق بسببه الانصراف منها، لکونه منافیا لها، و من هذه الجههٔ جعل محلّلا کما عرفت. و حینئذ فلا یستفاد من الروایهٔ کونه أیضا تسلیما محلّلا فتدبّر.

و أمّا روایات أبی بصیر «۱»، فالأولی منها ظاهرهٔ فی أنّ السلام علینا لا یکون تسلیما أصلا، کما أشرنا إلیه سابقا، فهی من أدلهٔ القول بالخلاف.

و أمّا الثانیهٔ منها فهی مضطربهٔ، من جههٔ أنّ ظاهرها أنّه مع نسیان السلام إذا ولّی وجهه عن القبلهٔ تتمّ صلاته، فمفادها أنّ هذا القول إنما یفید إذا ولّی وجهه عن القبلهٔ بعد التذکّر، و هو کما ترى.

و أمّا الثالثهٔ منها: فتشتمل علی بیان أحکام جمیع المکلّفین، من الإمام، و المأموم، و المنفرد. أمّا الإمام، فتسلیمه أن یسلّم علی النبی صلّی اللّه علیه و آله، و یقول: السلام علینا و علی عباد اللّه الصالحین، و ینصرف بذلک من الصلاهٔ، ثمّ یعلم القوم بذلک، بقوله: السلام علیکم. فالغرض منه إنما هو إیذان المأمومین بتمامیهٔ الصلاهٔ، و حصول الفراغ منها.

و أمّا المصلّی المنفرد، فسلامه إنما هو مثل سلام الإمام، غایهٔ الأمر أنّه حیث یکون منفردا لا معنی للإیذان له بقوله: السلام علیکم.

---

(۱) الوسائل ۶: ۳۹۳. أبواب التشهد ب ۳ ح ۲ و ص ۴۲۳ و ۴۲۱. أبواب التسلیم ب ۳ ح ۱ و ب ۲ ح ۸.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۰۸

و أمّا المأموم المقتدی، فهو أیضا یسلّم مثل ما یسلّم لو کان إماما، ثمّ یسلّم علی من علی یمینه و شماله بقوله: السلام علیکم، لو کان علی شماله أحد، سواء کان علی یمینه أحد أم لم یکن، أو علی خصوص من علی یمینه، لو لم یکن علی شماله أحد.

و حینئذ فیستفاد من الروایهٔ أنّ قول: السلام علیکم لا یکون محلّلا و تسلیما أصلا، بل إنما یقع مطلقا خارجا من الصلاهٔ، و لا ارتباط له بها، غایهٔ الأمر أنّه لو کان واجبا یکون واجبا مستقلا، و لو کان مستحبا یکون مستحبا کذلک، و یمکن أن یستفاد من الثانی التعبیر عنه بالایذان کما لا یخفی.

و بالجملهٔ: فمفاد الروایهٔ أنّ السلام المحلّل إمّا خصوص السلام علینا و علی عباد اللّه الصالحین، و یکون السلام علی النبی صلّی اللّه علیه و آله مقدّمهٔ له، و إمّا مجموع هذین التسلیمین، أمّا «السلام علیکم» فلا- یکون محلّلا- بوجه، و هذا کما ترى ممّا لم یقل به الإمامیهٔ، فالروایهٔ معرض عنها، فلا یجوز الاستدلال بها.

مضافا إلی أنّ الروایهٔ تدلّ علی أنّ السلام علیکم لا یکون من وظیفهٔ المنفرد أصلا، مع أنّه خلاف ما صرّح به الأصحاب «۱»، حتی القائلین بالاستحباب کالشیخ قدّس سرّه، فلا مجال للاعتماد علی الروایهٔ، و یمکن أن یقال: بأنّها لا تکون بصدد بیان کیفیهٔ التسلیم، و الفرق بین الإمام و المأموم و المنفرد من هذه الجههٔ، بل هی بصدد بیان التسلیم من حیث الوحدهٔ و التعدد، فیکون غرضها الفرق بین الإمام و المنفرد، و بین المأموم، بأنّهما یسلّمان تسلیمهٔ واحدهٔ دونه، فإنّه یسلّم تسلیمتین إن کان علی شماله أحد، و تسلیمهٔ واحدهٔ إن لم یکن علی شماله أحد.

و لا ینافی ذلک ما فی الروایهٔ، من انقطاع الصلاهٔ بعد السلام علی النبی، و «السلام علینا» الظاهر فی تمامیتها، لما عرفت من أنّ السلام حیث کان مغائرا

---

(۱) راجع مستند الشیعهٔ ۵: ۳۵۱ المسألهٔ الثالثهٔ، و کشف اللثام ۴: ۱۳۰.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۰۹

لحقیقهٔ الصلاهٔ، جعل محلّلا لها، فلا منافاهٔ بین توقّف التحلّل علیه، و بین کونه خارجا عن حقیقهٔ الصلاهٔ، و لا یخفی أنّ الروایهٔ أیضا غیر خالیهٔ عن الاضطراب و سوء التعبیر، من حیث التعبیر بکلمهٔ الانقطاع و غیرها.

ثمَّ إنّ هنا روایهٔ أخری، و هی روایهٔ أبی بکر الحضرمی قال: قلت له: إنّی أصلّی بقوم، فقال: سلّم واحدهٔ و لا تلتفت. قل: السلام علیک أیّها النبی و رحمهٔ اللّه و برکاته، السلام علیکم» «۱». و لا یخفی أنّ السؤال فی غایهٔ الإجمال، و لا یعلم المراد منه إلّا بقرینهٔ الجواب.

فالمقصود منه هو السؤال عن تسلیم الإمام الذی یصلّی بقوم، فأجابه علیه السّلام بقوله: سلّم واحدهٔ، و ظاهره أنّه تجب تسلیمهٔ واحدهٔ، خلافا لمن یقول من العامهٔ بوجوب تسلیمتین «۲»، کما أنّ المراد بقوله: «لا- تلتفت» هو النهی عن الالتفات إلی الیمین و الیسار، کما یقولون به أیضا «۳»، و التعرّض لکیفیهٔ التسلیم فی الذیل قرینهٔ علی أنّ مراد السائل هو السؤال عن التسلیم کمّا و کیفا.

و کیف کان، فالروایهٔ تدلّ بظاهرها علی أنّ السلام إنما هو قول السلام علیک.، و السلام علیکم، و لکن قد عرفت أنّ السلام علی النبی صلّی اللّه علیه و آله لا یکون سلاما و لا جزء له، فهذه الروایهٔ أیضا لا تطابق الفتاوی.

و قد ظهر لک سابقا أنّ صیغهٔ التسلیم عند العامهٔ کانت منحصرهٔ فی الصیغهٔ الأخیرهٔ، و أمّا الصیغتان الأولیان فقد کانتا عندهم من تحیات التشهد، و کانوا یقولون باستحبابهما قبل الشهادتین، نعم ذهب الشافعی إلی وجوبهما قبلهما «۴»،

---

(۱) التهذیب ۳: ۴۸ ح ۱۶۸، الوسائل ۶: ۴۲۱. أبواب التسلیم ب ۲ ح ۹.

(۲) المجموع ۳: ۴۸۲، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۲۴۴ مسألهٔ ۳۰۰.

(۳) المغنی لابن قدامهٔ ۱: ۶۲۴، الشرح الکبیر ۱: ۶۲۴، المجموع ۳: ۴۸۲.

(۴) راجع ۲: ۲۸۶.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۱۰

و لم یکن فرق عندهم فی ذلک بین التشهد الأول و الأخیر.

و حینئذ فیظهر أنّ المقصود من الأخبار المتقدمهٔ هو الردّ علیهم، بأنّ السلام علینا.، یوجب الانصراف فی التشهد الأول، و کذا فی التشهد الأخیر إذا وقع قبل الشهادتین، کما کان ذلک مستمرّا بینهم، فلا یکون المقصود منها کونه أیضا تسلیما محلّلا، إذا وقع فی آخر الصلاهٔ.

و مقتضی الاحتیاط فی المقام هو العمل بما دلّ علیه خبر أبی بکر الحضرمی، من الجمع بین السلام علی النبی و بین السلام علیکم، و لو فصّل بینهما بالسلام علینا.، جاز، و لکن الأخذ بالاحتیاط یقتضی خلافه.

الجههٔ الثالثهٔ: حکم التسلیم من حیث الوجوب و الاستحباب

اعلم أنّ ذلک کان محلّ الخلاف بین العامهٔ، فذهب الشافعی إلی أنّه رکن، و لا یخرج من الصلاهٔ إلّا به، و وافقه علی ذلک الثوری، و قال أبو حنیفهٔ: الذی یخرج به من الصلاهٔ أمر غیر معیّن، لأنّه یخرج به منها بأمر یحدثه، و هو ما ینافیها من سلام، أو کلام، أو حدث من ریح، أو بول، و لکنّ السنّهٔ أن یسلّم، لأنّ النبی صلّی اللّه علیه و آله کان یخرج به منها «۱».

و أمّا عند أصحابنا الإمامیهٔ رضوان اللّه علیهم، فالمسألهٔ أیضا محلّ خلاف، فالمحکیّ عن السید المرتضی فی المسائل الناصریهٔ، و فی المسائل المحمدیهٔ، القول بوجوب التسلیم، یعنی السلام علیکم، و به قال أبو الصلاح، و سلّار، و ابن أبی

---

(۱) المجموع ۳: ۴۸۱، المحلّی ۳: ۲۷۷، المغنی لابن قدامهٔ ۱: ۵۵۱، الخلاف ۱: ۳۷۶ مسألهٔ ۱۳۴، المعتبر ۲: ۲۳۳، المنتهی ۱: ۲۹۵- ۲۹۶.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۱۱

عقیل، و ابن زهرهٔ «۱»، و عن الشیخ فی التهذیب، و الاستبصار، و المبسوط، و المفید فی بعض کلماته، القول باستحبابه «۲»، مع سبق السلام علینا و علی عباد اللّه الصالحین، و صرّح العلّامهٔ فی التذکرهٔ و المختلف، بعدم وجوب التسلیم مطلقا «۳»، و لم نجد مصرّحا بذلک غیره، و استدلّ علیه فیهما بأمور:

الأول: أصالهٔ براءهٔ الذمهٔ عن الوجوب، و لا یخفی أنّه لا مجال للتشبّث بالأصل، فیما ثبت استقرار عمل النبی صلّی اللّه علیه و آله علی الإتیان به فی الصلاهٔ، کما نبّهنا علی ذلک مرارا، لأنّ رفع الید عن مثل ذلک تمسّکا بقبح العقاب من غیر بیان ممّا لا وجه له، بعد کون عمله صلّی اللّه علیه و آله بیانا واضحا، خصوصا مع قوله صلّی اللّه علیه و آله: «صلّوا کما رأیتمونی أصلّی» «۴»، علی ما رواه الجمهور.

و بالجملهٔ: لو ثبت استقرار عمل النبی صلّی اللّه علیه و آله علی شیء کما فی المقام، مع عدم الدلیل علی الاستحباب، لا یجوز نفی وجوبه بالأصل، إذ لا یحکم العقل بذلک أصلا.

الثانی: إنّ النبی صلّی اللّه علیه و آله لم یعلّم الأعرابیّ التسلیم «۵»، و لو کان واجبا لبیّنه، لأنّه لا یجوز تأخیر البیان عن وقت الحاجهٔ.

هذا، و لا یخفی أنّ الأعرابیّ لم یکن جاهلا بکیفیّهٔ الصلاهٔ رأسا حتی کان محتاجا إلی بیانها علیه، بل الظاهر أنّ النبی صلّی اللّه علیه و آله علّمه منها ما لم یکن یعلّمه، فلعلّه کان عالما بوجوب التسلیم، فلم یعلّمه النبی صلّی اللّه علیه و آله لذلک.

---

(۱) المسائل الناصریات: ۲۰۹، و نقله عن المحمدیهٔ و ابن أبی عقیل فی مختلف الشیعهٔ ۲: ۱۷۴، الکافی فی الفقه: ۱۱۹، المراسم: ۶۹، الغنیهٔ: ۸۱.

(۲) التهذیب ۲: ۳۲۰ ح ۱۳۰۶، الاستبصار ۱: ۳۴۶، المبسوط ۱: ۱۱۵- ۱۱۶، المقنعهٔ: ۱۳۹.

(۳) تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۲۴۳ مسألهٔ ۲۹۹، مختلف الشیعهٔ ۲: ۱۷۵.

(۴) سنن البیهقی ۲: ۳۴۵.

(۵) صحیح البخاری ۱: ۲۱۶ باب ۱۲۲، ح ۷۹۳، سنن البیهقی ۲: ۳۷۲.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۱۲

الثالث: قوله علیه السّلام «إنما صلاتنا هذه تکبیر و قراءهٔ و رکوع و سجود» و لم یذکر التسلیم، و لو کان واجبا لکان داخلا فی الصلاهٔ، و لأنّ المأمور به إنما هو الصلاهٔ، فالإتیان بمسمّاها یخرج المکلّف عن العهدهٔ «۱».

و فیه: أنّ التسلیم علی ما عرفت عبارهٔ عمّا یکون منافیا لحقیقهٔ الصلاهٔ، غایهٔ الأمر أنّه جعل محلّلا کالحلق و التقصیر فی الإحرام و حینئذ فلا منافاهٔ بین أن لا یکون من سنخ الصلاهٔ التی حقیقتها الخضوع و الخشوع فی مقابل المعبود جلّ شأنه، و بین أن یکون واجبا و مخرجا عنها کما هو واضح.

الرابع: إنّ أحد التسلیمین لیس بواجب، فکذا الآخر. و فساد هذا الدلیل علی طریقهٔ الإمامیهٔ واضح.

الخامس: إنّه لو وجب التسلیم لبطلت الصلاهٔ بتخلّل الحدث الناقض للطهارهٔ بین الصلاهٔ علی النبی و آله و بینه، و التالی باطل فالمقدّم مثله، أمّا الشرطیهٔ فظاهرهٔ، لأنّ الحدث إذا وقع فی الصلاهٔ أبطلها إجماعا، و أمّا بطلان التالی فللروایهٔ «۲».

أقول: ما یدلّ علی عدم بطلان الصلاهٔ بتخلّل الحدث و وقوعه قبل التسلیم روایتان:

الأولی: ما رواه أبان بن عثمان، عن زرارهٔ، عن أبی جعفر علیه السّلام قال: سألته عن الرجل یصلّی ثمّ یجلس فیحدث قبل أن یسلّم؟

قال: «تمّت صلاته» «۳».

الثانیهٔ: ما رواه عمر بن أذینهٔ، عن زرارهٔ، عن أبی جعفر علیه السّلام فی الرجل یحدث بعد أن یرفع رأسه فی السجدهٔ الأخیرهٔ و قبل أن یتشهد. قال: ینصرف فلیتوضّأ فإن شاء رجع إلی المسجد و إن شاء ففی بیته و إن شاء حیث شاء قعد فیتشهد ثمّ

---

(۱) مختلف الشیعهٔ ۲: ۱۷۵، عوالی اللئالی ۱: ۴۲۱ ح ۹۷.

(۲) مختلف الشیعهٔ ۲: ۱۷۵، عوالی اللئالی ۱: ۴۲۱ ح ۹۷.

(۳) التهذیب ۲: ۳۲۰ ح ۱۳۰۶، الاستبصار ۱: ۳۴۵ ح ۱۳۰۱، الوسائل ۶: ۴۲۴. أبواب التسلیم ب ۳ ح ۲.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۱۳

یسلّم، و إن کان الحدث بعد الشهادتین فقد مضت صلاته». و رواه فی الکافی بإسناده عن عمر بن أذینهٔ مثله، إلّا أنّه قال: «و إن کان الحدث بعد التشهد» «۱».

هذا، و لا یخفی أنّ المراد بالتسلیم الذی أحدث الرجل قبله- کما فی الروایهٔ الأولی- هو «السلام علیکم»، لأنّه الظاهر من إطلاقه، خصوصا بملاحظهٔ ما عرفت منّا من تعیّنه له، و أنّ الصیغهٔ الثانیهٔ کالصیغهٔ الأولی من تحیّات التشهد، و حینئذ فلا یستفاد من الروایهٔ استحباب السلام مطلقا، کما هو مراد المستدلّ، و کذا الروایهٔ الثانیهٔ، فإنّها أیضا لا تدلّ علی ذلک، إذ لم یحرز کون الصادر هو کلمهٔ بعد الشهادتین، حتّی تدلّ علی عدم کون وقوع الحدث قبل التسلیم مطلقا مضرّا بصحهٔ الصلاهٔ، بل یحتمل أن یکون الصادر هو کلمهٔ «بعد التشهد»، کما فی الطریق الآخر.

و حینئذ یکون المراد وقوع الحدث قبل الصیغهٔ الأخیرهٔ، لأنّ غیرها من تحیّات التشهد، کما کان المعروف بینهم، فلا دلالهٔ لها أیضا علی استحباب التسلیم مطلقا.

و یمکن أن یجاب عمّا ذکرنا: بأنّ صیغهٔ السلام علینا و علی عباد اللّه الصالحین لا تخلو من أحد أمرین: إمّا أن تکون من تحیات التشهد و آدابه، و لا تکون محللهٔ و مخرجهٔ، و إمّا أن تکون إحدی صیغتی التسلیم، کصیغهٔ «السلام علیکم»، فعلی الأول یصحّ ما ذکره العلّامهٔ من استحباب التسلیم مطلقا، لأنّ «السلام علیکم» یستفاد استحبابه من الروایهٔ الدالهٔ علی عدم کون الحدث بعد التشهد و قبل التسلیم مضرا بصحهٔ الصلاهٔ، و أمّا صیغهٔ «السلام علینا»، فالمفروض إنّه من تحیات التشهد و آدابه، و منه یظهر صحهٔ ما ذکره العلّامهٔ بناء علی الوجه الثانی أیضا، فإنّ

---

(۱) التهذیب ۲: ۳۱۸ ح ۱۳۰۱، الاستبصار ۱: ۴۰۲ ح ۱۵۳۵، الکافی ۳: ۳۴۷ ح ۲، الوسائل ۶: ۴۱۰. أبواب التشهد ب ۱۳ ح ۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۱۴

مفروض الروایهٔ وقوع الحدث بعد التشهد، و قبل التسلیم، فتدلّ علی استحباب السلام بکلتا صیغتیه، فالروایهٔ تدلّ علی مطلوبه مطلقا.

ثمّ إنّ بعض الأعاظم من المعاصرین- بعد حکمه بأنّ حمل الأخبار الدالهٔ علی عدم بطلان الصلاهٔ، بوقوع الحدث بعد التشهد و قبل التسلیم علی وقوع الحدث بعد السلام الأول، و قبل السلام الأخیر بعید جدّا- أفاد فی وجه الجمع بین الأخبار الواردهٔ فی الباب التی بعضها یدلّ علی وجوب التسلیم، و بعضها علی کونه محلّلا، و منها ما یدلّ علی أنّه إذا فرغ من التشهد الأخیر تمّت صلاته، و منها ما یدلّ علی أنّ الحدث بعد التشهد لیس مبطلا للصلاهٔ، ما ملخّصه:

إنّ الذی یقوی فی النظر فی مقام الجمع، هو القول بوجوب السلام، و کونه محلّلا لکنّه خارج من أجزاء الصلاهٔ، و جزء للمرکّب المأمور به، و بعبارهٔ أخری، المأمور به مرکّب من الصلاهٔ و ما هو خارج عنها، فلو لم یأت به عمدا لم یأت بالمأمور به، و إن جاء بتمام أجزاء الصلاهٔ، و قبل التسلیم لا یجوز له ارتکاب المحرّمات التی حرّمت علی المصلّی عمدا، فإنّه مقتضی کونه محلّلا.

و أمّا ارتکاب بعضها من غیر اختیار فلیس بمبطل من جههٔ الأدلهٔ، و بعضها الآخر مبطل، و إن کان من غیر عمد کزیادهٔ رکعهٔ، أو رکوع، أو سجدتین، کما أنّه قبل تمامیهٔ التشهد الأخیر یکون بعض المنافیات مبطلا مطلقا کالحدث، و بعضها یکون مبطلا إذا صدر عن عمد کالتکلّم.

و من الجائز أن تکون مانعیهٔ الحدث بنحو الإطلاق، إذا وقع فی أثناء الصلاهٔ لا بعدها، و قبل وجود المحلّل، و أمّا لو وقع بعد الصلاهٔ من غیر عمد فلا یکون مبطلا، و إن کان قبل التسلیم المحلّل، و بهذا یحصل الجمع بین الأخبار.

إن قلت: إنّ ما ذکرت لا یلائم ما یدلّ علی أنّ آخر الصلاهٔ التسلیم، فإنّ الظاهر منه أنّه الجزء الأخیر للصلاهٔ، کما أنّ التکبیر جزؤها الأول.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۱۵

قلت: إطلاق آخر الشیء علی ما لیس جزء له بل هو خارج عنه إطلاق شائع، و إن کان الظاهر من الأخبار المذکورهٔ کونه جزء أخیرا من الصلاهٔ، لکنّه لو جمع بینها و بین الأخبار الأخر، بالتصرّف فی هذا الظاهر بنحو ما قلنا، لیس ذلک خارجا عن الجمع العرفی «۱»، انتهی.

و یرد علی ما ذکره، من أنّ الصلاهٔ أحد جزئی المأمور به، و الجزء الآخر التسلیم، إنّه لو کان المراد أنّ هنا أمرا واحدا، تکون الصلاهٔ بعض متعلّقه، و لا تکون الصلاهٔ بنفسها متعلّقهٔ للأمر مستقلّهٔ، بل کانت متعلّقهٔ لبعض الأمر الذی ینبسط علی أجزاء متعلّقه.

فیردّه وضوح خلافه عند المتشرّعهٔ، ضرورهٔ أنّ الصلاهٔ عندهم تکون مأمورا بها مستقلّهٔ، فلا بدّ من أن یکون المراد أنّ هنا أمرین: أحدهما تعلّق بنفس الصلاهٔ، و تکون هی تمام متعلّقه، و الآخر تعلّق بالمرکّب منها و من السلام، فیتعلّق بعضه بالصلاهٔ لانبساطه علی أجزائه.

و حینئذ نقول: إنّ الأخبار الواردهٔ فی الباب لیست علی أربع طوائف کما أفاده، بل هی علی طائفتین: الأولی: ما یدلّ علی أنّ التسلیم محلّل للصلاهٔ، و الثانیهٔ: ما یدلّ علی عدم بطلانها بوقوع الحدث قبل التسلیم، لأنّ ما یدلّ علی وجوبه لا یکون مغائرا لما یدلّ علی کونه محلّلا، کما أنّ ما یدلّ علی تمامیهٔ الصلاهٔ بالتشهد لیس مغائرا لما یدلّ علی عدم بطلانها بوقوع الحدث قبل التسلیم کما لا یخفی.

ثمّ إنّ الجمع بین الأخبار بالنحو الذی أفاده لا یستقیم، فإنّ القول بکون الحدث قبل التسلیم غیر مضرّ بالصلاهٔ، لعدم وقوعه فی أثنائها لتمامیتها بالتشهد،

---

(۱) کتاب الصلاهٔ للمحقّق الحائری رحمه اللّه: ۲۷۸- ۲۷۹.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۱۶

و إن کان موافقا للأخبار الدالهٔ علی هذا المضمون، إلّا أنّه لا یلائم مع ما یدلّ علی کون التسلیم محلّلا، لأنّ ظاهره باعتبار إضافهٔ التحلیل إلی الصلاهٔ أنّه ما لم یسلّم یکون الإتیان بشیء من المنافیات مضرّا بالصلاهٔ، و موجبا لبطلانها، فکیف یلائم ذلک مع القول بعدم کون الحدث قبل وجود المحلّل مبطلا کما هو ظاهر؟! و الحقّ فی مقام الجمع بین الأخبار أن یقال: إنّک عرفت أنّ اعتبار کون التسلیم محلّلا إنما هو لعدم کونه من سنخ الصلاهٔ التی هی عبارهٔ عن سنخ القراءهٔ، و الرکوع، و السجود، کما عرفت فی بعض الأخبار المتقدمهٔ «۱»، لأنّه من کلام الآدمیّین، و لا مناسبهٔ بینه و بین التوجه إلی الخالق.

و بعبارهٔ أخری التسلیم- باعتبار کونه منافیا لحقیقهٔ الصلاهٔ، و لذا تبطل لو وقع فی أثنائها- جعل محلّلا من الإحرام الصغیر المتحقق بتکبیرهٔ الإحرام الباقی إلی آخر الصلاهٔ، ففی الحقیقهٔ لا یکون من أجزاء الصلاهٔ، لعدم کونه من سنخها، کما أنّه لیس بخارج منها، لعدم وقوع التحلّل بغیره.

و حینئذ فلا بأس فی التعبیر بتمامیهٔ الصلاهٔ بعد التشهد، کما أنّه یمکن أن لا یکون الحدث غیر العمدی مضرّا بصحتها إذا وقع قبل التسلیم، لتحقق الفراغ من أجزاء الصلاهٔ حقیقهٔ، و إن توقّف التحلّل علی التسلیم، لکونه مقتضی اتصافه بوصف المحلّلیهٔ للصلاهٔ کما لا یخفی.

و ربما یستدلّ علی وجوب التسلیم بما روی عن أمیر المؤمنین علیه السّلام أنّه قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: «مفتاح الصلاهٔ الطهور و تحریمها التکبیر و تحلیلها التسلیم» «۲».

و الإشکال فیه من جههٔ الإرسال لا یوجب القدح، بعد کون رواته من العامهٔ موردا للوثاقهٔ، و بعد اشتهار الاستدلال به، حتی ممّن لا یعمل بخبر الواحد، و لو

---

(۱) الوسائل ۶: ۴۱۷. أبواب التسلیم ب ۱ ح ۱۰.

(۲) سنن ابن ماجه ۱: ۱۰۱ ح ۲۷۵ و ۲۷۶.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۱۷

کان مسندا.

مضافا إلی أنّه مرویّ مسندا من طریق الإمامیهٔ أیضا «۱»، کما أنّ الإشکال فیه من حیث الدلالهٔ مندفع بظهور الروایهٔ فی انحصار التحلیل فی التسلیم، کما هو المتفاهم منها بنظر العرف، و الوجه فیه إمّا أنّ التسلیم حیث وقع خبرا فلا یجوز أن یکون أخصّ، فلا بدّ من أن یکون مساویا أو أعمّ، و إمّا أنّه مبتدأ مؤخّر، و التسلیم خبر مقدّم، لأنّه عارض للتسلیم لا العکس، و من المعلوم أنّ تقدیم الخبر یفید الحصر.

و بالجملهٔ: لا مجال للمناقشهٔ فیها، لا من حیث السند، و لا من حیث الدلالهٔ.

ثمَّ إنّه ذکر السید المرتضی قدّس سرّه فی الناصریّات فی جملهٔ الأدلهٔ علی وجوب السلام و ردّ من یقول بعدم الوجوب کلاما هذا لفظه:

و ممّا یجوز الاستدلال به علی من خالف من أصحابنا فی وجوب التسلیم، أن یقال: قد ثبت بلا خلاف وجوب الخروج من الصلاهٔ، کما ثبت وجوب الدخول فیها، فإن لم یقف الخروج ها هنا علی السلام دون غیره، جاز أن یخرج بغیره من الأفعال المنافیهٔ للصلاهٔ کما یقول أبو حنیفهٔ، و أصحابنا لا یجوّزون ذلک، فثبت وجوب السلام «۲»، انتهی.

أقول: لا یخفی أنّ المرکب ما دام لم یتحقق أجزاؤه بأجمعها، لا یکون متحققا أصلا، و إذا حصلت یوجد ثمَّ ینعدم، و لا یتوقّف انعدامه علی الخروج منه بشیء آخر، بل یکفی فی ذلک مجرّد الفراغ من أجزائه، و حینئذ فما ذکره من أنّ الخروج من الصلاهٔ واجب کالدخول فیها، لا یتم لو کانت الصلاهٔ عبارهٔ عن نفس الأقوال

---

(۱) الکافی ۳: ۶۹ ح ۲، و فیه: «عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: افتتاح الصلاهٔ الوضوء و.»، و الفقیه ۱: ۲۳ ح ۶۸، و فیه: «قال: قال أمیر المؤمنین علیه السّلام: «افتتاح الصلاهٔ الوضوء، و.»، الوسائل ۶: ۴۱۵ و ۴۱۷. أبواب التسلیم ب ۱ ح ۱ و ۸.

(۲) المسائل الناصریات: ۲۱۳ مسألهٔ ۸۲.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۱۸

و الأفعال المعهودهٔ المعلومهٔ، إذ ما دام لم تتحقق تلک الأفعال و الأقوال لا تتحقق الصلاهٔ، فلا یصدق الدخول فیها، کما أنّه إذا تحقّقت بأجمعها تحصل ثمَّ تنعدم، فلا یتوقّف الخروج منها علی شیء.

و بالجملهٔ: فالتعبیر بالدخول و الخروج و التکلیف بهما لا یصح، لو کانت الصلاهٔ عبارهٔ عمّا ذکرنا، نعم یتمّ ذلک لو کانت عبارهٔ عن التوجه إلی الخالق، و الخضوع، و الخشوع، فی مقابله الذی هو أمر یتحقق بمجرّد التکبیر الذی هو إحرام للصلاهٔ، و یستمرّ إلی أن یتحقق الفراغ منها بالتسلیم الذی به یحصل التحلّل من إحرامها، کحصوله فی إحرام الحجّ و العمرهٔ بالحلق أو التقصیر.

و حینئذ فیصحّ التکلیف بالخروج منها، إذ هی باقیهٔ ما دام لم یحصل التحلّل منها بالإتیان بشیء من المنافیات، فما أفاده السید قدّس سرّه یؤید ما ذکرنا فی معنی کون السلام محلّلا کما عرفت.

فروع

الفرع الأوّل: نسیان التسلیم

إذا نسی التسلیم، فذکر بعد الإتیان بشیء من المنافیات مطلقا عمدا أو سهوا، أو بعد فوت الموالاهٔ و لو لم یأت بشیء من المنافیات، فهل تصحّ صلاته أم لا؟ وجهان.

من أنّ مقتضی حدیث «لا تعاد الصلاهٔ إلّا من خمسهٔ.» «۱»، عدم بطلانها إلّا من ناحیهٔ الإخلال بشیء من الأمور الخمسهٔ المذکورهٔ فیه، و التسلیم لیس منها، فلا تجب إعادتها من جههٔ الإخلال به.

---

(۱) الفقیه ۱: ۱۸۱ ح ۸۵۷، التهذیب ۲: ۱۵۲ ح ۵۹۷، الوسائل ۴: ۳۱۲. أبواب القبلهٔ، ب ۹ ح ۱.

و من أنّ بطلان الصلاهٔ لیس من جههٔ ترک التسلیم، بل من جههٔ الإتیان بالمنافی فی أثناء الصلاهٔ، و المفروض کونه منافیا مطلقا و لو صدر سهوا.

هذا، و لا یخفی أنّ وقوعه فی أثناء الصلاهٔ متوقّف علی عدم سقوط السلام عن الجزئیهٔ، و إلّا فالمنافی قد وقع بعد الصلاهٔ، لا فی أثنائها، فالاستدلال لعدم السقوط بوقوع المنافی فی الأثناء إنما یصیر علی وجه دائر.

و التحقیق فی المقام أن یقال: إنّ للمسألهٔ صورتین:

الصورهٔ الأولی: ما إذا سهی عن التسلیم، و استمرّ سهوه إلی أن فات بسببه الموالاهٔ، بحیث لا یمکن إلحاق السلام الذی هو الجزء الآخر للصلاهٔ بباقی الأجزاء، فعدم صلاحیهٔ اللحوق بها لیس لوقوع مثل الحدث بینه و بینها، بل لأجل فوات الموالاهٔ المعتبرهٔ عرفا فی الصلاهٔ بالنسبهٔ إلی أجزائها.

الصورهٔ الثانیهٔ: ما إذا سهی عن التسلیم، و أتی بشیء من المنافیات کالاستدبار و نحوه، بحیث لا یمکن إلحاق السلام بباقی الأجزاء، لوقوع المنافی بینهما لا لفوات الموالاهٔ.

ففی الصورهٔ الأولی: لا ینبغی الإشکال فی صحهٔ الصلاهٔ و عدم وجوب إعادتها، لأنّ المفروض أنّ ما صار سببا لعدم إمکان إلحاق السلام بباقی الأجزاء، هو السهو عن التسلیم فقط، لا هو مع أمر آخر، و حدیث «لا تعاد» یدلّ علی عدم وجوب الإعادهٔ، من جههٔ الإخلال بشیء من أجزاء الصلاهٔ، أو شرائطها، غیر الخمسهٔ المذکورهٔ فیه، إذا کان ذلک سهوا، فیدلّ علی عدم وجوب الإعادهٔ فی المقام.

و أمّا الصورهٔ الثانیهٔ: فیشکل الحکم بالصحهٔ فیها، لأنّ الإخلال بالتسلیم لم یکن مسبّبا عن السهو عنه فقط، بل عنه و عن الإتیان بالمنافی، لأنّه صار سببا لعدم إمکان لحوقه بباقی الأجزاء، و إلّا فلو فرض عدم کونه منافیا لم یکن هنا ما یمنع عن لحوقه و اتصافه

بجزئیته للصلاة، لعدم استمرار سهوه إلی حدّ فوت

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۳۲۰

الموالاة کما هو المفروض.

و حینئذ فلیس هنا ما یدلّ علی سقوط التسلیم عن الجزئیة حتّی یقال بأنّ مقتضاه وقوع المنافی بعد الصلاة، لا فی أثنائها، فالظاهر البطلان و وجوب الإعادة.

ثمَّ إنّه قد یقال فی وجه البطلان فی هذه الصورة: إنّه لا إشکال فی أنّ جزئیّة السلام إنما ترتفع بعد فعل المنافی، إذ قبل وقوعه یجب علیه التسلیم قطعا، و لازم ذلک وقوع المنافی فی أثناء الصلاة، فتبطل الصلاة من جهته، لأنّ المفروض إنّه مناف مطلقا عمدا و سهوا.

و أجاب عنه بعض الأعاظم من المعاصرین فی کتاب صلاته بما هذا لفظه:

لا معنی لإسقاط الجزئیة بعد عدم إمکان التدارک، نعم یمکن العفو و الإغماض، و تقبل الناقص مکان التام، و لو فرضنا أنّ مقتضی قولهم: «لا- تعاد»، جعل المرکب الناقص فی حق الساهی کما هو الظاهر منه، و فرغنا عن إمکان ذلک عقلا، کما قرّر فی الأصول، فاللّازم أنّ الجزئیة تکون ساقطة فی حق من یسهو عنه، و یستمرّ سهوه فی علم اللّه تعالی إلی مضیّ محلّ التدارک، فوقوع الحدث بعد سهوه عن التسلیم کاشف عن عدم کونه جزء من أوّل الأمر.

نعم لو قلنا بعدم إمکان تخصیص الساهی بتکلیف، و حملنا قولهم علیهم السّلام:

«لا- تعاد» علی العفو عمّا هو علیه، یمکن أن یقال: إنّ العفو إنما ثبت هنا من حیث ترک التسلیم، و أمّا من حیث وقوع المنافی المطلق فی الأثناء فلا یدلّ علی العفو، و لعل هذا هو منشأ الاحتیاط بل الفتوی لسیّد مشایخنا المیرزا الشیرازی قدّس سرّه فی حاشیة نجاة العباد «۱»، انتهی موضع الحاجة.

و أنت خبیر بأنّ السهو المقارن لإیقاع المنافی و السهو غیر المقارن له، لا

---

(۱) نجاة العباد (مع تعلیقة المجدّد الشیرازی): ۱۵۰، کتاب الصلاة للمحقّق الحائری رحمه اللّه: ۲۸۳.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۳۲۱

یکونان فردین من السهو، لأنّ حیثیة المقارنة لوقوعه أمر لا یرتبط بحقیقة السهو أصلا، فلو فرض أنّ شخصا سهی عن التسلیم فی مدّة قلیلة، بحیث لم یفت الموالاة، و لم یأت بشیء من المنافیات، و شخصا آخر سهی عنه فی هذه المدة، غایة الأمر أنّه أحدث، لم یکن بینهما فرق من حیث السهو عن التسلیم فی مدّة قلیلة غیر مانعة عن صلاحیّة لحوق التسلیم بسائر الأجزاء، حتّی یلتئم الکلّ، فدعوی شمول الحدیث للشخص الثانی دون الأول تحکّم صرف، لعدم الفرق بینهما من الحیثیة الراجعة إلی ترک التسلیم فی مدّة قلیلة أصلا، و المفروض أنّ الحدث المانع عن التدارک مبطل مطلقا و لو سهوا، فلا وجه لصحة صلاة الثانی، فالتحقیق فی المسألة ما ذکرناه من الفرق بین الصورتین.

و مجمل الکلام فی بیانه: أنّ بطلان الصلاة من جهة ترک التسلیم إنما هو فیما لو ترک فی المحلّ الذی لو أتی به فی ذلک المحلّ لکان قابلا للحوقه بسائر الأجزاء، و اتصافه بوصف الجزئیة للصلاة، و مفاد حدیث «لا تعاد» أنّ ترکه فی ذلک المحلّ لو کان مسبّبا عن سهو و ذهول، لما کان ذلک مضرّا بصحة الصلاة.

و حینئذ فنقول: إنّ ترکه سهوا- فی المحلّ الذی لو أتی به فیه، لکان قابلا لوقوعه جزء من الصلاة- إنما یتحقق باستمرار السهو فی جمیع تلک المدّة، ضرورة أنّ السهو فی آن واحد لا یوجب ترکه فی محلّه، و لذا لا إشکال فی وجوبه لو سهی عنه، و تذکّر قبل فوت الموالاة، و قبل الإتیان بالمنافی، و لا إشکال فی أنّ استمرار السهو إنما هو فی الصورة الأولی دون الثانیة.

ضرورة أنّه لم یقع السهو عن التسلیم فیها إلّا فی مدّة قلیلة غیر مانعة عن لحوق التسلیم بسائر الأجزاء، لو لم یتفق فعل المنافی بینهما،

فلم یکن ترک التسلیم فی محلّه مستندا إلی السهو عنه، بل إلی المنافی الذی یکون مبطلا مطلقا، کما هو المفروض فی المسألة، فتدبّر جیّدا.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۳۲۲

الفرع الثانی: اعتبار نیّة الخروج من الصّلاة بالسلام

هل تعتبر نیة الخروج بالسلام المخرج أم لا؟ قولان. قال فی الذکری فی وجه الوجوب: إنّ نظم السلام یناقض الصلاة فی وضعه من حیث هو خطاب للآدمیّین، و من ثمَّ تبطل الصلاة بفعله فی أثنائها عمدا، و إذا لم تقترن به نیة تصرفه إلی التحلیل کان مناقضا للصلاة مبطلا لها «۱». انتهی.

و یرد علی هذا الوجه أنّ کونه مناقضا للصلاة مبطلا لها، إنما هو لو وقع فی الأثناء، و أمّا لو وقع فی موقعه و هو آخر الصلاة، فلا وجه لأن یکون مناقضا لها و مبطلا، بل قد عرفت فیما سبق أنّ جعله محلّلا إنما هو لعدم کونه من سنخ أجزاء الصلاة، و حینئذ فمع وقوعه فی محلّه یکون محلّلا بحکم الشارع، من دون احتیاج إلی قصد المصلّی.

و أضعف من هذا الوجه، ما حکی عن غایة المراد «۲»، من أنّ التسلیم عمل یخرج من الصلاة، فیجب له النیة، لعموم «إنما الأعمال بالنیات»، فإنّ احتیاج التسلیم إلی النیة ممّا لا إشکال فیه، إنما الکلام فی الاحتیاج إلی نیة الخروج، و هو لا یثبت بالدلیل بعد وضوح أنّه لیس هنا عمل إلّا التسلیم، لا کونه مخرجا کما هو ظاهر.

و قد استدلّ «۳» للقول بعدم الوجوب- مضافا إلی الأصل- بإطلاق الأدلة السابقة، و خصوص روایتی العیون و الخصال المصرّحتین ببطلان الصلاة، بإتیان

---

(۱) الذکری ۳: ۴۳۸.

(۲) غایة المراد ۱: ۱۶۰، و قد ذکر الوجهین للوجوب و عدمه، ثمَّ قال: عدم الوجوب هو الأقرب.

(۳) المستدلّ هو المحقّق الحائری رحمه اللّه: ۲۸۶.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۳۲۳

الصیغة الثانیة فی التشهد «۱»، کما یصنعه العامة، معلّلا بأنّ تحلیل الصلاة التسلیم، فإذا قلت هذا فقد سلّمت، مع أنّ العامة لا یقصدون به الخروج، فیدلّ ذلک علی أنّ الخروج إنما هو من أحکام نفس السلام.

و لا یخفی أنّ التمسّک بالأصل لا مجال له، لو قیل: بأنّ نیة الخروج ملازمة عادة للإتیان بصیغة «السلام»، بعد ملاحظة أنّه مخرج من الصلاة، و منه یظهر الخلل فی التمسّک بالإطلاق لنفی الوجوب، و أمّا الروایتان فغایة مدلولهما بطلان الصلاة، لو وقعت الصیغة الثانیة فی الأثناء.

و من الواضح أنّ بطلانها إنما هو لأجل وقوع کلام الآدمی فی أثنائها، و هو لا یحتاج إلی نیة الخروج، ضرورة أنّ الصلاة تبطل بذلک علی أیّ تقدیر، کما أنّه لو وقعت الصیغة الأخیرة فی الأثناء تبطل به مطلقا، فلا یستفاد منهما عدم اعتبار نیة الخروج فی محلّلیّة السلام، فمن الممکن احتیاجه إلیها. هذا، و لکنّ الظاهر عدم وجوب نیة الخروج، لکون المسألة عام البلوی، فلو کانت واجبة لتواتر ذلک، و لم تکن المسألة موردا للشکّ أصلا.

ثمَّ إنّه بناء علی ما ذکرنا من أنّ السلام المحلّل المخرج إنما هی صیغة «السلام علیکم» یجب أن ینوی بها الخروج، بناء علی لزوم نیته، و لا یجوز أن ینوی الخروج بصیغة السلام علینا، و منه یظهر أنّ مراعاة الاحتیاط علی المذهب المختار تقتضی الإتیان بالصیغة الثانیة

رجاء، ثمَّ الإتیان بالصیغهٔ الأخیرهٔ مع نیهٔ الخروج.

و أمّا بناء علی القول بالتخییر، فلا یمکن الاحتیاط أصلا، لأنّه إمّا أن ینوی الخروج بصیغهٔ السلام علینا، أو لا ینوی بها، بل ینوی بالصیغهٔ الأخیرهٔ، فعلی الأول خالف القول بتعیّن الأخیرهٔ للتسلیم، کما أنّه علی الثانی تکون الصیغهٔ الثانیهٔ زیادهٔ مبطلهٔ، لأنّه لم ینو بها الخروج مع اعتبار نیته فی حصول التحلّل، و تحقق

---

(۱) عیون أخبار الرضا علیه السّلام ۲: ۱۲۳، الخصال: ۶۰۴، الوسائل ۶: ۴۱۰. أبواب التشهد ب ۱۲ ح ۳ و ج ۷: ۲۸۶ ح ۲.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۲۴

الخروج، و منه یظهر الخلل فیما أفاده بعض الأعاظم من المعاصرین، فی کتاب صلاته، من تحقق الاحتیاط، بناء علی القول بالتخییر، بالإتیان بالصیغتین، و قصد الخروج بما عیّنه الشارع له علی تقدیر التعیّن، و علی التقدیر الآخر یعیّن فی نفسه إحداهما «۱»، فتأمّل.

الفرع الثالث: کیفیّهٔ تسلیم الإمام و المأموم و المنفرد

مقتضی الأخبار و الروایات المأثورهٔ عن العترهٔ الطاهرهٔ علیهم السّلام، أنّ الإمام یسلّم تسلیمهٔ واحدهٔ، کروایهٔ أبی بصیر لیث المرادی قال: قال أبو عبد اللّه علیه السّلام: «إذا کنت فی صفّ فسلّم تسلیمهٔ عن یمینک و تسلیمهٔ عن یسارک، لأنّ «۲» عن یسارک من یسلّم علیک، و إذا کنت إماما فسلّم تسلیمهٔ و أنت مستقبل القبلهٔ» «۳». و هذه الروایهٔ تدلّ علی اعتبار وقوعه مستقبل القبلهٔ.

و روایهٔ عبد الحمید بن عوّاض عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «إن کنت تؤمّ قوما أجزأک تسلیمهٔ واحدهٔ عن یمینک و إن کنت مع إمام فتسلیمتین و إن کنت وحدک فواحدهٔ مستقبل القبلهٔ» «۴». و هذه تدلّ علی إجزاء تسلیمهٔ واحدهٔ عن الیمین.

و روایهٔ منصور قال: قال أبو عبد اللّه علیه السّلام: «الإمام یسلّم واحدهٔ و من وراءه یسلّم اثنتین، فإن لم یکن عن شماله أحد یسلّم واحدهٔ» «۵».

---

(۱) کتاب الصلاهٔ للمحقّق الحائری رحمه اللّه: ۲۸۷.

(۲) هکذا فی الوسائل و الکافی، و الظاهر بدل لأن، إذا کان، کما لا یخفی (منه).

(۳) الکافی ۳: ۳۳۸ ح ۷، الوسائل ۶: ۴۱۹. أبواب التسلیم ب ۲ ح ۱.

(۴) التهذیب ۲: ۹۲ ح ۳۴۵، الاستبصار ۱: ۳۴۶ ح ۱۳۰۳، الوسائل ۶: ۴۱۹. أبواب التسلیم ب ۲ ح ۳.

(۵) التهذیب ۲: ۹۳ ح ۳۴۶، الاستبصار ۱: ۳۴۶ ح ۱۳۰۴، الوسائل ۶: ۴۲۰. أبواب التسلیم ب ۲ ح ۴.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۲۵

و روایهٔ الفضلاء عن أبی جعفر علیه السّلام قال: «یسلّم تسلیمهٔ واحدهٔ إماما کان أو غیره» «۱». و هذه مطلقهٔ بل عامّهٔ من حیث الإمام و المأموم، بل و المنفرد.

و روایهٔ أبی بصیر المتقدمهٔ «۲» المشتملهٔ علی کیفیهٔ تسلیم الإمام و المأموم و المنفرد علی التفصیل.

و روایهٔ أبی بکر الحضرمی قال: قلت له: إنّی أصلّی بقوم، فقال: «سلّم واحدهٔ و لا تلتفت قل: السلام علیک أیّها النبی و رحمهٔ اللّه و برکاته، السلام علیکم» «۳».

و روایهٔ أنس بن مالک: أنّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله کان یسلّم تسلیمهٔ واحدهٔ «۴». هذا کلّه فی الإمام.

و أمّا المأموم فمقتضی الروایات إنّه یسلّم تسلیمتین إن کان علی شماله أحد، و تسلیمهٔ واحدهٔ إن لم یکن علی شماله أحد، و بعضها و

إن كان مطلقا، إلّا أنّه يقيّد بما يدلّ على التفصيل.

و الروايات كثيرة: منها روايـة أبى بصـير ليث المرادى المتقدمـة، و منها: رواية عبد الحميد المتقدمة، و منها: رواية منصور المتقدمة، و منها: رواية أبى بصير المفصّلة المتقدمة.

و هنا روايـة تـدلّ على أنّ المأموم يسلّم ثلاث تسليمات، و هى روايـة المفضّل بن عمر قال: سألت أبا عبـد اللّه عليه السّلام: لأىّ علّة يسلّم على اليمين و لا يسلّم على اليسار؟

قال: «لأنّ الملك الموكّل يكتب الحسنات على اليمين، و الذى يكتب السيّئات على اليسار، و الصلاة حسنات ليس فيها سيّئات، فلهذا يسلّم على اليمين دون

---

(۱) التهذيب ۲: ۹۳ ح ۳۴۸، الاستبصار ۱: ۳۴۶ ح ۱۳۰۶، الوسائل ۶: ۴۲۰. أبواب التسليم ب ۲ ح ۵.

(۲) الوسائل ۶: ۳۹۳. أبواب التشهد، ب ۳ ح ۲.

(۳) التهذيب ۳: ۴۸ ح ۱۶۸، الوسائل ۶: ۴۲۱. أبواب التسليم ب ۲ ح ۹.

(۴) سنن البيهقى ۲: ۱۷۹.

اليسار- إلى أن قال:- قلت: فلم يسلّم المأموم ثلاثا؟ قال: تكون واحدة ردّا على الإمام، و تكون عليه و على ملكيه، و تكون الثانية على من على يمينه و الملكين الموكّلين به، و تكـون الثالثـة على من على يسـاره و ملكيه الموكّلين به.» «۱». و لكن لا مجال للأخـذ به بعد عدم الوثوق به، و معارضته للروايات الكثيرة المتقدمة.

و أمّا المنفرد فمقتضـى الروايات إنّه يسلّم تسليمة واحدة كالإمام، كرواية عبد الحميد بن عواض المتقدمة، و هى تدلّ على أنّ الواحدة إنما هو فى حال استقبال القبلة، و عموم رواية الفضـلاء المتقدمة، و رواية أبى بصـير المفصّلة، و رواية أبى بصير قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: «إذا كنت وحدك فسلّم تسليمة واحدة عن يمينك» «۲».

ثمّ إنّ فى المقام كلاما- من حيث استحباب الإيماء للمصلّى، إماما كان، أو مأموما، أو منفردا- يظهر بالتأمّل فى الروايات.

الفرع الرابع: من المخاطب فى التسليم؟

قال الشـهيد رحمه اللّه فى الـذكرى ما ملخّصه: إنّ المنفرد يقصد بصـيغة الخطاب فى «السـلام عليكم» الأنبياء و الأئمة و الحفظة عليهم السّلام، و يقصد الإمام مع ذلك المأمومين أيضا، لذكر أولئك، و حضور هؤلاء «۳».

و قال شـيخنا المرتضـى: يستحبّ أن يقصد الإمام بتسليمه الملكين كما فى عدّة من الروايات من أنّه تحيّة الملكين، و أن يقصد الأنبياء و الملائكـة عليهم السّلام، لحـديث المعراج المشـتمل على تسـليم النبى صـلّى اللّه عليه و آله لمّا رآهم خلفه، و أن يضمّ إليهم الأئمة عليهم السّلام، لما

---

(۱) علل الشرائع: ۳۵۹ ب ۷۷ ح ۱، الوسائل ۶: ۴۲۲. أبواب التسليم ب ۳ ح ۱۵.

(۲) المعتبر ۲: ۲۳۷، الوسائل ۶: ۴۲۱. أبواب التسليم ب ۲ ح ۱۲.

(۳) الذكرى ۳: ۴۳۵.

فی عدّهٔ من الأخبار من عدم قبول الصلاهٔ علی النبی من دون الصلاهٔ علی آله، فکیف السلام علی سائر الأنبیاء «۱».

و فیه: ما أورد علیه فی المصباح من أنّ النبی صلّی اللّه علیه و آله إنما سلّم علیهم بعد أن رآهم حضورا یصلّون خلفه، فلا یستفاد من ذلک أزید ممّا دلّ علیه خبر المفضّل المتقدّم، من أنّ تسلیم الإمام یقع علی ملکیه و المأمومین، فضلا عن أن یفهم من ذلک استحباب قصدهم بالتحیّهٔ، ممّن لا یحضرون عنده «۲». و أمّا الوجه الثانی فیرد علیه أنّ ذلک قیاس مع الفارق، و أضعف منه ما ذکره فی الذکری، لما أفاده فی المصباح من أنّه إن أرید بذکر أولئک ذکرهم فی التسلیم المستحبّ، و هو السلام علی أنبیاء اللّه و ملائکته المقرّبین، ففیه: مع اقتضائه اختصاصه بمن أتی بهذا التسلیم، أنّ ذکرهم فی ضمن التسلیم علیهم لا یوجب استحباب تسلیم آخر علیهم وراءه، فضلا عن أن یستحبّ قصدهم بهذا السلام الذی هو من أجزاء الصلاهٔ، و بهذا یظهر الجواب عمّا لو أراد ذکرهم فی ضمن «السلام علینا و علی عباد اللّه الصالحین»، مع أنّ الأنسب علی هذا أن یضم إلی من ذکره جمیع الصالحین من الإنس و الجن «۳» انتهی.

ثمّ إنّ هنا أقوالا أخر، و عبارات زائدهٔ علی ما ذکر، یظهر بمراجعهٔ کتاب مفتاح الکرامهٔ «۴».

و کیف کان فلا إشکال فی عدم وجوب هذا القصد، لکون المسألهٔ ممّا یعمّ به البلوی، فکیف یمکن أن یکون واجبا؟ إلّا أنّه حیث لا یکون المکلّف بالصلاهٔ

---

(۱) کتاب الصلاهٔ للشیخ الأنصاری رحمه اللّه: ۱۸۷.

(۲) مصباح الفقیه: ۴۸۵.

(۳) مصباح الفقیه: ۴۸۶.

(۴) مفتاح الکرامهٔ ۲: ۴۸۵- ۴۸۶.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۲۸

منحصرا فی غیر الأعراب ممّن لا یعرفون لغهٔ العرب، و لا یفهمون معناها، فلا بدّ من بیان ما هو مقتضی الروایات فی ذلک.

فنقول: إنّ هنا اخبارا تدلّ علی أنّ الإمام إنما یسلّم علی المأموم، و کذا المأمومون یسلّم بعضهم علی بعض، کروایهٔ یونس بن یعقوب قال: قلت لأبی الحسن علیه السّلام:

صلّیت بقوم صلاهٔ فقعدت للتشهد ثمّ قمت و نسیت أن أسلّم علیهم، فقالوا: ما سلّمت علینا! فقال: «ألم تسلّم و أنت جالس؟» قلت: بلی، قال: «فلا بأس علیک، و لو نسیت حین قالوا لک ذلک استقبلتهم بوجهک و قلت: السلام علیکم» «۱».

و روایهٔ أبی بصیر المفصّلهٔ المتقدمهٔ، و کثیر من الروایات الواردهٔ فی صلاهٔ الخوف «۲»، الدالهٔ علی أنّه یقوم الامام، و یجیء طائفهٔ من أصحابه، فیقومون خلفه، و طائفهٔ بإزاء العدوّ، فیصلّی بهم الإمام رکعهٔ ثمّ یقوم و یقومون معه، فیمثل قائما و یصلّون هم الرکعهٔ الثانیهٔ، ثمّ یسلّم بعضهم علی بعض، ثمّ ینصرفون فیقومون فی مقام أصحابهم، و یجیء الآخرون، فیقومون خلف الإمام، فیصلّی بهم الرکعهٔ الثانیهٔ، ثمّ یجلس الإمام فیقومون هم، فیصلّون رکعهٔ أخری ثمّ یسلّم علیهم فینصرفون بتسلیمه، فإنّ مفادها أنّ الإمام إنما یسلّم علی المأمومین، و المأمومین بعضهم علی بعض.

و أمّا المنفرد فیدلّ علی حکمه روایهٔ عبد اللّه بن الفضل الهاشمی قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن معنی التسلیم فی الصلاهٔ؟ فقال: «التسلیم علامهٔ الأمن و تحلیل الصلاهٔ. قلت: و کیف ذلک جعلت فداک؟ قال: کان الناس فیما مضی إذا سلّم علیهم وارد أمنوا شرّه، و کانوا إذا ردّوا علیه أمن شرّهم، و إن لم یسلّم لم یأمنوه، و إن لم یردّوا علی المسلّم لم یأمنهم، و ذلک خلق فی العرب، فجعل التسلیم علامهٔ للخروج

---

(۱) التهذیب ۲: ۳۴۸ ح ۱۴۴۲، قرب الإسناد: ۲۳۸ ح ۱۱۹۲، الوسائل ۶: ۴۲۵. أبواب التسلیم ب ۳ ح ۵.

(۲) الوسائل ۸: ۴۳۵ أبواب صلاهٔ الخوف و المطاردهٔ ب ۲.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۲۹

من الصلاهٔ، و تحلیلا- للکلام، و أمنا من أن یدخل فی الصلاهٔ ما یفسدها، و السلام اسم من أسماء اللّه عزّ و جلّ، و هو واقع من المصلّی علی ملکی اللّه الموکّلین» «۱».

و لیس هنا ما یدلّ علی ضمّ الأنبیاء و الأئمهٔ علیهم السّلام و الحفظهٔ، لو کان المراد بهم مطلق حفظهٔ المصلّی عن الآفات، لا حفظهٔ الأعمال، و من العجیب أنّ ذلک وقع فی عبارات العامهٔ أیضا «۲»، مع أنّه لیس لهم مستند أصلا علی ما تتبعنا.

ثمَّ إنّه حکی عن المبسوط القول بأنّه یقصد المصلّی بالصیغهٔ الأولی الخروج من الصلاهٔ، و بالصیغهٔ الثانیهٔ ردّ تحیّهٔ الإمام «۳»، و فیه: أنّ الخروج من الصلاهٔ لا یکون مدلولا لعبارهٔ السلام حتّی یقصده بها، بل انّما هو حکم یترتب علیه، فلا منافاهٔ بین قصد المعنی و قصد الخروج لأنّ قصد الخروج، لا یکون فی عرض قصد المعنی کما هو أوضح من أن یخفی.

الفرع الخامس: کفایهٔ التسلیم الأخیر

بروجردی، آقا حسین طباطبایی، نهایهٔ التقریر، ۳ جلد، ه ق

نهایهٔ التقریر؛ ج۲، ص: ۳۲۹

یکفی فی الصیغهٔ الأخیرهٔ «السلام علیکم» من دون إضافهٔ قوله: و رحمهٔ اللّه و برکاته، للأصل، و عموم الأخبار، و خصوص روایهٔ أبی بکر الحضرمی المتقدمهٔ، و روایهٔ عبد اللّه بن أبی یعفور قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن تسلیم الإمام و هو مستقبل القبلهٔ؟ قال: یقول: «السلام علیکم» «۴». و روایهٔ أبی بصیر المتقدمهٔ المفصّلهٔ بین الإمام و المأموم و المنفرد.

---

(۱) معانی الأخبار: ۱۷۵ ح ۱، الوسائل ۶: ۴۱۸. أبواب التسلیم ب ۲ ح ۱۳.

(۲) المجموع ۳: ۴۷۸، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۲۴۷ مسألهٔ ۳۰۲.

(۳) المبسوط ۱: ۱۱۶.

(۴) التهذیب ۳: ۴۸ ح ۱۶۸، المعتبر ۲: ۲۳۷، الوسائل ۶: ۴۲۱. أبواب التسلیم ب ۲ ح ۹ و ۱۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۳۰

و بعض الأخبار یشتمل علی إضافهٔ کلمهٔ «و رحمهٔ اللّه»، کروایهٔ علیّ بن جعفر قال علیه السّلام: «رأیت إخوتی موسی و إسحاق و محمّد- بنی جعفر علیه السّلام- یسلّمون فی الصلاهٔ عن الیمین و عن الشمال: السلام علیکم و رحمهٔ اللّه، السلام علیکم و رحمهٔ اللّه» «۱». أو مع إضافهٔ و برکاته أیضا کخبر ابن أذینهٔ الحاکی لصلاهٔ النبی صلّی اللّه علیه و آله فی المعراج، الدالّ علی أنّه صلّی اللّه علیه و آله لمّا أمره اللّه تعالی بالسلام قال: «السلام علیکم و رحمهٔ اللّه و برکاته» «۲»، لا یستفاد منها الوجوب، بل مجرّد الرجحان، فلا ینبغی ترکها فی مقام العمل.

و أمّا الصیغهٔ الثانیهٔ، و هی: السلام علینا و علی عباد اللّه الصالحین، فلا- یجوز حذف و علی عباد اللّه الصالحین منها، لأنّ کیفیتها الواردهٔ فی الأخبار إنما هو هذا النحو المتعارف کما لا یخفی.

هذا آخر ما تیسّر لنا من إیراده فی هذا الجزء، و کان من نیّتنا عند الشروع فی الطبع، إدراج مبحث القواطع فیه أیضا، إلّا أنّ ضیق نطاق

الجزء، و قصور وسائل الطبع قد منعنا عن ذلک.

و قد وقع الفراغ من تسویده، بید مؤلّفه الفقیر إلی رحمهٔ ربّه الغنی محمّد الموحدی اللنکرانی ابن العلّامهٔ الفقیه حجّهٔ الإسلام و المسلمین الشهیر بفاضل اللنکرانی، عاملهما اللّه بلطفه و فضله و کرمه و جعل مستقبل أمرهما خیرا من ماضیه، فی شهر رجب من شهور سنهٔ ۱۳۷۴ من الهجرهٔ النبویّهٔ علی مهاجرها آلاف الثناء و التحیّهٔ.

و الحمد للّه الحقّ المبین، و صلّی اللّه علی نبیّه الحبل المتین، و علی آله الطّیبین الطاهرین و السلام علی من اتّبع الهدی. «۳»

---

(۱) التهذیب ۲: ۳۱۷ ح ۱۲۹۷، الوسائل ۶: ۴۱۹. أبواب التسلیم ب ۲ ح ۲.

(۲) علل الشرائع: ۳۱۲ ب ۱ ح ۱، الکافی ۳: ۴۸۲- ۴۸۵ ح ۱، الوسائل ۵: ۴۶۵. أبواب أفعال الصلاهٔ ب ۱ ح ۱۰.

(۳) هنا آخر المجلّد الأوّل فی الطبعهٔ الأولی.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۳۱

المطلب الثالث فی قواطع الصلاهٔ

اشارهٔ

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۳۳

القاطع الأوّل: التکفیر

قد نشأ إدخاله فی الصلاهٔ من الثانی من الخلفاء الثلاث، نظرا إلی ما هو المتعارف بین الأعاجم فی مقام التعظیم للملوک و السلاطین، و لکن مع ذلک لا یکون واجبا عند جمیع العامّهٔ، بل ذهب بعضهم إلی استحبابه کما یأتی.

و کیف کان، فالروایات الواردهٔ فی هذا الباب کثیرهٔ:

منها: روایهٔ محمّد بن مسلم عن أحدهما علیهما السّلام قال: قلت: الرجل یضع یده فی الصلاهٔ و حکی الیمنی علی الیسری؟ فقال: «ذلک التکفیر لا تفعل» «۱». و الظاهر أنّ مراد السائل هو السؤال عن جواز ارتکاب الشیعهٔ هذا العمل فی نفسه و لو من دون تقیهٔ، لا السؤال عن العمل الذی کان متداولا بین المسلمین، لأنّ التکفیر بحسب اللغهٔ هو وضع الید علی الصدر للتعظیم.

ثمّ إنّه بملاحظهٔ أنّ المذکور فی السؤال هو موضوع المسؤول عنه لا نفسه، لأنّ

---

(۱) التهذیب ۲: ۸۴ ح ۳۱۰، الوسائل ۷: ۲۶۵. أبواب قواطع الصلاهٔ ب ۱۵ ح ۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۳۴

المذکور فیه مجرّد وضع الرجل یده الیمنی علی الیسری. فما یحتمل أن یکون مورد السؤال هو أحد الأمور التالیهٔ:

۱-: أن یکون مراد السائل هو السؤال عن حکم التکفیر من حیث هو، و إنّه هل یکون محرّما فی حدّ نفسه مع قطع النظر عن الصلاهٔ أم لا؟.

۲-: أن یکون المراد هو السؤال عن حکمه إذا وقع فی الصلاهٔ، و أنّه هل یکون محرّما فی ظرف الصلاهٔ أم لا؟.

۳-: أن یکون مورد السؤال هو کونه مبطلا للصلاهٔ و مانعا عنها.

۴-: أن یکون المراد هو السؤال عن أنّه هل یکون من آداب الصلاهٔ أم لا؟.

۵-: أن یکون مورد السؤال هو جوازه فی حدّ نفسه بنحو الکراههٔ أو الإباحهٔ بعد کون أصل التکفیر جائزا.

و لا یخفی بعد الاحتمال الأوّل و الأخیر، لأنّ مورد السؤال هو وضع الید فی الصلاهٔ لا فی حدّ نفسه، فیدور الأمر بین الاحتمالات الثلاثهٔ الأخر و الظاهر منها هو الاحتمال الثالث، لأنّ التعبیر فی الجواب بقوله: «لا تفعل»، ظاهر فی أنّ التکفیر یوجب انحطاط الصلاهٔ بحیث تصیر فاسدهٔ، و یوجب عدم انطباق عنوان الصلاهٔ علی المأتیّ به من الأفعال، فالنهی نهی إرشادیّ و حینئذ فیمکن أن تصیر الروایهٔ منشأ لدعوی الإجماع علی بطلان الصلاهٔ بالتکفیر کما عن السید و غیره «۱»، بناء علی مبناهم فی دعوی الإجماع.

ثمّ إنّ التعبیر فی الروایهٔ بقوله: «حکی» دون- حکیت- یدلّ علی أنّ محمّد بن

---

(۱) الانتصار: ۱۴۱- ۱۴۲، المقنعهٔ: ۱۰۴، الخلاف ۱: ۳۲۱، النهایهٔ: ۷۳، الغنیهٔ: ۸۱، الوسیلهٔ: ۹۷، الکافی فی الفقه: ۱۲۵، السرائر ۱: ۲۱۷، المعتبر ۲: ۲۵۷، المنتهی ۱: ۳۱۱، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۲۹۵ مسألهٔ ۳۳۰، نهایهٔ الأحکام ۱: ۵۲۳، تحریر الأحکام ۱: ۴۲، قواعد الأحکام ۱: ۲۸۱، الروضهٔ البهیّهٔ ۱: ۲۳۵، جامع المقاصد ۲:

۳۴۴، ریاض المسائل ۳: ۵۱۳.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۳۵

مسلم نقل الروایهٔ لتلمیذه الذی روی عنه، فعمل کذلک لأجل تفهیمه، و إلّا فلو کان فعل ذلک عند الإمام علیه السّلام لعبّر بقوله حکیت کما هو واضح.

و منها: روایهٔ زرارهٔ عن أبی جعفر علیه السّلام قال: «و علیک بالإقبال علی صلوتک- إلی أن قال:- و لا تکفّر، فإنّما یصنع ذلک المجوس» «۱».

و منها: مرسلهٔ حریز، عن رجل، عن أبی جعفر علیه السّلام فی حدیث قال: «و لا تکفّر، إنّما یصنع ذلک المجوس» «۲».

و الظاهر اتّحاد الروایتین و أنّ الرجل الذی أبهمه حریز و هو زرارهٔ المذکور فی سند الروایهٔ الأولی.

و الظاهر منهما هو الاحتمال الرابع من الاحتمالات المتقدّمهٔ، و هو عدم کون التکفیر من جملهٔ آداب الصلاهٔ، و لا یستفاد منهما عدم جوازه فی الصلاهٔ لأجل عدم معهودیته من النبی صلّی اللّه علیه و آله، و لا حرمته بما هو، و لا کراهته کذلک، و لا حرمته فی الصلاهٔ کما لا یخفی.

و منها: ما رواه فی محکیّ قرب الإسناد عن عبد اللّه بن الحسن، عن جدّه علیّ ابن جعفر قال: قال أخی: قال علیّ بن الحسین علیهما السّلام: «وضع الرجل إحدی یدیه علی الأخری فی الصلاهٔ عمل، و لیس فی الصلاهٔ عمل» «۳». و الظاهر أنّ المراد بالعمل هو العمل التصنّعی الذی هو خلاف مقتضی الطبع فی حال الخضوع و الخشوع.

إلی غیر ذلک من الأخبار.

ثمّ اعلم أنّ العامّهٔ اختلفوا فی التکفیر، فذهب مالک إلی کراهته فی الفریضهٔ

---

(۱) الکافی ۳: ۲۹۹ ح ۱، الوسائل ۷: ۲۶۶. أبواب قواطع الصلاهٔ ب ۱۵ ح ۲.

(۲) الکافی ۳: ۳۳۶ ح ۹، التهذیب ۲: ۸۴ ح ۳۰۹، الوسائل ۷: ۲۶۶. أبواب قواطع الصلاهٔ ب ۱۵ ح ۳.

(۳) قرب الاسناد: ۱۷۷ ح ۷۹۵، الوسائل ۷: ۲۶۶. أبواب قواطع الصلاهٔ ب ۱۵ ح ۴.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۳۶

دون النافلهٔ، و لکن ذهب الجمهور إلی أنّه من جملهٔ مسنونات الصلاهٔ «۱»، قال ابن رشد فی بدایهٔ المجتهد: و السبب فی اختلافهم أنّه قد جاءت آثار ثابتهٔ نقلت فیها صفهٔ صلاته علیه الصلاهٔ و السلام، و لم ینقل فیها أنّه کان یضع یده الیمنی علی الیسری، و ثبت أیضا

أنّ الناس كانوا يؤمرون بذلك، و ورد ذلك أيضا من صفة صلاته عليه الصلاة و السلام فى حديث أبى حميد.

فرأى قوم أنّ الآثار التى أثبتت ذلك اقتضت زيادة على الآثار التى لم تنقل فيها هذه الزيادة، و أنّ الزيادة يجب أن يصار إليها، و رأى قوم أنّ الأوجب المصير إلى الآثار التى ليس فيها هذه الزيادة لأنّها أكثر، و لكون هذه ليست مناسبة لأفعال الصلاة و إنّما هى من باب الاستغاثة، و لذلك أجازها مالك فى النفل، و لم يجزها فى الفرض، و قد يظهر من أمرها أنّها هيئة تقتضى الخضوع و هو الأولى بها «۲». انتهى.

و لا يخفى أنّه لو كان عمل النبى صلّى اللّه عليه و آله مستمرّا على التكفير فى حال الصلاة لما كان وجه لعدم نقله فى تلك الآثار الكثيرة التى نقلت فيها صفة صلاته صلّى اللّه عليه و آله، فعدم النقل فيها يكشف قطعا عن عدم ثبوته بوجه.

و أمّا الإمامية، فقال المحقّق فى المعتبر: فى وضع اليمين على الشمال فى حال القراءة قولان: أحدهما حرام و تبطل الصلاة، و به قال الشيخان و علم الهدى و ابنا بابويه و أتباعهم. و قال أبو الصلاح بالكراهيّة «۳».

ثمَّ إنّه حيث كان فقه الإمامية مأخوذا غالبا من الأئمّة الهداة عليهم الصلاة

---

(۱) المجموع ۳: ۳۱۱، المغنى لابن قدامة ۱: ۵۴۹، المدوّنة الكبرى ۱: ۷۴.

(۲) بداية المجتهد ۱: ۱۹۷ المسألة الخامسة، تذكرة الفقهاء ۳: ۲۹۵ مسألة ۳۳۰.

(۳) المعتبر ۲: ۲۵۵- ۲۵۶.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۳۷

و السلام و كان كلّ واحد منهم معاصرا لعدّة من المخالفين المتصدّين لمقام الإفتاء و المراجعة، فلا بدّ فى تحقيق مفاد الرواية و توضيح مدلولها من ملاحظة فتاوى المعاصرين للإمام الذين صدرت منهم الرواية. و حينئذ فما ورد فى بعض الروايات من أنّ التكفير من فعل المجوس «۱» ليس بناظر إلى حرمته من جهة التشبه بالمجوس، بل النظر فيه إلى ردّ العامّة القائلين باستمرار عمل النبى صلّى اللّه عليه و آله على ذلك، و أنّه ليس منه، بل منشؤه من المجوس، فلا يكون من سنن الصلاة أصلا.

و ممّا ذكرنا يظهر الجواب عن المحقّق رحمه اللّه «۲» حيث استظهر من الرواية الكراهية، لما تضمّنته من قوله: إنّه تشبّه بالمجوس، فإنّ مفاد الرواية كما مرّت الإشارة إليه هو بيان عدم كونه من آداب الصلاة لعدم معهوديته من النبى صلّى اللّه عليه و آله، فلا يستفاد منها الحرمة و لا الكراهية بل و لا المبطلية، نعم يستفاد منها أنّ الإتيان به بما أنّه مستحبّ، و من جملة آداب الصلاة محرم تشريعا كما يصنعه العامّة كذلك.

فالأولى التمسّك للإبطال برواية محمّد بن مسلم المتقدّمة «۳»، بناء على ما استظهرنا منها. نعم يمكن التمسّك له أيضا بوجه آخر، و هو أنّه لا شكّ فى حرمة التكفير تشريعا، و من المعلوم أنّ المكفّر لا يكون قصده بهذا العمل إلّا تكميل صلاته، و ليس بحيث لا يكون المحرّم المزبور دخيلا فى الصلاة بوجه، ففى الحقيقة قد أتى العامل بالصلاة على غير ما جاء به الشرع، فلا تقع صحيحة بل فاسدة فتدبّر.

---

(۱) الوسائل ۷: ۲۶۶، ۲۶۷. أبواب قواطع الصلاة ب ۱۵ ح ۲، ۳، ۷.

(۲) المعتبر ۲: ۲۵۷.

(۳) الوسائل ۷: ۲۶۵. أبواب قواطع الصلاة ب ۱۵ ح ۱.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۳۸

القاطع الثانى: الالتفات إلى غير القبلة بقدر معتدّ به

أمّا القدماء فذهبوا إلی بطلان الصلاهٔ به استنادا إلی الروایات الواردهٔ فی هذا الباب «۱»، و أمّا المتأخّرون «۲» الذین قاربوا عصرنا فقد أدرجوا المقام فی مسألهٔ ترک الاستقبال.

أمّا الروایات:

فمنها: روایهٔ محمّد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السّلام قال: سألته عن الرجل یلتفت فی صلاته؟ قال: «لا، و لا ینقض أصابعه» «۳».

و منها: روایهٔ الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام- فی حدیث- قال: «إذا التفت فی صلاهٔ مکتوبهٔ من غیر فراغ فأعد الصلاهٔ إذا کان الالتفات فاحشا، و إن کنت قد تشهّدت

---

(۱) المبسوط ۱: ۱۱۷، النهایهٔ: ۸۷، المراسم: ۸۷، السرائر ۱: ۲۴۳، شرائع الإسلام ۱: ۹۱، الوسیلهٔ: ۹۷، الکافی فی الفقه: ۱۲۰، الغنیهٔ: ۸۲.

(۲) کشف اللثام ۴: ۱۶۸، جواهر الکلام ۱۱: ۲۵- ۴۳، ذخیرهٔ المعاد: ۳۵۳.

(۳) الکافی ۳: ۳۶۶ ح ۱۲، التهذیب ۲: ۱۹۹ ح ۷۸۱، الاستبصار ۱: ۴۰۵ ح ۱۵۴۴، الوسائل ۷: ۲۴۴. أبواب قواطع الصلاهٔ ب ۳ ح ۱.

فلا تعد» «۱».

و منها: روایهٔ زرارهٔ أنّه سمع أبا جعفر علیه السّلام یقول: «الالتفات یقطع الصلاهٔ إذا کان بکلّه» «۲» و المراد بقوله: «بکلّه» هو الالتفات بجمیع البدن، و یحتمل أن یکون المراد به هو الالتفات الفاحش.

و منها: روایهٔ علیّ بن جعفر عن أخیه موسی علیه السّلام قال: سألته عن الرجل یکون فی صلاته فیظنّ أنّ ثوبه قد انخرق أو أصابه شیء، هل یصلح له أن ینظر فیه أو یمسّه؟ قال: «إن کان فی مقدّم ثوبه أو جانبیه فلا بأس، و إن کان فی مؤخّره فلا یلتفت، فإنّه لا یصلح» «۳».

و هذه الروایهٔ تدلّ علی منع الالتفات إذا کان إلی المؤخّر. و أمّا إذا کان إلی أحد الجانبین الیمین و الیسار فلا.

و منها: روایهٔ عبد الملک قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الالتفات فی الصلاهٔ أ یقطع الصلاهٔ؟ فقال: «لا، و ما أحبّ أن یفعل» «۴».

و منها: روایهٔ أبی بصیر عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «إن تکلّمت أو صرفت وجهک عن القبلهٔ فأعد الصلاهٔ» «۵».

و منها: ما رواه فی الخصال بإسناده عن علیّ علیه السّلام فی حدیث الأربعمائهٔ قال:

«الالتفات الفاحش یقطع الصلاهٔ، و ینبغی لمن یفعل ذلک أن یبدأ بالصلاهٔ بالأذان

---

(۱) الکافی ۳: ۳۶۵ ح ۱۰، التهذیب ۲: ۳۲۳ ح ۱۳۲۲، الوسائل ۷: ۲۴۴. أبواب قواطع الصلاهٔ ب ۳ ح ۲.

(۲) التهذیب ۲: ۱۹۹ ح ۷۸۰، الاستبصار ۱: ۴۰۵ ح ۱۵۴۳، الوسائل ۷: ۲۴۴. أبواب قواطع الصلاهٔ ب ۳ ح ۳.

(۳) التهذیب ۲: ۳۳۳ ح ۱۳۷۴، مسائل علیّ بن جعفر: ۱۸۶ ح ۳۶۷، قرب الإسناد: ۱۶۵ ح ۷۰۲، الوسائل ۷: ۲۴۵. أبواب قواطع الصلاهٔ ب ۳ ح ۴.

(۴) التهذیب ۲: ۲۰۰ ح ۷۸۴، الاستبصار ۱: ۴۰۵ ح ۱۵۴۶، الوسائل ۷: ۲۴۵. أبواب قواطع الصلاهٔ ب ۳ ح ۵.

(۵) الفقیه ۱: ۲۳۹ ح ۱۰۵۷، الوسائل ۷: ۲۴۵. أبواب قواطع الصلاهٔ ب ۳ ح ۶.

و الإقامهٔ و التکبیر» «۱».

و منها: ما رواه ابن إدریس فی آخر السرائر نقلا عن کتاب الجامع للبزنطی صاحب الرضا علیه السّلام قال: سألته عن الرجل یلتفت فی صلاته، هل یقطع ذلک صلاته؟ قال: «إذا کانت الفریضهٔ و التفت إلی خلفه فقد قطع صلاته، فیعید ما صلّی و لا یعتدّ به، و إن کانت نافلهٔ لا یقطع ذلک صلاته و لکن لا یعود» «۲».

و هذه الروایهٔ تدلّ أیضا علی بطلان الفریضهٔ فی خصوص ما إذا کان الالتفات إلی الخلف فقط.

ثمَّ إنّ ظاهر عنوان کلمات الفقهاء من القدماء و المتوسّطین هو تقیید الالتفات المنافی للصلاهٔ بما إذا کان فاحشا و کان عن عمد، و ذکروا فی مبحث اعتبار الاستقبال أنّ ترک الاستقبال إن کان مسبّبا عن اشتباه الأمارهٔ، فإن کان الانحراف بمقدار یسیر لا یبلغ حدّ الیمین و الیسار فلا بأس، و إلّا فالواجب الإعادهٔ فی الوقت دون خارجه.

هذا، و الظاهر وجود الاختلاف فی المسألتین، لأنّ معنی الالتفات کما یظهر بمراجعهٔ العرف عبارهٔ عن انصراف الوجه إلی جههٔ غیر جههٔ مقادیم البدن، و لیس عبارهٔ عن التوجّه بجمیع المقادیم، و حینئذ فإن کانت المقادیم إلی القبلهٔ فالالتفات بالوجه لا محالهٔ یکون إلی غیرها من الخلف أو الیمین أو الیسار.

هذا، و المراد بالاستقبال فی مبحث القبلهٔ هو التوجّه بمقادیم البدن جمیعا سواء قلنا بلزوم استقبال العین أو بکفایهٔ استقبال الجههٔ، فمجرّد التفات الوجه عن جههٔ إلی القبلهٔ لا یکون بنظر العرف محصّلا للاستقبال المعتبر فی الصلاهٔ، فللالتفات

---

(۱) الخصال: ۶۲۲، الوسائل ۷: ۲۴۵. أبواب قواطع الصلاهٔ ب ۳ ح ۷.

(۲) السرائر ۳: ۵۷۲، قرب الإسناد: ۱۷۸ ح ۸۰۶، الوسائل ۷: ۲۴۶. أبواب قواطع الصلاهٔ ب ۳ ح ۸.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۴۱

معنی و للاستقبال معنی آخر، فلا ارتباط لإحدی المسألتین بالأخری.

و منه یظهر أنّ المصلّی مع وصف کونه مستقبلا حقیقهٔ تارهٔ یکون بحیث لا یلتفت أصلا، و اخری بحیث یلتفت قلبا فقط، و ثالثهٔ بالقلب و العین، و رابعهٔ بالوجه أیضا، و لا یخرج عن الاستقبال بمجرّد انصراف الوجه عن القبلهٔ، لأنّه لا یکون المعتبر فی الصلاهٔ هو الاستقبال بالوجه حتّی ینافیه الالتفات و الانصراف به، و أمّا قوله تعالی فَوَلُّوا وُجُوهَکُمْ شَطْرَهُ «۱»، کنایهٔ عن التوجّه إلی الکعبهٔ بجمیع مقادیم البدن، لعدم انفکاک الاستقبال بالمقادیم عن التوجّه بالوجه غالبا، و لیس المراد به هو کفایهٔ الاستقبال بالوجه فقط حتّی تتّحد المسألتان.

ثمَّ إنّ المراد من الالتفات الفاحش لیس الالتفات الحقیقی- خلف الوجه- فإنّه مستحیل، بل المراد به هو الالتفات بحیث یری خلفه و لو بأوّل مراتبه، فإذا کان بحیث یصل إلی أوّل مراتب الخلف فیفسد الصلاهٔ، و إذا لم یصل إلیه بأنّ نظر بالعین إلی الیمین أو الیسار فلا یوجب البطلان، فانقدح من جمیع ما ذکرنا أنّ الالتفات غیر عدم الاستقبال.

ثمَّ إنّ روایهٔ عبد الملک المتقدّمهٔ تدلّ بظاهرها علی کراهیهٔ الالتفات، و هل المراد بالالتفات فیها هو الالتفات بجمیع مراتبه، أو خصوص بعض المراتب نظرا إلی الجمع بینها و بین الروایات الأخر؟ فیه وجهان:

و روایهٔ أبی بصیر- لأجل احتمال أن یکون المراد بالانصراف المذکور فیها هو الانصراف عن القبلهٔ بجمیع المقادیم فتکون مربوطهٔ بباب القبلهٔ- لا یمکن أن تجعل دلیلا علی بطلان الصلاهٔ بالالتفات المبحوث عنه فی المقام.

و روایهٔ زرارهٔ الدالهٔ علی کون الالتفات قاطعا إذا کان بکلّه، فقد عرفت أنّ فی

---

(۱) البقرهٔ: ۱۴۴.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۴۲

معناهـا احتمـالین، فعلی الاحتمـال الأـوّل الـذی مرجعه إلی کون المراد هو الالتفات بجمیع البـدن، تکون أجنبیـهٔ عن المقام، و مربوطهٔ بمسألهٔ الاستقبال.

و أمّـا علی الاحتمـال الثانی تکون متعرّضـهٔ لحکم المقام، و لفظ الالتفات المـذکور فیها و إن کان یناسب الاحتمال الثانی إلّا أن حمل قوله علیه السّلام: «بکلّه» علی مراتب الالتفات بعید، لأنّ الظاهر منه هو کون المراد الالتفات بجمیع البدن.

و بالجملـهٔ: فالظاهر أنّ الضـمیر فیه یرجع إلی الملتفت و المصـلّی دون الالتفات، و حینئـذ فصـدر الروایهٔ باعتبار ذکر الالتفات مناسـب للاحتمال الثانی و ذیلها یناسب الاحتمال الأوّل.

ثمَّ إنّه علی فرض أن یکون المراد بقوله: «بکلّه» هو الالتفـات بکـل المصـلّی و الملتفت بجمیع بـدنه، فهل یکون مـدلول الروایـهٔ عـدم بطلاـن الصـلاهٔ إذا لم یکن الالتفات بجمیع البـدن، فیتحقق التعارض بین مفهومها و منطوق سائر الروایات الدالـهٔ علی البطلان إذا کان الالتفات فاحشا، و إن لم یکن بجمیع البـدن، أو أنّ الروایهٔ لا تدلّ إلّا علی مجرّد بطلان الصـلاهٔ إذا التفت المصـلّی بکلّه و لا تدلّ علی عدم البطلان فی غیره؟

و بعبـارهٔ أخری: مفـاد الروایـهٔ هو أنّ الالتفـات بمجرّده لاـ یکون قاطعا للصـلاهٔ، بل المتّصف بهـذا الوصف هو الالتفات مع أمر زائـد، فـالموضوع للحکم بالقاطعیـهٔ أمر مرکّب من الالتفـات و شـیء آخر، و أمّـا کـون الأـمر الآـخر الـذی به یتحقق الموضوع فیـترتّب علیه الحکم، هو خصوص قید «بکلّه» فلا یستفاد من الروایهٔ أصلا و حینئذ فلا منافاهٔ بینها و بین ما یدلّ علی قاطعیهٔ الالتفات إذا کان فاحشا، نظیر قوله علیه السّلام: «إذا کان الماء قدر کرّ لم ینجّسه شیء» «۱». فإنّ المستفاد منه أنّ تمام

---

(۱) الوسائل ۱: ۱۵۸- ۱۵۹. أبواب الماء المطلق ب ۹ ح ۱، ۲، ۵، ۶.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۴۳

الموضوع للحکم بعدم التنجّس لیس الماء بإطلاقه، بل هو مع خصوصـیهٔ زائدهٔ، و أمّا کون الخصوصیهٔ الزائدهٔ منحصرهٔ فی بلوغها قدر کرّ فلا یستفاد منه، فلا ینافی حینئذ قیام قید آخر مقام الکرّیهٔ، کالجریان و نحوه.

هـذا، و لا یخفی أنّ قوله علیه السّـلام: «لا»، فی روایـهٔ محمّد بن مسـلم المتقدّمهٔ فی مقام الجواب عن سؤاله «عن الرجل هل یلتفت فی صلاته؟» یفیـد بظاهره أنّ تمام الموضوع هو مجرّد الالتفات، و حینئـذ فیحصل التعارض بینها و بین روایـهٔ زرارهٔ الدالـهٔ علی عدم کون تمام الموضوع هو نفس الالتفات. إلّا أن یقال: إنّ قوله علیه السّلام:

«لا»، لا ظهور له فی بطلان الصـلاهٔ بالالتفات، بل مفاده مجرّد الکراهـهٔ، و یؤیّـده قوله: «و لا ینقض أصابعه» کما لا یخفی، فلا تعارض بینهما.

و أمّا روایـهٔ الحلبی فتـدلّ علی بطلان الفریضهٔ بالالتفات الفاحش، و یساویها فی هذا المضـمون حدیث الأربعمائهٔ، و کذا روایهٔ محمّد بن إدریس من جهـهٔ الاشـتمال علی التخصـیص بالفریضهٔ، و أمّا من جههٔ خصوصـیهٔ الالتفات فهی تشـتمل علی التفصـیل بین الیمین و الیسار و بین الخلف، و یساویها فی هذه الجههٔ روایهٔ علیّ بن جعفر.

و مقتضـی الجمع بینهمـا و بین روایـهٔ الحلبی و الأربعمائـهٔ المشـتملتین علی تقییـد الالتفـات بالفاحش أن یقال: إنّ المراد بالفاحش هو الالتفـات إلی الخلف، فهاتـان الروایتـان مفسّـرتان للمراد من الفاحش المـذکور فیهما، فانقـدح أنّ الالتفات الفاحش أی الالتفات إلی الخلف یوجب بطلان الصلاهٔ، و الالتفات غیر الفاحش أی الالتفات إلی الیمین أو الیسار لا یضرّ أصلا.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۴۴

القاطع الثالث: التأمین بعد قراءهٔ الفاتحهٔ

و قد وردت فیه روایات کثیرهٔ:

فمنها: روایهٔ جمیل عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «إذا کنت خلف إمام فقرأ الحمد و فرغ من قراءتها فقل أنت: الحمد للّه ربّ العالمین، و لا تقل: آمین» «۱».

و منها: روایهٔ معاویهٔ بن وهب قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: أقول: آمین إذا قال الإمام: غیر المغضوب علیهم و لا الضالّین؟ قال: «هم الیهود و النصاری، و لم یجب فی هذا» «۲».

و منها: روایهٔ محمّد الحلبی قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام أقول إذا فرغت من فاتحهٔ الکتاب: آمین؟ قال: «لا» «۳».

---

(۱) الکافی ۳: ۳۱۳ ح ۵، التهذیب ۲: ۷۴ ح ۲۷۵، الاستبصار ۱: ۳۱۸ ح ۱۱۸۵، الوسائل ۶: ۶۷. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۱۷ ح ۱.

(۲) التهذیب ۲: ۷۵ ح ۲۷۸، الاستبصار ۱: ۳۱۹ ح ۱۱۸۸، الوسائل ۶: ۶۷. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۱۷ ح ۲.

(۳) التهذیب ۲: ۷۴ ح ۲۷۶، الاستبصار ۱: ۳۱۸ ح ۱۱۸۶، الوسائل ۶: ۶۷. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۱۷ ح ۳.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۴۵

و منها: روایهٔ زرارهٔ عن أبی جعفر علیه السّلام الواردهٔ فی کیفیهٔ الصلاهٔ المشتملهٔ علی قوله علیه السّلام: «و لا تقولنّ إذا فرغت من قراءتک: آمین، فإن شئت قلت: الحمد للّه ربّ العالمین» «۱».

و منها: روایهٔ جمیل، قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن قول النّاس فی الصلاهٔ جماعهٔ حین یقرأ فاتحهٔ الکتاب: آمین؟ قال: «ما أحسنها! و اخفض الصوت بها» «۲».

ثمّ إنّ المحقّق فی المعتبر ذهب إلی تقدیم روایهٔ جمیل هذه علی روایهٔ محمّد الحلبی لضعفها بمحمّد بن سنان، و صحّهٔ هذه الروایهٔ، فلذا أفتی بالکراهه «۳». و لا یخفی أنّه مع تسلیم ما ذکره من تقدیم روایهٔ جمیل علی روایهٔ الحلبی، لا معنی للفتوی بالکراهه مع التعبیر فی روایهٔ جمیل بقوله علیه السّلام: ما أحسنها.

نعم لو کانت کلمهٔ «ما» فیها، نافیهٔ سواء کان الفعل المنفیّ من باب التفعیل أو من باب الإفعال مع کونه بصیغهٔ المتکلّم وحده کما احتمل الأمرین فی المصباح «۴»، لأمکن الفتوی بالکراهه استنادا إلی الروایهٔ، و لکنّه بعید، فإنّ معنی قول الرجل:

إنّی ما أحسن ذلک نظیر قوله: فلان یحسن الفاتحهٔ أی یعرفها بالوجه الحسن، و هذا لا یناسب شأن الإمام علیه السّلام، مضافا إلی أنّ ذلک لا یلائم مع ذیل الروایهٔ الدالّ علی وجوب خفض الصوت بها کما لا یخفی.

فالظاهر أنّ قوله: «ما أحسنها» إنّما هو بصیغهٔ التعجّب و حینئذ فاللازم حمل الروایهٔ علی التقیهٔ، لأنّها لا تقاوم سائر الروایات الدالهٔ علی تحریم التأمین، مضافا

---

(۱) علل الشرائع: ۳۵۸ ب ۷۴ ح ۱، الوسائل ۵: ۴۶۴. أبواب أفعال الصلاهٔ ب ۱ ح ۶.

(۲) التهذیب ۲: ۷۵ ح ۲۷۷، الاستبصار ۱: ۳۱۸ ح ۱۱۸۷، الوسائل ۶: ۶۸. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۱۷ ح ۵.

(۳) المعتبر ۲: ۱۸۶.

(۴) مصباح الفقیه کتاب الصلاهٔ: ۳۱۲.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۴۶

إلی الإجماع علی التحریم، و بطلان الصلاهٔ بسببه کما ادّعاه السید و الشیخ قدّس سرّهما «۱».

ثمّ إنّه لو لا الإجماع المزبور فهل یمکن استفادهٔ کون التأمین مبطلا من سائر الروایات الدالهٔ علی مجرّد النهی عنه أم لا؟ ذهب صاحب المدارک إلی العدم «۲»، و لا بدّ من التأمّل فی أنّ النهی الوارد فی هذه الأخبار هل هو ناظر إلی عدم استحبابه، و کونه محرّما فی قبال

العامّهٔ القائلین بالاستحباب، أو أنّ النهی فیها نهی إرشادیّ، و مرجعه إلی کونه منافیا للصلاهٔ، و موجبا لعدم انطباق عنوانها علی المأتیّ به من الأفعال، بترقّب أنّه صلاهٔ و منطبق علیه لهذا العنوان، و یؤیّده أنّه لا شکّ فی کونه محرّما تشریعا، فیثبت به بطلان الصلاهٔ بالتقریب المتقدّم فی بطلان الصلاهٔ بالتکفیر.

ثمَّ اعلم أنّ المسلمین اختلفوا فی التأمین، فالعامّهٔ اتّفقوا علی استحبابه بعد الفاتحهٔ و اختلفوا فی الجهر به و الإخفات «۳»، و منشأ ذلک روایتان عن أبی هریرهٔ و غیره «۴». و الإمامیهٔ قد اتّفقوا علی عدم استحبابه بعد الفاتحهٔ و إن اختلفوا بین قائل بالکراهٔ کما عن ابن الجنید و أبی الصلاح، و احتمله المحقّق فی المعتبر بل اختاره، و بین من ذهب إلی أنّه محرّم بالحرمهٔ التکلیفیهٔ کما عن صاحب المدارک «۵» و یحتمله ظواهر کلمات القائلین بالمنع. و بین قائل بالحرمهٔ الوضعیّهٔ الراجعهٔ إلی بطلان الصلاهٔ بسببه کما هو المشهور بینهم، و قد ادّعی السیّد فی الانتصار و الشیخ فی

---

(۱) الانتصار: ۱۴۴، المقنعهٔ: ۱۰۵، الخلاف ۱: ۳۳۲ و ۳۳۴.

(۲) مدارک الاحکام ۳: ۳۷۳.

(۳) المجموع ۳: ۳۷۱- ۳۷۳، المغنی لابن قدامهٔ ۱: ۵۶۴، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۱۶۲ مسألهٔ ۲۴۵.

(۴) سنن الدار قطنی ۱: ۲۶۳- ۲۶۴ ب ۳۴، صحیح البخاری ۲: ۲۱۳ ب ۱۱۱- ۱۱۳، سنن النسائی ۲: ۱۵۴- ۱۵۶ ب ۳۳- ۳۵.

(۵) حکاه عن ابن الجنید فی الدروس ۱: ۱۷۴، الکافی فی الفقه: ۱۲۵، المعتبر ۲: ۱۸۶، مدارک الاحکام ۳: ۲۷۴.

الخلاف الإجماع علیه «۱». و منشأ ذلک هی الروایات المتقدّمهٔ الناهیهٔ عن قول آمین بعد الفراغ من الفاتحهٔ، و هی روایهٔ جمیل الأولی، و روایهٔ محمّد الحلبی، و روایهٔ زرارهٔ، و مفادها یشعر باستمرار الإمامیهٔ علی الترک کما لا یخفی.

و هنا وجه آخر استدلّ به الشیخ فی الخلاف للقول بالبطلان، و هو أنّ آمین من کلام الآدمی، فهو مبطل للصلاهٔ «۲»، و ردّ علیه بأنّه لیس من کلام الآدمی، لأنّه دعاء، إذ معناه: اللّهمّ استجب، فهو دعاء بالاستجابهٔ.

و أجیب عنه بوجهین:

أحدهما: أنّ أسماء الأفعال لیست موضوعهٔ للمعانی بل للألفاظ، فلا یکون آمین دعاء، و أنکر هذا المطلب الرضی قدّس سرّه «۳» نظرا إلی أنّه لا معنی لذلک إذ حین ما یقال: «صه»، لا یستفاد منه لفظ «اسکت»، ثمَّ المعنی ل «صه»، و هذا هو الحقّ، لأنّ إطلاق الاسم علی أسماء الأفعال إنّما هو بملاحظهٔ إجراء أحکام الأسماء علیها من التنوین و غیره، و إطلاق الفعل علیها بملاحظهٔ دلالتها علی المعانی المربوطهٔ بالأفعال، فلا وجه للقول بکونها موضوعهٔ للألفاظ دون المعانی.

ثانیهما: أنّه لم یعهد کون آمین من أسماء الأفعال عند العرب. و إن کان کذلک فی سائر اللغات، و جواب هذا الوجه واضح، لأنّ ضبط سیبویه و غیره علی خلافه.

و هنا ردّ ثالث، و هو أنّ آمین إنّما یکون دعاء إذا کان مسبوقا بالدعاء، لأنّه لا معنی له ابتداء، و المفروض أنّ الفاتحهٔ إنّما تقرأ بعنوان القرآنیهٔ، و حکایهٔ کلام اللّه المنزل، لا بعنوان الدعاء، فلا یکون آمین دعاء.

و کیف کان، فالتحقیق أنّ النواهی الواردهٔ فی الروایات ظاهرها کونها إرشادا

---

(۱) الانتصار: ۱۴۴، الخلاف ۱: ۳۳۲، مسألهٔ ۸۴.

(۲) الخلاف ۱: ۳۳۴.

(۳) شرح الکافیهٔ: ۱۸۷.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۴۸

إلی بطلان الصلاهٔ بإتیان متعلّقها، فما حکی عن المدارک من القول بالحرمهٔ التکلیفیهٔ «۱» مخالف لظاهر الأخبار. و أمّا القول بالکراهه فیمکن أن یکون مستنده هو کون آمین دعاء، و الدعاء فی نفسه مستحبّ فی الصلاهٔ، فلا وجه لعدم الجواز.

و أمّا الکراهه فلأجل التشبّه بالنصاری أو لأجل روایهٔ جمیل الأخیرهٔ «۲».

و لا یخفی أنّ هذا الوجه إنّما هو فرع الجمع العرفی بینها و بین الروایات الناهیهٔ، مع أنّ الجمع بین الروایات مشکل، خصوصا لو حمل النهی فیها علی الکراهـهٔ، إذ هی لا یناسب مع التعبیر بقوله: «ما أحسنها» الظاهر فی کونه بصیغهٔ التعجّب کما عرفت، مضافا إلی ما مرّ من أنّ التأمین لا یکون متمحضا فی الدعاء، بل هو دعاء إذا کان مسبوقا بالدعاء، و المفروض عدم سبق الدعاء، لأنّ قراءهٔ الفاتحهٔ إنّما تکون علی سبیل الحکایهٔ و قراءهٔ القرآن، لا علی وجه الدعاء.

فالأقوی بطلان الصلاهٔ بالتأمین للروایات، و لما أفاده الشیخ فی الخلاف «۳»، و قد عرفت ضعف ما أورد علیه، و لما ذکرناه فی التکفیر من استلزامه الحرمـهٔ التشریعیهٔ المحققـهٔ فی المقـام، لصـراحهٔ الروایـات فی عـدم ثبوت التأمین من النبی صـلّی اللّه علیه و آله للبطلان بالتقریب الذی ذکرنا هناک.

و أمّا الإجماع الـذی ادّعاه السیّد و الشـیخ قدّس سرّهما «۴»، فلیس دلیلا- مستقلا، لمـا مرّ غیر مرّهٔ من أنّ مرادهم بالإجمـاع هـو قول المعصوم علیه السّـلام، فمستنده إنّما هو الروایات المزبورهٔ. ثمَّ إنّ مقتضی إطلاق النصوص و الفتاوی إطلاق الحکم بالنسبهٔ إلی الإمام و المأموم و المنفرد بلا فرق بینهم أصلا.

---

(۱) مدارک الأحکام ۳: ۳۷۳.

(۲) الوسائل ۶: ۶۸. أبواب القراءهٔ فی الصلاهٔ ب ۱۷ ح ۵.

(۳) الخلاف ۱: ۳۳۲ مسألهٔ ۸۴.

(۴) الانتصار: ۱۴۴، الخلاف ۱: ۳۳۲.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۴۹

التأمین فی القنوت

هل التأمین فی القنوت مفسـد للصـلاهٔ أم لا؟ مقتضـی القاعدهٔ العدم، لعدم جریان الأدلهٔ المتقدّمهٔ فی هذا المقام، أمّا الروایات فواضح، لأنّ موردها هو التأمین بعـد الفراغ من الفاتحـهٔ، و أمّا الوجه الذی حکی عن الخلاف فلأنّه إنّما هو فیما إذا لم یکن مسـبوقا بالدعاء، و فی القنوت مسبوق به دائمـا لأـجله. و أمّا الوجه المتقـدّم فی التکفیر فلأنّ مورده ما إذا کان محرّما تشـریعا، و التشـریع غیر متحقق فی المقام کما هو واضح، فمقتضی القاعدهٔ عدم الإفساد، و لکن الأحوط ترکه أیضا.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۵۰

القاطع الرابع: الضحک

و قد وردت فیه روایات کثیرهٔ:

منها: روایهٔ سماعهٔ قال: سألته عن الضحک هل یقطع الصلاهٔ؟ قال: «أمّا التبسّم فلا یقطع الصلاهٔ، و أمّا القهقهـهٔ فهی تقطع الصلاهٔ» «۱» و الروایهٔ و إن کانت مضمرهٔ إلّا أنّ مضمرات سماعهٔ لا إشکال فیها لأنّها فی الحقیقهٔ غیر مضمرهٔ.

و قد نشأ توهّم الإضـمار من عدم التصریح بذکر الإمام الذی روی عنه، مع أنّه فی أوّل کتابه روی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام ثمَّ عبّر

بعد ذلک بقوله: و سألته إلی آخر الکتاب، لعدم الافتقار إلی التصریح به ثانیا، فالإشکال فیها من جههٔ الإضمار ممّا لا یقبل.

هذا، و یظهر من الجواب أنّ الضحک له فردان: فرد یقطع الصلاهٔ و هو القهقههٔ،

---

(۱) الکافی ۳: ۳۶۴ ح ۱، التهذیب ۲: ۳۲۴ ح ۱۳۲۵، الوسائل ۷: ۲۵۰. أبواب قواطع الصلاهٔ ب ۷ ح ۲.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۵۱

و فرد لا یکون کذلک و هو التبسّم، و یوافق هذه الروایهٔ فی خصوص البطلان بالقهقههٔ روایهٔ زرارهٔ عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «القهقههٔ لا تنقض الوضوء و تنقض الصلاهٔ» «۱».

و منها: خبر ابن أبی عمیر عن رهط سمعوه یقول: «إنّ التبسّم فی الصلاهٔ لا ینقض الصلاهٔ و لا ینقض الوضوء، إنّما یقطع الضحک الذی فیه القهقههٔ» «۲».

و قوله: «إنّما یقطع» معناه إنّما یقطع الصلاهٔ، لأنّها القدر المسلّم، لکنّ الروایهٔ مضمرهٔ و مجهولهٔ لأجل الرهط.

و منها: مرسلهٔ الصدوق قال: قال الصادق علیه السّلام: «لا یقطع التبسّم الصلاهٔ و تقطعها القهقههٔ، و لا تنقض الوضوء» «۳». و اسناد الکلام إلی الإمام علیه السّلام و حذف السند إنّما هو لأجل وثوقه بالصدور، و لذا فرق بین ما إذا عبّر بقوله: «قال» و بین ما إذا عبّر بقوله «روی» فیعتبر الأوّل دون الثانی، و لا یبعد أن یقال باتحادها مع روایهٔ سماعهٔ المتقدّمهٔ.

ثمَّ إنّ روایهٔ سماعهٔ و مرسلهٔ الصدوق ظاهرتان فی التعرّض لحکم فردین من الضحک:

أحدهما: القهقههٔ، و هی مصدر مأخوذ من الصوت المأخوذ علی وجه خاصّ و «قه» اسم للصوت المزبور، و فعله: قهقه یقهقه، و اللغویون و إن اختلفوا فی ذلک، فقال بعضهم: إنّ المراد من القهقههٔ الصوت أو الضحک المشتمل علی مدّ و ترجیع «۴»، و قال بعض آخر: إنّ المراد منها هو الضحک غیر التبسّم «۵» إلّا أنّ الظاهر اختصاص

---

(۱) الکافی ۳: ۳۶۴ ح ۶، التهذیب ۲: ۳۲۴ ح ۱۳۲۴، الوسائل ۷: ۲۵۰. أبواب قواطع الصلاهٔ ب ۷ ح ۱.

(۲) التهذیب ۱: ۱۲ ح ۲۴، الاستبصار ۱: ۸۶ ح ۲۷۴، الوسائل ۷: ۲۵۰. أبواب قواطع الصلاهٔ ب ۷ ح ۳.

(۳) الفقیه ۱: ۲۴۰ ح ۱۰۶۲، الوسائل ۷: ۲۵۱. أبواب قواطع الصلاهٔ ب ۷ ح ۴.

(۴) العین ۳: ۳۴۱.

(۵) القاموس المحیط ۴: ۲۹۳، مقاییس اللغهٔ ۵: ۵.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۵۲

القهقههٔ بالصوت المخصوص المشتمل علی لفظ قه قه.

و ثانیهما: التبسّم، و هو عبارهٔ عمّا یحصل بتغیّر هیئهٔ الوجه. هذا، و یقع الکلام حینئذ فی وجود الواسطهٔ و عدمها، و علی الأوّل فهل هو ملحق بالتبسّم أو بالقهقههٔ، أو یجری فیه الأصل و یحکم بعدم کونه مانعا للصلاهٔ؟.

و التحقیق فی هذا المقام أن یقال: إنّ فی البین حالات ثلاثهٔ:

۱- الإعجاب الذی هو مبدأ للقهقههٔ، بحیث لو لم یحفظ نفسه عن القهقههٔ لقهقه، و من الواضح عدم صدق عنوان القهقههٔ علی هذه الحالهٔ.

۲- الصوت الإخفاتی، و هذا أیضا لا یصدق علیه عنوان القهقههٔ، و لا تبطل الصلاهٔ به.

۳- الصوت الإجهاری غیر البالغ حدّ القهقههٔ، و فیه وجهان: من عدم صدق القهقههٔ علیه لأنّها مأخوذهٔ من الصوت الخاصّ، و من أنّ قه قه لا خصوصیهٔ فیه، فالصوت الإجهاری الضحکی مصداق للقهقههٔ حکما، و لو شکّ فی ذلک فالمرجع هو الأصل، أعنی البراءهٔ أو

الاشتغال علی القولین فی دوران الأمر بین الأقلّ و الأکثر الارتباطیین، فیما إذا شکّ فی مانعیهٔ شیء عن تحقق العمل.

و أمّا بالنظر إلی الروایات فنقول:

تارهٔ یقال: بأنّ المقصود بالأصالهٔ فی الروایات هو بیان أنّ التبسّم غیر قاطع للصلاهٔ، و أخری یقال: بأنّ المقصود بالأصالهٔ فیها هو بیان کون القهقههٔ قاطعهٔ، فعلی الأوّل یکون مفهومه أنّ غیر التبسم قاطع. غایهٔ الأمر إنّه حیث یکون غالب أفراد غیر التبسم هو الفرد المسمّی بالقهقههٔ، فحکم بکونها قاطعهٔ لا لخصوصیهٔ فیها، بل لکونها من أفراد غیر التبسم، و حینئذ فمقتضی المفهوم کون الصوت الإجهاری غیر البالغ حدّ القهقههٔ قاطعا أیضا، کما أنّه علی الثانی ینعکس الأمر، فتدلّ الروایهٔ علی عدم کونه قاطعا لانحصار القاطع، بناء علی هذا الوجه فی

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۵۳

القهقههٔ، و هی لا تصدق علیه قطعا.

و مجمل الکلام أنّه إمّا أن یقال: بانحصار الضحک فی التبسّم و القهقههٔ قطعا، و لا یکون له فرد ثالث و إمّا أن یقال: بعدم معلومیهٔ الانحصار فیهما، فیحتمل أن یکون له فرد ثالث. و علی الثانی تارهٔ یقال: بکون الروایات بصدد بیان حکم جمیع أفراد الضحک من التبسم و القهقههٔ و غیرهما لو کان له فرد آخر و اخری یکون هذا أیضا مشکوکا، بمعنی أنّه لا نفهم منها ذلک، أی کونها بصدد بیان حکم جمیع الأفراد.

فإن قلنا بعدم الواسطهٔ و انحصار الضحک فیهما، فلا بدّ من أن نقول فی مثل روایهٔ سماعهٔ ممّا یکون فیه التعرّض لحکم کلا الفردین: بکون أحدهما أوسع من الآخر، و لأجل کون الأوسع مجهولا لا یمکن لنا الحکم علی المشکوک بکونه قاطعا، أم لا.

و إن قلنا: بعدم معلومیهٔ الانحصار و کون الروایات بصدد بیان حکم جمیع مصادیق الضحک، فیدور الکلام مدار ما ذکرناه آنفا من ملاحظهٔ ما هو المقصود بالأصالهٔ فیها.

و إن قلنا: بعدم معلومیهٔ کون الروایات بصدد بیان جمیع الأفراد أیضا، فحکم الواسطهٔ یستفاد حینئذ من الأصول العملیهٔ، و الأصل الجاری فی المقام عندنا هو البراءهٔ کما حقّقناه فی محلّه.

ثمّ إنّ روایهٔ ابن أبی عمیر المتقدّمهٔ تدلّ بظاهرها علی انحصار الضحک القاطع بالضحک الذی فیه القهقههٔ، و حینئذ فلو کان فی البین واسطهٔ یظهر من الروایهٔ حکمها، بأنّها ملحقهٔ بالتبسّم، لانحصار القاطع بالقهقههٔ فتدبّر.

ثمّ إنّه من جملهٔ الأقوال فی الأعصار السابقهٔ هو التفصیل فی الضحک بین ما لو أوجد حرفا أو حرفین، أو کان ممتدا فیقطع الصلاهٔ، و بین غیره فلا یقطع «۱».

---

(۱) نهایهٔ الأحکام ۱: ۵۱۹، المنتهی ۵: ۲۹۲، روض الجنان: ۳۳۳، الموجز الحاوی (الرسائل العشر): ۸۵، مفتاح الکرامهٔ ۳: ۳۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۵۴

و لا یخفی أنّ ذلک بعید، لأنّ الظاهر من روایات الباب کون الضحک بعنوانه موضوعا للحکم فتتبع.

ثمّ إنّه حکی عن بعض الفقهاء القول بأنّه لو اضطرّ المصلّی إلی القهقههٔ لا یوجب بطلان صلاته «۱»، لحدیث الرفع المشتمل علی رفع ما اضطرّوا إلیه «۲».

و لا یخفی ما فیه من النظر، لأنّ الضحک دائما یحصل اضطرارا بعد تحقق مقدّماته، و لیس کالأفعال الاختیاریهٔ التی قد یعرض لها الاضطرار، فلا یجری فیه حدیث الرفع فتدبّر.

---

(۱) جمل العلم و العمل (رسائل الشریف المرتضی) ۳: ۳۴.

(۲) الخصال: ۴۱۷. باب التسعهٔ ح ۹.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۵۵

القاطع الخامس: البکاء

و قد وردت فی هذا الباب أربعهٔ روایات: ثلاث منها تدلّ علی حسن البکاء فی الصلاهٔ، و من الواضح أنّ المراد منه هو البکاء المناسب لها کالبکاء من خشیهٔ اللّه أو لذکر الجنّهٔ و النار، و واحدهٔ منها تدلّ علی فساد الصلاهٔ بسببه، و هی ما رواه أبو حنیفهٔ عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن البکاء فی الصلاهٔ أ یقطع الصلاهٔ؟ فقال: «إن بکی لذکر جنّهٔ أو نار فذلک هو أفضل الأعمال فی الصلاهٔ و إن کان ذکر میتا له فصلاته فاسدهٔ» «۱». و الظاهر اتّحاد هذه الروایهٔ مع مرسلهٔ الصدوق حیث قال: و روی: «أنّ البکاء علی المیّت یقطع الصلاهٔ، و البکاء لذکر الجنّهٔ و النار من أفضل الأعمال فی الصلاهٔ» «۲». و اشتهار الحکم بالبطلان فیما إذا کان البکاء للأمور الدنیویهٔ یجبر ضعف سند الروایهٔ.

---

(۱) التهذیب ۲: ۳۱۷ ح ۱۲۹۵، الاستبصار ۱: ۴۰۸ ح ۱۵۵۸، الوسائل ۷: ۲۴۷. أبواب قواطع الصلاهٔ ب ۵ ح ۴.

(۲) الفقیه ۱: ۲۰۸ ح ۹۴۱، الوسائل ۷: ۲۴۷. أبواب قواطع الصلاهٔ ب ۵ ح ۲.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۵۶

ثمَّ إنّ البکاء المبطل هل یختصّ بالبکاء مع الصوت أو یعمّه و ما لیس فیه صوت؟ وجهان، و المحکیّ عن عدّهٔ من اللغویّین أنّ البکاء ممدودا عبارهٔ عمّا فیه الصوت، و مقصورا عمّا فیه خروج الدمع فقط، فقد صرّح الجوهری بأنّ الأوّل أی المقصور موضوع لخروج الدمع فقط، و الثانی یعنی الممدود، لخروج الدمع المقرون بالصوت «۱». و مقتضی هذا الکلام أن تکون المشتقّات منهما موضوعهٔ لمعنیین، و هذا بعید جدّا، بل یمکن دعوی القطع بخلافه، فالحقّ أنّ البکاء مقصورا و ممدودا موضوع لمعنی واحد.

نعم، یظهر من عبارهٔ بعض القدماء من اللغویّین أنّ العمل المزبور من جههٔ اشتماله علی الحزن مصدره بکی علی وزن فعل تشبیها بحزن یحزن، و مصدره حزن، و لأجل اشتماله علی الصوت مصدره بکاء، و هذا لا یفید، لأنّ البکاء علی قسمین، و أنّ کلّ واحد من المصدرین موضوع لکلّ من المعنیین، کما علیه أکثر المتأخرین من الفقهاء «۲»، و حینئذ قوله: سألته عن البکاء فی الصلاهٔ أ یقطع الصلاهٔ؟ علی ما هو مضبوط فی الکتب بالمدّ سؤال عن البکاء مع الصوت. بناء علی قول الجوهری و غیره، إلّا أنّ قوله علیه السّلام: «ان بکی» یحتمل الأمرین و هذا بعید فی الغایهٔ، و وجهه أنّ الاشتراک المزبور لیس کاشتراک لفظ واحد بین معنیین، بل کاشتراک لفظ بین الأخذ عن المقصور تارهٔ و عن الممدود أخری، و هذا فی غایهٔ البعد کما لا یخفی.

و بالجملهٔ: صدور القول المزبور من مثل الجوهری بعید، و حیث أنّ أصل العبارهٔ فی ذلک من الخلیل «۳»، فبعد التأمّل فیما ذکره یستفاد أنّ «بکی» له معنی واحد

---

(۱) لسان العرب ۱: ۴۷۵، مجمع البحرین ۱: ۲۳۵، الصحاح ۶: ۲۲۸۴ مادّهٔ «بکی»، المصباح المنیر ۱، ۲: ۵۹، المفردات: ۵۸ مادّهٔ «بکی»، العین ۵: ۴۱۷.

(۲) کصاحب الروضهٔ البهیّهٔ ۱: ۲۳۳، و روض الجنان: ۳۳۳، و مستند الشیعهٔ ۷: ۵۳، و مدارک الأحکام ۳: ۴۶۶، و کشف اللثام ۴: ۱۷۸، و ذخیرهٔ المعاد: ۳۵۷، و جواهر الکلام ۱۱: ۷۴- ۷۵، و الحدائق ۹: ۵۰- ۵۱.

(۳) العین ۵: ۴۱۷.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۵۷

و له مصدران باعتبارین، و علیه لا یکون البکاء علی قسمین، بل البکاء فی کلّ مورد قسم واحد ذو جهتین. قال فی الصحاح: بکی، البکاء یمدّ و یقصر إذا مددت أردت الصوت الذی یکون فی البکاء، و إذا قصرت أردت الدموع و خروجها، شعر:

بکت عینی و حقّ لها بکاها و ما یغنی البکاء و لا العویل

«۱» و لا یخفی أنّ ظاهر قوله: إذا مددت.، إطلاق البکاء علی نفس الدمع، لأنّه قال: أردت الصوت الذی یکون مع البکاء مع أنّه بصدد تعریف البکاء الممدود، و إطلاقه علی الصوت الذی یکون مع البکاء، فعبارته مخدوشهٔ من هذه الجهة، کما أنّ استشهاده بالبیت المزبور فی غیر محلّه، لأنّ المصرع الثانی ظاهر بمقتضی العطف فی افتراق البکاء الممدود عن العویل الذی هو بمعنی الصوت، فالاستشهاد به لما ذکره من کون البکاء الممدود بمعنی الصوت الذی یکون فی البکاء ممّا لا یستقیم.

هذا، و لکن مع ذلک کلّه فلا- خفاء فی ظهور عبارته فی أنّ البکاء الممدود و المقصور متباینان من حیث المعنی، و لو اتّفقا فی مصداق واحد، و هذا بخلاف ما یستفاد من عبارهٔ الخلیل، فإنّک عرفت أنّ التأمّل فیها یقضی بکون مراده هو وجود مصدرین باعتبارین مختلفین.

و لا- یخفی أنّ العرب لما یطلق فعل أو فعل علی الداء القلبی بلا- محبوبیهٔ و لا- مبغوضیهٔ و ما علی وزن فعال علی ما له صوت أراد الخلیل أن یبیّن وجه کون البکاء بالمدّ و القصر، و أنّ البکاء بالقصر لأجل اشتماله علی الداء القلبی الباعث لخروج الدمع جعل مصدرا لمادّهٔ (ب ک ی)، و أنّ البکاء بالمدّ أیضا جعل مصدرا له

---

(۱) صحاح اللغهٔ ۶: ۲۲۸۴، و نقله عنه فی «مفتاح الکرامهٔ ۳: ۳۰».

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۵۸

لأجل اشتماله علی الصوت، ففی الحقیقهٔ کلام الخلیل یکون تعلیلا لوجود مصدرین مختلفین.

و کیف کان، فلو قلنا بأنّ الأصل فی الاشتقاق هو المصدر، فإمّا أن یقال: بأنّ المشتقّات کلّها مشتقّهٔ من أحد المصدرین دون الآخر، و إمّا أن یقال: باشتقاق کلّها من المصدرین، فعلی الأوّل یحتاج إلی دلیل معیّن لذلک، مع أنّ من الواضح عدم وجوده، و علی الثانی یلزم الاشتراک بحسب اللفظ، بناء علی تباین المصدرین بحسب المعنی، کما عرفت من الجوهری.

و حینئذ فقولنا: بکی یبکی محتمل لکلّ من المعنیین، فلا بدّ من وجود قرینهٔ علی إرادهٔ کلّ منهما نظیر باب المشترک، و إن کان بین المقام و باب المشترک فرق، من جههٔ أنّ اللفظ هناک واحد و المعنی متعدّد لأجل الأوضاع المتعدّدهٔ، و أمّا هنا فالمفروض أنّ اللفظ متعدّد کالمعنی، و من هنا یظهر أنّ الاحتیاج إلی القرینهٔ هناک إنّما هو لتعیین المستعمل فیه و هنا لتعیین المستعمل، و أنّ لفظ «بکی» مثلا هل یکون مأخوذا من المصدر المقصور أو الممدود، فیحتاج إلی قرینهٔ معیّنهٔ، و حینئذ فهل المخصّص و المعیّن قصد المتکلّم، و إرادته کون لفظ «بکی» المستعمل مأخوذا من المقصور أو الممدود أو غیره؟ أمّا الأوّل فلیس کذلک، و أمّا الثانی فلیس بثابت، و حینئذ فلا بدّ من القول بوحدهٔ المشتقّات من حیث المعنی، و من وحدتها یستکشف وحدهٔ المشتقّ منه، کما علیه الخلیل.

نعم، لو قلنا: بأنّ الأصل فی الاشتقاق هو الفعل، فیمکن القول بمقالهٔ الجوهری، نظرا إلی أنّ الفعل و إن کان واحدا من حیث اللفظ و المعنی إلّا أنّه اشتقّ منه مصدران مختلفان من حیث المعنی، و کذا یمکن الالتزام بذلک لو قلنا: بأنّ الأصل فی الاشتقاق هی طبیعهٔ (ب ک ی) لا الفعل و لا المصدر.

و کیف کان، فما ذکره الجوهری غیر ثابت، مع انّه علی الظاهر أخذ ذلک من

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۵۹

الخلیل، و قد عرفت عدم دلالهٔ کلامه علیه.

و یؤیّد ما ذکرنا أنّه ورد فی الحدیث: «ابکوا، فإن لم تبکوا فتباکوا» «۱» فإنّ الظاهر أنّ البکاء فیه بمعنی خروج الدمع، و إلّا فلو کان

البکاء الممدود عبارهٔ عن خروج الدمع مع الصوت فالتباکی حاصل قهرا، و یؤیّده أیضا إسناد البکاء فی کلمات العرب نثرا و نظما إلی العین، و لو کان البکاء الممدود عبارهٔ عمّا فیه الصوت، لکان الأنسب إسناده إلی الفم لأجل الصوت، لا إلی العین لأجل خروج الدمع.

و منه ینقدح أنّ الأظهر بعد عدم ثبوت ما ذکره الجوهری من الفرق بین الممدود و المقصور. هو کون البکاء مطلقا بمعنی خروج الدمع فقط الناشئ عن الحزن الحاصل للقلب من غیر اعتبار الصوت فیه أصلا، لما عرفت من الإسناد إلی العین، و من الحدیث الآمر بالتباکی إذا لم یجد البکاء، و بعض الروایات الواردهٔ فی أنّ البکّائین خمسهٔ کما عن الخصال «۲»، و فی أنّ الیتیم إذا بکی اهتزّ له العرش «۳».

و ما فی البحار فی قضیهٔ فوت إبراهیم بن النبی صلّی اللّه علیه و آله و أنّه لمّا مات بکی النبی صلّی اللّه علیه و آله «۴»، لا یدلّ علی أنّ المراد بالبکاء ما هو المشتمل علی الصوت کما فی مورد الروایات المزبورهٔ، لأنّ خصوصیهٔ المورد فی کلّ منها قد اقتضت ذلک، و امّا معنی البکاء من حیث هو فلیس إلّا خروج الدمع فقط. قارنه الصوت أم لا. هذا کلّه فیما یتعلّق بمفهوم البکاء.

و أمّا حکمه إذا وقع فی الصلاهٔ فحکی فی مفتاح الکرامهٔ عن جمع من المحقّقین کالأردبیلی و الخراسانی و السیّد فی المدارک، التوقّف فی مبطلیهٔ البکاء للصلاهٔ «۵».

---

(۱) سنن ابن ماجه ۲: ۱۴۰۳ ح ۴۱۹۶، بحار الأنوار ۸۹: ۱۹۱ ح ۲.

(۲) الخصال: ۲۷۲، باب الخمسهٔ ح ۱۵.

(۳) بحار الأنوار ۷۲: ۵ ح ۱۲ نقلا عن ثواب الاعمال: ۲۳۷ ح ۱.

(۴) بحار الأنوار ۲۲: ۱۵۷ ح ۱۶، ح ۱۶، و فیه: «ثمّ قال النبی صلّی اللّه علیه و آله: تدمع العین و یحزن القلب».

(۵) مجمع الفائدهٔ و البرهان ۳: ۷۳- ۷۴، ذخیرهٔ المعاد: ۳۵۷، مدارک الأحکام ۳: ۴۶۶.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۶۰

و نقل عن الذکری و المفاتیح أنّه إنّما یکون مبطلا- إذا کان من الفعل الکثیر «۱»، فیرجع إلی عدم مبطلیهٔ البکاء بما هو هو، و عن الموجز الحاوی و حاشیهٔ الإرشاد و کشف اللثام و المیسیهٔ، أنّ المبطل ما اشتمل علی النحیب، و إن خفی لافیض الدمع بلا صوت «۲».

و عن إرشاد الجعفریهٔ، و فوائد الشرائع، و الروض، و الروضهٔ، و المقاصد العلیهٔ، و المدارک، أنّ المبطل منه ما اشتمل علی صوت لا مجرّد خروج الدمع «۳»، و جعله فی الحدائق مشهورا استنادا إلی هؤلاء الأعاظم «۴»، و عن الروض و الروضهٔ و المقاصد، احتمال الاکتفاء فی الإبطال بخروج الدمع، لاحتمال القصر فی البکاء الوارد فی النصوص، و عن المسالک فیه نظر «۵»، «۶» انتهی. و لعلّ وجه النظر التأمّل فی الفرق بین المقصور و الممدود، أو اشتراک الفعل الواقع فی الجواب، و کلام المفتاح ظاهر فی أنّ الباقین لم یتعرّضوا للتفصیل و حینئذ فالإطلاق و التقیید من الفقهاء یبتنی علی اعتقادهم فی معنی البکاء، فلو ثبت أنّ معتقدهم فی البکاء کان مطلق خروج الدمع، تثبت الشهرهٔ بالنسبهٔ إلیه، و لکن ذلک غیر معلوم.

و قال المحقّق البهبهانی فی حاشیهٔ المدارک: أنّ القدماء لو کان نظرهم- مثل الجوهری- التفصیل بین المقصور و الممدود کان علیهم التعرّض، فعدم تعرّضهم یکشف عن عدم اعتقادهم ذلک. و هذا الکلام- بضمیمهٔ ما عرفت منّا من ضعف القول بالتفصیل و أنّ اسناد البکاء إلی العین یدلّ علی کون المراد به هو خروج

---

(۱) الذکری ۴: ۱۰، مفاتیح الشرائع ۱: ۱۷۳.

(۲) کشف اللثام ۴: ۱۷۸، الموجز الحاوی (الرسائل العشر): ۸۵.

(۳) الروضهٔ البهیّهٔ ۱: ۲۳۳، روض الجنان: ۳۳۳، مدارک الأحکام ۳: ۴۶۶.

(۴) الحدائق ۹: ۵۰.

(۵) مسالک الأفهام ۱: ۲۲۸.

(۶) مفتاح الکرامهٔ ۳: ۳۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۶۱

الدمع- یفید وحدهٔ معنی البکاء عندهم، و أنّه عبارهٔ عن مجرّد خروج الدمع.

و بالجملهٔ: فالإشکال فی مبطلیهٔ البکاء للصلاهٔ نظرا إلی ضعف الروایهٔ کما عن مجمع الفائدهٔ و البرهان «۱» فی غیر محلّه، لما عرفت من أنّ اشتهار الفتوی علی طبقها یوجب جبر ضعفها. کما أنّه ممّا ذکرنا ظهر أنّ الاستشکال فی بطلان الصلاهٔ بمجرّد خروج الدمع- کما فی الجواهر و المصباح «۲»- ممّا لا وجه له، لدلالهٔ الدلیل علی ذلک کما عرفت.

فالأقوی مبطلیهٔ البکاء مطلقا إذا کان للأمور الدنیویهٔ، و أمّا البکاء للأمور الأخرویهٔ کذکر الجنّهٔ أو النار فلا إشکال فیه، بل هو من أفضل الأعمال فی الصلاهٔ کما فی الروایهٔ «۳»، و أولی بالجواز ما لو کان بکاؤه للاشتیاق إلی المعبود، أو لإدراک عظمته و ذلّهٔ نفسه، أو للخوف من معاصیه.

ثمَّ إنّ البکاء للأمور الأخرویهٔ لا یوجب بطلان الصلاهٔ بما أنّه بکاء، و إن اشتمل علی صوت، أمّا لو کان الصوت المقرون به بحیث یخرج منه حرف أو حرفان فیوجب بطلان الصلاهٔ، نظرا إلی مبطلیهٔ الکلام، و الالتزام بعدم کونه مبطلا حتّی فی هذه الصورهٔ فی غایهٔ الإشکال، فإنّ ما دلّ الدلیل علی جوازه أو استحبابه فی الصلاهٔ هو البکاء للأمور الأخرویهٔ، و قد عرفت أنّ معنی البکاء عبارهٔ عن مجرّد خروج الدمع، و أمّا خروج الکلام من الصوت البکائی فلا یمکن الغضّ عنه إلّا فیما کان الکلام الخارج ذکرا أو دعاء أو غیرهما من مستثنیات الکلام، فتدبّر.

---

(۱) مجمع الفائدهٔ و البرهان ۳: ۷۳.

(۲) جواهر الکلام ۱۱: ۷۴، مصباح الفقیه کتاب الصلاهٔ: ۴۱۳.

(۳) الوسائل ۷: ۲۴۸. أبواب قواطع الصلاهٔ ب ۵ ح ۴.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۶۲

القاطع السادس: الحدث،

علی المشهور «۱» و به قال الشافعی فی الجدید و ذهب مالک و أبو حنیفهٔ و الشافعی فی القدیم إلی عدم قاطعیته للصلاهٔ، بل علیه أن یتوضّأ و یبنی «۲»، فللعامهٔ قولان.

و أمّا الإمامیهٔ فقال المحقّق فی المعتبر: إنّه قال الشیخ فی الخلاف، و علم الهدی فی المصباح: إذا سبق الحدث ففیه روایتان، إحداهما: یعید الصلاهٔ. و الأخری: یعید الوضوء، و یبنی علیه صلاته- إلی أن قال-: و قال فی المبسوط: و قد روی إذا سبقه الحدث جاز أن یعید الوضوء و یبنی علی صلاته، و الأحوط الأوّل «۳»، انتهی.

---

(۱) جمل العلم و العمل (رسائل المرتضی) ۳: ۳۵، المسائل الناصریات: ۲۳۲ مسألهٔ ۷۳، السرائر ۱: ۲۳۵، الکافی فی الفقه: ۱۲۰، الوسیلهٔ: ۹۸، المراسم: ۸۹، الغنیهٔ: ۸۲، المهذّب ۱: ۱۵۳، المعتبر ۲: ۲۵۰ تذکرهٔ الفقهاء ۳:

۲۷۱ مسألهٔ ۳۱۸، نهایهٔ الاحکام ۱: ۵۱۳، الروضهٔ البهیّهٔ ۱: ۲۳۰، مجمع الفائدهٔ و البرهان ۳: ۴۸، مدارک الأحکام ۳: ۴۵۵، الحدائق ۹: ۲.

(۲) المجموع ۴: ۷۵- ۷۶، فتح العزیز ۴: ۴، المحلّی ۴: ۱۵۶، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۲۷۲.

(۳) الخلاف ۱: ۴۰۹ مسألهٔ ۱۵۷، المبسوط ۱: ۱۱۷، المعتبر ۲: ۲۵۰.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۶۳

و الروایات الواردهٔ فی هذا الباب- التی جمعها فی الوسائل فی الباب الأوّل من أبواب القواطع- کثیرهٔ تبلغ إحدی عشرهٔ روایهٔ، لکن أربعهٔ منها لا ترتبط بما نحن فیه، و ثلاثهٔ منها تدلّ علی لزوم البناء، و الأربعهٔ الباقیهٔ تدلّ علی لزوم الإعادهٔ لأجل البطلان بالحدث الواقع فیها.

أمّا الأربعهٔ غیر المرتبطهٔ، فهی روایهٔ عمر بن یزید عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:

«لیس یرخّص فی النوم فی شیء من الصلاهٔ» «۱».

و روایهٔ زید الشحام قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام قول اللّه عزّ و جلّ لٰا تَقْرَبُوا الصَّلٰاهَ وَ أَنْتُمْ سُکٰاریٰ «۲»؟ فقال: «سکر النوم» «۳».

و روایهٔ زرارهٔ عن أبی جعفر علیه السّلام قال: «لا تعاد الصلاهٔ إلّا من خمسهٔ: الطهور، و الوقت، و القبلهٔ، و الرکوع، و السجود. ثمَّ قال: القراءهٔ سنّهٔ و التشهّد سنّهٔ، فلا تنقض السنّهٔ الفریضهٔ» «۴».

و روایهٔ علیّ بن جعفر عن أخیه علیه السّلام قال: و سألته عن رجل وجد ریحا فی بطنه فوضع یده علی أنفه و خرج من المسجد حتی أخرج الریح من بطنه، ثمَّ عاد إلی المسجد فصلّی فلم یتوضّأ، هل یجزیه ذلک؟ قال: «لا یجزیه حتّی یتوضّأ و لا یعتدّ بشیء ممّا صلّی» «۵».

أمّا عدم ارتباط الروایهٔ الأولی بالمقام فواضح، لأنّ الظاهر من مفادها هو عدم ترخیص النوم فی الصلاهٔ إن فعل ذلک عمدا و لیس کلامنا فیه، بل فیمن سبقه الحدث.

---

(۱) الکافی ۳: ۳۷۱ ح ۱۶، الوسائل ۷: ۲۳۳. أبواب قواطع الصلاهٔ ب ۱ ح ۱.

(۲) النساء: ۴۳.

(۳) الکافی ۳: ۳۷۱ ح ۱۵، التهذیب ۳: ۲۵۸ ح ۷۲۲، الوسائل ۷: ۲۳۳. أبواب قواطع الصلاهٔ ب ۱ ح ۳.

(۴) التهذیب ۲: ۱۵۲ ح ۵۹۷، الوسائل ۷: ۲۳۴. أبواب قواطع الصلاهٔ ب ۱ ح ۴.

(۵) قرب الاسناد: ۱۷۲ ح ۷۵۶، الوسائل ۷: ۲۳۵. أبواب قواطع الصلاهٔ ب ۱ ح ۸.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۶۴

و منه یظهر عدم ارتباط الروایهٔ الثانیهٔ. و أمّا الروایهٔ الثالثهٔ فلا تدلّ إلّا علی لزوم الإعادهٔ من جههٔ الإخلال بشیء من الخمسهٔ المذکورهٔ فیها، و لا دلالهٔ لها علی أنّ المصلّی لو عرض له الحدث الناقض للطهارهٔ فی أثناء الصلاهٔ فبأیّ عمل یعمل؟

أمّا الروایهٔ الأخیرهٔ فمفادها خروج الریح قبل الصلاهٔ کما لا یخفی.

و أمّا الأربعهٔ الدالهٔ علی البطلان:

فمنها: روایهٔ أبی بکر الحضرمی عن أبی جعفر و أبی عبد اللّه علیهما السّلام، أنّهما کانا یقولان: «لا یقطع الصلاهٔ إلّا أربعهٔ: الخلاء، و البول، و الریح، و الصوت» «۱».

و منها: روایهٔ حسین بن حماد عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «إذا أحسّ الرجل أنّ بثوبه بللا و هو یصلّی فلیأخذ ذکره بطرف ثوبه فلیمسحه بفخذه، و إن کان بللا یعرف فلیتوضّأ و لیعد الصلاهٔ، و إن لم یکن بللا فذلک من الشیطان» «۲».

و منها: روایهٔ الحسن بن الجهم قال: سألته- یعنی أبا الحسن علیه السّلام- عن رجل صلّی الظهر أو العصر فأحدث حین جلس فی الرابعهٔ؟ قال: «إن کان قال: أشهد أن لا إله إلّا اللّه و أشهد أنّ محمّدا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله فلا یعد، و إن کان لم یتشهّد قبل

أن یحدث فلیعد» «۳».

و منها: روایهٔ علیّ بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر علیهما السّلام المرویهٔ فی قرب الإسناد قال: سألته عن الرجل یکون فی الصلاهٔ فیعلم أنّ ریحا قد خرجت فلا یجد ریحها و لا یسمع صوتها؟ قال: «یعید الوضوء و الصلاهٔ، و لا یعتدّ بشیء ممّا صلّی إذا علم ذلک یقینا» «۴».

---

(۱) الکافی ۳: ۳۶۴ ح ۴، التهذیب ۲: ۳۳۱ ح ۱۳۶۲، الاستبصار ۱: ۴۰۰ ح ۱۰۳۰، الوسائل ۷: ۲۳۳. أبواب قواطع الصلاهٔ ب ۱ ح ۲.

(۲) التهذیب ۲: ۳۵۳ ح ۱۴۶۵، الوسائل ۷: ۲۳۴. أبواب قواطع الصلاهٔ ب ۱ ح ۵.

(۳) التهذیب ۲: ۳۵۴ ح ۱۴۶۷، الاستبصار ۱: ۴۰۱ ح ۱۵۳۱، الوسائل ۷: ۲۳۴. أبواب قواطع الصلاهٔ ب ۱ ح ۶.

(۴) قرب الاسناد: ۱۷۱ ح ۷۵۵، الوسائل ۷: ۲۳۵. أبواب قواطع الصلاهٔ ب ۱ ح ۷.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۶۵

و أمّا الثلاثهٔ الدالهٔ علی لزوم البناء فهی:

روایهٔ فضیل بن یسار قال: قلت لأبی جعفر علیه السّلام: أکون فی الصلاهٔ فأجد غمزا فی بطنی أو أذی أو ضربانا؟ فقال: انصرف ثمَّ توضّأ، و ابن علی ما مضی من صلاتک ما لم تنقض الصلاهٔ بالکلام متعمّدا، و إن تکلّمت ناسیا فلا شیء علیک، فهو بمنزلهٔ من تکلّم فی الصلاهٔ ناسیا»، قلت: و إن قلب وجهه عن القبلهٔ؟ قال: «نعم و إن قلب وجهه عن القبلهٔ» «۱».

و روایهٔ زرارهٔ أنّه سأل أبا جعفر علیه السّلام عن رجل دخل فی الصلاهٔ و هو متیمّم فصلّی رکعهٔ ثمَّ أحدث فأصاب ماء؟ قال: «یخرج و یتوضّأ ثمَّ یبنی علی ما مضی من صلاته التی صلّی بالتیمّم» «۲».

و روایهٔ أبی سعید القماط قال: سمعت رجلا یسأل أبا عبد اللّه علیه السّلام عن رجل وجد غمزا فی بطنه أو أذی أو عصرا من البول و هو فی صلاهٔ المکتوبهٔ فی الرکعهٔ الأولی أو الثانیهٔ أو الثالثهٔ أو الرابعهٔ؟ فقال: «إذا أصاب شیئا من ذلک فلا بأس بأن یخرج لحاجته تلک فیتوضّأ، ثمَّ ینصرف إلی مصلّاه الذی کان یصلّی فیه فیبنی علی صلاته من الموضع الذی خرج منه لحاجته ما لم ینقض الصلاهٔ بالکلام»، قال:

قلت: و إن التفت یمینا أو شمالا أو ولّی عن القبلهٔ؟ قال: «نعم کلّ ذلک واسع. إنّما هو بمنزلهٔ رجل سهی فانصرف فی رکعهٔ أو رکعتین أو ثلاثهٔ من المکتوبهٔ، فإنّما علیه أن یبنی علی صلاته، ثمَّ ذکر سهو النبی صلّی اللّه علیه و آله» «۳».

و هذه الروایهٔ متّحدهٔ من جههٔ المضمون مع روایهٔ فضیل المتقدّمهٔ آنفا، بل هی

---

(۱) الفقیه ۱: ۲۴۰ ح ۱۰۶۰، التهذیب ۲: ۳۳۲ ح ۱۳۷۰، الوسائل ۷: ۲۳۵. أبواب قواطع الصلاهٔ ب ۱ ح ۹.

(۲) الفقیه ۱: ۵۸ ح ۲۱۴، التهذیب ۱: ۲۰۴ ح ۵۹۴، الاستبصار ۱: ۱۶۷ ح ۵۸۰، الوسائل ۷: ۲۳۶. أبواب قواطع الصلاهٔ ب ۱ ح ۱۰.

(۳) التهذیب ۲: ۳۵۵ ح ۱۴۶۸، الوسائل ۷: ۲۳۷. أبواب قواطع الصلاهٔ ب ۱ ح ۱۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۶۶

أتمّ منها دلالهٔ کما لا یخفی، و مضمونهما أنّه لو أحدث المصلّی عمدا و کان سببه الغمز أو الأذی فی البطن أو الضربان بحیث اضطرّ إلی الإخراج، فعلیه أن یتوضّأ و یبنی علی ما صلّی، و حینئذ فیبعد أن تکون الروایتان مستندتین لفتوی الأصحاب القائلین بلزوم البناء بعد التوضّی، لأنّ مورد فتواهم هو من سبقه الحدث، و الظاهر منه صورهٔ خروجه سهوا فاختلف المورد‌ان.

ثمَّ إنّ روایهٔ فضیل تدلّ علی أنّه لا بأس بالتکلّم ناسیا، و کذا لا بأس بالاستدبار، کما أنّ روایهٔ أبی سعید أیضا نفت البأس عن قلب الوجه عن القبلهٔ، و حینئذ فیحتمل لأجل ذلک صدور کلّ منهما تقیهٔ، خصوصا مع الاستدلال فی الروایهٔ الأخیرهٔ بسهو النبی صلّی اللّه

علیه و آله.

ثمَّ إنّ قولنا: فلان أحدث من باب الإفعال، لیس علی حدّ غیره من سائر أفعال هذا الباب، من جهة الظهور فی کون صدوره عن قصد و إرادة، بل یقال: فلان أحدث و لو مع خروج الحدث عنه سهوا.

و لیعلم أیضا أنّ خروج الحدث علی ثلاثة أقسام:

أحدها: الخروج عن عمد و اختیار.

ثانیها: الخروج سهوا أی فی حالة السهو عن کونه فی الصلاة مع التوجّه إلی الإخراج.

ثالثها: سبق الحدث أی الخروج من غیر اختیار. و هاتان الروایتان ناظرتان إلی القسم الأوّل، و مورد الفتاوی هو القسم الثالث کما عرفت آنفا.

و أمّا روایة زرارة فظاهرها أنّه یبنی علی تلک الصلاة التی صلّی منها رکعة مع التیمم، خلافا للمختلف و کشف اللثام، حیث نفیا ظهور الروایة فی البناء علی تلک الصلاة، و استدلّ علی ذلک کاشف اللثام علی ما حکی بأنّ الحدیث فی بعض النسخ

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۳۶۷

هکذا: و یبنی علی ما بقی من صلاته «۱».

هذا، و لکن الصحیح ما ضبطه فی الوسائل مما عرفت، فظهور الروایة فی ذلک ممّا لا ینبغی الارتیاب فیه، و علیه فیتحقق التعارض بینها و بین الروایات الدالة علی البطلان، لأنّ المستفاد من تلک الروایات أنّ الطهارة المعتبرة للأکوان الصلاتیة تبطل بسبق الحدث، و خروجه سهوا، و توجب بطلان الصلاة من أوّل الأمر، بحیث یجب التوضّی ثمَّ الاستئناف، فإذا کان الأمر فی الطهارة المائیة هکذا فالطهارة الترابیة أولی بذلک، و من الواضح أنّ الواجب الأخذ بتلک الروایات لکونها مطابقة لفتوی المشهور.

ثمَّ إنّه قال الشیخ فی الخلاف: إذا سبقه الحدث فخرج لیعید الوضوء، فبال أو أحدث متعمّدا لا یبنی إذا قلنا بالبناء علی الروایة الأخری، و به قال أبو حنیفة.

و قال الشافعی علی قوله القدیم الذی قال بالبناء: إنّه یبنی، قال: لأنّ هذا الحدث طرأ علی حدث فلم یکن له حکم «۲». انتهی موضع الحاجة من کلامه.

و یظهر من هذا الکلام أنّه لو أحدث متعمّدا بعد ما سبقه الحدث لا یجوز البناء بل علیه الاستئناف، و علیه إجماع الإمامیة کما نقل فی مفتاح الکرامة دعواه عن خمسة من العلماء «۳»، بل و علیه إجماع العامّة أیضا، لأنّ أبا حنیفة- القائل بالبناء- قال بالاستئناف هنا أیضا «۴».

و یظهر من الشافعی أنّه لو لا طریان الحدث علی الحدث لکان یحکم بالاستئناف، لأنّه أحدث متعمّدا «۵»، فیظهر من مجموع ذلک اتّفاق الفریقین علی خلاف خبری فضیل و أبی سعید المتقدّمین الدالّین علی البناء فیما لو أحدث متعمّدا،

---

(۱) مختلف الشیعة ۱: ۴۴۲، کشف اللثام ۴: ۱۶۱.

(۲) الخلاف ۱: ۴۱۲ مسألة ۱۵۸.

(۳) مفتاح الکرامة ۳: ۳.

(۴) بدائع الصنائع ۱: ۲۲۰، تذکرة الفقهاء ۳: ۲۷۳.

(۵) المجموع ۴: ۷۴.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۳۶۸

فهما معرض عنهما بالإجماع من المسلمین علی خلافهما.

و من هنا یظهر أنّه لا وجه لذکر الشیخ روایهٔ الفضیل فی المسألهٔ السابقهٔ علی هذه المسألهٔ المعنونهٔ بقوله: من سبقه الحدث، التی ذکر أنّ فیها روایتین:

إحداهما أنّه تبطل الصلاهٔ، و الروایهٔ الأخری أنّه یعید الوضوء و یبنی، حیث قال:

و أمّا الروایهٔ الأخری فرواها فضیل بن یسار قال: قلت:. «۱». فتدبّر جیّدا.

---

(۱) الخلاف ۱: ۴۰۹- ۴۱۱، مسألهٔ ۱۵۷.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۶۹

القاطع السابع: الکلام

اشارهٔ

الکلام إذا صدر عن عمد و لم یکن ذکرا، و لا دعاء، و لا قرآنا، یدلّ علیه مضافا إلی إجماع المسلمین و اتّفاقهم «۱»، الأخبار المستفیضهٔ التی تدلّ بظاهرها علی ذلک و یستفاد أیضا من بعض الروایات الأخر الدالهٔ علی جواز التکلّم ببعض الکلمات الظاهرهٔ فی أنّ ذلک إنّما وقع علی سبیل الاستثناء، کالأخبار الدالهٔ علی أنّ کلّ ما کان من ذکر أو قرآن فهو من الصلاهٔ، و غیرها ممّا یستفاد منه مبطلیهٔ الکلام فی غیر موارد الاستثناء.

و بالجملهٔ: فلا ینبغی الإشکال فی أصل الحکم بعد اتفاق المسلمین علیه،

---

(۱) المجموع ۴: ۸۵، المغنی لابن قدامهٔ ۱: ۷۴۰، سنن ابن ماجه ۱: ۶۵۹ ب ۱۶، الخلاف ۱: ۴۰۳ مسألهٔ ۱۵۴ و ص ۴۰۷ مسألهٔ ۱۵۵، الغنیهٔ: ۸۲، المسائل الناصریات: ۲۳۴ مسألهٔ ۹۴، المقنع: ۱۰۶، المقنعهٔ: ۱۴۸، السرائر ۱: ۲۲۵، شرائع الإسلام ۱: ۹۱، قواعد الأحکام ۱: ۲۸۰، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۲۷۴ مسألهٔ ۳۱۹، الذکری ۴: ۱۲، مدارک الأحکام ۳: ۴۶۳، جامع المقاصد ۲: ۳۴۱، مستند الشیعهٔ ۷: ۲۸.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۷۰

و وجود الروایهٔ من طرق الفریقین، فقد روی من طریق العامّهٔ عن النبی صلّی اللّه علیه و آله: «إنّ هذه الصلاهٔ لا یصلح فیها شیء من کلام الناس، إنّما هی التسبیح و التکبیر و قراءهٔ القرآن» «۱». و عن زید بن أرقم قال: کنّا نتکلّم فی الصلاهٔ یتکلّم أحدنا صاحبه و هو إلی جنبه حتی نزلت وَ قُومُوا لِلّهِ قانِتِینَ «۲»، فأمرنا بالسکوت و نهینا عن الکلام «۳». إنّما الإشکال و الکلام فی تعیین الموضوع.

فنقول: إنّ القدر المتیقّن من ذلک ما إذا کان اللفظ أی الصوت الخارج من الفم المتکئ علی مقطع من مقاطع الحروف مرکّبا من حرفین فصاعدا، مع کونه موضوعا بإزاء معنی مفیدا مفهما، و أمّا إذا لم یکن کذلک بأن کان مرکّبا من حرفین فصاعدا و لکن لم یکن مستعملا، أو کان حرفا واحدا سواء کان مفیدا موضوعا کفعل الأمر من الأفعال المعتلّهٔ الطرفین مثل (ع) و (ق)، أو لم یکن کذلک ففیه إشکال.

و المنسوب إلی المشهور البطلان فی المرکّب من حرفین مطلقا، و فی المرکّب من حرف واحد إذا کان مفیدا مستعملا «۴»، و استدلّ علی ذلک بالإجماع علی البطلان فی هذه الصور، و علی عدمه فی غیرها، و لکنّ الظاهر أنّ ذلک مجرّد ادّعاء بلا بیّنهٔ و برهان، بل التتبع و التفحّص التامّ یقتضی خلافه، فإنّه لم یوجد فی کلمات قدماء أصحابنا الإمامیهٔ رضوان اللّه علیهم، التعرّض لتحقیق الموضوع و أنّه بم یتحقق؟

نعم، ذکر الشیخ فی کتاب المبسوط- الذی عرفت غیر مرّهٔ أنّه من الکتب

(۱) صحیح مسلم ۳: ۱۸، ح ۵۳۷، سنن البیهقی ۲: ۲۴۹- ۲۵۰، مسند احمد ۵: ۴۴۷- ۴۴۸، و فیهما «ان صلاتنا هذه لا یصلح.».

(۲) البقرة: ۲۳۸.

(۳) صحیح مسلم ۵: ۲۲ ح ۳۵، سنن النسائی ۳: ۱۹ ح ۱۲۱۵.

(۴) الخلاف ۱: ۴۰۷، السرائر ۱: ۲۲۵، شرائع الإسلام ۱: ۹۱، قواعد الأحکام ۱: ۲۸۰، المنتهی ۱: ۳۰۹، تذکرة الفقهاء ۳: ۲۷۴، الذکری ۴: ۱۳- ۱۴، جامع المقاصد ۲: ۳۴۱، مستند الشیعة ۷: ۲۸.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۳۷۱

التفریعیة، لا الکتب المعدّة لبیان الفتاوی المأثورة عن العترة الطاهرة علیهم السّلام- بعد النهی عن التکلّم بما لیس من الصلاة، سواء کان متعلّقا بمصلحة الصلاة أم لم یکن کذلک، إنّه لا یئنّ بحرفین و لا یتأفّف مثل ذلک بحرفین «۱».

و کیف کان، فدعوی الإجماع فی مثل المسألة ممّا لم یتعرّض له القدماء ممّا لا سبیل إلی إثباتها کما هو واضح.

نعم ربّما یمکن أن یستدلّ فی المقام بذیل مرسلة الصدوق: «من أنّ فی صلاته فقد تکلّم» «۲». و بخبر طلحة بن زید، عن جعفر، عن أبیه، عن علیّ علیهم السّلام، أنّه قال:

«من أنّ فی صلاته فقد تکلّم» «۳»، و لکنّه مخدوش، مضافا إلی ضعف سند الروایة، لأنّ طلحة عامیّ.

و الظاهر أنّ مرسلة الصدوق هی هذا الخبر لا روایة أخری. و إلی احتمال أن یکون المراد هو إلحاق الأنین بالتکلّم فی بطلان الصلاة بسببه، و لزوم الاحتراز عنه، لا کونه من أفراد التکلّم حقیقة، بأنّ الروایة لا تکون وافیة بجمیع المدّعی، فإنّ غایة مدلولها باعتبار کون الغالب ترکّب الأنین من الحرفین و عدم کونه موضوعا بإزاء معنی، لوضوح أنّ دلالة لیست دلالة وضعیّة بل طبعیّة، هو بطلان الصلاة باللفظ المرکّب من الحرفین. و إن لم یکن موضوعا، و لا یستفاد منها حکم اللفظ المشتمل علی الحرف الواحد کما لا یخفی.

هذا، و ربّما یستدلّ لذلک بما حکی عن بعض الأدباء و اللغویّین، من التصریح بأنّ الکلام هو ما ترکّب من حرفین فصاعدا، کما حکی عن نجم الأئمّة فی شرحه

(۱) المبسوط ۱: ۱۱۷.

(۲) الفقیه ۱: ۲۳۲ ح ۱۰۲۹، الوسائل ۷: ۲۸۱. أبواب قواطع الصلاة ب ۲۵ ح ۲.

(۳) التهذیب ۲: ۳۳۰ ح ۱۳۵۶، الوسائل ۷: ۲۸۱. أبواب قواطع الصلاة ب ۲۵ ح ۴.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۳۷۲

علی الکافیة «۱»، من تصریحه بأنّ الکلام و إن کان بحسب الأصل عبارة عمّا یتکلّم به قلیلا کان أو کثیرا، إلّا أنّه غلب استعماله فی العرف علی اللفظ المرکّب من الحرفین فصاعدا.

و لکنّه مضافا إلی عدم حجّیة مثل ذلک مخدوش بأنّ مورد النزاع لیس هو بیان معنی الکلام، لأنّ الذی ورد فی الأخبار هو التکلّم، فلا بدّ من ملاحظة معناه، فنقول: ذکر بعض المحقّقین من المعاصرین: أنّ المعیار فی صدق التکلّم هو الإتیان باللفظ بقصد الحکایة عن المعنی، سواء کان الحرف واحدا أم کان أزید، فلو لم یأت باللفظ علی نحو الاستعمال و الحکایة لم یصدق التکلّم، و إن کان اللفظ موضوعا، کما لو تلفظ بلفظ (ق) لا بعنوان الحکایة عن المعنی، بل لغرض تعلّم مخرج القاف علی النحو الصحیح مثلا «۲».

و لا یخفی أنّ ما أفاده و إن کان یقرب من الذهن فی بادئ النظر إلّا أنّ التدبّر یقضی بأنّ خصوصیة قصد المعنی و جعل اللفظ حاکیا عنه لا مدخلیة لها فی إبطال الصلاة، بل الظاهر بنظر العرف هو أنّ الملاک فی ذلک مجرّد إصدار اللفظ غیر الملائم لحقیقة الصلاة، سواء قصد به الحکایة عن المعنی أم لم یقصد. أ لا تری أنّه لا فرق عند العرف- بعد ملاحظة کون الکلام مبطلا للصلاة عند الشارع-

بین الکلام الصادر عمّن یعرف معناه، و بین الکلام الصادر عمّن لا یعرف هذه اللغهٔ؟

و التحقیق فی المقام أن یقال: إنّ المتعارف بین العقلاء فی مقام إفادهٔ أغراضهم و إفهام مقاصدهم بسبب اللفظ و القول، هو التکلّم بالألفاظ التی وضعت بإزاء معنی من المعانی مع استعمالها فی معانیها، و جعلها مندکهٔ فیها آلهٔ لإفهامها، و مع وجود مخاطب فی البین، حتّی یکون الغرض إفهامه و إفادته، و حینئذ فلا بدّ من ملاحظهٔ أنّ

---

(۱) شرح الکافیهٔ: ۱۸۷.

(۲) کتاب الصلاهٔ للمحقّق الحائری رحمه اللّه: ۲۹۸.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۷۳

هذه القیود الثلاثهٔ المتعارفهٔ بین العقلاء هل لها مدخلیهٔ فی حقیقهٔ التکلّم بحیث لا یصدق بدونها، أم لا یکون لها بل و لا لشیء منها دخل فی قوامه و حقیقته؟

فنقول: لا شبهه فی أنّ القید الأخیر- الذی هو عبارهٔ عن وجود مخاطب فی البین قصد إفهامه- لا مدخلیهٔ له فی معنی التکلّم، ضرورهٔ أنّه یصدق فیما لو حدث الإنسان نفسه و تکلّم معها، غایهٔ الأمر کونه قبیحا عند العقل و العقلاء، إلّا أنّ ذلک لا ارتباط له بصدق معنی التکلّم، فهو قد یکون مع الغیر و قد یکون مع النفس.

و أمّا القید الثانی الذی مرجعه إلی استعمال اللفظ فی معناه و جعله مرآهٔ له مندکّا فیه، فالظاهر أنّه أیضا أجنبیّ عن الدخل فی صدق معناه، فإنّه لا فرق عند العرف فی صدق التکلّم بین اللفظ العربی الصادر عمّن یعرف لغهٔ العرب، و بین الصادر عن غیره، فإنّ المتلفّظ بکلمهٔ «ضرب» یصدق علیه أنّه تکلّم بها، سواء کان عارفا بمعناه أو غیر عارف، و یدلّ علی ذلک صدق عنوان المتکلّم علی النائم الذی تکلّم فی أثناء النوم، مع أنّه لم یستعمل ألفاظه فی معانیها و لم یجعلها حاکیهٔ عنها کما هو واضح.

و أمّا القید الأوّل الذی هو عبارهٔ عن کون اللفظ موضوعا بإزاء معنی، فالظاهر أنّه أیضا خارج عن ماهیهٔ التکلّم و حقیقته، فإنّه قد یتکلّم الإنسان بالألفاظ المهملهٔ لغرض إفادهٔ أنّها من المهملات، أو لغرض آخر، و لا یخرج بذلک عن صدق عنوان المتکلّم کما یظهر بمراجعهٔ العرف، و یؤیّد ذلک بل یدلّ علیه تقسیمهم الکلمهٔ إلی المهمل و المستعمل.

فانقدح ممّا ذکرنا أنّه لا یعتبر کون اللفظ موضوعا، فضلا عن اعتبار الاستعمال و وجود المخاطب.

نعم، یبقی الکلام فی أنّه هل یتحقق فیما إذا تلفّظ بحرف واحد أم لا؟ فنقول: لو قلنا بأنّ الحرف الواحد الموضوع یصدق به التکلّم، فالظاهر حینئذ عدم الفرق بینه و بین الحرف الواحد غیر الموضوع، لما عرفت من عدم مدخلیهٔ قید الموضوعیهٔ فی

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۷۴

معنی التکلّم، فالتفصیل بینهما بعید جدّا، اللهمّ إلّا أن یقال: إنّ مثل کلمهٔ (ق) و (ع) من الأفعال المعتلّهٔ الطرفین لا یکون حرفا واحدا، بل هو فی التقدیر حرفان أو أزید، و صدق التکلّم بسببه إنّما هو لأجل ذلک، أی کونه فی التقدیر زائدا علی الحرف الواحد و لا یخفی أنّ هذا أبعد.

و کیف کان، فالظاهر أنّ إثبات دعوی کون الحرف الواحد أیضا ممّا یتحقق به التکلّم، و کذا إثبات دعوی عدم کونه کذلک فی غایهٔ الإشکال، و المرجع علی تقدیر الشکّ، أصالهٔ البراءهٔ.

استثناء الذکر و القرآن

ثمّ إنّه ظهر لک من تقیید الکلام المبطل فی صدر المسألهٔ بما إذا لم یکن ذکرا و لا دعاء، و لا قراءهٔ قرآن، إنّ شیئا من هذه الأمور الثلاثهٔ لا یوجب بطلان الصلاهٔ إذا وقع فی أثنائها، للأخبار الدالهٔ علی أنّ کلّ ما ناجیت اللّه به فی الصلاهٔ فهو منها «۱»، و أنّ کلّ ما

کان من ذکر أو قرآن فهو من الصلاهٔ.

و قد عرفت فی مبحث القراءهٔ «۲» أنّ معنی القراءهٔ کلام الغیر، و حکایته عبارهٔ عن إیجاد مماثل ألفاظه قاصدا به حکایهٔ ذلک الکلام، بأن یجعل ألفاظه المقروءهٔ بحذاء الألفاظ المحکیّهٔ مع قطع النظر عن حیثیهٔ صدورها عنه، و إلّا لا تصدق الحکایهٔ، ضرورهٔ أنّها عبارهٔ عن إراءهٔ المحکیّ و إلقائه، فکأنّه لا یکون هنا واسطهٔ أصلا.

و بالجملهٔ: فمعنی الحکایهٔ هو أن یجعل ألفاظه مرآهٔ لکلام الغیر و فانیهٔ فیه لا یری فیها إلّا ذلک الکلام، و حینئذ فلو أراد- مضافا إلی قصد الحکایهٔ- ردّ تحیّهٔ

---

(۱) الوسائل ۶: ۲۸۹. أبواب القنوت ب ۱۹ و ص ۳۷۰. أبواب السجود ب ۱۷ و ج ۷: ۲۶۳. أبواب قواطع الصلاهٔ ب ۱۳.

(۲) المسألهٔ الاولی من بحث القراءهٔ ۲: ۱۲۶.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۷۵

الغیر بآیهٔ من القرآن یلزم استعمال اللفظ فی أکثر من معنی، و هو ممّا لا یجوز بل لا یعقل کما قرّرنا فی محلّه.

وجه اللزوم أنّ ردّ التحیهٔ متقوم بإیجاد اللفظ مخاطبا إلی المحیی مع قصد عنوان الردّ، و حینئذ فکیف یجتمع مع ذلک جعل اللفظ حاکیا عن کلام الغیر مندکّا فیه مع قطع النظر عن حیثیهٔ صدوره عنه؟!.

نعم، قد یقال: بأنّ المتکلّم بسلام علیکم الوارد فی القرآن الکریم حکایهٔ عن الملائکهٔ المخاطبین لأهل الجنّهٔ عند الدخول فیها، إنّما یقصد بلفظه حکایهٔ الکلام المنزل مع قصده من الکلام المحکیّ الخطاب إلی المسلّم، لا أنّه یسلّم علی المخاطب باللفظ الصادر منه، و نظیر ذلک کتابهٔ السلام علیکم لشخص ترید أن ترسل المکتوب إلیه، فإنّ المکتوب إنّما قصد به الحکایهٔ عن السلام الملفوظ، و یقصد من السلام الملفوظ الخطاب إلی المخاطب المقصود.

و لکن لا یخفی أنّ تنظیر المقام بمسألهٔ الکتابهٔ محلّ نظر بل منع، فإنّه لو سلّم أنّ المکتوب إنّما قصد به الحکایهٔ عن السلام الملفوظ، فهو إنّما یکون ملفوظا للشخص الکاتب مندکّا فی معناه الذی هو عبارهٔ عن السلام و ردّ التحیهٔ، بخلاف المقام الذی یکون الکلام المحکیّ صادرا عن الغیر قائما به بالقیام الصدوری.

هذا، مضافا إلی أنّه لا نسلّم أن یکون المکتوب مقصودا به الحکایهٔ عن الملفوظ، فإنّ النقوش الکتابیهٔ و إن کانت بحذاء الألفاظ، و الألفاظ موضوعهٔ للمعانی بحیث لو أراد الإنسان أن یفهم معنی کلمهٔ منقوشهٔ یکون ذلک متوقّفا أوّلا- علی تطبیق تلک الکلمهٔ المنقوشهٔ علی ملفوظها، و ثانیا علی العلم بمعنی ذلک الملفوظ، إلّا أنّ تلک النقوش إنّما تجعل بدلا عن الألفاظ فی الدلالهٔ علی معانیها، لا أنّها تقصد بها الألفاظ و تقصد من الألفاظ معانیها.

و بالجملهٔ: فالنقوش الکتابیهٔ إنّما هی طریق آخر لإفهام الأغراض و إفادهٔ

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۷۶

المقاصد فی عرض الألفاظ، و هذا الطریق أوسع من وجه، و أضیق من وجه آخر.

أمّا الأوسعیهٔ فلأنّ النقوش لا- تنعدم بمجرّد وجودها کالألفاظ بل هی باقیهٔ، و أمّا الأضیقیهٔ فلاحتیاجها إلی الآلات الکثیرهٔ بخلاف اللفظ. و کیف کان، فقیاس المقام علی مسألهٔ الکتابهٔ قیاس مع الفارق، و حینئذ فلا دلیل علی جواز ردّ التحیهٔ بقراءهٔ آیهٔ من القرآن.

نعم یمکن أن یقال: إنّ قراءهٔ آیهٔ مناسبهٔ لردّ التحیهٔ بعد صدورها من المحیّی ینتزع منها عنوان ردّ التحیهٔ، و إن لم یکن من قصده فعلا ذلک، نظرا إلی أنّ ذلک یشعر بکون المصلّی قاصدا لردّها، و إنّما منعه عن ذلک وجود المانع و هو الاشتغال بالصلاهٔ.

و نظیر هذا ما إذا قرأ المأموم آیهٔ من القرآن لغرض إفهام الإمام و إعلامه بأنّه سهی کما إذا قرأ قوله تعالی وَ لٰا تَجْهَرْ بِصَلٰاتِکَ «۱» فیما إذا جهر فی الصلاهٔ التی یجب الإخفات فیها، أو قرأ قوله تعالی وَ قُومُوا لِلّٰهِ قٰانِتِینَ «۲» فیما إذا جلس فی الرکعهٔ الأولی أو الثالثهٔ من

الرباعیهٔ للتشهّد سهوا، أو قرأ قوله تعالی وَ ارْکَعُوا مَعَ الرّٰاکِعِینَ «۳» فیما إذا قرأ الإمام القنوت فی الرکعهٔ الأولی مثلا، فإنّه فی جمیع هذه الموارد یترتّب الغرض علی قراءهٔ القرآن من دون أن یجعل الألفاظ القرآنیهٔ بحذاء المعنی الذی یرید، لوضوح أنّه لا یرید أن یخاطب الإمام و ینهاه عن الجهر بقوله:

«وَ لٰا تَجْهَرْ بِصَلاٰتِکَ»، بل یقرأ القرآن فیترتّب علیه إعلام الإمام للمناسبهٔ بین الآیهٔ التی قرأها و بین ما سهی عنه الإمام.

هذا، و لا یخفی أنّ انتزاع عنوان الردّ بمجرّد ذلک مشکل. نعم یمکن أن یتحقق

---

(۱) الاسراء: ۱۱۰.

(۲) البقرهٔ: ۲۳۸.

(۳) البقرهٔ: ۴۳.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۷۷

ذلک بحیث لا ینافی الصلاهٔ، بأن قصد بقوله: سلام علیکم، فی مقام ردّ الجواب الدعاء، و سأل من اللّه تعالی أن یسلّمه، و أمّا لو لم یکن المقصود منه الدعاء سواء أراد بذلک مجرّد سلامهٔ المخاطب أو أراد أن یسلمه اللّه و لکن لا- علی سبیل الدعاء و السؤال منه تعالی، فهو محلّ إشکال، بل الظاهر أنّه داخل فی الکلام المبطل.

و منه یظهر أنّ الابتداء بالسلام فی أثناء الصلاهٔ و کذا تسمیت العاطس یوجب بطلان الصلاهٔ إلّا أن یرجع إلی الدعاء و المسألهٔ منه تعالی.

هذا، و یمکن أن یقال: إنّ تحقق عنوان الدعاء الذی مرجعه إلی الطلب من اللّه تعالی، لا- یجتمع مع توجیه الکلام إلی المخاطب و المخاطبهٔ معه، فإنّ قوله: سلّمک اللّه، أو غفر اللّه لک و نظائرهما، یکون الخطاب فیه متوجّها إلی المخاطب و إن کان الإسناد فیه إلی اللّه تعالی، و الدعاء لا بدّ فیه أن یکون الطلب منه تعالی، و إن کان متعلّقا بالشخص الحاضر، کقوله: اللهمّ اغفر لهذا.

و بالجملهٔ: فصدق عنوان الدعاء مع توجیه الکلام إلی المخاطب الحاضر مشکل، اللهمّ إلّا أن یقال: إنّ الکلام الذی أخذ موضوعا للحکم بوجوب الإعادهٔ إنّما هو کلام الآدمیّین، کما یدلّ علی ذلک النبویّ المتقدّم: «إنّ هذه الصلاهٔ لا یصلح فیها شیء من کلام الناس، إنّما هی التسبیح و التکبیر و قراءهٔ القرآن». فخروج الدعاء و الذکر و القرآن إنّما هو علی سبیل التخصّص لا التخصیص.

و حینئذ فکما شکّ فی صدق عنوان الدعاء مع توجیه الکلام إلی المخاطب، کذلک یکون صدق کلام الآدمیّین علیه مشکوکا أیضا، فلا دلیل علی کون هذا القسم من الکلام مبطلا، فلا بدّ من الرجوع إلی الأصل و هو یقتضی العدم، لکنّ الأحوط الترک.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۷۸

فرع: الکلام عن إکراه

لو أکره علی الکلام فالمحکیّ عن الشیخ فی المبسوط، و العلّامهٔ فی المنتهی، و الشهید فی الذکری، التردّد فی کون ذلک مبطلا للصلاهٔ. و لکنّ العلّامهٔ فی المنتهی بعد التردّد استقرب البطلان، کما أفتی بذلک فی محکیّ التذکرهٔ «۱».

و لم یظهر من القدماء التعرّض لهذا الفرع عدا الشیخ فی المبسوط «۲» الذی صنّف علی خلاف ما هو المتداول بین الإمامیهٔ فی مقام التصنیف فی ذلک الزمان، کما أنّه لم یظهر من أحد من المتعرّضین له الفتوی بعدم البطلان، و إن کان یمکن توجیهه کما فی المصباح بأنّ مقتضی حکومهٔ حدیث الرفع «۳»- المشتمل علی رفع ما استکرهوا علیه- علی عمومات أدلّهٔ التکالیف تخصیص أدلّهٔ قاطعیهٔ الکلام بما إذا لم یکن مکرها علیه، إلّا أن یمنع دلالهٔ الحدیث علی رفع جمیع الآثار، و لکنّه خلاف التحقیق.

فإلحاق المکره بالناسی أوفق بالقواعد إلّا أن یقال کما فی المصباح أیضا: بأنّ الذی یظهر من النصوص و الفتاوی- کما لعلّه المغروس

فی أذهان المتشرّعهٔ- أنّ التکلّم عمدا کالحدث منافٍ لفعل الصلاهٔ. فالإکراه علیه إکراه علی إیجاد المنافی، و مرجعه لدی التحلیل إلی الإکراه علی إبطال الصلاهٔ «۴».

و أثره حینئذ لیس إلّا المؤاخذهٔ و هی مرفوعهٔ بحکم الحدیث أو یقال: بأنّه یفهم من تعبیر الشارع بکونه قاطعا أنّ للصلاهٔ هیئهٔ اتصالیهٔ یقطعها التکلّم عمدا،

---

(۱) المنتهی ۱: ۳۰۹، نهایهٔ الأحکام ۱: ۵۱۶، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۲۷۹، الذکری ۴: ۱۳.

(۲) لم نعثر علی هذا الفرع بخصوصه فی المبسوط، و لکن حکاه فی مصباح الفقیه کتاب الصلاهٔ: ۴۰۸ عن الشیخ فی النهایهٔ.

(۳) الخصال: ۴۱۷ باب التسعهٔ ح ۹، سنن ابن ماجه ۱: ۶۵۹ ح ۲۰۴۳ و ۲۰۴۵.

(۴) مصباح الفقیه کتاب الصلاهٔ: ۴۰۹.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۷۹

فرفع أثر الإکراه حینئذ غیر مجد فی إحراز تلک الهیئهٔ الاتصالیهٔ التی اعتبرها شرطا فی الصلاهٔ. إذ لا یثبت به لوازمه العقلیهٔ.

ثمَّ إنّ بعض المحقّقین من المعاصرین بعد أن نفی البعد عن شمول حدیث الرفع للمقام- بناء علی أنّ المراد رفع جمیع الآثار دون خصوص المؤاخذهٔ- قال: و لکن فی بعض الأخبار الحکم ببطلان الصلاهٔ إذا صدر الکلام عمدا، و عدم البطلان إذا صدر ناسیا، و یظهر من ذلک ظهورا قویّا أنّ الکلام الصادر عن إکراه لیس قسما ثالثا حتی یلحق بکلام الناسی بواسطهٔ حدیث الرفع «۱». انتهی.

و لا یخفی أنّ شمول الحدیث لا یبتنی علی أن یکون الکلام الصادر عن إکراه قسما ثالثا، لأنّ الحدیث یشمله و إن کان من مصادیق الکلام العمدی. نعم یمکن أن یقال: بأنّ المستفاد من الأدلهٔ الدالهٔ علی عدم مبطلیهٔ الکلام إذا صدر سهوا هو انحصار ذلک بالکلام السهوی، و لکن دون إثباته خرط القتاد. و کیف کان، فالأحوط إعادهٔ الصلاهٔ لو تکلّم فیها مکرها.

ردّ السلام فی أثناء الصلاهٔ

هل یجوز ردّ السلام فی أثناء الصلاهٔ أم لا، بل یحرم؟ ذهب إلی الثانی جمهور العامّهٔ، و حکی عن البصری من التابعین القول بوجوب الرّد قولا و قد وقع الخلاف بین الجمهور، حیث أنّهم بین من قال: بأنّه یردّ بالإشارهٔ برأسه کالشافعی فی القدیم، أو بیدیه کما فی موضع آخر منه، و بین من قال بأنه یردّ قولا، لکن بعد الفراغ من الصلاهٔ کأبی ذر الغفاری و عطاء و الثوری. و قال الأخیر: إن کان باقیا ردّ علیه و إن کان منصرفا اتبعه بالسلام، و بین من قال بأنّه یردّ بقلبه کالنخعی، و بین

---

(۱) کتاب الصلاهٔ للمحقق الحائری ۱: ۳۰۰.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۸۰

من قال بأنّه لا یردّ بشیء أصلا فیضیع سلامه «۱».

و أصحابنا الإمامیهٔ رضوان اللّه علیهم متّفقون ظاهرا علی الجواز الذی یراد به الوجوب «۲»، و التعبیر به إنّما هو فی قبال العامّهٔ القائلین بالتحریم کما عرفت، و إلّا فمن الواضح أنّه بعد ملاحظهٔ کون الردّ واجبا فی غیر حال الصلاهٔ لا یبقی للجواز بالمعنی الأخصّ فی حال الصلاهٔ وجه. و کیف کان فمستندهم فی ذلک هی الأخبار الواردهٔ فی هذا الباب و هی سبعهٔ:

۱- خبر محمّد بن مسلم قال: دخلت علی أبی جعفر علیه السّلام و هو فی الصلاهٔ فقلت السلام علیک. فقال: السلام علیک. فقلت: کیف أصبحت؟ فسکت، فلمّا انصرف قلت: أ یردّ السلام و هو فی الصلاهٔ؟ قال: «نعم مثل ما قیل له» «۳».

۲- روایهٔ سماعهٔ عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: سألته عن الرجل یسلّم علیه و هو فی الصلاهٔ؟ قال: «یردّ: سلام علیکم، و لا یقول: و

علیکم السلام، فإنّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله کان قائما یصلّی، فمرّ به عمّار بن یاسر فسلّم علیه عمّار، فردّ علیه النبی صلّی اللّه علیه و آله هکذا» «۴».

۳- روایهٔ منصور بن حازم عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: إذا سلّم علیک الرجل و أنت تصلّی، قال: «تردّ علیه خفیّا کما قال» «۵».

۴- روایهٔ عمّار بن موسی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: سألته عن السلام علی المصلّی؟ فقال: «إذا سلّم علیک رجل من المسلمین و أنت فی الصلاهٔ فردّ علیه فیما

---

(۱) المجموع ۴: ۱۰۳- ۱۰۵، المدوّنهٔ الکبری ۱: ۹۹، الخلاف ۱: ۳۸۸ مسألهٔ ۱۴۱.

(۲) الانتصار: ۱۵۳، الخلاف ۱: ۳۸۸ مسألهٔ ۱۴۱، المعتبر ۲: ۲۶۳، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۲۸۱ مسألهٔ ۳۲۱، الحدائق ۹: ۷۹، مدارک الاحکام ۳: ۴۷۳، مستند الشیعهٔ ۷: ۶۷، کشف اللثام ۴: ۱۸۳، جواهر الکلام ۱۱: ۱۰۰.

(۳) التهذیب ۲: ۳۲۹ ح ۱۳۴۹، الوسائل ۷: ۲۶۷. أبواب قواطع الصلاهٔ ب ۱۶ ح ۱.

(۴) الکافی ۳: ۳۶۶ ح ۱، التهذیب ۲: ۳۲۸ ح ۱۳۴۸، الوسائل ۷: ۲۶۸. أبواب قواطع الصلاهٔ ب ۱۶ ح ۲.

(۵) التهذیب ۲: ۳۳۲ ح ۱۳۶۶، الفقیه ۱: ۲۴۱ ح ۱۰۶۵، الوسائل ۷: ۲۶۸. أبواب قواطع الصلاهٔ ب ۱۶ ح ۳.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۸۱

بینک و بین نفسک، و لا ترفع صوتک» «۱».

۵- روایهٔ محمد بن مسلم، أنّه سأل أبا جعفر علیه السّلام عن الرجل یسلّم علی القوم فی الصلاهٔ؟ فقال: «إذا سلّم علیک مسلم و أنت فی الصلاهٔ فسلّم علیه، تقول: السلام علیک، و أشر بإصبعک» «۲».

۶- روایهٔ علیّ بن جعفر علیه السّلام عن أخیه قال: سألته عن الرجل یکون فی الصلاهٔ فیسلّم علیه الرجل، هل یصلح له أن یردّ؟ قال: «نعم، یقول: السلام علیک، فیشیر إلیه بإصبعه» «۳».

۷- ما عن الشهید فی الذکری قال: و روی البزنطی عن الباقر علیه السّلام قال: «إذا دخلت المسجد و الناس یصلّون فسلّم علیهم، و إذا سلّم علیک فاردد، فإنّی أفعله، و إنّ عمّار بن یاسر مرّ علی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و هو یصلّی، فقال: السلام علیک یا رسول اللّه و رحمهٔ اللّه و برکاته، فردّ علیه السلام» «۴».

هذه هی الروایات الواردهٔ فی هذا الباب، و یقع الکلام فیها من جهات:

الأولی: ظاهر أکثر الروایات المتقدّمهٔ وجوب ردّ السلام، و مقتضی بعضها الجواز، و لکنّ المراد به هو الجواز بالمعنی الأعم المنطبق علی الوجوب. نعم هنا روایهٔ ظاهرهٔ فی الحرمهٔ، و هی روایهٔ مصدّق بن صدقهٔ عن جعفر بن محمّد، عن أبیه علیهما السّلام قال: «لا تسلّموا علی الیهود و لا- النصاری- إلی أن قال:- و لا علی المصلّی، و ذلک لأنّ المصلّی لا یستطیع أن یردّ السلام.» «۵». و لکنّها محمولهٔ علی التقیهٔ

---

(۱) الفقیه ۱: ۲۴۰ ح ۱۰۶۴، التهذیب ۲: ۳۳۱ ح ۱۳۶۵، الوسائل ۷: ۲۶۸. أبواب قواطع الصلاهٔ ب ۱۶ ح ۴.

(۲) الفقیه ۱: ۲۴۰ ح ۱۰۶۳، السرائر ۳: ۶۰۴، الوسائل ۷: ۲۶۸. أبواب قواطع الصلاهٔ ب ۱۶ ح ۵.

(۳) قرب الإسناد: ۱۷۷ ح ۸۰۱، الوسائل ۷: ۲۶۹. أبواب قواطع الصلاهٔ ب ۱۶ ح ۷.

(۴) الذکری ۴: ۲۴، الوسائل ۷: ۲۷۱. أبواب قواطع الصلاهٔ ب ۱۷ ح ۳.

(۵) الخصال: ۴۸۴ ح ۵۷، الوسائل ۷: ۲۷۰. أبواب قواطع الصلاهٔ ب ۱۷ ح ۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۸۲

لموافقتها لفتاوی العامّهٔ.

الثانیهٔ: مقتضی روایتی منصور و عمّار المتقدّمتین وجوب الردّ خفیّا، بناء علی أن لا یکون المراد بقوله علیه السّلام فی روایهٔ عمّار: «فردّ علیه فیما بینک و بین نفسک». هو الردّ بالقلب کما یشهد له قوله: «و لا ترفع صوتک»، فإنّ الظاهر أنّ المراد هو القول خفیّا، و لعلّ الوجه فیه هو أنّ العامّهٔ حیث کانت فتاواهم متطابقهٔ علی التحریم، فلذا أمر الشیعهٔ بالإخفاء لئلّا یظهر أمرهم و یتبیّن مخالفتهم.

الثالثهٔ: قد ورد فی إحدی روایتی محمّد بن مسلم و روایهٔ علیّ بن جعفر علیه السّلام الأمر بالإشارهٔ بالإصبع، و لکنّ الظاهر عدم کونه أمرا وجوبیّا، لعدم توقّف الردّ علیه و بعد کونه واجبا نفسیّا، و لعلّ الوجه فیه هو إعلام المسلّم بذلک لعدم إمکان التوجّه و الإقبال فی حال الصلاهٔ، و یحتمل أن یحمل علی التقیهٔ، لما عرفت من أنّ الشافعی أوجب الإشارهٔ بالید فی موضع من القدیم.

الرابعهٔ: مقتضی روایهٔ منصور و إحدی روایتی محمّد بن مسلم وجوب ردّ السلام بمثل ما قیل له و کما قال، و هل المراد بالمماثلهٔ، المماثلهٔ من جمیع الجهات من التعریف، و التنکیر، و الإفراد، و الجمع، و التقدیم، و التأخیر، کما یشهد له إطلاق المماثلهٔ فی الروایتین، أو أنّ المراد بها المماثلهٔ فی خصوص التقدیم و التأخیر؟. کما ربما یدلّ علی ذلک روایهٔ سماعهٔ الناهیهٔ عن الردّ بمثل «علیکم السلام»، لأنّ المتعارف بینهم فی مقام السلام هو تقدیم السلام، و اعتبار المماثلهٔ یقتضی تقدیمه فی مقام الجواب أیضا.

و حینئذ، فالتعرّض لذلک انّما هو للتنبیه علی أنّ کیفیهٔ الجواب فی أثناء الصلاهٔ تغایر الکیفیهٔ المتعارفهٔ بینهم فی مقام الجواب فی غیرها من تقدیم الظرف، و الظاهر هو الوجه الثانی.

فما ورد فی إحدی روایتی محمّد بن مسلم و روایهٔ علیّ بن جعفر المتقدّمتین من

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۸۳

أنّه یجب أن یقال: السلام علیک، إنّما یکون ذکره من باب کونه أحد الأفراد، و المقصود منه وجوب تقدیم السلام علی الظرف فقط، لا- هو مع التعریف و الإفراد کما لا- یخفی. ثمّ إنّه یحتمل أن یکون المراد بالمثل هو المماثلهٔ فی کونه قولا، فالمراد هو بیان وجوب الردّ قولا کما فی غیر حال الصلاهٔ، قبالا للعامّهٔ القائلین بحرمته کذلک، و لکن هذا الاحتمال بعید.

هذا کلّه فیما یتعلّق بوجوب ردّ السلام فی الصلاهٔ. و أمّا الردّ من حیث هو فهو واجب شرعا، و یدلّ علیه قوله تعالی وَ إِذا حُیِّیتُمْ بِتَحِیَّهٍ فَحَیُّوا بِأَحْسَنَ مِنْها أَوْ رُدُّوها «۱» و التحیهٔ عبارهٔ عن نوع خاصّ من التواضع، مستعمل لدی العرف عند ملاقاهٔ بعضهم لبعض، و قد کان متداولا فی زمان الجاهلیّهٔ أیضا، و کان علامهٔ لعدم کون المحیّی قاصدا للسوء بالنسبهٔ إلی المحیّی.

و کیف کان، فهل هو عبارهٔ عن مطلق الألفاظ المستعملهٔ فی ذلک المورد، أو أنّه یختصّ بخصوص صیغهٔ السلام؟ حکی عن الطبرسی فی مجمع البیان أنّه قال:

التحیهٔ: السلام، یقال: حیّا تحیّهٔ إذا سلّم «۲»، و لکن المحکیّ عن بعض أهل اللغهٔ أنّه اسم لمطلق الألفاظ التی تستعمل فی ذلک المورد، سلاما کان أو غیره ممّا هو بمنزلته «۳». و یؤیّده ما عن الصدوق فی الخصال عن أبی جعفر، عن آبائه، عن أمیر المؤمنین علیهم السّلام قال: «إذا عطس أحدکم فسمّتوه قولوا: یرحمکم اللّه، و هو یقول: یغفر اللّه لکم و یرحمکم، قال اللّه تعالی وَ إِذا حُیِّیتُمْ بِتَحِیَّهٍ فَحَیُّوا بِأَحْسَنَ مِنْها أَوْ رُدُّوها «۴»».

---

(۱) النساء: ۸۶.

(۲) مجمع البیان ۳: ۸۴.

(۳) مجمع البحرین ۱: ۶۰۸ مادّهٔ ح ی ی.

(۴) الخصال: ۶۳۳، الوسائل ۱۲: ۸۸. أبواب أحکام العشرهٔ ب ۵۸ ح ۳.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۸۴

هذا، و لکنّ الحکم بوجوب ردّ مطلق التحیهٔ استنادا الی الآیهٔ الشریفهٔ فی غایهٔ الإشکال، خصوصا بعد وضوح أنّ السیرهٔ المستمرّهٔ بین المسلمین إنّما کانت علی ردّ خصوص السلام، و لا یلتزمون بردّ سائر التحیّات، و أمّا الاستدلال فی الروایهٔ بالآیهٔ الشریفهٔ فلیس لأجل کون الدعاء بمثل یغفر اللّه لکم و یرحمکم من مصادیق التحیهٔ، بل کان ذکرها من باب الاستئناس للمناسبهٔ بین الموردین.

ثمَّ إنّه لو فرض عموم التحیهٔ و عدم اختصاصها بخصوص صیغ السلام لوجب حمل الأمر فی الآیهٔ الشریفهٔ علی الاستحباب بالنسبهٔ إلی غیر تلک الصیغ، و لا یلزم من ذلک استعمال اللفظ فی أکثر من معنی، لأنّ صیغهٔ الأمر موضوعهٔ لمجرّد إنشاء الطلب.

غایهٔ الأمر أنّه مع عدم قیام قرینهٔ علی الإذن فی الترک، لا یکون المأمور معذورا فی المخالفهٔ عند العقلاء، و کان مستحقّا للذمّ و العقاب کما حقّقناه فی الأصول.

فالأقوی وجوب ردّ خصوص صیغ السلام، کما أنّه لا خلاف فیه ظاهرا بین المسلمین، و قد عرفت فتاوی العامّهٔ فی باب الردّ فی أثناء الصلاهٔ، فإنّه یستفاد من مجموعها مفروغیهٔ وجوب الردّ بالقول فی غیر حال الصلاهٔ، بل یستفاد من بعضها أنّ الردّ یکون حقّا للمسلّم علی المسلّم علیه فتدبّر.

هذا، و أمّا ما یدلّ من الروایات علی وجوب ردّ السلام فهی روایهٔ مصدّق بن صدقهٔ المتقدّمهٔ، عن جعفر بن محمّد، عن أبیه علیهما السّلام، و روایهٔ السکونی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام «۱»، الدالتان علی انّ السلام من المسلّم تطوّع و الردّ فریضهٔ، و قد روی هذا المضمون من طریق العامّهٔ عن بعض التابعین «۲»، و لکنّ الطبری فی تفسیره

---

(۱) الکافی ۲: ۶۴۴ باب التسلیم ح ۱، الوسائل ۱۲: ۵۸. أبواب أحکام العشرهٔ ب ۳۳ ح ۳.

(۲) الجامع لأحکام القرآن ۵: ۳۰۴، صحیح مسلم ۱۳: ۱۱۷ ب ۲ و ۱۱۸ ب ۳، صحیح البخاری ۷: ۱۶۳ ب ۱- ۷.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۸۵

الکبیر استدلّ للوجوب بالآیهٔ الشریفهٔ، و روی عن أبی الزبیر أنّه قال: سمعت جابرا یقول: «ما رأیته إلّا یوجبه قوله تعالی وَ إِذا حُیِّیتُمْ بِتَحِیَّهٍ.» «۱».

ثمَّ لا یخفی أنّه لو قطع النظر عمّا یدلّ علی وجوب ردّ السلام من حیث هو، فلا یمکن أن یستفاد ذلک من الروایات الواردهٔ فی الردّ فی أثناء الصلاهٔ، لأنّ کثیرا منها لا یدلّ إلّا علی مجرّد الجواز و الصلاحیّهٔ التی مرجعها إلی عدم کون الاشتغال بالصلاهٔ مانعا عن الردّ، و ما یدلّ بظاهره علی الوجوب کروایتی سماعهٔ و منصور و غیرهما لا یستفاد منها الوجوب بعد کونها بصدد الردّ علی العامّهٔ القائلین بالحرمهٔ فی الصلاهٔ، لأنّ الأمر فی مقام توهّم الحظر لا یدلّ علی الوجوب.

و بالجملهٔ: بعد کون المرتکز فی أذهان المسلمین فی ذلک الزمان هی الحرمهٔ، لاشتهار الفتوی بها من المتصدّین للإفتاء، لا یبقی للأمر ظهور فی الوجوب و لا یستفاد منه إلّا مجرّد الجواز فی مقابل الحرمهٔ کما لا یخفی.

ثمَّ إنّ القدر المتیقّن من موارد وجوب ردّ السلام ما إذا کان المسلّم رجلا بالغا عاقلا مسلما قاصدا لمعنی السلام، مع کونه بإحدی الصیغ الأربع التی هی عبارهٔ عن: «سلام علیک»، و «السلام علیک»، و «سلام علیکم»، و «السلام علیکم»، و الظاهر عدم اعتبار قصد القربهٔ فی السلام فی وجوب ردّه لعدم الدلیل علیه، مضافا إلی أنّ الحکمهٔ فی الحکم بوجوب الردّ، و الفرق بینه و بین السلام، لأنّه لا یکون إلّا مستحبّا، و هی کون السکوت فی مقام الردّ و الامتناع عنه موجبا للعداوهٔ و البغضاء، مع أنّ مقصود الشارع هو حصول الألفهٔ و الانس، و الحکمهٔ تقتضی تعمیم الحکم بالوجوب لما إذا لم یکن السلام مقرونا بقصد القربهٔ کما لا یخفی.

---

(۱) جامع البیان ۴: ۲۵۹.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۸۶

هـذا، و لو لم یکن المسلّم قاصـدا لمعنی السـلام لأجـل أنّه لا یعرف معنـاه مثلا حتی یقصـده کأکثر الأعاجم، فهل یجب ردّه أم لا؟ الظاهر نعم، لحصول عنوان التحیهٔ بذلک، و کفایهٔ کونه قاصدا لها إجمالا و إن لم یعرف معناه بالخصوص.

و لو لم یکن السـلام بإحـدی الصـیغ الأربع المتعارفـهٔ، کمـا إذا قـدّم الظرف علی السـلام علی خلاـف ما هو المتعارف بینهم فی مقام الابتداء بتحیهٔ الأحیاء ففیه وجوه أربعهٔ:

أحدها: القول بأنّه لا یجب ردّه أصـلا، و صـرّح المحقّق فی المعتبر بتحریم إجابته فی حال الصلاهٔ، بل یظهر منه تحریم الإجابهٔ فی غیر سلام علیکم من الصیغ الأربع أیضا، حیث أنّه قال: إذا قال: سلام علیکم ردّ مثل قوله سلام علیکم، و لا یقول: و علیکم السلام.

و بعد نقل الفتاوی و الروایات قال: فرع: لو سلّم علیه بغیر اللفظ المذکور لم یجز إجابته، نعم لو دعا له و کان مستحقّا و قصد الدعاء لا ردّ السلام لم أمنع منه، لما ثبت من جواز الدعاء لنفسه و لغیره فی أحوال الصلاهٔ بالمباح «۱». انتهی.

ثانیها: القول بوجوب ردّه مماثلا فی حال الصلاهٔ، ذهب إلیه صاحب الجواهر و المصباح «۲».

ثالثها: ما حکی عن المسالک من أنّه یردّ بالسلام المعهود «۳».

رابعها: التخییر بین الردّ بالمثل و بین الردّ بغیره. و لا یخفی أنّ منشأ هذه الوجوه الأربعهٔ ملاحظهٔ أمرین:

أحدهما: إنّ التحیهٔ بغیر السلام، إمّا خارجهٔ عن الآیهٔ الشریفهٔ موضوعا، بناء

---

(۱) المعتبر ۲: ۲۶۳- ۲۶۴.

(۲) جواهر الکلام ۱۱: ۱۱۴، مصباح الفقیه کتاب الصلاهٔ: ۴۲۱.

(۳) المسالک ۱: ۲۳۲.

علی ما ذکره الطبرسـی، أو حکما بناء علی ما ذکره بعض أهل اللّغهٔ من عموم التحیّهٔ لغیر السلام، فهل السلام بغیر إحدی الصیغ الأربع المتقدّمهٔ أیضا یکون کذلک أم لا؟

ثانیهما: إنّ المماثلـهٔ فی التقدیم و التأخیر المعتبرهٔ فی الردّ فی حال الصـلاهٔ هل تکون معتبرهٔ مطلقا، أو تکون معتبرهٔ فی خصوص ما لو کان السـلام بإحدی الصـیغ الأربع؟ و لا ینافی الاحتمال الأوّل النهی عن علیکم السـلام فی موثّقهٔ سـماعهٔ المتقدّمهٔ، لأنّ موردها ما إذا کان السلام بإحداها، کما هو المتعارف فی السلام الابتدائی فی تحیّهٔ الأحیاء.

و بعبارهٔ أخری هل المماثلـهٔ المذکورهٔ فی الروایتین معتبرهٔ بعنوانها، سواء کان السـلام بإحدی الصـیغ المتعارفهٔ أو بغیرها، أو أنّها کنایهٔ عن تقدیم السلام علی الظرف کما هو المتعارف فی السلام، و هو الوجه فی التعبیر عنه بها؟

إذا عرفت ذلک فنقول: الوجه الأوّل یبتنی علی عدم شـمول الآیهٔ الشـریفهٔ لهذا السـلام، إمّا لاختصاص التحیهٔ المذکورهٔ فی الآیهٔ بغیره من الصـیغ الأربع المتعارفهٔ، و إمّا لانصرافها عنه، کما أنّ غیره من الوجوه الثلاثهٔ یبتنی علی شمول الآیهٔ له أیضا، و الاختلاف بینها إنّما هو فی الأمر الثانی.

فمنشأ ما علیه الجواهر و المصـباح هو أنّ المماثلهٔ المعتبرهٔ فی الردّ فی حال الصـلاهٔ معتبرهٔ بعنوانها، فلا بدّ من مراعاتها نظرا إلی ما یدلّ علی اعتبارهـا، کمـا أنّ مـا حکی عن المسالک من لزوم تقـدیم السـلام علی الظرف مبنیّ علی أن لا یکون عنوان المماثلـهٔ معتبرا، بل کانت هی کنایهٔ عن تقدیم السلام علی الظرف.

و حیث أنّ مورد الأدلـهٔ الدالهٔ علی اعتبار المماثلهٔ هو السـلام علی النحو المتعارف، فلذا کنی عن ذلک بعنوان المماثلهٔ، و إلّا فالواجب مطلقا هو تقدیم السلام علی الظرف، سواء کان بإحدی الصیغ الأربع المتعارفهٔ أو بغیرها، و أمّا الاحتمال

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۳۸۸

الأخیر فیبتنی علی خروج المورد المفروض عن الأدلة الدالة علی اعتبار المماثلة، لأنّ موردها خصوص ما إذا کان السلام بالنحو المتعارف، فلیس هنا ما یدلّ علی اعتبارها فی المقام.

ثمَّ إنّ الظاهر فی الأمر الثانی هو کون عنوان المماثلة مأخوذا بنحو الکنایة عن تقدیم السلام علی الظرف، فالوجه الثانی من الوجوه الأربعة بعید جدّا. نعم یبقی الکلام فی شمول الآیة الشریفة لهذا النحو من السلام، و الظاهر إطلاقها لصدق عنوان التحیة علیه.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۳۸۹

القاطع الثامن: الفعل الکثیر الخارج عن أفعال الصلاة

اشارة

قد ادّعی العلّامة فی المنتهی اتّفاق أهل العلم کافّة علی بطلان الصلاة به «۱»، و هذا یدلّ علی کونه موردا لاتفاق المسلمین، لأنّ التعبیر بهذا إنّما هو فی مثل تلک الموارد.

و المشهور بین الإمامیة التقیید بما إذا فعل ذلک عمدا «۲»، و یمکن أن یستکشف من قیام الشهرة المحقّقة علی قاطعیة هذا العنوان ثبوت نصّ معتبر دالّ علی ذلک، و حینئذ فلا بدّ من الرجوع إلی العرف فی تشخیص موضوع الکثرة المأخوذ فی النصّ.

هذا، و لکن یستفاد من کلمات کثیر من المتأخّرین أنّ المستند فی ذلک لیس ثبوت نصّ دالّ بمنطوقه علی قاطعیة هذا العنوان، بل المناط فی البطلان هو محو

---

(۱) المنتهی ۱: ۳۱۰.

(۲) المعتبر ۲: ۲۵۵، نهایة الأحکام ۱: ۵۲۱، تذکرة الفقهاء ۳: ۲۸۸ مسألة ۳۲۸، جامع المقاصد ۲: ۳۵۰، مجمع الفائدة و البرهان ۳: ۶۹، کشف اللثام ۴: ۱۷۲، مستند الشیعة ۷: ۴۲، جواهر الکلام ۱۱: ۵۵.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۳۹۰

صورة الصلاة، کما صرّح بذلک فی المدارک، حیث قال: و لم أقف علی روایة تدلّ بمنطوقها علی بطلان الصلاة بالفعل الکثیر، لکن ینبغی أن یراد به ما ینمحی به صورة الصلاة بالکلیّة، کما هو ظاهر المصنّف فی المعتبر، اقتصارا فیما خالف الأصل علی موضع الوفاق، و أن لا یفرق فی بطلان الصلاة بین العمد و السهو «۱». انتهی.

و لکن لا یخفی أنّه بناء علیه لا یکون وجه للتعبیر عن الفعل الماحی لصورة الصلاة بالفعل الکثیر، کما أنّه لا یکون وجه للتفصیل بین صورتی السهو و العمد کما هو المشهور.

ثمَّ إنّ هنا وجها آخر استدلّ به فی المصباح، و هو معهودیة التنافی لدی المتشرّعة من الصدر الأوّل بین الصلاة و سائر الأعمال الخارجیة، بحیث یرون الفرق بین الصلاة و سائر العبادات، و أنّه لیس فی الصلاة عمل خارجیّ بخلاف غیرها من العبادات، و یدلّ علی مغروسیّة هذا المعنی فی أذهان المتشرّعة کثرة السؤال فی الإخبار عن الأفعال الجزئیة التی مسّت الحاجة إلی فعلها فی أثناء الصلاة، کقتل القمل، و البق، و البرغوث، و نفخ موضع السجود، و تسویة الحصی، و غیر ذلک «۲».

و الاستدلال بهذه الأخبار لیس من جهة الحکم بالجواز المذکور فیها فإنّ المناط فی هذا الحکم الجامع بین موارد السؤال هو القلّة، فتدلّ بالمفهوم علی کون الفعل الکثیر مبطلا فی غایة الإشکال، بل مبنی الاستدلال بها علی کون السؤال فیها مشعرا بمغروسیة التنافی بین الصلاة و بین الأعمال الخارجیة فی أذهان المتشرّعة، و لذا صاروا بصدد السؤال عن حکم مثل الأفعال المذکورة فیها.

و یدلّ علی التنافی بین الصلاهٔ و بین الأعمال الخارجیهٔ، بعض ما ورد فی التکفیر

---

(۱) مدارک الأحکام ۳: ۴۶۶.

(۲) مصباح الفقیه کتاب الصلاهٔ: ۴۱۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۹۱

ممّا یدلّ علی أنّ التکفیر عمل و لیس فی الصلاهٔ عمل «۱». فإنّ الظاهر أنّ المراد بالعمل هو العمل الخارجی الذی لا یکون من سنخ أفعال الصلاهٔ، و حینئذ فیدلّ علی بطلانها بفعل شیء خارج عن حقیقتها و لو کان قلیلا، فلا بدّ من ورود دلیل مخصّص حتّی یدلّ علی الجواز فی بعض الموارد.

ثمَّ لا یخفی أنّ استکشاف النصّ فی المسألهٔ من الفتاوی مشکل، لأنّه لم یکن لها تعرّض فی أکثر الکتب المعدّهٔ لنقل الفتاوی المأثورهٔ عن العترهٔ الطاهرهٔ علیهم السّلام بعین الألفاظ الصادرهٔ عنهم. نعم ذکر فی المراسم فی عداد ما یوجب التعمّد إلیه بطلان الصلاهٔ: و کلّ فعل کثیر أباحت الشریعهٔ قلیله فی الصلاهٔ، أو کلّ فعل لم تبح الشریعهٔ قلیله و لا کثیره «۲».

و قال فی الوسیلهٔ فی بیان القواطع: أنّها تسعهٔ أشیاء: العمل الکثیر ممّا لیس من أفعال الصلاهٔ «۳». و قال الشیخ فی المبسوط الذی هو کتاب تفریعیّ له: و لا یفعل فعلا کثیرا لیس من أفعال الصلاهٔ «۴». و الظاهر أنّ هذا استنباط من تجویز الأفعال الجزئیهٔ فی الشریعهٔ، لا أن یکون بهذا العنوان ممّا قام علیه نصّ. و یؤیّده أنّه فی کتاب النهایهٔ- الموضوع لنقل الفتاوی المأثورهٔ- اقتصر علی ذکر موارد الجواز «۵».

و کیف کان، فدعوی الإجماع علی مبطلیهٔ الفعل الکثیر بعنوانه کما عن العلّامهٔ و جماعهٔ من المتأخّرین مما لا وجه لها بعد عدم وجود نصّ فی المسألهٔ، و لا ما یمکن أن یستکشف منه، فالأولی کما عرفت التمسّک لذلک بأنّ المغروس فی أذهان المتشرّعهٔ أنّه یعتبر فی الصلاهٔ التوجّه إلی الخالق المعبود بحیث ینافیه الاشتغال

---

(۱) قرب الاسناد: ۱۷۷ ح ۷۹۵، الوسائل ۷: ۲۶۶. أبواب قواطع الصلاهٔ ب ۱۵ ح ۴.

(۲) المراسم: ۸۷.

(۳) الوسیلهٔ: ۹۷.

(۴) المبسوط ۱: ۱۱۷.

(۵) النهایهٔ: ۹۳.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۹۲

بالأعمال الخارجیهٔ التی لا تکون من سنخ أجزاء الصلاهٔ. نعم لا بأس بالاشتغال بالأفعال الجزئیهٔ غیر المنافیهٔ للتوجّه فتدبّر.

قاطعیّهٔ الأکل و الشرب

لا یخفی أنّه لیس هنا أیضا ما یدلّ من النصوص علی ذلک، نعم ربّما یستدلّ له بالروایهٔ الواردهٔ فی جواز شرب الماء فی صلاهٔ الوتر لمن أصابه عطش، و هو یرید الصوم فی صبیحهٔ تلک اللیلهٔ، بشرط أن لا یکون موجبا للاستدبار «۱»، نظرا إلی أنّ المستفاد منها أنّ هذا إنّما یکون علی سبیل الاستثناء، فیدلّ علی قاطعیهٔ الشرب فی غیر هذا المورد، و لکنّه کما تری.

فالأولی الاستدلال له أیضا بما عرفت فی الفعل الکثیر من مغروسیهٔ التنافی بین حقیقهٔ الصلاهٔ التی هی التوجّه، و بین الاشتغال بغیرها من الأفعال الخارجیهٔ، و لکن هذا الاستدلال یقتضی بطلان الصلاهٔ بهما إذا کانا منافیین للتوجّه، فلا بأس بما لا یکون منهما منافیا له،

کأکل شیء صغیر و بلع ما بقی بین الأسنان، و إن کان هذا یوجب البطلان فی باب الصوم.

ثمَّ إنّ قاطعیهٔ الأکل و الشرب إنّما تکون مذکورهٔ فی کتب المحقّق و العلّامهٔ و من بعدهما من الفقهاء المتأخّرین «۲»، و لیس فی کلمات القدماء منهم- خصوصا فی کتبهم المعدّهٔ لنقل الفتاوی المأثورهٔ- تعرّض لها أصلا.

---

(۱) التهذیب ۲: ۳۲۹ ح ۱۳۵۴، الفقیه ۱: ۳۱۳ ح ۱۴۲۴، الوسائل ۷: ۲۷۹. أبواب قواطع الصلاهٔ ب ۲۳ ح ۱، ۲.

(۲) المعتبر ۲: ۲۵۹، قواعد الأحکام ۱: ۲۸۱، نهایهٔ الاحکام ۱: ۵۲۲، الدروس ۱: ۱۸۵، مسالک الأفهام ۱: ۲۲۸، کفایهٔ الأحکام: ۲۴، ریاض المسائل ۳: ۵۱۸، مجمع الفائدهٔ و البرهان ۳: ۷۷، جامع المقاصد ۲: ۳۵۱، مدارک الأحکام ۳: ۴۶۷، کشف اللثام ۴: ۱۷۸، مستند الشیعهٔ ۷: ۴۹، جواهر الکلام ۱۱: ۷۷، الحدائق ۹: ۵۵.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۹۳

نعم، ذکر الشیخ فی کتاب المبسوط فی عداد القواطع: إنّ الأکل و الشرب یفسدان الصلاهٔ، و روی جواز شرب الماء فی الصلاهٔ النافلهٔ، و ما لا یمکن التحرّز منه مثل ما یخرج من بین الأسنان، فإنّه لا یفسد الصلاهٔ ازدراده «۱».

و قال فی الخلاف: روی أنّ شرب الماء فی النافلهٔ لا بأس به، فأمّا الفریضهٔ فلا یجوز أن یأکل فیها و لا أن یشرب. و بهذا التفصیل قال سعید بن جبیر، و طاوس. و قال الشافعی: لا یجوز ذلک لا فی نافلهٔ و لا فی فریضهٔ «۲».

دلیلنا: إنّ الأصل الإباحهٔ، فمن منع فعلیه الدلیل، و إنّما منعنا فی الفریضهٔ بدلالهٔ الإجماع. و أیضا روی سعید الأعرج قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: إنّی أبیت و أرید الصوم فأکون فی الوتر فأعطش فأکره أن أقطع الدعاء فأشرب، و أکره أن أصبح و أنا عطشان، و أمامی قلّهٔ بینی و بینها خطوتان أو ثلاثهٔ؟ قال: «تسعی إلیها و تشرب منها حاجتک و تعود فی الدعاء» «۳»، «۴» و لا یخفی أنّ الروایهٔ الواردهٔ فی جواز شرب الماء إنّما وردت فی خصوص صلاهٔ الوتر مع الخصوصیّات المذکورهٔ فیها، فقوله: روی أنّ شرب الماء.، مبنیّ علی إلغاء الخصوصیّات و إسراء الحکم إلی مطلق النافلهٔ. و یحتمل أن یکون مراده الجواز فی النافلهٔ فی الجملهٔ فی مقابل الفریضهٔ التی لا یجوز فیها الشرب أصلا.

و کیف کان، فدعوی الإجماع فی الخلاف علی بطلان الفریضهٔ بذلک مبتنیهٔ علی ملاحظهٔ فتاوی الفقهاء من المسلمین المتعرّضین لها، حیث إنّها متطابقهٔ علی المنع فی الفریضهٔ کما عرفت من کلامه، فلا یکون کاشفا عن وجود نصّ دالّ علی

---

(۱) المبسوط ۱: ۱۱۸.

(۲) المجموع ۴: ۹۰.

(۳) الوسائل ۷: ۲۷۹. أبواب قواطع الصلاهٔ ب ۲۳ ح ۱.

(۴) الخلاف ۱: ۴۱۳ مسألهٔ ۱۵۹.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۹۴

کون ذلک مبطلا فی الفریضهٔ.

ثمَّ إنّ تعبیر السائل فی الروایهٔ بقوله: «فأکره أن أقطع الدعاء و أشرب». ربّما یشعر بعدم کون الشرب فی نظره منافیا للتوجّه المعتبر فی الصلاهٔ، بل حیث یکون موجبا لقطع الدعاء الذی کان مشتغلا به، فلذلک کرهه. و کیف کان فدعوی الإجماع فی المسألهٔ و الاستدلال به ممّا لا وجه له، خصوصا بعد ثبوت الاختلافات الکثیرهٔ فی فروعها، و فی کیفیهٔ الاستدلال لها، فإنّ جملهٔ من أفاضل المتأخّرین کالعلّامهٔ و الشهیدین «۱» یرون الإبطال دائرا مدار صدق عنوان الفعل الکثیر، فلا تبطل الصلاهٔ بمسمّی الأکل و الشرب.

نعم، جعل العلّامهٔ کما حکی عنه مطلق الأکل و الشرب بانضمامها إلی مقدّماتهما من الفعل الکثیر «۲»، و بعض آخر منهم استدلّ

لـذلك بكونهمـا مـاحيين لصورة الصـلاة، و لاـ يبعـد الالتزام بـذلك فى مطلق الأكل و الشـرب، حتى فى مثل ما لو ترك فى فيه شـيئا يذوب كالسكر فذاب فابتلعه، لأنّ هذا العمل لو اطّلع عليه المتشرّعة لحكم بمنافاته مع هيئة الصلاة و صورتها.

نعم، يبقى الكلام فى أنّه لو كـان كلّ من الأكل و الشـرب ماحيا لصورتها فكيف يمكن تجويز شـىء منهما و لو فى خصوص النافلـة، كما فى الرواية المتقدّمة؟

هذا، و يمكن استفادة الحكم من بعض الروايات الواردة فى صلاة الوتر كرواية علىّ بن أبى حمزة و غيره، عن بعض مشيخته قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: أ فصل فى الوتر؟ قال: «نعم»، قلت: فانّى ربّما عطشت فأشرب الماء؟ قال: «نعم، و انكح» «۳».

و المراد من قوله: أفضل هو الفصل بين الركعة الأخيرة و الركعتين الأوليين بالسلام،

---

(۱) المنتهى ۱: ۳۱۲، الذكرى: ۸، المسالك ۱: ۲۲۸.

(۲) تذكرة الفقهاء ۳: ۲۹۲ مسألة ۳۲۸.

(۳) التهذيب ۲: ۱۲۸ ح ۴۹۳، الوسائل ۴: ۶۵. أبواب أعداد الفرائض ب ۱۵ ح ۱۳.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۹۵

و حينئـذ فيسـتفاد أنّ جواز الشـرب بعـد الركعتين الأوليين إنّما هو لتحقق الفصل بالتسـليم، فيدلّ على أنّه لو لا الفصل لكان عدم جواز الشرب مسلّما مفروغا عنه، و ليس المراد هو الشرب فى أثناء صلاة الوتر، يعنى فى أثناء الأوليين أو الأخيرة بقرينة قوله: «و أنكح».

و بالجملة: فالرواية تدلّ على مفروغية منافاة الشـرب للصـلاة، و مثلها ما رواه الصدوق بإسناده عن أبى ولّاد حفص بن سالم الحنّاط أنّه قال: سـمعت أبا عبد اللّه عليه السّـلام يقول: «لا بأس بأن يصـلّى الرجل ركعتين من الوتر ثمَّ ينصـرف فيقضـى حاجته، ثمَّ يرجع فيصلّى ركعة، و لا بأس أن يصلّى الرجل ركعتين من الوتر ثمَّ يشرب الماء، و يتكلّم، و ينكح، و يقضى ما شاء من حاجته، و يحدث وضوء ثمَّ يصـلّى الركعة قبل أن يصـلّى الغداة» «۱». و الظـاهر أنّ قوله: لاـ بـأس أن يصـلّى الرجل ركعتين من الوتر.، من كلام الصـدوق، لا جزء للرواية كما زعمه صاحب الوسائل، و يؤيّده أنّه حكاها فى محكىّ الوافى بدون هذا الذيل «۲».

و منشـأ زعم الخلاـف أنّ الصـدوق كـان بناؤه فى كتاب الفقيه على ذكر فتواه بعـد نقل الروايـة بلا فصل بينهما، فصار ذلك فى بعض الموارد موجبا لتوهّم كون فتواه أيضا جزء للرواية، و الظاهر أنّ مستند فتواه هذا هى رواية علىّ بن حمزة المتقدّمة.

أضف إلى جميع ما ذكرنا، كون الأكل و الشـرب فى أثناء الصلاة يعدّ من المنكرات عند المتشرّعة، بحيث يرون التنافى بينهما، و عدم إمكان اجتماعهما كما لا يخفى، فالأكل و الشرب فى الجملة ممّا لا خفاء ظاهرا فى قاطعيّتهما للصلاة.

و هنا عناوين خمسة مذكورة فى كلماتهم، و قد وقع الاختلاف بينهم فى حكم بعضها:

---

(۱) الفقيه ۱: ۳۱۲ ح ۱۴۲۰، الوسائل ۴: ۶۳. أبواب أعداد الفرائض ب ۱۵ ح ۴.

(۲) الوافى ۷: ۹۴.

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۳۹۶

أحـدها: بلع ما بقى بين الأسـنان من بقايا الغذاء، فعن المنتهى و جامع المقاصد أنّه لا تفسد الصـلاة بذلك قولا واحدا «۱»، و به صرّح فى كثير من الكتب الفقهيّة «۲»، و حكى عن بعض الأساطين «۳» التأمّل فى ذلك، و لكنّ الظاهر أنّه لا بأس به، لعدم المنافاة بينه و بين الصلاة فى نظر المتشرّعة، و عدم الدليل على كون المراد بالأكل القاطع للصلاة هو الأكل المفسد للصوم.

ثانيها: ابتلاع النخامـة النازلة من الرأس، فالمحكىّ عن نهاية الأحكام أنّه غير مبطل «۴»، و عن كشف اللثام اسـتظهار أنّه لا يسمّى أكلا «۵»، و عن التذكرة: لو كان مغلوبا بأن نزلت النخامة و لم يقدر على إمساكها لم تبطل صـلاته إجماعا «۶»، و الأقوى هو عدم البطلان و

وجهه واضح.

ثالثها: ما لو کان فی فمه لقمهٔ فمضغها أو ابتلعها فی الصلاهٔ، قد استظهر من المنتهی دعوی الإجماع علی عدم البطلان بذلک «۷»، و فی المحکیّ عن الذکری: أنّه لو کثر ذلک عادهٔ أبطل «۸»، و الظاهر هو البطلان لصدق الأکل و منافاته للصلاهٔ بنظر المتشرّعهٔ کما لا یخفی.

رابعها: مضغ العلک، ففی محکیّ نهایهٔ الإحکام «۹» أنّه کالأکل، و المحکیّ عن

بروجردی، آقا حسین طباطبایی، نهایهٔ التقریر، ۳ جلد، ه ق

نهایهٔ التقریر؛ ج۲، ص: ۳۹۶

---

(۱) المنتهی ۱: ۳۱۲، جامع المقاصد ۲: ۳۵۲.

(۲) المعتبر ۲: ۲۵۹، نهایهٔ الاحکام ۱: ۵۲۲، ریاض المسائل ۳: ۵۱۹، مجمع الفائدهٔ و البرهان ۳: ۷۸.

(۳) هو أستاذ صاحب مفتاح الکرامهٔ علی ما حکاه عنه فیه: ۳- ۳۳.

(۴) نهایهٔ الاحکام ۱: ۵۲۲.

(۵) کشف اللثام ۴: ۱۸۰.

(۶) تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۲۹۴.

(۷) المنتهی ۱: ۳۱۲.

(۸) الذکری ۴: ۸.

(۹) نهایهٔ الاحکام ۱: ۵۲۲.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۹۷

التنقیح أنّه لو وضع علکا فی فمه متفتّتا فابتلعه مع الریق أبطل اتّفاقا، لأنّه فعل کثیر «۱».

خامسها: ما لو وضع فی فمه شیئا یذاب کالسکر فذاب و ابتلعه، ففی محکیّ المنتهی أنّه لم تفسد صلاته عندنا و عند الجمهور تفسد «۲»، و حکی عدم الإفساد من کثیر من الکتب الفقهیّهٔ، و لکن نقل فی محکیّ التنقیح عن فخر المحققین أنّه خالف فی ذلک «۳» و وافقه بعض المتأخّرین «۴» و هو الظاهر، لثبوت المنافاهٔ و عدم الفرق بینه و بین أکل مثل اللقمهٔ فی نظر المتشرّعهٔ کما لا یخفی.

أقسام القواطع عمدا و سهوا

ذکر الشیخ قدّس سرّه فی کتاب المبسوط: أنّ القواطع علی قسمین: قسم یقطع الصلاهٔ عمدا و سهوا، و هو کلّ ما ینقض الطهارهٔ و یفسدها، و قسم یقطعها عمدا و هو سائر القواطع «۵»، و تبعه الحلّی فی السرائر و جمع من المتأخّرین عنه «۶»، و حینئذ فیقع الکلام فی مستند التفصیل فی سائر القواطع.

فاعلم أنّ ما وقع فی دلیله التفصیل بین صورتی العمد و السهو هو الکلام، فإنّ دلیل قاطعیته صریح فی أنّه لو وقع عمدا یوجب بطلان الصلاهٔ، و لو وقع سهوا

---

(۱) التنقیح الرائع ۱: ۲۱۷.

(۲) المنتهی ۱: ۳۱۲.

(۳) التنقیح الرائع ۱: ۲۱۷، و فیه: «و یبطل عند السعید» و السعید لقب لفخر المحقّقین.

(۴) مصباح الفقیه کتاب الصلاهٔ: ۴۱۴- ۴۱۵.

(۵) المبسوط ۱: ۱۱۷.

(۶) السرائر ۱: ۲۳۸، المعتبر ۲: ۲۵۰، الجامع للشرائع: ۸۴، الوسیلهٔ: ۹۶، جواهر الکلام ۱۱: ۲، کشف اللثام ۴: ۱۵۶، مستند الشیعهٔ ۷: ۹.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۹۸

یوجب سجدتی السهو. و أمّا غیره من القواطع فمقتضی إطلاق أدلّتها عدم الفرق بین الصورتین. نعم قد عرفت فی باب التکفیر و التأمین أنّ العمدهٔ فی وجه کونهما مبطلین هو التشریع الذی مرجعه إلی الإتیان بهما بما أنّهما یوجبان حصول الکمال للصلاهٔ الکاملهٔ بما أنّها کاملهٔ. و من الواضح اختصاص هذا الوجه بصورهٔ العمد، ضرورهٔ عدم تحقق التشریع فی صورهٔ السهو. و کیف کان فیقع الکلام فی غیر هذه الثلاثهٔ فی مستند التفصیل. و ما یمکن أن یکون وجها له أمور:

أحدها: استفادهٔ أنّ قاطعیهٔ القسم الثانی من القواطع إنّما هو لملاک واحد و جههٔ واحدهٔ، فإذا فرض قیام الدلیل علی اختصاص القاطعیهٔ فی بعضها بصورهٔ العمد کما فی الکلام، حیث دلّ الدلیل من النصوص و الفتاوی علی أنّ الکلام إذا صدر سهوا لا یوجب الإعادهٔ بل سجدتی السهو، فیستفاد منه بملاحظهٔ وحدهٔ الملاک کون غیره من القواطع أیضا علی هذا الحال، و أنّ قاطعیّتها تختصّ بصورهٔ العمد فتأمّل.

ثانیها: أن یقال: بعدم ثبوت الإطلاق لأدلّهٔ القواطع، فالمرجع فی صورهٔ الشکّ فی القاطعیهٔ مع عدم الإطلاق لصورهٔ السهو هو حدیث الرفع المشتمل علی رفع ما لا یعلمون «۱» لأنّ القاطعیهٔ فی صورهٔ السهو ممّا لا یعلم، فهی مرفوعهٔ.

ثالثها: حدیث لا تعاد «۲» بناء علی شموله لإیجاد الموانع أیضا.

توضیح ذلک: إنّک عرفت فی بعض المباحث السابقهٔ أنّ الحدیث یختص بصورهٔ السهو، و الذهول الموجب لعدم مطالبهٔ المأتیّ به مع المأمور به، و لا یعمّ صورهٔ العمد کما زعمه بعض الأساطین «۳»، لأنّ الحکم بوجوب الإعادهٔ أو بعدمه إنّما یناسب مع من کان بصدد الإتیان بما هو المأمور به واقعا، و کان الداعی له إلیه هو

---

(۱) الخصال: ۴۱۷ ح ۹.

(۲) الفقیه ۱: ۱۸۱ ح ۸۵۷، الوسائل ۴: ۳۱۲. أبواب القبلهٔ ب ۹ ح ۱.

(۳) نهایهٔ الأفکار ۳: ۴۳۴.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۳۹۹

تعلّق الأمر به من المولی.

غایهٔ الأمر أنّه حیث طرأ علیه الذهول و النسیان الذی ربّما یعرض الإنسان فصار ذلک موجبا لعدم کون ما أتی به موافقا للمأمور به، إمّا من جههٔ فقدانه لبعض ما یعتبر فیه شطرا أو شرطا، و إمّا من جههٔ اشتماله علی ما یکون وجوده مخلّا و مانعا عن انطباق عنوان المأمور به علی المأتیّ به، فمثل هذا هو الذی یناسبه الحکم بالإعادهٔ أو بعدمها.

و أمّا من لم یکن قاصدا للإتیان بالمأمور به أو لم یکن الداعی له إلی الإتیان هو تعلّق الأمر به من المولی، بل بعض الأغراض الدنیویهٔ، فالمناسب له هو الحکم علیه بوجوب الإتیان بالصلاهٔ مع ما یعتبر فیها وجودا أو عدما.

هذا فیما لو کان عالما بذلک، و أمّا الجاهل فیناسبه التکلیف بوجوب تحصیل العلم بالتکالیف الشرعیهٔ و الأحکام الإلهیهٔ، ثمّ العمل

علی طبقها و لا یناسب واحدا منهما التکلیف بالإعادهٔ. فشمول الحدیث لصورهٔ التعمّد مشکل بلا فرق بین العالم و الجاهل.

و یبقی الکلام بعد ذلک فی أنّ الحدیث کما یشمل ما لو صار النسیان سببا لترک بعض ما اعتبر وجوده جزء أو شرطا فهل یشمل ما لو صار النسیان سببا لإیجاد بعض ما یکون وجوده مخلّا بالمأمور به، و مانعا عن انطباق عنوانه علی المأتیّ به أم لا؟.

و بعبارهٔ أخری: کما تکون الصورهٔ التی صارت العلّهٔ للترک هو الذهول و الغفلهٔ عن فعل المتروک بخصوصه مشمولهٔ للحدیث، فهل یشمل الصورهٔ التی تکون العلّهٔ للفعل هو السهو و الذهول عن الکون فی الصلاهٔ، لا الغفلهٔ عن نفس الفعل، لعدم تعقّل کون الغفلهٔ سببا لحصول الفعل الإرادی، فإنّه یصدر عن الإرادهٔ و هی فرع التوجّه، فإیجاده لا بدّ و أن یکون مسببا عن الغفلهٔ فی أمر آخر، فإنّ من

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۰۰

یتکلّم فی الصلاهٔ نسیانا لا- یکون صدور التکلّم عنه مسبّبا عن الغفلهٔ عن أصل التکلّم. فإنّه کیف یعقل صدوره مع الغفلهٔ عنه بل صدوره عنه مسبّب عن الإرادهٔ، و منشأ إیجاده هی الغفلهٔ عن کونه فی الصلاهٔ أم لا؟ وجهان مبتیّان علی أنّ حذف المستثنی منه و کون الاستثناء مفرغا هل یستفاد منه العموم لکلّ ما یمکن أن یصیر موجبا للإعادهٔ ترکا أو فعلا، أو أنّ کون المستثنیات الخمسهٔ المذکورهٔ فی الحدیث من سنخ ما یکون وجوده معتبرا فی الصلاهٔ جزء أو شرطا یقتضی أن یکون المستثنی منه المحذوف أیضا من قبیلها؟ لا یبعد الثانی.

رابعها: حدیث الرفع من جههٔ اشتماله علی رفع النسیان، و توضیح مفاد الحدیث بنحو الإجمال أن یقال: إنّ الظاهر من الحدیث هو کون الأمور المذکورهٔ فیه مرفوعهٔ تشریعا لا- تکوینا، فهو فی مقام رفع ما یتعلّق بامّهٔ النبی صلّی اللّه علیه و آله ممّا یکون موضوعه أفعال المکلّفین من التکلیف و غیره، و حینئذ فلا مجال لتقدیر المؤاخذهٔ بعد کونها من الأمور التکوینیّهٔ.

إذا عرفت ذلک، فاعلم أنّ تعلّق الرفع بالأمور التسعهٔ المذکورهٔ فی الحدیث لیس علی نحو واحد، فلا بدّ من ملاحظهٔ کلّ واحد منها مستقلّا، فنقول: الظاهر أنّ المراد بکلمهٔ الموصول فی: «ما لا- یعلمون» هو کلّ ما لا- یعلم من الحکم أو الموضوع، و لا- دلیل علی الاختصاص بالثانی خصوصا بعد ملاحظهٔ ما حقّقناه فی الأصول من أنّ المبهمات کأسماء الإشارهٔ و الضمائر و الموصولات موضوعهٔ للإشارهٔ، و الاختلاف بینها إنّما هو فی المشار إلیه «۱».

فالموضوع له فی باب الموصولات هو الإشارهٔ إلی کلّ ما ثبت له الصلهٔ، و حینئذ فلا وجه لجعل الموصول فی المقام إشارهٔ إلی بعض أفراد الموصول مع ثبوت الصلهٔ لغیره أیضا، فالموصول فیما لا یعلمون عام للحکم و الموضوع.

---

(۱) نهایهٔ الأصول: ۲۵- ۲۶.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۰۱

و أمّا الموصول فی: «ما اضطرّوا إلیه و ما استکرهوا علیه» فالظاهر أنّ المراد به هو الشیء الذی أوجده المکلّف فی الخارج عن اضطرار أو إکراه، و معنی رفعه هو فرضه کأن لم یوجد، بمعنی عدم ترتّب الأثر علی وجوده، و حینئذ فیختصّ بالفعل المحرّم الصادر عن إکراه أو اضطرار، و مرجع رفعه إلی عدم کونه محرّما فی هذا الظرف، و أمّا تعمیمه لما إذا ترک الواجب عن واحد منهما فبعید، بعد عدم جواز إسناد الرفع إلی العدم، کما لا یخفی.

فالموصول فی هذین الأمرین یراد به خصوص الفعل المحرّم الصادر عن اضطرار أو إکراه.

و أمّا فی: «ما لا یطیقون» فالمراد به هو الماهیّهٔ المتعلّقهٔ للتکلیف الوجوبی التی لا یقدر المکلّف علی إیجادها فی الخارج، فالمرفوع فیه لیس هو الأمر الموجود فی الخارج کما فی الأمرین السابقین، بل الماهیّهٔ الملحوظهٔ التی یجب أن توجد، و إسناد الرفع إلیها باعتبار حکمها المتعلّق بها، فمرجعه إلی عدم وجوب إیجادها فی الخارج مع عدم القدرهٔ و الطاقهٔ، فالشیء الذی یکون خارجا عن القدرهٔ مرفوع قبل تحصله، و رفعه إنّما هو برفع حکمه الشرعی الذی هو الوجوب کما عرفت.

و أمّا رفع النسیان فلیس المراد به هو رفعه تکوینا أو رفع الآثار المترتّبهٔ علی نفس عنوانه، بل المراد به هو رفع الآثار المترتّبهٔ علی الشیء بعنوانه الأوّلی فیما إذا صدر عن نسیان، و الأمر الصادر عن نسیان و إن لم یکن قابلا لتعلّق التکلیف به، إلّا أنّ إسناد الرفع إلیه إنّما هو بملاحظهٔ کونه مقتضیا لذلک، و مرجعه إلی عدم إیجاب التحفّظ.

و بالجملهٔ: فرفع النسیان یراد به رفع الأمور التی صادر النسیان موجبا لفعلها أو ترکها و حینئذ فنقول: إذا صار النسیان سببا لترک واجب نفسی مستقلّ فلا خفاء فی أنّ مقتضی رفع النسیان هو خروجه عن الوجوب لأجل النسیان، کما أنّه إذا

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۰۲

صار موجبا لفعل محرّم نفسیّ، لا بمعنی أن یکون النسیان و الغفلهٔ عن الفعل موجبا و علّهٔ لصدور الفعل، کیف و هو ممّا لا یعقل.

فإنّ الفعل الإرادی یصدر عن الفاعل بالإرادهٔ و مبادیها من التصوّر و غیره، فلا بدّ فی صدوره عن اختیار من الالتفات و التوجّه إلیه و هو لا یجامع مع الغفلهٔ و الذهول، بل بمعنی النسیان عن عنوان الفعل و هو کونه شرب الخمر مثلا، أو عن الحکم المتعلّق به، و حینئذ فإذا صدر الفعل المحرّم عن نسیان یکون مقتضی الحدیث أیضا رفع الحرمهٔ المتعلّقهٔ به فی ظرف النسیان.

و أمّا إذا صار موجبا لترک واجب ضمنیّ أو غیریّ کالجزء أو الشرط أو لفعل مانع من الموانع، فهل مقتضی الحدیث رفع الجزئیهٔ و الشرطیهٔ و المانعیهٔ، فیقع المأمور به الفاقد للجزء أو الشرط المنسیّ، أو الواجد للمانع تمام المأمور به حینئذ، أو أنّ مقتضاه رفع الوجوب المتعلّق بالکلّ أو المشروط أو الممنوع؟ و تظهر الثمرهٔ فیما لو ترک الجزء أو الشرط، أو فعل المانع فی الوقت الموسّع، بحیث یقدر علی إعادهٔ المأمور به بتمام أجزائه و شرائطه، فاقدا للموانع.

فلو قلنا: بأنّ معنی رفع الجزء هو رفع الکلّ بما له من الأثر الشرعی لأنّ عدم الجزء هو بعینه عدم الکلّ فلا یستفاد حینئذ من الحدیث عدم وجوب الإعادهٔ، لأنّ نسیان الکلّ إنّما یوجب رفع الأثر المترتّب علیه إذا صار سببا لترکه فی جمیع وقته الموسّع و أمّا إذا صار سببا لترکه فی بعض الوقت فلا یصدق نسیان الواجب حتی یوجب رفع أثره.

و أمّا إذا قلنا: بأنّ معناه هو رفع وجوبه الضمنی، فمقتضاه کون المأتیّ به فاقدا للجزء المنسیّ هو تمام المأمور به، و مع الإتیان بتمام المأمور به لا یبقی مجال للحکم بوجوب الإعادهٔ کما هو ظاهر.

و یمکن التفصیل بین الجزء و الشرط و بین المانع بالقول بعدم دلالهٔ الحدیث

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۰۳

علی رفع الجزئیهٔ و الشرطیهٔ فی حال النسیان، و دلالته علی رفع المانعیهٔ إذا صدر المانع عن نسیان نظرا إلی أنّه یعتبر فی جریان الحدیث أن یکون المرفوع شاغلا لصفحهٔ الوجود بحیث کان له تقرّر و ثبوت فی الوعاء المناسب له، وعاء التکوین، أو وعاء التشریع، و معنی نسیان الجزء هو خلوّ صفحهٔ الوجود عنه، و عدم تحقّقه فی الخارج، و لا یعقل تعلّق الرفع بالمعدوم.

و هذا بخلاف نسیان المانع الراجع إلی نسیان الکون فی الصلاهٔ الموجب للإتیان بالمانع عن إرادهٔ و اختیار، فإنّ معنی نسیانه هو الإتیان به و إشغال صفحهٔ الوجود به و حینئذ فیمکن تعلّق الرفع به لکونه أمرا متحقّقا فی الخارج. و معنی رفعه رفع الأثر الشرعی المترتّب علی وجوده و هو المانعیهٔ، و کون وجوده مانعا عن انطباق عنوان الصلاهٔ علی المأتیّ به من الأفعال و الأقوال بقصد ترتّب عنوانها علیه.

و یمکن تفصیل آخر عکس التفصیل المتقدّم، و هو القول بدلالهٔ الحدیث علی رفع الجزئیهٔ و الشرطیهٔ فی حال النسیان، و عدم دلالته علی رفع المانعیهٔ، نظرا إلی أنّ ظاهر رفع النسیان هو رفع ما تعلّق به النسیان بما له من الأثر الشرعی، و من الواضح أنّ متعلّق النسیان فی الجزء و الشرط هو نفس الجزء و الشرط، لأنّ نسیان الجزء صار سببا لعدم إیجاده، فالمنسیّ و هو الجزء أو الشرط مرفوع بما له من الأثر الشرعی و هی الجزئیهٔ و الشرطیهٔ.

و أمّا متعلّق النسیان فی المانع فلیس هو نفس المانع، لما عرفت من أنّه لا یعقل أن یوجد فعل إرادیّ مع الغفلهٔ و الذهول عنه بعد کون صدوره متوقّفا علی الإرادهٔ و مبادیها التی منها التصوّر و الالتفات، بل متعلّق النسیان فی المانع هو الکون فی الصلاهٔ و کونه مشتغلا

بها، و بعبارهٔ أخری المنسیّ هی نفس الصلاهٔ التی هی المجموع المرکّب من الأجزاء، فالرفع إنّما یتعلّق بالصلاهٔ لا بالمانع.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۰۴

فانقدح من جمیع ما ذکرنا أنّ فی نسیان الجزء و الشرط و المانع وجوها أربعهٔ:

أحدها: القول بأنّ مقتضی الحدیث رفع الجزئیهٔ و الشرطیهٔ و المانعیهٔ.

ثانیها: القول بأنّ مقتضاه فی الجمیع رفع الکلّ بما له من الأثر الشرعی.

ثالثها: التفصیل بین الأولین و الأخیر بعدم دلالهٔ الحدیث علی رفع ما لهما من الأثر و هو الجزئیهٔ و الشرطیهٔ، بل الذی یلزم من نسیانهما هو سقوط الطلب عن الکلّ، و دلالته علی رفع المانعیهٔ فی الأخیر.

رابعها: عکس هذا التفصیل، بالقول بدلالهٔ الحدیث علی رفع الجزئیهٔ و الشرطیهٔ و عدم دلالته علی رفع المانعیهٔ، بل المرفوع فیما إذا أوجد المانع نسیانا هو الطلب المتعلّق بالکلّ فیما إذا استوعب النسیان لجمیع الوقت.

و الظاهر هو الوجه الأخیر، لأنّ ظاهر الحدیث تعلّق الرفع بنفس عنوان النسیان لا عنوان ما نسی حتّی یکون علی نسق ما اضطرّوا إلیه، و ما استکرهوا علیه، فیدلّ علی کون المرفوع هو الوجود الصادر عن نسیان کالوجود الصادر عن اضطرار أو إکراه، و حینئذ فبعد ملاحظهٔ عدم معقولیهٔ تعلّق الرفع بنفس النسیان الذی هی صفهٔ منقدحهٔ فی النفس، لا بدّ و أن یکون المراد منه هو ما صار النسیان سببا لترکه.

و بعبارهٔ أخری: ما إذا منع المکلّف عن الإتیان بمقتضی التکلیف، النسیان المتعلّق بوجود المکلف به، و حینئذ فینحصر فی أن یکون المراد به هو رفع التکلیف الوجوبی المقتضی للإتیان بمتعلّقه، و صار النسیان و الذهول عنه موجبا لعدم الإتیان به بلسان رفع المکلّف به، فیکون سبیل رفع النسیان کسبیل رفع ما لا یطیقون، بلا فرق بینهما إلّا من جههٔ کون الرفع هناک لعدم القدرهٔ العرفیهٔ، و هنا للذهول و عزوب المکلّف به عن الذهن، فلا یدلّ الحدیث علی رفع مانعیهٔ المانع الصادر فی حال النسیان، لأنّه لم یصر النسیان عنه علّهٔ لوجوده، لما مرّ غیر مرّهٔ من أنّ علّهٔ وجود

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۰۵

الفعل الإرادی هی الإرادهٔ و مبادیها من التصوّر و غیره، و إذا لم یصر النسیان عنه علّهٔ لوجوده فلا یدلّ الحدیث علی رفعه، لأنّ مقتضاه رفع ما تعلّق به النسیان و صار سببا لترکه. فتأمّل فی المقام فإنّه من مزالّ الأقدام.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۰۷

المطلب الرابع فی الخلل الواقع فی الصلاهٔ

اشارهٔ

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۰۹

حول السهو

اشارهٔ

اعلم أنّ الصلاهٔ حیث تکون مرکّبهٔ من عدّهٔ أجزاء، و مشروطهٔ بعدّهٔ شرائط، و ممنوعهٔ بعدّهٔ موانع، یکون وجودها مخرّبا و مانعا عن انطباق عنوان الصلاهٔ علی المأتیّ به من الأفعال و الأقوال بترقّب انطباق ذلک العنوان علیها، فلا محالهٔ قد یقع فیها الاختلال من ناحیهٔ ترک بعض الأجزاء أو الشرائط، أو فعل بعض الموانع.

و الغالب أنّ الخلل الواقع فیها بسبب شیء من ذلک یکون مسببا عن السهو، و لا یتحقق مع العمد، ضرورهٔ أنّ المکلّف القاصد للامتثال، و المرید لإفراغ الذمهٔ لا یترک شیئا عمدا ممّا اعتبر وجوده فی المأمور به جزء أو شرطا، مع العلم باعتباره فیه، و عدم إمکان تحقّقه بدونه، و کذا لا یصدر عنه شیء من الموانع مع الالتفات إلی مانعیته و کونه مخرّبا له.

ثمَّ إنّ حقیقهٔ السهو هو الذهول و الغفلهٔ عن الواقع و خفائه و عزوبه عن الذهن، و هو علی قسمین:

فإنّه قد یکون السهو مقارنا للالتفات إلیه و التوجّه إلی خفاء الواقع، و قد

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۱۰

لا یکون مقارنا له من حیث الزمان، بل یقع الالتفات إلیه بعد زواله و انعدامه.

و الأوّل: هو الشک الذی عبارهٔ عن التردّد، فإنّ الشاک أیضا یکون ذاهلا عن الواقع، و إلّا لا یکون متردّدا فیه، غایهٔ الأمر أنّه یکون حافظا لسهوه و ملتفتا إلی خفاء الواقع، فهو جاهل بالجهل البسیط.

و الثانی: هو المعبّر عنه بالسهو المقابل للشک، و المراد به هو السهو الذی لا یکون الساهی حافظا لسهوه حال السهو و مقارنا له، بل یقع التوجّه و الالتفات إلیه بعد زواله، فهو جاهل بالجهل المرکّب.

و ممّا ذکرنا- من انقسام السهو إلی قسمین، و کون الشکّ من أفراد السهو حقیقهٔ-، ظهر أنّ إطلاق السهو علی الشکّ- کما فی کثیر من النصوص مثل قوله علیه السّلام: «إذا سهوت فابن علی الأکثر» «۱». و قوله علیه السّلام: «إذا لم تدر ثلاثا صلّیت أو أربعا» «۲»-، لا یکون علی سبیل المجاز و المسامحهٔ، کما یظهر من المتأخّرین، فإنّ قوله علیه السّلام: «إذا لم تدر.» ظاهر بل صریح بملاحظهٔ التفریع، فی أنّ الشکّ کان من آثار غیبوبهٔ الواقع و خفائه عن الذهن کما هو غیر خفی.

ثمَّ إنّ الساهی الذی لم یکن حافظا لسهوه و ملتفتا إلی خفاء الواقع بل اعتقد خلافه و أتی بما یقتضیه اعتقاده من فعل ما یعتقد ترکه من الشرائط أو الأجزاء أو ترک ما یعتقد فعله منهما، لا یکون فی حال سهوه محکوما بحکم من وجوب التدارک أو الإعادهٔ أو عدم وجوب شیء منهما الراجع إلی المضیّ فی الصلاهٔ و إتمامها، لأنّه یکون غافلا عن الواقع و لا یمکن أن یتوجّه إلیه التکلیف إلّا بعد زوال سهوه و انکشاف الواقع.

و هذا بخلاف الساهی الذی یکون ملتفتا إلی سهوه حینه، و جاهلا بالجهل

---

(۱) التهذیب ۲: ۳۴۹ ح ۱۴۴۸، الوسائل ۸: ۲۱۳. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۸ ح ۳.

(۲) الکافی ۳: ۳۵۳ ح ۷، التهذیب ۲: ۱۸۴ ح ۷۳۳، الوسائل ۸: ۲۱۶. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۱۰ ح ۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۱۱

البسیط، فإنّه لا بدّ من توجیه التکلیف بوجوب الإعادهٔ أو التدارک أو عدم الوجوب إلیه حین سهوه و إن لم یکن زائلا بعد، لأنّه یکون مردّدا شاکّا بالنسبهٔ إلی الواقع.

و بالجملهٔ: فلا بدّ فی المقام من التعرّض لحکم کلتا صورتی السهو و أمّا الإخلال العمدی فقد عرفت أنّه لا یجتمع مع قصد الامتثال و إرادهٔ إفراغ الذمّهٔ عن عهدهٔ تکالیف الآمر.

نعم، یمکن تحقّقه مع الجهل بالحکم بالجهل المرکّب، و تفصیل الکلام فی هذا المقام یتوقف علی التکلّم فی القواعد المستفادهٔ من النصوص الواردهٔ عن العترهٔ الطاهرهٔ صلوات اللّه علیهم أجمعین التی یکون کلّ واحدهٔ منها ضابطهٔ لحکم کثیر من الفروع المتصوّرهٔ فی المقام و نبتدئ بما هو العمدهٔ منها، و هی القاعدهٔ المستفادهٔ من حدیث «لا تعاد» المتقدّم الذی یکون صحیحا من حیث السند و قد عمل به الأصحاب رضوان اللّه علیهم.

مقتضی حدیث «لا تعاد»

مقتضی هذا الحدیث هو عدم وجوب الإعادهٔ إلّا من ناحیهٔ شیء من الأمور الخمسهٔ المذکورهٔ فیه، و قد عرفت سابقا أنّ مورده هو خصوص صورهٔ السهو و لا یشمل العالم العامد کما عن بعض الأعاظم «۱»، بل و لا الجاهل أیضا کما عن بعض آخر «۲».

نعم، الجاهل القاصر الذی یعتقد صحّهٔ عمله لکون جهله جهلا مرکّبا، یمکن أن یکون مشمولا للحدیث، و علی هذا فالحدیث یشمل کلتا صورتی السهو الراجعتین إلی الجهل البسیط و المرکّب بالنسبهٔ إلی الموضوع قطعا، و بالنسبهٔ إلی الحکم علی احتمال بعید.

---

(۱) نهایهٔ الأفکار ۳: ۴۳۴.

(۲) کتاب الصلاهٔ للمحقّق الحائری رحمه اللّه: ۳۱۵- ۳۱۶.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۱۲

و کیف کان، فالکلام فی الصحیحهٔ فی هذا المقام تارهٔ یتعلّق بالعقد السلبی المشتمل علی المستثنی منه المحذوف، و اخری بالعقد الإیجابی المشتمل علی المستثنی المذکور.

أمّا الکلام فیها من الحیثیهٔ الأولی فیقع من جهات:

الاولی: الظاهر کما مرّ غیر مرّهٔ اختصاص عدم وجوب الإعادهٔ بخصوص صورهٔ السهو الشاملهٔ للقسمین المتقدّمین، و أمّا العامد الملتفت فهو خارج عن مورده قطعا، لأنّه لا یناسبه الحکم بلزوم الإعادهٔ أو عدمه، بل المناسب له هو الحکم علیه بلزوم الإتیان بأصل الصلاهٔ، و أمّا الجاهل بالحکم فإن کان جهله بسیطا فهو أیضا خارج عن مصبّ الحدیث، و إن کان مرکّبا فقد عرفت أنّه یمکن- علی بعد- القول بشمول الحدیث له فیما إذا کان قاصرا.

الثانیهٔ: قد عرفت أنّ الخلل الواقع فی الصلاهٔ قد یکون مسبّبا عن الإخلال ببعض ما یعتبر وجوده فیها شطرا أو شرطا، و قد یکون ناشئا عن إیجاد شیء ممّا یکون وجوده مانعا و مخرّبا کالموانع، و حینئذ فهل الحدیث یشمل کلتا الصورتین أو یختصّ بالصورهٔ الأولی؟ وجهان:

من أنّه حیث یکون المستثنی منه محذوفا و الاستثناء مفرغا و الحذف دلیل العموم، فلا بدّ من التعمیم.

و من أنّه حیث أنّ الظاهر کون المستثنی منه من سنخ المستثنی، و الأمور الخمسهٔ المذکورهٔ فی الحدیث لا تخلو ممّا اعتبر وجوده بنحو الجزئیهٔ أو الشرطیهٔ، فالظاهر أنّ المستثنی منه المحذوف من سنخ تلک الأمور.

و ما ذکر من أنّ الحذف دلیل العموم إنّما یصحّ فی خصوص لزوم الإجمال إن لم یحمل علی العموم، بخلاف مثل المقام.

و بالجملهٔ: فحیث لا یکون فی البین لفظ حتی یتمسک بإطلاقه فلا بدّ من الاقتصار علی القدر المتیقّن.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۱۳

الثالثهٔ: لا ریب فی شمول الحدیث لما إذا لم یتذکّر الإخلال إلی أن فرغ من الصلاهٔ، و أمّا شموله لما إذا تذکّر فی الأثناء فربّما یمنع نظرا إلی أنّ الحکم بعدم وجوب الإعادهٔ إنّما یناسب بعد الفراغ، لأنّ المصلّی فی الأثناء إمّا أن یکون مکلّفا بالإتمام و إمّا أن تکون وظیفته الاستئناف و الإتیان بها من رأس.

و علی أیّ تقدیر فلا یلائمه الحکم بلزوم الإعادهٔ أو بعدم لزومها. هذا، و لکن الظاهر هو الشمول، لأنّ المتفاهم من الحکم بعدم لزوم الإعادهٔ عند العرف و المنسبق إلی الذهن منه هو نفی جزئیّهٔ الجزء، و کذا شرطیّهٔ الشرط المنسیّین، و مرجع ذلک إلی اختصاص الجزئیهٔ و الشرطیهٔ بحال الالتفات و عدم الغفلهٔ و حینئذ فلا فرق بین أن یتذکّر بعد الفراغ أو فی الأثناء، بعد عدم کون المنسیّ جزء أو شرطا بالنسبهٔ إلیه. هذا فی صورهٔ عدم إمکان التدارک، و أمّا إذا أمکن ذلک فلا ریب فی وجوبه و عدم سقوط المنسیّ عن الجزئیهٔ و

الشرطیهٔ، و حینئذ فلا بدّ من التکلّم فیما هو الملاک فی إمکان التدارک و عدمه.

و نقول: قد یقال: بأنّ المناط فی إمکان التدارک هو أن لا یکون الرجوع للتدارک و العود إلیه مستلزما لزیادهٔ مبطلهٔ، و فی عدم الإمکان هو استلزام العود للتدارک لتلک الزیادهٔ، فلو نسی ذکر الرکوع حتی رفع رأسه منه فلا یمکن التدارک، لأنّ العود إلی الرکوع للإتیان بالذکر یوجب زیادهٔ الرکوع و هی مبطلهٔ مطلقا، بخلاف ما إذا نسی القراءهٔ و تذکّر بعد السورهٔ، فإنّ العود لتدارک القراءهٔ لا یستلزم زیادهٔ کذلک.

و التحقیق أنّ الملاک فی إمکان التدارک و عدمه هو أنّ الجزء المنسیّ لو کان اعتباره فی الکلّ الذی هو الصلاهٔ علی نحو لا یمکن الإتیان به بذلک النحو بعد نسیانه فی محلّه، فهو لا یمکن تدارکه و لو مع قطع النظر عن لزوم الزیادهٔ المبطلهٔ، فعدم إمکان التدارک فی المثال المتقدّم- و هو نسیان ذکر الرکوع إلی أنّ رفع الرأس

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۱۴

منه- لیس لأجل استلزام العود للتدارک لزیادهٔ الرکوع و هی مبطلهٔ مطلقا، بل لأجل أنّ ذکر الرکوع الذی یکون معتبرا فی الصلاهٔ إنّما یکون اعتباره فیها و جزئیته لها، إذا وقع فی ضمن الرکوع الذی هو موصوف بوصف الجزئیهٔ لها، و مع نسیانه لا یمکن تدارکه بهذا النحو.

ضرورهٔ أنّ الذکر المأتیّ به فی ضمن الرکوع الثانی لا یکون جزءا للصلاهٔ و معتبرا فیها لعدم قابلیهٔ الرکوع الثانی، لوقوعه جزء لها بعد صحّهٔ الرکوع الأوّل بالصحّهٔ التأهلیهٔ، لعدم اعتبار الذکر فی حقیقهٔ الرکوع حتّی لا تتحقق بدونه، فالرکوع بوجوده الأوّل صار متّصفا بوصف الصحهٔ التأهلیهٔ، و مع خلوّه عن الذکر نسیانا لا یمکن تدارکه، لاستحالهٔ تغیّر الشیء عمّا وقع علیه. و هکذا الکلام فی الطمأنینهٔ المنسیهٔ فی الرکوع، و کذا فی الذکر و الطمأنینهٔ المنسیتین فی السجود، و الملاک فی الجمیع هو عدم إمکان التدارک المنسیّ بالکیفیهٔ المعتبرهٔ فی الصلاهٔ.

ثمّ إنّه یتفرّع علی الخلاف فی معنی إمکان التدارک و عدمه، مسألهٔ نسیان الرکوع و التذکّر بعد تحقق السجدهٔ الأولی، فإن قلنا: بأنّ المناط فی ذلک هو استلزام العود لتدارک الزیادهٔ المبطلهٔ، فاللّازم صحّهٔ الصلاهٔ فی مفروض المسألهٔ و وجوب الرجوع للتدارک.

و إن قلنا بما عرفت إنّه مقتضی التحقیق، فاللّازم ملاحظهٔ حال السجود، و أنّ السجود المعتبر فی الصلاهٔ القابل لأن یقع جزء منها و متّصفا بوصف الصحهٔ التأهلیهٔ، هل هی طبیعهٔ السجود- و الترتیب بینه و بین الرکوع لا یکون معتبرا فیه بل فی أصل الصلاهٔ- أو أنّ السجود الذی هو من أجزائها هو السجود الذی وقع عقیب الرکوع و مترتّبا علیه؟

فعلی الأوّل: لا یکون التدارک ممکنا لوقوع السجود قابلا للجزئیهٔ للصلاهٔ صحیحا فتبطل الصلاهٔ من جههٔ خلوّها عن الرکن.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۱۵

و علی الثانی: یمکن التدارک، لعدم تحقق السجود الذی هو جزء للصلاهٔ بعد عدم ترتّبه علی الرکوع و عدم وقوعه عقیبه، فتصحّ الصلاهٔ و یجب العود لتدارک الرکوع.

و أمّا الکلام فی الصحیحهٔ من الحیثیهٔ الثانیهٔ فنقول:

إنّ هنا بعض ما تبطل الصلاهٔ بالإخلال به مطلقا عمدا أو سهوا، و لم یکن مذکورا فی الصحیحهٔ فی عداد الأمور الخمسهٔ المستثناهٔ کتکبیرهٔ الافتتاح.

لو نسی تکبیرهٔ الإحرام

إنّ الإخلال بها عمدا أو سهوا یوجب البطلان و الإعادهٔ بلا خلاف «۱»، بل ذکر المحقّق فی المعتبر أنّه قول علماء الإسلام عدا الزهری و الأوزاعی، فإنّهما أبطلا الصلاهٔ بترکه عمدا لا سهوا، و قالا: لو نسیها أجزأه تکبیرهٔ الرکوع «۲».

هذا، و الروایات الواردهٔ فی هذا الباب مختلفهٔ: فطائفهٔ منها تدلّ علی لزوم الإعادهٔ مع الإخلال بها نسیانا، و طائفهٔ أخری علی عدم لزوم الإعادهٔ و إن اختلفت مضامینها.

أمّا الطائفهٔ الأولی: فمثل صحیحهٔ زرارهٔ قال: سألت أبا جعفر علیه السّلام عن الرجل ینسی تکبیرهٔ الافتتاح؟ قال: «یعید» «۳».

و ما رواه محمّد بن مسلم عن أحدهما علیهما السّلام فی الذی یذکر أنّه لم یکبّر فی أوّل صلاته فقال: «إذا استیقن أنّه لم یکبّر فلیعد، و لکن کیف یستیقن؟!» «۴».

و روایهٔ عبید بن زرارهٔ قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن رجل أقام الصلاهٔ فنسی

---

(۱) المقنعهٔ: ۱۳۷، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضی) ۳: ۳۵، المراسم: ۸۹، الکافی فی الفقه: ۱۱۹، المهذّب ۱: ۱۵۳، السرائر ۱: ۲۴۲، و حکاه عن ابن أبی عقیل فی مختلف الشیعهٔ ۲: ۳۷۱.

(۲) المعتبر ۲: ۱۵۱، المغنی لابن قدامهٔ ۱: ۵۴۱، المجموع ۳: ۲۹۱.

(۳) الکافی ۳: ۳۴۷ ح ۱، التهذیب ۲: ۱۴۳ ح ۵۵۷، الاستبصار ۱: ۳۵۱ ح ۱۳۲۶، الوسائل ۶: ۱۲. أبواب تکبیرهٔ الإحرام ب ۲ ح ۱.

(۴) التهذیب ۲: ۱۴۳ ح ۵۵۸، الاستبصار ۱: ۳۵۱ ح ۱۳۲۷، الوسائل ۶: ۱۳. أبواب تکبیرهٔ الإحرام ب ۲ ح ۲.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۱۶

أن یکبّر حتّی افتتح الصلاهٔ؟ قال: «یعید الصلاهٔ» «۱».

و روایهٔ ذریح بن محمّد المحاربی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: سألته عن الرجل ینسی أن یکبّر حتّی قرأ؟ قال: «یکبر» «۲» بناء علی أن یکون المراد بها أن یکبّر تکبیرهٔ الافتتاح ثمّ یقرأ أیضا.

و روایهٔ علیّ بن یقطین قال: سألت أبا الحسن علیه السّلام عن الرجل ینسی أن یفتتح الصلاهٔ حتّی یرکع؟ قال: «یعید الصلاهٔ» «۳».

و روایهٔ محمّد بن سهل عن الرضا علیه السّلام قال: «الإمام یحمل أوهام من خلفه إلّا تکبیرهٔ الافتتاح» «۴». و من المعلوم عدم الفصل بین المأموم و غیره کما هو واضح.

و أمّا الطائفهٔ الثانیهٔ:

فمنها: روایهٔ عبید اللّه بن علیّ الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: سألته عن رجل نسی أن یکبّر حتّی دخل فی الصلاهٔ؟ فقال: أ لیس کان من نیته أن یکبّر؟ قلت: نعم، قال: «فلیمض فی صلاته» «۵». بناء علی أن یکون المراد بالجواب کفایهٔ مجرد نیهٔ التکبیر و إجزاؤها عنه، و یحتمل أن یکون المراد به أنّه مع کون نیته التکبیر لا یترکه بحسب العادهٔ بعد کونه افتتاحا للصلاهٔ، فالنیهٔ تکون أمارهٔ علی تحقق الفعل، و حینئذ فلا تکون الروایهٔ متعرّضهٔ لحال الاستیقان بالترک بل لحال الشکّ، لعدم انفکاک النیهٔ عن الفعل عادهٔ.

و یؤیّده قوله علیه السّلام فی روایهٔ محمد بن مسلم المتقدّمهٔ: «و لکن کیف یستیقن؟!»،

---

(۱) التهذیب ۲: ۱۴۲ ح ۵۵۶، الوسائل ۶: ۱۳. أبواب تکبیرهٔ الإحرام ب ۲ ح ۳.

(۲) التهذیب ۲: ۱۴۳ ح ۵۵۹ و ۵۶۱، الاستبصار ۱: ۳۵۱ ح ۱۳۲۸، الوسائل ۶: ۱۳. أبواب تکبیرهٔ الإحرام ب ۲ ح ۴.

(۳) التهذیب ۲: ۱۴۳ ح ۵۶۰، الاستبصار ۱: ۳۵۱ ح ۱۳۲۹، الوسائل ۶: ۱۳. أبواب تکبیرهٔ الإحرام ب ۲ ح ۵.

(۴) الفقیه ۱: ۲۶۴ ح ۱۲۰۵، التهذیب ۳: ۲۷۷ ح ۸۱۲، الوسائل ۶: ۱۴. أبواب تکبیرهٔ الإحرام ب ۲ ح ۶.

(۵) الفقیه ۱: ۲۲۶ ح ۹۹۹، التهذیب ۲: ۱۴۴ ح ۵۶۵، الاستبصار ۱: ۳۵۲ ح ۱۳۳۰، الوسائل ۶: ۱۵. أبواب تکبیرهٔ الإحرام ب ۲ ح ۹.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۱۷

فإنّ ظاهره أنّ الجزم بترک النیهٔ لا یکاد یمکن أن یتحقق عادهٔ، لعدم انفکاک الصلاهٔ عن تکبیرهٔ الإحرام غالبا. ثمّ إنّ السؤال ربّما

یشعر بکون التکبیر أمرا خارجا عن الصلاهٔ مع أنّه لم یقل به أحد من الإمامیهٔ رضوان اللّه علیهم أجمعین.

و منها: روایهٔ أحمد بن محمد بن أبی نصر عن أبی الحسن الرضا علیه السّلام قال: قلت له: رجل نسی أن یکبّر تکبیرهٔ الافتتاح حتّی کبّر للرکوع، فقال: «أجزأه» «۱».

و الظاهر أنّ الضمیر الفاعل فی قوله علیه السّلام: أجزأه، یرجع إلی تکبیر الرکوع فتنطبق الروایهٔ علی ما قاله الزهری و الأوزاعی «۲».

و منها: روایهٔ أبی بصیر قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن رجل قام فی الصلاهٔ فنسی أن یکبّر فبدأ بالقراءهٔ؟ فقال: إن ذکرها و هو قائم قبل أن یرکع فلیکبّر، و إن رکع فلیمض فی صلاته» «۳». قوله علیه السّلام: «فلیکبّر»، یحتمل أن یکون المراد به التکبیر ثمَّ الإتیان بما یترتّب علیه من قراءهٔ الحمد و السورهٔ، و یحتمل أن یکون المراد به التکبیر ثمَّ البناء علی ما مضی.

و کیف کان، فالشیخ قدّس سرّه حملها علی صورهٔ الشکّ فی تکبیرهٔ الافتتاح دون الیقین، لما عرفت من عدم تحقق الترک عادهٔ کما فی مرسلهٔ الصدوق قال: روی عن الصادق علیه السّلام أنّه قال: «الإنسان لا ینسی تکبیرهٔ الافتتاح» «۴».

و منها: روایهٔ زرارهٔ عن أبی جعفر علیه السّلام قال: قلت له: الرجل ینسی أول تکبیرهٔ من الافتتاح، فقال: «إن ذکرها قبل الرکوع کبّر ثمَّ قرأ ثمَّ رکع، و إن ذکرها فی الصلاهٔ کبّرها فی قیامه فی موضع التکبیر قبل القراءهٔ و بعد القراءهٔ» قلت: فإن ذکرها بعد

---

(۱) التهذیب ۲: ۱۴۴ ح ۵۶۶، الاستبصار ۱: ۳۵۳ ح ۱۳۳۴، الفقیه ۱: ۲۲۶ ح ۱۰۰۰، الوسائل ۶: ۱۶. أبواب تکبیرهٔ الإحرام ب ۳ ح ۲.

(۲) المغنی لابن قدامهٔ ۱: ۵۴۱، المجموع ۳: ۲۹۱.

(۳) التهذیب ۲: ۱۴۵ ح ۵۶۸، الاستبصار ۱: ۳۵۲ ح ۱۳۳۲، الوسائل ۶: ۱۵. أبواب تکبیرهٔ الإحرام ب ۲ ح ۱۰.

(۴) الفقیه ۱: ۲۲۶ ح ۹۹۸، الوسائل ۶: ۱۵. أبواب تکبیرهٔ الإحرام ب ۲ ح ۱۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۱۸

الصلاهٔ؟ قال: «فلیقضها و لا شیء علیه» «۱». و المحکیّ عن الشیخ أنّه قال: قوله:

«فلیقضها»، یعنی الصلاهٔ. و لکنّه فی غایهٔ البعد.

هذا، و المراد من السؤال غیر ظاهر، فإنّه لو کانت تکبیرهٔ الافتتاح تکبیرا واحدا لما کان للتعبیر بنسیان أوّل تکبیرهٔ من الافتتاح وجه، إذ لیست متعدّدهٔ حتی ینسی أوّلها، و لو کانت تکبیرات متعدّدهٔ و هی التکبیرات السبع الافتتاحیهٔ التی ذهب بعض المتأخّرین إلی کون الافتتاح حاصلا بالمجموع لما کان للتعبیر بنسیان الأوّل أیضا وجه، إذ المنسیّ حینئذ هو التکبیر السابع لا الأوّل، لأنّ عنوان الأولیهٔ و الثانویهٔ و هکذا. لا یکون متوقّفا علی القصد کما هو واضح.

و کیف کان، فهذه الروایات مع ثبوت الاختلاف بینها من حیث المضمون، لا یجوز الاعتماد علیها خصوصا مع إعراض الأصحاب عنها، و معارضتها للأخبار الکثیرهٔ المعتضدهٔ بفتوی الأصحاب علی طبقها، فالأقوی بطلان الصلاهٔ بمجرّد نسیان التکبیر. نعم لو قطع النظر عن فتاوی الأصحاب و إعراضهم عن الطائفهٔ الثانیهٔ لکان الترجیح معها، لأنّها تخالف العامّهٔ التی استقرّت فتاواهم علی البطلان و لزوم الإعادهٔ فتدبّر.

ثمَّ إنّ الوجه فی عدم ذکر تکبیرهٔ الافتتاح فی عداد المستثنیات المذکورهٔ فی حدیث «لا تعاد» إنّما هو أحد هذین الأمرین:

۱- إمّا لکون هذا الحدیث مثل روایهٔ عبید اللّه بن علیّ الحلبی المتقدّمهٔ الدالهٔ علی عدم بطلان الصلاهٔ بالإخلال بتکبیرهٔ الإحرام سهوا، فیکون هذا الحدیث أیضا من جملهٔ الطائفهٔ الثانیهٔ من الأحادیث المتقدّمهٔ.

۲- و إمّا أنّ تکبیرهٔ الإحرام افتتاح للصلاهٔ و بدونها لا یتحقق الدخول فیها،

---

(۱) الفقیه ۱: ۲۲۶ ح ۱۰۰۱، التهذیب ۲: ۱۴۵ ح ۵۶۷، الاستبصار ۱: ۳۵۲ ح ۱۳۳۱، الوسائل ۶: ۱۴. أبواب تکبیرهٔ الإحرام ب ۲ ح ۸.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۱۹

و الحدیث إنّما هو بصدد إعادهٔ الصلاهٔ و عدمها، فلا بدّ من أن یتحقق عنوان الصلاهٔ و لو ظاهرا، حتی یحکم بلزوم الإعادهٔ أو بعدمه، و مع الإخلال بالتکبیرهٔ لا تتحقق صورتها، لأنّها افتتاحها فتدبّر.

نسیان القراءهٔ

اشارهٔ

لو نسی القراءهٔ إلی أن یرکع، فلا یجب العود للتدارک و لا تبطل الصلاهٔ بذلک، للأخبار الکثیرهٔ الدالهٔ علیه، و لا یذهب علیک أنّ الروایات الواردهٔ فی هذا الباب مختلفهٔ بحسب المورد، فمورد طائفهٔ منها هو نسیان القراءهٔ، أی قراءهٔ القرآن فی مجموع رکعات الصلاهٔ.

و من جملهٔ هذه الطائفهٔ حدیث «لا تعاد»، الذی رواه الشیخ بإسناده عن زرارهٔ عن أبی جعفر علیه السّلام أنّه قال: «لا تعاد الصلاهٔ إلّا من خمسهٔ: الطهور، و الوقت، و القبلهٔ، و الرکوع، و السجود، ثمّ قال: القراءهٔ سنّهٔ، و التشهّد سنّهٔ، و لا تنقض السنّهٔ الفریضهٔ» «۱».

و المستفاد من التعلیل المذکور فی الذیل أنّ الملاک لعدم وجوب الإعادهٔ من جههٔ الإخلال بشیء من الأجزاء أو الشرائط، هو کون المترک سنّهٔ، أی ثبت اعتباره من قبل النبی صلّی اللّه علیه و آله، و صار موردا لإمضاء اللّه فهو مجعول بجعل ثانوی، و حیث أنّ القراءهٔ سنّهٔ ثبت وجوبها من ناحیهٔ النبی صلّی اللّه علیه و آله، فالإخلال بها لا یوجب الإعادهٔ.

و هذا ممّا یشعر بعدم کون المراد من قوله تعالی:

---

(۱) التهذیب ۲: ۱۵۲ ح ۵۹۷، الوسائل ۷: ۲۳۴. أبواب قواطع الصلاهٔ ب ۱ ح ۴.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۲۰

فَاقْرَؤُا مٰا تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ «۱» هو لزوم قراءهٔ القرآن فی الصلاهٔ، إذ بناء علیه یصیر وجوب القراءهٔ من ناحیهٔ اللّه تعالی مذکورا فی الکتاب العزیز، فیصیر فریضهٔ لا سنّهٔ.

و منها: روایهٔ منصور بن حازم قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: إنّی صلّیت المکتوبهٔ فنسیت أن أقرأ فی صلاتی کلّها. فقال: أ لیس قد أتممت الرکوع و السجود؟ قلت:

بلی. قال: «قد تمّت صلاتک إذا کانت نسیانا» «۲».

و منها: ذیل روایهٔ الحسین بن حمّاد عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: قلت له: أسهو عن القراءهٔ فی الرکعهٔ الأولی، قال: اقرأ فی الثانیهٔ، قلت: أسهو فی الثانیهٔ، قال: اقرأ فی الثالثهٔ، قلت: أسهو فی صلاتی کلّها، قال: «إذا حفظت الرکوع و السجود فقد تمّت صلاتک» «۳».

و منها: روایهٔ سماعهٔ عن أبی بصیر، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «إن نسی أن یقرأ فی الاولی و الثانیهٔ أجزأه تسبیح الرکوع و السجود، و إن کانت الغداهٔ فنسی أن یقرأ فیها فلیمض فی صلاته» «۴».

و منها: روایهٔ محمّد بن مسلم عن أحدهما علیهما السّلام قال: «إنّ اللّه تبارک و تعالی فرض الرکوع و السجود و القراءهٔ سنّهٔ، فمن ترک القراءهٔ متعمّدا أعاد الصلاهٔ، و من نسی القراءهٔ فقد تمّت صلاته و لا شیء علیه» «۵».

و مورد الطائفهٔ الثانیهٔ هو نسیان القراءهٔ فی خصوص الرکعهٔ الأولی أو الرکعتین الأوّلتین مع التذکّر فی الأخیرتین.

و من جملهٔ هذه الطائفهٔ: روایهٔ زرارهٔ عن أبی جعفر علیه السّلام قال: قلت له: رجل

(۱) المزّمل: ۲۰.

(۲) الکافی ۳: ۳۴۸ ح ۳، التهذیب ۲: ۱۴۶ ح ۵۷۰، الوسائل ۶: ۹۰. أبواب القراءة فی الصلاة ب ۲۹ ح ۲.

(۳) الفقیه ۱: ۲۲۷ ح ۱۰۰۴، التهذیب ۲: ۱۴۸ ح ۵۷۹، الوسائل ۶: ۹۳. أبواب القراءة فی الصلاة ب ۳۰ ح ۳.

(۴) التهذیب ۲: ۱۴۶ ح ۵۷۲، الوسائل ۶: ۹۰. أبواب القراءة فی الصلاة ب ۲۹ ح ۳.

(۵) الکافی ۳: ۳۴۷ ح ۱، الوسائل ۶: ۸۷. أبواب القراءة فی الصلاة ب ۲۷ ح ۲.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۴۲۱

نسی القراءة فی الأوّلتین فذکرها فی الأخیرتین، فقال: «یقضی القراءة و التکبیر و التسبیح الذی فاته فی الأوّلتین، و لا شیء علیه» «۱».

و منها: روایة حسین بن حمّاد المتقدّم، فإنّها تدلّ بصدرها علی ذلک.

و منها: روایة معاویة بن عمار عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: قلت: الرجل یسهو عن القراءة فی الرکعتین الأوّلتین فیذکر فی الرکعتین الأخیرتین أنّه لم یقرأ قال: أتمّ الرکوع و السجود؟ قلت: نعم. قال: «إنّی أکره أن أجعل آخر صلاتی أوّلها» «۲».

و هذه الروایة تعارض الأولیین و الترجیح معها.

و مورد الطائفة الثالثة، هو نسیان خصوص الفاتحة فی إحدی الرکعتین الأوّلتین و التذکّر قبل الرکوع أو بعده.

و من جملة هذه الطائفة: روایة أبی بصیر قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن رجل نسی أمّ القرآن؟ قال: «إن کان لم یرکع فلیعد أمّ القرآن» «۳».

و روایة سماعة، قال: سألته عن الرجل یقوم فی الصلاة فینسی فاتحة الکتاب؟

قال: فلیقل: «أستعیذ باللّه من الشیطان الرجیم إنّ اللّه هو السمیع العلیم، ثمّ لیقرأها ما دام لم یرکع، فإنّه لا صلاة له حتّی یبدأ بها فی جهر أو إخفات، فإنّه إذا رکع أجزأه إن شاء اللّه» «۴».

و روایة علیّ بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر علیهما السّلام، المرویة فی قرب الإسناد قال: سألته عن رجل افتتح الصلاة فقرأ سورة قبل فاتحة الکتاب ثمّ ذکر بعد ما فرغ من السورة؟ قال: «یمضی فی صلاته و یقرأ فاتحة الکتاب فیما یستقبل» «۵»، و هذه

(۱) الفقیه ۱: ۲۲۷ ح ۱۰۰۳، الوسائل ۶: ۹۴. أبواب القراءة فی الصلاة ب ۳۰ ح ۶.

(۲) التهذیب ۲: ۱۴۶ ح ۵۷۱، السرائر ۳: ۶۰۵، الوسائل ۶: ۹۲. أبواب القراءة فی الصلاة ب ۳۰ ح ۱.

(۳) الکافی ۳: ۳۴۷ ح ۲، الوسائل ۶: ۸۸. أبواب القراءة فی الصلاة ب ۲۸ ح ۱.

(۴) التهذیب ۲: ۱۴۷ ح ۵۷۴، الوسائل ۶: ۸۹. أبواب القراءة فی الصلاة ب ۲۸ ح ۲.

(۵) قرب الإسناد: ۱۷۰ ح ۷۴۸، الوسائل ۶: ۸۹. أبواب القراءة فی الصلاة ب ۲۸ ح ۴.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۴۲۲

الروایة تعارض الأولیین و لکنّهما متقدّمتان علیها، لأنّها مضافا إلی ضعف سندها معرض عنها أیضا.

ثمّ إنّه یمکن أن یستفاد من روایة أبی بصیر باعتبار التعبیر بالإعادة لزوم إعادة السورة أیضا کما أنّ روایة سماعة ظاهرة فی ذلک، و حینئذ فیظهر أنّ السورة القابلة للوقوع جزء للصلاة، هی السورة الواقعة عقیب قراءة الفاتحة، و إلّا فلو لم تکن السورة القابلة له مقیّدة بهذه الخصوصیة و کانت متصفة بالصحة التأهلیة مطلقا، لکان محلّ القراءة فائتا بذلک، لأنّ محلّها قبل السورة و لا یمکن تدارکها.

تنبیهان:

الأوّل: المراد بالسجود المستثنی فی حدیث «لا تعاد»، یحتمل أن یکون السجود المعتبر فی الصلاهٔ و هو السجدتان، و یحتمل أن یکون هو طبیعهٔ السجود، فعلی الأوّل یکون مقتضی إطلاق الحدیث ثبوت الإعادهٔ من جههٔ الإخلال بسجدهٔ واحدهٔ أیضا، لأنّ الإخلال بالسجدتین کما یتحقق بعدم السجود رأسا، کذلک یتحقق بإتیان سجدهٔ واحدهٔ و ترک الأخری.

و حینئذ فلا بدّ إمّا من تقیید إطلاقه بالأخبار الدالهٔ علی عدم بطلان الصلاهٔ بنسیان سجدهٔ واحدهٔ و وجوب قضائها بعد الصلاهٔ، و إمّا من القول بأنّه بعد وجوب قضاء السجدهٔ المنسیهٔ بعد الصلاهٔ لا یتحقق إخلال بالسجدتین، لأنّ المفروض الإتیان بهما معا، غایهٔ الأمر وقوع إحداهما أداء و الأخری قضاء.

و علی الثانی ینطبق الحدیث علی تلک الأخبار و یرتفع الاختلاف بینهما. هذا، و لکنّ الظاهر هو الاحتمال الأوّل.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۲۳

الثانی: إنّه لا خفاء فی أنّ الإخلال بالذکر المعتبر فی الرکوع أو السجود لا یکون من الإخلال بنفس الرکوع أو السجود حتّی یوجب الإعادهٔ، و ذلک لخروجه عن حقیقتهما، فهو خارج عن المستثنی و داخل فی المستثنی منه. و أمّا الإخلال بالطمأنینهٔ المعتبرهٔ فیهما التی مرجعها إلی استمرار هیئهٔ الرکوع و السجود بمقدار الذکر الواجب فیهما لا استقرار الأعضاء، ففی کونه إخلالا بالرکوع أو السجود إشکال.

و هکذا الکلام فی الإخلال بالحدّ المعتبر فی الرکوع و السجود شرعا، کأن انحنی إلی مقدار لا تصل یداه إلی رکبتیه أو هوی إلی السجود و وضع جبهته علی موضع مرتفع بأزید من لبنهٔ، بحیث تحقق الرکوع و السجود العرفیّات، و لکن لم یتحقق الحد المعتبر فیهما شرعا، فهل یستفاد من الحدیث وجوب الإعادهٔ لذلک أم لا؟

یمکن أن یقال: بعدم جواز التمسّک بإطلاق المستثنیات المذکورهٔ فی الحدیث، لأنّ مساقه إنّما هو بیان نفی وجوب الإعادهٔ فی غیر المستثنیات- ناظرا إلی الأدلهٔ الواقعیهٔ الأولیهٔ الدالهٔ علی اعتبار الأجزاء و الشرائط، و أنّها لا تقتضی الإعادهٔ فیما لو ترک شیء منها نسیانا، و إن کان مقتضاها- لو لا الحدیث- لزوم الإعادهٔ، لعدم الإتیان بالمأمور به المرکّب أو المشروط.

و أمّا وجوب الإعادهٔ فی المستثنیات فلا یکون الحدیث بصدد بیانه، بل المرجع فیها هو نفس الأدلهٔ الدالهٔ علی اعتبارها، و من الواضح أنّ مقتضاها بطلان الصلاهٔ فی الموردین خصوصا المورد الثانی فتدبّر.

کان هذا کلّه حکم النقیصهٔ فی الصلاهٔ، و أما حکم الزیادهٔ ففیما یلی

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۲۴

حکم الزیادهٔ فی الصلاهٔ

اشارهٔ

اعلم أنّ مقتضی القاعدهٔ فی الزیادهٔ عدم کونها مبطلهٔ، لأنّ معنی جزئیهٔ شیء لشیء، عدم تحقّقه بدون ذلک الجزء، لکونه دخیلا فی قوامه و حقیقته، و أمّا کون وجوده الثانوی مانعا عن تحقق ذلک الشیء فلا یستفاد من مجرّد جزئیته و لو کان الجزء رکنا، لأنّ مرجع کونه رکنا، شدّهٔ احتیاج الکلّ إلیه، و هذا لا یستلزم مانعیهٔ وجوده ثانیا، فلا بدّ فی ذلک من قیام الدلیل علیه، و أنّ الجزء هو طبیعهٔ الجزء بوجودها الأوّلی، فمقتضی الأصل عدم کون الزیادهٔ مبطلهٔ.

نعم قد ورد فی حکمها روایات:

منها: خبر أبی بصیر قال: قال أبو عبد اللّه علیه السّلام: «من زاد فی صلاته فعلیه الإعادهٔ» «۱».

و منها: ما رواه الکلینی عن علیّ بن إبراهیم، عن أبیه، عن ابن أبی عمیر، عن ابن أذینهٔ، عن زرارهٔ و بکیر بن أعین، عن أبی جعفر علیه السّلام قال: «إذا استیقن أنّه زاد فی صلاته المکتوبهٔ رکعهٔ لم یعتدّ بها، و استقبل صلاته استقبالا إذا کان قد استیقن یقینا». قال فی الوسائل بعد ذلک: محمّد بن الحسن بإسناده عن محمد بن یعقوب مثله «۲».

و لکن حکی فی المصباح عن المدارک و غیره أنّه رواه عن الشیخ فی الحسن

---

(۱) الکافی ۳: ۳۵۵ ح ۵، التهذیب ۲: ۱۹۴ ح ۷۶۴، الاستبصار ۱: ۳۷۶ ح ۱۴۲۹، الوسائل ۸: ۲۳۱. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۱۹ ح ۲.

(۲) الکافی ۳: ۳۵۴ ح ۲، التهذیب ۲: ۱۹۴ ح ۷۶۳، الاستبصار ۱: ۳۷۶ ح ۱۴۲۸، الوسائل ۸: ۲۳۱. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۱۹ ح ۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۲۵

عن زرارهٔ و بکیر بن أعین عن أبی جعفر علیه السّلام «۱» من دون لفظهٔ رکعهٔ. و لا یخفی أنّه رواه فی الکافی فی موضعین: أحدهما: باب السهو فی الرکوع، الخبر الثالث منه، مع اشتماله علی کلمهٔ رکعهٔ و انتهاء السند إلی زرارهٔ فقط. و الآخر باب من سهی فی الأربع و الخمس و لم یدر زاد أو نقص، أو استیقن أنّه زاد «۲»، فإنّه رواه فیه بانتهاء السند إلی زرارهٔ و بکیر بن أعین مع خلوّه عن کلمهٔ رکعهٔ.

و منها: روایهٔ منصور بن حازم عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: سألته عن رجل صلّی فذکر أنّه زاد سجدهٔ؟ قال: «لا یعید صلاهٔ من سجدهٔ، و یعیدها من رکعهٔ» «۳».

و منها: روایهٔ عبید بن زرارهٔ قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن رجل شکّ فلم یدر أسجد ثنتین أم واحدهٔ، فسجد اخری ثمّ استیقن أنّه قد زاد سجدهٔ؟ فقال: «لا و اللّه، لا تفسد الصلاهٔ بزیادهٔ سجدهٔ»، و قال: «لا یعید صلاته من سجدهٔ و یعیدها من رکعهٔ» «۴».

و الظاهر أنّ المراد بالرکعهٔ فی الأخیرتین هو الرکوع کما یشهد بذلک مقابلتها بالسجدهٔ الظاهرهٔ فی السجدهٔ الواحدهٔ، و یدلّ علیه أنّ معنی الرکعهٔ بحسب اللغهٔ أیضا هو الرکوع الواحد، و تسمیهٔ المجموع المرکّب منه و من السجدتین و القراءهٔ رکعهٔ، إنّما هو باعتبار اشتماله علی الرکوع. و من هنا یمکن أن یقال: بأنّ المراد من الرکعهٔ الواردهٔ فی روایهٔ زرارهٔ المتقدّمهٔ المرویهٔ فی الکافی فی باب السهو فی الرکوع أیضا ذلک.

و کیف کان، فروایهٔ أبی بصیر المتقدّمهٔ أشمل الروایات الواردهٔ فی هذا الباب،

---

(۱) مدارک الاحکام ۴: ۲۲۰، مصباح الفقیه کتاب الصلاهٔ: ۵۳۵.

(۲) الکافی ۳: ۳۴۸ ح ۳، و ص ۳۵۴ ح ۲.

(۳) الفقیه ۱: ۲۲۸ ح ۱۰۰۹، التهذیب ۲: ۱۵۶ ح ۶۱۰، الوسائل ۶: ۳۱۹. أبواب الرکوع ب ۱۴ ح ۲.

(۴) التهذیب ۲: ۱۵۶ ح ۶۱۱، الوسائل ۶: ۳۱۹. أبواب الرکوع ب ۱۴ ح ۳.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۲۶

لأنها تشمل زیادهٔ الرکعهٔ و غیرها من الأجزاء الرکنیهٔ و غیرها، بل و غیر ما هو سنخ الصلاهٔ، کما أنّها تشمل العامد و الساهی و الجاهل. و دونها من حیث الشمول روایهٔ زرارهٔ و بکیر حیث إنّها تختصّ بالصلاهٔ المکتوبهٔ کما أنّها لا تشمل العامد، من جههٔ قوله: «إذا استیقن» الظاهر فی وقوع الزیادهٔ نسیانا، لکنّها أعمّ من زیادهٔ الرکعهٔ و غیرها من الأجزاء، بل و من الأمور التی لا تکون من سنخ الصلاهٔ، بخلاف روایهٔ زرارهٔ المشتملهٔ علی کلمهٔ رکعهٔ، فإنّها تختص بظاهرها بزیادهٔ الرکعهٔ.

لکن یقع الکلام بعد ذلک فی اتّحاد هاتین الروایتین و تعدّدهما، ثمّ علی تقدیر الاتحاد یدور الأمر بین الزیادهٔ السهویهٔ و النقیصهٔ

السهویهٔ، و الظاهر أنّه مع دوران الأمر بینهما یکون الترجیح مع الثانی، لأنه یکفی فی وقوع النقیصهٔ سهوا تعلّق السهو بها الموجب لغیبوبتها عن الذهن، فلا یتعلّق بإیجادها الإرادهٔ حتّی توجد.

و أمّا الزیادهٔ السهویهٔ فلا یعقل أن تقع سهوا بحیث صار السهو عنها موجبا لإیجادها، کیف و الفعل الاختیاری مسبوق بالإرادهٔ التی هی فرع التوجّه إلی المراد، بل لا بدّ أن یتعلّق السهو بشیء آخر، کمن یأتی فی صلاته بشیء من القواطع نسیانا فإنّ معنی النسیان المتعلّق به هو النسیان المتعلّق بأصل اشتغاله بالصلاهٔ أو بحکم ذلک القاطع. و أمّا النسیان المتعلّق بنفس القاطع فلا یعقل أن یکون سببا لحصوله، و قد مرّ شطر من الکلام علی ذلک فی معنی حدیثی الرفع و لا تعاد، فراجع.

و کیف کان، فروایهٔ أبی بصیر الدالهٔ بظاهرها علی وجوب الإعادهٔ فی مطلق الزیادهٔ و إن کان ظاهرها الإطلاق، إلّا أنّ شمولها لغیر الساهی الشامل للجاهل مطلقا کما عرفت محلّ تأمّل، لأنّ المسلم المکلّف القاصد للامتثال العالم بالمأمور به کما و کیفا لا یعقل أن یزید علیه ما یعلم بخروجه عنه، خصوصا لو کان المأمور به، العبادهٔ التی غایتها الخضوع و الخشوع فی مقابل الحق جلّ و علا.

و بالجملهٔ: فشمول مثل الحدیث للزیادهٔ العمدیهٔ محلّ تأمّل بل منع. نعم یقع

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۲۷

الکلام بعد ذلک فی إطلاقه من حیث الرکعهٔ و غیرها من الأجزاء، بل و غیر ما هو من سنخ أجزاء الصلاهٔ. و الظاهر أیضا عدم شموله للأخیر، لأنّ المتفاهم من عنوان الزیادهٔ هو کون الزائد من سنخ المزید علیه، کما أنّه یمکن أن یقال: بعدم شموله لزیادهٔ غیر الرکعهٔ، لأنّ التعبیر بالزیادهٔ ظاهر فی أنّ النظر إنّما هو إلی جههٔ کمّیهٔ الصلاهٔ لا کیفیتها، لأنّ عنوان الزیادهٔ یستعمل غالبا فی الکمیات دون الکیفیات، و المراد بکمیهٔ الصلاهٔ هو مقدار الرکعات المعتبرهٔ فیها و هی الواحدهٔ و الاثنتان و الثلاث و الأربع کما أنّ المراد بکیفیتها هی الأجزاء و الخصوصیّات المعتبرهٔ فیها، من القراءهٔ، و الرکوع، و السجود، و نحوها، فالروایهٔ بملاحظهٔ ما ذکرنا ظاهرهٔ فی أنّ المراد بالزیادهٔ هی الرکعهٔ و الرکعتان و نحوهما اللّتان لهما دخالهٔ فی الصلاهٔ من جههٔ کمیتها، فلا تشمل زیادهٔ أقلّ من رکعهٔ واحدهٔ.

ثمّ إنّه أفاد بعض الأعاظم من المعاصرین قدّس سرّه فی وجه عدم دلالهٔ الحدیث علی زیادهٔ غیر الرکعهٔ: أنّ الظاهر کون الزیادهٔ فی الصلاهٔ من قبیل الزیادهٔ فی العمر فی قولک: زاد اللّه فی عمرک، فیکون المقدر الذی جعلت الصلاهٔ ظرفا له هو الصلاهٔ، فینحصر المورد بما کان الزائد مقدارا یطلق علیه الصلاهٔ مستقلّا کالرکعهٔ و نحوها «۱».

و یرد علیه، بوجود الفرق بین المثال و بین المقام، فإنّ العمر الذی هو عبارهٔ عن الحیاهٔ یصدق علی الزمان الطویل و القصیر حتی الساعهٔ، فإنّ زیادهٔ ساعهٔ فی العمر یصدق علیها زیادهٔ العمر، و هذا بخلاف المقام فإنّه لا یصدق عنوان الصلاهٔ علی الرکعهٔ التی زیدت فی الصلاهٔ، و مجرّد صدقها علی الرکعهٔ فی بعض المقامات کصلاهٔ الاحتیاط و صلاهٔ الوتر و نحوهما لا یصحّح الصدق علیها مطلقا کما لا یخفی.

کما أنّ دعوی لزوم تخصیص الأکثر- لو فرض الإطلاق للحدیث- بحیث یشمل زیادهٔ غیر الرکعهٔ أیضا، لقیام الدلیل علی عدم بطلان الصلاهٔ بزیادهٔ کثیر من

---

(۱) کتاب الصلاهٔ للمحقّق الحائری رحمه اللّه: ۳۱۲.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۲۸

أجزاء الصلاهٔ سهوا.

مدفوعهٔ، بأنّ المستهجن إنّما هو تخصیص الأکثر لا تقیید المطلق بنحو یلزم خروج أکثر الأفراد کما قرّر فی محلّه، و المقام من هذا القبیل کما هو واضح.

ثمّ إنّه علی تقدیر ثبوت الإطلاق للحدیث من جههٔ زیادهٔ الرکعهٔ و غیرها من أجزاء الصلاهٔ، فهل اللّازم تقییده بمثل روایهٔ زرارهٔ

المتقدمـهٔ المرویـهٔ فی الکافی فی باب السـهو فی الرکوع المشـتملهٔ علی کلمـهٔ رکعهٔ أم لا؟ وجهان مبتیّان علی ثبوت المفهوم للقضـیهٔ الشرطیهٔ المذکورهٔ فیها و عدمه.

توضیح ذلک بنحو الإجمال: إنّا قد حقّقنا فی باب المفهوم و المنطوق من مباحث الأصول أنّ القضایا الشرطیهٔ علی قسمین:

الأوّل: أن لا تکون القضیهٔ مشتملهٔ علی قید زائد علی المحکوم به و المحکوم علیه، بل کان الشرط سببا لثبوت الجزاء من دون زیادهٔ.

الثانی: أن تکون القضـیهٔ مشـتملهٔ علی قید زائد علی المحکوم علیه و المحکوم به، و الأوّل لا یکون له مفهوم دون الثانی، فإنّ المفهوم إنّما هو نتیجهٔ أخذ القید الزائد، بضـمیمهٔ أنّه لو لم یکن له دخل فی ثبوت المحکوم به للمحکوم علیه لکان ذکره لغوا، و اللغو لا یکاد یصدر من المتکلّم، القاصد للتفهیم، العارف بکیفیهٔ المحاورهٔ «۱».

و حینئـذ فیقع الکلام فی المقام فی روایـهٔ زرارهٔ، و أنّ أخـذ استیقان زیادهٔ الرکعـهٔ إنّما هو کزیادهٔ قیـد المکتوبـهٔ، فهو أیضا قیـد زائد دخیل فی ثبوت المحکوم به، أو أنّ أخـذ استیقان زیادهٔ الرکعـهٔ لیس إلّا لبیان المحکوم علیه، الظاهر هو الثانی. و حینئـذ فلا تکون لها مفهوم حتی یقیّد بها إطلاق روایهٔ أبی بصیر علی تقدیر ثبوت الإطلاق لها.

---

(۱) نهایهٔ الأصول: ۲۹۸.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۲۹

و کیف کان، فقد عرفت أنّها لا تدلّ علی أزید من وجوب الإعادهٔ لو زاد رکعهٔ سـهوا، فهی أیضا من جملهٔ الروایات الدالهٔ علی بطلان الصـلاهٔ بزیادهٔ رکعـهٔ. و انقدح من جمیع ذلک أنّه لیس فی باب الزیادهٔ من الروایات المأثورهٔ ما یدلّ بظاهرها علی وجوب الإعادهٔ من جههٔ مطلق الزیادهٔ.

حکم زیادهٔ الرکعهٔ

اعلم أنّ فی مسألـهٔ زیادهٔ الرکعهٔ أخبارا مختلفهٔ بحسب الظاهر، فکثیر منها تدلّ بإطلاقها علی وجوب الإعادهٔ بزیادهٔ الرکعهٔ، کروایهٔ أبی بصیر المتقدّمهٔ علی ما استظهرنا منها، و روایهٔ زرارهٔ المتقدّمهٔ المرویهٔ فی الکافی «۱»، و روایهٔ زید الشحّام قال: سألته عن الرجل یصلّی العصر ستّ رکعات أو خمس رکعات؟ قال: «إن استیقن أنّه صلّی خمسا أو ستّا فلیعد» «۲».

و روایتی منصور بن حازم و عبید بن زرارهٔ المتقدّمتین المشـتملتین علی أنّه «لا یعید الصـلاهٔ من سـجدهٔ بل یعیدها من رکعهٔ» «۳»، بناء علی أن یکون المراد بالرکعـهٔ هی الرکعـهٔ المصـطلحهٔ. نعم، لو أریـد بها الرکوع الواحد کما یشـهد بذلک مقابلتها بالسـجدهٔ الواحدهٔ، یستفاد منها حکم زیادهٔ الرکعهٔ المصطلحهٔ بالأولویهٔ کما هو واضح.

و روایهٔ الأعمش عن جعفر بن محمّد فی حدیث شـرائع الدین قال: «و التقصـیر فی ثمانیهٔ فراسخ و هو بریدان، و إذا قصّرت أفطرت، و من لم یقصّر فی السفر لم تجز صلاته لأنّه قد زاد فی فرض اللّه عزّ و جلّ» «۴». و الظاهر أنّ النظر فیها إلی حال العمد

---

(۱) الوسائل ۸: ۲۳۱. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۱۹ ح ۱ و ۲.

(۲) التهذیب ۲: ۳۵۲ ح ۱۴۶۱، الوسائل ۸: ۲۳۲. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۱۹ ح ۳.

(۳) الوسائل ۶: ۳۱۹. أبواب الرکوع ب ۱۴ ح ۲ و ۳.

(۴) الخصال: ۶۰۴ ح ۹، الوسائل ۸: ۵۰۸. أبواب صلاهٔ المسافر ب ۱۷ ح ۸.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۳۰

کما هو شأن العامّهٔ القائلین بالتخییر فی السفر بین الإتمام و التقصیر.

و طائفهٔ من الأخبار تـدلّ علی التفصـیل بین ما إذا جلس فی الرابعـهٔ، أو جلس فیها بقدر التشـهّد علی اختلافها، و بین ما إذا لم یجلس فیها مطلقا أو بذلک القدر بالحکم بالصحّهٔ فی الصورهٔ الأولی دون الثانیهٔ.

کروایـهٔ جمیل بن درّاج عن زرارهٔ، عن أبی جعفر علیه السّـلام قال: سألته عن رجل صـلّی خمسا؟ فقال: «إن کان قـد جلس فی الرابعهٔ قدر التشهّد فقد تمّت صلاته» «۱».

و روایهٔ جمیل بن درّاج، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام أنّه قال فی رجل صلّی خمسا: «إنّه إن کان جلس فی الرابعهٔ بقدر التشهّد فعبادته جائزهٔ» «۲».

و روایهٔ محمّد بن مسـلم عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: سألته عن رجل صلّی الظهر خمسا؟ قال: «إن کان لا یدری جلس فی الرابعهٔ أم لم یجلس فلیجعـل أربع رکعـات منهـا الظهر و یجلس و یتشـهّد ثمّ یصـلّی و هو جـالس رکعتین و أربع سـجدات، و یضـیفهما إلی الخامسهٔ فتکون نافلهٔ» «۳».

و روایـهٔ أخری له قال: سألت أبا جعفر علیه السّـلام عن رجل استیقن بعد ما صـلّی الظهر أنّه صـلّی خمسا؟ قال: و کیف استیقن؟ قلت: علم. قال: «إن کان علم أنّه کان جلس فی الرابعـهٔ فصـلاهٔ الظهر تامّـهٔ، فلیقم فلیضف إلی الرکعـهٔ الخامسـهٔ رکعـهٔ و سـجدتین فتکونان رکعتین نافلهٔ و لا شیء علیه» «۴». هذه هی الروایات الواردهٔ فی هذا الباب.

و أمّا الفتاوی فالمشهور بین العامّهٔ، صحّهٔ الصلاهٔ و عدم وجوب إعادتها مع

---

(۱) التهذیب ۲: ۱۹۴ ح ۷۶۶، الاستبصار ۱: ۳۷۷ ح ۱۴۳۱، الوسائل ۸: ۲۳۲. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۱۹ ح ۴.

(۲) الفقیه ۱: ۲۲۹ ح ۱۰۱۶، الوسائل ۸: ۲۳۲. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۱۹ ح ۶.

(۳) الفقیه ۱: ۲۲۹ ح ۱۰۱۷، الوسائل ۸: ۲۳۳. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۱۹ ح ۷.

(۴) التهذیب ۲: ۱۹۴ ح ۷۶۵، الاستبصار ۱: ۳۷۷ ح ۱۴۳۰، المقنع: ۱۰۳، الوسائل ۸: ۲۳۲. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۱۹ ح ۵.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۳۱

زیادهٔ الرکعـهٔ سـهوا، و لکن ذهب أبو حنیفـهٔ و من یحـذو حـذوه إلی التفصـیل فی الصـلاهٔ الرباعیـهٔ بین ما إذا جلس فی الرابعـهٔ بقـدر التشهّد فحکم بالصحّهٔ، و بین ما إذا لم یجلس فیها بذلک القدر فحکم بالبطلان «۱».

و انّما هـذا بناء علی مبناه الفاسـد من أنّ الواجب فی الرکعهٔ الآخرهٔ هو الجلوس مقدار التشـهّد، و التشـهد لیس بواجب فیها، و التسـلیم المخرج عن الصـلاهٔ لیس بواجب تعیینـا، بـل الواجب إیجـاد شـیء ینافی الصـلاهٔ سواء کان ذلک الشـیء هو التسـلیم الـذی من کلام الآدمی أو غیره من المنافیات للصـلاهٔ، و حینئذ ففیما إذا جلس فی الرابعهٔ بقدر التشهد ثمّ قام للرکعهٔ الخامسهٔ لم یتحقق إخلال بواجب أصلا، لأنّ المفروض أنّه لم یخلّ بالجلوس مقدار التشهّد، و القیام للرکعهٔ الخامسهٔ یتمّ به الصلاهٔ و یخرج به عنها، لأنّه مناف للصلاهٔ.

و أمّا الإمامیهٔ رضوان اللّه علیهم فالمشهور بینهم هو البطلان مطلقا «۲»، و ذهب جماعهٔ منهم إلی التفصیل الذی ذهب إلیه أبو حنیفهٔ و متـابعوه، کابن الجنیـد و الشـیخ من المتقـدّمین، و المحقّق و العلّامـهٔ فی بعض کتبه و جملـهٔ من المتأخّرین «۳»، و مسـتندهم فی ذلک الأخبار المأثورهٔ عن العترهٔ الطاهرهٔ صلوات اللّه علیهم أجمعین.

إذا عرفت ذلک فلا بدّ من الجمع بین الأخبار الواردهٔ فی هذا الباب المختلفهٔ بحسب الظاهر فنقول: یمکن الجمع بوجهین:

---

(۱) المجموع ۴: ۱۳۹ و ۱۶۳، المغنی لابن قدامهٔ ۱: ۷۲۱ و ۷۲۰، الشرح الکبیر ۱: ۷۰۲، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۳۰۸ مسألهٔ ۳۳۹.

(۲) المقنع: ۱۰۳، النهایهٔ: ۹۱- ۹۲، المبسوط ۱: ۱۲۱، الخلاف ۱: ۴۵۱ مسألهٔ ۱۹۶، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضی) ۳: ۳۵،

المراسم: ۸۹، الکافی فی الفقه: ۱۴۸، المهذّب ۱: ۱۵۵.

(۳) التهذیب ۲: ۱۹۴، الاستبصار ۱: ۳۷۷، السرائر ۱: ۲۴۵- ۲۴۶، المعتبر ۲: ۳۸۰، تحریر الأحکام ۱: ۴۹، و حکاه عن ابن الجنید فی مختلف الشیعهٔ ۲: ۳۹۳، الذکری ۴: ۳۲، مدارک الأحکام ۴: ۲۲۲، ذخیرهٔ المعاد:

۳۵۹، جواهر الکلام ۱۲: ۲۵۱- ۲۵۲، الحدائق ۹: ۱۱۳.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۳۲

أحدهما: أن یقال: إنّ الطائفهٔ الأولی مطلقهٔ و الطائفهٔ الثانیهٔ مقیّدهٔ، فیجب تقییدها بها و الحکم بوجوب الإعادهٔ لو زاد رکعهٔ و لم یجلس فی الرابعهٔ بقدر التشهد.

ثانیهما: أن یقال: إنّ المستفاد من الطائفهٔ الثانیهٔ أنّه مع الجلوس مقدار التشهد، یتحقق الفصل بین الصلاهٔ و بین الرکعهٔ الزائدهٔ، فلا تکون الرکعهٔ حینئذ زیادهٔ فی الصلاهٔ لتحقق الفصل بینهما، و هو یوجب کون الزائد أمرا مستقلّا غیر مرتبط بالصلاهٔ، و حینئذ ففیما لو جلس فی الأخیرهٔ بذلک القدر لم یتحقق زیادهٔ الرکعهٔ أصلا.

و مورد الطائفهٔ الأولی زیادهٔ الرکعهٔ المتوقّفهٔ علی عدم الجلوس بمقدار التشهد بمقتضی الطائفهٔ الثانیهٔ، و مرجع هذا الوجه إلی التفصیل بین الصورتین من حیث صدق عنوان الزیادهٔ، کما أنّ مرجع الوجه الأوّل إلی التفصیل من حیث الحکم بین صورتی الزیادهٔ، فالأوّل تقیید و تخصیص، و الثانی تقیّد و تخصّص.

و التحقیق أن یقال: إنّ الطائفهٔ الثانیهٔ بین ما یدلّ علی مطلق الجلوس فی الرابعهٔ کروایتی محمّد بن مسلم المتقدّمتین، و بین ما یدلّ علی الجلوس مقدار التشهد کروایهٔ زرارهٔ و جمیل بن درّاج.

أمّا ما یدلّ علی مطلق الجلوس، فیمکن أن یکون المراد به هو الجلوس للتشهد الملازم له غالبا، إذ لیس المراد به الجلوس لشیء آخر، کما أنّه لا ینفک الجلوس للتشهد عنه غالبا، و حینئذ فمع الجلوس له لا یتحقق زیادهٔ الرکعهٔ، لأنّ المفروض الإتیان بالتشهد.

ثمّ علی تقدیر عدم کونه ظاهرا فی هذا المعنی، فلا- أقلّ من أنّه لا- یکون له ظهور فی أنّ المراد هو الجلوس بقدر التشهّد، حتی یعارض مع الطائفهٔ الأولی الظاهرهٔ فی إبطال زیادهٔ الرکعهٔ مطلقا و یرجح علیها، خصوصا مع اشتماله علی إضافهٔ الرکعتین

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۳۳

جالسا أو رکعهٔ قائما، و صیرورهٔ الزائد نافلهٔ، فإنّ مقتضاه أنّ الزائد یصیر بذلک نافلهٔ مع عدم کون افتتاحه بالتکبیر، فیخالف الأدلهٔ الدالهٔ علی أنّه لا تفتتح الصلاهٔ إلّا بالتکبیر، و خصوصا مع دلالهٔ الروایهٔ الأخیرهٔ لمحمد بن مسلم علی تمامیهٔ الصلاهٔ مع کونها فاقدهٔ للتشهد و التسلیم.

و بالجملهٔ: لا مجال لملاحظهٔ روایتی محمد بن مسلم فی مقابل الطائفهٔ الأولی لما عرفت، فیبقی فی البین روایتا زرارهٔ و جمیل الدالّتان علی الجلوس بقدر التشهد، و الظاهر أیضا عدم جواز الاعتماد علیهما.

ثمّ إنّ الجمع بینهما و بین الطائفهٔ الأولی ینعقد بأحد الوجهین المتقدمین، لأنّ الظاهر بحسب القواعد التی بأیدینا- المستفادهٔ من النصوص و الفتاوی- أنّ الجلوس بمقدار التشهد لا اعتبار به بعد عدم کونه واجبا أصلا، و إنّما الواجب هو التشهد حال الجلوس. نعم قد عرفت أنّ ذلک یتمّ بناء علی ما ذهب إلیه أبو حنیفهٔ من کون الواجب فی الرکعهٔ الرابعهٔ هو الجلوس لا التشهد، و أمّا بناء علی ما هو المسلّم بین الإمامیهٔ من وجوب التشهد، و الجلوس إنّما یجب تبعا فلا- یتمّ هذا أصلا، و حینئذ فالتفصیل بین صورتی الزیادهٔ بالجلوس الذی لا اعتبار به عندنا ممّا لا یساعده العقلاء.

و دعوی کون الجلوس بهذا المقدار یوجب الفصل بین الرکعهٔ الزائدهٔ و الصلاهٔ المزید علیها، فلا تکون الرکعهٔ الخامسهٔ زائدهٔ فی الصلاهٔ بل أمرا مستقلّا، و لذا ورد فی روایتی محمد بن مسلم إضافهٔ رکعهٔ قائما أو رکعتین جالسا إلیها لتصیر نافلهٔ، فالمراد بهاتین الروایتین نفی کونها زیادهٔ حینئذ.

مدفوعهٔ، بأنّ الجلوس بهذا المقدار لا یوجب عند العرف الفصل، بحیث

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۳۴

خرجت الرکعهٔ الخامسهٔ عن کونها زائدهٔ، و لذا لو جلس سهوا بعد الرکعهٔ الأولی مثلا بهذا القدر لا یتحقق الفصل بحیث أوجب خروج الأجزاء اللاحقهٔ عن قابلیهٔ اللحوق.

مضافا إلی أنّ هذین الخبرین قد تحقّقت الشّهرهٔ الفتوائیهٔ علی خلافهما و قد قرّرنا فی الأصول أنّ أوّل المرجّحات هی الشهرهٔ فی الفتوی، و علی تقدیر کون المراد بها هی الشهرهٔ فی الروایهٔ کما اختاره العلّامهٔ المحقّق الشیخ الأنصاری قدّس سرّه «۱» یکون الترجیح فی المقام أیضا مع الطائفهٔ الأولی، لأنّها مشهورهٔ من حیث الفتوی و الروایهٔ معا.

فانقدح أنّ مقتضی التحقیق هو القول بوجوب الإعادهٔ فیما لو زاد رکعهٔ سهوا مطلقا، سواء جلس فی الرابعهٔ بقدر التشهّد أم لم یجلس ذلک القدر.

حکم زیادهٔ غیر الرکعهٔ

اعلم أنّه قد ورد النصوص علی عدم بطلان الصلاهٔ بزیادهٔ غیر الرکوع و السجدتین، و أمّا زیادهٔ الرکوع أو السجدتین فلا یدلّ علی بطلان الصلاهٔ بها مثل حدیث «لا تعاد»، لأنّه متضمّن لحکم النقیصهٔ لا الزیادهٔ، و کذا الأخبار المتقدّمهٔ، کما أنّه لا یستفاد ذلک من الأدلهٔ الدالهٔ علی اعتبار الأجزاء «۲»، لأنّ مقتضی اعتبارها فی الصلاهٔ عدم تحقّقها بدونها، و عدم انطباقها علی المأتیّ به الفاقد لشیء منها.

و أمّا زیادتها فلا تعاند تحقّقها و لا یوجب القدح فیها. نعم روایتا منصور بن حازم و عبید بن زرارهٔ المتقدّمتان «۳» متضمّنتان لحکم الزیادهٔ فی الجملهٔ. لأنّ

---

(۱) فرائد الأصول: ۴۶۲.

(۲) راجع الوسائل ۵: ۴۵۹. أبواب أفعال الصلاهٔ ب ۱.

(۳) الوسائل ۶: ۳۱۹. أبواب الرکوع ب ۱۴ ح ۲ و ۳.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۳۵

مفادهما عدم وجوب إعادهٔ الصلاهٔ من قبل زیادهٔ السجدهٔ و إعادتها بسبب زیادهٔ الرکعهٔ.

و حینئذ فلو کان المراد بالرکعهٔ الواردهٔ فیهما الرکعهٔ المصطلحهٔ، فلا تدلّ الروایتان إلّا علی عدم بطلان الصلاهٔ من جههٔ زیادهٔ السجدهٔ، و لا دلالهٔ فیهما علی حکم زیادهٔ غیر السجدهٔ من أجزاء الصلاهٔ.

نعم، لو کان المراد بالرکعهٔ الرکوع الواحد فی مقابل السجدهٔ الواحدهٔ، لکان الخبران بمنطوقهما دالّین علی حکم زیادهٔ السجدهٔ و الرکوع الواحد، و أنّ الاولی لا توجب الإعادهٔ دون الثانیهٔ، و لیس فیهما حینئذ تعرّض لحکم زیادهٔ غیرهما من أجزاء الصلاهٔ، و لکن الظاهر أنّ المتبادر من الرکعهٔ عند المتشرعهٔ هی الرکعهٔ المصطلحهٔ التی هی عبارهٔ عن مجموع القراءهٔ أو التسبیحات و الرکوع و السجود، کما یستفاد ذلک من النصوص التی ورد فیها هذا التعبیر، مثل ما ورد فی صلاهٔ جعفر ابن أبی طالب علیه السّلام من النصّ الدالّ علی اشتمال کلّ رکعهٔ منها علی خمس و سبعین تسبیحهٔ «۱».

و بالجملهٔ: فالظاهر أنّه کان المتبادر فی الأزمنهٔ المتقدّمهٔ من الرکعهٔ ما هو المفهوم منها فی هذا الزمان فی عرف المتشرّعهٔ، و حینئذ فلا یستفاد من الروایتین بطلان الصلاهٔ بزیادهٔ رکوع واحد، و مقابلهٔ الرکعهٔ بالسجدهٔ المشعرهٔ بکون المراد منها هو الرکوع الواحد، لا تقاوم

هذا الظهور کما هو غیر خفی.

و أمّا زیادهٔ السجدتین، فاستفادهٔ حکمها من الروایتین مبتیّهٔ علی ثبوت المفهوم لکلمهٔ السجدهٔ باعتبار دلالتها علی الوحدهٔ، و ثبوته متفرّع علی أن یکون ذلک راجعا إلی قید زائد کما عرفت، مع أنّه یمکن منعه نظرا إلی أنّه یمکن أن یکون ذلک لمکان کون المورد هو زیادهٔ السجدهٔ الواحدهٔ، لا لمدخلیّهٔ قید الوحدهٔ فی

---

(۱) الکافی ۳: ۴۶۵ ح ۱، الوسائل ۸: ۴۹. أبواب صلاهٔ جعفر بن ابی طالب ب ۱ ح ۱.

الحکم بعدم وجوب الإعادهٔ.

و یدلّ علی ذلک أنّه لو کان له مدخلیهٔ لکان اللّازم الالتزام بذلک فی کلمهٔ الرکعهٔ المقابلهٔ لها، مع أنّه لا مدخل للقید فی الأثر المترتّب علیها و هو وجوب الإعادهٔ علی التقدیرین، سواء کان المراد بها الرکوع الواحد أو الرکعهٔ الواحدهٔ، ضرورهٔ أنّ زیادهٔ الرکوع و کذا الرکعهٔ تبطل الصلاهٔ واحدا کان أو کثیرا، و لا یکون الحکم منحصرا بصورهٔ الوحدهٔ.

فالروایتان لا تدلان إلّا علی عدم إبطال زیادهٔ سجدهٔ واحدهٔ و إبطال زیادهٔ الرکعهٔ بالمعنی المعهود عند المتشرّعهٔ، و أمّا زیادهٔ الرکوع و کذا السجدتین فلا یستفاد حکمهما منها. نعم الظاهر استقرار الفتاوی قدیما و حدیثا علی بطلانها بها، و لم یخالف فی ذلک إلّا نادر، و قد نقل دعوی الإجماع من غیر واحد من الأصحاب رضوان اللّه علیهم أجمعین.

و بالجملهٔ: فلا إشکال فی تحقق الشهرهٔ العظیمهٔ علی ذلک «۱»، و حینئذ فلا بدّ من ملاحظهٔ أنّ مستند المشهور هل هذه الروایات، أو نصوص أخر لم تصل إلینا، فعلی الأول لا اعتبار بها بعد عدم صلاحیهٔ المستند کما عرفت، و علی الثانی لا بدّ من الاعتماد علیها لکشفها عن وجود نصّ معتبر علی ذلک.

و لا یذهب علیک أنّ فوات محلّ التشهّد المنسیّ، و کذا السجدهٔ الواحدهٔ المنسیهٔ بالدخول فی رکوع الرکعهٔ التالیهٔ و وجوب قضائهما بعد الصلاهٔ لا یدلّ علی أنّ ذلک، إنّما هو من أجل استلزام العود للتدارک لزیادهٔ الرکوع، فلا بدّ من أن تکون مبطلهٔ، و إلّا فلا محذور فیها، لما عرفت من أنّه یمکن أن یکون الوجه فیه هو أنّ

---

(۱) الوسیلهٔ: ۱۰۱، المبسوط ۱: ۱۲۱، المعتبر ۲: ۳۸، شرائع الإسلام ۱: ۱۰۴، نهایهٔ الاحکام ۱: ۵۲۹، الدروس ۱: ۲۰۰، مسالک الافهام ۱: ۲۸۶، مدارک الأحکام ۴: ۲۲۳، مستند الشیعهٔ ۷: ۱۲۳، جواهر الکلام ۱۲: ۲۵۰، الحدائق ۹: ۱۱۳، ذخیرهٔ المعاد: ۳۵۳.

اعتبارهما فی الصلاهٔ علی نحو یفوت محلّهما بالدخول فی رکوع الرکعهٔ اللّاحقهٔ، کما مرّ فی بیان ملاک إمکان التدارک و عدمه، فراجع.

ثمَّ إنّه لو قلنا بکون زیادهٔ الرکوع و کذا السجدتین یوجب البطلان، إمّا للإجماع و إمّا لدلالهٔ الروایتین «۱»، فلا إشکال فی تحققها فیما إذا کانت الزیادهٔ من أوّل وجودها متّصفهٔ بهذا الوصف، کما إذا سجد سجدتین واجدتین لجمیع الشرائط، ثمَّ زاد علیهما سجدتین أخریین کذلک، فهما أی السجدتان الأخیرتان من أوّل وجودهما موصوفتان بوصف الزیادهٔ، لوقوع ما قبلهما من السجدتین جزء للصلاهٔ موصوفا بوصف الصحهٔ التأهلیهٔ، و القابلیهٔ للحوق باقی الأجزاء الیه.

و أمّا لو لم تکن کذلک بأن لم تکن من أوّل وجودها کذلک، کما إذا سجد سجدتین غیر واجدتین لجمیع الشرائط ثمَّ أضاف إلیهما سجدتین أخریین واجدتین لجمیعها، فإنّ الأوّلتین من أوّل وجودهما لم تکونا معروضتین لوصف الزیادهٔ، لعدم الإتیان بالسجدهٔ الصحیحهٔ بعد، و إنّما تتّصفان بها بعد إیجاد السجدهٔ الصحیحهٔ القابلهٔ للوقوع جزء من الصلاهٔ، فالظاهر عدم کونها مبطلهٔ، لأنّ الإجماع

لا یشملها و الروایتان ظاهرتان فی خصوص الصورهٔ الأولی کما هو ظاهر.

و یتفرّع علی ما ذکر صحّهٔ الصلاهٔ فیما لو نسی الرکوع، و تذکّر بعد الإتیان بالسجدتین، و وجوب الرجوع لتدارک الرکوع لو قلنا باعتبار الترتیب فی الصحهٔ التأهلیهٔ للإجزاء لا فی أصل الصلاهٔ، لأنّ المفروض أنّ السجدتین اللّتین أتی بهما کانتا فاقدتین للترتیب المعتبر فی قابلیهٔ وقوعهما جزء للصلاهٔ، فلا یلزم من الرجوع لتدارک الرکوع ثمَّ الإتیان بالسجدتین زیادهٔ مبطلهٔ.

لأنّ اتّصاف الأولیین بوصف الزیادهٔ لم یکن من أوّل وجودهما و قد عرفت أنّه

---

(۱) و هما روایتا منصور بن حازم و عبید بن زرارهٔ، الوسائل ۶: ۳۱۹. أبواب الرکوع ب ۱۴ ح ۲ و ۳.

لا دلیل علی مبطلیهٔ هذا القسم من الزیادهٔ.

فمقتضی القاعدهٔ بناء علی ذلک صحّهٔ الصلاهٔ و وجوب العود للتدارک، و یوافقها صحیحهٔ محمد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السّلام فی رجل شکّ بعد ما سجد أنّه لم یرکع قال: «فإن استیقن فلیلق السجدتین اللّتین لا رکعهٔ لهما، فیبنی علی صلاته علی التمام و إن کان لم یستیقن إلّا بعد ما فرغ و انصرف فلیقم فلیصلّ رکعهٔ و سجدتین و لا شیء علیه». و رواه الصدوق فی الفقیه هکذا: فی رجل شکّ بعد ما سجد أنّه لم یرکع فقال: «یمضی فی صلاته حتی یستیقن أنّه لم یرکع، فإن استیقن أنّه لم یرکع فلیلق السجدتین.» «۱».

و یعارضها بحسب الظاهر روایهٔ رفاعهٔ عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: سألته عن رجل ینسی أن یرکع حتی یسجد و یقوم؟ قال: «یستقبل» «۲».

و روایهٔ إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا إبراهیم علیه السّلام عن رجل ینسی أن یرکع؟

قال: «یستقبل حتّی یضع کلّ شیء من ذلک موضعه» «۳».

و روایهٔ صفوان عن أبی بصیر، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «إذا أیقن الرجل أنّه ترک رکعهٔ من الصلاهٔ و قد سجد سجدتین و ترک الرکوع استأنف الصلاهٔ». و روی صفوان عن منصور، عن أبی بصیر مثله «۴».

و الظاهر أنّ فی الطریق الأوّل إرسالا، لأنّ أبا بصیر من الطبقهٔ الرابعهٔ من

---

(۱) التهذیب ۲: ۱۴۹ ح ۵۸۵، الاستبصار ۱: ۳۵۶ ح ۱۳۴۸، الفقیه ۱: ۲۲۸ ح ۱۰۰۶، السرائر ۳: ۵۹۲، الوسائل ۶: ۳۱۴. أبواب الرکوع ب ۱۱ ح ۲.

(۲) الکافی ۳: ۳۴۸ ح ۲، التهذیب ۲: ۱۴۸ ح ۵۸۱، الاستبصار ۱: ۳۵۵ ح ۱۳۴۴ و ۱۳۴۵، الوسائل ۶: ۳۱۲. أبواب الرکوع ب ۱۰ ح ۱.

(۳) التهذیب ۲: ۱۴۹ ح ۵۸۳، الاستبصار ۱: ۳۵۶ ح ۱۳۴۷، الوسائل ۶: ۳۱۳. أبواب الرکوع ب ۱۰ ح ۲.

(۴) التهذیب ۲: ۱۴۸ و ۱۴۹ ح ۵۸۰ و ۵۸۷، الاستبصار ۱: ۳۵۵ و ۳۵۶ ح ۱۳۴۳ و ۱۳۴۹، الوسائل ۶: ۳۱۳. أبواب الرکوع ب ۱۰ ح ۳.

الطبقات الرجالیهٔ التی رتبناها، و صفوان من الطبقهٔ السادسهٔ و لا یمکن له النقل عنه من دون واسطهٔ.

و یمکن أن یقال فی مقام الجمع: بأنّ المراد بقوله علیه السّلام فی روایهٔ رفاعهٔ:

«یستقبل»، هو الرجوع للتدارک ثمَّ الإتمام، لا الاستئناف و الإتیان بها من رأس حتی تعارض الصحیحهٔ. و أمّا قوله علیه السّلام فی روایهٔ إسحاق بن عمّار: «یستقبل»، فهو و إن کان ظاهرا فی الاستئناف باعتبار التعلیل بقوله: «حتی یضع کلّ شیء من ذلک موضعه»،

إلّا أنّ موردها هو ما إذا نسی الرکوع، و من المعلوم بمقتضی الصحیحهٔ أنّ نسیان الرکوع بحیث فات محلّ تدارکه لا یتحقق بمجرّد الإتیان بالسجدتین، فالصحیحهٔ واردهٔ علیها.

نعم، یبقی فی البین روایهٔ أبی بصیر، فإنّها ظاهرهٔ فی وجوب الاستئناف، و یمکن أن یقال: بأنّ الظاهر من قوله علیه السّلام: «إذا أیقن الرجل أنّه ترک رکعهٔ من الصلاهٔ» هو ما إذا أیقن الرجل ذلک بعد الفراغ من الصلاهٔ لأنّ هذا النحو من التعبیر إنّما یلائم بعد الفراغ کما لا یخفی.

و حینئذ فقوله: «و قد سجد سجدتین و ترک الرکوع» یحتمل أن یکون المراد به هو الإتیان بالسجدتین من الرکعهٔ التی أیقن أنّه ترکها، فترک الرکعهٔ حینئذ إنّما تحقق بترک رکوعها فقط، و یحتمل أن یکون المراد به هو الإتیان بالسجدتین و ترک الرکوع من رکعهٔ أخری غیر الرکعهٔ التی أیقن أنّه ترکها، و الظاهر هو الاحتمال الأوّل.

و علیه فحاصل مورد الروایهٔ یرجع إلی ترک الرکوع من رکعهٔ واحدهٔ مع کون العلم بذلک بعد الفراغ من الصلاهٔ، فیتّحد مع ما وقع التعرّض له فی ذیل صحیحهٔ محمد بن مسلم المتقدّمهٔ بقوله علیه السّلام: «و إن کان لم یستیقن إلّا بعد ما فرغ و انصرف.»،

و لکنّ الظاهر من الصحیحهٔ هی صورهٔ عدم الإتیان بشیء من المنافیات، فلا بدّ من

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۴۰

أن یکون المراد من روایهٔ أبی بصیر هی صورهٔ الإتیان بالمنافی المانع من ضمّ رکعهٔ و سجدتین فتدبّر.

و بالجملهٔ: فمقتضی الجمع بین الروایات المختلفهٔ الواردهٔ فی هذا الباب هو الأخذ بظاهر الصحیحهٔ و الحکم بعدم بطلان الصلاهٔ فیما إذا نسی الرکوع و تذکّر بعد السجدتین، کما عرفت أنّه مقتضی القاعدهٔ أیضا، لکن حیث إنّ الصحیحهٔ ساقطهٔ عن الاعتبار لإعراض الأصحاب عنها، فلا تصلح أن تعارض لسائر الأخبار، فلا بدّ من طرحها و الأخذ بغیرها ممّا یدلّ علی وجوب الاستئناف، أو الاستقبال الظاهر فی حدّ ذاته فی الاستئناف.

ثمَّ إنّ الشیخ أبا جعفر الطوسی قدّس سرّه ذهب فی کتبه إلی التفصیل بین ما لو أخلّ بالرکوع فی الأوّلتین مطلقا أو به فی ثالثهٔ المغرب فتبطل صلاته، و بین ما لو کان فی الأخیرتین من الرباعیهٔ و ترک الرکوع ناسیا و سجد السجدتین أو واحدهٔ منهما، فإنّه یسقط السجدهٔ و یقوم و یرکع و یتمّ «۱».

و الظاهر أنّ مستنده فی ذلک هو الجمع بین صحیحهٔ محمد بن مسلم و غیرها من الأخبار الواردهٔ فی هذا الباب، و بین ما دلّ علی عدم تحمّل الرکعتین الأوّلتین من الرباعیهٔ للسهو، بخلاف الأخیرتین.

و بالجملهٔ: فیظهر منه أنّه اعتمد علی الصحیحهٔ و جمع بینها و بین غیرها من الأخبار الأخر بالنحو الذی اختاره.

تتمیم: حول حقیقهٔ الرکوع و زیادته

قد عرفت أنّ زیادهٔ الرکوع سهوا قد دلّت الشهرهٔ العظیمهٔ بل الإجماع علی

---

(۱) المبسوط ۱: ۱۰۹، التهذیب ۲: ۱۴۹، الاستبصار ۱: ۳۵۶.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۴۱

مبطلیّتها، و إن کانت استفادتها من النصوص لا تخلو عن النظر بل المنع.

فاعلم أنّ موردها ما إذا تذکّر ذلک بعد رفع الرأس من الرکوع الزائد، کما إذا شکّ فی الرکوع فرکع ثمَّ ذکر بعد رفع الرأس منه أنّه کان قد رکع، و أمّا إذا تذکّر فی الرکوع قبل أن یرفع رأسه منه، فالمحکیّ عن جماعهٔ من قدماء الأصحاب رضوان الله علیهم، کالشیخ، و الکلینی، و علم الهدی، و ابن إدریس، أنّهم قالوا: یرسل نفسه «۱».

بل حکی عن الغنیهٔ دعوی الإجماع علیه «۲»، و قوّاه الشهید فی محکیّ الذکری.

قال: و هو قوی لأنّ ذلک و إن کان بصورهٔ الرکوع و منویّا به الرکوع إلّا أنّه فی الحقیقهٔ لیس برکوع لتبیّن خلافه، و الهوی إلی السجود مشتمل علیه و هو واجب، فیتأدّی الهوی إلی السجود به فلا تتحقق الزیادهٔ حینئذ، بخلاف ما لو ذکر بعد رفع رأسه من الرکوع، فإنّ الزیادهٔ حینئذ متحققهٔ، لافتقاره إلی هویّ إلی السجود «۳».

انتهی.

و حکی عن المدارک أنّه بعد نقل عبارهٔ الذکری، قال: و لا یخفی ضعف هذا التوجیه، نعم یمکن توجیهه بأنّ هذه الزیادهٔ لم تقتض تغییرا لهیئهٔ الصلاهٔ و لا خروجا من الترتیب الموظّف، فلا تکون مبطلهٔ و إن تحقق مسمی الرکوع، لانتفاء ما یدلّ علی بطلان الصلاهٔ بزیادته علی هذا الوجه من نصّ أو إجماع «۴»، انتهی.

و کیف کان، ففی المسألهٔ وجهان: من أنّ حقیقهٔ الرکوع التی هی عبارهٔ عن

---

(۱) المبسوط ۱: ۱۲۲. جمل العمل و العمل (رسائل المرتضی) ۳: ۳۵، الکافی ۳: ۳۶۰، السرائر ۱: ۲۵۱، مدارک الأحکام ۴: ۲۲۳.

(۲) الغنیهٔ: ۱۱۳.

(۳) الذکری ۴: ۵۱.

(۴) مدارک الاحکام ۴: ۲۲۴.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۴۲

الانحناء إلی حدّ مخصوص قد تحققت بمجرد الوصول إلی ذلک الحدّ، و المفروض أیضا تحقق القصد المعتبر فی انصراف صورهٔ الرکوع المشترکهٔ بین الرکوع الصلاتی و غیره.

و بالجملهٔ: فلا فرق بین هذا الرکوع و الرکوع الأوّل إلّا فی مجرّد عدم إمکان کونه جزء للصلاهٔ، و هذا المعنی موجود فی کلّ زیادهٔ، و من أنّه حیث یکون الهوی إلی السجود واجبا و مقدّمهٔ للسجود، و هو یشتمل علی هذا الانحناء الذی به یتحقق الرکوع، خصوصا فیما لو تذکر بمجرد وصوله إلی حدّ الراکع قبل أن تتحقق الطمأنینهٔ المعتبرهٔ فیه الراجعهٔ إلی لزوم البقاء علی حاله بقدر الذکر الواجب، فلم یتحقق منه فعل زائد، و مجرّد القصد لا یضرّ بعد کون الهوی إلی السجود من مقدّمات أفعال الصلاهٔ، و لا یحتاج إلی القصد.

و بالجملهٔ: فلم یتحقق هنا شیء زائد علی أفعال الصلاهٔ، و لا دلیل علی کون مجرّد القصد خصوصا بعد انکشاف الخلاف مضرّا، مضافا إلی ما أفاده فی المدارک فی عبارته المتقدّمهٔ من عدم الدلیل علی بطلان الصلاهٔ بمثل هذه الزیادهٔ، لأنّ العمدهٔ کما عرفت فی مستند مبطلیهٔ زیادهٔ الرکوع هو الإجماع، و هو لا یشمل مثل المقام خصوصا مع دعوی الإجماع علی خلافه کما عرفت من الغنیهٔ.

و لا یخفی ضعف هذا الوجه، لأنّ ذلک لو لم یکن موجبا لزیادهٔ الرکوع لکان اللّازم عدم تحققها فیما لو رفع الرأس منه أیضا، ضرورهٔ أنّ رفع الرأس لا مدخلیهٔ له فی تحقق الرکوع، بل إنّما هو أمر قد یتحقق متأخّرا عن الرکوع.

و بالجملهٔ: الرکوع لیس إلّا عبارهٔ عن مجرّد الانحناء إلی الحدّ المعتبر فیه شرعا، و رفع الرأس منه و عدمه خارجان عن حقیقته، فإذا سلّم تحقق الزیادهٔ فیما لو رفع الرأس منه کما هو المتسالم فیه بینهم علی الظاهر، فلا بدّ من القول بتحققها أیضا فیما لو لم یرفع رأسه منه، خصوصا إذا کان مشتملا علی الطمأنینهٔ المعتبرهٔ فیه.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۴۳

و من هنا ینقدح الخلل فی الوجهین المتقدّمین المذکورین: أحدهما فی کلام الشهید، و الآخر فی کلام صاحب المدارک، فإنّه یقال علیهما: أنّ المقام إمّا أن یکون من قبیل زیادهٔ الرکوع أم لا.

فعلی الأوّل لا وجه لعدم کونها مبطلهٔ بعد کون القاعدهٔ الأولیهٔ فی باب الرکوع زیادهٔ الرکوع هو الإبطال.

و علی الثانی لا فرق بینه و بین ما إذا رفع الرأس من الرکوع، فإذا صدقت الزیادهٔ فی الثانی صدقت فی الأوّل أیضا.

و علی ذلک، فتطبیق الحکم علی القاعـدهٔ ممّا لا یمکن، نعم الظاهر أنّ مسـتند الشـیخ و علم الهدی و غیرهما من القدماء- الذین أفتوا بـذلک- وجود نصّ دالّ علی عـدم البطلان، و وجوب إرسال النفس إلی السـجود و کونه مخصّـصا للقاعـدهٔ الأولیهٔ الدالهٔ علی بطلان الصلاهٔ بزیادهٔ الرکوع.

و یؤیّد فتوی الکلینی بذلک، مع أنّه لم یکن من أهل الإفتاء و الاجتهاد و الاستنباط، و کذلک دعوی ابن زهرهٔ فی الغنیهٔ الإجماع علیه «۱»، فإنّ الظاهر أنّ مراده من الإجماع هو النصّ المعتبر کما نبّهنا علی ذلک مرارا، لا الإجماع المصطلح بین المتأخّرین.

و یؤیّده أیضا أنّ المحقّق فی الشرائع بعد حکایهٔ هذا القول، قال: إنّ القول الأوّل و هو البطلان، و وجوب الإعادهٔ أشبه «۲»، و مراده أنّ هذا القول أشبه بالقواعد، و الوجه فی عدم اختیاره للقول الآخر إمّا عدم کون تلک الفتاوی بنظره کاشـفهٔ عن وجود النص، و إمّا عدم ثبوت کون النصّ المستکشف واجدا لشرائط الحجیهٔ.

---

(۱) الکافی ۳: ۳۶۰، الغنیهٔ: ۱۱۳.

(۲) شرائع الإسلام ۱: ۱۰۴.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۴۴

و بالجملـهٔ: فالمدرک لهذه الفتاوی هو النصّ الموجود بینهم، غایهٔ الأمر أنّ الشـیخ قدّس سـرّه فصلّ بین الرکعتین الأوّلتین و الأخیرتین بوجوب الإعادهٔ فی الأوّل و وجوب الإرسال فی الثانی، بناء علی مذهبه من عدم تحمّل الرکعتین الأوّلتین للسهو کما مرّ.

الرکعتان الأولیان لا تحتملان السهو

هـذه القاعـدهٔ- و هی عدم تحمّل الرکعتین الأوّلتین للسـهو، و کذا صـلاهٔ الغداهٔ و رکعات المغرب- من القواعد العامّهٔ التی دلّت علیها النصوص الکثیرهٔ و تفرّدت الإمامیهٔ بها «۱». و الروایات الواردهٔ فی هذا الباب الدالهٔ بظاهرها علی هذه القاعدهٔ کثیرهٔ:

منها: ما رواه الصدوق بإسناده عن زرارهٔ بن أعین قال: قال أبو جعفر علیه السّلام:

«کـان الـذی فرض اللّه علی العباد عشـر رکعات، و فیهنّ القراءهٔ و لیس فیهنّ و همّ- یعنی سـهوا- فزاد رسول اللّه صـلّی اللّه علیه و آله سبعـا، و فیهنّ الوهم و لیس فیهنّ قراءهٔ، فمن شـکّ فی الأـوّلتین أعـاد حتی یحفـظ و یکون علی یقین، و من شکّ فی الأخیرتین عمل بالوهم». و رواه ابن إدریس فی آخر السـرائر نقلا من کتاب حریز بن عبد اللّه، عن زرارهٔ و زاد: و إنّما فرض اللّه کلّ صلاهٔ رکعتین، و زاد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله سبعا، و فیهنّ الوهم و لیس فیهنّ قراءهٔ «۲».

و منها: روایهٔ عامر بن جذاعهٔ عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «إذا سلمت الرکعتان

---

(۱) راجع الانتصار: ۱۵۵.

(۲) الفقیه ۱: ۱۲۸ ح ۶۰۵، السرائر ۳: ۵۸۸، الوسائل ۸: ۱۸۷- ۱۸۸. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۱ ح ۱ و ۲.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۴۵

الأوّلتان سلمت الصلاهٔ» «۱».

و منها: ما رواه إبراهیم بن هاشم فی نوادره عن أبی عبد اللّه علیه السّـلام- فی حدیث- قال: «لیس فی الرکعتین الأوّلتین من کلّ صلاهٔ سهو» «۲».

و منها: مرسلهٔ یونس عن رجل، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «لیس فی الرکعتین الأوّلتین من کلّ صلاهٔ سهو» «۳».

و منها: روایهٔ عبد اللّه بن سلیمان عن أبی جعفر علیه السّلام قال: «لمّا عرج برسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله نزل بالصلاهٔ عشر رکعات رکعتین رکعتین، فلمّا ولد الحسن و الحسین علیهما السّلام زاد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله سبع رکعات- إلی أن قال:- و إنّما یجب السهو فیما زاد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله، فمن شکّ فی أصل الفرض الرکعتین الأوّلتین استقبل صلاته» «۴».

و منها: روایهٔ الحسن بن علیّ الوشاء قال: قال لی أبو الحسن الرضا علیه السّلام:

«الإعادهٔ فی الرکعتین الأوّلتین، و السهو فی الرکعتین الأخیرتین» «۵».

و منها: روایهٔ أبی بصیر عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «إذا سهوت فی الأوّلتین فأعدهما حتّی تثبتهما» «۶».

إلی غیر ذلک من الروایات الواردهٔ فی هذا المقام.

إذا عرفت ذلک فاعلم أنّ السهو کما عرفت فی أوّل مبحث الخلل، عبارهٔ عن

---

(۱) الفقیه ۱: ۲۲۸ ح ۱۰۱۰، الوسائل ۸: ۱۸۸. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۱ ح ۳.

(۲) الفقیه ۱: ۲۳۱ ح ۱۰۲۸، الوسائل ۸: ۱۸۸. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۱ ح ۴.

(۳) الکافی ۳: ۳۵۸ ح ۵، التهذیب ۳: ۵۴ ح ۱۸۷، الوسائل ۸: ۱۸۹. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۱ ح ۸.

(۴) الکافی ۳: ۴۸۷ ح ۲، الوسائل ۸: ۱۸۹. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۱ ح ۹.

(۵) الکافی ۳: ۳۵۰ ح ۴، التهذیب ۲: ۱۷۷ ح ۷۰۹، الاستبصار ۱: ۳۶۴ ح ۱۳۸۶، الوسائل ۸: ۱۹۰. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۱ ح ۱۰.

(۶) التهذیب ۲: ۱۷۷ ح ۷۰۶، الاستبصار ۱: ۳۶۴ ح ۱۳۸۳، الوسائل ۸: ۱۹۱. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۱ ح ۱۵.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۴۶

مجرّد الذهول و الغفلهٔ عن الواقع بحیث کان الواقع مخفیّا عنه، و الساهی قد یکون فی هذا الحال متوجّها إلی سهوه و عزوب الواقع عن ذهنه، فلا محالهٔ یکون حینئذ متردّدا فیه و هو الذی یسمّی شاکّا.

و قد یکون غیر متوجّه إلیه بل یعتقد خلاف الواقع، و هو الذی یسمّی فی اصطلاح الفقهاء ساهیا، فالسهو بحسب معناه الحقیقی یشمل الشکّ أیضا، و یؤیّده التعبیر فی بعض الروایات بقوله علیه السّلام: «إذا سها الرجل. فلم یدر واحدهٔ صلّی أم ثنتین» «۱» حیث فرع الجهل و عدم العلم علی السهو الذی معناه خفاء الواقع عن الذهن.

إذا تقرّر هذا، فاعلم أنّ السهو المستتبع للشک إذا تعلّق بعدد الرکعتین الأوّلتین، بأن لم تدر أ واحدهٔ صلّی أم ثنتین، فلا إشکال و لا خلاف فی بطلان الصلاهٔ بسببه، للأخبار الکثیرهٔ التی لا یبعد دعوی تواترها، و قد فرّع فی بعض الروایات المتقدّمهٔ علی نفی السهو فی الأوّلتین، بطلان الصلاهٔ مع الشکّ فی عددهما و عدم حفظه.

نعم، وقع الخلاف فی أنّ الظنّ فیهما هل یکون معتبرا کالظنّ فی الرکعتین الأخیرتین أم لا؟ کما أنّه وقع الخلاف بین الشیخ قدّس سرّه و المشهور، فی السهو غیر المستتبع للشک، المتعلّق بأفعال الرکعتین الأوّلتین، فالمحکیّ عن الشیخ أنّه قال ببطلان الصلاهٔ بمجرّد السهو عنها مطلقا رکنا کان أو غیره «۲».

و أمّا المشهور فقد فصّلوا بین ما إذا تجاوز محلّه فتبطل فی الرکن دون غیره، و بین ما إذا لم یتجاوز فلا تبطل مطلقا، کما أنّ الأمر کذلک فی الرکعتین الأخیرتین

---

(۱) الوسائل ۸: ۱۹۱. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۱ ح ۱۷.

(۲) النهایهٔ: ۸۸، التهذیب ۲: ۱۵۰.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۴۷

عند المشهور «۱»، و أمّا عند الشیخ فلا بدّ من إلغاء الجزء الذی دخل فیه، رکنا کان أو غیره، و الإتیان بما سهی عنه «۲»، عملا بصحیحهٔ محمد بن مسلم المتقدّمهٔ الدالهٔ علی إلغاء السجدتین، و العود لتدارک الرکوع.

و أمّا السهو المستتبع للشک المتعلّق بأفعال الرکعتین الأوّلتین فهو أیضا محلّ خلاف بین الشیخ و المشهور، فذهب الشیخ قدّس سرّه علی ما حکی عنه إلی بطلانها بمجرّد الشکّ فیها، و أمّا المشهور فهم قائلون بعدم البطلان و لزوم الرجوع للتدارک مع عدم تجاوز المحل، و عدم الاعتناء به مع التجاوز مطلقا بلا فرق بین الأوّلتین و الأخیرتین کالشیخ فیهما.

و أمّا فی السهو غیر المستتبع للشک المتعلّق بعدد الرکعات، فقد اختار الشیخ فی المبسوط أنّه لا تجب علیه إعادهٔ الصلاهٔ، سواء کان ذلک فی صلاهٔ الغداهٔ أو المغرب أو صلاهٔ السفر أو غیرها من الرباعیّات، و حکی عن بعض أصحابنا القول بوجوب استئناف الصلاهٔ فی الصلوات التی لیست برباعیّات «۳».

إذا عرفت ذلک فاعلم أنّ أکثر الروایات المتقدّمهٔ الدالهٔ علی نفی السهو فی الرکعتین الأوّلتین تختصّ بالشکّ، و هو المراد من السهو المذکور فیها، و یؤیّده تفریع صورهٔ الشکّ علی الحکم المذکور فی الصدر کما فی روایهٔ عبد اللّه بن سلیمان المتقدّمهٔ، وجه الاختصاص أنّ المنفی إنّما هو الأحکام المترتّبهٔ علی السهو بلسان نفی السهو، بداهۀ أنّه لیس المراد نفی السهو حقیقهٔ، و حینئذ فبعد ملاحظهٔ أنّ الساهی غیر

---

(۱) المقنعهٔ: ۱۳۷ - ۱۳۸، الانتصار: ۱۵۶، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضی) ۳: ۳۵، المراسم: ۸۹- ۹۰، الوسیلهٔ: ۹۹- ۱۰۱، المهذّب ۱: ۱۵۳، السرائر: ۲۴۲- ۲۵۴، المعتبر ۲: ۳۷۷- ۳۷۸، شرائع الإسلام ۱: ۱۰۴- ۱۰۶، نهایهٔ الأحکام ۱: ۵۲۸- ۵۲۹، الدروس ۱: ۱۹۹- ۲۰۰، الحدائق ۹: ۱۶۸، مستند الشیعهٔ ۷:

۱۶۵- ۱۶۶.

(۲) المبسوط ۱: ۱۰۹، التهذیب ۲: ۱۴۹، الاستبصار ۱: ۳۵۶، مستند الشیعهٔ ۷: ۱۶۷.

(۳) المبسوط ۱: ۱۲۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۴۸

المتوجّه إلی سهوه الغافل عنه لاعتقاده خلاف الواقع، لا یمکن الحکم علیه فی حال سهوه، و لا یجوز توجیه الخطاب إلیه بأنّه یجب علیک الإعادهٔ مثلا.

نعم، بعد زوال السهو و عروض التذکّر و الالتفات یجوز الحکم علیه و توجیه الخطاب نحوه، و لکن هذا الحکم إنّما یکون موضوعه تارک الجزء أو فاعل المانع لا عنوان الساهی، فلا بدّ من حمل السهو علی الشکّ، لأنّه الذی یمکن الحکم علیه فی حال شکّه و تردّده فی الواقع.

و بالجملهٔ: السهو المصطلح لا یکون مترتّبا علیه حکم حتی یرتفع ذلک الحکم فی خصوص الرکعتین الأوّلتین، لأنّ الساهی فی حال سهوه لا یمکن توجیه الخطاب إلیه بعنوان الساهی، و بعد زوال سهوه یکون الأثر مترتّبا علی ما صار السهو سببا له من ترک جزء أو فعل مانع. و أمّا السهو المستتبع للشک فهو یترتّب علیه الحکم فی حاله، فهو المنفی بالنسبهٔ إلی الأوّلتین.

فانقدح بذلک أنّ الروایات علی کثرتها لا یکون المراد بالسهو المذکور فیها إلّا السهو المقارن للشکّ، و حینئذ فاستفادهٔ حکم السهو المصطلح منها کما صنعه الشیخ قدّس سرّه «۱» ممّا لا وجه لها.

و دعوی أنّه ربّما یکون للسهو المصطلح دخل فی الحکم، کما إذا ترک شیئا من الأجزاء غیر الرکنیهٔ سهوا، أو فعل شیئا من القواطع المبطلهٔ عمدا کذلک، فإنّ عدم وجوب الإعادهٔ بسببه إنّما هو لوقوع ذلک سهوا، فیمکن الخطاب و الحکم علی ساهی الجزء غیر

الرکنی مثلا بعد زوال سهوه، بعدم وجوب الإعادهٔ و صحهٔ الصلاهٔ.

مدفوعهٔ بأنّ الحکم بعدم وجوب الإعادهٔ لا یکون متوجّها إلی الساهی بما أنّه.

---

(۱) المبسوط ۱: ۱۲۱

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۴۹

ساه، بل یتوجّه إلیه بما أنّ سهوه لم یصر سببا لترک جزء معتبر فی الصلاهٔ مطلقا عمدا و سهوا، فصحّهٔ صلاته إنّما هی لتمامیّتها و عدم کونها فاقدهٔ للأجزاء المعتبرهٔ فیها، و خلوّها عن بعض الأجزاء لا یضرّ بعد کون اعتباره مختصّا بحال العمد.

و بالجملهٔ: کما أنّ الحکم بوجوب الإعادهٔ فیما لو سهی عن جزء رکنیّ یتوجّه إلی الساهی لا بما أنّه ساه، بل بما أنّه ترک ما هو معتبر فیها مطلقا، کذلک الحکم بعدم وجوب الإعادهٔ فیما لو سهی عن جزء غیر رکنیّ یتوجّه إلیه بما أنّه لم یترک شیئا من الأجزاء المعتبرهٔ مطلقا و کانت صلاته صحیحهٔ تامّهٔ، و خلوّها عن الأجزاء المعتبرهٔ فی خصوص حال العمد لا یقدح فی صحّتها بعد عدم کون ترکها مستندا إلی التعمّد.

فانقدح من جمیع ما ذکرنا أنّ الأخبار النافیهٔ للسهو فی الأوّلتین ظاهرهٔ فی نفی الأحکام المترتّبهٔ علی السهو فی حاله، و السهو الذی یترتّب علیه الحکم فی حاله هو السهو المستتبع للشکّ، لما عرفت من أنّ الساهی بالسهو المصطلح لا یکون الحکم متوجّها إلیه بما أنّه ساه، لا فی حال سهوه و لا بعد زواله و انعدامه، فلا مجال للمناقشهٔ فیما ذکرنا.

نعم، یبقی الکلام بعد ذلک فی أنّ الأخبار هل تختص بخصوص الشکّ فی عدد الرکعتین الأوّلتین أو یعمّ ذلک؟ و الشکّ فی أجزائهما کما عرفت أنّه المحکیّ عن الشیخ قدّس سرّه و الظاهر هو الاحتمال الثانی، لأنّ الأخبار بظاهرها تعمّ الصورتین، و لیس فیها ما یدلّ أو یشعر بالاختصاص بالصورهٔ الأولی.

لکن تقع المعارضهٔ حینئذ بینها و بین الأخبار الواردهٔ فی الشکّ فی الأجزاء الدالهٔ علی عدم الاعتناء بالشک مع تجاوز المحل، و وجوب الرجوع و التدارک مع عدم التجاوز، و المعارضهٔ إنّما هی بالعموم و الخصوص من وجه، لأنّ هذه الأخبار تشمل الشکّ فی عدد الرکعتین و فی الأجزاء معا، و تلک الأخبار تشمل الشکّ فی الأجزاء مطلقا سواء کان فی الرکعتین الأوّلتین أو فی الأخیرتین.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۵۰

و مورد الاجتماع هو الشکّ فی الأجزاء فی خصوص الرکعتین الأوّلتین، فهذه الأخبار ظاهرهٔ فی البطلان بمجرّد الشکّ فیها، و تلک ظاهرهٔ فی التفصیل المتقدّم، و لکن حیث یکون فی تلک الأخبار، روایات صریحهٔ فی جریان هذا التفصیل فی الرکعتین الأوّلتین، فلا بدّ من تقدیمها و تقیید الأخبار النافیهٔ للسهو فی الأوّلتین بما إذا شکّ فی عددهما لا فی أجزائهما.

و من جملهٔ الروایات الدالهٔ صریحا علی ذلک، روایهٔ زرارهٔ قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: رجل شکّ فی الأذان و قد دخل فی الإقامهٔ؟ قال: یمضی. قلت: رجل شکّ فی الأذان و الإقامهٔ و قد کبر؟ قال: یمضی- إلی أن قال:- ثمّ قال: «یا زرارهٔ إذا خرجت من شیء ثمّ دخلت فی غیره فشکّک لیس بشیء» «۱».

و بالجملهٔ: لا بدّ من تقیید الأخبار النافیهٔ للسهو فی الأوّلتین بما إذا شکّ فی عددهما لما عرفت من نصوصیّهٔ کثیر من تلک الأخبار بالنسبهٔ إلی الرکعتین الأوّلتین.

و دعوی أنّه یمکن الجمع بین الطائفتین بحمل الأخبار النافیهٔ للسهو بعد عدم رفع الید عن ظاهرها و الالتزام بشمولها للشک فی أجزاء الرکعتین الأوّلتین أیضا، علی الشکّ فی الأجزاء قبل تجاوز المحل، و حمل الأخبار الواردهٔ فی الشکّ، علی الشکّ بعد التجاوز، و مقتضاه حینئذ الالتزام بأنّ الشکّ فی الأوّلتین قبل التجاوز یوجب البطلان و بعد التجاوز لا یعتنی به.

مدفوعهٔ مضافا إلی خلوّها عن الشاهد و عدم کونه من الجمع المقبول عند العقلاء بأنّه قول ثالث مخالف للشیخ و المشهور معا کما لا

یخفی.

فالإنصاف أنّ ما ذکرنا فی مقام الجمع هو الموافق للذوق السلیم، و مقتضاه

---

(۱) التهذیب ۲: ۳۵۲ ح ۱۴۵۹، الوسائل ۸: ۲۳۷. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۲۳ ح ۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۵۱

اختصاص مورد الأخبار النافیهٔ للسهو فی الأوّلتین بخصوص الشکّ فی عددهما فیصیر مدلولها أنّ الشکّ فی الأوّلتین فی عددهما یوجب الإعادهٔ، فإنّ اللّازم باعتبار کونهما فرض اللّه إحراز سلامتهما، و هذا لا فرق فیه بین أن یکون متلوّ کلمهٔ- فی- و هو الرکعتان الأوّلتان، ظرفا لنفس صفهٔ الشکّ بحیث کانت هذه الصفهٔ واقعهٔ فیهما، أو تکون الرکعتان الأولتان متعلّقتین للشکّ، بحیث تعلق الشکّ بهما و صارتا مشکوکتین، لأنّه علی التقدیر الأول أیضا یکون متعلّق الشکّ هو الرکعتان الأوّلتان کما فی التقدیر الثانی.

و لکن ذلک کلّه إنّما هو بعد عدم تمامیّهٔ الرکعهٔ الثانیهٔ، و إلّا فلو فرض تمامیّتها بما ستعرف تحقیقه لا یکون الشکّ فیهما حینئذ، بل الشکّ فی تحقق الرکعهٔ الثالثهٔ و عدمه، ضرورهٔ مفروغیّهٔ تحقق الأوّلتین، فإطلاق الشکّ بین الاثنتین و الثلاث إنّما هو فیما لو فرغ عن الاثنتین قطعا، و شکّ فی تحقق الثالثهٔ و عدمه.

و لذا اعترضنا فی حاشیهٔ العروهٔ علی القول بأنّه یجب فی الشکّ بین الأربع و الخمس فی حال القیام الجلوس لینقلب شکّه إلی الشکّ بین الثلاث و الأربع فیعمل عمله «۱»، بأنّه لم یدلّ دلیل علی وجوب هذا الجلوس لیتحقق الانقلاب، بل ذکرنا أنّ الوجه فی ذلک هو أنّ هذا الشاک حیث یکون فی حال القیام و هو ابتداء الرکعهٔ فلم یحرز الرکعهٔ الرابعهٔ بعد، بل هو بالنسبهٔ إلی الرکعات التامّهٔ فی ذلک الحال شاک بین الثلاث و الأربع، لأنّه لا یدری ثلاثا صلّی أم أربعا.

فاللّازم بمقتضی وجوب البناء علی الأکثر الذی مرجعه فی المقام إلی لزوم البناء عملا علی أنّه صلّی أربعا، هدم القیام لکونه زیادهٔ، کما إذا علم مثلا بکونه صلّی أربعا و القیام زیادهٔ، فمنشأ هدم القیام ما ذکرنا لا ما ذکروه، فإنّه یرد علیهم أنّه لا موجب له و لا مصحّح کما هو واضح.

---

(۱) العروهٔ الوثقی فی أحکام الشکّ: ۲۸۹، فصل فی الشک فی الرکعات مسألهٔ ۲، الشکّ بین الأربع و الخمس.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۵۲

و بالجملهٔ: فلا إشکال فی أنّ الشکّ فی الأوّلتین إنّما یتحقق قبل إکمالها، و إلّا فبعد الإکمال لا یکون متعلّق الشکّ إلّا رکعهٔ أخری غیرهما.

بما یتحقّق إکمال الرکعتین؟

یقع الکلام فیما به یتحقق إکمال الرکعتین و فیه وجوه أربعهٔ:

أحدها: أنّه یتحقق برفع الرأس من السجدهٔ الأخیرهٔ من الرکعهٔ الثانیهٔ، و قد استظهر ذلک من المشهور «۱».

ثانیها: تحقق الإکمال بالرکوع من تلک الرکعهٔ، و قد نقله فی محکیّ المصابیح عن السید ابن طاوس فی البشری، و حکی عن بعض آخر أیضا «۲».

ثالثها: الاکتفاء بوضع الجبههٔ فی السجدهٔ الثانیهٔ و إن لم یشتغل بالذکر. و مال إلیه فی ظاهر الذکری حیث قال فی محکیه: لم أستبعد صحته، لحصول مسمّی الرکعهٔ «۳».

رابعها: الاکتفاء بإکمال الذکر الواجب فی السجدهٔ الثانیهٔ، و إن لم یرفع رأسه منها، و اختاره الشهید الثانی فی محکیّ الروض و

الروضهٔ و المسالک، و نسب إلی الشهید الأوّل أیضا «۴». و عن بعض متأخّری المتأخّرین، الالتزام بکفایهٔ مسمّی السجود الذی یتحقق بالفراغ من السجدهٔ الاولی «۵». و احتمل بعض الأعاظم من

---

(۱) مدارک الأحکام ۴: ۲۵۷، جواهر الکلام ۱۲: ۳۳۷.

(۲) جواهر الکلام ۱۲: ۳۳۹.

(۳) الذکری ۴: ۸۱، جواهر الکلام ۱۲: ۳۴۰.

(۴) روض الجنان: ۳۵۱، الروضهٔ البهیّهٔ ۱: ۳۲۹، مسالک الأفهام ۱: ۲۹۴، الذکری ۴: ۸۱، جواهر الکلام ۱۲: ۳۴۰، مدارک الاحکام ۴: ۲۵۷.

(۵) مجمع الفائدهٔ و البرهان ۳: ۱۷۹.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۵۳

المعاصرین توقّف تحقق الإکمال علی الفراغ من التشهد لو لم یکن مخالفا للإجماع «۱».

و کیف کان، فاعلم أنّ هذه المسألهٔ لم تکن معنونهٔ فی کتب قدماء الأصحاب رضوان اللّه علیهم، و الظاهر أن أوّل من تعرّض لها هو السید ابن طاوس الذی کان یعیش فی النصف الثانی من القرن السادس، فإنّه قد تعرّض لها فی کتاب البشری علی ما حکی عنه.

و حینئذ فدعوی الإجماع علی شیء من الوجوه المتقدّمهٔ أو ردّ شیء منها بمخالفته للإجماع ممّا لا وجه لها أصلا، لکون المسألهٔ مستحدثهٔ، و لم یکن فی الأزمنهٔ السالفهٔ منها ذکر و لا أثر، فاللازم ملاحظهٔ نفس الوجوه.

فنقول: منشأ القول بتحقق الإکمال بالرکوع هو دعوی کون المراد بالرکعهٔ هو الرکوع الواحد، فإذا تحقق الرکوع فی الرکعتین یصدق إکمالهما، و لکن قد عرفت أنّ المتبادر عن المتشرّعهٔ هو مجموع القراءهٔ و الرکوع و السجود، و قد استعملت الرکعهٔ بهذا المعنی فی کثیر من النصوص الواردهٔ فی الأبواب المتفرقهٔ، و المتحصل من ملاحظهٔ مجموعها أنّ الرکعهٔ حقیقهٔ شرعیهٔ فی المجموع.

و منشأ القول بتحقّقه بمسمّی السجود هو ملاحظهٔ أنّ عدم تحمّل الرکعتین الأوّلتین للشک و السهو إنّما هو من جههٔ کونهما فرض اللّه، و من المعلوم أنّ فرض اللّه هو طبیعهٔ السجود لأنّ الإخلال بالسجدهٔ الواحدهٔ لا یوجب الإعادهٔ، بل اللّازم قضاؤها بعد الصلاهٔ.

و یرد علیه أنّ عدم إیجاب الإخلال بالسجدهٔ الواحدهٔ للإعادهٔ لا یقتضی خروج السجدهٔ الثانیهٔ من الرکعهٔ، فإنّ الإخلال بالقراءهٔ مثلا أیضا یکون کذلک مع وضوح کونها من أجزاء الرکعهٔ، بناء علی ما عرفت من أنّ المراد منها لیس هو الرکوع الواحد بل المجموع المرکّب منه، و من القراءهٔ و السجدتین.

---

(۱) کتاب الصلاهٔ للمحقق الحائری: ۳۵۵.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۵۴

و بالجملهٔ: لا ینبغی الاستشکال فی کون السجدهٔ الثانیهٔ أیضا من أجزاء الرکعهٔ. هذا مضافا إلی أنّ هذا القول لم یعلم القائل به، و إن استظهره فی المصباح «۱» عن بعض متأخّری المتأخّرین، کما أنّ دعوی جزئیهٔ التشهد للرکعهٔ الثانیهٔ کما احتملها بعض الأعاظم من المعاصرین فی کتابه فی الصلاهٔ «۲»، مدفوعهٔ بأنّ الظاهر خروجه عنها کما یستفاد من روایهٔ الفضل بن شاذان عن الرضا علیه السّلام، المرویهٔ فی محکیّ العیون و العلل للصدوق علیه الرحمهٔ، قال علیه السّلام: «و إنّما جعل التشهّد بعد الرکعتین لأنّه کما تقدّم قبل الرکوع و السجود من الأذان و الدعاء و القراءهٔ فکذلک أیضا أخّر بعدها التشهد و التحیهٔ و الدعاء» «۳». فهذا الاحتمال لا شاهد له، فلم یبق إلّا الوجوه الثلاثهٔ الأخر.

و یظهر من الشیخ المحقّق الأنصاری قدّس سرّه تقویهٔ الوجه الرابع من الوجوه الأربعهٔ المتقدّمهٔ، و هو تحقّقه بإکمال الذکر الواجب،

حیث قال فیما حکاه عنه فی المصباح:

و فی تحقّقه بإکمال الذکر الواجب فیها وجه قویّ لا لخروجه به عن الرکعتین، فإنّ کونه فی الرکعتین ممّا لا ینکر عرفا. لکن لا ینافی ذلک صدق تحقق الرکعتین، و تیقّنهما الذی هو مناط الصحهٔ کما یستفاد من الأخبار، و لا منافاهٔ بین تحقق الماهیّهٔ و عدم الفراغ من الشخص، نعم لو ثبت من الأدلهٔ إبطال الشکّ فی العدد فی الأوّلتین، توجه ما ذکروه «۴»، انتهی.

و أورد علیه فی المصباح بأنّ مناط البطلان دخول الشکّ فی الأوّلتین و هو حاصل ما لم یتحقق الفراغ منهما، و هو لا- یتحقق إلّا بالفراغ من الشخص الذی هو

---

(۱) مصباح الفقیه کتاب الصلاهٔ: ۵۶۴.

(۲) کتاب الصلاهٔ للمحقق الحائری: ۳۵۵.

(۳) عیون اخبار الرضا علیه السّلام ۲: ۱۰۸، علل الشرائع: ۲۶۲، الوسائل ۶: ۳۹۵. أبواب التشهد ب ۳ ح ۶.

(۴) کتاب الصلاهٔ للشیخ الأعظم: ۲۳۹.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۵۵

متلبّس به، فمتی عرض الشکّ قبل أن یفرغ منهما یصیر شاکّا، فی أنّ هذه الرکعهٔ التی هو مشغول بها بالفعل هل هی الثانیهٔ أو الثالثهٔ؟ کما لو عرض هذا الشکّ فی حال القیام، و أمّا لو عرض بعد رفع رأسه من السجدهٔ الأخیرهٔ فلا یتعلّق شکّه حینئذ بالأوّلتین بل بأنّه هل صلّی الثالثهٔ أم لا «۱»؟ انتهی.

و یؤیّد بل یدلّ علی أنّ محقّق الإکمال هو رفع الرأس من السجدهٔ الثانیهٔ کما نسب إلی المشهور «۲» و اختاره فی المصباح «۳»، مضافا إلی وضوح کون رفع الرأس من واجبات الصلاهٔ، فلا بدّ من أن یکون جزء لنفس الرکعهٔ التی رفع الرأس من سجدتها، و یدلّه بعض الروایات الواردهٔ فی صلاهٔ جعفر علیه السّلام.

مثل ما رواه الصدوق بإسناده عن أبی حمزهٔ الثمالی، عن أبی جعفر علیه السّلام قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله لجعفر بن أبی طالب: ألا أمنحک- إلی أن قال:- تصلّی أربع رکعات إذا شئت، إن شئت کلّ لیلهٔ- إلی أن قال:- تفتتح الصلاهٔ ثمَّ تکبّر خمس عشرهٔ مرّهٔ تقول: اللّه أکبر و سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله إلّا اللّه، ثمَّ تقرأ الفاتحهٔ و سورهٔ و ترکع فتقولهنّ فی رکوعک عشر مرّات، ثمَّ ترفع رأسک من الرکوع فتقولهنّ عشر مرّات، و تخرّ ساجدا فتقولهنّ عشر مرّات فی سجودک، ثمَّ ترفع رأسک من السجود فتقولهنّ عشر مرّات، ثمَّ تخرّ ساجدا فتقولهنّ عشر مرّات، ثمَّ ترفع رأسک من السجود فتقولهنّ عشر مرّات.، قال أبو جعفر علیه السّلام: فذلک خمس و سبعون مرّهٔ» «۴».

وجه الدلالهٔ واضح، فإنّه لو لم یکن رفع الرأس من السجدهٔ الثانیهٔ من أجزاء الرکعهٔ لما کان وجه لعدّ ما یقال بعده من عشر مرّات فی جملهٔ التکبیرات و القول بأنّ فی کلّ رکعهٔ خمس و سبعون مرّهٔ، کما هو غیر خفی. و هذا القول هو الظاهر.

---

(۱) مصباح الفقیه کتاب الصلاهٔ: ۵۶۴.

(۲) جواهر الکلام ۱۲: ۳۳۷.

(۳) مصباح الفقیه کتاب الصلاهٔ: ۵۶۳.

(۴) الفقیه ۱: ۳۴۷ ح ۱۵۳۶، الوسائل ۸: ۵۱. أبواب صلاهٔ جعفر ب ۱ ح ۵.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۵۶

قاعدتا التجاوز و الفراغ

اشارهٔ

و همـا من القواعـد المسـتفادهٔ من النصـوص الصـادرهٔ عن العـترهٔ الطـاهرهٔ صـلوات اللّه علیهم أجمعین، و لاـ یهمّنـا البحث و النزاع فی کونهما قاعدتین أو قاعدهٔ واحدهٔ بل نقول: لا ینبغی الریب فی أنّ هنا مسألتین و فرعین:

أحـدهما: الشـکّ فی صـحّهٔ العمـل بعـد الفراغ عن أصـل وجوده، و فی کونه مطابقـا للمـأمور به أو لما یترتّب علیه الأثر و إن لم یکن مـأمورا به، و هـذا لاـ فرق فیه بین أن یکون العمـل بسـیطا أو مرکبـا، کما أنّه لا فرق بین أن یکون منشأ الشکّ فی الصـحهٔ هو احتمال الإخلال ببعض الأجزاء أو الشـرائط، أو یکون منشأه احتمال الإتیان بشـیء من الموانع، فمرجع هـذا الفرع إلی أنّ العمل الذی وجد فی الخارج قطعا، شکّ فی مطابقته للمأمور به أو لما یترتّب علیه الأثر و إن لم یکن مأمورا به.

ثانیهمـا: الشـکّ فی وجود بعض الأـجزاء حین الاشـتغال بالعمـل المرکّب، و انّ ذلک الجزء هل وجـد أم لم یوجـد، و هـذا الشکّ قد یعرض بعد ما یدخل فی الجزء الآخر الذی یکون مترتّبا علی الجزء المشکوک، و قد یعرض قبله، و الأوّل هو الذی

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۵۷

یعبّر عنه بالشـک بعـد التجـاوز، و المراد به التجـاوز عن محـلّ الجزء المشـکوک لا التجاوز عن نفسه، لأنّ المفروض أنّ أصل وجوده مشکوک فلا معنی للتجاوز عنه مع کونه مشکوکا.

و کیف کان، فالأخبار الواردهٔ فی هذین الفرعین کثیرهٔ ربّما تبلغ خمس عشـرهٔ روایهٔ، ثمان منها ینتهی سـندها إلی محمد بن مسـلم، و هو الـذی رواهـا عن أبی جعفر أو عن الصادق أو عن أحـدهما علیهما السّـلام، و هـذه الثمان التی رواها محمـد بن مسـلم، ثلاث منها متعرّضهٔ لبعض فروعات قاعدهٔ التجاوز، و هی:

۱- ما رواه علاء بن رزین عن محمد بن مسـلم، عن أحدهما علیهما السّـلام قال: سألته عن رجل شکّ بعد ما سـجد أنّه لم یرکع؟ قال: «یمضی فی صلاته» «۱».

۲- ما رواه محمد بن علیّ بن الحسـین بإسناده عن العلاء، عن محمد بن مسلم، عن أبی جعفر علیه السّلام فی رجل شکّ بعد ما سجد أنّه لم یرکع، فقال: «یمضی فی صلاته حتی یستیقن».

و رواه ابن إدریس فی آخر السـرائر نقلاـ من کتاب المشـیخهٔ للحسن بن محبوب، عن العلاء مثله، إلّا أنّه قال: «یمضـی علی شـکّه و لا شیء علیه» «۲».

۳- مـا رواه علاـء عن محمـد، عن أحـدهما علیهما السّـلام فی الـذی یـذکر أنّه لم یکبّر فی أوّل صـلاته، فقال: إذا استیقن أنّه لم یکبّر فلیعد، و لکن کیف یستیقن؟!» «۳». فانّ ظاهره أنّ مع عدم الاستیقان لا تجب الإعادهٔ بل یمضی علی صلاته.

و ثلاث من تلک الثمان متعرّضهٔ لبعض فروعات قاعدهٔ الفراغ فی خصوص

---

(۱) التهذیب ۲: ۱۵۱ ح ۵۹۵، الاستبصار ۱: ۳۵۸ ح ۱۳۵۷، السرائر ۳: ۵۹۲، الوسائل ۶: ۳۱۸. أبواب الرکوع ب ۱۳ ح ۵.

(۲) الفقیه ۱: ۲۲۸ ح ۱۰۰۶، السرائر ۳: ۵۹۲، الوسائل ۶: ۳۱۸. أبواب الرکوع ب ۱۳ ح ۷.

(۳) التهذیب ۲: ۱۴۳ ح ۵۵۸، الاستبصار ۱: ۳۵۱ ح ۱۳۲۷، الوسائل ۶: ۱۳. أبواب تکبیرهٔ الإحرام ب ۲ ح ۲.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۵۸

الصلاهٔ أو لنفسها و هی:

۱- ما رواه علیّ بن رئاب عن محمد بن مسلم، عن أبی جعفر علیه السّلام قال: «کلّما شککت فیه بعد ما تفرغ من صلاتک فامض و لا تعد» «۱».

۲- ما رواه أبو أیّوب الخزّاز عن محمد بن مسلم، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی الرجل یشکّ بعد ما ینصرف من صلاته، قال: فقال: «لا یعید، و لا شیء علیه» «۲».

۳- ما رواه ابن أبی عمیر عن محمد بن مسلم قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: رجل شکّ فی الوضوء بعد ما فرغ من الصلاهٔ، قال: «یمضی علی صلاته و لا یعید» «۳».

و واحدهٔ منها متعرّضهٔ لقاعدهٔ الفراغ فی الصلاهٔ و فی الوضوء، و هی ما رواه عبد اللّه بن بکیر عن محمّد بن مسلم قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول: «کلّ ما مضی من صلاتک و طهورک فذکرته تذکّرا فامضه، و لا إعادهٔ علیک فیه» «۴». و دلالتها علی قاعدهٔ الفراغ مبنیهٔ علی أن تکون کلمهٔ- من- بیانیهٔ لا تبعیضیهٔ، و علی الثانی تکون مخالفهٔ للفتاوی و النصوص الأخر بالنسبهٔ إلی الوضوء.

بقی روایهٔ واحدهٔ من تلک الثمان تدلّ بظاهرها علی اعتبار قاعدهٔ الفراغ مطلقا من غیر تخصیص بالصلاهٔ أو الوضوء أو غیرهما، بل و لا بالعبادات، و هی ما رواه ابن بکیر عن محمد بن مسلم، عن أبی جعفر علیه السّلام قال: «کلّما شککت فیه ممّا قد مضی فامضه کما هو» «۵».

و هنا روایهٔ تاسعهٔ لمحمد بن مسلم، التی رواها الصدوق بإسناده عنه، عن

---

(۱) التهذیب ۲: ۳۵۲ ح ۱۴۶۰، الوسائل ۸: ۲۴۶. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۲۷ ح ۲.

(۲) التهذیب ۲: ۳۴۸ ح ۱۴۴۳، الاستبصار ۱: ۳۶۹ ح ۱۴۰۴، الوسائل ۸: ۲۴۶. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۲۷ ح ۱.

(۳) التهذیب ۱: ۱۰۱ و ۱۰۲ ح ۲۶۴ و ۲۶۷، الوسائل ۱: ۴۷۰. أبواب الوضوء ب ۴۲ ح ۵.

(۴) التهذیب ۱: ۳۶۴ ح ۱۱۰۴، الوسائل ۱: ۴۷۱. أبواب الوضوء ب ۴۲ ح ۶.

(۵) التهذیب ۲: ۳۴۴ ح ۱۴۲۶، الوسائل ۸: ۲۳۷. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۲۳ ح ۳.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۵۹

أبی عبد اللّه علیه السّلام أنّه قال: «إذا شکّ الرجل بعد ما صلّی فلم یدر ثلاثا صلّی أم أربعا، و کان یقینه حین انصرف أنّه کان قد أتمّ لم یعد الصلاهٔ، و کان حین انصرف أقرب إلی الحقّ منه بعد ذلک» «۱».

بقی سبعهٔ روایات:

۱- صحیحهٔ زرارهٔ قال: «قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: رجل شکّ فی الأذان و قد دخل فی الإقامهٔ؟ قال: یمضی. قلت: رجل شکّ فی الأذان و الإقامهٔ و قد کبّر؟ قال:

یمضی. قلت: رجل شکّ فی التکبیر و قد قرأ؟ قال: یمضی. قلت: شکّ فی القراءهٔ و قد رکع؟ قال: یمضی قلت: شکّ فی الرکوع و قد سجد؟ قال: یمضی علی صلاته، ثمّ قال یا زرارهٔ: إذا خرجت من شیء ثمّ دخلت فی غیره فشکّک لیس بشیء» «۲».

و هذه الروایهٔ تدلّ علی قاعدهٔ التجاوز فی خصوص الصلاهٔ، و الأسئلهٔ و الأجوبهٔ الواقعهٔ بین الإمام علیه السّلام و الراوی قبل القضیهٔ الکلیهٔ التی أفیدت فی الذیل تنحصر بحسب الظاهر فی الشکّ فی الوجود لا الشکّ فی الصحهٔ، و حینئذ فلا بدّ من أن تکون القاعدهٔ الکلّیهٔ المذکورهٔ فی الذیل شاملهٔ لتلک الموارد، و ذلک موقوف علی الالتزام بأنّ المراد من الخروج من الشیء هو الخروج عن محلّه حتی یکون المشکوک هو وجود الشیء لا صحته، أو الأعمّ منه و من الخروج عن نفسه الملازم للشک فی صحّته، و علی الأوّل أیضا یدلّ علی حکم الشکّ فی الصحهٔ بمفهوم الموافقهٔ.

۲- صحیحهٔ أخری لزرارهٔ الواردهٔ فی باب الوضوء الدالهٔ علی اعتبار قاعدهٔ الفراغ فیه، و هی ما رواه عن أبی جعفر علیه السّلام قال: «إذا کنت قاعدا علی وضوئک فلم تدر أ غسلت ذراعیک أم لا، فأعد علیهما و علی جمیع ما شککت فیه أنّک لم تغسله أو تمسحه ممّا سمّی اللّه ما دمت فی حال الوضوء، فإذا قمت من الوضوء و فرغت منه،

(۱) الفقیه ۱: ۲۳۱ ح ۱۰۲۷، السرائر ۳: ۶۱۴، الوسائل ۸: ۲۴۶. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۲۷ ح ۳.

(۲) التهذیب ۲: ۳۵۲ ح ۱۴۵۹، الوسائل ۸: ۲۳۷. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۲۳ ح ۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۶۰

و قد صرت فی حال أخری فی الصلاهٔ أو فی غیرها، فشککت فی بعض ما سمّی اللّه ممّا أوجب اللّه علیک فیه وضوءه، لا شیء علیک فیه، فإن شککت فی مسح رأسک فأصبت فی لحیتک بللا فامسح بها علیه و علی ظهر قدمیک، فإن لم تصب بللا فلا تنقض الوضوء بالشکّ، و امض فی صلاتک، و إن تیقّنت أنّک لم تتمّ وضوءک فأعد علی ما ترکت یقینا حتی تأتی علی الوضوء» «۱».

و ظاهرها أنّه إذا قام من الوضوء و فرغ منه و قد صار فی حال أخری فی الصلاهٔ و غیرها فشک فی بعض ما سمّی اللّه ممّا أوجب اللّه علیه وضوءه فلا شیء علیه.

۳- موثقهٔ عبد اللّه بن أبی یعفور عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «إذا شککت فی شیء من الوضوء و قد دخلت فی غیره فلیس شکّک بشیء، إنّما الشکّ إذا کنت فی شیء لم تجزه» «۲». و الضمیر فی «غیره» یحتمل أن یرجع إلی الوضوء الذی شکّ فی شیء منه و یحتمل أن یرجع إلی نفس ذلک الشیء المشکوک، فعلی الأوّل تکون الروایهٔ متعرّضهٔ لقاعدهٔ الفراغ بالنسبهٔ إلی الوضوء، و علی الثانی لقاعدهٔ التجاوز بالنسبهٔ إلیه، فتصیر حینئذ مخالفهٔ للفتاوی، حیث أنّ قاعدهٔ التجاوز لا تجری عندهم فی الوضوء.

هذا، و یمکن أن یستظهر من الروایهٔ الوجه الأوّل، لأنّ أجزاء الوضوء باعتبار عدم استقلالها لا تکون ملحوظهٔ مستقلّهٔ، بل الملحوظ بهذا النحو إنّما هو نفس الوضوء باعتبار کونه موضوعا للأثر، و حینئذ فالظاهر أنّ الضمیر یرجع إلیه لا إلی أجزائه غیر الملحوظهٔ.

و کیف کان، فلو فرض إجمال الروایهٔ و دار أمرها بین الوجهین لکانت دلالتها

(۱) الکافی ۳: ۳۳ ح ۲، التهذیب ۱: ۱۰۰ ح ۲۶۱، الوسائل ۱: ۴۶۹. أبواب الوضوء ب ۴۲ ح ۱.

(۲) التهذیب ۱: ۱۰۱ ح ۲۶۲، السرائر ۳: ۵۵۴، الوسائل ۱: ۴۶۹. أبواب الوضوء ب ۴۲ ح ۲.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۶۱

علی الوجه الأوّل متیقّنهٔ کما لا یخفی. ثمَّ إنّ الروایهٔ تدلّ بظاهرها علی اتحاد المراد بالدخول فی الغیر و التجاوز عن الشیء المشکوک فتدبّر.

۴- روایهٔ بکیر بن أعین قال: قلت له: الرجل یشکّ بعد ما یتوضّأ؟ قال: «هو حین یتوضّأ أذکر منه حین یشکّ» «۱».

۵- روایهٔ إسماعیل بن جابر قال: قال أبو جعفر علیه السّلام: «إن شکّ فی الرکوع بعد ما سجد فلیمض، و إن شکّ فی السجود بعد ما قام فلیمض، کلّ شیء شکّ فیه ممّا قد جاوزه و دخل فی غیره فلیمض علیه» «۲».

۶- روایهٔ حمّاد بن عثمان قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: أشکّ و أنا ساجد فلا أدری رکعت أم لا؟ فقال: «قد رکعت، امضه» «۳».

۷- روایهٔ عبد الرحمن بن أبی عبد اللّه قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: رجل أهوی إلی السجود فلم یدر أرکع أم لم یرکع؟ قال: «قد رکع» «۴».

و هذه الروایات الواردهٔ فی هذا المقام، بعضها یدلّ علی الفرع الأول من الفرعین اللّذین ذکرنا فی صدر المبحث، أنّه لا ینبغی الریب فی ثبوتهما، و بعضها یدلّ علی الفرع الثانی.

و لا یذهب علیک أنّ ما ورد فی الفرع الأوّل الذی هو مجری قاعدهٔ الفراغ- کالروایهٔ الثامنهٔ من روایات محمد بن مسلم التی رواها عنه ابن بکیر- لا یشمل الفرع الثانی أیضا، لأنّ موضوع الحکم بوجوب المضی فیه هو الشکّ فی الأمر الماضی، الظاهر فی کون

المشکوک هو صحته لا أصل وجوده، و المفروض

---

(۱) التهذیب ۱: ۱۰۱ ح ۲۶۵، الوسائل ۱: ۴۷۱. أبواب الوضوء ب ۴۲ ح ۷.

(۲) التهذیب ۲: ۱۵۳ ح ۶۰۲، الاستبصار ۱: ۳۵۸ ح ۱۳۵۹، الوسائل ۶: ۳۱۷. أبواب الرکوع ب ۱۳ ح ۴.

(۳) التهذیب ۲: ۱۵۱ ح ۵۹۴، الاستبصار ۱: ۳۵۸ ح ۱۳۵۶، الوسائل ۶: ۳۱۷. أبواب الرکوع ب ۱۳ ح ۲.

(۴) التهذیب ۲: ۱۵۱ ح ۵۹۶، الاستبصار ۱: ۳۵۸ ح ۱۳۵۸، الوسائل ۶: ۳۱۸. أبواب الرکوع ب ۱۳ ح ۶.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۶۲

فی قاعدهٔ التجاوز الجاریهٔ فی الفرع الثانی هو الشکّ فی أصل الوجود بعد التجاوز عن محلّه، فلا یشمله ما دلّ بظاهره علی قاعدهٔ الفراغ، کما أنّ ما ورد فی قاعدهٔ التجاوز کروایهٔ إسماعیل بن جابر المتقدّمهٔ لا یعمّ قاعدهٔ الفراغ، لأنّ موردها هو الشکّ فی أصل الوجود و مجری تلک القاعدهٔ هو الشکّ فی صحّهٔ ما وجد.

ثمَّ إنّه بعد ما ظهر أنّه فی مقام الإثبات لا یمکن استفادهٔ شیء من القاعدتین من الدلیل الوارد فی الأخری، فهل یمکن الالتزام بأنّ مرجعهما فی مقام الاعتبار و الثبوت إلی ملاک واحد و مناط فارد؟ الظاهر العدم، لأنّ مرجع قاعدهٔ الفراغ إلی أصالهٔ الصحهٔ فی عمل النفس، نظیر أصالهٔ الصحهٔ الجاریهٔ فی عمل الغیر.

و کما أنّ المستند فی أصالهٔ صحّهٔ عمل الغیر هو لزوم اختلال النظام لو اعتبر الشکّ فی صحّهٔ عمله و لم یجز البناء علیها کما هو واضح، کذلک المستند فی أصالهٔ صحّهٔ عمل النفس هو لزوم الحرج الشدید و العسر الأکید لو رتّب الأثر علی احتمال عدم صحّته، و هذا بخلاف قاعدهٔ التجاوز الجاریهٔ فی أثناء العمل، فإنّ عدم اعتبارها لا یستلزم حرجا و لا عسرا، کما نلاحظ ذلک فی الموارد التی لم یعتبر فیها قاعدهٔ التجاوز، کما فی الطهارات الثلاث.

نعم، الظاهر أنّ الحکمهٔ فی اعتبارها فی الصلاهٔ هو أنّ المسلمین لمّا کانوا فی الصدر الأوّل ملتزمین بصلاهٔ الجماعهٔ التی مرجعها إلی جعل المأمومین صلاتهم تبعا لصلاهٔ الإمام، فلو لم تعتبر قاعدهٔ التجاوز فیها یلزم اشتغال المأمومین بعضهم بعمل مغایر لما اشتغل به الآخر، فتختلّ صورهٔ الجماعهٔ کما هو غیر خفیّ.

و کیف کان، فالظاهر اختلاف الملاک و تعدّده فی القاعدتین، و حینئذ فلا بدّ من ملاحظهٔ کلّ منهما علی سبیل الاستقلال.

بروجردی، آقا حسین طباطبایی، نهایهٔ التقریر، ۳ جلد، ه ق

نهایهٔ التقریر؛ ج۲، ص: ۴۶۳

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۶۳

قاعدهٔ التجاوز

قاعدهٔ التجاوز، و إن کان اختصاص مورد جریانها بالشکّ فی أصل وجود الجزء بعد التجاوز عن محلّه، إلّا أنّه یستفاد منها الشکّ فی صحّهٔ الجزء المأتیّ به بمفهوم الموافقهٔ، لأنّه إذا کان الحکم فیما لو شکّ فی أصل الوجود هو البناء علی الوجود، ففیما لو شکّ فی صحّهٔ ما وجد یکون الحکم بها بطریق أولی کما لا یخفی، و لا نحتاج إلی ادعاء أنّ مرجع الشکّ فی الصحهٔ أیضا إلی الشکّ فی الوجود الصحیح کما ادّعاه الشیخ المحقّق الأنصاری قدّس سرّه «۱».

ثمَّ إنّ قاعدهٔ التجاوز تختص بالصلاهٔ و لا تجری فی غیرها کما عرفت، و صحیحهٔ زرارهٔ المتقدّمهٔ الواردهٔ فی الصلاهٔ و إن کانت ظاهرهٔ

فی جریانها بالنسبهٔ إلی الأذان و الإقامهٔ مع أنّهما لیسا من الصلاهٔ، إلّا أنّ الظاهر أنّ جریانها فیهما باعتبار کونهما مقدّمهٔ للصلاهٔ، فکأنّهما من أجزائها کما لا یخفی.

ثمَّ المشهور بین الأصحاب هو أنّه یعتبر فی قاعدهٔ التجاوز، التجاوز عن محلّ المشکوک و الدخول فی الغیر الذی کان من أجزاء الصلاهٔ، و لا یکفی الدخول فی مقدّمهٔ الجزء، فلو شکّ فی الرکوع و قد أهوی إلی السجود أو شکّ فی السجود و قد نهض إلی القیام، یجب علیه الاعتناء بالشکّ و العود للتدارک، و لا تجری قاعدهٔ التجاوز «۲».

هذا، و ذهب جمع من المتأخّرین إلی أنّ المراد بالغیر الذی یعتبر الدخول فیه

---

(۱) فرائد الأصول: ۴۱۰.

(۲) البیان: ۲۵۳، الروضهٔ البهیّهٔ ۱: ۳۲۳، روض الجنان: ۳۴۹، ریاض المسائل ۴: ۲۲۹، الحدائق ۹: ۱۷۹.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۶۴

غیر الشیء الذی شکّ فی تحقّقه، سواء کان من أجزاء الصلاهٔ أو من مقدّمات الجزء «۱»، و یدلّ علیه إطلاق قوله علیه السّلام فی روایهٔ زرارهٔ: «إذا خرجت من شیء ثمَّ دخلت فی غیره»، فإنّ ظاهر کلمهٔ «الغیر» هو ما یغایر الشیء الذی شکّ فیه، و المغایرهٔ بین الرکوع و بین الهویّ إلی السجود متحقّقهٔ، خصوصا إذا جلس و انحنی بمقدار رکوع من یصلّی جالسا.

و یؤیّد هذا أنّ الملاک فی عدم الاعتناء بالشکّ هو الدخول فی الغیر الذی کان من أجزاء الصلاهٔ، و الظاهر اعتبار وجود الإرادهٔ الارتکازیهٔ المتعلقهٔ بالإتیان بالمرکب الناشئهٔ منها إرادات أخری متعلّقهٔ بأجزاء المرکّب، فالإتیان بالشیء المشکوک عن إرادهٔ متعلّقهٔ به، موجود فیما لو لم یکن الغیر من أجزاء الصلاهٔ أیضا.

هذا، و لکن روایهٔ عبد الرحمن بن أبی عبد اللّه تدلّ بظاهرها علی التفصیل بین ما إذا شکّ فی الرکوع و قد أهوی إلی السجود فلا یعتنی بشکّه، و بین ما إذا شکّ فی السجود و قد نهض إلی القیام قبل أن یستوی قائما فیعتنی بشکّه و یرجع للسجود، حیث قال بعد السؤال عن حکم الصورهٔ الاولی و الجواب عنه: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: رجل رفع رأسه من السجود فشکّ قبل أن یستوی جالسا، فلم یدر أسجد أم لم یسجد؟ قال: یسجد. قلت: رجل نهض من سجوده فشکّ قبل أن یستوی قائما، فلم یدر أسجد أم لم یسجد؟ قال: «یسجد» «۲» و لکن الروایهٔ معرض عنها عند الأصحاب.

نعم، قد عمل بها السیّد قدّس سرّه فی العروهٔ فی خصوص موردها، فحکم بوجوب الرجوع إلی السجود مع الشکّ فیه، و قد نهض إلی القیام و لما یقم بعد، و عدم

---

(۱) منهم: صاحب ذخیرهٔ المعاد: ۳۷۶ و جواهر الکلام ۱۲: ۳۱۶- ۳۱۸ و مدارک الأحکام ۴: ۲۴۹.

(۲) التهذیب ۲: ۱۵۳ ح ۶۰۳، الاستبصار ۱: ۳۵۹ ح ۱۳۷۱، الوسائل ۶: ۳۶۹. أبواب السجود ب ۱۵ ح ۶.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۶۵

وجوب الرجوع للتشهد مع الشکّ فیه کذلک «۱».

و أنت خبیر بأنّ هذا مستبعد جدّا، إذ لا خصوصیهٔ لمورد الروایهٔ أصلا، فالإنصاف أنّ الروایهٔ مطروحهٔ باعتبار إعراض الأصحاب عنها، حیث إنّهم لم یفصلوا بین المقامین، بل أفتوا بوجوب الرجوع و العود للتدارک فیهما معا.

و یدلّ علی مقالتهم روایهٔ إسماعیل بن جابر المتقدّمهٔ، حیث إنّ الظاهر کون الفرعین المذکورین أوّلا توطئهٔ للقاعدهٔ الکلّیهٔ المقرّرهٔ بقوله علیه السّلام: «کلّ شیء شکّ فیه.». و حینئذ فیظهر منه أنّ السجود و القیام حدّ للغیر الذی یعتبر الدخول فیه، و أنّه لا غیر أقرب من السجود بالنسبهٔ إلی الرکوع و من القیام بالنسبهٔ إلی السجود، لأنه لو کان الهویّ إلی السجود کافیا فی عدم الاعتناء بالشکّ فی

الرکوع، و النهوض للقیام کافیا عند الشکّ فی السجود، لکان أخذ السجود و القیام فی مقام التوطئهٔ مستهجنا جدّا کما هو ظاهر.

فالروایهٔ ظاهرهٔ فی أنّ الهویّ إلی السجود و النهوض للقیام لا یتحقق بشیء منهما الدخول فی الغیر الذی یوجب عدم الاعتناء بالشکّ.

هذا، و الظاهر أنّ الشهرهٔ حیث کانت فی المسائل الفرعیّهٔ لا المسائل الأصلیّهٔ التی تکشف الشهرهٔ فیها عن وجود نصّ معتبر فی البین، فلا مانع من مخالفتها، لعدم کونها کاشفهٔ حینئذ عن النصّ، و الروایهٔ قد عرفت أنّها معرض عنها، مضافا إلی أنّه یمکن أن یکون المراد بالهویّ إلی السجود البلوغ إلی حدّ السجود، فلا دلالهٔ لها علی التفصیل بین الصورتین.

و کیف کان، فالظاهر إطلاق کلمهٔ الغیر و شمولها لمقدّمات الإجزاء أیضا، خصوصا بعد ما عرفت من وجود الملاک فیما إذا دخل فی مقدّمات الإجزاء أیضا،

---

(۱) العروهٔ الوثقی ۱: ۶۵۰. احکام الشکوک مسألهٔ ۱۰.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۶۶

مضافا إلی أنّه من البعید الفرق بین من أهوی إلی السجود و لمّا یبلغ حدّه، و بین من هوی إلیه و بلغ حدّه، و هکذا بالنسبهٔ إلی الناهض للقیام، و لمّا یبلغ حدّه و الناهض له المستوی قائما.

نعم، یمکن الفرق بین الصورتین- کما فی روایهٔ عبد الرحمن بن أبی عبد اللّه المتقدّمهٔ- بأنّ من أهوی إلی السجود و لم یبلغ حدّه یصدق علیه أنّه جاوز عن محلّ الرکوع و دخل فی غیره، و أمّا من کان ناهضا للقیام و کان فی حالهٔ بین حالتی الجلوس و القیام، فمرجع شکّه فی أنّه سجد أم لم یسجد إلی أنّ هذه الحالهٔ التی هو فیها هل هی الحالهٔ المسبوقهٔ بالجلوس للسجود أو الحالهٔ المسبوقهٔ بالقیام بعد الرکوع، و أنّه مهو من القیام إلی السجود.

و من المعلوم أنّه مع هذا الشکّ لا یتحقق عنوان التجاوز أصلا، کمن شکّ فی حال القیام فی أنّ قیامه هل هو القیام المسبوق بالرکوع، أو القیام الذی یجب له أن یرکع بعده؟.

و بعبارهٔ أخری: شکّ فی أنّ هذا القیام هل هو القیام للرکوع أو القیام عن الرکوع؟

فإنّه لا شبهه فی أنّه یجب علیه أن یرکع و لا یعتنی باحتمال کون هذا القیام مسبوقا بالرکوع، و حینئذ فلا تکون الروایهٔ مخالفهٔ للروایات المتقدّمهٔ الواردهٔ فی قاعدهٔ التجاوز. هذا کلّه فی قاعدهٔ التجاوز.

قاعدهٔ الفراغ

أمّا قاعدهٔ الفراغ فمقتضی أکثر الروایات الواردهٔ فیها، أنّ مجریها هو مجرّد الفراغ و الانصراف من العمل الذی کان مشتغلا به، مثل ما رواه علیّ بن رئاب عن

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۶۷

محمد بن مسلم، عن أبی جعفر علیه السّلام «۱»، فإنّ ظاهره اعتبار مجرّد الفراغ من الصلاهٔ.

و ما رواه أبو أیّوب الخزّاز عنه، عن أبی عبد اللّه «۲»، فإنّ ظاهره اعتبار مجرّد الانصراف عنها، و ما رواه ابن أبی عمیر عنه «۳»، و ظاهره أیضا اعتبار مجرّد الفراغ من الصلاهٔ، و ما رواه عبد اللّه بن بکیر عنه «۴»، فإنّ ظاهره اعتبار مضی الصلاهٔ و الطهور، بناء علی أن تکون لفظهٔ «من» فیه للتبیین لا للتبعیض، و کذا ما رواه الصدوق بإسناده عنه «۵».

هذا، و لکن صحیحهٔ زرارهٔ الواردهٔ فی باب الوضوء ظاهرهٔ فی اعتبار الفراغ منه، و الصیرورهٔ فی حال اخری من صلاهٔ و غیرها، و کذا موثّقهٔ ابن أبی یعفور بناء علی أن یکون مرجع الضمیر فیها هو نفس الوضوء، فإنّها ظاهرهٔ فی اعتبار الدخول فی الغیر.

و الظاهر أنّ المراد «بحال أخری» لیس إلّا مجرّد الفراغ، ضرورهٔ أنّه بالفراغ یتغیّر حاله، و ینقلب حال اشتغاله بالوضوء إلی حال اخری،

سواء شرع فی الصلاهٔ أم لا. و أمّا الموثّقهٔ فذیلها یدلّ علی أنّ المراد بالدخول فی الغیر لیس إلّا التجاوز المتحقق بالفراغ کما هو غیر خفیّ.

ثمَّ إنّه یتراءی من الشیخ قدّس سرّه فی الرسالهٔ أنّ مرجع القاعدتین إلی قاعدهٔ واحدهٔ، و أنّ المستفاد من أخبار الباب لیس إلّا قاعدهٔ واحدهٔ مسمّاهٔ بقاعدهٔ التجاوز، حیث إنّه بعد إیراد سبع من الروایات الدالهٔ علی القاعدهٔ الواردهٔ بعضها فی قاعدهٔ

---

(۱) الوسائل ۸: ۲۴۶. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۲۷ ح ۲.

(۲) الوسائل ۸: ۲۴۶. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۲۷ ح ۱.

(۳) الوسائل ۱: ۴۷۰. أبواب الوضوء ب ۴۲ ح ۵.

(۴) الوسائل ۱: ۴۷۱. أبواب الوضوء ب ۴۲ ح ۶.

(۵) الوسائل ۶: ۲۴۶. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۲۷ ح ۳.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۶۸

الفراغ، و بعضها فی قاعدهٔ التجاوز، و بعضها فی الشکّ بعد خروج الوقت، قد تکلّم فی مواضع سبعهٔ عمدتها الموضع الأوّل و الثانی و الثالث.

و أمّا سائر المواضع فإنّما یتعلّق ببعض فروعات المسألهٔ، و قد أفاد فی الموضع الأوّل أنّ الشکّ فی الشیء ظاهر لغهٔ و عرفا فی الشکّ فی وجوده، لکنّ التقیید فی الروایات بالخروج عنه و مضیّه، و التجاوز عنه ربّما یصیر قرینهٔ علی إرادهٔ کون أصل وجود الشیء مفروغا عنه.

نعم، لو أرید الخروج و التجاوز عن محلّه أمکن إرادهٔ المعنی الظاهر من الشکّ فی الشیء و هذا هو المتعیّن، لأنّ إرادهٔ الأعمّ من الشکّ فی وجود الشیء و الشکّ الواقع فی الشیء الموجود فی استعمال واحد غیر صحیح، و کذا إرادهٔ خصوص الثانی، لأنّ مورد غیر واحد من تلک الأخبار هو الأوّل.

و تکلّم رحمه اللّه أیضا فی الموضع الثانی فی المراد من محلّ الفعل المشکوک وجوده، و أنّ المراد به هی المرتبهٔ المقرّرهٔ له بحکم العقل، أو بوضع الشارع، أو غیره، و لو کان نفس المکلّف من جههٔ اعتیاده بإتیان ذلک المشکوک فی ذلک المحل.

و قال فی الموضع الثالث فی اعتبار الدخول فی الغیر و عدمه: إن کان الدخول فی غیر المشکوک محقّقا للتجاوز، فلا إشکال فی اعتباره. و إلّا فظاهر الصحیحتین اعتباره و ظاهر إطلاق موثّقهٔ ابن مسلم عدم اعتباره، ثمَّ قال: و یمکن حمل التقیید فی الصحیحین علی الغالب، خصوصا فی أفعال الصلاهٔ، و یحتمل ورود المطلق علی الغالب، فلا یحکم بالإطلاق «۱».

و یرد علی ما أفاده فی الموضع الأول: إنّ إرادهٔ الأعم من الشکّ فی وجود الشیء و الشکّ الواقع فی الشیء الموجود فی استعمال واحد و إن کان غیر صحیح،

---

(۱) فرائد الأصول: ۴۱۰- ۴۱۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۶۹

و کذا إرادهٔ خصوص الثانی إلّا أنّه لا یلزم من إرادهٔ الشکّ فی الوجود أن یکون المراد بالخروج و التجاوز هو الخروج و التجاوز عن المحل، لأنّ هذه التعبیرات إنّما هی باعتبار اعتقاد المصلّی حیث إنّه لا یدخل فی الجزء اللاحق إلّا بعد اعتقاد إتیان الجزء السابق، فبدخوله فیه یتحقق الخروج عن الجزء السابق و التجاوز عنه حسب اعتقاد المصلّی.

و حینئذ فلا یبقی للتکلّم فی الموضع الثانی مجال أصلا، لأنّه متفرّع علی کون المراد بالخروج هو الخروج عن المحل، و قد ظهر

بطلانه و أن المراد به هو الخروج عن نفس الشیء علی اعتقاد المصلّی.

و أمّا ما أفاده فی الموضع الثالث فیبتنی علی اتحاد القاعدتین، و قد عرفت سابقا أنّ هنا قاعدتین مستقلتین:

۱- قاعدهٔ التجاوز الجاریهٔ فی خصوص الصلاهٔ، و الروایات الدالهٔ علی اعتبارها ظاهرهٔ فی اعتبار الدخول فی الغیر فیها، و قد مرّ أنّ الظاهر إطلاق الغیر و شموله لمقدّمات الإجزاء أیضا.

۲- قاعدهٔ الفراغ الجاریهٔ فی جمیع العبادات بل المعاملات، و أدلّهٔ اعتبارها لا تدلّ علی أزید من اعتبار مجرّد الفراغ کما مرّ.

و ممّا ذکرنا ظهر أنّ الطهارات الثلاث التی ادّعی الإجماع علی عدم جریان قاعدهٔ التجاوز فیها، لا تکون مشمولهٔ لأدلّهٔ اعتبار تلک القاعدهٔ حتّی یکون الإجماع مخصصا لها، لأنّ أدلّهٔ اعتبارها تختص بباب الصلاهٔ و لا تجری فی غیرها فتدبّر.

ثمَّ إنّه لا فرق فی جریان قاعدهٔ الفراغ بین أن یکون المحتمل ترک الجزء نسیانا أو ترکه عمدا، کما أفاده الشیخ رحمه اللّه فی ضمن الموضع السابع «۱» من المواضع السبعهٔ.

---

(۱) فرائد الأصول: ۴۱۴.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۷۰

لأنّ التعلیل بقوله علیه السّلام: «هو حین یتوضّأ أذکر منه حین یشکّ» «۱»، لا یختصّ بصورهٔ السهو، لأنّ مرجعه إلی إلغاء الشکّ الطارئ الذی حصل بعد زمان الاشتغال بالمأمور به.

و من المعلوم أنّ احتمال ترک الجزء عمدا أبعد من احتمال ترکه سهوا لو لم نقل بعدم إمکان تحقّقه من المقاصد للامتثال، العالم بأجزاء المأمور به و شرائطه. مضافا إلی أنّ قوله علیه السّلام: «فامضه کما هو» «۲»، یدلّ علی عدم الاعتناء بالشکّ الطارئ، و ترک الماضی کما هو، و ظاهره عدم الفرق بین کون المحتمل ترک الجزء نسیانا أو ترکه عمدا.

---

(۱) الوسائل ۱: ۴۷۱. أبواب الوضوء ب ۴۲ ح ۷.

(۲) الوسائل ۸: ۲۳۷. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۲۳ ح ۳.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۷۱

[حول الشک]

الشکّ بعد الوقت

هذه القاعدهٔ أیضا من القواعد التی تستفاد من السنّهٔ، و یظهر من الشیخ قدّس سرّه فی الرسالهٔ أنّها لیست قاعدهٔ مستقلّهٔ، بل هی مع قاعدتی التجاوز و الفراغ مندرجهٔ تحت قاعدهٔ واحدهٔ، حیث أورد الروایهٔ الدالهٔ علی عدم الاعتناء بالشکّ بعد الوقت فی ضمن الأخبار الدالهٔ علی قاعدتی الفراغ و التجاوز، و قد مرّت الإشارهٔ إلیه سابقا.

کما أنّه یظهر من بعض المحقّقین من المعاصرین فی کتابه فی الصلاهٔ، أنّ هذه القاعدهٔ من مصادیق قاعدهٔ التجاوز، حیث استند فی إثباتها إلی الأخبار الخاصّهٔ، و العمومات الدالهٔ علی أنّ الشکّ فی وجود الشیء بعد انقضاء محله لیس بشیء «۱».

و لکنک عرفت تغایر قاعدتی الفراغ و التجاوز، وفاقا لما اختاره شیخنا العلّامهٔ الخراسانی فی التعلیقهٔ علی الرسائل «۲».

---

(۱) کتاب الصلاهٔ للمحقق الحائری: ۳۴۳.

(۲) التعلیقة علی فرائد الأصول: ۲۳۷.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۴۷۲

و الظاهر أنّ قاعدة الشکّ بعد الوقت قاعدة ثالثة، و العمومات الواردة فی قاعدة التجاوز لا تدلّ علیها، لأنّه لا یمکن أن یکون المراد من قوله علیه السّلام: «کلّما شککت فیه ممّا قد مضی.» «۱»، أعم ممّا قد مضی نفسه أو محلّه أو وقته کما هو واضح.

و أمّا الأخبار الخاصّة فلا یخفی أنّه لیس هنا إلّا خبران:

۱- ما رواه الکلینی عن علیّ بن إبراهیم، عن أبیه، عن ابن أبی عمیر، عن حمّاد، عن حریز، عن زرارة و الفضیل، عن أبی جعفر علیه السّلام فی حدیث قال: «متی استیقنت أو شککت فی وقت فریضة أنّک لم تصلّها، أو فی وقت فوتها أنّک لم تصلّها صلّیتها، و إن شککت بعد ما خرج وقت الفوت و قد دخل حائل فلا إعادة علیک من شکّ حتّی تستیقن، فإن استیقنت فعلیک أن تصلّیها فی أیّ حالة کنت». و رواه الشیخ بإسناده عن علیّ بن إبراهیم مثله «۲».

۲- ما رواه ابن إدریس فی آخر السرائر نقلا من کتاب حریز بن عبد اللّه، عن زرارة، عن أبی جعفر علیه السّلام قال: «إذا جاء یقین بعد حائل قضاه و مضی علی الیقین و یقضی الحائل و الشکّ جمیعا، فإن شکّ فی الظهر فیما بینه و بین أن یصلّی العصر قضاها، و إن دخله الشکّ بعد أن یصلّی العصر فقد مضت إلّا أن یستیقن، لأنّ العصر حائل فیما بینه و بین الظهر، فلا یدع الحائل لما کان من الشکّ إلّا بیقین» «۳».

و الروایة الثانیة مضافا إلی اضطراب متنها- لأنّ الظاهر أنّ قوله علیه السّلام: «و یقضی الحائل و الشکّ جمیعا» جزاء للشرط غیر المذکور، و هو ما إذا شکّ بعد الحائل، و لا یمکن أن یکون عطفا علی الجزاء فی الشرطیة الأولی، لأنّ المفروض فیها صورة

---

(۱) الوسائل ۸: ۲۳۷. أبواب الخلل الواقع فی الصلاة ب ۲۳ ح ۳.

(۲) الکافی ۳: ۲۹۴ ح ۱۰، التهذیب ۲: ۲۷۶ ح ۱۰۹۸، الوسائل ۴: ۲۸۲. أبواب المواقیت ب ۶۰ ح ۱.

(۳) السرائر ۳: ۵۸۸، الوسائل ۴: ۲۸۳. أبواب المواقیت ب ۶۰ ح ۲.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۴۷۳

الیقین بعدم الإتیان- و مضافا إلی کونها مخالفة لفتوی الأصحاب- حیث إنّهم یوجبون الإعادة فیما لو شکّ فی الظهر بعد الإتیان بالعصر قبل خروج الوقت- لا دلالة لها علی هذه القاعدة- أی قاعدة عدم الاعتناء بالشکّ بعد خروج الوقت- لأنّ مفادها عدم الاعتناء بالشکّ فی الظهر لأجل حیلولة العصر، لا لأجل خروج وقت الظهر کما هو غیر خفی.

و بالجملة: فالروایة لا یمکن الاستناد إلیها و الاعتماد بها أصلا، فلم یبق فی البین إلّا الروایة الأولی الظاهرة فی هذه القاعدة، لأنّ الظاهر أنّ قوله: «و قد دخل حائل»، لیس قیدا آخر، بل المراد به لیس إلّا خروج الوقت، و الحکم بوجوب الصلاة مع الشکّ فی وقتها لیس حکما مجعولا- شرعیّا فی قبال عدم الاعتناء بالشک بعد خروج الوقت، بل الظاهر أنّه حکم عقلیّ موضوعه مجرّد الشکّ فی إتیان المأمور به، جیء به توطئة للحکم المذکور بعده، و من هنا یعلم أنّه لا- یحتاج فی وجوب الإتیان بالصلاة مع الشکّ فی وقتها إلی استصحاب عدم الإتیان بها، لأنّ هذا الحکم مترتّب علی نفس الشکّ، و لا حاجة إلی إحراز عدم الإتیان.

ثمّ الظاهر أنّ هذه القاعدة جاریة فی خصوص الصلاة لاختصاص ظاهر دلیلها بها و لا تجری فی سائر الفرائض الموقّتة.

الشکّ فی الصلاة مع بقاء الوقت بمقدار رکعة

إذا شکّ فی الصلاة و قد بقی من الوقت مقدار أقلّ من رکعة واحدة، ففی جریان قاعدة الشکّ بعد الوقت وجهان:

۱- من أنّ مجراها ما إذا خرج الوقت المضروب للعمل بتمامه، و المفروض أنّ مقدارا منه باق.

۲- و من أنّ الملاک فی جریانها هو عدم إمکان وقوع العمل فی وقته، بحیث

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۷۴

لا یمکن الإتیان به إلّا قضاء، و المفروض أنّ المقام أیضا کذلک.

و أمّا لو شکّ فیها و قد بقی من الوقت مقدار رکعهٔ، ففی جریانها أیضا وجهان:

۱- من إمکان الإتیان بالعمل فی الوقت التنزیلی المستفاد من قاعدهٔ من أدرک «۱»، فلا مجال حینئذ لهذه القاعدهٔ بعد اختصاصها بما إذا خرج الوقت.

۲- و من أنّ مورد تلک القاعدهٔ ما إذا کان عدم الإتیان بالعمل محرزا، و المفروض هنا الشکّ فی الإتیان فلا تنزیل هنا، و مع عدم ثبوت التنزیل تجری قاعدهٔ الشکّ بعد الوقت، لعدم الفرق حینئذ بین مقدار الرکعهٔ و أقلّ منه.

و دعوی أنّه یمکن إحراز موضوع تلک القاعدهٔ باستصحاب عدم الإتیان بالصلاهٔ.

مدفوعهٔ بأنّه مع جریان هذه القاعدهٔ لا مجال للاستصحاب، لأنّها مجعولهٔ فی مورده.

و إن شئت قلت: إنّ الاستصحاب فی الوقت ممّا لا یحتاج إلیه کما عرفت، و فی خارج الوقت ملغی بسبب اعتبار هذه القاعدهٔ، فلا موقع له فی الوقت و لا فی خارجه، و بدونه لا یمکن إحراز موضوع قاعدهٔ «من أدرک» کما هو ظاهر.

و التحقیق فی الصورتین أن یقال: إنّه لا مجال لهذه القاعدهٔ فیهما، لأنّ مجراها ما إذا کان ظرف الشکّ بعد خروج الوقت، و المفروض بقاؤه و عدم انقضائه.

توضیحه: إنّ معنی کون زمان وقتا لعمل، عبارهٔ عن صحّهٔ ذلک العمل لو أتی به علی نحو ینطبق أجزاؤه علی أجزاء ذلک الزمان، و لا یجب فی اتصاف جزء منه بکونه وقتا له أن یکون الجزء قابلا لأن یقع ظرفا لمجموع الفعل، کیف و هو من المستحیل، بداههٔ عدم إمکان تحقق العمل الذی یکون وجوده تدریجیّا فی آن واحد، و بعد ذلک یرجع معنی کون کلّ واحد من الآنات متّصفا بأنّه وقت لذلک

---

(۱) الوسائل ۴: ۲۱۷- ۲۱۸. أبواب المواقیت ب ۳۰.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۷۵

العمل، إلی أنّه لو وقع ذلک الآن ظرفا لوقوع جزء من العمل فقد وقع ذلک الجزء فی وقته، و حینئذ ینقدح أنّه ما دام شیء من الوقت باقیا بحیث لو کان مشتغلا به لوقع شیء من أجزائه فیه علی نحو ینطبق آخر جزء من العمل علی آخر الجزء من الوقت، یصدق أنّ الوقت باق و لو لم یمکن وقوعه ظرفا لمجموع العمل.

و بالجملهٔ: الوقت عبارهٔ عن الزمان الذی جعل ظرفا للعمل، بحیث لو وقع جزء منه فیه لم یلزم وقوعه فی خارج الوقت، و هذا المعنی یصدق علی ما إذا بقی من الوقت آن واحد، و حینئذ فیظهر أنّه لا مجال لهذه القاعدهٔ فی الصورتین المتقدّمتین بعد کون ظرف الشکّ فیهما هو الوقت لا خارجه، فیجب الإتیان بالعمل الذی شکّ فی الإتیان به، و لو لم یبق مقدار الرکعهٔ أیضا.

لأنّ المفروض بقاء الوقت حقیقهٔ، و مفاد قاعدهٔ «من أدرک» لیس التنزیل فی نفس الوقت، بحیث صار مقدار الرکعهٔ الباقی وقتا تنزیلیّا للصلاهٔ، کیف و قد عرفت أنّه وقت لها حقیقهٔ، بل مفادها تنزیل الصلاهٔ التی وقعت رکعهٔ منها فی الوقت منزلهٔ الصلاهٔ الواقعهٔ بتمامها فیه کما لا یخفی.

هذا کلّه إذا کانت الصلاهٔ التی شکّ فیها و قد بقی من الوقت مقدار رکعهٔ أو أقلّ منها فاقدهٔ للشریکهٔ کصلاهٔ الغداهٔ، فیجب الإتیان بها لو شکّ فیها و لو لم یبق من الوقت إلّا آن واحد.

و أمّا فی مثل الصلاهٔ التی لها شریکهٔ کصلاهٔ الظهر فیتصوّر وجوه: لأنّه تارهٔ یشکّ فی الإتیان بها مع القطع بالإتیان بالشریکهٔ، و ثانیهٔ

یکون بالعکس، و ثالثهٔ یشکّ فی الإتیان بإحداهما لا علی التعیین، مع القطع بالإتیان بواحدهٔ منهما، و رابعهٔ یشکّ فی الإتیان بهما، و یحتمل أنّه لم یأت بشیء منهما بعد.

ففیما إذا شکّ فی کلتیهما، تارهٔ یکون الشکّ فی الوقت المختصّ بالشریکهٔ التی هی العصر مثلا، و اخری یکون الشکّ قبله و لو بمقدار رکعهٔ. فعلی الأوّل یکون

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۷۶

الشکّ بالنسبهٔ إلی الظهر شکّا بعد الوقت، بناء علی القول المشهور، و هو اختصاص مقدار أربع رکعات من آخر الوقت بالعصر و خروج وقت الظهر بذلک «۱»، و أمّا بناء علی ما یقول به ابن بابویه «۲» من الاشتراک فی الوقت یکون الشکّ بالنسبهٔ إلی کلیهما شکّا فی الوقت.

و علی الثانی فالمسألهٔ مبتنیهٔ علی ملاحظهٔ الحکم فیما إذا علم بعدم الإتیان بشیء منهما، و قد بقی من الوقت مقدار خمس رکعات، فإن قلنا بأنّ الواجب علیه هناک، الإتیان بکلتا الصلاتین، فاللازم هنا أیضا الجمع بینهما. و إن قلنا: بأنّ الواجب هناک الإتیان بصلاهٔ العصر فقط فی وقتها و عدم مزاحمهٔ الظهر معها فالحکم هنا أیضا کذلک بطریق أولی کما لا یخفی.

و قال بعض الأعاظم من المعاصرین- بعد تقسیمه هذه الصورهٔ إلی قسمین لأنّه تارهٔ یعلم بعدم التفکیک بینهما، و اخری یحتمل التفکیک- ما ملخّصه فی القسم الأوّل: إنّ الشکّ فی الظهر یکون شکّا بعد الوقت، فإنّ المفروض عدم بقاء أربع رکعات للظهر و أمّا الشکّ فی العصر فیکون شکّا فیها فی وقتها و مقتضی ذلک الحکم بوجود الظهر و عدم الإتیان بالعصر، إلّا أنّ الإشکال القطع بلغویّهٔ العصر، لأنّه یعلم إجمالا إمّا بوجودها سابقا، و إمّا ببطلانها فعلا من جههٔ الإخلال بالترتیب.

و حینئذ فهل یمکن أن یقال ببراءهٔ الذمّهٔ منهما- أمّا الظهر فلقاعدهٔ الشکّ بعد الوقت و أمّا العصر فللقطع باللغویّهٔ- أو یجب علیه العصر علی نحو یقطع بفراغ ذمّته، و هو أن یأتی بالظهر مراعیا للترتیب المعتبر؟ و الأظهر الثانی، لأنّه لو کانت ذمّته

---

(۱) المبسوط ۱: ۷۲، المسائل الناصریات: ۱۸۹، السرائر ۱: ۱۹۵، المهذّب ۱: ۷۱، الغنیهٔ: ۶۹، المراسم: ۶۲، شرائع الإسلام ۱: ۵۰، ریاض المسائل ۳: ۳۳، مدارک الاحکام ۳: ۳۵، مستند الشیعهٔ ۴: ۲۲، جواهر الکلام ۷:

۷۵، کشف اللثام ۳: ۲۴، جامع المقاصد ۲: ۲۴.

(۲) المقنع: ۹۱، الهدایهٔ: ۱۲۷، الفقیه ۱: ۲۱۶ ح ۶۴۷.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۷۷

مشغولهٔ بالعصر واقعا فلا تفرغ إلّا بإتیان العصر مرتبا علی الظهر، و المفروض اشتغال ذمّته بحکم القاعدهٔ، فیجب علیه إتیان الظهر رجاء مقدّمهٔ لحصول الترتیب.

نعم، یجوز علی المبنی المتقدّم، التأخیر إلی أن لا یبقی إلّا مقدار أربع رکعات من الوقت، لفراغ ذمّته من الظهر بحکم القاعدهٔ و عدم تضیّق الوقت بمقدار تأخیرها رکعهٔ واحدهٔ «۱». انتهی.

هذا کلّه مبنی علی عدم جریان قاعدهٔ الشکّ بعد الوقت، فیما لو بقی من الوقت مقدار رکعهٔ واحدهٔ، و أمّا بناء علی ما حقّقناه آنفا من الجریان لبقاء الوقت حقیقهٔ، فالشکّ وقع فی الوقت لا فی خارجه، فلا مجال لما أفاده قدّس سرّه، لأنّه یجب علیه فی الصورهٔ المفروضهٔ الإتیان بکلتا الصلاتین کما هو واضح.

ثمّ هذا کلّه فیما إذا شکّ فی الظهرین معا، و أمّا إذا شکّ فی أحدهما مع العلم بإتیان الآخر، فتارهٔ یشکّ فی الوقت المشترک، و اخری فی الوقت المختصّ بالعصر، ففی الأوّل یکفی الإتیان بأربع رکعات بقصد ما فی الذمّهٔ، من غیر أن یعیّن کونه ظهرا أو عصرا، و فی الثانی یکون الشکّ بالنسبهٔ إلی الظهر شکّا بعد الوقت و بالنسبهٔ إلی العصر شکّا فیه، فیجب الإتیان بأربع رکعات بعنوان العصر. و

ممّا ذکرنا یظهر حکم باقی الصور فتدبّر.

اعتبار الظنّ فی الصلاهٔ

و من القواعد الأصلیّهٔ المستفادهٔ من النصوص المذکورهٔ فی باب الخلل، قاعدهٔ اعتبار الظن فی الصلاهٔ فی الجملهٔ و عدم ترتب أحکام الشکّ علیه، و وجوب البناء علیه و کونه کالیقین، و هی بنحو الاجمال ممّا لا خلاف فیه و لا إشکال.

---

(۱) کتاب الصلاهٔ للمحقّق الحائری: ۳۴۶.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۷۸

نعم، قد وقع الخلاف فی موضعین:

أحدهما: اعتباره فی غیر الرکعتین الأخیرتین.

ثانیهما: اعتباره فی الأفعال التی هی مقابل الرکعات و من أجزائها.

أمّا اعتباره فی الرکعتین الأوّلتین، فذهب إلیه السیّد المرتضی رحمه اللّه حیث قال فیما حکی عنه: کلّ سهو یعرض و الظنّ غالب فیه بشیء فالعمل بما غلب علی الظنّ «۱».

و تبعه الشیخ رحمه اللّه فی کثیر من کتبه «۲» و جماعهٔ ممّن تأخّر عنه «۳»، و ربّما یتراءی من کلمات جمع من القدماء، اختصاص اعتبار الوهم بالرکعتین الأخیرتین «۴».

و الذی یشکل الأمر أنّه لیس فی شیء من کلمات القدماء إشعار بأنّ المسألهٔ ذات قولین فضلا عن الدلالهٔ، بل الظاهر من کلّ من الطائفتین أنّه لا یکون فیها إلّا قول واحد، و یؤیّده أنّ ابن إدریس فی کتاب السرائر جمع بین العبارتین، حیث صدّر باب السهو فی کتابه بمثل ما حکی عن السیّد من العبارهٔ المتقدّمهٔ و قال فی الضرب الثالث من السهو ما لفظه:

و أمّا الضرب الثالث من السهو و هو الذی یعمل فیه علی غالب الظنّ، فهو کمن سها فلم یدر صلّی اثنتین أم ثلاثا؟ و غلب علی ظنّه أحد الأمرین، فالواجب العمل علی ما غلب فی ظنّه و إطراح الأمر الآخر، و کذلک إن کان شکّه بین الثلاث و الأربع، أو الاثنین و الأربع، أو غیر ذلک من الأعداد، بعد أن یکون الیقین حاصلا بالأوّلتین، فالواجب فی جمیع هذه الشکوک العمل علی ما هو أقوی و أغلب فی ظنّه و أرجح عنده «۵». انتهی.

---

(۱) جمل العلم و العمل (رسائل الشریف المرتضی) ۳: ۳۵.

(۲) المبسوط ۱: ۱۲۳، النهایهٔ: ۹۰- ۹۱، الخلاف ۱: ۴۴۵ مسألهٔ ۱۹۲.

(۳) الکافی فی الفقه: ۱۴۸، المهذّب ۱: ۱۵۵، السرائر ۱: ۲۵۰، الجامع للشرائع: ۸۴.

(۴) الکافی ۳: ۳۵۹، الفقیه ۱: ۲۲۵، المقنعهٔ: ۱۴۵، الانتصار: ۱۵۶، المختصر النافع: ۴۴، المنتهی ۱: ۴۱۰.

(۵) السرائر ۱: ۲۵۰.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۷۹

فإنّ هذا القول منه یوهم أنّ غلبهٔ الظنّ تعتبر فی الأخیرتین خاصّهٔ دون الأوّلتین، و لذا اعترض علیه العلّامهٔ فی المختلف بأنّه نسی ما أخذه من کلام السیّد و صدّر به کتابه «۱».

و بالجملهٔ: لا مجال للاعتماد علی الفتاوی بعد اختلافها بهذا النحو، بل لا بدّ من ملاحظهٔ الأخبار الواردهٔ فی هذا الباب.

فنقول: الروایات- الظاهرهٔ فی اعتبار الظنّ فی الصلاهٔ- التی لا تخالف الفتاوی المشهورهٔ کثیرهٔ:

منها: روایهٔ عبد الرحمن بن سیابهٔ و أبی العباس جمیعا، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:

«إذا لم تدر ثلاثا صلّیت أو أربعا و وقع رأیک علی الثلاث، فابن علی الثلاث و إن وقع رأیک علی الأربع فابن علی الأربع فسلّم و انصرف، و إن اعتدل وهمک فانصرف و صلّ رکعتین و أنت جالس» «۲».

و منها: روایهٔ حسین بن أبی العلاء عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «إن استوی و همه فی الثلاث و الأربع سلّم و صلّی رکعتین و أربع سجدات بفاتحهٔ الکتاب و هو جالس یقصّر فی التشهّد» «۳».

و منها: مرسلهٔ جمیل عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال فیمن لا یدری أثلاثا صلّی أم أربعا؟ و وهمه فی ذلک سواء، قال: فقال: «إذا اعتدل الوهم فی الثلاث و الأربع فهو بالخیار، إن شاء صلّی رکعهٔ و هو قائم، و إن شاء صلّی رکعتین و أربع سجدات و هو جالس.» «۴».

---

(۱) مختلف الشیعهٔ ۲: ۴۰۲.

(۲) الکافی ۳: ۳۵۳ ح ۷، التهذیب ۲: ۱۸۴ ح ۷۳۳، الوسائل ۸: ۲۱۱. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۷ ح ۱.

(۳) الکافی ۳: ۳۵۱ ح ۲، التهذیب ۲: ۱۸۵ ح ۷۳۶، الوسائل ۸: ۲۱۸. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۱۰ ح ۶.

(۴) الکافی ۳: ۳۵۳ ح ۹، التهذیب ۲: ۱۸۴ ح ۷۳۴، الوسائل ۸: ۲۱۶. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۱۰ ح ۲.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۸۰

و منها: روایهٔ الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام أنّه قال: «إذا لم تدر اثنتین صلّیت أم أربعا و لم یذهب و وهمک إلی شیء فتشهّد و سلّم ثمّ صلّ رکعتین و أربع سجدات، تقرأ فیهما بأمّ الکتاب ثمّ تشهّد و تسلّم، فإن کنت إنّما صلّیت رکعتین کانتا هاتان تمام الأربع، و إن کنت صلّیت أربعا کانتا هاتان نافلهٔ» «۱».

و منها: موثّقهٔ صفوان عن أبی الحسن علیه السّلام قال: «إن کنت لا تدری کم صلّیت و لم یقع و وهمک علی شیء فأعد الصلاهٔ» «۲».

إذا عرفت ذلک فاعلم أنّ ما یمکن الاستدلال به لاعتبار الظنّ فی الأوّلتین أیضا من هذه الروایات، موثّقهٔ صفوان، لأنّ مورد غیرها من سائر الروایات یختص بغیر الأوّلتین کما هو ظاهر، فلا بدّ حینئذ من ملاحظهٔ مدلولها.

فنقول: ربّما یقال: بأنّ روایهٔ صفوان لأجل احتمال کون المراد به هو خصوص صورهٔ التردّد بین الاحتمالات الکثیرهٔ الذی هو ما اصطلح علیه الفقهاء، تکون النسبهٔ بینها و بین الأدلهٔ الدالهٔ علی اعتبار العلم فی الأولیین عموما من وجه، لأنّ التردّد بین احتمالات کثیرهٔ أعم من أن یکن فی البین قدر متیقّن أو لا، فمن موارده ما إذا حفظ الأولیین ثمّ تردّد بین احتمالات شتّی، و حینئذ فیشکل تقدیمها علی تلک الأدلهٔ، نعم لو استفید کون اعتبار الظنّ من حیث الطریقیّهٔ یتم المقصود، فإنّه یکون دلیل اعتباره حاکما علی أدلّهٔ اعتبار العلم فی الأولیین و لکنّه فی غایهٔ الاشکال.

و لا یخفی أنّ الظاهر من الروایهٔ بعد عدم إمکان حملها علی ما إذا فاتت منه صلوات لا یدری مقدارها، و لم یقع وهمه علی شیء، لأنّ الحکم بوجوب الإعادهٔ ینافی ذلک أنّ المراد به ما إذا کان عدد الرکعات مجهولا، سواء کان قدر متیقّن فی

---

(۱) الفقیه ۱: ۲۲۹ ح ۱۰۱۵، الکافی ۳: ۳۵۳ ح ۸، الوسائل ۸: ۲۱۹. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۱۱ ح ۱.

(۲) الکافی ۳: ۳۵۸ ح ۱، التهذیب ۲: ۱۸۷ ح ۷۴۴، الاستبصار ۱: ۳۷۳ ح ۱۴۱۹، الوسائل ۸: ۲۲۵. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۱۵ ح ۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۸۱

البین أم لم یکن، لأنّه فی الصورهٔ الأولی یصدق أیضا أنّه لا یدری کم صلّی.

و ما ذکره من أنّ مصطلح الفقهاء فی مثل هذا التعبیر هو ما إذا کان التردّد بین احتمالات کثیرهٔ، ممنوع جدّا، ضرورهٔ أنّه لیس لهم فی استعمال کلمهٔ «کم» اصطلاح خاصّ مغایر لمعناها بحسب اللغهٔ.

نعم قد تعرّض الفقهاء لهذه المسألهٔ- أی ما کان التردّد فیها بین احتمالات کثیرهٔ- و حکموا فیها بالبطلان، و لکنّ الظاهر أنّ حکمهم بالبطلان فیها لیس لمدخلیهٔ کثرهٔ الاحتمال فیه، بل لکون الرکعتین الأولیین أیضا من أطراف الاحتمال مع أنهما لا تحتملان السهو کما عرفت، فالإنصاف تمامیهٔ دلالهٔ الموثقهٔ علی اعتبار الظنّ فی الأولیین أیضا.

أمّا اعتباره فی الأفعال التی هی مقابل الرکعات و من أجزائها، فنقول:- بعد عدم اختصاص هذا النزاع بخصوص من یقول باعتباره فی الرکعات مطلقا، لأنّه یجری و لو علی القول باعتباره فی خصوص الرکعتین الأخیرتین، غایهٔ الأمر أنّه بناء علیه یختصّ النزاع بالأفعال التی تکون من أجزاء الأخیرتین کما لا یخفی- ربّما یستدلّ له بالأولویّهٔ و أنّ أدلّهٔ حجّیهٔ الظنّ فی الرکعهٔ تدلّ علی حجّیهٔ أفعالها بطریق أولی، و توضیح هذا الدلیل و تتمیمه یتوقّف علی ثلاث مقدّمات:

المقدمهٔ الاولی: إنّ الظنّ المتعلّق بالرکعهٔ لا یکون ظنّا واحدا متعلّقا بأمر واحد، ضرورهٔ أنّ الرکعهٔ عبارهٔ عن عدّهٔ أفعال و أقوال مختلفهٔ بحسب الحقیقهٔ، و الترکیب بینها ترکیب اعتباریّ الذی مرجعه إلی ملاحظهٔ الأمور المختلفهٔ المتعدّدهٔ شیئا واحدا و أمرا فاردا، باعتبار وحدهٔ الغرض المترتّب علیها، فالکثرهٔ فیه حقیقیهٔ و الوحدهٔ اعتباریهٔ، بخلاف المرکبات الحقیقیهٔ التی تکون الوحدهٔ فیها حقیقیهٔ، و الکثرهٔ اعتباریهٔ.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۸۲

فالرکعهٔ عبارهٔ عن جملهٔ من الأعمال المختلفهٔ المجتمعهٔ، فالظنّ المتعلّق بها لیس ظنّا واحدا، بل ینحلّ إلی الظنون المتعدّدهٔ حسب تعدّد أفعال الرکعهٔ.

المقدمهٔ الثانیهٔ: إنّه لا إشکال بعد انحلال الظنّ المتعلّق بالرکعهٔ إلی الظنون المتعدّدهٔ، و دلالهٔ الدلیل علی حجّیهٔ الظنّ بها، فی أنّ کلّ ظن من تلک الظنون المتعدّدهٔ إنّما یعتبر بالنسبهٔ إلی متعلّقه، بمعنی أنّ الظنّ بالقراءهٔ التی هی من أجزاء الرکعهٔ إنّما یعتبر بالنسبهٔ إلی خصوص القراءهٔ المظنونهٔ، و لا معنی لأن یکون الظنّ بالقراءهٔ معتبرا بالنسبهٔ إلی الرکوع مثلا و الظنّ بالرکوع حجّهٔ بالإضافهٔ إلی القراءهٔ، فکل واحد من تلک الظنون إنّما یکون معتبرا فی خصوص متعلّقه.

المقدمهٔ الثالثهٔ: إنّه إذا کان الظنّ المتعلّق ببعض أفعال الرکعهٔ حجّهٔ- فیما لو کان سائر أفعال الرکعهٔ مظنونا أیضا کما هو مرجع اعتبار الظنّ المتعلّق بالرکعهٔ- ففیما لو کان سائر أفعالها معلوما بالعلم الوجدانی تکون حجّیته بالنسبهٔ إلی الفعل المظنون بطریق أولی، فالدلیل الدالّ علی الاعتبار فی الصورهٔ الأولی یدلّ علی اعتباره فی الصورهٔ الثانیهٔ بالأولویّهٔ.

و یمکن المناقشهٔ فی الأولویّهٔ بأن یقال: إنّ اعتبار الظنّ المتعلّق ببعض أفعال الرکعهٔ إنّما هو لکونه طریقا إلیه، و أمارهٔ بالنسبهٔ إلی متعلّقه. و مقارنهٔ هذا الظنّ مع الظنون المتعلّقهٔ بباقی أفعال الرکعهٔ کما أنّها لا تؤثر فی هذا الظنّ، کذلک مقارنته مع العلوم المتعلّقهٔ بباقیها.

و بعبارهٔ أخری: لا فرق فی حجّیهٔ الظنّ بالقراءهٔ مثلا بین أن یکون سائر أفعال الرکعهٔ مظنونا أو معلوما، و تعلّق العلم بباقی أفعالها لا یوجب أن یکون الظنّ بها حجّهٔ بطریق أولی بعد عدم تأثیر المقارنهٔ مع شیء منهما فیها، فدعوی الأولویّهٔ ممنوعهٔ.

و لکنّ یمکن أن یجاب عن هذه المناقشهٔ بأنّ مرجع اعتبار الظنّ فی الرکعهٔ

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۸۳

وجودا و عدما إلی أنّه لو کانت الصلاهٔ فاقدهٔ للرکعهٔ التی ظن بإتیانها، أو واجدهٔ للرکعهٔ الزائدهٔ التی ظن بعدم الإتیان فأتی بها تکون صحیحهٔ منطبقهٔ لعنوان الصلاهٔ. و مرجع اعتبار الظنّ فی الفعل إلی أنّه لو کانت الصلاهٔ فاقدهٔ لفعل من أفعال الرکعهٔ الذی کان وجوده مظنونا، أو واجدهٔ لفعل زائد من أفعالها الذی ظن بعدم الإتیان به فأتی به، لکانت مع ذلک صحیحهٔ واقعا و منطبقهٔ لعنوان الصلاهٔ.

و من المعلوم أنّ الحکم بصحّهٔ الصلاهٔ فیما إذا کانت فاقدهٔ لرکعهٔ أو واجدهٔ لرکعهٔ زائدهٔ یستلزم الحکم بالصحهٔ فیما إذا کانت فاقدهٔ لفعل أو واجدهٔ لفعل زائد بطریق أولی کما لا یخفی.

هذا، و الظاهر أنّ هذا الجواب ممنوع، لأنّه لا فرق فی عدم تحقق المرکّب بین أن یکون فاقدا لجزء أو فاقدا لأجزاء کثیرهٔ، و کذا بین أن یکون مشتملا علی جزء زائد اعتبر عدمه أو أجزاء زائدهٔ کذلک، و لا یکون عدم تحقّقه فی الصورهٔ الثانیهٔ أولی منه فی الصورهٔ الاولی.

و بالجملهٔ: إثبات الأولویهٔ فی غایهٔ الإشکال، و لکنّ الاستدلال لا یتوقّف علی دعواها، بل یتم و لو لم تکن أولویهٔ، بتقریب أنّه لو فصّل بین الظنّ بالرکعهٔ و الظنّ بأفعالها بعدم حجیهٔ الثانی دون الأول، یکون مرجع هذا التفصیل إلی أنّه یعتبر فی حجیهٔ الظنّ بالقراءهٔ مثلا أن لا یکون سائر أفعال الرکعهٔ متحققا و مأتیا به فی الخارج، أو إلی مانعیهٔ الإتیان بسائر أفعال الرکعهٔ عن حجیهٔ الظن بالقراءهٔ.

و من الواضح أنّه لا مجال لتوهّم ذلک، فإنّه کیف یعقل بعد ثبوت الجزئیهٔ لسائر أفعال الرکعهٔ أن یکون عدمها معتبرا فی حجیهٔ الظن بالقراءهٔ أو وجودها مانعا عنها، فالدلیل علی حجیهٔ الظن بالرکعهٔ یدلّ بإلغاء الخصوصیهٔ علی اعتبار الظنّ بأفعالها، و إن شئت قلت: یدلّ علی ذلک بمفهوم الموافقهٔ الذی هو عبارهٔ عن إلغاء الخصوصیهٔ، و إن کان فی مصطلح المتأخرین من الأصولیین منحصرا بما إذا کان هنا

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۸۴

أولویهٔ، و لکنّه فی الأصل کان عبارهٔ عن مطلق ما إذا لم یکن للخصوصیهٔ المذکورهٔ فی المنطوق مدخلیهٔ فی ترتب الحکم، سواء کانت أولویهٔ فی البین أم لم تکن.

و بالجملهٔ: لا مجال للإشکال فی دلالهٔ ما یدلّ علی اعتبار الظنّ بالرکعهٔ علی اعتبار الظنّ بالأفعال لا بالأولویهٔ بل بإلغاء الخصوصیهٔ.

و یؤیّد ما ذکرنا قوله علیه السّلام فیمن شکّ فی الرکوع و قد أهوی إلی السجود: «قد رکع» «۱»، فإنّ هذا التعبیر لا یکون إخبارا عن الواقع بأنّه قد تحقق منه الرکوع، بل الظاهر أنّه بملاحظهٔ أنّ التجاوز عن المحل أمارهٔ مفیدهٔ للظنّ النوعی بتحقق المشکوک فی محلّه، فمرجعه إلی اعتبار الظنّ النوعی المتعلّق بإتیانه فی محلّه، فمرجعه إلی اعتبار الظنّ النوعی المتعلّق بإتیانه فی محلّه، فإذا ظنّ ذلک بالظن الشخصی فلا محالهٔ یکون حجّهٔ، کما أنّه لو ظنّ بعدم الإتیان به فی محلّه لا مجال حینئذ لاعتبار الظنّ النوعی علی الخلاف.

و بالجملهٔ: یستفاد من مثل هذا التعبیر کفایهٔ الظنّ و لو نوعا فی الإتیان بالشیء فی محله، و نظیر هذا التعبیر ما ورد فی تکبیرهٔ الإحرام، و أنّه کیف یترکها المصلّی، فإنّ مرجعه أیضا إلی ثبوت الأمارهٔ الظنّیهٔ علی الإتیان بها و کونها حجّهٔ معتبرهٔ کما هو غیر خفیّ.

و یؤیّد ما ذکرنا أیضا أنّ الظنّ إذا کان قویّا یکون معتبرا عند العقلاء بلا ریب، حیث إنّهم یجعلونه بمنزلهٔ العلم فی العمل علی طبقه و ترتیب آثار الواقع علیه، فلا مجال لدعوی عدم اعتباره، و حینئذ فبضمیمهٔ عدم القول بالفصل بینه و بین الظنّ الضعیف هنا قطعا یتمّ المطلوب، فانقدح من جمیع ما ذکرنا اعتبار الظنّ فی الصلاهٔ مطلقا.

---

(۱) الوسائل ۶: ۳۱۸. أبواب الرکوع ب ۱۳ ح ۶.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۸۵

أحکام الشکوک

اشارهٔ

قد عرفت فی أوّل مبحث الخلل أنّ الشکّ لا یکون مغایرا لعنوان السهو، بل هو من أفراده و مصادیقه، لأنّ السهو عبارهٔ عن الغفلهٔ و الذهول عن الواقع و خفائه و عزوبه عن الذهن، غایهٔ الأمر أنّه قد تکون الغفلهٔ مقارنهٔ للالتفات و التوجّه إلیها، و لا محالهٔ یکون الشخص متردّدا حینئذ، و قد لا تکون مقارنهٔ له بل یکون غافلا عن غفلته عن الواقع و خفائه عنه أیضا، و الأوّل هو الشکّ، و الثانی هو الذی یسمّی فی الاصطلاح بالسهو.

و کیف کان، فالشکّ قد یتعلّق بأصل الإتیان بالصلاهٔ، و قد یتعلّق بأعداد الرکعات، و قد یتعلّق بالأفعال، و الصورهٔ الأولی قد یکون الشکّ فیها فی الوقت و قد یکون فی خارجه، ففی الأوّل یجب الإتیان بالصلاهٔ علی ما هو مقتضی قاعدهٔ الاشتغال، و فی الثانی لا یجب القضاء لقاعدهٔ عدم الاعتناء بالشکّ بعد الوقت.

و فی الصورهٔ الثالثهٔ قد یکون الشکّ بعد التجاوز عن المشکوک، و قد یکون قبله، ففی الأوّل لا یعتنی به نظرا إلی قاعدهٔ التجاوز المتقدّمهٔ، کما أنّه لو کان الشکّ

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۸۶

بعد الفراغ لا یترتّب علیه أثر بمقتضی قاعدهٔ الفراغ المتقدّمهٔ أیضا، و فی الثانی یجب الإتیان بالمشکوک علی ما هو مقتضی أصالهٔ عدم الإتیان به.

و فی الصورهٔ الثانیهٔ قد یکون الشکّ فی الأولیین و قد یکون فی الأخیرتین من الرباعیّهٔ، ففی الأوّل تبطل الصلاهٔ لأجل الشکّ، لما تقدّم من قاعدهٔ عدم احتمال الرکعتین الأولیین للسهو، و قد عرفت أنّ القدر المتیقّن منها ما إذا کان ظرف الشکّ أیضا هو الرکعتین الأولیین، و فی الثانی تتحقق صور کثیرهٔ و أقسام عدیدهٔ، أکثرها منصوص و بعضها غیر منصوص.

الشکوک المنصوصهٔ

اشارهٔ

خمسهٔ:

أحدها: الشکّ بین الاثنتین و الأربع

اشارهٔ

یدلّ علی حکمه روایات:

منها: روایهٔ الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام أنّه قال: «إذا لم تدر أ ثنتین صلّیت أم أربعا و لم یذهب و وهمک إلی شیء فتشهّد و سلّم ثمّ صلّ رکعتین و أربع سجدات، تقرأ فیهما بأمّ الکتاب ثمّ تشهّد و تسلّم، فإن کنت إنّما صلّیت رکعتین کانتا هاتان تمام الأربع، و إن کنت صلّیت أربعا کانتا هاتان نافلهٔ» «۱».

و منها: روایهٔ ابن أبی یعفور قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الرجل لا یدری رکعتین صلّی أم أربعا؟ قال: «یتشهّد و یسلّم ثمّ یقوم فیصلّی رکعتین و أربع سجدات یقرأ فیهما بفاتحهٔ الکتاب ثمّ یتشهّد و یسلّم، و إن کان صلّی أربعا کانت هاتان نافلهٔ، و إن کان صلّی رکعتین کانت هاتان تمام الأربعهٔ، و إن تکلّم فلیسجد

---

(۱) الوسائل ۸: ۲۱۹. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۱۱ ح ۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۸۷

سجدتی السهو» «۱».

و منها: روایهٔ زرارهٔ عن أحدهما علیهما السّلام فی حدیث قال: قلت له: من لم یدر فی أربع هو أم فی ثنتین و قد أحرز الثنتین؟ قال: «یرکع رکعتین و أربع سجدات و هو قائم بفاتحهٔ الکتاب و یتشهّد و لا شیء علیه» «۲».

و منها: روایهٔ محمّد بن مسلم قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن رجل صلّی رکعتین فلا یدری رکعتین هی أو أربع؟ قال: «یسلّم ثمَّ یقوم فیصلّی رکعتین بفاتحهٔ الکتاب و یتشهّد و ینصرف و لیس علیه شیء» «۳». إلی غیر ذلک من الروایات الدالهٔ علیه.

و بالجملهٔ: فلا إشکال فی أنّ حکمهٔ وجوب البناء علی الأربع بمعنی وجوب المعاملهٔ مع الرکعهٔ المردّدهٔ بین الثانیهٔ و الرابعهٔ معاملهٔ الرکعهٔ الرابعهٔ، بأن یتشهّد و یسلّم بعدها، لا البناء القلبی علی الأربع الذی هو أحد طرفی الشکّ، و هذا الحکم من متفردات الإمامیهٔ و لا یقول به سائر فرق المسلمین، بل الحکم عندهم هو البناء علی الأقلّ علی ما هو مقتضی أصالهٔ عدم الإتیان بالزائد علیه «۴».

و لکن الإمامیهٔ رضوان اللّه علیهم لأجل اعتقادهم بحجّهٔ أخری التی یجب التمسّک بها کما یجب التمسّک بالکتاب العزیز علی ما یقتضیه حدیث الثقلین المرویّ

---

(۱) الکافی ۳: ۳۵۲ ح ۴، التهذیب ۲: ۱۸۶ ح ۷۳۹، الاستبصار ۱: ۳۷۲ ح ۱۳۱۵، الوسائل ۸: ۲۱۹. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۱۱ ح ۲.

(۲) الکافی ۳: ۳۵۱ ح ۳، التهذیب ۲: ۱۸۶ ح ۷۴۰، الاستبصار ۱: ۳۷۳ ح ۱۴۱۶، الوسائل ۸: ۲۲۰. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۱۱ ح ۳.

(۳) التهذیب ۲: ۱۸۵ ح ۸۳۷، الاستبصار ۱: ۳۷۲ ح ۱۴۱۴، الوسائل ۸: ۲۲۱. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۱۱ ح ۶.

(۴) بدایهٔ المجتهد ۱: ۲۷۳، المغنی لابن قدامهٔ ۱: ۶۷۴، الشرح الکبیر ۱: ۷۲۷، المجموع ۴: ۱۱۳، الانتصار: ۱۵۶، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۳۴۳- ۳۴۴ مسألهٔ ۳۵۶.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۸۸

بطرق الفریقین «۱»، تسالموا علی عدم جواز الأخذ بمقتضی الاستصحاب هنا، و لزوم البناء علی الأکثر الذی هو مفاد النصوص الکثیرهٔ، فالإشکال فی ذلک، و کذا فی لزوم الإتیان برکعتین بعنوان صلاهٔ الاحتیاط ممّا لا ینبغی أن یصغی إلیه.

هل صلاهٔ الاحتیاط صلاهٔ مستقلّهٔ أم لا؟

یقع الکلام فی حال صلاهٔ الاحتیاط، و أنّها هل هی صلاهٔ مستقلّهٔ بحیث لا یضرّ بها تخلّل الحدث بینها و بین أصل الصلاهٔ الواقعهٔ قبلها، أو أنّها من توابع الصلاهٔ المأمور بها و متمّماتها، فکأنّه جزء لها، فلا یجوز الإتیان بالمنافی بینهما؟

وجهان:

من ظهور التعبیر بوجوب الصلاهٔ رکعتین فی الروایات المتقدّمهٔ فی کونها صلاهٔ مستقلّهٔ خصوصا مع وجوب أن تکون مشتملهٔ علی النیهٔ و تکبیرهٔ الإحرام فی افتتاحها، و علی التسلیم فی اختتامها و خصوصا مع تعیّن قراءهٔ الفاتحهٔ فیهما، علی ما هو ظاهر قوله علیه السّلام: تقرأ فیهما بأمّ الکتاب، بناء علی أن لا یکون الغرض منه لزوم خصوص قراءهٔ الفاتحهٔ فی مقابل ضمّ السورهٔ إلیها أیضا.

و من أنّ التأمّل فی الروایات یعطی کونها من متمّمات الصلاهٔ السابقهٔ، و توضیحه أنّه قد ورد فی الروایات الکثیرهٔ، التعبیر بکون صلاهٔ الاحتیاط فی صورهٔ نقص الصلاهٔ السابقهٔ تمام ما نقص.

فمنها: روایهٔ عمّار الواردهٔ فی مطلق الشکوک المشتملهٔ علی قوله علیه السّلام: «و إن ذکرت أنّک کنت نقصت کان ما صلّیت تمام ما

نقصت» «۲».

---

(۱) المراجعات: ۲۶، المراجعهٔ ۸.

(۲) التهذیب ۲: ۳۴۹ ح ۱۴۴۸، الوسائل ۸: ۲۱۳. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۸ ح ۳.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۸۹

و منها: روایهٔ الحلبی المتقدّمهٔ التی قال الصادق علیه السّلام فیها: «فإن کنت إنّما صلّیت رکعتین کانتا هاتان تمام الأربع» «۱».

و منها: روایهٔ ابن أبی یعفور المتقدّمهٔ الدالهٔ علی هذا المضمون أیضا «۲».

و منها: مرسلهٔ ابن أبی عمیر الواردهٔ فیمن شکّ بین الثنتین و الثلاث و الأربع المشتملهٔ علی قول الصادق علیه السّلام بعد الأمر بوجوب صلاهٔ رکعتین من قیام ثمَّ رکعتین من جلوس: «فان کانت أربع رکعات کانت الرکعتان نافلهٔ و إلّا تمّت الأربع» «۳».

و منها: ما رواه الصدوق فی المقنع عن أبی بصیر الوارد فیمن لم یدر صلّی ثلاثا أم أربعا و ذهب وهمه إلی الرابعهٔ المشتمل علی قوله علیه السّلام: «فإن کنت صلّیت ثلاثا کانتا هاتان تمام صلاتک» «۴».

و بالجملهٔ: فالتعبیر بکون صلاهٔ الاحتیاط تمام الصلاهٔ علی فرض نقصها، یدلّ علی أنّ وظیفهٔ المصلّی مع الشکّ فی غیر الأولیین مع عدد رکعات الصلاهٔ لم ینقلب من الصلاهٔ أربع رکعات، بل وظیفهٔ المصلّی الشاک کغیره إنّما هی الصلاهٔ أربع رکعات. غایهٔ الأمر أنّه حیث لم یدر اشتمال صلاته علی أربع رکعات، لأنّه یحتمل النقص فیها، فلذا حکم علیه بحکم ظاهری و هو وجوب صلاهٔ الاحتیاط، لأنّها علی تقدیر النقص تحسب جزء متمّما لها حقیقهٔ حتّی تتمّ الأربع التی هی المأمور بها، و لا یکون تشریعها لمجرّد کونها جابرهٔ لنقصان المصلحهٔ التی یجب استیفاؤها.

کما أنّ النوافل الراتبهٔ تکون جابرهٔ لنقصان المصلحهٔ المحتمل فی الفرائض، فإنّ الظاهر أنّ الجبران فی النوافل الراتبهٔ إنّما هو بحسب مقام الکمال، و فی المقام تکون

---

(۱) الوسائل ۸: ۲۱۹. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۱۱ ح ۱.

(۲) الوسائل ۸: ۲۱۹. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۱۱ ح ۲.

(۳) الکافی ۳: ۳۵۳ ح ۶، الوسائل ۸: ۲۲۳. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۱۳ ح ۴.

(۴) المقنع: ۱۰۴، الوسائل ۸: ۲۱۸. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۱۰ ح ۸.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۹۰

صلاهٔ الاحتیاط جزء حقیقهٔ و متمّمهٔ واقعا. هذا ما تقتضیه النصوص.

و أمّا الفتاوی فالظاهر أنّ فتاوی القدماء إلی زمان ابن إدریس کانت موافقهٔ لما ذکرنا «۱»، لأنّهم عبّروا فی کتبهم الفقهیهٔ بوجوب المبادرهٔ إلی الإتیان بصلاهٔ الاحتیاط من غیر تعرض لکونها هل هی صلاهٔ مستقلّهٔ أو جزء، و ذلک یدلّ علی کون المتسالم علیه بینهم هو عدم کونها صلاهٔ مستقلّهٔ، و أنّ المتبادر و المنسبق إلی أذهانهم من النصوص الواردهٔ هو ما یدلّ علیه ظاهرها من کونها تمام ما نقص علی تقدیر النقص.

و بالجملهٔ: فعدم تعرّضهم لهذه الجههٔ یکشف عن التسالم علی ما هو ظاهر الروایات و أمّا ابن إدریس فقد ذهب إلی کونها صلاهٔ مستقلّهٔ بحیالها، و لا یضرّ تخلّل الحدث بینها و بین الصلاهٔ، و هذا الفتوی منه صار منشأ لثبوت الاختلاف بین من تأخّر عنه من الفقهاء، فبعضهم رجّح ما اخترناه، و بعضهم تبع ابن إدریس «۲».

نعم، قال فخر المحقّقین فی محکیّ الإیضاح: أنّ فی المسألهٔ أقوالا ثلاثهٔ: أحدها:

أنّه صلاهٔ برأسه، و ثانیها: إنّه تمام، و ثالثها: إنّه تمام من وجه و صلاهٔ منفردهٔ من وجه، ثمّ قال: و هو اختیار والدی المصنّف ذکره لی مذاکرهٔ جمعا بین الأدلهٔ، و هو الأقوی «۳».

و لکنّ لم یعلم المراد من القول الثالث، فإنّه إن کان المراد أنّه تمام علی تقدیر نقص الصلاهٔ و صلاهٔ منفردهٔ علی تقدیر تمامیتها بحیث کان مرجعه إلی ما ذکر فی الروایات من کونها تماما علی تقدیر النقص و نافلهٔ علی تقدیر عدمه، فیرد علیه

---

(۱) المقنعهٔ: ۱۴۶ الانتصار: ۱۵۶، النهایهٔ: ۹۱، الخلاف ۱: ۴۴۵ مسألهٔ ۱۹۲، الکافی فی الفقه: ۱۴۸، المهذّب ۱: ۱۵۵، الوسیلهٔ: ۱۰۲، المراسم: ۸۹.

(۲) السرائر ۱: ۲۵۶، الإرشاد ۱: ۲۷۰، التحریر ۱: ۵۰، مستند الشیعهٔ ۷: ۲۵۵.

(۳) إیضاح الفوائد ۱: ۱۴۲.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۹۱

عدم المغایرهٔ بینه و بین القول الثانی، لوضوح أنّ الحکم بکونها متمّمهٔ إنّما هو فیما إذا کانت الصلاهٔ ناقصهٔ، لأنّه لا معنی للحکم بأنّ الاحتیاط تمام مع فرض عدم نقصانها کما هو واضح.

و إن کان المراد أنّ الاحتیاط فی خصوص صورهٔ النقص تمام من وجه و صلاهٔ منفردهٔ من وجه فلا معنی له أصلا، لأنّ الحکم بکونه تماما إنّما هو لأنّ وظیفهٔ المصلّی مع الشکّ فی عدد الرکعهٔ لم ینقلب من الإتیان بالصلاهٔ المشتملهٔ علی أربع رکعات، بل لا بدّ من الإتیان بها، إمّا متّصلهٔ و إمّا منفصلهٔ، و لا یلائم ذلک مع الحکم بکونه صلاهٔ منفردهٔ أیضا من وجه کما لا یخفی.

فانقدح أنّ الأقوی- کما هو مقتضی النصوص و فتاوی القدماء- کون صلاهٔ الاحتیاط جزء و تماما، و تخلّل الحدث بینها و بین الصلاهٔ إنّما هو کتخلّله بین شیء من أجزائهما.

ثانیها: الشکّ بین الاثنتین و الثلاث و الأربع

المشهور أنّه یجب علیه البناء علی الأکثر و إتمام الصلاهٔ ثمّ الإتیان برکعتین قائما و رکعتین جالسا «۱»، و حکی عن الصدوق أنّه حکم بثبوت التخییر بینه و بین الإتیان برکعهٔ قائما و رکعتین جالسا «۲».

أمّا الروایات الواردهٔ:

فمنها: ما رواه الصدوق بإسناده عن عبد الرحمن بن الحجاج، عن

---

(۱) المقنعهٔ: ۱۴۶، الانتصار: ۱۵۶، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضی) ۳: ۳۷، المبسوط ۱: ۱۲۳، الخلاف ۱: ۴۴۵، السرائر ۱: ۲۵۴، المعتبر ۲: ۳۹۳، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۳۴۳ مسألهٔ ۳۵۶، الدروس ۱: ۲۰۳، مسالک الأفهام ۱: ۲۹۴.

(۲) الفقیه ۱: ۲۳۱ ذح ۱۰۲۱، و حکاه عن والد الصدوق أیضا فی مختلف الشیعهٔ ۲: ۳۸۴.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۹۲

أبی إبراهیم علیه السّلام قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: رجل لا یدری أ ثنتین صلّی أم ثلاثا أم أربعا؟ فقال: «یصلّی رکعهٔ من قیام ثمّ یسلّم ثمّ یصلّی رکعتین و هو جالس» «۱».

و منها: مرسلهٔ ابن أبی عمیر عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی رجل صلّی فلم یدر أ ثنتین صلّی أم ثلاثا أم أربعا؟ قال: «یقوم فیصلّی رکعتین من قیام و یسلّم، ثمّ یصلّی رکعتین من جلوس و یسلّم، فإن کانت أربع رکعات کانت الرکعتان نافلهٔ، و إلّا تمّت الأربع» «۲».

و عن الفقه الرضوی قال: «و إن شککت فلم تدر أ ثنتین صلّیت أم ثلاثا أم أربعا؟ فصلّ رکعهٔ من قیام و رکعتین من جلوس» «۳».

و مستند الاکتفاء برکعهٔ واحدهٔ قائما و رکعتین جالسا إن کان هو الفقه الرضوی فیرد علیه عدم اعتباره کما مرّ مرارا، و إن کان هو صحیحهٔ عبد الرحمن بن الحجاج فیرد علیه- مضافا إلی غرابهٔ سنده، لأنّ الظاهر ثبوت کلمهٔ «علیه السّلام» بعد أبی إبراهیم کما فی نسختین من الفقیه المصححتین اللّتین أجاز روایهٔ إحداهما المولی میرزا الشیروانی للعلّامهٔ المجلسی و روایهٔ أخراهما العلّامهٔ المجلسی لتلمیذه- أنّ فی بعض النسخ بدل رکعهٔ رکعتین، و هذا المقدار یکفی فی عدم تمامیّهٔ الاستدلال، و لا یحتاج إلی استظهار کون الصادر کلمهٔ- رکعتین- کما فی مفتاح الکرامهٔ «۴» نظرا إلی أنّ الصدوق قال بعد ذلک: «و قد روی أنّه یصلّی رکعهٔ من قیام و رکعتین و هو جالس» «۵».

هذا، و الظاهر أنّه علی تقدیر صحّهٔ نسخهٔ «رکعهٔ من قیام» یتم الاستدلال،

---

(۱) الفقیه ۱: ۲۳۰ ح ۱۰۲۱، الوسائل ۸: ۲۲۲. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۱۳ ح ۱.

(۲) الکافی ۳: ۳۵۳ ح ۶، التهذیب ۲: ۱۸۷ ح ۷۴۲، الوسائل ۸: ۲۲۳. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۱۳ ح ۴.

(۳) فقه الرضا علیه السّلام: ۱۱۸، مستدرک الوسائل ۶: ۴۱۱. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۱۲ ح ۱.

(۴) مفتاح الکرامهٔ ۳: ۳۵۴.

(۵) الفقیه ۱: ۲۳۱ ح ۱۰۲۴، الوسائل ۸: ۲۲۳. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۱۳ ح ۳.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۹۳

و لا مجال لما ذکره فی المفتاح، و ذلک لأنّ الصدوق نقل بین هذه العبارهٔ و بین روایهٔ عبد الرحمن بن الحجاج روایتین:

۱- روایهٔ علیّ بن أبی حمزهٔ، عن رجل صالح علیه السّلام قال: سألته عن الرجل یشکّ فلا یدری أ واحدهٔ صلّی أو اثنتین أو ثلاثا أو أربعا تلتبس علیه صلاته؟ قال: کلّ ذا؟ قال: قلت: نعم، قال: «فلیمض فی صلاته و یتعوّذ باللّه من الشیطان، فإنّه یوشکّ أن یذهب عنه» «۱».

۲- ما رواه سهل بن الیسع فی ذلک عن الرضا علیه السّلام أنّه قال: «یبنی علی یقینه و یسجد سجدتی السهو بعد التسلیم و یتشهّد تشهّدا خفیفا «۲»، ثمّ قال الصدوق:

و قد روی أنّه یصلّی.». و لا یعلم أنّ المراد من مرجع الضمیر فی قوله «یصلّی» هو الشاک بین الاثنتین و الثلاث و الأربع، مضافا إلی أنّ فی بعض النسخ أیضا بدل- رکعهٔ من قیام- فی عبارهٔ الصدوق هو الرکعتان، و حینئذ فلا یبقی وجه للاستظهار المتقدّم کما لا یخفی.

و کیف کان، فلم یثبت فی المقام ما یدلّ علی جواز الاکتفاء برکعهٔ من قیام و رکعتین من جلوس، بل الظاهر بمقتضی مرسلهٔ ابن أبی عمیر لزوم أن یصلّی رکعتین و هو قائم و رکعتین و هو جالس. و یؤیّده الشهرهٔ العظیمهٔ بین الفقهاء علی ذلک کما عرفت.

ثمّ إنّه هل یجب تقدیم الرکعتین من قیام علی الرکعتین من جلوس علی ما هو مقتضی العطف بکلمهٔ «ثمّ» فی مرسلهٔ ابن أبی عمیر و صحیحهٔ عبد الرحمن بن الحجاج المتقدّمتین، أو یتعیّن العکس کما حکی عن بعض «۳»، أو یتخیّر بینهما کما هو

---

(۱) التهذیب ۲: ۱۸۸ ح ۷۴۶، الاستبصار ۱: ۳۷۴ ح ۱۴۲۱، الفقیه ۱: ۲۳۰ ح ۱۰۲۲، الوسائل ۸: ۲۲۹. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۱۶ ح ۴.

(۲) الفقیه ۱: ۲۳۰ ح ۱۰۲۳، الوسائل ۸: ۲۲۳. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۱۳ ح ۲.

(۳) حکاه عن ابن ابی عقیل فی مختلف الشیعهٔ ۲: ۳۸۴.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۹۴

مقتضی العطف بالواو فی کثیر من العبارات؟ وجوه، لا سبیل إلی الوجه الثانی بعد خلوّه عن مستند ظاهر، بل ثبوت الدلیل علی خلافه.

و أمّا الوجه الثالث، فیبتنی علی إلغاء الخصوصیهٔ من النصوص الظاهرهٔ فی وجوب تقدیم الرکعتین من قیام، بدعوی أنّ إیجاب الرکعتین من قیام إنّما هو لتدارک نقصان الصلاهٔ علی تقدیر کونها رکعتین، و إیجاب الرکعتین من جلوس إنّما هو لتدارک نقصانها علی تقدیر کونها ثلاث رکعات، و لا فرق فی مقام تدارک النقص المحتمل بین تقدیم جبران النقص الأکثر و بین تقدیم تدارک النقص الأقلّ.

و لکنّ لا یخفی أنّ دعوی إلغاء الخصوصیهٔ إنّما تصحّ فیما لو لم یکن فی البین خصوصیهٔ محتملهٔ، لأن تکون دخیلهٔ أصلا، مع أنّه لیس الأمر فی المقام کذلک، فإنّه یحتمل أن یکون الشارع قد اعتبر أصالهٔ عدم الإتیان بالأکثر المقتضیهٔ لکون الصلاهٔ ناقصهٔ برکعتین من هذه الجههٔ، أی إیجابها لوجوب رکعتین منفصلتین قائما، و إن لم یعتبرها من حیث وجوب البناء علی الأقلّ و الإتیان برکعتین متصلتین، و مع هذا الاحتمال لا یبقی مجال لدعوی إلغاء الخصوصیهٔ فتدبّر.

ثمّ إنّ الشهیدین فی الذکری و الروضهٔ ذکرا: أنّ القول بالاکتفاء برکعهٔ قائما و رکعتین جالسا أقوی من حیث الاعتبار، و لکنّه مخالف للنص و الاشتهار «۱».

و یرد علیهما منع الأقوائیهٔ، بل الظاهر تساوی هذا القول مع القول الآخر من حیث الاحتیاج إلی ورود التعبد لأجل المخالفهٔ للاعتبار، و ذلک لأنّ لازم القول بلزوم الإتیان برکعتین من قیام و رکعتین من جلوس أنّه لو کانت الصلاهٔ ناقصهٔ برکعهٔ یکون الجابر لها هو الرکعتین من قعود المأتیّ بهما بعد الرکعتین قائما، و حینئذ فیلزم تحقق الفصل بین الصلاهٔ و بین ما یکون جابرا لنقصها برکعتین قائما.

و لازم القول بالاکتفاء برکعهٔ واحدهٔ قائما و رکعتین جالسا أنّه لو کانت الصلاهٔ

---

(۱) الذکری ۴: ۷۷، الروضهٔ البهیّهٔ ۱: ۳۳۰، مستند الشیعهٔ ۷: ۱۵۴.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۹۵

ناقصهٔ برکعتین یکون الجابر لها هو مجموع الصلاتین، مع أنّه یلزم تحقق التسلیم و تکبیرهٔ الإحرام و نظائرهما فی أثناء الصلاهٔ، فکلّ من القولین یحتاج إلی ورود التعبّد لأجل مخالفته للاعتبار من جههٔ، فالأوّل من جههٔ تحقق الفصل، و الثانی من جههٔ التسلیم و تکبیرهٔ الإحرام و نظائرهما، زائدا علی ما یلزم، بناء علی کلّ من القولین.

ثمّ إنّه أفتی العلّامهٔ قدّس سرّه فی القواعد بالتخییر للشاک فی المقام بین أن یصلّی رکعتین قائما و رکعتین جالسا، و بین أن یصلّی ثلاث رکعات من قیام بتسلیمتین «۱»، و مرجع ذلک إلی أنّه لا یجب بعد الرکعتین من قیام أن یصلّی رکعتین جالسا، بل یتخیّر بینه و بین أن یصلّی رکعهٔ قائما.

بدعوی أنّ إیجاب الرکعتین جالسا إنّما هو لأجل تدارک نقص الصلاهٔ علی تقدیر کونها ثلاث رکعات، کما أنّ إیجاب الرکعتین قائما إنّما هو لتدارک نقصها علی تقدیر کونها اثنتین. و حینئذ فلا فرق فی جبر نقصان الرکعهٔ بین أن یصلّی رکعتین جالسا و بین أن یصلّی رکعهٔ قائما. کما أنّه فی الشکّ بین الثلاث و الأربع لا یتعیّن علیه خصوص الإتیان برکعتین جالسا بل یتخیّر بینه و بین رکعهٔ قائما علی ما هو مقتضی النصوص الواردهٔ فیه و سیأتی.

و لکن لا یخفی أنّه مع احتمال ثبوت الفرق بین المقام و بین تلک المسألهٔ لا مجال لرفع الید عمّا یدلّ علیه ظاهر النصوص المتقدّمهٔ، و منشأ هذا الاحتمال أنّ فی تلک المسألهٔ تکون الرکعهٔ من قیام متصلهٔ بالصلاهٔ و کأنّها جزء لها، فیمکن أن تکون جابرهٔ للنقصان المحتمل.

و فی المقام یمکن أن تکون الصلاهٔ ناقصهٔ برکعهٔ، و حینئذ فالجابر لا بدّ و أن

---

(۱) قواعد الأحکام ۱: ۳۰۵ کتاب الصلاهٔ- المطلب الرابع فیما یوجب السهو.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۹۶

تکون بناء علیه هی الرکعهٔ قائما المأتیّ بها بعد الرکعتین من قیام. و حینئذ فمن المحتمل أن لا تکون فی هذا الحالهٔ صالحهٔ للجابریهٔ، بعد تحقق الفصل بینها و بین الصلاهٔ، خصوصا مع أنّ الأصل فی کلّ صلاهٔ أن لا تکون أقلّ من رکعتین.

و إن شئت قلت: إنّ جابریهٔ الرکعهٔ إنّما هی فیما إذا کانت متّصلهٔ بالصلاهٔ، و أمّا مع الانفصال الذی یوجب کون اللاحق صلاهٔ مستقلّهٔ فاللّازم أن یکون أقلّ من رکعتین بعد کونهما هما الأصل فی کلّ صلاهٔ، بمعنی عدم ثبوت الأقلّ منهما، فالأحوط لو لم یکن أقوی هو الإتیان برکعتین قائما و رکعتین جالسا.

ثالثها: الشکّ بین الأربع و الخمس

قد ورد فی حکمه روایات:

منها: روایهٔ عبد اللّه بن سنان عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «إذا کنت لا تدری أربعا صلّیت أم خمسا فاسجد سجدتی السهو بعد تسلیمک، ثمَّ سلّم بعدهما» «۱».

و منها: روایهٔ أبی بصیر عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «إذا لم تدر خمسا صلّیت أم أربعا فاسجد سجدتی السهو بعد تسلیمک و أنت جالس ثمَّ سلّم بعدهما» «۲».

و منها: روایهٔ عبید اللّه بن علیّ الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «إذا لم تدر أربعا صلّیت أم خمسا أم نقصت أم زدت فتشهّد و سلّم و اسجد سجدتین بغیر رکوع و لا قراءهٔ، و تتشهّد فیهما تشهّدا خفیفا» «۳».

و غیر ذلک ممّا یدلّ علی وجوب البناء علی الأربع، و لزوم سجدتی السهو بعد

---

(۱) الکافی ۳: ۳۵۵ ح ۳، التهذیب ۲: ۱۹۵ ح ۷۶۷ الوسائل ۸: ۲۲۴. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۱۴ ح ۱.

(۲) الکافی ۳: ۳۵۵ ح ۶، الوسائل ۸: ۲۲۴. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۱۴ ح ۳.

(۳) التهذیب ۲: ۱۹۶ ح ۷۷۲، الاستبصار ۱: ۳۸۰ ح ۱۴۴۱، الفقیه ۱: ۲۳۰ ح ۱۰۱۹، الوسائل ۸: ۲۲۴، أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۱۴ ح ۴.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۹۷

التسلیم.

فالإشکال فی أصل الحکم ممّا لا وجه له، إنّما الإشکال فی الروایهٔ الأخیرهٔ و فیما أرید من قوله: «أم نقصت أم زدت»، فإنّه یحتمل أن یکون المراد النقصان بالنسبهٔ إلی الأربع، و الزیادهٔ بالإضافهٔ إلی الخمس، بحیث کان المورد دوران الأمر بین الأربع و النقصان عنها و الخمس و الزیادهٔ علیها.

و یحتمل أن یکون المراد بیان صورهٔ أخری مغایرهٔ لما دار الأمر فیه بین الأربع و الخمس، و هی ما دار الأمر فیه بین النقیصهٔ و الزیادهٔ، و علیه فیحتمل أن تکون النقیصهٔ و الزیادهٔ ملحوظتین بالنسبهٔ إلی الأربع التی هی المأمور بها، فالنقصان نقصان عنها و الزیادهٔ زیادهٔ علیها، و یحتمل أن تکونا ملحوظتین بما هما مستقلّتین بأن کان المراد دوران الأمر بین النقیصهٔ و الزیادهٔ، و إن کانت الزیادهٔ منطبقهٔ علی المأمور به أو ناقصهٔ عنه و النقیصهٔ کذلک.

و هنا احتمال ثالث، و هو أن یکون قوله: «أم نقصت» معطوفا علی الشرط و هو قوله: «لم تدر»، فالمراد حینئذ صورهٔ تیقّن الزیادهٔ أو النقص، فتدلّ الروایهٔ حینئذ علی ثبوت سجدتی السهو لکلّ زیادهٔ و نقیصهٔ، کما هو مفاد مرسلهٔ سفیان الواردهٔ فی سجود السهو «۱».

و یبعد هذا الاحتمال أنّ کون کلمهٔ «أم» متّصلهٔ، و هی مشروطهٔ بوقوعها بعد همزهٔ التسویهٔ، أو بعد همزهٔ تکون مغنیهٔ عن لفظهٔ أیّ، و

هنا لیس کذلک، و منه یعلم بعد الاحتمال الأوّل أیضا، فاللّازم إمّا حمله علی الاحتمال الثانی الذی یبتنی علی کون «أم» منقطعهٔ، و مرجعها إلی الإضراب عن المطلب السابق، و إمّا

---

(۱) التهذیب ۲: ۱۵۵ ح ۶۰۸، الاستبصار ۱: ۳۶۱ ح ۱۳۶۷، الوسائل ۸: ۲۵۱. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۳۲ ح ۳.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۹۸

استظهار کون الصادر هو الواو لا- أم، فعلی الأوّل یدلّ علی ثبوت سجدتی السهو فیما إذا دار الأمر فیه بین الأربع و الخمس، و علی الثانی تکون الروایهٔ أجنبیهٔ عن المقام، و لعلّه یجیء التکلّم فی مفاد الروایهٔ فی بحث سجود السهو.

ثمَّ الظاهر أنّ وجوب سجدتی السهو هنا لیس لجبران الزیادهٔ المحتملهٔ المانعهٔ، کما أنّه کانت صلاهٔ الاحتیاط فی سائر الشکوک جابرهٔ للنقص المحتمل، بل الزیادهٔ هنا منتفیهٔ، بأنّ الأصل عدمها، و إیجابهما إنّما هو لأجل مراعاهٔ حفظ رکعات الصلاهٔ، فهو عقوبهٔ لمن لم یحفظ عدد رکعات صلاته لأجل مجرّد عدم الحفظ، لا لأجل الزیادهٔ المانعهٔ المحتملهٔ، و حینئذ فالإخلال بالسجدتین عمدا أو سهوا لا یکون قادحا فی صحهٔ الصلاهٔ، لأنّ المفروض خلوّها عن الزیادهٔ بمقتضی الأصل، غایهٔ الأمر ثبوت الإثم لمخالفهٔ تکلیف وجوبیّ، کما أنّه لو انکشف یقینا عدم الزیادهٔ لا یرتفع الوجوب عن عهدهٔ المصلّی، بل وجوب السجدتین باق بعد.

ثمَّ إنّ للشکّ بین الأربع و الخمس صورا عدیدهٔ:

منها: ما إذا کان الشکّ بعد إکمال الرکعهٔ، و هذا هو القدر المتیقّن من مورد النصوص و الفتاوی بل الظاهر منهما.

و منها: ما إذا کان الشکّ قبل الرکوع من الرکعهٔ المردّدهٔ بین الرابعهٔ و الخامسهٔ، و قد صرّح غیر واحد فی هذه الصورهٔ بأنّه یجلس فینقلب شکّه الی الثلاث و الأربع، فیعمل عمل الشاک بینهما و یزید مع ذلک سجدتی السهو لمکان القیام «۱».

و لا یخفی أنّ الجلوس و هدم القیام لیس لأجل انقلاب شکّه الفعلی إلی شکّ آخر، لعدم موجب له و لا مصحّح، بل هو شاکّ حال القیام بین الثلاث و الأربع

---

(۱) منهم صاحب الحدائق ۹: ۲۴۸، و حکاه أیضا عن الشیخ عبد اللّه البحرانی، مستند الشیعهٔ ۷: ۱۵۹، جواهر الکلام ۱۲: ۳۵۴.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۴۹۹

بالنسبهٔ إلی الرکعات التامّهٔ، فلا یدری ثلاثا صلّی أم أربعا، فیجب علیه هدم القیام لأجل حکم الشرع بالبناء علی الأکثر فیها، و الإتمام علیه لکون القیام زیادهٔ علیه، بل یمکن أن یقال: إنّه شاک بین الثلاث و الأربع حقیقهٔ، لأنّ معنی الرکعهٔ هو الرکوع مرّهٔ.

و من المعلوم أنّه لم یتحقق منه یقینا إلّا ثلاثهٔ رکوعات، فهو شاک بین الثلاث و الأربع حقیقهٔ، و یجب علیه البناء علی الأربع بعد هدم القیام، لأنّ هذا القیام لا- یکون جزء من الصلاهٔ، لأنّ القیام الواجب إنّما هو القیام للرکوع لا مطلق القیام، فمع خلوّه عن الرکوع لا یکون من الصلاهٔ کما هو ظاهر.

و منها: ما إذا شکّ فی حال الرکوع أو بعده و قبل السجدتین أو فیهما أو بینهما أو بعدهما، قبل أن یرفع الرأس من السجدهٔ الثانیهٔ، بناء علی اعتبار رفع الرأس فی تمامیّهٔ الرکعهٔ، و فی حکم هذه الصورهٔ وجوه ثلاثهٔ:

۱- الصحهٔ، و وجوب عمل الشاک بین الأربع و الخمس، بعد تمامیهٔ الرکعهٔ بالبناء علی الأربع، و إتمام، الصلاهٔ ثمَّ الإتیان بسجدتی السهو.

۲- الصحّهٔ، و وجوب معاملهٔ الشاک بین الثلاث و الأربع، لأنّ شکّه و إن کان بالنسبهٔ إلی الرکعهٔ المتلبّس بها شکّا بین الأربع و الخمس، إلّا أنّه بالنسبهٔ إلی الرکعات التامّهٔ شکّ بین الثلاث و الأربع، فیجب علیه البناء علی الأربع بعد هدم الرکوع و الجلوس للتشهّد و التسلیم، ثمَّ الإتیان بصلاهٔ الاحتیاط الجابرهٔ لنقصان رکعهٔ المحتمل.

۳- البطلان لعدم تمامیهٔ الوجهین المذکورین للصحهٔ «۱».

أمّا عدم تمامیهٔ الوجه الأوّل، فلأنّه إن کان المراد شمول النصوص الواردهٔ

---

(۱) ذهب إلیه العلّامهٔ فی التحریر ۱: ۵۰.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۵۰۰

فیمن لم یدر أربعا صلّی أم خمسا للمقام فهو ممنوع جدّا، لوضوح أنّ موردها ما إذا تمّت الرکعهٔ المردّدهٔ بین الرابعهٔ و الخامسهٔ، بالإتیان بالسجدتین فقط، أو مع رفع الرأس من الثانیهٔ أیضا، علی الخلاف المتقدّم فیما به یتحقق تمامیّهٔ الرکعهٔ، و إن کان المراد أنّ تلک النصوص و إن کان موردها خصوص تلک الصورهٔ إلّا أنّه یمکن أن یستفاد منها حکم المقام بمفهوم الموافقهٔ المعبّر عنه بإلغاء الخصوصیهٔ.

فیرد علیه ثبوت الفرق بین المقامین، لأنّ الزیادهٔ المحتملهٔ هناک هی الزیادهٔ الصادرهٔ مع الغفلهٔ و عدم الالتفات إلیها بوجه و لو مع الترددید، و الزیادهٔ المحتملهٔ هنا بالنسبهٔ إلی ما بقی من الرکعهٔ زیادهٔ صادرهٔ فی حال الالتفات و احتمال کونها زائدهٔ، و أصالهٔ عدم الزیادهٔ و إن کانت جاریهٔ، إلّا أنّ مقتضاها عدم تحقق الزیادهٔ فی الصلاهٔ، و لا تثبت عدم اتصاف ما یأتی به من بقیهٔ الرکعهٔ بوصف الزیادهٔ، و أصالهٔ عدم کونه زائدا لا تجری، لعدم وجود الحالهٔ السابقهٔ کما هو واضح.

هذا، مضافا إلی أنّه فی المقام یکون الأمر بالنسبهٔ إلی السجدتین دائرا بین المحذورین، لأنّه إذا کان الرکوع الذی بیده هو رکوع الرکعهٔ الرابعهٔ یجب علیه الإتیان بالسجدتین بعده حتی تتمّ الرکعهٔ و تصحّ الصلاهٔ، و إن کان رکوع الرکعهٔ الخامسهٔ، یحرم علیه الإتیان بالسجدتین بعده، لإیجابهما بطلان الصلاهٔ.

و دعوی أنّه علی هذا التقدیر لا یکون بطلان الصلاهٔ مسببا عن زیادهٔ السجدتین، بل کان بطلانها من جههٔ زیادهٔ الرکوع.

مدفوعهٔ، بأنّ المستفاد من الأخبار الواردهٔ فی الشکّ بین الأربع و الخمس عدم کون هذا الرکوع علی تقدیر زیادته مبطلا، لأنّه إذا لم تکن زیادهٔ الرکعهٔ مبطلهٔ فزیادهٔ رکوع واحد لا تکون مبطلهٔ بطریق أولی. فعلی هذا التقدیر یحرم علیه الإتیان بالسجدتین، فیدور الأمر فیهما بین المحذورین، و لیس فی البین ما یعیّن أحد

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۵۰۱

الأمرین.

و أصالهٔ عدم الزیادهٔ لا تثبت کون هذه الرکعهٔ التی بیده رکعهٔ رابعهٔ، و هذا بخلاف ما هناک، فإنّ أصالهٔ عدم الزیادهٔ إنّما یحتاج إلیها لإثبات عدم تحقق الزیادهٔ فی الصلاهٔ، و أمّا عدد رکعاتها و بلوغها أربعا فهو مقطوع به غیر مشکوک فیه، فلا یمکن إلغاء الخصوصیهٔ من الأخبار الواردهٔ فیه، الدالهٔ علی الإتیان بسجدتی السهو لأجل عدم التحفّظ کما عرفت، من أنّ سجود السهو إنّما یکون إیجابه لأجل السهو و الذهول عن أعداد الرکعات، لا لأجل دفع مانعیهٔ الزیادهٔ علی تقدیر تحققها، لأنّ الظاهر الاتکال فی عدم تحققها علی الأصل فتدبّر جیّدا.

و أمّا عدم تمامیهٔ الوجه الثانی، فلأنّ شکّه بالنسبهٔ إلی الرکعات التامّهٔ و إن کان شکّا بین الثلاث و الأربع کما عرفت فی الصورهٔ الثانیهٔ، إلّا أنّ الظاهر عدم شمول النصوص الواردهٔ فیه للمقام، لا لدعوی انصرافها عنه کما فی المصباح «۱»، بل لأنّها مسوقهٔ لبیان حکم ما لو کانت النقیصهٔ المحتملهٔ رکعهٔ واحدهٔ تامّهٔ، بحیث کانت صلاهٔ الاحتیاط بتمامها جابرهٔ لها.

و هنا لیس کذلک لأنّ النقص المحتمل لیس بمقدار رکعهٔ تامّهٔ حتی یجبر بسبب صلاهٔ الاحتیاط بل بمقدار سجدتین أو أقلّ، و لم یقم دلیل علی جبر صلاهٔ الاحتیاط للسجدتین أو أقلّ کما لا یخفی.

و إن شئت قلت: إنّ معاملهٔ الشاکّ بین الثلاث و الأربع مرجعها إلی هدم الرکوع، و البناء علی کون الرکعهٔ السابقهٔ رکعهٔ رابعهٔ ثمّ

الإتمام و الإتیان بصلاة الاحتیاط لجبران النقص المحتمل، مع أنّ هنا شیئا یحتمل زیادته و هو الرکوع، و لیس فی البین ما یکون جابرا له علی تقدیر کونه زائدا، ضرورة أنّ النصوص

---

(۱) مصباح الفقیه کتاب الصلاة: ۵۶۹.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۵۰۲

الواردة فی الشکّ بین الثلاث و الأربع مسوقة لتدارک النقص لا الزیادة.

اللّهمّ إلّا أن یقال: تلک النصوص و إن کانت فی مقام بیان جبر النقیصة، إلّا أنّ الزیادة المحتملة تندفع مانعیتها بسجدتی السهو، لدلالة الأخبار الواردة فی الشکّ بین الأربع و الخمس علی ذلک بمفهوم الموافقة، لأنّه إذا کانت مانعیة زیادة رکعة تامّة محتملة مندفعة بسجدتی السهو، فاندفاع مانعیة زیادة بعض الرکعة احتمالا بهما بطریق أولی.

و لکنّ لا یخفی أنّ هذا إنّما یتمّ علی تقدیر کون سجود السهو دافعا لزیادة الرکعة التی هی مورد تلک الروایات، و قد عرفت أنّ الظاهر کون الزیادة فی موردها مندفعة بالأصل، و إیجاب سجود السهو إنّما هو لأجل عدم تحفّظ أعداد الرکعات، و لذا لا یضرّ الإخلال به عمدا أو سهوا بصحة الصلاة أصلا، فلا یمکن استفادة حکم المقام منها.

ثمّ إنّه قد یقرّر البطلان فی المقام بوجه آخر، و هو أنّه لا شکّ فی أنّ مورد الأخبار الواردة فی الشکوک الصحیحة یختصّ بما إذا کان أحد طرفی الاحتمال أو أطرافه صحّة الصلاة، سواء کان الطرف الآخر أو الطرفان الآخران، البطلان أو الصحة، و أمّا إذا کان کلّ من الطرفین أو الأطراف البطلان، فلا إشکال فی عدم شمول تلک الأخبار له، و المقام من هذا القبیل، لأنّه یعلم إجمالا ببطلان صلاته إمّا من جهة زیادة الرکوع أو من جهة نقص السجدتین فلا یکون مشمولا لشیء منها.

أقول: إن کان المراد أنّ الشاک بین الأربع و الخمس فی الرکوع عالم ببطلان صلاته حین الشکّ، بمعنی أنّه بمجرّد طروّ صفة الشکّ له یعلم ببطلان صلاته، فلا خفاء فی وضوح خلافه، ضرورة أنّه یحتمل أن تکون الرکعة التی بیده رکعة رابعة و کان الرکوع الذی هو فیه رکوعها، و علی هذا التقدیر لا تکون صلاته باطلة بوجه، فلا یکون کلّ من طرفی الاحتمال هو البطلان.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۵۰۳

و إن کان المراد أنّه بعد معاملته کالشاک بین الثلاث و الأربع بإلغاء الرکوع، یعلم إجمالا ببطلان صلاته، إما من جهة زیادة الرکوع، و إمّا من جهة نقص السجدتین.

فیرد علیه أنّ مقتضی معاملة الشاک بین الثلاث و الأربع هو البناء علی کون الرکعة السابقة رکعة رابعة، و مرجعها إلی عدم کون الرکوع الزائد مبطلا علی تقدیر زیادته. فإجراء تلک الأخبار یستلزم إلغاء مانعیة الرکوع فتأمّل.

رابعها: الشکّ بین الثلاث و الأربع

حکمه فی جمیع فروضه هو البناء علی الأربع ثمّ الإتیان بعد الفراغ برکعة قائما، أو رکعتین جالسا، و النصّ و الفتوی «۱» متطابقان فیه، و النصوص الواردة فی هذا الباب الخالیة من الاضطراب و الاشکال ثلاثة:

۱- روایة عبد الرحمن بن سیابة و أبی العباس جمیعا عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:

«إذا لم تدر ثلاثا صلّیت أو أربعا- إلی أن قال:- و إن اعتدل وهمک فانصرف و صلّ رکعتین و أنت جالس» «۲».

۲- مرسلة جمیل عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال فیمن لا یدری أثلاثا صلّی أم أربعا و وهمه فی ذلک سواء قال: فقال: «إذا اعتدل الوهم فی الثلاث و الأربع فهو بالخیار، إن شاء صلّی رکعة و هو قائم، و إن شاء صلّی رکعتین و أربع سجدات و هو جالس.» «۳».

---

(۱) الانتصار: ۱۵۶، الخلاف ۱: ۴۴۵، الکافی فی الفقه: ۱۴۸، المهذّب ۱: ۱۵۵، الوسیلهٔ: ۱۰۲، المراسم: ۸۹، السرائر ۱: ۲۵۴، الجامع للشرائع: ۸۷، المعتبر ۲: ۳۹۲، تذکرهٔ الفقهاء، ۳: ۳۴۳ مسألهٔ ۳۵۶.

(۲) الکافی ۳: ۳۵۳ ح ۷، التهذیب ۲: ۱۸۴ ح ۷۳۳، الوسائل ۸: ۲۱۶. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۱۰ ح ۱.

(۳) الکافی ۳: ۳۵۳ ح ۹، التهذیب ۲: ۱۸۴ ح ۷۳۴، الوسائل ۸: ۲۱۶. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۱۰ ح ۲.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۵۰۴

۳- روایهٔ الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی حدیث قال: «إذا کنت لا تدری ثلاثا صلّیت أم أربعا و لم یذهب و وهمک إلی شیء فسلّم ثمَّ صلّ رکعتین و أنت جالس، تقرأ فیهما بأمّ الکتاب.» «۱».

و یظهر من جماعهٔ من القدماء و المتأخّرین فی هذه الصورهٔ عدم تعیّن البناء علی الأکثر، بل هو مخیّر بینه و بین البناء علی الأقلّ «۲»، کما یقول به سائر فرق المسلمین «۳» غیر الإمامیهٔ. و حکی هذا القول عن ابن بابویه و العمانی «۴» و فی محکیّ المدارک: أنّه لا یخلو من رجحان «۵»، و فی الکفایهٔ: أنّه أقرب، و فی الذخیرهٔ: هو متّجه «۶».

و یرد علیه- مضافا إلی أنّ مرجع تجویز البناء علی الأقلّ إلی اعتبار استصحاب عدم الزیادهٔ فی المقام، و معه لا وجه للإتیان بالرکعهٔ المحتملهٔ مفصولهٔ- إنّه مخالف للروایات الدالهٔ صریحا علی وجوب البناء علی الأکثر مع کونها موافقهٔ للمشهور و مخالفهٔ للعامّهٔ، فالأحوط بل الأقوی تعیّن البناء علی الأکثر کما علیه المشهور.

ثمَّ إنّه وقع الاختلاف فی کیفیهٔ صلاهٔ الاحتیاط هنا، و أنّه هل تجب الرکعتان من جلوس أو تتعیّن الرکعهٔ من قیام، أو یتخیّر بین الأمرین؟ وجوه بل أقوال، فحکی عن المفید و صاحب المراسم تعیین الرکعهٔ من قیام «۷»، و عن العمانی و الجعفی

---

(۱) الکافی ۳: ۳۵۳ ح ۸، الوسائل ۸: ۲۱۷. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۱۰ ح ۵.

(۲) المقنع: ۱۰۴، الفقیه ۱: ۲۳۰ ح ۱۰۲۲ و نقله عن ابن الجنید فی مختلف الشیعهٔ ۲: ۳۸۲.

(۳) المجموع ۴: ۱۱۱، المغنی لابن قدامهٔ ۱: ۷۰۳، الشرح الکبیر ۱: ۷۲۷.

(۴) مختلف الشیعهٔ ۲: ۳۸۲ عن ابن الجنید و الصدوق، و لعلّ العمّانی مصحف اسکافی، إذ لیس عن العمانی فی هذه المسألهٔ عین و لا أثر.

(۵) مدارک الأحکام ۴: ۲۵۹.

(۶) ذخیرهٔ المعاد: ۳۷۷، کفایهٔ الأحکام: ۲۶.

(۷) المقنعهٔ: ۱۴۶، المراسم: ۸۷.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۵۰۵

و ثقهٔ الإسلام الکلینی و والد الصدوق تعیین الرکعتین من جلوس «۱»، و فی محکیّ المفاتیح إنّه أحوط «۲».

و لکنّ المشهور هو التخییر بین الأمرین «۳»، و یدلّ علیه صریحا مرسلهٔ جمیل المتقدّمهٔ، و بها یرفع الید عن ظهور سائر الأخبار فی التعیّن، و الإرسال فیها لا یقدح بعد کون المرسل هو الجمیل، کما أنّ المناقشهٔ فی سندها من جههٔ علیّ بن حدید بن حکیم مدفوعهٔ بکونه ثقهٔ موردا للاعتماد فی نقل الروایهٔ.

ثمَّ إنّک عرفت أنّه لا فرق فی الحکم المذکور بین صور المسألهٔ التی هی عبارهٔ عمّا لو کان الشکّ فی حال القیام أو فی الرکوع أو بعده أو فی السجدتین أو بینهما أو بعدهما، و ذلک لأنّ اعتبار تمامیهٔ الرکعهٔ إنّما کان بلحاظ لزوم إحراز الرکعتین الأولیین، لأنّهما لا تحتملان للسهو کما فی الشکّ بین الاثنتین و الثلاث فی حال القیام مثلا أو بلحاظ احتمال الزیادهٔ کما فی الشکّ بین الأربع و الخمس قبل تمامیهٔ الرکعهٔ، و أمّا فی غیر هذین الموردین فلا فرق بین الفروض أصلا.

خامسها: الشکّ بین الاثنتین و الثلاث بعد إکمال الرکعهٔ

المشهور أنّه یبنی علی الثلاث، و یتمّ بإضافهٔ رکعهٔ أخری ثمَّ یأتی بصلاهٔ الاحتیاط التی هی رکعهٔ من قیام أو رکعتان من جلوس.

---

(۱) الکافی ۳: ۳۵۱ باب (السهو فی الثلاث و الأربع)، و حکاه عن العمّانی و والد الصدوق فی مختلف الشیعهٔ ۲: ۳۸۴، و عن العمّانی و الجعفی فی الذکری ۴: ۷۹ و مفتاح الکرامهٔ ۳: ۳۵۰- ۳۵۱.

(۲) مفاتیح الشرائع ۱: ۱۷۹.

(۳) الانتصار: ۱۵۶، الخلاف ۱: ۴۴۵ مسألهٔ ۱۹۲، الغنیهٔ: ۱۱۲، الجامع للشرائع: ۸۷، الکافی فی الفقه: ۱۴۸، المهذّب ۱: ۱۵۵، المراسم: ۸۹، الوسیلهٔ: ۱۰۲، المعتبر ۲: ۳۹۲، مختلف الشیعهٔ ۲: ۳۸۶، الدروس ۱: ۲۰۲، مسالک الافهام ۱: ۲۹۳.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۵۰۶

و هنا أقوال أخر:

منها: ما حکی عن الصدوق فی الفقیه، من تجویزه البناء علی الأقلّ أیضا «۱».

و منها: ما حکی عن والد الصدوق رحمه اللّه، من التخییر بین البناء علی الأقلّ و التشهّد فی کلّ رکعهٔ، و بین البناء علی الأکثر و العمل بمقتضاه «۲».

و منها: ما عن المقنع إنّه قال: سئل الصادق علیه السّلام عمّن لا یدری أ ثنتین صلّی أم ثلاثا؟ قال: «یعید الصلاهٔ، قیل: و أین ما روی عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: الفقیه لا یعید الصلاهٔ؟ قال: «إنّما ذاک فی الثلاث و الأربع» «۳».

و کیف کان، فالأخبار الواردهٔ فی هذا الباب سبعهٔ، مع أنّه لا یظهر من شیء من تلک الأخبار الموافقهٔ لمذهب المشهور، و لذا حکی عن الذکری أنّه قال: و أمّا الشکّ بین الاثنتین و الثلاث فأجراه معظم الأصحاب مجری الشکّ بین الثلاث و الأربع، و لم نقف فیه علی روایهٔ صریحهٔ «۴».

أما الأخبار:

۱- ما رواه زرارهٔ عن أحدهما علیهما السّلام- فی حدیث- قال: قلت له: رجل لا یدری أ ثنتین صلّی أم ثلاثا؟ فقال: إن دخله الشکّ بعد دخوله فی الثالثهٔ مضی فی الثالثهٔ ثمَّ صلّی الأخری و لا شیء علیه و یسلّم» «۵». و المراد من قوله: «مضی فی الثالثهٔ» یحتمل أن یکون هو المضیّ فیها، بجعل الرکعهٔ التی بیده هی الرکعهٔ الرابعهٔ،

---

(۱) الفقیه ۱: ۲۳۰.

(۲) مفتاح الکرامهٔ ۳: ۳۵۲، مختلف الشیعهٔ ۲: ۳۸۴.

(۳) المقنع: ۱۰۱.

(۴) الذکری ۴: ۷۸.

(۵) الکافی ۳: ۳۵۰ ح ۳، التهذیب ۲: ۱۹۲ ح ۷۵۹، الاستبصار ۱: ۳۷۵ ح ۱۴۲۳، الوسائل ۸: ۲۱۴. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۹ ح ۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۵۰۷

و الرکعهٔ السابقهٔ رکعهٔ ثالثهٔ، و علیه فیکون المراد بالأخری هی صلاهٔ الاحتیاط الواجبهٔ بعدها، و حینئذ فتنطبق الروایهٔ علی فتوی المشهور، و یحتمل أن یکون هو المضیّ فیها بجعل الرکعهٔ التی بیده، الرکعهٔ الثالثهٔ و إتمام الصلاهٔ بإضافهٔ رکعهٔ أخری، و علیه فیکون

المراد بقوله: «صلّی الأخری» هی إضافهٔ رکعهٔ أخری متّصلهٔ، و حینئذ فیستفاد منه وجوب البناء علی الأقلّ.

۲- روایهٔ قرب الإسناد عن محمّد بن خالد الطیالسی، عن العلاء قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: رجل صلّی رکعتین و شکّ فی الثالثهٔ؟ قال: «یبنی علی الیقین، فإذا فرغ تشهّد و قام فصلّی رکعهٔ بفاتحهٔ القرآن» «۱».

۳- روایهٔ عبید بن زرارهٔ عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: سألته عن رجل لم یدر رکعتین صلّی أم ثلاثا؟ قال: یعید، قلت: أ لیس یقال: لا یعید الصلاهٔ فقیه؟ فقال:

«إنّما ذلک فی الثلاث و الأربع» «۲».

۴- مرسلهٔ الصدوق فی المقنع المتقدّمهٔ «۳».

۵- روایهٔ دعائم الإسلام عن جعفر بن محمّد علیهما السّلام أنّه قال فی خبر: «و إن شکّ فلم یدر أ ثنتین صلّی أم ثلاثا؟ بنی علی الیقین ممّا یذهب وهمه إلیه» «۴».

۶- ما فی فقه الرضا من قوله: «و إن شککت فلم تدر أ ثنتین صلّیت أم ثلاثا، و ذهب وهمک إلی الثالثهٔ فأضف إلیها الرابعهٔ، فإذا سلّمت صلّیت رکعهٔ بالحمد و حدها، و إن ذهب وهمک إلی الأقلّ فابن علیه و تشهّد فی کلّ رکعهٔ ثمّ اسجد

---

(۱) قرب الاسناد: ۴۳ ح ۹۴، الوسائل ۸: ۲۱۵. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۹ ح ۲.

(۲) التهذیب ۲: ۱۹۳ ح ۷۶۰، الاستبصار ۱: ۳۷۵ ح ۱۴۲۴، الوسائل ۸: ۲۱۵. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۹ ح ۳.

(۳) المقنع: ۱۰۱.

(۴) دعائم الإسلام ۱: ۱۸۸، بحار الأنوار ۸۵: ۲۳۶، مستدرک الوسائل ۶: ۴۰۶. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۷ ح ۲.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۵۰۸

سجدتی السهو بعد التسلیم، و إن اعتدل وهمک فأنت بالخیار فإن شئت بنیت علی الأقلّ و تشهّدت فی کلّ رکعهٔ، و إن شئت بنیت علی الأکثر و عملت ما و صفناه لک» «۱».

۷- روایهٔ سهل بن الیسع قال: سألت أبا الحسن علیه السّلام عن الرجل لا یدری أثلاثا صلّی أم اثنتین؟ قال: «یبنی علی النقصان و یأخذ بالجزم و یتشهّد بعد انصرافه تشهّدا خفیفا، کذلک فی أوّل الصلاهٔ و آخرها» «۲».

و أنت خبیر بعدم صراحهٔ شیء من هذه الروایات بل عدم دلالتها- و لو بالظهور- علی المذهب المشهور. و یمکن أن یستدلّ له بموثّقهٔ عمّار بن موسی الفطحی «۳» الواردهٔ فی مطلق الشکوک الدالهٔ علی الأخذ بالأکثر، کما أنّه یمکن أن یستدلّ له بالأخبار الواردهٔ فی الشکّ بین الثلاث و الأربع.

و لکن یرد علی الاستدلال بهما للمقام، أنّ غایهٔ مدلولهما هو تدارک النقص المحتمل إذا کان رکعهٔ أو رکعتین، و أمّا الزائد علی الرکعهٔ الذی کان من أجزائها فلا دلالهٔ لهما علی تدارکه أیضا بصلاهٔ الاحتیاط.

إذا عرفت ذلک فنقول: إنّه قد یکون النقص المحتمل فی المقام زائدا علی الرکعهٔ، کما إذا شکّ بعد رفع الرأس من السجدتین بین الاثنتین و الثلاث، فإنّه یحتمل أن تکون هذه الرکعهٔ، رکعهٔ ثانیهٔ مفتقرهٔ إلی التشهّد.

---

(۱) فقه الرضا علیه السّلام: ۱۱۷- ۱۱۸، بحار الأنوار ۸۵: ۲۱۳، مستدرک الوسائل ۶: ۴۰۶. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۷ ح ۱.

(۲) التهذیب ۲: ۱۹۳ ح ۷۶۱، الاستبصار ۱: ۳۷۵ ح ۱۴۲۵، الوسائل ۸: ۲۱۳. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۸ ح ۶.

(۳) التهذیب ۲: ۱۹۳ ح ۷۶۲، الاستبصار ۱: ۳۷۶ ح ۱۴۲۶، الوسائل ۸: ۲۱۳. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۸ ح ۴.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۵۰۹

و یحتمل أن تکون رکعهٔ ثالثهٔ، فیبنی علی کونها الثالثهٔ، و إتمام الصلاهٔ، ثمَّ الإتیان بصلاهٔ الاحتیاط بعدها، و إن کان موجبا لتدارک النقیصهٔ المحتملهٔ التی هی الرکعهٔ، إلّا أنّه یحتمل نقص التشهّد أیضا و لا جابر له أصلا.

و دعوی إنّ نقصان التشهّد لا یضرّ بصحّهٔ الصلاهٔ، لأنّه لیس من الأجزاء الرکنیّهٔ.

مدفوعهٔ بأنّه فی هذه الصورهٔ یحتمل أن یکون محلّ التشهّد باقیا بحاله، بأن کانت الرکعهٔ رکعهٔ ثانیهٔ. و حینئذ فالتشهّد قد فات عمدا، و الإخلال بالجزء عمدا مبطل مطلقا کما هو واضح.

و بعد فرض عدم الشمول یکون فی المسألهٔ وجوه:

الوجه الأوّل: البطلان، لأنّ الأمر دائر بین أن یأتی بالتشهّد، فیحتمل زیادته و وقوعه کذلک فی حال الالتفات، و بین أن یترکه فیحتمل نقصه من دون جابر، لأنّ المفروض أنّ مثل روایهٔ عمّار إنّما هو بصدد بیان علاج نقص الرکعهٔ فقط و لا یستفاد منه جبر نقص غیرها الذی هو من أجزائها.

الوجه الثانی: الصحهٔ، و وجوب التشهّد لاحتمال بقاء محلّه، و کون هذه الرکعهٔ هی الرکعهٔ الثانیهٔ.

الوجه الثالث: الصحهٔ، و عدم وجوب التشهّد، لأنّه یشکّ فی وجوبه من جههٔ الشکّ فی کون هذه الرکعهٔ هی الثانیهٔ أو الثالثهٔ، فیدفع وجوبه بأصالهٔ البراءهٔ عنه.

و بالجملهٔ: فالمسألهٔ من هذه الجههٔ محلّ إشکال و إن لم یکن هذا الإشکال مذکورا فی العبارات أصلا فتتبع.

تتمیم

قد عرفت أنّ مورد الروایات الواردهٔ فی باب الشکوک، یدلّ علی خمسهٔ أحکام:

۱- الشکّ بحسب الرکعات التامّهٔ، فالمفروض فیها الشکّ بعد تمام الرکعهٔ و قبل

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۵۱۰

الشروع فیما بعدها، فلو شکّ و هو قائم قبل أن یرکع فهو خارج عن مورد الروایات و لکنّ یمکن استفادهٔ حکمه منها.

۲- الشکّ بین الخمس و الستّ حال القیام، و لا ریب فی أنّه یجب علیه الجلوس، لیصیر الشکّ بین الأربع و الخمس، و لعلمه بزیادهٔ هذا القیام یجب علیه هدمه فیهدمه و ینقل شکّه إلی الشکّ بین الأربع و الخمس، و قد عرفت حکمه المستفاد من الروایات الواردهٔ فیه.

۳- الشکّ بین الأربع و الخمس قائما، و قد عرفت حکمه سابقا فی ضمن الصور المتصورهٔ للشکّ بین الأربع و الخمس، و عرفت أنّه صرّح غیر واحد بوجوب هدم القیام و الجلوس، فینقلب شکّه إلی الثلاث و الأربع، فیعمل عمل الشاک بینهما، و یزید مع ذلک سجدتی السهو لمکان القیام، و قد عرفت ما فیه من الإشکال، من أنّه لا موجب لهدم القیام و لا دلیل علیه، بل الظاهر أنّه حال القیام شاک بین الثلاث و الأربع بالنسبهٔ إلی الرکعات التامّهٔ، فیجب علیه هدم القیام لأجل حکم الشرع بالبناء علی الأکثر فیها لکونه زیادهٔ علیها کما لا یخفی.

۴- الشکّ بین الثلاث و الأربع و الخمس فی حال القیام.

۵- الشکّ بین الثلاث و الخمس فی حال القیام، و الحکم فیهما هو الحکم فی سابقتهما من هدم القیام لملاحظهٔ الرکعات التامهٔ، و وجوب البناء علی الأکثر.

و یمکن الحکم بالبطلان فیها جمیعا، نظرا إلی الإشکال الذی ذکرنا سابقا فی الشکّ بین الأربع و الخمس حال الرکوع، من أنّ هذا المصلّی قد أتی ببعض أجزاء الرکعهٔ مع قصد الجزئیهٔ، فعلی فرض وقوعه فی محلّه و اتّصافه بالجزئیهٔ و الصحهٔ التأهلیهٔ لا معنی لسقوطه

عنه، و خروجه عن هذا الوصف بسبب هدم القیام أو قصد عدم الجزئیهٔ.

فحینئذ المحتمل إنّما هو نقص بعض الرکعهٔ لإتمامها، و لا دلیل علی کون صلاهٔ

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۵۱۱

الاحتیاط جابرهٔ للنقیصهٔ المحتملهٔ إذا کانت أقلّ من الرکعهٔ.

نعم لو کان المأتیّ به من الرکعهٔ مجرّد القیام و لم یزد علیه شیئا من القراءهٔ و نحوها، یمکن أن یقال بعدم الإتیان بشیء من أجزاء الرکعهٔ، نظرا إلی أنّ القیام الذی هو جزء للصلاهٔ هو القیام فی حال الذکر و القراءهٔ لا مجرّده، أو یقال بأنّ الجزء هو القیام للرکعهٔ أی الرکوع علی ما استظهرناه سابقا فی باب رکنیهٔ القیام، فما لم یرکع لا یکون قیامه متّصفا بوصف الجزئیهٔ أصلا. فانقدح من ذلک الإشکال فی حکم هذه المسائل و الاحتیاط ممّا لا ینبغی ترکه.

ثمَّ إنّ هنا شکوکا أخر طارئهٔ بعد تمامیهٔ الرکعهٔ، و لکن لم یقع التعرّض لها فی شیء من الروایات المتقدّمهٔ، کالشکّ بین الاثنتین و الأربع و الخمس بعد تمامیهٔ الرکعهٔ أو بین الثلاث و الأربع و الخمس کذلک، أو بین الاثنتین و الثلاث و الأربع و الخمس کذلک أیضا، و فیها وجهان:

الأوّل: الصحهٔ، نظرا إلی أنّ المستفاد من الروایات الواردهٔ فی الشکّ بین الأربع و الخمس أنّ احتمال الزیادهٔ مدفوع بأصالهٔ العدم الجاریهٔ فی جمیع موارد احتمال الزیادهٔ، و إیجاب سجود السهو إنّما هو للذهول و الغفلهٔ عن عدد رکعات الصلاهٔ و بعد إلغاء احتمال الزیادهٔ یتحقق المورد بالنسبهٔ إلی الروایات الأخر غیر الواردهٔ فی الشکّ بین الأربع و الخمس.

الثانی: البطلان، لعدم جریان شیء من الروایات هنا، أمّا الروایات الواردهٔ فی غیر الشکّ بین الأربع و الخمس، فلأنّ موردها ما إذا فرض انحصار الاحتمال فی النقص، و أمّا فیما وجد احتمال الزیادهٔ أیضا فلا یعلم بشمولها له، و أمّا الروایات الواردهٔ فیه فلأنّ موردها ما إذا فرض انحصار الاحتمال فی الزیادهٔ کما لا یخفی. هذا، و لا یبعد الوجه الأوّل لما ذکر فیه.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۵۱۲

کثیر الشکّ

قد ورد فی حکمه روایات:

منها: روایهٔ محمد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السّلام- التی رواها المشایخ الثلاثهٔ رحمهم اللّه- قال: «إذا کثر علیک السهو فامض علی صلاتک، فإنّه یوشکّ أن یدعک، إنّما هو من الشیطان» «۱».

و منها: روایهٔ زرارهٔ و أبی بصیر قالا: قلنا له: الرجل یشکّ کثیرا فی صلاته حتی لا یدری کم صلّی و لا ما بقی علیه؟ قال: یعید، قلنا: فإنّه یکثر علیه ذلک کلّما أعاد شکّ؟ قال: یمضی فی شکّه، ثمَّ قال: «لا تعوّدوا الخبیث من أنفسکم نقض الصلاهٔ فتطمعوه، فإنّ الشیطان خبیث معتاد لما عوّد، فلیمض أحدکم فی الوهم و لا یکثرنّ نقض الصلاهٔ، فإنّه إذا فعل ذلک مرّات لم یعد إلیه الشکّ، قال زرارهٔ: ثمَّ قال: إنّما یرید الخبیث أن یطاع، فإذا عصی لم یعد إلی أحدکم» «۲».

و منها: مرسلهٔ ابن سنان- و الظاهر أنّه هو عبد اللّه بن سنان لروایهٔ فضالهٔ عنه- عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «إذا کثر علیک السهو فامض فی صلاتک» «۳».

و منها: روایهٔ عمّار عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی الرجل یکثر علیه الوهم فی الصلاهٔ فیشکّ فی الرکوع فلا یدری أرکع أم لا؟ و یشکّ فی السجود فلا یدری أسجد أم لا؟

(۱) الکافی ۳: ۳۵۹ و ۳۵۸ ح ۸ و ۲، التهذیب ۲: ۳۴۳ ح ۱۴۲۴، الفقیه ۱: ۲۲۴ ح ۹۸۹، الوسائل ۸: ۲۲۷. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۱۶ ح ۱.

(۲) الکافی ۳: ۳۵۸ ح ۲، التهذیب ۲: ۱۸۸ ح ۷۴۷، الاستبصار ۱: ۳۷۴ ح ۱۴۲۲، الوسائل ۸: ۲۲۸. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۱۶ ح ۲.

(۳) التهذیب ۲: ۳۴۳ ح ۱۴۲۳، الوسائل ۸: ۲۲۸. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۱۶ ح ۳.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۵۱۳

فقال: «لا یسجد و لا یرکع و یمضی فی صلاته حتی یستیقن یقینا.» «۱».

و منها: مرسلهٔ الصدوق قال: قال الرضا علیه السّلام: «إذا کثر علیک السهو فی الصلاهٔ فامض علی صلاتک و لا تعد» «۲».

ثمَّ إنّ المراد بالسهو المأخوذ فی الروایات هل هو خصوص الشکّ أو الأعم منه و من السهو المصطلح؟ وجهان، بل قولان: و قد حکی نسبهٔ القول الأوّل إلی الشهرهٔ عن العلّامهٔ المجلسی، کما أنّه حکی عن ظاهر المعتبر و أکثر کتب العلّامهٔ و صریح کشف الرموز و البیان و الدروس و غیرها من الکتب الکثیرهٔ للمتأخّرین «۳»، و حکی الثانی عن شرح الألفیهٔ و فوائد الشرائع و تعلیق الإرشاد و أکثر کتب الشهید الثانی و بعض آخر «۴».

و الظاهر هو القول الأوّل، توضیحه: إنّا قد حقّقنا فی أوّل مبحث الخلل أنّ السهو بحسب معناه اللغوی عبارهٔ عن مطلق الذهول و الغفلهٔ عن الواقع، سواء کان الذاهل ملتفتا حین ذهوله إلی کونه ذاهلا و مستورا عنه الواقع- و لا محالهٔ یکون حینئذ متردّدا فیه و شاکّا- أم لم یکن متوجّها إلی ذهوله، بل کان غافلا عنه أیضا، و لا محالهٔ یکون معتقدا لخلاف الواقع، إلّا أنّ الظاهر أنّ المراد بالسهو المأخوذ فی الأخبار هنا هو الشکّ المقابل للسهو بالمعنی المصطلح بینهم، و ذلک لأنّ

---

(۱) التهذیب ۲: ۱۵۳ ح ۶۰۴، الاستبصار ۱: ۳۲۶ ح ۱۳۷۲، الوسائل ۸: ۲۲۹. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۱۶ ح ۵.

(۲) الفقیه ۱: ۲۲۴ ح ۹۸۸، الوسائل ۸: ۲۲۹. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۱۶ ح ۶.

(۳) بحار الأنوار ۸۵: ۲۷۶، المعتبر ۲: ۳۹۳، نهایهٔ الأحکام ۱: ۵۳۳، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۳۲۲، المنتهی ۱: ۴۱۱، کشف الرموز ۱: ۲۰۳، البیان: ۱۵۱، الدروس ۱: ۲۰۰، الموجز الحاوی (الرسائل العشر): ۱۰۸، مدارک الأحکام ۴: ۲۷۱، ذخیرهٔ المعاد: ۳۶۷، مفاتیح الشرائع، ۱۸۰، مفتاح الکرامهٔ ۳: ۳۳۳.

(۴) الخلاف ۱: ۴۶۵ مسألهٔ ۲۱۰، الغنیهٔ: ۱۱۲- ۱۱۳، السرائر ۱: ۲۴۵، جامع المقاصد ۳: ۱۳۵، روض الجنان: ۳۴۳، الروضهٔ البهیّهٔ ۱: ۳۳۹، مسالک الأفهام ۱: ۲۹۶، مفتاح الکرامهٔ ۳: ۳۳۳.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۵۱۴

الظاهر أنّ هذه الروایات مسوقهٔ لبیان نفی الأحکام المترتّبهٔ علی السهو فی صورهٔ الکثرهٔ امتنانا و تفضّلا.

و حینئذ نقول: إنّ السهو قد یصیر سببا لترک جزء أو شرط، و قد یصیر موجبا لفعل مانع، و علی التقدیرین قد یکون الجزء و الشرط و المانع جزء، أو شرطا، أو مانعا مطلقا- أی فی حالتی العمد و السهو- و قد لا یکون إلّا جزء، أو شرطا، أو مانعا فی خصوص حال العمد و الاختیار.

ففیما إذا کان جزء مثلا مطلقا یکون بطلان الصلاهٔ عند ترکه مسببا عن الإخلال به، و لا مدخل للسهو فیه أصلا، فإنّ بطلان الصلاهٔ عند فقدانها للرکوع سهوا لیس لأجل السهو عن الرکوع، بل لأجل کونها فاقدهٔ له و هو من الأجزاء الرکنیهٔ، و لا مدخلیهٔ للسهو فی هذه الجههٔ أصلا، و کذلک إیجاد المانع مطلقا سهوا.

فإنّ الاستدبار السهوی یبطل الصلاهٔ بما أنّه استدبار لا بما أنّه وقع سهوا، و هذا واضح جدّا، ففی هذه الصورهٔ لا یکون للسهو بما هو

سهو حکم حتّی یرتفع عند الکثرهٔ.

و أمّا الصورهٔ الثانیهٔ فالسهو فیها و إن کان له دخل فی الحکم إلّا أنّ الحکم المترتّب علیه هی الصحهٔ و التمامیهٔ، إذ المفروض اختصاص الجزئیهٔ و الشرطیهٔ و المانعیهٔ بحال الاختیار، و رفع الصحهٔ مع الکثرهٔ مناف للامتنان الذی سیقت الأخبار لإفادته.

و دعوی أنّ المراد بهذه الأخبار نفی وجوب سجدتی السهو مع الکثرهٔ عند حصول موجبهما، بمعنی أنّ ما یترتّب علیه سجدتا السهو من الأفعال و الأقوال السهویهٔ، إذا صدر عمّن یسهو کثیرا لا یترتّب علیه شیء حینئذ.

مدفوعهٔ- مضافا إلی أنّه من البعید تنزیل الإطلاقات الکثیرهٔ علی إرادهٔ هذا

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۵۱۵

المعنی- بأنّ ظاهر الروایات إیجاب المضیّ فی الصلاهٔ مع الکثرهٔ، و هو لا ینافی وجوب سجود السهو بعد کونه خارجا من الصلاهٔ، فهذا التعبیر یشعر بل یدلّ علی أنّ المراد نفی ما ینافی المضیّ ممّا لا یکون خارجا من الصلاهٔ.

فانقدح أنّه لا محیص عن حمل السهو علی خصوص الشکّ، و حمله علی إرادهٔ الأعمّ لا یصح، کما بیّنه المحدّث المجلسی قدّس سرّه فیما حکی عنه «۱».

ثمَّ إنّه یقع الکلام بعد ذلک فی تحدید الکثرهٔ، فنقول:

فی هذا الباب أقوال مختلفهٔ منشؤها روایهٔ واحدهٔ واردهٔ فی المقام.

أمّا الأقوال فهی کثیرهٔ بحسب الظاهر:

منها: ما هو المشهور بین المتأخّرین من أنّه یرجع فی ذلک إلی العرف، و نسبه المجلسی فی أربعینه إلی الأکثر، و کذا صاحب الریاض «۲».

و منها: ما فی محکیّ الوسیلهٔ من أن یسهو ثلاث مرات متوالیات، و الظاهر أنّه مراد ابن إدریس فی السرائر حیث قال: حدّه أن یسهو فی شیء واحد أو فریضهٔ واحدهٔ ثلاث مرّات فیسقط بعد ذلک حکمه أو یسهو فی أکثر الخمس أعنی ثلاث صلوات من الخمس، فیسقط بعد ذلک حکم السهو فی الفریضهٔ الرابعهٔ «۳».

و أمّا الروایهٔ فهی ما رواه الصدوق بإسناده عن محمد بن أبی عمیر، عن محمّد ابن أبی حمزهٔ أنّ الصادق علیه السّلام قال: «إذا کان الرجل ممّن یسهو فی کلّ ثلاث فهو ممّن کثر علیه السهو» «۴». و الظاهر أنّ التمیّز المقدر بعد کلمهٔ «ثلاث» هی الصلوات

---

(۱) بحار الأنوار ۸۵: ۲۸۶.

(۲) تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۳۲۳ مسألهٔ ۳۴۹، الذکری ۴: ۵۵- ۵۶، الروضهٔ البهیّهٔ ۱: ۳۳۹، بحار الأنوار ۸۵: ۲۸۱، مفاتیح الشرائع ۱: ۱۸۰، کفایهٔ الأحکام: ۲۶، ریاض المسائل ۴: ۲۵۰.

(۳) السرائر ۱: ۲۴۸، الوسیلهٔ: ۱۰۲.

(۴) الفقیه ۱: ۲۲۴ ح ۹۹۰، الوسائل ۸: ۲۲۹. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۱۶ ح ۷.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۵۱۶

المفروضات، و احتمال أن یکون المراد الأعم، باعتبار حذف المتعلّق الذی هو دلیل العموم بعید جدّا.

نعم، یقع الکلام فی أنّ المراد من لفظهٔ «کلّ» هل هو استیعاب أفراد الثلاث أو أنّ المراد منها استیعاب أجزائه، فالمراد علی الأوّل أنّ الرجل إذا کان یسهو فی کلّ ثلاث من الصلوات، فهو من أفراد کثیر السهو، و علیه یحتمل أن یکون المراد ب «الثلاث» الثلاث متوالیهٔ، و یحتمل أن یکون أعمّ.

و علی الثانی یکون المراد أنّ الرجل إذا کان ممّن یسهو فی کلّ واحدهٔ من الثلاث، فهو ممّن یکثر علیه السهو. و یبعد الاحتمال الأوّل

مضافا إلی بعد مدخلیهٔ الثلاث، و أنّه بناء علیه تکون الروایهٔ مجملهٔ من جههٔ عدم وقوع التحدید فیها إلی وقت و زمان، و أنّ محقق الکثرهٔ هل السهو فی کلّ ثلاث ثلاث، إلی شهر أو سنهٔ أو ما دام الحیاهٔ؟

کما أنّه یبعد الاحتمال الثانی أنّه بناء علیه لم یکن افتقار إلی التعبیر بکلمهٔ «کلّ ثلاث» بل کان المقصود یتأدّی مع حذف کلمهٔ «کلّ» أیضا، بل تأدیته بدونه أحسن منها معه کما لا یخفی.

ثمَّ إنّه یستفاد من روایهٔ زرارهٔ و أبی بصیر المتقدّمهٔ أنّ الشکّ فی الثلاث الذی یوجب تحقق الکثرهٔ علی ما هو مفاد روایهٔ محمد بن أبی حمزهٔ المتقدّمهٔ بناء علی أحد احتمالیها، لا ینحصر بما إذا شکّ فی ثلاث صلوات مستقلهٔ صحیحهٔ، بل یتحقق ذلک أیضا فیما إذا شکّ فی الصلاهٔ بما یوجب بطلانها ثمَّ شکّ فی إعادتها کذلک ثمَّ شکّ فی الصلاهٔ الثالثهٔ المعادهٔ أیضا.

نعم، یقع الکلام حینئذ فی أنّ الشکّ فی الصلاهٔ الثالثهٔ الذی به یتحقق الکثرهٔ هل یوجب رفع حکم الشکّ عنها أیضا أو أنّها أیضا باطلهٔ؟ و حکم الشکّ إنّما

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۵۱۷

یرتفع بالنسبهٔ إلی الصلاهٔ الرابعهٔ و ما بعدها من الصلوات، کما أنّه یستفاد من روایهٔ عمّار المتقدّمهٔ أنّ الکثرهٔ تتحقق أیضا بالشکّ فی الأفعال، لأنّ المفروض فیها هو الشکّ فی الرکوع و السجود و نحوهما.

و الظاهر أنّ المراد بالشکّ فی الرکوع المذکور فیه لیس الشکّ الذی دخل فی تحقق موضوع الکثرهٔ، إذ حینئذ لا یکون وجه لعدم ترتیب الأثر علیه ما دام لم یتحقق، کما هو المذکور فی الروایهٔ، حیث وقع النهی فیها عن السجود و الرکوع و الأمر بالمضیّ فی الصلاهٔ حتی یستیقن یقینا.

ثمَّ إنّ الشکّ مع قطع النظر عن الکثرهٔ قد یترتّب علیه وجوب إعادهٔ أصل الصلاهٔ، و قد یترتّب علیه وجوب تدارک الفعل المشکوک فی حال الصلاهٔ، و قد یترتّب علیه وجوب سجدتی السهو بعد الصلاهٔ کما فی الشکّ بین الأربع و الخمس علی ما عرفت، و قد لا یترتّب علیه شیء کما إذا کان بعد تجاوز المحل.

لا إشکال فی تحقق موضوع الکثرهٔ المؤثّر فی رفع الحکم المترتّب علی الشکّ عدا الصورهٔ الأخیرهٔ من هذه الصور الأربعهٔ، و أمّا فیها فیشکل ذلک نظرا إلی أنّ الشکّ فیها لا یترتب علیه حکم حتّی یرتفع مع الکثرهٔ، فلو تکرّر منه الشکّ فی السجود مثلا بعد التجاوز عن محله لا یصیر بذلک کثیر الشکّ، فلو شکّ فیه بعد ذلک قبل التجاوز یعمل عمل الشاک و یرجع لتدارکه، کما أنّه لو کان شکّه المتکرّر بالنسبهٔ إلی فعل خاصّ، فالظاهر أنّه لا یعامل مع الأفعال الأخر أیضا معاملهٔ کثیر الشکّ، بل یعمل معها عمل الشاکّ کما هو ظاهر.

ثمَّ إنّه هل یلحق بکثیر الشکّ- فی عدم ترتّب حکم الشکّ علیه- کثیر الظنّ، فلا یترتّب علی ظنّه الکثیر ما یترتّب علی الظنّ مع قطع النظر عن الکثرهٔ، أو أنّ ارتفاع الحکم بسبب الکثرهٔ إنّما هو فی خصوص الشکّ؟ وجهان:

الظاهر هو الوجه الأوّل فیما لو تعلّق ظنّه بالبطلان أو بعدم الإتیان بما یجب

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۵۱۸

علیه الإتیان به، و ذلک لما یستفاد من التعلیل الوارد فی بعض الأخبار المتقدّمهٔ من أنّ منشأ ذلک هو الشیطان «۱»، و هو یرید أن یطاع، و الاعتناء به إطاعهٔ له، و حینئذ فلا یبعد الإلحاق من جههٔ تنقیح المناط.

ثمَّ إنّه هل یتعیّن علی کثیر الشکّ المضیّ فی الصلاهٔ و عدم الاعتناء بشکّه، أو أنّ الأمر بالمضی مجرّد ترخیص من الشارع، فیتخیّر بین عدم الاعتناء و بین الاعتناء، و العمل بمقتضی شکّه إن فاسدا ففاسد، و إن احتیاطا فاحتیاط، و إن تدارکا فتدارک، کما ربّما ینسب إلی بعض الأعاظم «۲»؟ وجهان:

الظاهر من الروایات هو الوجه الأوّل، و علیه فلو اعتنی بشکّه و أتی بالمشکوک مع عدم التجاوز عن المحل، و کان رکنا کالرکوع و

نحوه، بطلت صلاته من جهة زیادة الرکن، لأنّ مرجع الأمر بالمضیّ مع کثرة الشکّ إلی رفع الید عن جزئیة الرکوع، و کون الصلاة فی حق کثیر الشکّ هی الصلاة، و لو کانت فاقدة للرکوع، فالإتیان بالمشکوک مع ذلک إتیان بما هو زائد علی الصلاة المأمور بها فی حقّه، و زیادة الرکن مبطلة، نعم لو لم یکن المشکوک من الأجزاء الرکنیة و أتی به بقصد القربة کالقراءة، فالظاهر صحّة صلاته.

شکّ الإمام مع حفظ المأموم و بالعکس

هذا النوع من الشک، من جملة الشکوک التی لا اعتبار بها أو قامت الأمارة علی أحد طرفیها، و لا یخفی أنّه لم یوجد بعد التتبع فی کتب القدماء من الأصحاب رضوان اللّه علیهم التعرّض لهذه المسألة أصلا. نعم ذکره الشیخ الطوسی رحمه اللّه فی

---

(۱) الوسائل ۸: ۲۲۸. أبواب الخلل الواقع فی الصلاة ب ۱۶ ح ۲.

(۲) کتاب الصلاة للمحقّق الحائری: ۴۱۸.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۵۱۹

کتابی النهایة و المبسوط.

قال فی المبسوط فیما إذا سهی الإمام بما یوجب سجدتی السهو: فإن کان المأموم ذاکرا ذکّر الإمام و نبّهه علیه، و وجب علی الإمام الرجوع إلیه «۱».

فإنّ وجوب الرجوع إلی المأموم إنّما هو فی صورة الشکّ و التردّد، لا التذکّر و العلم بالواقع، فمفاده أنّ الإمام مع الشکّ یرجع إلی المأموم إذا کان ذاکرا.

و قال فی النهایة: و لا سهو علی من صلّی خلف إمام یقتدی به، و کذلک لا سهو علی الإمام إذا حفظ علیه من خلفه، فإن سهی الامام و المأمومون کلّهم أو أکثرهم أعادوا الصلاة احتیاطا «۲».

و هذه العبارة و إن کان لها ظهور فی المقام، إلّا أنّ ذیلها لا یخلو من النظر، لأنّه لم یعلم وجه الإعادة فیما إذا سهی الإمام و المأمومون، کما أنّ عبارة المبسوط لا تکون وافیة بجمیع المدّعی کما هو غیر خفیّ.

نعم قال الشیخ فی الاقتصاد: و من سهی فی صلاة خلف إمام یقتدی به لا سهو علیه، و کذا لا سهو علی الإمام إذا حفظ علیه من خلفه «۳». و هذه العبارة تدلّ بتمامها علی المدّعی فی المقام.

و أمّا المتأخّرون فقد تعرّضوا للمسألة، و هم بین من نسب إلی الأصحاب القطع بذلک، کما فی المحکی عن المدارک و الذخیرة «۴»، و بین من نسب هذا الحکم إلی الأصحاب کما فی محکیّ کشف الالتباس «۵»، و بین من نفی الخلاف فیه کما فیما حکی

---

(۱) المبسوط ۱: ۱۲۴.

(۲) النهایة: ۹۳- ۹۴.

(۳) الاقتصاد: ۲۶۶.

(۴) مدارک الأحکام ۴: ۲۶۹، ذخیرة المعاد: ۳۶۹، مستند الشیعة ۷: ۲۱۳.

(۵) مفتاح الکرامة ۳: ۳۴۱، حکاه عنه.

نهایة التقریر، ج۲، ص: ۵۲۰

عن المفاتیح و الریاض «۱».

و لیعلم أنّ ذلک إنّما هو فیما یتعلّق الشک بکلّ من الإمام و المأموم مع حفظ الآخر، و أمّا مسألهٔ صدور موجب سجدهٔ السهو من واحد منهما دون الآخر فقد کانت مبحوثا عنها بین القدماء «۲» أیضا، و حکی عن فقهاء الجمهور أنّه یجب علی المأموم متابعهٔ الإمام فی سجود السهو، و إن لم یعرض له السبب «۳».

و لا یجب علی المأموم سجود السهو لو اختصّ بعروض السبب علی خلاف فیه من مکحول الشامی حیث حکی عنه أنّه قال: إن قام مع قعود إمامه سجد للسهو «۴». کما أنّه وقع الخلاف فیما لو عرض السهو لکلّ منهما، و کذا بالنسبهٔ إلی المأموم فیما لو عرض السهو للإمام فیما بقی من صلاته، مع کون المأموم مسبوقا بأن لحق المأموم مع الإمام رکعهٔ أو ما زاد علیها ثمَّ سهی الإمام فیما بقی علیه.

و قد تعرّض الشیخ أکثر هذه الفروع فی کتاب الخلاف، و لکنّ تعلیله لعدم وجوب المتابعهٔ فی الفرع الأخیر لا یخلو من إجمال بل اضطراب، و لکنّه تعرّض لها فی المبسوط بنحو أحسن و أصحّ، و لا بأس بنقل عبارته فی الکتابین فنقول:

قال الشیخ فی الخلاف: إذا لحق المأموم مع الإمام رکعهٔ أو ما زاد علیها ثمَّ سهی الإمام فیما بقی علیه، فإذا سلّم الإمام و سجد سجدتی السهو لا- یلزمه أن یتبعه، و کذلک إن ترکه متعمّدا أو ساهیا لا- یلزمه ذلک، و به قال ابن سیرین. و قال باقی الفقهاء: إنّه یتبعه فی ذلک.

---

(۱) مفاتیح الشرائع ۱: ۱۷۹، ریاض المسائل ۴: ۲۵۵، مستند الشیعهٔ ۷: ۲۱۳، الحدائق ۹: ۲۶۸.

(۲) جمل العلم و العمل (رسائل المرتضی) ۳: ۳۵، الخلاف ۱: ۴۶۳ مسألهٔ ۲۰۶، المبسوط ۱: ۱۲۳، المعتبر ۲: ۳۹۴- ۳۹۵، الذکری ۴: ۵۷- ۶۱.

(۳) المجموع ۴: ۱۴۶، المغنی لابن قدامهٔ ۱: ۷۳۱، الشرح الکبیر ۱: ۷۳۰، بدایهٔ المجتهد ۱: ۲۰۰، تذکرهٔ الفقهاء ۳: ۳۲۶.

(۴) بدایهٔ المجتهد ۱: ۲۷۱.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۵۲۱

دلیلنا: انّه قد ثبت أنّ سجدتی السهو لا تکونان إلّا بعد التسلیم، فإذا سلّم الإمام خرج المأموم فیما بقی من أن یکون مقتدیا به، فلا یلزمه أن یسجد بسجوده «۱».

و قال فی المبسوط- فیما إذا دخل المأموم علی الإمام فی أثناء صلاته، فیه مسئلتان، إحداهما: إذا سهی الإمام فیما بقی من الصلاهٔ. و الثانیهٔ: و هی إذا کان قد سهی فیما مضی قبل دخول المأموم فی صلاته معه- ما هذا لفظه فی المسألهٔ الأولی:

فإذا سلّم الإمام و سجد للسهو لم یتّبعه المأموم فی هذه الحالهٔ، و یؤخّر حتّی تمّم صلاته، و یأتی بسجدتی السهو، لأنّ سجدتی السهو لا تکونان إلّا بعد التسلیم، و هو لم یسلّم بعد، لأنّ علیه فائتا من الصلاهٔ یحتاج أن یتمّمه، فإن أخلّ الإمام بسجدتی السهو عامدا أو ساهیا أتی بهما المأموم إذا فرغ من الصلاهٔ، لأنّهما جبران للصلاهٔ، و لا یجوز ترکهما «۲».

و لنرجع إلی ما کنّا فیه و نقول: إنّ الدلیل فی المقام هی الروایات الصادرهٔ عن الأئمهٔ المعصومین صلوات اللّه علیهم أجمعین، و هی:

۱- ما رواه الکلینی عن علیّ بن إبراهیم، عن محمّد بن عیسی، عن یونس، عن رجل، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام أنّه سئل أبا عبد اللّه علیه السّلام عن إمام یصلّی بأربع نفر أو بخمس فیسبّح اثنان علی أنّهم صلّوا ثلاثا، و یسبّح ثلاثهٔ علی أنّهم صلّوا أربعا، یقولون هؤلاء: قوموا، و یقولون هؤلاء: اقعدوا، و الإمام مائل مع أحدهما، أو معتدل الوهم، فما یجب علیهم؟ قال: لیس علی الإمام سهو إذا حفظ علیه من خلفه سهوه باتّفاق (بإیقان خ ل) منهم، و لیس علی من خلف الإمام سهو إذا لم یسه الإمام، و لا سهو فی سهو، و لیس فی المغرب سهو، و لا فی الفجر سهو، و لا فی

---

(۱) الخلاف ۱: ۴۶۴ مسألهٔ ۲۰۸.

(۲) المبسوط ۱: ۱۲۴.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۵۲۲

الرکعتین الأوّلتین من کلّ صلاهٔ سهو، (و لا سهو فی نافلهٔ خ ل) فإذا اختلف علی الإمام من خلفه فعلیه و علیهم فی الاحتیاط الإعادهٔ و الأخذ بالجزم». و رواه الصدوق بإسناده عن إبراهیم بن هاشم فی نوادره «۱»، و لکنّ لم یعلم أنّه رواه فیها مرسلا أو مسندا.

۲- و ما رواه الشیخ بإسناده عن سعد، عن أحمد بن محمد، عن موسی بن القاسم و أبی قتادهٔ، عن علیّ بن جعفر. و بإسناده عن محمد بن علیّ بن محبوب، عن محمد بن الحسین، عن موسی بن القاسم، عن علیّ بن جعفر، عن أخیه قال: سألته عن الرجل یصلّی خلف الإمام لا یدری کم صلّی، هل علیه سهو؟ قال: «لا» «۲».

۳- و ما رواه ابن مسکان عن الهذیل «۳» عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی الرجل یتّکل علی عدد صاحبته فی الطواف، أ یجزیه عنها و عن الصبی؟ فقال: «نعم، ألا تری أنّک تأتمّ بالإمام إذا صلّیت خلفه، فهو مثله» «۴».

هذا، و لکنّ الروایهٔ الأولی مضافا إلی کونها مجملهٔ لا ظهور لها فی کون المراد بالسهو هو السهو و الذهول عن الواقع المقارن مع التردد و الشکّ، و علی تقدیره فلا بدّ من تقییدها بما إذا حفظ المأموم فی الجملهٔ الاولی، و بما إذا حفظ الإمام فی الجملهٔ الثانیهٔ.

و أمّا مرسلهٔ یونس، فدلالتها علی الحکم فی المقام ظاهرهٔ، کما أنّه لا یبعد

---

(۱) الکافی ۳: ۳۵۸ ح ۵، الفقیه ۱: ۲۳۱ ح ۱۰۲۸، التهذیب ۳: ۵۴ ح ۱۸۷، الوسائل ۸: ۲۴۱. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۲۴ ح ۸.

(۲) التهذیب ۲: ۳۵۰ ح ۱۴۵۳ و ج ۳: ۲۷۹ ح ۸۱۸، الوسائل ۸: ۲۳۹. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۲۴ ح ۱.

(۳) الظاهر أنّ المراد به هو الهذیل بن صدقهٔ باعتبار روایهٔ ابن مسکان عنه لا هذیل بن حیان الذی هو أخو جعفر ابن حیّان، و هو و إن لم یکن ممّن صرّح بتوثیقه إلّا أنّه یمکن أن یستفاد و وثاقته من روایهٔ ابن مسکان عنه کما لا یخفی «المقرّر».

(۴) الفقیه ۲: ۲۵۴ ح ۱۲۳۳، الوسائل ۸: ۲۴۲. أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ب ۲۴ ح ۹.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۵۲۳

دعوی ظهور روایهٔ علیّ بن جعفر فیه أیضا، باعتبار أنّ الظاهر کون فاعل «لا یدری» هو الضمیر الذی یرجع إلی الرجل الذی یصلّی خلف الإمام، و ظاهره حینئذ أنّ الشکّ منحصر به و الإمام حافظ ذاکر و هذا لا فرق فیه بین أن تکون العبارهٔ خلف الإمام کما فی موضع من التهذیب «۱» أو خلف إمام کما فی موضع آخر منه «۲».

کما أنّه لا فرق بین أن یکون المراد بقوله: «لا یدری کم صلّی» هو أن لا یکون حافظا لشیء من أعداد الرکعات أصلا، بأن لا یدری واحدهٔ صلّی أم اثنتین أم ثلاثا أم أربعا و هکذا، و بین أن یکون المراد به أعمّ من هذه الصورهٔ و من الجهل بالرکعات، و لو کان له یقین بأن کان شکّه بین الاثنتین و الثلاث، أو بین الثلاث و الأربع، أو غیرهما من الشکوک.

و أمّا روایهٔ ابن مسکان فهی و إن کان صدرها لا یخلو عن الاضطراب، لأنّ المفروض فی موردها أنّ الرجل یتّکل فی عدد أشواط الطواف علی عدد صاحبته، و لا یلائم ذلک السؤال عن إجزائه له عنها أو عن الصبی کما لا یخفی، إلّا أن یوجّه بأنّ الجار متعلّق بأمر مقدّر، و المراد إجزاء أخذ العدد عنها أو عن الصبی، إلّا أنّ ذلک لا یقدح فی الاستدلال بها للمقام، لأنّها تدلّ علی أنّ رجوع کلّ من الإمام و المأموم إلی الآخر کان أمرا مسلّما مفروغا عنه.

نعم، یستفاد منها بملاحظهٔ التعلیل جواز الرجوع فیما اعتبر فیه العدد إلی الغیر مطلقا، و هو بهذا النحو لم یظهر الفتوی به من الأصحاب.

و کیف کان فلا إشکال بالنظر إلی الروایات و فتاوی المتأخّرین فی أصل

---

(۱) التهذیب ۳: ۲۷۹ ح ۸۱۸.

(۲) التهذیب ۲: ۳۵۰ ح ۱۴۵۳.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۵۲۴

المسألهٔ، و إن کان التعجّب لا یکاد ینقضی من جههٔ عدم تعرّض کثیر من القدماء له أصلا مع کونه ممّا یعمّ به البلوی، لما عرفت من أنّه لم یتعرّض له إلّا الشیخ قدّس سرّه «۱».

ثمَّ إنّه لا- إشکال فی رجوع کلّ من الإمام و المأموم إلی الآخر إذا کان الراجع شاکّا و المرجوع إلیه قاطعا، و هذا لا فرق فیه بین أن یکون المأموم واحدا أو متعدّدا، رجلا- أو امرأهٔ، بل و إن کان صبیّا ممیّزا بناء علی شرعیّهٔ عبادهٔ الصبی کما هو الحق، لإطلاق قوله: «من خلفه»، الشامل لجمیع من ذکر کما هو ظاهر.

إنّما الإشکال فی رجوع الشاکّ إلی الظانّ و کذا رجوع الظانّ إلی القاطع، ظاهر عبارهٔ السیّد رحمه اللّه فی عروته رجوع الظانّ إلی المتیقّن و عدم رجوع الشاکّ إلی الظانّ إذا لم یحصل له الظنّ «۲»، و لکنّ الظاهر أنّ العکس لا یخلو من قوّهٔ، فإنّ دلیل اعتبار الظنّ- مطلقا أو فی الجملهٔ- فی الصلاهٔ یجعل الظانّ بحکم القاطع، فلا وجه لرجوعه إلیه.

نعم ظاهر مرسلهٔ یونس المتقدّمهٔ اعتبار کون الحفظ علی طریق الیقین بناء علی أن یکون الصادر هی کلمهٔ «بإیقان» و لکنّه لم یثبت، فیحتمل أن یکون الصادر هی کلمهٔ «باتّفاق» کما فی بعض النسخ.

ثمَّ إنّه إذا کان الإمام شاکّا و المأمومون مختلفین من حیث الاعتقاد، بأن اعتقد بعضهم أنّه صلّی الرکعهٔ الرابعهٔ مثلا، و بعضهم أنّه لم یصلّها بعد، فالظاهر بمقتضی المرسلهٔ غیرها أنّه لا یرجع إلیهم أصلا إلّا إذا حصل له الظنّ، فیعمل علی طبق ظنّه لأدلّهٔ اعتباره. نعم إذا کان بعض المأمومین متیقّنا و بعضهم الآخر شاکّا، فالظاهر أنّ الإمام یرجع إلی الحافظ منهم و إن کان ظاهر

---

(۱) راجع ۲: ۵۱۸.

(۲) العروهٔ الوثقی ۱: ۶۸۲ مسألهٔ ۶.

نهایهٔ التقریر، ج۲، ص: ۵۲۵

المرسلهٔ- بناء علی أن یکون الصادر هی کلمهٔ «باتّفاق»- و کذا ظاهر ذیلها هو عدم جواز الرجوع، إلّا أنّ هذه الکلمهٔ لم یثبت صدورها، و الذیل محتمل لأن یکون المراد بالاختلاف فیه هو الاختلاف فی الاعتقاد کما لا یخفی، مضافا إلی أنّه مجمل لا یمکن التشبّث به. و کیف کان فالظاهر جواز رجوع الإمام إلی الحافظ منهم إلّا أنّ رجوع الشاکّ منهم إلی الامام إذا لم یحصل الظنّ له و لا لهم فمورد تردّد و إشکال، و الأحوط الإعادهٔ.

ثمَّ إنّه إذا کان کلّ من الإمام و المأموم شاکّا، فتارهٔ یکون شکّهم متّحدا، کما إذا شکّ الجمیع بین الثلاث و الأربع مثلا، و اخری یختلف شکّ الإمام مع شکّ المأموم، و فی هذه الصورهٔ قد یکون بین الشکّین قدر مشترک و قد لا یکون کذلک، لا إشکال فی الصورهٔ الاولی فی وجوب معاملهٔ کلّ منهما عمل ذلک الشاک، کما أنّه لا إشکال فی الصورهٔ الثالثهٔ فی وجوب معاملهٔ کلّ منهما عمل شکّه المختصّ به.

و أمّا الصورهٔ الثانیهٔ کما إذا شکّ الإمام بین الثنتین و الثلاث و المأموم بین الثلاث و الأربع، فقد یقال فیها کما قیل: برجوع کلّ منهما إلی القدر المشترک الذی هی الثلاث فی المثال، لأنّ الإمام حافظ بالنسبهٔ إلی عدم الزیادهٔ علی الثلاث، فیجب أن یرجع المأموم إلیه و یلغی شکّه بالنسبهٔ إلی الأربع، و المأموم حافظ بالنسبهٔ إلی عدم النقصان عن الثلاث، فیجب أن یرجع الإمام الیه و یلغی احتمال الاثنتین، و إذا لغی احتمال الأربع و الاثنتین یبقی القدر المشترک فی البین.

هذا، و لکنّ الظاهر یقتضی العدم، لأنّ کلّا منهما فی نفسه لا یکون حافظا أصلا، بل متردّدا و شاکّا، فلا معنی لرجوع الآخر إلیه، بل فی

هذه الصورة أيضا كالصورة الثالثة يجب أن يعمل كلّ منهما عمل شكّه المختصّ به.

ثمَّ إنّه إذا كان أحدهما كثير الشكّ و الآخر حافظا، فهل يعمل من كثر شكّه

نهاية التقرير، ج۲، ص: ۵۲۶

عمل كثير السهو، أو يرجع إلى حفظ الآخر؟ وجهان، و الظاهر هو الوجه الثانى، لأنّ لسان الأدلة الدالة على رجوع غير الحافظ إليه نفى السهو عن غير الحافظ، و أنّه لا يكون له سهو، و الموضوع فى أدلّة كثير السهو هو من كثر سهوه و مع حفظ الآخر لا يكون فى البين سهو أصلا. و إن شئت قلت: إنّ دليل كثير الشكّ المقتضى لعدم الاعتناء بشكّه إنّما هو من قبيل الأصول العملية، و مقتضى ظاهر الأدلة الواردة هنا طريقية حفظ الحافظ لغيره، و من المعلوم أنّه لا مجال للأصل مع وجود الأمارة، فتدبّر.

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، نهاية التقرير، ۳ جلد، ه ق

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فى سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علىّ بْنُ موسَى الرِّضا – علَيهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... َ يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فى تلخيص بحار الأنوار، للعلاّمة فيض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشّيخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائميّة" الثّقافيّ بأصبَهانَ – إيرانَ: الشهيد آية الله "الشمس آباذى" – "رَحِمَهُ اللهُ" – كان أحداً من جَهابذة هذه المدينة، الذى قدِ اشتهَرَ بشَغفِهِ بأهل بَيت النبىّ (صلواتُ اللهِ علَيهِم) و لاسيَّما بحضرة الإمام علىّ بن موسَى الرِّضا (عليه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرجَهُ الشَّريفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درايته، فى سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجريّة الشمسيّة (=۱۳۸۰ الهجريّة القمريّة)، مؤسَّسةً و طريقةً لم يَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَى و أحسَنِ مَوقِفٍ كلَّ يوم.

مركز "القائميّة" للتحرِّى الحاسوبىّ – بأصبَهانَ، إيرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجريّة القمريّة) تحتَ عناية سماحة آية الله الحاجّ السيّد حسن الإمامىّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّيجى الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فى مجالاتٍ شتّى: دينيّة، ثقافيّة و علميّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثَقافة الثّقَلَين (كتاب الله و اهل البيت عليهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشّباب و عموم الناس إلى التّحَرِّى الأدَقّ للمسائل الدّينيّة، تخليف المطالب النّافعة – مكانَ البَلاتيثِ المبتذلة أو الرّديئة – فى المحامِيل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوتريّة)، تمهيد أرضيّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافيّةٍ على أساس معارف القرآن و أهل البيت –عليهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطّلاّب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِج العلوم الإسلاميّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشّبُهات المنتشرة فى الجامعة، و...

– مِنها العَدالة الاجتماعيّة: التى يُمكِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحديثة متصاعدةً، على أنّه يُمكِن تسريعُ إبراز المَرافِق و التسهيلاتِ – فى آكناف البلد – و نشرِ الثّقافةِ الاسلاميّة و الإيرانيّة – فى أنحاء العالَم – مِن جِهةٍ اُخرَى.

– من الأنشطة الواسعة للمركز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبة، نشرة شهريّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقيقيّة و مكتبية، قابلة للتشغيل فى الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثُلاثيّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّكة و... الأماكن الدينيّة، السياحيّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتى "القائمیّة "www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِع اُخرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضیّة، الخَطابات و... للعرض فی القنوات القمریّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعیّة، الاخلاقیّة و الاعتقادیّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسیم النظام التلقائیّ و الیدویّ للبلوتوث، ویب کشک، و الرّسائل القصیرة SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراکزَ طبیعیّة و اعتباریّة، منها بیوت الآیات العِظام، الحوزات العلمیّة، الجوامع، الأماکن الدینیّة کمسجد جَمکرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفیذ مشروع "ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِکین فی الجلسة

ی) إقامة دورات تعلیمیّة عمومیّة و دورات تربیة المربّی (حضوراً و افتراضاً) طیلة السَّنَة

المکتب الرّئیسیّ: إیران/أصبهان/ شارع "مسجد سیّد/ "ما بینَ شارع "پنج رَمَضان "ومُفترَق "وفائی/"بنایة "القائمیّة"

تاریخ التأسیس: ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریة القمریّة)

رقم التسجیل: ۲۳۷۳

الهویّة الوطنیّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البرید الالکترونی: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاکس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مکتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التّجاریّة و المَبیعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمین ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

المیزانیّة الحالیّة لهذا المرکز، شَعبیّة، تبرّعیّة، غیر حکومیّة، و غیر ربحیّة، اقتُنِیَت باهتمام جمع من الخیّرین؛ لکنّها لا تُوافِی الحجمَ المتزاید و المتّسِعَ للامور الدّینیّة و العلمیّة الحالیّة و مشاریع التوسعة الثّقافیّة؛ لهذا فقد ترجَّی هذا المرکزُ صاحِبَ هذا البیتِ (المُسمَّی بالقائمیّة) و مع ذلک، یرجو مِن جانب سماحة بقیّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرَجَهُ الشَّریفَ) أن یُوفِّقَ الکلَّ توفیقاً متزائداً لِإعانتهم - فی حدّ التّمکّن لکلّ احدٍ منهم – إیّانا فی هذا الأمر العظیم؛ إن شاءَ اللهُ تعالی؛ و اللهُ ولیّ التوفیق.

مرکز القائمیة للبحوث والتخریبات الکمبیوتریة
اصبهان
WWW
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹