2276
.15
.944
v.6

2276.15.944
al-Tabataba i al-Hakim
Mustamsik

v.6

DATE	ISSUED TO
NOV 1 2 1964	Bindery

DATE ISSUED	DATE DUE	DATE ISSUED	DATE DUE

Princeton University Library
32101 077680146

وَمَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ

قرآن كريم

مُستمسك العُروة الوُثقى

تأليف

فقيه العصر آية الله العظمى

السيد محسن الطباطبائي الحكيم

دام ظله العالي

الجزء السادس

مطبعة الآداب ـ النجف

١٣٧٨ هـ — ١٩٥٨ م

al-Ṭabāṭabā'ī al-Ḥakīm, Muḥsin ibn Mahdī

وَمَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ

قرآن كريم

Mustamsik

مُستمسَك

العُروة الوُثقى

صبح

تأليف

فقيه العصر آية الله العظمى

السيد محسن الطباطبائي الحكيم

دام ظله العالي

الجزء السادس

الطبعة الثانية

مطبعة الآداب

في النجف

١٣٧٨هـ - ١٩٥٨م

فصل

واجبات الصلاة أحد عشر : النيـــة (١) ، والقيام ، وتكبيرة الاحرام ، والركوع ، والسجود ، والقراءة ، والذكر ، والتشهد ، والسلام ، والترتيب ، والموالاة .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين ، واللعنة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين .

فصل

(١) أما وجوب النية في الجملة فما لاخلاف فيه ولا إشكال ، بل ينبغي عده من الضروريات ، بل لا كلام ظاهر في بطلان الصلاة بتركها عمداً وسهواً ، وفي الجواهر : « إجماعا منا محصلا ومنقولا مستفيضاً أو متواتراً ، بل من العلماء كافة في المحكي عن المنتهى والتذكرة ، بل عن التنقيح : لم يقل أحد بأنها ليست بركن » وقد أطالوا البحث في أنها جزء أو شرط ، ولهم في ذلك وجوه لاتخلو من إشكال أو منع . هذا ولأجل انه لا ريب في صحة قولنا : أردت الصلاة فصليت . بلا عناية ولا تجوز . لا تكون جزءاً من المسمى ولا شرطاً له ، إذ على الأول يلزم اتحاد العارض والمعروض ، وعلى الثاني يلزم تقدم الشيء على نفسه ، لأن قيد المعروض كذاته مقدم على العارض . كما انها ليست جزءاً من موضوع الأمر ولا شرطاً له ، لأنها ليست اختيارية ، ويمتنع تعلق الأمر بما لا يكون اختياريا سواء أكان لعدم اختيارية جزئه أم لعدم

2276
.15
944

والخمسة الأولى أركان (١) ، بمعنى أن زيادتها ونقيصتها عمداً وسهواً موجبة للبطلان ، لكن لا يتصور الزيادة في النية ـ بناء على الداعي ـ (٢) وبناء على الاخطار غير قادحة (٣) ، والبقية واجبات غير ركنية ، فزيادتها ونقصها عمداً موجب للبطلان لا سهواً .

اختيارية شرطه وقيده ، فلو فرض قيام دليل على كونها جزءاً أو شرطاً لما ذكر وجب التصرف فيه وتأويله . نعم لا مانع من كونها شرطاً لموضوع المصلحة بأن تكون الصلاة بما هي هي مقتضياً للمصلحة ، وبما هي مرادة علة تامة لها ، فلا تكون النية حينئذ جزء المؤثر ، بل هي شرط لتأثيره لا غير . فان كان مراد القائل بالشرطية ذلك فنعم الوفاق ، وإلا ففيه ماعرفت . ولأجل أنه لأثمرة مهمة في تحقيق كونها جزءاً أو شرطاً كان الاقتصار على هذا المقدار من البحث عن ذلك أولى . هذا وسيجيء إن شاء الله تعالى التعرض لدليل وجوب كل واحد من الواجبات الأخر المذكورة في الفصل المعدّ له . ثم إن عدّ الواجبات أحد عشر لايخلو من مناقشة ، فان من واجبات الصلاة الطمأنينة ، والاعتماد على المساجد السبعة في السجود ، وغير ذلك . إلا أن يكون المراد عدّ الواجبات العرضية لا الواجبات في الواجبات ، لكن عليه لاينبغي عدّ القيام من الواجبات في قبال التكبير والقراءة والركوع لوجوبه حالها . اللهم إلا أن يكون المراد منه القيام بعد الركوع . فتأمل . والأمر سهل .

(١) كما يأتي في محله ، ويأتي أيضاً المراد من الركن ، فقد اختلفت فيه كلماتهم ، وخصه بعضهم بما تقدح نقيصته عمداً وسهواً .

(٢) لاعتبار استمراره المانع من صدق الزيادة .

(٣) إجماعا ، بل لعلها راجحة لأنها نحو من كمال العبادة . فتأمل .

فصل فى النية

وهي القصد إلى (١) الفعل بعنوان الامتثال (٢) والقربة ، ويكفي فيها الداعي القلبي (٣) ، ولا يعتبر فيها الاخطار (٤)

فصل فى النية

(١) كما عن جماعة ، وفسرت أيضاً بالعزم وبالارادة ، والمقصود من الجميع الاشارة إلى المعنى المفهوم منها عرفا ، وإلا فليست النية مرادفة للقصد ولا للعزم ولا للارادة ، لاختلافها في المتعلقات الملازم للاختلاف في المفهوم .

(٢) يعني موافقة الأمر ، والظاهر أنه مأخوذ من قولهم مَثُل بين يديه مثولا : إذا انتصب قائماً تعظيما له وإجلالا لشأنه ، فهو كناية عن استشعار مشاعر العبودية والبروز بمظهر من مظاهرها ، وأما القربة فهي من غايات ذلك الامتثال كما يأتي .

(٣) كما عن جماعة من محققي المتأخرين منهم الأردبيلي والبهائي والخونساري وصدر الدين الشيرازي ، بل استقر عليه المذهب في الأعصار الأخيرة ، ومرادهم من الداعي الارادة الاجمالية المرتكزة في النفس ، التي بها يكون الفعل اختياريا عمديا وإن لم يكن موضوعها ملتفتاً اليه فعلا ، والتعبير عنها بالداعي لا يخلو من مسامحة ، إذ الداعي عبارة عن الجهة المرجحة لوجود الشيء على عدمه التي تكون بوجودها العلمي علة لتعلق الارادة به .

(٤) يعني إخطار صورة الفعل وإحضارها في الذهن تفصيلا بوجهه الأولي المأخوذ موضوعا للأمر ، كما يظهر من كلام غير واحد ، أو ولو إجمالا بوجه من الوجوه الحاكية ، والمشهور بين الأصحاب اعتبار ذلك ، واعتبار

مقارنتها للفعل ولو باتصال آخر جزء منها بأول جزء منه كما في القواعد قال : « ويجب انتهاء النية مع ابتداء التكبير بحيث لا يتخللها زمان وإن قل » أو أنها بين الألف والراء من التكبير كما عن بعض ، قال في الذكرى : « ومن الأصحاب من جعل النية بأسرها بين الألف والراء » . أو أنها تقارن أول جزء من التكبير مستمرة إلى انتهائه كما في الذكرى قال : « فاعلم أنه يجب إحضار الذات والصفات ، والقصد اليها أن يجعل قصده مقارناً لأول التكبير ويبقى على استحضاره إلى انتهاء التكبير » . أو أن ابتداءها مقارن لأول جزء من التكبير وانتهاءها بانتهائه كما في التذكرة قال فيها : « الواجب اقتران النية بالتكبير بأن يأتي بكمال النية قبله ثم يبتدىء بالتكبير بلا فصل ، وهذا تصح صلاته إجماعا ، ولو ابتدأ بالنية بالقلب حال ابتداء التكبير باللسان ثم فرغ منهما دفعة فالوجه الصحة » . هذا ولاجل أن حدوث الارادة في النفس يتوقف على تصور المراد بما له من الفوائد تفصيلا أو إجمالا فالنزاع بين المشهور وغيرهم لا يكون في اعتبار الاخطار في الجملة وعدمه بل إنما يكون في اعتبار مقارنته لاول الفعل بأحد الوجوه المذكورة وغيرها وعدمه . هذا ولا دليل ظاهر على اعتبار مقارنة الاخطار لأول الفعل ، إذ الثابت بالاجماع ليس إلا وجوب إيقاع الصلاة ونحوها من العبادات على وجه العبادة ، ومن الواضح أنه يكفي في تحقق العبادية صدور الفعل عن إرادة الفاعل بداعي أمر الله سبحانه ، ولو كانت الارادة ارتكازية غير ملتفت إلى موضوعها حال الفعل ، ويشهد له عدم اعتبارهم استمرار النية بالمعنى المذكور الى آخر الفعل ، واكتفاؤهم بالاستمرار الحكمي — يعني بقاء الارادة ولو بحسب الارتكاز — مع أن من المعلوم أن عنوان العبادة كما يكون لأول الفعل يكون لآخره ، فاذا كان يكفي فى عبادية آخره الارادة الارتكازية المعبر عنها بالداعي فلم لا تكفي هي فى عبادية أوله ؟

ولا التلفظ (١) ، فحال الصلاة وسائر العبادات حال سائر الأعمال والأفعال الاختيارية كالأكل والشرب والقيام والقعود ونحوها من حيث النية . نعم تزيد عليها باعتبار القربة فيها (٢) ، بأن يكون الداعي (٣) والمحرك هو الامتثال

والتفكيك بين الأول والآخر في ذلك غير ظاهر ، بل الظاهر من ارتكاز العقلاء خلافه .

(١) في ظاهر التذكرة الاجماع على عدم اعتباره ، وقال في الذكرى : « ومحل النية القلب لأنها إرادة ولا يستحب الجمع عندنا بينه وبين القول للأصل ، ولعدم ذكر السلف إياه وصار اليه بعض الأصحاب لأن اللفظ أشد عوناً على إخلاص القصد ، وفيه منع ظاهر ، وعن البيان أن الأقرب كراهته لأنه إحداث شرع وكلام بعد الاقامة » . وإن كان لا يخلو من نظر ، لأنه إن كان احداث شرع فهو حرام ، والكلام بعد الاقامة منصرف عن مثل ذلك ، بل من المحتمل دخوله في الكلام المتعلق بالصلاة المستثنى من عموم المنع عن الكلام .

(٢) فانه لابد منه عندنا كما في التذكرة وعن المنتهى ، بل اجماعا كما عن المدارك والايضاح والمنتهى ، بل ظاهر الاعتذار عن ترك التعرض لها في الخلاف والمبسوط بأنه اعتماد على ضروريته أنه ضروري ، وما عن ابن الجنيد من استحبابه غير ثابت كما في الجواهر . نعم عن الانتصار صحة الصلاة المقصود بها الرياء وان لم يكن عليها ثواب ، واحتمل في الجواهر تنزيله على صورة ضم الرياء الى الأمر وهو بعيد ، وكيف كان فلا ينبغي التأمل في اعتبارها وخلاف السيد ان ثبت فهو لشبهة .

(٣) يعني أن يكون الموجب لارادة الفعل أمر الله سبحانه ، وهو

والقربة ولغايات الامتثال درجات :

« أحدها » وهو أعلاها (١) أن يقصد امتثال أمر الله لأنه تعالى أهل للعبادة والطاعة ، وهذا ماأشار اليه أمير المؤمنين «ع» بقوله : « إلهي (٢) ماعبدتك خوفا من نارك ، ولا طمعاً في جنتك بل وجدتك أهلا للعبادة فعبدتك » .

« الثاني » أن يقصد شكر نعمه التي لاتحصى .

« الثالث » أن يقصد به تحصيل رضاه والفرار من سخطه .

« الرابع » أن يقصد به حصول القربة اليه (٣)

المعبر عنه بالامتثال كما عرفت ، وعرفت أيضاً أن عطف القربة عليه لا يخلو من مساهلة .

(١) لخلوه عن الجهات الراجعة الى العبد .

(٢) في حاشية الحر على وسائله : « انه لا تحضره روايته من طرقنا ، ولكن رواه بعض المتأخرين ، وكأنه من روايات العامة » . نعم في نهج البلاغة : « إن قوماً عبدوا الله تعالى رغبة فتلك عبادة التجار ، وإن قوما عبدوا الله تعالى رهبة فتلك عبادة العبيد ، وان قوما عبدوا الله تعالى شكراً فتلك عبادة الاحرار » . وفي رواية هارون بن خارجة عن أبي عبد الله (ع) : « العبادة ثلاثة قوم عبدوا الله عز وجل خوفا فتلك عبادة العبيد ، وقوم عبدوا الله تبارك وتعالى طلب الثواب فتلك عبادة الاجراء ، وقوم عبدوا الله عز وجل حباً له فتلك عبادة الاحرار وهي أفضل العبادة » . وقريب منها مافي رواية يونس بن ظبيان ، وقد تقدم في نية الوضوء ماله نفع في المقام فراجع .

(٣) الظاهر أن المراد به في كلام الاصحاب وفيما ورد في الكتاب المجيد والسنة والادعية القرب المكاني الادعائي بملاحظة ما يترتب على القرب المكاني

« الخامس » أن يقصد به الثواب ورفع العقاب (١) ، بأن يكون الداعي الى امتثال أمره رجاء ثوابه وتخليصه من النار ، وأما إذا كان قصده ذلك على وجه المعاوضة (٢) من دون أن يكون برجاء إثابته تعالى فيشكل صحته ، وما ورد من صلاة الاستسقاء وصلاة الحاجة إنما يصح إذا كان على الوجه الأول .

(مسألة ١) يجب تعيين العمل (٣) إذا كان ماعليه فعلا متعدداً ، ولكن

الحقيقي من الفيوضات الخيرية فهو نظير قوله تعالى : « إن رحمة الله قريب من المحسنين » ، لا القرب المكاني الحقيقي كما هو ظاهر ، ولا القرب الروحاني الناشيء من مزيد التناسب في الكمالات ، فانه خلاف الظاهر منه ، وان قيل إنه المراد . هذا والقرب المكاني الادعائي راجع الى بعض ما ذكر من الغايات ، لا أنه في عرضها فلا يحسن عده في قبال كل واحد منها .

(١) المشهور بطلان العبادة المأتي بها بداعي ما ذكر ، بل عن العلامة (ره) في جواب المسائل المهنائية اتفاق العدلية على عدم استحقاق الثواب بذلك ، وعن تفسير الرازي اتفاق المتكلمين على البطلان ، وفيه أنه مخالف لسيرة العقلاء والمتشرعة ، ولما ورد في الكتاب والسنة من بيان مراتب الجزاء من ثواب وعقاب على الطاعات والمعاصي خصوصاً ما ورد في بعض العبادات كصلوات الحاجات وصومها ، ولعل مرادهم الصورة الآتية .

(٢) بأن يقصد الامتثال مقيداً بالثواب ورفع العقاب فيكونان ملحوظين على وجه التقييد كما هو الحال في فعل الاجير الذي يعمل بقصد الأجرة لا على نحو الداعي كما ذكر أولا والظاهر عدم صحة العبادة بذلك ، فانه ليس من مظاهر العبودية ، ولا فرق في البطلان بين صورتي العلم بالترتب وعدمه ، كما لافرق بينهما في الصحة لو أخذ على نحو الداعي .

(٣) كما هو المشهور المعروف ، وعن المنتهى نفي الخلاف فيه ، وعن

التذكرة والمدارك الاجماع عليه ، اذ قد عرفت أن قوام العبادية صدور الفعل عن ارادة واختيار بداعي الأمر المتعلق به ، فاذا كان الواجب قد اعتبر فيه خصوصية فمع عدم قصدها لم يقع تمام الواجب عن اختيار ، كما أنه يمتنع صدوره عن أمره ، لأن الأمر انما يدعو الى ماتعلق به فلا يدعو الى غيره ، فاذا كان على المكلف ظهر وعصر وفرض أن الظهر غير العصر بشهادة صحة احداهما بعينها دون الأخرى ، فاذا قصد اتيان احدى الصلاتين لا بعينها بطلت ، لفوات قصد الخصوصية الموجب لفوات حيثية الصدور عن الاختيار وعن داعي الأمر . نعم يمكن أن يقال : ان اعتبار الاختيار في العبادات ليس في قبال اعتبار صدوره على وجه العبادة ، إذ لا دليل على ذلك وانما اعتباره لأجل دخله في ذلك لتوقف العبادية على صدور الفعل عن اختيار ، وعلى هذا فالوجه فى اعتبار التعيين هو توقف العبادية عليه ، لأنه لا يمكن صدور الفعل عن داعي الأمر إلا مع التعيين كما ذكرنا ، فلو فرض عدم التوقف عليه لأجل خطأ المكلف واشتباهه كما سيأتي في المسألة الثالثة ، فلا دليل على وجوبه ، فقولهم : يجب التعيين . على إطلاقه لا يخلو من نظر ، كما أن من ذلك ظهر أيضاً أنه لا يتوقف اعتباره فى عبادية العبادة على تعدد المأمور به ، فلو كان متحداً اعتبر تعيينه أيضاً وقصد تمام خصوصياته . نعم تفترق صورة التعدد عن صورة الاتحاد بأنه يتأتى له قصد الخصوصية إجمالا فى الثانية بمجرد قصد ماهو الواجب عليه فعلا ، ولا يتأتى ذلك فى الأول ، لكنه فرق في مقام الفراغ لا في مقام الوجوب على ما يظهر من المتن وغيره ، كما أن اعتبار التعيين فرع وجود التعين فى المأمور به فاذا لم يكن له تعين كما لو وجب عليه صوم يوم لم يجب التعيين لعدم التعين ، ومن هذا القبيل ما لو تعدد المأمور به لتعدد سببه سواء اتحد السبب بحسب الحقيقة كما لو نذر صوم يوم ان شفي ولده ، ونذر

يكفي التعيين الاجمالي كأن ينوي ما وجب عليه أولا من الصلاتين مثلا أو ينوي مااشتغلت ذمته به أولا أو ثانياً ، ولا يجب مع الاتحاد .

(مسلة ٢) لا يجب قصد الأداء والقضاء (١) ،

صوم يوم آخر إن رزق مالا ، فانه اذا شفي ولده ورزق مالا وأراد الوفاء بالنذر لم يجب عليه التعيين ، بان يقصد الصوم الواجب لشفاء الولد أو لرزق المال ، بل لا مجال لذلك التعيين ، لأن المفروض أن المنذور مجرد صوم اليوم ، والخصوصية المذكورة ليست منذورة ولا قيداً للمنذور ، ومثله مالو سها في الركعة الأولى ثم في الثانية ، فانه لا مجال لتعيين السجود الواجب للسهو بالسهو الخاص ، بأن يقصد سجدتي السهو عن السهو الواقع في الركعة الأولى مثلا . لأن تلك الخصوصية غير دخيلة في المأمور به فلا معنى لقصدها . أم اختلف السبب بحسب الحقيقة كما لو نذر أن يصوم يوماً ، وحلف أن يصوم يوماً آخر ، فانه حينئذ يكون كما لو وجب عليه صوم يومين . ثم إن اعتبار الخصوصية في موضوع (تارة) يستفاد من ظاهر الدليل لأخذها قيداً في موضوع الأمر (وأخرى) يستفاد من اللوازم والآثار مثل الظهر والعصر ونافلة الفجر وفريضته وصلاة الزيارة ونحوها ، فانها وإن تشاركت بحسب الصورة لكنها مختلفة في الخصوصيات بشهادة صحة واحدة بعينها إذا نواها بعينها وعدم صحة الأخرى ، فان ذلك يكشف عن انطباق ما صحت على المأتي وعدم انطباق الأخرى عليه وليس ذلك إلا لأجل الاختلاف في الخصوصيات التي تنطبق ولا تنطبق كما هو ظاهر . هذا وكلماتهم في المقام لاتخلو من تشويش واضطراب .

(١) كما اختاره جماعة لعدم الدليل على اعتباره وعدم توقف العبادية عليه خلافا للمشهور . بل ظاهر محكي التذكرة الاجماع عليه : من اعتبار ذلك . وعلل بأن الفعل مشترك فلا يتخصص لأحدهما إلا بالنية . وفيه أن ذلك لو تم

ولا القصر والتمام (١) ، ولا الوجوب والندب إلا مع توقف التعيين على قصد أحدهما ، بل لو قصد أحد الأمرين في مقام الآخر صح إذا كان على وجه الاشتباه في التطبيق ، كأن قصد امتثال الأمر المتعلق به فعلا وتخيل أنه أمر أدائي فبان قضائيا أو بالعكس ،

لم يكن اعتباره زائداً على اعتبار التعيين ، فلا مقتضي لجعله في قبال شرط التعيين ـ مع أن توقف التعيين عليه مطلقاً غير ظاهر . وكذا الحال في اعتبار قصد الوجوب والندب دعوى ودليلا .

(١) بلا خلاف أجده مع عدم التعدد في الذمة ولا التخيير ، بل في المدارك نسبته إلى قطع الأصحاب كما عن شرح النفلية الاتفاق عليه . كذا في الجواهر . ودليله غير ظاهر فان القصر والتمام من القيود المأخوذة في موضوع الأمر ، فقصدها لابد منه كقصد الجزء لما عرفت من وجوب التعيين . وما في الجواهر من أن القصرية والتمامية من الأحكام اللاحقة كما ترى ، لوضوح دخلها في الموضوع ، فان القصر والتمام عبارة عن كون الصلاة ركعتين بشرط لا أو أربع ركعات فكيف يكونان من الأحكام اللاحقة ؟ ولو بني على كون صلاتي القصر والتمام حقيقتين مختلفتين كان الأمر أظهر . نعم قد عرفت الاشارة إلى أنه لا يعتبر قصد المأمور به بخصوصياته تفصيلا ، وأنه يكفي قصده إجمالا فلو قصد القصر أو التمام إجمالا كما لو جهل أن حكمه القصر أو التمام فأتم بمن يعلم أنه يؤدي مثل ماوجب عليه ، فقصد أن يفعل مثل فعل إمامه فقصر الامام أو أتم وتابعه المأموم في تمام الصلاة صح لكونه قاصداً للقصر أو التمام إجمالا ، ولعل مراد المشهور من القصر والتمام عنواني صلاة المسافر والحاضر ، إذ هما من العناوين الطارئة الزائدة على ذات المأمور به التي لايجب قصدها ، لا تفصيلا ولا إجمالا ، لكنه خلاف ظاهر التعبير وإن كان ذلك يقتضيه حسن الظن بمقامهم قدس الله أرواحهم .

أو تخيل أنه وجوبي فبان ندبياً أو بالعكس وكذا القصر والتمام (١) ، وأما إذا كان على وجه التقييد فلا يكون صحيحاً ، كما إذا قصد امتثال الأمر الأدائي ليس إلا ، أو الأمر الوجوبي ليس إلا ، فبان الخلاف فانه باطل .

(مسألة ٣) إذا كان في أحد أماكن التخيير فنوى القصر ، يجوز له أن يعدل إلى التمام (٢) وبالعكس مالم يتجاوز محل العدول ، بل لو نوى أحدهما وأتم

---

(١) يعني اذا لحظ أحدهما تفصيلا عنواناً للمقصود خارجا عنه بأن قصد إتيان ما هو الواجب عليه فعلا معتقداً أنه قصر أو تمام ، فان القول بالصحة حينئذ في محله لأنه قد قصد المأمور به على ماهو عليه من الخصوصيات التي منها القصر أو التمام ، فهنا ملحوظان إجمالا قيداً للمأمور به ، وملاحظة خلاف ذلك تفصيلا غير قادحة نظير مالو قصد إتيان الفريضة الواجبة عليه فعلا معتقداً أنها عصر أو ظهر ، فانها تصح وإن انكشف أنها على خلاف ماعتقد ، ومما ذكرنا يظهر أن البناء على الصحة في الغرض لاينافي ماتقدم منا من وجوب قصد القصر أو التمام قيداً للمأمور به تفصيلا أو إجمالا ، وليست الصحة في الغرض من لوازم عدم اعتبار قصد القصر أو التمام قيداً للمأمور به كما لايخفى ، ومن ذلك يظهر لك الاشكال على من بنى على البطلان في الغرض لبنائه على وجوب قصد أحدهما لأنهما من قيود المأمور به كما يظهر أيضاً لك الاشكال على ما في المتن حيث بنى على عدم وجوب قصد القصر أو التمام مفرّعا عليه الصحة في الغرض الذي لوحظ فيه أحدهما عنواناً خارجا عن المقصود من باب الخطأ في التطبيق ، إذ قد عرفت أن الصحة ليست من متفرعات عدم اعتبار قصد أحدهما بل تكون حتى بناء على اعتباره كما عرفت منا .

(٢) لأجل أن الظاهر من أدلة القصر أن القصر والتمام حقيقة واحدة ،

على الآخر من غير التفات إلى العدول فالظاهر الصحة (١)

وليس الفرق بينهما إلا الفرق بين الشيء بشرط شيء والشيء بشرط لا ، فالقصر ركعتان بلا زيادة والتمام أربع ركعات ، فالتخيير بين القصر والتمام يكون من قبيل التخيير بين الركعتين بشرط لا والركعتين مع ركعتين أخريين (لا مانع) من الأخذ باطلاق دليل التخيير الشامل للابتدائي والاستمراري ، فكما يكون المكلف مخيراً بين القصر والتمام قبل الدخول في الصلاة يكون مخيراً بعده . نعم لو كان القصر والتمام حقيقتين مختلفتين نظير الظهر والعصر احتيج في جواز العدول من أحدهما الى الآخر الى دليل ، والاطلاق لا يصلح لاثباته ، إذ لا تعرض فيه لاثبات قدرة المكلف على قلب الصلاة من ماهية الى أخرى ، ولما كان الأصل عدم صحة العدول كان الحكم المنع عن العدول في الأثناء . نعم إطلاق التخيير الشامل للابتدائي والاستمراري يقتضي جواز العدول في الأثناء الى التمام باستئناف التمام .

(١) قد عرفت في المسألة الأولى أن التعيين إنما يجب اذا توقف صدور الفعل عن داعي الأمر عليه ، وليس وجوبه في عرض وجوبه ، فاذا أمر المولى عبده أن يشرب الماء فاعتقد أنه أمره بشرب الخل فاعتقد أن مائعاً معيناً خل فشربه فكان ماء كان شرب الماء المذكور طاعة وعبادة للمولى وإن لم يكن مقصوداً له ، وقوام العبادية الصدور بداعي أمر المولى لاغير ، وعليه لا مانع من صحة العبادة في الفرض ، إذ لم يفت منها إلا قصد خصوصيتها ـ أعني القصرية أو التمامية ـ وذلك غير قادح لحصول قوام عباديتها ـ أعني الصدور بداعي أمر المولى ـ وليس قصد خصوصيتها مما له دخل في عباديتها . نعم لو بني على دخله في العبادة في عرض قصد الامتثال كان البناء على البطلان في محله لكن المبنى غير ظاهر ، ومراجعة بناء العرف والعقلاء شاهد على خلافه ، ولذا

ولا يجب التعيين حين (١) الشروع أيضاً . نعم لو نوى القصر فشك بين الاثنين

لاخلاف عندهم في حسن الانقياد وترتب الثواب على الفعل المنقاد به وإن وقع الخلاف فى قبح التجرؤ وترتب العقاب على الفعل المتجرأ به . وعلى هـذا فلو التفت بعد الثالثة أو بعد الرابعة قبل السلام جاز له العمل على التمام ، ولا تلزم زيادة الركعةأو الركعتين لأن الاتيان بالركعة أو الركعتين كان عن أمرهافتكون في محلها ، وقد كان يختلج في البال : التفصيل بين مالو كان يتخيل الاشتباه في العدد لاعتقاده أنه لم يأت بالثانية فتبطل الصلاة ، لأنه جاء بالركعـة بعنوان كونها ثانية وليست كذلك فلم يؤت بها عن أمرها ، وبين ما لو كان الاتيان بالزائد على الركعتين لتخيل أنه حاضر وأنه عليه التمام فتصح الصلاة ، لأن الاتيان بالركعة كان عن أمرها ولو للخطأ في كونه حاضراً ، لـكنه في غير محله لأن عنوان الركعة الثانية ليس من العناوين التقييدية ليفوت القصد بفواتها ، ولذا لو صلى الركعة الثانية باعتقاد أنها الأولى ثم تبين بعد إكمالها أنها الثانيـة صحت الصلاة ـ كما أشرنا الى ذلك مفصلا في مباحث الوضوء ـ وسيأتي أيضاً في محله إن شاء الله تعالى ، فالبناء على الصحة في الجميع لاينبغي الاشكال فيه .

(١) لأنه بعد ما عرفت من أن القصر والتمام حقيقة واحـدة ، وأن الاختلاف بينهما من قبيـل الاختلاف في الخصوصيات الفردية نظير الاختلاف بين الصلاتين في كون القروء في إحداها سورة التوحيد وفي الأخرى سورة العصر ، فالأمر المتعلق بالركعتين شخصي قائم بموضوع واحد فيمكن أن ينبعث المكلف اليهما من قبل ذلك الأمر الشخصي بهما بلا حاجة الى التعيين ، ولا توقف عليه لما عرفت من أن الوجه في اعتبار التعيين دخله في عبادية العبادة ، وفي المقام يمكن التعبـد بالركعتين من دون تعيين تلك الخصوصية . نعم لو بني على وجوب التعيين في عرض وجوب قصد الامتثال وجب حين الشـروع بمناط

والثلاث بعد إكمال السجدتين يشكل العدول إلى (١) التمام والبناء على الثلاث وإن كان لا يخلو من وجه (٢) بل قد يقال بتعينه والأحوط العدول والاتمام مع صلاة الاحتياط والاعادة .

وجوبه في سائر الموارد الأخرى ، لعدم الفرق فعدم وجوب التعيين في المقام ليس لعدم التعين ضرورة ثبوت التعين بالخصوصيات المميزة بين القصر والتمام ، بل لما ذكرنا من أن وجوبه لأجل تحصيل العبادية وفي المقام لا يتوقف حصولها على حصوله .

(١) الاشكال يحتمل أن يكون من جهة الشك في كونه في محل العدول لاحتمال بطلان الصلاة بزيادة ركعة ، وفيه أن أصالة عدم زيادة الركعة محكمة ، والبناء على عدم جريانها مع الشك في عدد الركعات لا ينافي جريانها هنا لاثبات الصحة ونفي البطلان ـ مع إمكان دعوى جريان أصالة الصحة في نفسها مع قطع النظر عن أصالة عدم الزيادة فانها أصل برأسها ، ويحتمل أن يكون من جهة أن الشك المذكور بمجرد حدوثه في الثنائية مبطل لها فلا موضوع للعدول ، وفيه أن الظاهر مما دل على عدم صحة الشك في الثنائية هو عدم جواز المضي على الشك فيها ، لا أنه بنفسه مبطل كالحدث ، وحينئذ بالعدول يرتفع موضوع الحكم المذكور .

(٢) كما حكي عن جماعة بل ظاهر العلامة الطباطبائي المفروغية عنه (والتحقيق) أن يقال : إن القصر والتمام إن كانا من حقيقة واحدة لم يجز له التسليم على الثنتين مع الشك المذكور ، لأنه مضي على الشك في الثنائية ، وله أن يختار التمام ويعمل عمل الشك بين الثنتين والثلاث ، وفي وجوب ذلك ـ كما عليه العلامة الطباطبائي (ره) ـ فراراً عن لزوم الابطال المحرّم وعدم وجوبه ـ كما عن غيره ـ وجهان مبنيان على عموم حرمة إبطال العمل لمثل المقام وعدمه

(مسألة ٤) لا يجب فى ابتداء العمل حين النية تصور الصلاة تفصيلا بل يكفي الاجمالي (١) نعم يجب نية المجموع من الأفعال جملة أو الأجزاء على وجه يرجع اليها ولا يجوز تفريق النية (٢) على الأجزاء على وجه لا يرجع إلى قصد الجملة كأن يقصد كلا منها على وجه الاستقلال من غير لحاظ الجزئية .

(مسألة ٥) لا ينافي نية الوجوب اشتمال (٣) الصلاة على الأجزاء المندوبة ،

أقواها الثاني ، وإن كانا حقيقتين مختلفتين بطلت الصلاة ، لأن السلام على القصر مضي على الشك في الثنائية والعدول الى التمام لا دليل على جوازه كما عرفت في صدر المسألة ، ولو فرض تمامية إطلاقات التخيير لاثباته أمكن الرجوع اليها في إثبات جواز التمام وإن لم يجز له القصر ويكون المقام نظير ما لو تعذر أحد فردي التخيير فان تعذره مانع من فعلية التخيير وإن لم يكن مانعاً من وجود مقتضيه فيتمسك بالاطلاق لاثباته .

(١) لما عرفت من أن دليل اعتباره في العبادة ـ سواء أكان في عرض قصد الامتثال أم في طوله ـ لا يقتضي أكثر من اعتباره في الجملة ، ولا يقتضي اعتبار خصوص التصور التفصيلي كما سبق في تضعيف ما ذكره المشهور من اعتبار الاخطار

(٢) لأن كل واحد من الأجزاء مستقلا ليس موضوعا للأمر فنيّته كذلك ليست نية للمأمور به ، وكما أن وجوب كل منها في حال الانضمام كذلك تكون نية كل واحد منها فينويه في حال الانضمام لا غير .

(٣) لأن الاشتمال على الأجزاء المندوبة لا يوجب كون الفرد المشتمل عليها مستحباً محضاً ليكون ذلك مانعاً من نية الوجوب ، بل المشتمل عليها يكون واجباً كغير المشتمل ، غاية الأمر أنه يكون أفضل الفردين الواجبين تخييراً فيكون واجباً وجوبا مؤكداً بناء على أن الأجزاء المستحبة وإن لم

(مسألة ٧) من لا يعرف الصلاة يجب عليه ان يأخذ (١) من يلقنه فيأتي بها جزءاً فجزءاً ويجب عليه أن ينويها أولا على الاجمال .

(مسألة ٨) يشترط في نيـــة الصلاة بل مطلق العبادات الخلوص عن الرياء (٢) فلو نوى بها الرياء بطلت ، بل هو من المعاصي الكبيرة لأنه شرك بالله تعالى . ثم إن دخول الرياء في العمل على وجوه :

﴿ أحدها ﴾ أن يأتي بالعمل لمجرد إراءة الناس من دون أن يقصد به

أن يكون من جهة دعوى عدم عموم الكلام المنافي للتلفظ بالنية ، لكنه غير ظاهر .

(١) هذا الوجوب من باب وجوب المقدمة العلمية .

(٢) على المشهور المعروف شهرة عظيمة كادت تكون إجماعا ، بل عن غير واحد دعوى الاتفاق عليه إلا من المرتضى (ره) في الانتصار فذهب الى عدم بطلان العبادة بالرياء بل هي مجزئة مسقطة للأمر وإن لم يترتب عليها الثواب ، وكأن مراده عدم منافاة الرياء بنحو الضميمة وإلا فاعتبار القربة في الصلاة وغيرها من العبادات من الضروريات التي لاريب فيها فضلا عن الفتوى بخلافها (وكيف كان) فقد عقد في الوسائل باباً طويلا لبطلان العبادة بالرياء، وآخر لتحريم قصد الرياء والسمعة بالعبادة ، لكن أكثر الأخبار المذكورة فيها غير خال عن المناقشة . نعم مايدل منها على حرمة الفعل المقصود به الرياء الملازمة للبطلان صحيح زرارة وحمران عن أبي جعفر (ع) : « لو أن عبداً عمل عملا يطلب به وجه الله تعالى والدار الآخرة وأدخل فيه رضى أحد من الناس كان مشركا » . وصحيح علي بن جعفر (ع) : « قال رسول الله (ص): يؤمر برجال الى النار ... الى أن قال : فيقول لهم خازن النار : ياأشقياء ماكان

(مسألة ٧) من لا يعرف الصلاة يجب عليه ان يأخذ (١) من يلقنه فيأتي بها جزءاً فجزءاً ويجب عليه أن ينويها أولا على الاجمال .

(مسألة ٨) يشترط في نيـــة الصلاة بل مطلق العبادات الخلوص عن الرياء (٢) فلو نوى بها الرياء بطلت ، بل هو من المعاصي الكبيرة لأنه شرك بالله تعالى . ثم إن دخول الرياء في العمل على وجوه :

﴿ أحدها ﴾ أن يأتي بالعمل لمجرد إراءة الناس من دون أن يقصد به

أن يكون من جهة دعوى عدم عموم الكلام المنافي للتلفظ بالنية ، لكنه غير ظاهر .

(١) هذا الوجوب من باب وجوب المقدمة العلمية .

(٢) على المشهور المعروف شهرة عظيمة كادت تكون إجماعا ، بل عن غير واحد دعوى الاتفاق عليه إلا من المرتضى (ره) في الانتصار فذهب الى عدم بطلان العبادة بالرياء بل هي مجزئة مسقطة للأمر وإن لم يترتب عليها الثواب ، وكأن مراده عدم منافاة الرياء بنحو الضميمة وإلا فاعتبار القربة في الصلاة وغيرها من العبادات من الضروريات التي لاريب فيها فضلا عن الفتوى بخلافها (وكيف كان) فقد عقد في الوسائل باباً طويلا لبطلان العبادة بالرياء، وآخر لتحريم قصد الرياء والسمعة بالعبادة ، لكن أكثر الأخبار المذكورة فيها غير خال عن المناقشة . نعم مايدل منها على حرمة الفعل المقصود به الرياء الملازمة للبطلان صحيح زرارة وحمران عن أبي جعفر (ع) : « لو أن عبداً عمل عملا يطلب به وجه الله تعالى والدار الآخرة وأدخل فيه رضى أحد من الناس كان مشركا » . وصحيح علي بن جعفر (ع) : « قال رسول الله (ص): يؤمر برجال الى النار ... الى أن قال : فيقول لهم خازن النار : ياأشقياء ماكان

امتثال أمر الله تعالى ، وهذا باطل بلا إشكال (١) لأنه فاقد لقصد القربة أيضاً .

﴿ الثاني ﴾ أن يكون داعيه ومحركه على العمل القربة وامتثال الأمر والرياء معاً ، وهذا أيضاً باطل سواء كانا مستقلين (٢) أو كان أحدهما تبعاً والآخر مستقلا أو كانا معاً ومنضما محركا وداعياً .

﴿ الثالث ﴾ أن يقصد ببعض الأجزاء الواجبة الرياء ، وهذا أيضاً باطل

حالكم ؟ قالوا : كنا نعمل لغير الله فقيل لنا : خذوا ثوابكم ممن عملتم له » . ورواية السكوني : « قال النبي (ص) : إن الملك ليصعد بعمل العبد مبتهجاً به فاذا صعد بحسناته يقول الله عز وجل : اجعلوها في (سجين) إنه ليس إياي أراد به » . ونحوها غيرها ، ودلالة الجميع على الحرمة غير قابلة للمناقشة ، وعرفت مكرراً أن من لوازم الحرمة البطلان لامتناع التقرب بما هو حرام .

(١) يعني حتى من السيد (ره) لما عرفت من أنه لاخلاف له في كون الصلاة عبادة ولا في اعتبار القربة في العبادة مطلقاً .

(٢) لأجل أن الظاهر أنه يكفي في كون الفعل عبادة صلاحية الأمر للاستقلال في الداعوية الى الفعل المأمور به وإن كانت معه ضميمة مستقلة أو غير مستقلة لابد في إثبات دعوى البطلان في هذه الصورة ، وكذا في أحد قسمي الصورة الثانية ـ أعني ما لو كان الأمر صالحاً للاستقلال في الداعوية والرياء لوحظ منضما الى الأمر مع كونه غير صالح للاستقلال ـ من الرجوع الى النصوص المشار اليها آنفاً ، ودلالة صحيح حمران وزرارة على البطلان فيها لا قصور فيها ، وكذا دلالتها على البطلان في القسم الثاني من الصورة الثانية ـ أعني ما لو كان الرياء صالحاً للاستقلال في الداعوية والقربة غير صالحة لذلك ـ وكذا في الصورة الثالثة ، وإن كان يكفي أيضاً في دعوى البطلان فيها القواعد

وإن كان (١) محل التدارك باقياً . نعم في مثل الأعمال التي لا يرتبط بعضها ببعض، أولا ينافيها الزيادة في الأثناء كقراءة القرآن والأذان والاقامة إذا أتى ببعض الآيات أو الفصول من الأذان اختص البطلان به فلو تدارك بالاعادة صح .

﴿ الرابع ﴾ أن يقصد ببعض الأجزاء المستحبة الرياء كالقنوت في الصلاة ، وهذا أيضاً باطل على الأقوى (٢) .

﴿ الخامس ﴾ أن يكون أصل العمل لله لكن أتى به في مكان وقصد باتيانه في ذلك المكان الرياء كما إذا أتى به في المسجد أو بعض المشاهد رياء ،

الأولية لعدم حصول قصد الامتثال على النحو المعتبر في العبادة كما تقدم في الوضوء .

(١) مقتضى ظاهر النصوص حرمة نفس العمل الذي وقع الرياء فيه ، فاذا كان الرياء في الجزء نفسه اختص بالبطلان ، ولا وجه لسراية البطلان الى غيره من الأجزاء ، اللهم إلا أن يُدعى أنه يصدق على مجموع العمل أنه مما وقع فيه الرياء فيبطل . وفيه أن صدق ذلك مبني على المسامحة وإلا فموضوعه حقيقة نفس الجزء فيقدح فيه لا غير . نعم إذا بطل الجزء فان صدق أنه زيادة في المركب عمداً وكانت الزيادة فيه مبطلة له سرى البطلان الى بقية الأجزاء ولا يجدي التدارك ، وإن لم تصدق الزيادة ، أو كانت غير مبطلة لعدم الدليل على إبطالها أمكن التدارك بفعل الجزء ثانياً مع الاخلاص وصح المركب .

(٢) مقتضى ماسبق هو بطلان القنوت لا غير فيكون الحال كما لو صلى بلا قنوت فان صلاته صحيحة ، فالبناء على بطلان الصلاة إنما هو من جهة أن القنوت المرائى فيه مأتي به بقصد الجزئية ، فاذا بطل لزمت الزيادة العمدية التي لا يفرق في اقتضائها بطلان الصلاة بين أن تكون بالجزء الواجب والجزء

وهذا أيضاً باطل (١) على الأقوى ، وكذا إذا كان وقوفه في الصف الأول من الجماعة أو في الطرف الأيمن رياء .

﴿ السادس ﴾ أن يكون الرياء من حيث الزمان (٢) كالصلاة في أول الوقت رياء ، وهذا أيضاً باطل على الأقوى .

﴿ السابع ﴾ أن يكون الرياء من حيث أوصاف العمل كالاتيان بالصلاة جماعة (٣) أو القراءة بالتأني

المستحب . لكن عرفت أن الأجزاء المستحبة ليست أجزاء للماهية ولا أجزاء للفرد ، وإنما هي أمور مستحبة ظرفها الفعل الواجب فلا يؤتى بها بقصد الجزئية كي تلزم الزيادة العمدية على تقدير بطلانها . نعم لو كان المستحب من الدعاء أو الذكر أمكن القول ببطلان الصلاة من جهة الكلام بناء على أن الدعاء والذكر المحرمين من الكلام المبطل وسيأتي إن شاء الله تعالى الكلام فيه ، أما مثل جلسة الاستراحة فلا يأتي فيها مثل ذلك فلا موجب فيها للبطلان . فلاحظ .

(١) لأن موضوع الرياء عنوان الصلاة المقيدة بالمكان الخاص المتحد مع ذات الصلاة في الخارج فتحرم به وتفسد لأجله ، ولا يتوهم أن موضوعه نفس الخصوصية ، فلا يسري الى الصلاة ، فلا تسري الحرمة اليها ولا الفساد ، إذ فيه أن الخصوصية المكانية ليست من الأفعال الاختيارية لتكون موضوعا للرياء تارة والاخلاص أخرى ، فيتعين أن تكون قيداً لموضوعه المتحد مع ذات الصلاة في الخارج ، وكذا الحال فيما بعده فان الجميع من قبيل الخصوصية المكانية كما لا يخفى .

(٢) الخصوصية الزمانية كالخصوصية المكانية فيجري فيها الكلام المتقدم

(٣) خصوصية الجماعة لما لم تكن من الأفعال المستقلة يجري عليها حكم

أو بالخشوع أو (١) نحو ذلك ، وهذا أيضاً باطل على الأقوى .

﴿ الثامن ﴾ أن يكون في مقدمات العمل كما إذا كان الرياء في مشيه إلى المسجد لا في إتيانه في المسجد ، والظاهر عدم البطلان في (٢) هذه الصورة .

﴿ التاسع ﴾ أن يكون في بعض الأعمال الخارجة عن الصلاة كالتحنك حال الصلاة وهذا لا يكون مبطلا (٣) ، إلا إذا رجع إلى الرياء (٤) في الصلاة متحنكا

﴿ العاشر ﴾ أن يكون العمل خالصاً لله لكن كان بحيث يعجبه أن يراه الناس ، والظاهر عدم بطلانه (٥) أيضاً ،

خصوصية المكان والزمان بعينها .

(١) الخشوع والخضوع والبكاء ونحوها لما كانت من الأفعال الاختيارية المقارنة للفعل أمكن أن تكون بنفسها موضوعا للرياء كما يمكن أن تكون قيداً لموضوعه ، فعلى الأول تحرم هي وتفسد ولا تسري الحرمة الى الصلاة ولا الفساد ، وعلى الثاني تحرم الصلاة وتفسد لاتحاد العنوان المحرم معها ، وعلى هذا الفرض كان إطلاق البطلان في المتن ، وعلى الأول يكون من قبيل التاسع في الحكم لأنها منه ، وأما التأني فالظاهر أنه من قبيل وصف الجماعة يكون الرياء في الصلاة معه لا فيه نفسه .

(٢) لأن العمل خال عن الرياء فلا وجه للبطلان إلا دعوى عموم العمل في النصوص لما يكون الرياء في بعض مقدماته ، لكنها ضعيفة .

(٣) لعدم سريانه الى العمل ، وقد عرفت ضعف دعوى عموم العمل المرائى فيه لما يكون الرياء في مقدمته فضلا عما كان في مقارنه .

(٤) كما عرفت في الوجه السابع .

(٥) ففي مصحح زرارة عن أبي جعفر (ع) : « عن الرجل يعمل الشيء

كما أن الخطور القلبي لا يضر (١) خصوصاً إذا كان بحيث يتأذى بهذا الخطور ، وكذا لا يضر الرياء بترك الأضداد (٢) .

(مسألة ٩) الرياء المتأخر لا يوجب البطلان بأن (٣) كان حين العمل قاصداً للخلوص ثم بعد تمامه بدا له في ذكره أو عمل عملا يدل على أنه فعل كذا .

من الخير فيراه إنسان فيسره ذلك ، قال (ع) : لا بأس ما من أحد إلا وهو يحب أن يظهر له في الناس الخير إذا لم يكن صنع ذلك لذلك » .

(١) لعدم منافاته للاخلاص : أعني كون صدور الفعل عن قصد الامتثال محضاً .

(٢) ترك الأضداد قد يكون بنفسه موضوعا للرياء وقد يكون قيداً لموضوعه كأن يرائي في الصلاة المتروك فيها الضد ، فعلى الأول يصح العمل ، وعلى الثاني يبطل نظير ماسبق فى الخشوع والتحنك ، فاطلاق الصحة ليس كما ينبغي وإن حكي عن الايضاح الاجماع عليها ، ولعل المراد الصورة الاولى .

(٣) لعدم الدليل عليه بعد كون العمل صادراً على وجه العبادة ، والاجماع والنصوص إنما يدلان على حرمة العمل الصادر على وجه الرياء لا غير . نعم فى مرسل علي بن أسباط عن أبي جعفر (ع) : « الابقاء على العمل أشد من العمل ، قال : وما الابقاء على العمل ؟ قال (ع) : يصل الرجل بصلة وينفق نفقة لله وحده لاشريك له فكتبت له سراً ثم يذكرها فتمحى فتكتب له علانية ثم يذكرها فتمحى فتكتب له رياء » . لكنه ضعيف مهجور لامجال للاعتماد عليه فى ذلك ، فليحمل على نحو من الاحباط كما تقدم فى الوضوء .

تنبيه فيه أمران

﴿ الأول ﴾ أن الرياء — على ماذكره غير واحد من علماء الأخلاق — طلب المنزلة في قلوب الناس باراءتهم خصال الخير . وعليه فلو كان المقصود من العبادة دفع الذم عن نفسه أوضرر غير ذلك لم يكن رياء ، ويشهد له خبر سفيان ابن عيينة عن أبي عبد الله (ع) فى حديث : « الابقاء على العمل حتى يخلص أشد من العمل والعمل الخالص الذي لاتريد أن يحمدك عليه أحد إلا الله عزوجل » وخبر السكوني : « قال أمير المؤمنين (ع) : ثلاث علامات للمرائي ينشط إذا رأى الناس ويكسل إذا كان وحده ويحب أن يحمد في جميع أموره » . وخبر جراح المدائني عن أبي عبد الله (ع) في قول الله عز وجل : « فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحاً ولايشرك بعبادة ربه أحدا » قال (ع) : « الرجل يعمل شيئاً من الثواب لايطلب به وجه الله إنما يطلب تزكية الناس يشتهي أن يسمع به الناس فهذا الذي أشرك بعبادة ربه » . وفي رواية العلاء المروية عن تفسير العياشي في تفسير الآية الشريفة المذكورة قال (ع) : « من صلى أو صام أو أعتق أو حج يريد محمدة الناس فقد أشرك في عمله » . ويشير اليه مافي مصحح زرارة وحمران السابق : من قوله (ع) : « وأدخل فيه رضا أحد من الناس » . وما تضمن أمر المرائي يوم القيامة أن يأخذ أجره ممن عمل له . وما تضمن الأمر بحفظ الانسان نفسه من أن يكون فى معرض الذم والاغتياب وظهور إطباق الفقهاء على أن الاسرار في الصدقة المستحبة أفضل إلا مع التهمة فالاعلان أفضل . ومن ذلك يظهر ضعف ما عن الشهيد في القواعد : « من أن الرياء يتحقق بقصد مدح المرائي أو الانتفاع به أو دفع ضرره (فان قلت) فما تقول في العبادة المشوبة بالتقية (قلت) أصل العبادة واقع على وجه الاخلاص

(مسألة ١٠) العجب المتأخر لايكون مبطلا (١) بخلاف المقارن فانه مبطل على الأحوط ، وإن كان الأقوى خلافه .

وما فعل منها تقيـــة فان له اعتبارين بالنظر إلى أصله وهو قربة ، وبالنظر إلى ماطرأ من استدفاع الضرر وهو لازم لذلك فلا يقدح فى اعتباره ، أما لو فرض احداثه صلاة مثلا تقية فانها من باب الرياء » .

﴿ الثانى ﴾ الرياء — كما ذكره غير واحد — إنما يكون فى خصال الخير القائمة بالبدن تارة ، وبالزي أخرى ، وبالعمل ثالثة ، وبالقول رابعة ، وبالاتباع والأمور الخارجة عن المرائي خامسة ، والمستفاد من النصوص المتضمنة لحرمته أن موضوع الحرمة هو العمل الذي يري الناس أنه متقرب به إلى الله تعالى ، فتكون المنزلة في نفوسهم المقصودة له بتوسط اعتقادهم أنه ذو منزلة عند الله تعالى ، وعليه فلو عمل عملا من أحد الأنحاء الخمسة السابقة بقصد أن يكون له منزلة في قلوبهم بالعمل نفسه لا بعنوان كونه عبادة لله تعالى لم يكن محرما ، فلو عاشر السلطان بقصد أن يكون له منزلة في قلوب الرعية لم يكن رياء محرما ، ولو عاشر الفقراء بقصد أن يري الناس أنه يتقرب إلى الله تعالى بمعاشرتهـــم فتكون له منزلة في قلوب من يراه من الناس كان رياء محرماً ، وهكذا الحال في بقية أمثلة الأنواع .

(١) كما لعله ظاهر الأصحاب حيث أهملوا ذكره في المبطلات ، وهو الذي يقتضيه الأصل بعد عدم الدليل على البطلان به . وما في جملة من النصوص: من أنه من المهلكات ، وأنه مانع من صعود العمل إلى الله تعالى ومانع من قبوله ، لا يقتضي البطلان فانه أعم ، وكذا ما يظهر من كثير منها : من أنه محرم ، فانه لا ينطبق على العمل ليوجب امتناع التقرب به كما لا يخفى . نعم في خبر علي بن سويد عن أبي الحسن (ع) : « سألتـــه عن العجب الذي يفسد

(مسألة ١١) غير الرياء من الضمائم إما حرام أو مباح أو راجح ، فان كان حراما وكان متحداً مع العمل أو مع جزء منه بطل كالرياء (١) ، وإن كان خارجا عن العمل مقارنا له لم يكن مبطلا (٢) ، وإن كان مباحا أو راجحا فان كان تبعا وكان داعي القربة مستقلا

العمل ، فقال (ع) : العجب درجات : منها أن يزين للعبد سوء عمله فيراه حسناً فيعجبه ويحسب أنه يحسن صنعاً ، ومنها أن يؤمن العبد بربه فيمنّ على الله عز وجل ولله عليه فيه المن » . لكن الظاهر أن المراد من الفساد فيه عدم القبول ، إذ الأول مجرد ارتكاب السيئات ، والثاني محله مما لا يقبل الصحة والفساد . مضافا إلى خبر يونس بن عمار عن أبي عبد الله «ع» : « قيل له وأنا حاضر : الرجل يكون في صلاته خالياً فيدخله العجب ، فقال «ع» : إذا كان أول صلاته بنية يريد بها ربه فلا يضره ما دخله بعد ذلك ، فليمض في صلاته وليخسأ الشيطان لعنه الله تعالى » . ومن ذلك تعرف حكم العجب المقارن وأنه غير مبطل ، والاحتياط المذكور في إبطاله من أجل ما في الجواهر عن بعض مشايخه : من القول بابطاله . فلاحظ .

(١) لما تقدم من أن الحرمة تمنع من التقرب بالعبادة .

(٢) هذا أيضاً تأتي فيه الصور الآتية من صلاحية كل منها للاستقلال في الداعوية ، وعدمها في كل منها ، وصلاحية أحدها لذلك وتبعية الآخر ، فيجري فيه ما يأتي من الصحة والفساد ، فكأن إطلاق عدم البطلان راجع الى حيثية الحرمة لا غير . ومع ذلك أيضاً يشكل بأنه إذا لوحظ غاية للفعل أيضاً يكون مبطلا على كل حال ، وإن لوحظ تبعاً لأن الفعل المأتي به بقصد الغاية المحرمة حرام عقلا أو شرعا وعقلا فلا يصلح أن يكون مقربا وعبادة .

فلا إشكال في الصحة (١) وإن كان مستقلا وكان داعي القربة تبعا بطل (٢) وكذا إذا كانا معا منضمين (٣) محركا وداعيا على العمل وإن كانا مستقلين

(١) لكن عن العلامة في بعض كتبه ـ تبعاً لجماعة ـ : إطلاق البطلان في الضميمة المباحة ، وعن فخر الدين والشهيدين في البيان والقواعد والروض والمحقق الثاني وصاحب الموجز وغيرهم : متابعتهم ، بناء منهم على مناقاة ذلك للاخلاص المعتبر في العبادة . اللهم إلا أن يحمل كلامهم على صورة استقلال كل من الأمر والضميمة . وكيف كان ، فالظاهر الصحة إذ لا دليل على اعتبار الاخلاص بنحو ينافيه وجود الضميمة ولو تبعاً ، أما الاجماع على اعتباره فموهون بمصير الأكثر ـ كما قيل ـ الى الصحة مع الضميمة ، بل إطلاقهم الصحة يقتضي عدم الفرق بين استقلال الامر وعدمه ، وأما النصوص فالظاهر من الاخلاص فيها ما يقابل الرياء ، فلاحظ رواية سفيان بن عيينة المتقدمة في ذيل المسألة التاسعة . ودعوى مناقاة ذلك للتعبد المعتبر ممنوعة ، إذ الظاهر بل المقطوع به من طريقة العقلاء الاكتفاء في صدق العبادة واستشعار مشاعر العبيد بكون أمر المولى صالحا للاستقلال في الداعوية لا غير ، ولا يعتبر فيه خلو العبد عن الجهات النفسانية المرجحة لفعل المأمور به على تركه ، كما أشرنا الى ذلك في شرائط الوضوء من هذا الشرح ، فراجع .

(٢) لأن المعلوم من طريقة العقلاء اعتبار صلاحية الأمر للاستقلال بنظر العبد في الباعثية الى المأمور به في صدق العبادة ، وعدم الاكتفاء بمجرد الاستناد اليه في الجملة ، ومما ذكرنا يظهر أن المراد البطلان بالاضافة الى الامر التابع ، أما بالاضافة الى الضميمة الراجحة فالفعل صحيح ويكون عبادة وطاعة بالنسبة الى أمرها ، كما يظهر بأقل تأمل .

(٣) لما عرفت ، فيبطل حينئذ مطلقاً حتى بالاضافة الى الضميمة الراجحة

فالأقوى الصحة وإن (١) كان الأحوط الاعادة .

(مسألة ١٢) إذا أتى ببعض أجزاء الصلاة بقصد الصلاة وغيرها (٢)

---

(١) قد عرفت آنفاً الاشارة الى وجهه ، وقد تقدم ذلك في الوضوء فراجع . هذا كله حكم الضميمة المقصودة في عرض قصد الامتثال ، أما اذا كانت مقصودة في طوله بأن كانت مترتبة على الاتيان بالصلاة بقصد الامتثال فلا ينبغي التأمل في عدم قادحيتها في عبادية العبادة ، مثل أن يطوف طواف النساء لتحل له النساء ، أو يغتسل للجنابة ليجوز له الدخول في المسجد وقراءة العزائم ومس خط المصحف . أو نحو ذلك ، أو يتوضأ للطهارة قبل الوقت لتجوز له الصلاة أول الوقت ، أو ليتمكن من الصلاة جماعة أو نحو ذلك من من الغايات المترتبة على الاتيان بالفعل المأتي به على وجه العبادة . والبناء على عدم صحة العبادة عند ملاحظة الغايات المذكورة ضعيف ، إذ لا منافاة بين العبادية وملاحظة الغايات المذكورة . والرجوع الى طريقة المتشرعة والعقلاء كاف في إثبات الصحة .

(٢) قال في محكي الايضاح : « أجمع الكل على أنه اذا قصد ببعض أفعال الصلاة غير الصلاة بطلت والفائدة في المأموم وعدم اعتبار الكثرة لأن إجماع المتكلمين على ان المتعلقين ـ بالكسر ـ اذا اتحد متعلقهما ـ بالفتح ـ وتعلق أحدهما على عكس الآخر تضادا ، فلذلك أجمع الفقهاء على أنه إذا نوى ببعض أفعال الصلاة غيرها بطلت » . وقال في الجواهر : « ينبغي أن تعرف أن هذه المسألة غير مسألة الضميمة ، ولذا لم يشر أحد من معتبري الأصحاب إلى اتحاد البحث فيها ، بل من حكم هناك بالصحة مع الضم التبعي أو كان كل منهما علة مستقلة أطلق البطلان في المقام ، كما أنهم لم يفرقوا هنا بين الضميمة الراجحة وغيرها . والظاهر أن وجه الفرق بين المسألتين بالفرق بين موضوعيهما ، فان

موضوع الضميمة الفعل الواحد الذي له غايات وأراد المكلف ضمها بنية واحدة ، فالتحقيق فيها البطلان مع منافاة الاخلاص ، والصحة مع العدم ، لتبعية الضم أو لرجحان الضميمة أو غير ذلك . وموضوع ما نحن فيه قصد المكلف كون الفعل الواحد المشخص مصداقا لكليين متغايرين لا يمكن اجتماعهما في مصداق واحد عقلا أو شرعا فلو نواه حينئذ لكل منهما لم يقع لشيء منهما شرعا ـ كما في كل فعل كذلك ـ لاصالة عدم التداخل في الأفعال عقلا وشرعا فلو نوى بالركعتين الفرض والنفل لم يقع لأحدهما » .

أقول : العبارة المذكورة وإن كانت ظاهرة فيما ذكره (قده) ، لكن تعليل البطلان في محكي كلام بعضهم بعدم تمحض القربة . وفي كلام آخر بعدم استمرار النية أو بحصول نية الخروج ، وتمثيله بالتكبير بقصد الافهام قرينة على اتحاد موضوع المسألتين عندهم ، فلاحظ المعتبر والذكرى وجامع المقاصد والمدارك وكشف اللثام وغيرها . ويشير اليه أيضاً عدم تعرضهم في المقام لنية الضميمة ، فلو لم يكن المراد من نية غير الصلاة مايشملها لم يكن لاهمال حكمها وجه ، والاكتفاء بذكرهم لها في الوضوء لايناسب تكرار التعرض للرياء في المقام . وكيف كان ، فغير الصلاة المنوي مع الصلاة إن كان من قبيل الغاية المترتبة على الفعل الصلاتي كافهام الغير وتعليمه المقصودين بالكلام والفعل فحكمه حكم الضميمة ، بل هو منها ، فتجري فيه أحكام الصور المذكورة في المسألة المتقدمة ، وكذا إذا كان من قبيل العنوان المتحد مع نفس الأفعال الصلاتية إذا لم يكن بينه وبين نفس الصلاة تناف في الانطباق والتصادق على موضوع واحد ، وإن كان بينهما تناف كذلك بطل الجزء لأن صيرورته للصلاة ترجح بلا مرجح ، وصيرورته لهما ممتنع حسب الفرض ، فتبطل الصلاة حينئذ للزيادة إن كانت عمدية وإلا تداركه وأتم الصلاة .

كأن قصد بركوعه (١) تعظيم الغير والركوع الصلاتي ، أو بسلامه سلام التحية وسلام الصلاة بطل إن كان من (٢) الأجزاء الواجبة قليلا كان أم كثيراً أمكن تداركه أم لا ، وكذا في الأجزاء المستحبة (٣) غير القرآن والذكر (٤) على الأحوط ، وأما إذا قصد غير الصلاة محضاً فلا يكون مبطلا (٥) إلا إذا كان مما لايجوز فعله في (٦) الصلاة أو كان كثيراً (٧) .

---

(١) هذا المثال وما بعده من باب العنوانين غير المتصادقين وكأن الوجه في دعوى عدم تصادقها ، مضافاً إلى أنه مقتضى ارتكاز المتشرعة ، أصالة عدم التداخل . فتأمل .

(٢) هكذا فيما يحضرني من النسخ ، والظاهر أن الصواب (أبطل) بدل (بطل) وذلك للزيادة القادحة في مثل الركوع مطلقاً عمداً وسهواً ، أما لو كانت في غيره مما لاتقدح زيادته سهواً اختص البطلان بصورة العمد .

(٣) قد عرفت أن الاجزاء المستحبة لايقصد بفعلها الصلاة كي تصدق الزيادة عمدية أو سهوية .

(٤) القرآن والذكر المأتي بهما بقصد الجزئية حالهما حال سائر الأجزاء المأتي بها كذلك في أن زيادتها عمداً مبطلة ، لعموم مادل على قدح الزيادة . نعم بناء على ما عرفت من أن الأجزاء المستحبة ليست أجزاء ولا يؤتى بها بقصد الجزئية وإنما يؤتى بها بقصد امتثال أمرها لا غير لا يكون فعلها عمداً في غير محلها زيادة ولا مبطلا للصلاة . نعم يكون تشريعاً ولكنه غير مبطل .

(٥) لعدم المقتضي للبطلان ، والمفروض عدم قصد الجزئية لتصدق الزيادة.

(٦) كالسلام على قول يأتي إن شاء الله تعالى .

(٧) فيكون من الفعل الكثير الماحي لصورة الصلاة فيكون مبطلا

(مسألة ١٣) إذا رفع صوته بالذكر أو القراءة لأعلام الغير (١) لم يبطل إلا إذا كان قصد الجزئية تبعاً (٢) وكان من الأذكار الواجبة (٣) ، ولو قال الله أكبر مثلا بقصد الذكر المطلق لأعلام الغير لم يبطل مثل (٤) سائر الأذكار التي يؤتى بها لا بقصد الجزئية .

(مسألة ١٤) وقت النية ابتداء الصلاة ، وهو حال تكبيرة الاحرام وأمره

كما يأتي في مبحث القواطع .

(١) هذا من مسائل الضميمة فيجري عليه حكمها السابق .

(٢) وحينئذ يبطل الجزء بفقد قصد امتثال الأمر الصلاتي فتبطل الصلاة للزيادة ، فالمراد من قصد الجزئية تبعاً قصد امتثال أمر الصلاة تبعاً الذي قد عرفت أنه غير كاف في صدق التعبد . هذا ، وقد يقال : فوات قصد الامتثال في رفع الصوت لا يقتضي فواته في أصل الذكر ، فيكون أصل الذكر وقع جزءاً على نحو العبادة والرفع غير واقع على ذلك النحو فلا يكون عبادة ، بل الرفع لما لم يؤخذ جزءاً للصلاة يمتنع التعبد به ، وحينئذ اذا قصد في أصل الذكر الصلاة لأمرها ، وبالرفع قصد الافهام محضاً صح الذكر جزءاً فصحت الصلاة . فان قلت : الرفع والذكر واحد في الخارج فكيف يختلفان قصداً ، قلت : هما وإن كانا وجوداً واحداً لكنه ذو مراتب ، فيجوز اختلاف مراتبه في الحكم والقصد .

(٣) وكذا المستحبة اذا جاء بها بقصد الجزئية بناء على ما يظهر منه (قده) في المسألة السابقة وغيرها : من كون الأجزاء المستحبة مقصوداً بها الجزئية . نعم بناء على ما ذكرناه يكون التقييد بالواجب في محله .

(٤) كما تضمنه جملة من النصوص كصحيح الحلبي : « عن الرجل يريد

سهل بناء على الداعي ، وعلى الاخطار اللازم اتصال آخر النية المخطرة باول (١) التكبير وهو أيضاً سهل .

(مسألة ١٥) يجب استدامة النية إلى آخر الصلاة ، بمعنى عدم حصول الغفلة بالمرة بحيث يزول الداعي على وجه لو قيل له ما تفعل يبقى متحيراً (٢) وأما مع بقاء الداعي في خزانة الخيال فلا تضر الغفلة ولا يلزم الاستحضار (٣) الفعلي .

(مسألة ١٦) لو نوى في أثناء الصلاة قطعها (٤) فعلا أو بعد ذلك أو نوى

الحاجة وهو فى الصلاة قال «ع» : يومىء بيده ويشير برأسه ويسبح » ونحوه روايات عمار وابن جعفر «ع» وأبي جرير .

(١) هذا على ظاهر التعبير متعذر أو متعسر جداً ، وكأن المراد غير ظاهر كما يظهر من ملاحظة كلماتهم ، وذلك أن النية التفصيلية لما كانت غالباً تدريجية الوجود فالمراد المقارنة بين تمام وجودها وبين أول التكبير ، ولو قيل بدله : حضور النية بتمامها أول التكبير . لسلم من الاشكال .

(٢) فان وجود الداعي فى النفس من الامور الوجدانية التي لا تقبل الشك والتحير ، فوجود التحير أمارة على عدم وجود الداعي ، فيكون الفعل من قبيل فعل الغافل فلا يصح . نعم اذا كان منشأ التحير وجود المانع من توجه النفس الى مافي الخزانة ، لم يكن التحير حينئذ دليلا على عدم وجود الداعي .

(٣) إذ الواجب فى العبادة صدورها عن الداعي ، ولا يعتبر الالتفات الى ذلك الداعي ، كما سبق في أول المبحث .

(٤) اذا نوى فى أثناء الصلاة قطعها ثم رجع الى نيته الأولى قبل أن يفعل شيئاً من أفعالها ففي الشرائع : أنها لاتبطل ، وعن مجمع البرهان والمفاتيح وظاهر البيان : موافقته ، والمحكي عن جماعة كثيرة ـ منهم الشيخ « ره »

والعلامة والشهيدان والمحقق الثاني في جملة من كتبهم وغيرهم ـ : البطلان ، قال في القواعد : « ولو نوى الخروج في الحال أو تردد فيه كالشاك بطلت صلاته » واستدل لهم : بأن النية الأولى إذا زالت فاذا رجع الى النية بعد ذلك لم يكتف بها لفوات المقارنة لأول العمل . وفيه : ان المقارنة حاصلة ، وإنما الاشكال في أن زوال النية وعودها كاف في حصول النية أولا ، والظاهر الكفاية ، إذ الثابت من الاجماع على اعتبار وقوع الصلاة على وجه العبادة هو لزوم الاتيان بكل جزء من أجزائها عن إرادة ضمنية تحليلية تنحل اليها إرادة الجملة ، المنبعثة تلك الارادة عن داعي امتثال أمر الشارع ، وهذا المعنى حاصل في المقام بعد الرجوع الى النية الاولى . وبأن زوال النية الأولى يوجب خروج الأجزاء السابقة عن قابلية انضمام الأجزاء اللاحقة اليها . وفيه : أنه غير ظاهر . وبالاجماع على اعتبار استدامة النية المنتفية بنية الخروج . وفيه : أن المراد من الاستدامة المعتبرة إجماعا صدور كل واحد من الأجزاء عن داعي امتثال الأمر الضمني كما تقدم ، لا بالمعنى المقابل للزوال والعود . وبأن ظاهر قوله (ص) : « لا عمل إلا بنية » اعتبار وجود النية في جميع آنات العمل ، نظير قوله (ع) : « لا صلاة إلا بطهور » فكما يقدح الحدث في أثناء الصلاة يقدح زوال النية كذلك . وفيه : منع كون ذلك هو الظاهر ، والبناء على قدح الحدث في الأثناء ليس مستنداً إلى قوله (ع) : « لا صلاة إلا بطهور . . . » ، بل إلى النصوص الخاصة الدالة على قدح الحدث في الأثناء ، ولذا عدّ من القواطع في مقابل الشروط . مع أن المستند في اعتبار النية ليس هو الحديث المذكور كما تقدم في نية الوضوء . وبأن البناء على البطلان مقتضى قاعدة الاشتغال ، التي يجب البناء عليها في مثل المقام مما يحتمل وجوبه عقلا لاحتمال دخله في الغرض وعلم بعدم وجوبه شرعا لامتناع دخله في موضوع الأمر . وفيه : أن المحقق في محله الرجوع

الى البراءة فى مثل ذلك أيضاً . وبأن المعلوم من النص والفتوى وارتكاز المتشرعة أن للصلاة هيئة اتصالية ينافيها قصد الخروج عن الصلاة . وفيه : منع المنافاة ، لعدم الدليل عليها ، ولا يساعدها ارتكاز المتشرعة كما لعله ظاهر . وبأنه اذا رجع الى النية الأولى وأتم الصلاة كان من توزيع النية . وفيه : أن التوزيع الممنوع عنه هو نية كل جزء على وجه الاستقلال لاعلى وجه الانضمام كما تقدم ، وليس منه ما نحن فيه . فاذاً القول بعدم البطلان بمجرد نية الخروج في محله . ومثله مالو نوى قطعها بعد ذلك كأن نوى وهو فى الركعة الأولى قطعها عند ما يكون فى الثانية ، بل الصحة هنا أولى ، ولذا اختار في القواعد الصحة هنا لو رجع الى النية قبل البلوغ الى الثانية مع بنائه على البطلان فيما سبق ، وأولى منهما بالصحة مالو تردد في القطع فعلا أو بعد ذلك وعدمه ، فان أكثر الوجوه المتقدمة للبطلان وإن كان موضوعها زوال النية الأولى الحاصل بمجرد التردد ، ولكن بعضها يختص بنية الخروج ولا يشمل صورة التردد . ومثله مالو نوى فعل القاطع أو المنافى فعلا أو بعد ذلك ، لامكان أن يكون ذلك غفلة عن مانعيته أو قاطعيته ، فلايستلزم نية الخروج بوجه ، فلاموجب للبطلان. نعم مع الالتفات الى مانعيته أو قاطعيته تكون نيته ملازمة لنية عدم الصلاة ، لأن تنافي الشيئين مع الالتفات الى تنافيهما يوجب تنافي إرادتهما معاً عرضاً ، لأن العلم بعدم القدرة مانع عن الارادة ، ومن هنا قال في محكي كشف اللثام : « اذا قصد فعل المنافي للصلاة ، فان كان متذكراً للمنافاة لم ينفك عن قصد الخروج ، وإن لم يكن متذكراً لها لم تبطل إلا معه على الأقوى » . وعليه ، فاللازم البناء على البطلان ، بناء على كون قدح نية الخروج في الصحة من جهة زوال النية كما يقتضيه أكثر الوجوه المتقدمة ، فاطلاق الصحة ـ كما عن الأكثر ـ غير ظاهر بناء على قدح نية الخروج ، كما أن إطلاق البطلان ـ كما

القاطع والمنافي فعلا أو بعد ذلك فان أتم مع ذلك بطل (١) . وكذا لو أتى ببعض الأجزاء بعنوان الجزئية (٢) ثم عاد إلى النية الأولى . وأما لو عاد إلى النية الأولى

عن الفخر والشهيدين والعليين وابن فهد وغيرهم ـ غير ظاهر مع عدم الالتفات الى المانعية ، وإن بني على البطلان بنية الخروج لما عرفت من عدم الملازمة .

(١) ظاهر عبارة المتن ولا سيما بقرينة ما يأتي أن المراد الاتمام بعنوان الصلاة ، ولأجل ما عرفت من تنافي نية الصلاة ونية الخروج يتعين أن يكون الوجه في إتمام الصلاة الذهول عن نية الخروج ، وعن المبادىء المقتضية لها ، فيكون الاتمام بالنية الأولى ، فيتحد الفرض مع الفرض الآتي وهو عود النية الأولى قبل أن يفعل شيئاً الذي أفتى فيه بالصحة وعدم البطلان . ولو كان المراد الاتمام لا بعنوان الصلاة بل بعنوان آخر اتجه بطلان الصلاة من جهة فعل السلام فانه من المبطلات كما سيأتي إن شاء الله تعالى . ولو أراد الاتمام لا بعنوان الصلاة ولا بعنوان آخر بل ذهولا وغفلة فالبطلان حينئذ غير ظاهر لعدم مبطلية السلام حينئذ . اللهم إلا أن يكون الاتمام فعلا كثيراً ماحياً لصورة الصلاة ، لكن عرفت أن الظاهر إرادة الأول الذي قد عرفت الاشكال في فرضه.

(٢) وقد عرفت إشكال الفرض ، نعم لا مانع منه فيما لو نوى القطع أو القاطع بعد ذلك كما لو كان في الركعة الأولى فنوى القطع أو القاطع آخر الركعة الثانية فان ذلك لا ينفك عن قصد فعل أجزاء الركعة الثانية بعنوان الجزئية ، والمصحح للجمع بين القصدين المذكورين ، إما الغفلة عن كون ركعات الصلاة ارتباطية فيقصد فعل ركعتين لا أكثر منها أو يعتقد ذلك تشريعاً منه ، وفي هذا الفرض لا مانع من صحة الصلاة إذا عدل عن نية القطع أو القاطع ، إذ لا موجب للبطلان من زيادة ، أو فعل كثير ، أو غير ذلك . نعم لو كان فعل الركعة الثانية عن أمر تشريعي غير أمر الصلاة الارتباطي الضمني ، بأن

قبل أن يأتي بشيء لم يبطل (١) وإن كان الأحوط الاتمام والاعادة ، ولو نوى القطع أو القاطع وأتى ببعض الأجزاء لا بعنوان الجزئية ثم عاد إلى النية الأولى فالبطلان موقوف على كونه فعلا كثيراً ، فان كان قليلا لم يبطل (٢) خصوصاً إذا كان ذكراً أو قرآناً (٣) . وإن كان الأحوط الاتمام والاعادة أيضاً .

(مسألة ١٧) لو قام لصلاة ونواها في قلبه فسبق لسانه (٤) أو خياله خطوراً إلى غيرها صحت على ماقام اليها ولا يضر سبق اللسان ولا الخطور الخيالي

(مسألة ١٨) لو دخل في فريضة فأتمها بزعم أنها نافلة غفلة أو بالعكس

شرع في الأمر لا في نفي الارتباط ـ كما ذكرنا أولا ـ كان البناء على البطلان في محله للزيادة العمدية ، ومن ذلك تعرف أن إطلاق البطلان في الفرض الظاهر رجوعه الى جميع صور المسألة غير ظاهر .

(١) كما عرفت في أول المسألة .

(٢) ربما يقال بالبطلان من جهة صدق الزيادة ، كما يشهد به ماورد في النهي عن قراءة سور العزائم في الفريضة ، معللا بأن السجود زيادة في المكتوبة . لكن التحقيق عدم صدق الزيادة إلا بالقصد الى الجزئية ، والرواية الشريفة محمولة على التجوز في التطبيق ، كما سيأتي إن شاء الله التعرض لذلك في أوائل الفصل الآتي .

(٣) لما دل على جواز إيقاعها عمداً في الصلاة ، كما سيأتي ان شاء الله تعالى

(٤) قد عرفت أن التلفظ لا دخل له في النية بوجه ، فسبقه غير قادح إلا بلحاظ حكايته عن الخطور ، ولأجل ما عرفت من أن النية التي بها قوام العمل هي الارادة النفسية الارتكازية ، فالمدار يكون عليها ، ولا أثر للخطورات الزائدة التي لا أثر لها في الفعل .

صحت على ما افتتحت عليه (١) .

(مسألة ١٩) لو شك فيما في يده أنه عينها ظهراً أو عصراً مثلا . قيل :

---

(١) لأن الاتمام كان ببعث النية الأولى لا غير ، فغاية الأمر أنه أخطأ في تعيين المنوي ، وذلك مما لادخل له في الاتمام ، وليس وجوده مستنداً اليه ، ويشهد بذلك مصحح عبد الله بن المغيرة : قال : في كتاب « حريز » أنه قال : « اني نسيت أني في صلاة فريضة حتى ركعت وأنا أنويها تطوعا ، قال : فقال (ع) : هي التي قمت فيها اذا كنت قمت وأنت تنوي فريضة ثم دخلك الشك فأنت في الفريضة ، وان كنت دخلت في نافلة فنويتها فريضة فأنت في النافلة ، وان كنت دخلت في فريضة ثم ذكرت نافلة كانت عليك مضيت في الفريضة » . وخبر معاوية : قال : « سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل قام في الصلاة المكتوبة فسها فظن أنها نافلة ، أوقام في النافلة فظن أنها مكتوبة ، قال (ع) : هي على ما افتتح الصلاة عليه » . وخبر ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله (ع) : « عن رجل قام في صلاة فريضة فصلى ركعة وهو ينوي أنها نافلة ، قال عليه السلام : هي التي قمت فيها ولها ، وقال : اذا قمت وأنت تنوي الفريضة فدخلك الشك فأنت في الفريضة على الذي قمت له ، وان كنت دخلت فيها وأنت تنوي نافلة ثم إنك تنويها بعدُ فريضة فأنت فى النافلة ، وإنما يحسب للعبد من صلاته التي ابتدأ في أول صلاته » . واستظهر في الجواهر شمول الأول والآخر لصورة العمد ، فيما لو نوى ببعض الأجزاء غير ما نوى عليه الجملة من الوجه أو الأداء أو القضاء تخيلا منه صحة ذلك ، أو عبثاً ، أو جهلا منه بوجوب ذلك الجزء أوندبه . لكنه غير ظاهر ، فان ذكر النسيان في الأول ودخول الشك في الجواب فيها مانع من الشمول للعمد .

بنى على التي قام (١) اليها ، وهو مشكل (٢) فالأحوط الاتمام والاعادة . نعم لو رأى نفسه في صلاة معينة وشك في أنه من الأول نواها أو نوى غيرها بنى على أنه نواها وإن لم يكن مما قام اليه لأنه يرجع إلى الشك بعد (٣) تجاوز المحل .

(١) حكي ذلك عن البيان ، والمسالك ، وجامع المقاصد ، وظاهر كشف اللثام ، والمدارك وغيرها . واستدل له بأنه مقتضى الظاهر ، وبأصالة عدم العدول ، وخبر ابن أبي يعفور المتقدم .

(٢) إذ لادليل على حجية الظاهر المذكور ، وأصالة عدم العدول من الأصل المثبت ، فان العدول ليس موضوعا لحكم شرعي ، وخبر ابن أبي يعفور ظاهر في المسألة السابقة ، فان القيام في الفريضة ظاهر في الشروع فيها بعنوان الفريضة لا القيام اليها ، ويشهد له أيضاً قوله (ع) بعد ذلك : « وإن كنت دخلت فيها وأنت تنوي . . . » . وقوله (ع) في آخره : « وإنما يحسب للعبد . . . » ، ولأجل ذلك جزم في الشرائع في مبحث الخلل بالاستئناف ، وحكي ذلك عن المبسوط . نعم استوضح في الجواهر في أول كلامه بطلان إطلاق وجوب الاستئناف في الفرض مع الوقوع في الوقت المشترك ، إذ له العدول من العصر إلى الظهر ثم قال : « ودعوى اختصاص ذلك في المعلوم أنه العصر لا المشكوك فيه يدفعها وضوح أولوية المقام منه » . ومثله كلام غير واحد ، وعليه بنى المصنف (ره) في أول مسائل ختام الخلل . وبالجملة : ينبغي أن يقال : « اذا علم أنه صلى الظهر قبل أن يشتغل بهذه الصلاة فعليه الاعادة لا غير ، واذا لم يعلم ذلك أو علم بعدم الاتيان بالظهر فعليه العدول اليها والاتمام ثم إعادة العصر » .

(٣) كما ذكر في الجواهر في ذيل تنبيهات قاعدة الشك بعد التجاوز . ويشكل : بأن صدق عنوان الشك بعد التجاوز يتوقف على أن يكون للمشكوك

(مسألة ٢٠) لايجوز العدول من صلاة إلى (١) أخرى إلا فى موارد خاصة:

فيه محل موظف له ، بحيث يكون تركه فيه تركا لما ينبغي أن يفعل ، وذلك غير حاصل مع الشك في النية . فان من شرع في عمل صلاتي بقصد تعليم الغير أو عبثاً أو غفلة ، لايكون تركه لنية الصلاة مقارنة لأول العمل تركا لما ينبغي أن يفعل في ذلك المحل ، وكذا من نوى صلاة الظهر لايكون تركه لنية نافلتها تركا لما ينبغي أن يفعل . فاذا رأى نفسه فى أثناء عمل بانياً على أنه صلاة ، وشك في أنه كان بانياً على ذلك أول العمل أو بانياً على الاتيان به للتعليم لايكون الشك شكا في وجود شيء ينبغي أن يوجد ، وكذا اذا رأى نفسه فى أثناء نافلة الظهر وشك فى أنه نواها من الأول نافلة أو نواها ظهراً ، لايكون عدم نية النافلة تركا لما ينبغي أن يفعل . والسر في ذلك أن كون الشيء مما ينبغي أن يفعل أولا كذلك تابع لعنوان العمل الذي قد فرض فيه المحل والتجاوز عنه ، وتحقق العنوان تابع للنية ، فالنية تكون من مقدمات جريان القاعدة ، فلا تصلح القاعدة لاثباتها ، وكذلك الحال فى قاعدة الفراغ . وبأتي في نية صلاة الجماعة ماهو نظير المقام .

(١) لما عرفت من أن قوام العبادية المعتبرة في العبادات كون الاتيان بالفعل بداعي أمره ، فاذا فرض أن الصلاة المعدول عنها غير الصلاة المعدول اليها فالأمر المتعلق باحداها غير الأمر المتعلق بالأخرى ، فالاتيان باحداها بقصد امتثال أمرها لا يكون امتثالا لأمر الأخرى ولا تعبداً به ، كما أن الاتيان ببعض إحداها امتثالا للأمر الضمني القائم به لايكون امتثالا للأمر الضمني القائم بالبعض المماثل له من الأخرى ، ومجرد بناء المكلف على ذلك غير كاف فى تحققه . نعم ثبت ذلك في بعض الموارد بدليل خاص ، فيستكشف منه حصول الغرض من المعدول اليه بمجرد بناء المكلف عليه ، فيسقط لذلك أمره

« أحدها » في الصلاتين المرتبتين كالظهرين والعشاءين (١) إذا دخل في الثانية قبل الأولى عدل اليها بعد التذكر في الأثناء إذا لم يتجاوز محل العدول ، وأما إذا تجاوز كما إذا دخل في ركوع الرابعة من العشاء فتذكر ترك المغرب فانه لا يجوز العدول لعدم بقاء محله ، فيتمها عشاء ثم يصلي المغرب ويعيد العشاء أيضاً احتياطاً . وأما إذا دخل في قيام الرابعة ولم يركع بعد فالظاهر بقاء محل العدول فيهدم القيام ويتمها بنية المغرب .

« الثاني » إذا كان عليه صلاتان أو أزيد قضاء فشرع في اللاحقة قبل السابقة يعدل اليها مع عدم تجاوز (٢) محل العدول ، كما إذا دخل في الظهر أو العصر فتذكر ترك الصبح القضائي السابق على الظهر والعصر ، وأما إذا تجاوز أتم ما بيده على الأحوط ويأتي بالسابقة ويعيد اللاحقة كما مر في الأدائيتين ، وكذا لو دخل في العصر فذكر ترك الظهر السابقة فانه يعدل .

« الثالث » إذا دخل في الحاضرة فذكر أن عليه قضاء ، فانه يجوز له أن يعدل إلى (٣) القضاء إذا لم يتجاوز محل العدول ، والعدول في هذه الصورة على

ولا يجوز التعدي الى غيره من الموارد . وتوهم أنه يمكن أن يستكشف من الدليل كما في مثل ذلك في حصول التعبد ، وحينئذ يتعدى الى غير مورده . مندفع بأن ذلك خلاف الاجماع على اعتبار النية مقارنة لأول الفعل العبادي . والخلاف هنا لا يقدح في الاجماع المذكور لكونه عن شبهة .

(١) قد تقدم تفصيل الكلام في ذلك في المسألة الثالثة من فصل أوقات اليومية ونوافلها . فراجع .

(٢) تقدم الكلام فيه في المسألة العاشرة من فصل أحكام الأوقات .

(٣) بلا إشكال ولا خلاف ، لصحيح زرارة عن أبي جعفر «ع» في

وجه الجواز ، بل الاستحباب (١) بخلاف الصورتين الأولتين فانه على وجه الوجوب (٢) .

﴿ الرابع ﴾ العدول من الفريضة إلى النافلة يوم الجمعة لمن نسي (٣) قراءة الجمعة ، وقرأ سورة أخرى من التوحيد ، أو غيرها ، وبلغ النصف أو تجاوز ، وأما إذا لم يبلغ النصف فله أن يعدل عن تلك السورة ولو كانت هي التوحيد إلى سورة الجمعة فيقطعها ويستأنف سورة الجمعة .

﴿ الخامس ﴾ العدول من الفريضة إلى النافلة

حديث : « . . . وإن كنت قد صليت من المغرب ركعتين ، ثم ذكرت العصر فانوها العصر ، ثم قم فأتمها ركعتين ، ثم تسلم . ثم تصلي المغرب . . . الى أن قال «ع» : فان كنت قد نسيت العشاء الآخرة حتى صليت الفجر فصلّ العشاء الآخرة ، وإن كنت ذكرتها وأنت في الركعة الأولى أو في الثانية من الغداة فانوها العشاء ثم قم فصلّ الغداة » .

(١) هذا بناء على مختاره من المواسعة وعدم الترتيب بين الفائتة والحاضرة ، وإلا فلو بني على أحدهما كان العدول واجباً ، كما أن الاستحباب مبني على استحباب تقديم الفائتة ، ولو بني على استحباب تقديم الحاضرة كان المستحب ترك العدول وإتمام الحاضرة . وتمام الكلام في المسألة في مبحث القضاء إن شاء الله تعالى .

(٢) لتحصيل الترتيب الواجب .

(٣) لخبر صباح بن صبيح : « قلت لأبي عبد الله (ع) : رجل أراد أن يصلي الجمعة فقرأ بـ (قل هو الله أحد) قال (ع): يتمها ركعتين ثم يستأنف وتمام الكلام في المسألة يأتي في مبحث القراءة .

لادراك الجماعه (١) ، إذا دخل فيها وأقيمت الجماعة وخاف السبق بشرط عدم تجاوز محل العدول بأن دخل فى ركوع الركعة الثالثة .

﴿ السادس ﴾ العدول من الجماعة إلى (٢) الانفراد لعذر أو مطلقاً كما هو الأقوى .

﴿ السابع ﴾ العدول من إمام إلى إمام إذا عرض للاول عارض .

﴿ الثامن ﴾ العدول من القصر إلى التمام إذا قصد فى الأثناء إقامة عشرة أيام .

﴿ التاسع ﴾ العدول من التمام إلى القصر إذا بدا له في الاقامة بعد ما قصدها .

﴿ العاشر ﴾ العدول من القصر إلى التمام أو بالعكس في مواطن التخيير .

(مسألة ٢١) لايجوز العدول من الفائتة إلى الحاضرة ، فلو دخل فى فائتة ثم ذكر فى أثنائها حاضرة ضاق وقتها أبطلها واستأنف ، ولايجوز العدول على الأقوى .

(مسألة ٢٢) لا يجوز العدول من النفل إلى الفرض ، ولا من النفل إلى

---

(١) فى صحيح سليمان بن خالد : « عن رجل دخل المسجد فافتتح الصلاة فبينما هو قائم يصلي إذ أذّن المؤذن وأقام الصلاة ، قال (ع) : فليصل ركعتين ، ثم ليستأنف الصلاة مع الامام ولتكن الركعتان تطوعاً » . ونحوه موثق سماعة .

(٢) هذا ليس من موارد العدول من صلاة الى أخرى كما هو موضوع الكلام في هذه المسألة ، ويأتي الكلام فيه في الجماعة إن شاء الله تعالى . وكذا الكلام في السابع ، وأما بقية الموارد فيأتي الكلام فيها في صلاة المسافر ، كما أن الوجه في المسألتين الآتيتين أصالة عدم جواز العدول لعدم الدليل عليه بالخصوص .

النفل حتى فيما كان منه كالفرائض في التوقيت والسبق واللحوق .

(مسألة ٢٣) إذا عدل في موضع لايجوز العدول بطلتا (١) ، كما لو نوى بالظهر العصر وأتمها على نية العصر .

(مسألة ٢٤) لو دخل في الظهر بتخيل عدم إتيانها فبان في الأثناء أنه قد فعلها لم يصح له العدول الى العصر (٢) .

(مسألة ٢٥) لو عدل بزعم تحقق موضع العدول فبان الخلاف بعد الفراغ أو في الأثناء لا يبعد صحتها على النية الاولى ، كما إذا عدل بالعصر إلى الظهر ثم بان أنه صلاها فانها تصح عصراً (٣) ، لكن الاحوط الاعادة .

(مسألة ٢٦) لا بأس بترامي العدول (٤) كما لو عدل في الفوائت الى سابقة فذكر سابقة عليها فانه يعدل منها اليها وهكذا .

---

(١) أما بطلان المعدول عنها فللعدول عنها الموجب لفوات نيتها ، وأما بطلان المعدول اليها فلأن المفروض عدم جواز العدول . لكن يمكن أن يقال بالصحة مع رجوعه الى نية المعدول عنها ، إذ ليس فيه إلا فعل بعض أجزاء المعدول اليها في الأثناء ، وهو غير قادح اذا كان سهواً .

(٢) لما عرفت من عدم الدليل على جواز العدول من السابقة الى اللاحقة ، والأصل عدمه .

(٣) هذا غير ظاهر ، لما عرفت من أن العدول عن العصر مفوّت لنيتها فكيف تصح بلا نية .

(٤) كما عن الشهيدين في البيان والروضة . لكن عرفت في مباحث الأوقات أن النصوص غير متعرضة للعدول في الفوائت من لاحقة الى سابقة فضلا عن ترامي العدول فيها ، وانما تعرضت النصوص للعدول من الحاضرة الى

(مسألة ٢٧) لايجوز العدول بعد الفراغ (١) إلا في الظهرين إذا أتى بنية العصر بتخيل أنه صلى الظهر فبان أنه لم يصلها ، حيث أن مقتضى رواية صحيحة أنه يجعلها ظهراً ، وقد مر سابقاً (٢) .

(مسألة ٢٨) يكفي في العدول مجرد النية من (٣) غير حاجة الى ما ذكر في ابتداء النية .

(مسألة ٢٩) إذا شرع في السفر وكان في السفينة أو العربة مثلا فشرع في الصلاة بنية التمام (٤) قبل الوصول الى حد الترخص فوصل في الاثناء الى حد الترخص ، فان لم يدخل في ركوع الثالثة فالظاهر أنه يعدل الى القصر ، وإن

الحاضرة أو الى الفائتة لاغير ، فاذا بني على التعدي من ذلك الى العدول عن الفائتة الى فائتة سابقة عليها أمكن البناء على التراكي المذكور أيضاً ، لكن المبنى لايخلو من تأمل . اللهم الا أن يستفاد مما دل على تبعية القضاء للأداء في الاحكام .

(١) لأنه خارج عن مورد النصوص ، وقد عرفت أن العدول خلاف الأصل في العبادات .

(٢) مر الكلام فيه أيضاً في مبحث المواقيت .

(٣) كما صرح به في الجواهر ، ووجهه ـ بناء على ماسبق من كفاية الوجود الارتكازي في القربة والاخلاص وغيرهما مما يعتبر في النية ـ ظاهر ، لحصول جميع ذلك حين العدول ، أما بناء على اعتبار الاخطار فينحصر وجهه باطلاق دليل العدول .

(٤) لا اشكال في أن التمام حكم الحاضر والقصر حكم المسافر ، وانما الاشكال في أن من كان حاضراً وشرع في الصلاة ثم صار مسافراً قبل ان يتم صلاته هل يكون مكلفاً باكمال صلاته قصراً أم لا ؟ ووجه الاشكال : أن

دخل فى ركوع الثالثة فالاحوط الاتمام والاعادة (١) قصراً . وإن كان في السفر ودخل في الصلاة بنية القصر فوصل الى حد الترخص يعدل الى التمام .

(مسألة ٣٠) إذا دخل في الصلاة بقصد ما في الذمة فعلا وتخيل أنها

الحضور المأخوذ شرطاً فى وجوب التمام ان كان المراد منه صرف الوجود ولو آناً ما كان اللازم البناء على أنه مكلف بالتمام ولو بعد الخروج عن حد الترخص لتحقق الحضور كذلك . وان كان المراد الوجود المستمر الى أن يتم الامتثال امتنع أن يكون مكلفاً بالتمام من حين الشروع ، لكون المفروض عدم استمرار الحضور كذلك ، فلا بد أن يكون مكلفاً بالقصر من حين الشروع بالصلاة ، مع أنه حينئذ حاضر ومن الضروري أن الحاضر تكليفه التمام لا القصر .

أقول : اذا كان الحضور الى زمان حصول الامتثال هو الذي يكون شرطا فى وجوب التمام ، فاذا فرض انتفاؤه فى المقام لخروجه عن حد الترخص فى أثناء الصلاة فلا بد أن يكون تكليفه القصر ، ولا ينافيه أن الحاضر حكمه التمام بالضرورة ، اذ المراد من الحاضر فيه الحاضر الى تمام الامتثال ، وهو غير حاصل فى الفرض . وعلى هذا فلا مانع من قصد القصر فى الفرض من حين الشروع ، لعلمه بأنه يخرج عن حد الترخص فى أثناء الصلاة ، فلو جهل فاعتقد أنه يتم صلاته قبل الوصول الى حد الترخص فنوى التمام ثم تبين له الخطأ فخرج عن حد الترخص قبل اكمال صلاته ، فان كان القصر والتمام حقيقتين مختلفتين بطلت صلاته ، ولا يمكن العدول الى القصر لأنه خلاف الأصل كما عرفت ، وإن كانا حقيقة واحدة أمكن العدول ، إذ لا خلل في امتثال الأمر بوجه لأن المقدار المأتي به من الصلاة وقع بقصد أمره الضمني فله إكمال صلاته قصراً من دون مانع .

(١) بل الأقوى البطلان والاستئناف قصراً ، لاطلاق مادل على وجوب

الظهر مثلا ثم تبين أن مافي ذمته هي العصر أو بالعكس فالظاهر الصحة ، لأن الاشتباه إنما هو في التطبيق .

(مسألة ٣١) إذا تخيل أنه أتى بركعتين من نافلة الليل مثلا فقصد الركعتين الثانيتين أو نحو ذلك فبان أنه لم يصل الأولتين صحت وحسبت له الأولتان ، وكذا في نوافل الظهرين ، وكذا إذا تبين بطلان الأولتين ، وليس هذا من باب العدول بل من جهة أنه لا يعتبر قصد (١) كونهما أولتين أو ثانيتين ، فتحسب على ما هو الواقع نظير ركعات الصلاة ، حيث أنه لو تخيل أن مابيده من الركعة ثانية مثلا فبان أنها الاولى ، أو العكس ، أو نحو ذلك لا يضر ويحسب على ماهو الواقع .

فصل فى تكبيرة الاحرام

وتسمى تكبيرة الافتتاح (٢) أيضاً ، وهي أول الاجزاء (٣) الواجبة للصلاة

القصر على المسافر ، فاذا وجب عليه القصر لم يصح مانعله ، لعدم إمكان العدول به اليه من جهة الزيادة .

(١) هذا لا يجـــدي فى الصحة اذا قصد على نحو التقييد ، فانه مدار البطلان في جميع موارد الخطأ في القصد ، ولعل المراد الاشارة الى أنه لم يقصد على نحو التقييد ، بل من باب الخطأ في التطبيق ، وقد تقدم فى مباحث نية الوضوء ماله نفع فى المقام فراجع ، والله سبحانه أعلم .

فصل فى تكبيرة الاحرام

(٢) كما في غير واحد من النصوص ، كما سيأتي .

(٣) كما تقتضيه النصوص المتضمنة أن افتتاحها التكبير . لكن قد

بناء على كون النية شرطا ، وبها يحرم على المصلي (١) المنافيات ، وما لم يتمها يجوز له قطعها وتركها عمداً وسهواً مبطل (٢) ،

يشكل ذلك بالنسبة الى القيام ـ بناء على أنه جزء لا شرط ـ فانه حينئذ يكون مقارناً للتكبيرة كالنية ، بناء على انها جزء للصلاة لا شرط . إلا أن يقال : بناء على أن القيام جزء للصلاة إنما يجب في حال التكبير ، فيكون التكبير مقدما رتبة عليه ، وبهذه العناية صار أول الأجزاء . وفي القواعد والارشاد : جعل أول أفعال الصلاة القيام ، وكأنه لوجوب القيام آناً ما قبل الشروع في التكبير من باب المقدمة . فتأمل .

(١) كما يقتضيه ما تضمن أن تحريمها التكبير ، وما تضمن أنها مفتاح الصلاة ، وأن بها افتتاحها .

(٢) إجماعا ، كما في الذكرى وعن غيرها . وفي الجواهر : « إجماعا محصلا ومنقولا مستفيضاً » . نعم في مجمع البرهان ـ بعدما حكى عن المنتهى نسبته الى العلماء إلا نادراً من العامة ـ قال : « فكأنه إجماعي عندنا » . وقد يشعر أنه محل توقف عنده ، وهو غير ظاهر . ويشهد له جملة من النصوص كصحيح زرارة : « سألت أبا جعفر «ع» عن الرجل ينسى تكبيرة الافتتاح ، قال «ع» : يعيد الصلاة » ، وموثق عمار : « سألت أبا عبد الله «ع» عن رجل سها خلف الامام فلم يفتتح الصلاة ، قال «ع» : يعيد ، ولا صلاة بغير افتتاح » ونحوهما غيرهما . نعم يعارضها صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع) : « سألته عن رجل نسي أن يكبّر حتى دخل في الصلاة ، فقال (ع) : أليس كان من نيته أن يكبّر ؟ قلت : نعم . قال (ع) : فليمض في صلاته » ، وموثق أبي بصير : « سألت أبا عبد الله «ع» : عن رجل قام في الصلاة فنسي أن يكبّر ، فبدأ بالقراءة ، فقال «ع» : إن ذكرها وهو قائم قبل أن يركع فليكبّر ، وإن ركع

كما ان زيادتها أيضاً كذلك (١) ، فلو كبر بقصد الافتتاح ، وأتى بها على الوجه

فليمض في صلاته » ، وصحيح زرارة عن أبي جعفر ﴿ع﴾ : « قلت له : الرجل ينسى أول تكبيرة من الافتتاح ، فقال ﴿ع﴾ : إن ذكرها قبل الركوع كبّر ثم قرأ ثم ركع ، وإن ذكرها في الصلاة كبّرها في قيامه في موضع التكبير قبل القراءة وبعد القراءة . قلت : فان ذكرها بعد الصلاة . قال ﴿ع﴾ : فليمض ولا شيء عليه » ، هذا ولا يخفى أنه لامجال للاعتماد على هذه النصوص في صرف النصوص السابقة الى الاستحباب ، وإن كان هو مقتضى الجمع العرفي لمخالفتها للاجماع المحقق المسقط لها عن الحجية . مضافا الى إمكان المناقشة في دلالة بعضها ، كالصحيح الأول : لاحتمال أن يراد من التكبير فيه التكبير في آخر الاقامة ، كموثق عبيد : « عن رجل أقام الصلاة فنسي أن يكبر حتى افتتح الصلاة قال ﴿ع﴾ : يعيد » ، وكالصحيح الأخير لاحتمال أن يراد منه أول تكبيرة من تكبيرات الافتتاح السبع كما في الوسائل ، فتأمل .

(١) كما هو المشهور . بل في الحدائق : نفي الخلاف فيه ، لكن دليله غير ظاهر . وفي مجمع البرهان : « ما رأيت ما يدل عليه » . والاجماع على كونها ركناً لايستلزمه ، الا اذا فسر الركن بما تقدح زيادته عمداً وسهواً كنقيصته ، لكنه غير ثابت وان نسب الى المشهور ، كيف ؟! وظاهر ما في الشرائع والقواعد وغيرها في مبحث القيام والنية والتكبيرة وغيرها من قولهم : « ركن تبطل بالاخلال به عمداً وسهواً » مقتصرين عليه . أن ليس معنى الركن الا ماتبطل الصلاة بتركه عمداً وسهواً لاغير كما هو معناه لغة وعرفا . بل قد لاتتصور الزيادة عمداً فيها ـ بناء على المشهور من بطلان الصلاة بنية الخروج ـ فان قصد الافتتاح بها مستلزم لنية الخروج عما مضى من الصلاة ، فتبطل الصلاة في رتبة سابقة على فعلها . اللهم الا أن يبنى على عدم الاستلزام المذكور ،

أو على أن المبطل نية الخروج بالمرة لافى مثل مانحن فيه . فتأمل . ومثله فى الاشكال الاستدلال له بعموم ما دل على قدح الزيادة فى الصلاة ، ولعله اليه يرجع ماعن المبسوط من تعليل قدح الثانية بأنها غير مطابقة للصلاة ـ اذ فيه:ـ مع أنه لا يختص ذلك بتكبيرة الافتتاح بل يجرى فى عامة الأقوال والأفعال المزيدة ـ أن العموم المذكور محكوم بحديث : « لاتعاد الصلاة الا من خمسة» فان الظاهر عمومه للزيادة ، فيختص العموم الأول بالزيادة العمدية لا غير . وأشكل من ذلك ما فى التذكرة ونهاية الأحكام من تعليل قدح الثانية بأنها فعل منهي عنه فيكون باطلا ومبطلا للصلاة ، فانه ممنوع صغرى وكبرى . ولعله راجع إلى ما قبله ـ كما احتمله فى كشف اللثام ـ فيتوجه عليه حينئذ ماسبق . وأغرب من ذلك ماذكره بعض مشايخنا (ره) : من أن فعل التكبيرة الثانية بقصد الافتتاح ورفع اليد عن الأولى مانع من بقاء الهيئة الاتصالية المعتبرة في الصلاة بين التكبيرة الأولى وما بعدها بنظر العرف ، إذ فيه ـ مع وضوح منعه ـ أنه لايظن الالتزام به في سائر موارد تكرار الأجزاء الصلاتية من الأقوال والأفعال ، ولا سيما إذا صدر ذلك غفلة عن فعله أولا ، وكذا مافي الجواهر : من ابتناء ذلك على القول باجمال العبادة ، وأنها اسم للصحيح ، إذ فيه أنه يتم لو أريد الرجوع فى الصحة إلى إطلاق الأمر بالصلاة لكن يكفي فيها أصل البراءة عن المانعية . مع أنه لو بني على قاعدة الاشتغال عند الشك في الشرطية والمانعية فلا مجال لذلك بعد ورود مثل حديث : « لاتعاد الصلاة » ، بناء على ماعرفت من عمومه للزيادة أيضاً . ومثله أيضاً ماعن شيخنا الأعظم (ره) من تعليل القدح في العمد : بأنها زيادة واقعة على جهة التشريع ، فتبطل الصلاة بهامع العمد اتفاقا . إذ فيه : أن التشريع في نفسه غير قادح ، والاتفاق المدعى على قدحه مستنده عموم مادل على قدح الزيادة فى الصلاة ، فيكون هو المعتمد

الصحيح ثم كبّر بهذا القصد ثانياً (١) بطلت (٢) واحتاج الى ثالثة ، فان أبطلها بزيادة رابعة احتاج الى خامسة . وهكذا تبطل بالشفع وتصح بالوتر . ولو كان في أثناء صلاة فنسي وكبر لصلاة أخرى ، فالأحوط إتمام الأولى (٣) وإعادتها .

لاغير . مع أن فعله بعنوان تبديل الامتثال ـ كما ورد في بعض الموارد ـ لا ينطبق عليه عنوان التشريع ، الذي هو العمل بقصد امتثال أمر تشريعي لا شرعي . فلم يبق دليل على الحكم المذكور على إطلاقه إلا دعوى ظهور الاتفاق عليه ، الذي قد تأمل فيه غير واحد من محققي المتأخرين ، وفي الاعتماد عليه حينئذ إشكال . نعم لامجال للتأمل فيه في العمد للزيادة المبطلة نصاً وفتوى .

(١) اعتبار نية الافتتاح بالثانية في حصول البطلان مبني على أن الوجه فيه زيادة الركن ، لأن الركن من التكبير مختص بتكبير الافتتاح كما صرح بذلك في الجواهر . ولو كان الوجه في البطلان نفس الزيادة أو التشريع كفى في البطلان قصد الجزئية ، أو حصول التشريع وان لم يقصد به الافتتاح .

(٢) لعدم مشروعيتها ، بل مع العمد تكون منهياً عنها لحرمة الابطال . نعم بناء على بطلان الصلاة بنية الخروج الملازمة لنية الافتتاح بالثانية تصح ويكتفى بها ، كما أشار إلى ذلك في الجواهر .

(٣) وجه توقفه احتمال صدق الزيادة في المقام ، فيدخل في معقد الاجماع على البطلان بزيادة الركن ولو سهواً . وقد يشير اليه مافي بعض النصوص الناهية عن قراءة العزيمة في الفريضة ، معللا بأن السجود زيادة . وفيه : أنه لاينبغي التأمل في عدم صدق الزيادة مع عدم قصد الجزئية للصلاة ، التي هو فيها ، فلا يدخل في معقد الاجماع السابق ـ لو تم ـ وجوب العمل به ، لا أقل من الشك في شموله لذلك ، فيرجع فيه الى أصالة البراءة من المانعية . وأما التعليل بأن السجود زيادة في المكتوبة ، فبعد البناء على عدم صدق الزيادة حقيقة

وصورتها « الله أكبر » من غير (١) تغيير ولا تبديل ، ولا يجزىء مرادفها ، ولا

عليه ، يدور الأمر بين حمل الزيادة في الكبرى المتصيدة منه على مايشمل الزيادة الصورية فيكون التجوز في الكبرى ، وبين التصرف في تطبيق الزيادة الحقيقية على الزيادة الصورية ، فيكون التصرف في الصغرى ، وإذ أن أصالة الحقيقة في التطبيق لا أصل لها للعلم بالمراد ، فاصالة الحقيقة في الكبرى بلا معارض . ونظير المقام أن يقال : إحذر زيداً فانه أسد ، فانه لايصح أن يتصيد منه كبرى وجوب الحذر عن مطلق الشجاع ولو كان عمراً أو خالداً أو غيرهما من أفراد الشجاع ، بل يحكم بأن الكبرى وجوب الحذر عن الحيوان المفترس ، ويقتصر في التنزيل منزلته على زيد لاغيره . مع أنه لو بني على التصرف في الكبرى واستفادة قدح الزيادة الصورية فمقتضى حديث : « لاتعاد الصلاة » تخصيصه بالعمد ـ كما هو مورده ـ لأن سجود العزيمة عمدي ، فلايشمل السهو . وقد عرفت أن الاجماع على قدح زيادة التكبير ولو سهواً لو تم لايشمل الزيادة الصورية ، فالبناء على صحة الصلاة في الفرض أقرب الى صناعة الاستدلال ، فلاحظ .

(١) هو قول علمائنا ـ كما في المعتبر ـ وعليه علماؤنا ـ كما في المنتهى ـ لأنه المتعارف ، ولمرسل الفقيه : « كان رسول الله (ص) أتم الناس صلاة وأوجزهم ، كان اذا دخل في صلاته قال : الله أكبر بسم الله الرحمن الرحيم » بضميمة قوله (ص) : « صلوا كما رأيتموني أصلي » ، وما في خبر المجالس : « وأما قوله : والله أكبر ... الى أن قال : لا تفتتح الصلاة إلا بها » ، والجميع كما ترى ، إذ التعارف لايصلح مقيداً للاطلاق لو كان ، ولا دليلا على المنع من زيادة شيء ، مثل تعريف « أكبر » ـ كما عن الاسكافي ـ أو تقديمه على لفظ الجلالة ـ كما عن بعض الشافعية ـ أو الفصل بينهما بمثل « سبحانه » أو « عز وجل » أو نحو ذلك ، أو تبديل إحدى الكلمتين أو كلتيهما بمرادفهما من اللغة العربية ،

ترجمتها بالعجمية أو غيرها ، والأحوط عدم وصلها بما (١) سبقها من الدعاء ،

وكذلك الكلام في المرسل ، بل لعله ظاهر في جواز ذلك ، غاية الأمر أنه لا يكون من الموجز . ولأجل ذلك لا يصلح دليل التأسي للتقييد بالموجز لو صلح في نفسه للتقييد . مع أن الاشكال فيه مشهور ظاهر ، لأن المشار اليه لابد أن يكون فرداً خارجياً من الصلاة ، ومن المعلوم أن الخصوصيات المحددة له لا تكون كلها دخيلة في الصلاة ، وإرادة بعض منها بعينه لا قرينة عليه من الكلام ، فلابد أن يكون مقروناً بما يدل على تعيين بعض تلك الحدود ، وهو غير متحصل لدينا فيكون مجملا . وخبر المجالس قد اشتمل على ذكر حرف العطف ، فهو على خلاف المدعى أدل . فالعمدة حينئذ في ذلك الاجماع ، الذي به يقيد الاطلاق لو كان ، ويرفع اليد عن أصالة البراءة من الشرطية أو المانعية ، وأصالة الاحتياط لو شك في جواز تبديل إحدى الكلمتين بمرادفها من اللغة العربية أو غيرها ، بناء على المشهور من أن المرجع في الدوران بين التعيين والتخيير هو الاحتياط .

(١) قال في الذكرى : « لو وصل همزة (الله) فالأقرب البطلان ، لأن التكبير الوارد من صاحب الشرع إنما كان بقطع الهمزة ، ولا يلزم من كونها همزة وصل سقوطها ، إذ سقوط همزة الوصل من خواص الدرج بكلام متصل ، ولا كلام قبل تكبيرة الاحرام ، فلو تكلفه فقد تكلف مالا يحتاج اليه ، فلا يخرج اللفظ عن أصله المعهود شرعا » . ونحوه ما عن جامع المقاصد وكشف الالتباس والروض والمقاصد العلية وغيرها . وفيه — كما مر في الجواهر — : « أن دعوى أن النبي (ص) لم يأت بها إلا مقطوعة عن الكلام السابق لاشاهد لها . مضافا إلى ما عن المدارك : من أن المقتضي للسقوط كونها في الدرج سواء كان ذلك الكلام معتبراً عند الشارع أم لا . . . » . مع أنه لو سلم اختصاصه

أو لفظ النية ، وإن كان الأقوى جوازه ، ويحذف الهمزة من « الله » حينئذ ، كما أن الأقوى جواز وصلها بما (١) بعدها من الاستعاذة ، أو البسملة ، أو غيرهما ، ويجب حينئذ إعراب (٢) راء « أكبر » ، لكن الأحوط عدم الوصل . ويجب إخراج حروفها من مخارجها (٣) ، والموالاة (٤) بينها وبين الكلمتين .

بالكلام المعتبر عند الشارع جاء الكلام في وصلها بتهليل الاقامة أو بعض الأدعية الواردة بالخصوص ، ومن هنا اختار المصنف (ره) ـ تبعاً لبعض ـ جواز الوصل بما قبلها لأصالة البراءة من قادحية الوصل ، فيترتب عليه سقوط الهمزة جريا على قانون اللغة العربية ، بناء على ماهو الصحيح المشهور بين النحويين من كونها همزة وصل لا قطع كما عن جماعة منهم . اللهم إلا أن يقال : التردد في المقام بين التعيين والتخيير والمرجع فيه الاحتياط ، والاطلاق الرافع للشك المذكور غير ثابت . فتأمل .

(١) لعدم الدليل على قادحيته ، فلا ترفع اليد عن أصالة البراءة منها ، أو أصالة الاطلاق لو كان ، خلافا لما في القواعد وعن غيرها من البطلان بذلك ، اقتصاراً على المتيقن من فعله (ص) ، أو دعوى انصراف الاطلاق عنه . إذ لا يخفى توجه الاشكال عليه . نعم عرفت أنه لم يتحصل لنا إطلاق يرجع اليه ، والمقام من قبيل الدوران بين التعيين والتخيير ، والمرجع فيه قاعدة الاحتياط نعم بناء على جواز الوصل مع السكون يكون المقام من باب الاقل والاكثر .

(٢) لعدم جواز الوصل مع السكون ، وسيأتي الكلام فيه في مباحث القراءة .

(٣) كي لا يلزم التغيير الممنوع عنه إجماعا .

(٤) كما عن النهاية والتذكرة والموجز وغيرها التصريح به ، محافظة على الهيئة الكلامية التي يفوت الكلام بفواتها .

(مسألة ١) لو قال : الله تعالى أكبر لم يصح (١) ، ولو قال : الله أكبر من أن يوصف ، أو من كل شيء فالأحوط الاتمام والاعادة ، وإن كان الأقوى الصحة إذا لم يكن بقصد (٢) التشريع .

(مسألة ٢) لو قال : الله أكبار باشباع فتحة الباء حتى تولد الألف بطل (٣) كما أنه لو شدد راء أكبر بطل أيضاً .

---

(١) لما عرفت من الاجماع على أن صورتها (الله أكبر) المخالفة لصورة ما في المتن ، وليس كذلك إضافة (من أن يوصف) أو (من كل شيء) فانه لا ينافي صورة التكبير ، وإنما هو محض زيادة عليها ، فلا إجماع على بطلانه ، وإن صرح به جماعة فان دليلهم عليه غير ظاهر . ولذلك قوى في المتن الصحة . لكن عليه يكون الأقوى وجوب الاتمام ، والاحوط الاعادة . لكن عبارة المتن لا تساعد عليه .

(٢) قد تقدم أن التشريع من حيث هو ليس من المبطلات للعبادة ، صلاة كانت أم غيرها ، مالم يلزم منه خلل فيها ، من زيادة ممنوع عنها ، أو فوات قصد الامتثال ، أو نحو ذلك . فالاستثناء ليس على إطلاقه .

(٣) كما عن المبسوط ، والسرائر ، والجامع ، والشرائع ، والدروس ، وتعليق النافع ، والروض ، والمسالك ، والمدارك ، وغيرها . لانه تغيير للصورة ، وخروج عن قانون اللغة . وفي المعتبر ، والمنتهى ، وعن نهاية الأحكام ، والتذكرة ، والسرائر : تخصيص البطلان بصورة قصد الجمع أعني جمع (كبر) وهو الطبل ، فلو قصد الافراد صح . وفي القواعد : « ويستحب ترك المد في لفظ الجلالة وأكبر » ، ونحوه عبارة الشرائع ، وما عن النافع ، والمعتبر ، والارشاد . والظاهر بل المقطوع به إرادة صورة قصد الافراد . وعلل الجواز

(مسألة ٣) الأحوط تفخيم اللام من الله ، والراء من أكبر ، ولكن الأقوى الصحة مع تركه (١) أيضاً .

(مسألة ٤) يجب فيها القيام (٢)

في المنتهى : بأنه قد ورد الاشباع في الحركات الى حيث ينتهي الى الحروف في لغة العرب ، ولم يخرج بذلك عن الوضع ، وفسره في كشف اللثام ـ بعد نقله يعني ورد الاشباع كذلك ـ في الضرورات ونحوها من المسجعات ، وما يراعى فيه المناسبات ، فلا يكون لحناً وإن كان في السعة . وفي الحدائق : « ان الاشباع بحيث يحصل به الحرف شائع في لغة العرب » .

أقول : إن تم ذلك ـ كما يشهد به سيرة المؤذنين ـ كان القول بالصحة في محله ، ولو شك فالمرجع قاعدة الاحتياط للدوران بين التعيين والتخيير ، لا لكون الشك في المحصل ، لأنه إنما يقتضي الاحتياط مع وضوح المفهوم لا مع إجماله ، والمقام من الثاني .

(١) لأن الظاهر كونه من محسنات القراءة ، لا من شرائط الصحة .

(٢) كما صرح به جماعة كثيرة . بل عن إرشاد الجعفرية ، والمدارك : الاجماع عليه . ويشهد له ـ مضافا الى ما دل على وجوب القيام في الصلاة ، الظاهر في وجوبه في التكبير كوجوبه في القراءة ، لأنها جميعاً من الصلاة مثل صحيح أبي حمزة عن أبي جعفر (ع) : « الصحيح يصلي قائماً » ، وصحيح زرارة : « قال أبو جعفر (ع) ـ في حديث ـ : ثم استقبل بوجهك القبلة ، ولا تقلب وجهك عن القبلة ... إلى أن قال : وقم منتصباً ، فان رسول الله (ص) قال : من لم يقم صلبه في الصلاة فلا صلاة له » ، وموثق عمار ـ في حديث ـ : قال : « سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل ... الى أن قال (ع) : وكذلك إن وجبت عليه الصلاة من قيام فنسي حتى افتتح الصلاة وهو قاعد ، فعليه أن

والاستقرار (١) ، فلو ترك أحدهما بطل ، عمداً كان أو سهواً .

(مسألة ٥) يعتبر في صدق التلفظ بها بل وبغيرها من الأذكار

يقطع صلاته ، ويقوم فيفتتح الصلاة وهو قائم ، ولا يعتد بافتتاحه وهو قاعد » وعن المبسوط والخلاف : « اذا كبّر المأموم تكبيرة واحدة للافتتاح والركوع ، وأتى ببعض التكبير منحنياً صحت صلاته » ، مستدلا عليه : « بأن الأصحاب حكموا بصحة هذا التكبير ، وانعقاد الصلاة به ، ولم يفصلوا بين أن يكبر قائماً أو يأتي به منحنياً ، فمن ادعى البطلان احتاج إلى دليل » . وفيه ـ مضافا إلى ضعف دليله ـ مخالفته لما سبق ، ولصحيح سليمان بن خالد عن أبي عبد الله (ع): في الرجل اذا أدرك الامام وهو راكع ، وكبّر الرجل وهو مقيم صلبه ، ثم ركع قبل أن يرفع الامام رأسه فقد أدرك الركعة . فتأمل .

(١) للاجماع على اعتباره في القيام كما عن غير واحد ، وفي الجواهر : « الاجماع متحقق على اعتباره فيه» ، ويشهد له ما في خبر سليمان بن صالح : وليتمكن في الاقامة كما يتمكن في الصلاة ، فانه اذا أخذ في الاقامة فهو في صلاة بناء أن المراد من التمكن الاستقرار والطمأنينة كما هو الظاهر . لكنه معارض بما دل على جواز الاقامة ماشياً ، وبعد حمله على الاستحباب لا مجال للبناء على الوجوب في الصلاة . ورواية السكوني فيمن يريد أن يتقدم وهو في الصلاة قال (ع) : يكف عن القراءة في مشيه حتى يتقدم الى الموضع الذي يريد ثم يقرأ ، وفيه انه لايشمل مانحن فيه . وما قد يدعى من دخوله في مفهوم القيام الواجب نصاً وفتوى ، ولذا لم يتعرض الأكثر لوجوبه في المقام مع ماعرفت من إجماعهم عليه فيه : انه ممنوع ، وعدم التعرض له أعم من ذلك . فالعمدة إذاً في دليله الاجماع ، والقدر المتيقن منه صورة العمد . فدعوى ركنيته ـ كما عن الشهيد وتبعه عليه المصنف (ره) وجماعة ، فتبطل الصلاة بتركه عمداً وسهواً ـ

والأدعية والقرآن أن يكون بحيث يسمع نفسه (١) تحقيقاً أو تقديراً ، فلو تكلم بدون ذلك لم يصح .

غير ظاهرة . نعم لا بأس بدعوى ذلك في القيام ، لما عرفت من موثق عمار فيخصص به حديث : لا تعاد الصلاة .

(١) المعروف بين الأصحاب أن أقل الجهر أن يسمع القريب منه ، تحقيقاً أو تقديراً ، وحد الاخفات أن يسمع نفسه كذلك ، قال في المعتبر : « وأقل الجهر أن يسمع غيره القريب ، والاخفات أن يسمع نفسه أو بحيث يسمع لو كان سميعاً ، وهو إجماع العلماء » . وقال في المنتهى : « أقل الجهر الواجب أن يسمع غيره القريب ، أو يكون بحيث يسمع لو كان سامعاً ، بلا خلاف بين العلماء . والاخفات أن يسمع نفسه ، أو بحيث يسمع لو كان سامعاً ، وهو وفاق » . وقال الشيخ (ره) في محكي تبيانه : « حدّ أصحابنا الجهر فيما يجب الجهر فيه بأن يسمع غيره ، والمخافتة بأن يسمع نفسه » . وعلله في المعتبر والمنتهى : بأن مالا يسمع لا يعد كلاما ولا قراءة ، ولا يخلو من تأمل . نعم يشهد له مصحح زرارة عن أبي جعفر (ع) : « لا يكتب من القراءة والدعاء إلا ماأسمع نفسه » ، وموثق سماعة : « سألته عن قول الله عز وجل : ﴿ ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها ﴾ قال (ع) : المخافتة مادون سمعك ، والجهر أن ترفع صوتك شديداً » ، ونحوه ماعن تفسير القمي عن أبيه عن الصباح عن اسحاق بن عمار عن أبي عبد الله (ع) ، وصحيح الحلبي عنه (ع) : « سألته هل يقرأ الرجل في صلاته وثوبه على فيه ؟ قال (ع) : لا بأس بذلك اذا أسمع أذنيه الهمهمة » ، بناء على أن الهمهمة الصوت الخفي كما عن القاموس . لكن عن نهاية ابن الأثير : انها كلام خفي لا يفهم . وحينئذ ينافي ما سبق ، إلا من جهة أن مورده من كان ثوبه على فمه المانع من سماع صوته ، أو المراد أنه

(مسألة ٦) من لم يعرفها يجب عليه أن يتعلم (١) ولا يجوز له الدخول (٢)

لا يفهمه الغير . واما صحيح ابن جعفر (ع) : « عن الرجل هل يصلح له أن يقرأ في صلاته ، ويحرك لسانه في لهواته من غير أن يسمع نفسه ؟ قال (ع) : لا بأس أن لا يحرك لسانه يتوهم توهما » فلا مجال للعمل به ، للاجماع بل الضرورة على اعتبار حركة اللسان التي هي قوام النطق ، فلا بد من طرحه ، أو حمله على القراءة خلف من لا يقتدي به ، كما في غير واحد من النصوص . هذا وقد يستشكل في عموم الحكم المذكور للمقام ، لأن النصوص ـ عدا موثق سماعة ـ غير شامل للتكبير ، والموثق وارد في تفسير الآية المنصرفة الى القراءة ، فلم يبق حجة فيه إلا ما سبق عن المعتبر والمنتهى الذي قد عرفت أنه محل نظر . وفيه أنه لو سلم عدم إمكان التعدي من مورد النصوص إلى المقام كفى موثق سماعة . ودعوى انصراف الآية ممنوعة ، فالعمل بما في المتن متعين . ويأتي ان شاء الله في مبحث الجهر بالقراءة ماله نفع في المقام .

(١) إجماعا ظاهراً ، وفي الجواهر نفي الخلاف فيه . والمراد منه إن كان تمرين اللسان على النطق بها صحيحة ـ كما يظهر من ملاحظة كلماتهم ـ فوجوب التعلم غيري شرعي ، لأنه مقدمة لذلك ، وإن كان المراد تحصيل العلم بالكيفية الصحيحة فان قلنا بوجوب الامتثال التفصيلي مع التمكن منه فالوجوب أيضاً غيري ، لكنه عقلي ، للمقدمية للامتثال التفصيلي الذي هو واجب عقلي ، وإن لم نقل بذلك واكتفينا بالامتثال الاجمالي مطلقاً فان لم يمكن الاحتياط بالتكرار فالوجوب عقلي من باب وجوب المقدمة العلمية ، وإن أمكن الاحتياط بالتكرار لم يجب التعلم تعييناً ، بل وجب تخييراً بينه وبين الاحتياط بالتكرار .

(٢) يعني مع إمكان التعلم وقدرته عليه . والمراد منه على المعنى الأول من معنيي التعلم أنه لا تصح صلاته لخلوها عن التكبير الصحيح ، ولا ينافيه

في الصلاة قبل التعلم إلا إذا ضاق الوقت فيأتي بها ملحونة (١) ، وإن لم يقدر فترجمتها من غير العربية (٢) ،

القول بجواز البدار لذوي الأعذار ، فان ذلك إنما هو اذا كان للواجب بدل شرعي يمكن أن يدعى إطلاقه فيشمل أول الوقت ، لا في المقام الذي ينحصر دليل البدلية فيه بالاجماع ونحوه غير الشامل لأول الوقت قطعاً . هذا وعلى المعنى الثاني فالمراد من عدم جواز الدخول عدم الاكتفاء بالفعل عند العقل ، لعدم إحراز أداء المأمور به .

(١) على قدر الامكان إجماعا ، لفحوى ماورد في الألثغ والألتغ والفأفاء والتمتام ، وماورد في مثل بلال ومن ماثله ، وفي الأخرس الذي لا يستطيع الكلام أبداً . كذا في الجواهر . وأما موثقة مسعدة بن صدقة : « سمعت جعفر بن محمد (ع) يقول : إنك قد ترى من المحرم من العجم لا يراد منه ما يراد من العالم الفصيح ، وكذلك الأخرس في القراءة في الصلاة والتشهد وما أشبه ذلك فهذا بمنزلة العجم ، والمحرم لا يراد منه ما يراد من العاقل المتكلم الفصيح » وما ورد من أنه كلما غلب الله تعالى عليه فهو أولى بالعذر ، وما ورد من أنه ما من شيء حرم الله تعالى إلا وقد أحله لمن اضطر اليه . فانما تصلح لنفي وجوب التام لا إثبات وجوب الناقص . وأما حديث : « لا تسقط الصلاة بحال » فلا يدل على كيفية الواجب . وأما حديث : « لا يترك الميسور بالمعسور » فغير ثابت الحجية في نفسه ولا باعتماد الأصحاب عليه . فالعمدة الاجماع المؤيد أو المعتضد بالفحوى .

(٢) وهو مذهب علمائنا ـ كما في المدارك ـ لاطلاق مادل على أن مفتاح الصلاة التكبير ، وان تحريمها التكبير الشامل للترجمة ، ولا ينافيه تقييده بـ (الله أكبر) ، لأن العمدة في دليل التقييد الاجماع ، وهو يختص بحال القدرة ،

ولا يلزم أن يكون (١) بلغته وإن كان أحوط ، ولا يجزي عن الترجمة غيرها من الأذكار والأدعية وإن (٢) كانت بالعربية ، وإن أمكن له النطق بها بتلقين الغير حرفا فحرفا قدم على الملحون والترجمة (٣) .

(مسألة ٧) الأخرس يأتي بها على قدر الامكان (٤) وإن عجز عن النطق أصلا أخطرها بقلبه وأشار اليها مع (٥) تحريك لسانه إن أمكنه .

فيبقى الاطلاق بحاله في العجز . اللهم إلا أن يكون الاطلاق منصرفا إلى ما كان باللغة العربية فلا يشمل الترجمة ، أو أن هذه النصوص ونحوها ليست واردة في مقام التشريع ، بل في مقام إثبات أثر للمشروع ، من أنه مفتاح ، وبه تحرم المنافيات ، فلا إطلاق لها . فالمرجع يكون أصل البراءة كما عن المدارك احتماله .

(١) كما صرح به غير واحد ، وهو في محله لو كان إطلاق يرجع اليه في بدلية الترجمة . لكن عرفت إشكاله ، وأن العمدة الاجماع . وحينئذ يدور الأمر بين التخيير والتعيين . والمشهور فيه الاحتياط والعمل على التعيين . ولعله لذلك قال في القواعد : « أحرم بلغته » ، ونحوه ماعن المبسوط وغيره . وفي المعتبر : « انه حسن لأن التكبير ذكر ، فاذا تعذر صورة لفظه روعي معناه » . لكن التعليل لا يقتضي التقييد بلغته .

(٢) لعدم الدليل على البدلية ، والأصل عدمه . وفي كشف اللثام : « لا يعدل إلى سائر الأذكار ـ يعني مالا يؤدي معناه ـ وإلا فالعربي منها أقدم نحو : الله أجل وأعظم » . لكن في كون معنى ذلك التكبير إشكال ظاهر .

(٣) لأنه الواجب الاختياري ، فلا ينتقل الى بدله مع إمكانه .

(٤) لما سبق فيمن لا يقدر على التعلم وقد ضاق الوقت .

(٥) كما عن الروض ، وعن البيان وغيره ذلك ، مع تقييد الاشارة

(مسألة ٨) حكم التكبيرات المندوبة فيما ذكر حكم تكبيرة الاحرام (١) حتى في إشارة الأخرس .

بالاصبع . وعن المبسوط وغيره الاقتصار على الاشارة بالاصبع . وعن الارشاد والمدارك ذلك مع الأول . وعن التذكرة والذكرى ذلك مع الأخير . وعن نهاية الأحكام : « يحرك لسانه ويشير بأصابعه أو شفته ولهاته مع العجز عن تحريك اللسان » . وفي القواعد : « يعقد قلبه بمعناها مع الاشارة . وتحريك اللسان » وفي غيرها غير ذلك . والعمدة فيه خبر السكوني عن أبي عبد الله (ع) : « تلبية الأخرس وتشهده وقراءته للقرآن في الصلاة تحريك لسانه وإشارته باصبعه » بناء على فهم عدم الخصوصية للموارد الثلاثة المذكورة فيه ـ كما هو غير بعيد ـ فيكون المراد : أن الأخرس يؤدي عباداته القولية بما يؤدي به مراداته ومقاصده من تحريك اللسان والاشارة بالاصبع ، وإهماله ذكر عقد القلب من أجل أنه ليس في مقام بيان تمام مايجب عليه ، بل في مقام بيان ماهو بدل عن اللفظ المتعذر عليه . بل لما كان اللفظ في الناطق إنما يكون بعنوان كونه مرآة للمعنى فلازم بدلية تحريك اللسان والاشارة بالاصبع عنه أنهما مستعملان مرآة للمعنى أيضاً ، فالمعنى لا بد من لحاظه للاخرس كما لابد من لحاظه للناطق بنحو واحد ، ولعل ما ذكر هو الوجه في إهمال ذكره في المبسوط والتذكرة والذكرى والنهاية ـ كما حكي ـ لابناءهم على عدم لزومه ، وأما عدم تقييد الاشارة بالاصبع في المتن تبعاً لغيره فلعل الوجه فيه مافي كشف اللثام : من أن الاصبع لا يشار بها الى التكبير غالباً ، وانما يشار بها الى التوحيد . وفيه منع ظاهر كما يشير اليه خبر السكوني ، ودعوى أن مافي الخبر راجع الى التشهد خاصة ممنوعة . فالاخذ بظاهره متعين .

(١) لاشتراكهما في الوجوه المتقدمة .

(مسألة ٩) إذا ترك التعلم في سعة الوقت حتى ضاق أثم وصحت صلاته (١) على الأقوى ، والأحوط القضاء بعد التعلم .

(مسألة ١٠) يستحب الاتيان بست تكبيرات مضافا (٢) إلى تكبيرة

(١) أما الاثم فلأن الظاهر من أدلة الابدال الاضطرارية ثبوت البدلية في ظرف سقوط التكليف بالمبدل منه الاختياري ، للعجز المسقط عقلا للتكاليف ، لا تقييد الحكم الاختياري بالقدرة بنحو تكون القدرة شرطاً للوجوب شرعا ، ليكون منوطاً بها اناطة الوجوب المشروط بشيء بوجود ذلك الشيء ، كي لا يجب حفظها عقلا ، كما لا يجب حفظ شرائط الوجوب على ما تقرر في محله من الاصول من أن الوجوب المشروط لا يقتضي حفظ شرطه لأن ذلك خلاف الظاهر منها عرفا ، فيكون الوجوب الثابت للمبدل منه مطلقاً غير مشروط ، فتفويت مقدمته معصية له عقلا موجبة لاستحقاق العقاب ، كما أشرنا الى ذلك في التيمم ووضوء الجبائر وغيرهما من المباحث . وأما الصحة فلاطلاق البدلية المستفادمن الادلة المتقدمة . نعم بناء على ماعرفت من الاشكال في أدلتها وأن العمدة فيها الاجماع يشكل القول بالصحة . اللهم الا أن يقال : صحة الصلاة في الجملة مما تستفاد من حديث : (لا تسقط الصلاة بحال) ، فالاشكال انما يكون في وجوب بدل التكبير مع التقصير في التعلم ، لا في أصل الصحة ، فما عن نهاية الأحكام وكشف الالتباس من التصريح بعدم صحة الصلاة ضعيف . لكن الاشكال في ثبوت الحديث المذكور ، إذ لم أعثر عليه في كتب الحديث لا مسنداً ولا مرسلا ، وإنما هو مذكور في كلام بعض المتأخرين من الفقهاء ، منهم صاحب الجواهر في موارد كثيرة ، منها مسألة فاقد الطهورين ، ولعله يأتي في بعض المباحث التعرض له ان شاء الله تعالى .

(٢) إجماعا كما عن الانتصار والمختلف ، وفي المنتهى : « لا خلاف بين

الاحرام فيكون المجموع سبعة وتسمى بالتكبيرات (١) الافتتاحية ويجوز الاقتصار على (٢) الخمس ، وعلى الثلاث ، ولا يبعد التخيير في تعيين تكبيرة (٣) الاحرام

علمائنا في استحباب التوجه بسبع تكبيرات » . ونحوه ما عن جامع المقاصد والحدائق . والنصوص الدالة عليه كثيرة ، كصحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) قال (ع) : « أدنى ما يجزي من التكبير في التوجه الى الصلاة تكبيرة واحدة ، وثلاث ، وخمس ، وسبع أفضل » ، وصحيح ابن سنان عن أبي عبد الله (ع) : « إن رسول الله (ص) كان في الصلاة ، والى جانبه الحسين ابن علي (ع) فكبّر رسول الله (ص) فلم يحر الحسين (ع) بالتكبير ، ثم كبّر رسول الله (ص) فلم يحر الحسين (ع) بالتكبير ، فلم يزل رسول الله صلى الله عليه وآله يكبّر ويعالج الحسين (ع) التكبير فلم يحر حتى أكمل سبع تكبيرات فاحار الحسين (ع) التكبير في السابعة ، فقال أبو عبد الله (ع) : فصارت سنة » ، ونحوها غيرها مما يأتي ان شاء الله تعالى .

(١) كما تضمنته النصوص .

(٢) كما تقدم في صحيح زرارة . وفي خبر أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) : « اذا افتتحت الصلاة فكبّر ان شئت واحدة ، وان شئت ثلاثاً ، وان شئت خمساً ، وان شئت سبعاً ، فكل ذلك مجز عنك ، غير انك اذا كنت اماماً لم تجهر الا بتكبيرة » .

(٣) كما صرح به غير واحد ، وظاهر المنتهى والذكرى : نسبته الى أصحابنا ، وعن المفاتيح والبحار : انه لاخلاف فيه ، وفي كشف اللثام : « قد يظهر من المراسم والغنية والكافي أنه يتعين كونها الأخيرة ، وربما نسب الى المبسوط أيضاً » وعن البهائي في حواشي الاثنى عشرية ، والجزائري ، والكاشاني في الوافي ، والمفاتيح ، والبحراني في الحدائق : الظاهر أنها الأولى . واستدل

له في الحدائق بصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (ع) : « اذا افتتحت الصلاة فارفع كفيك ، ثم ابسطها بسطاً ، ثم كبر ثلاث تكبيرات » بتقريب أن الافتتاح انما يصدق بتكبيرة الاحرام والواقع قبلها من التكبيرات ـ بناءعلى مازعموه ـ ليس من الافتتاح في شيء . وفيه أن ظاهر الصحيحة ـ بقرينة جعل الجزاء رفع الكفين ، وبسطها ، والتكبيرات الثلاث ، والادعية ، وبقية التكبيرات السبع ـ أن المراد : اذا أردت الافتتاح ، وحينئذ يكون ماذكر بعده بياناً لما به الافتتاح فتكون ظاهرة في وقوع الافتتاح بتمام التكبيرات السبع ، فان أمكن الأخذ به تعين ما حكي عن والد المجلسي (ره) : من كون الجميع تكبيرات الافتتاح ، وإلا كانت الرواية خالية عن التعرض لتعيين تكبيرة الاحرام ، وأنها الأولى أو الأخيرة أو غيرها . واستدل أيضاً بصحيحة زرارة : « قال أبو جعفر (ع) : الذى يخاف اللص والسبع يصلي صلاة المواقفة إيماء ... الى أن قال : ولا يدور الى القبلة ولكن أين دارت دابته ، يستقبل القبلة بأول تكبيرة حين يتوجه » . وفيه أن الاستدلال إن كان من جهة الأمر بالاستقبال بأول تكبيرة فهو أعم من كون الأولى تكبيرة الاحرام ، لجواز كون غيرها تكبيرة الاحرام ومع ذلك اكتفي بالاستقبال حالها لكونها من الأجزاء المستحبة المتعلقة بالصلاة ، مع أنه لا ينفي ماذهب اليه والد المجلسي (ره) ، وكذا لو كان الاستدلال من جهة قوله (ع) : « حين يتوجه » ، مع أنه يتوقف على كونه بدلا من الأول لا قيداً للتكبيرة المضاف اليها كما لا يخفى بالتأمل . وبصحيحة زرارة الأخرى عن أبي جعفر (ع) الواردة بتعليل استحباب السبع بابطاء الحسين (ع) عن الكلام حيث قال (ع) فيه : « فافتتح رسول الله (ص) الصلاة فكبر الحسين (ع) ، فلما سمع رسول الله (ص) تكبيره عاد فكبر (ص) فكبّر الحسين (ع) ، حتى كبّر رسول الله (ص) سبع تكبيرات وكبّر

الحسين (ع) ، فجرت السنة بذلك » بتقريب أن التكبير الأول الذي كبّره النبي (ص) هو تكبيرة الاحرام التي وقع الدخول بها في الصلاة ، لاطلاق الافتتاح عليها ، والعود الى التكبير ثانياً وثالثاً إنما وقع لتمرين الحسين (ع) على النطق . وفيه أن ذلك كان قبل تشريع السبع فلا يدل على ذلك بعد تشريعه ، مع أن الفعل لاجماله لا يدل على تعين ذلك كلية ، والحكاية من المعصوم لم تكن لبيان هذه الجهة كي ترفع إجماله . نعم قوله (ع) : « فجرت بذلك السنة » يدل على التعيين لو كان راجعاً الى هذه الجهة . لكن الظاهر رجوعه الى أصل تشريع السبع ، لا أقل من احتمال ذلك ، المانع من صحة الاستدلال به . وبصحيحة زرارة الثالثة عن أبي جعفر (ع) : « قلت : الرجل ينسى أول تكبيرة من الافتتاح . . . » الى آخر الرواية المتقدمة في نسيان تكبيرة الاحرام . وفيه ـ مع أنها ظاهرة فيما ذهب اليه والد المجلسي (ره) ـ أن الجواب بصحة الصلاة يقتضي حملها على كون المنسية ليست تكبيرة الاحرام ، فان نسيانها موجب للبطلان كما تقدم ، فتكون دليلا على بطلان القول المذكور . وأما القول بأنه الأخيرة فقد استظهره في الجواهر من النصوص المتضمنة لاخفات الامام بست والجهر بواحدة ، بضميمة ما دل على إسماع الامام المأمومين كلما يقوله في الصلاة ، فانه لو كان الافتتاح بغير الأخيرة يلزم تخصيص الدليل المذكور ، بخلاف مالو بني على كونها الأخيرة فان عدم الاسماع يكون فيما قبل الصلاة . وفيه ماعرفت من أن أصالة عدم التخصيص ليست حجة في تشخيص الموضوع . ومن المرسل : « كان رسول الله (ص) أتم الناس صلاة ، وأوجزهم ، كان اذا دخل في صلاته قال (ص) : الله أكبر بسم الله الرحمن الرحيم » . وفيه أن ظاهره اتحاد التكبير ، كما يقتضيه أيضاً أنه في مقام بيان الايجاز ، ولو حمل على إرادة بيان ما يجهر به (ص) ـ كما يشير اليه خبر الحسن بن راشد الآتي في

في أيتها شاء ، بل نية الإحرام بالجميع (١) أيضاً ،

إجهار الامام بالتكبيرة ـ فلا يدل على موقع الست التي يخفت بها ، ولو سلم أنه يدل على أنها كانت قبل التكبير الذي يجهر به فهو حكاية لفعل مجمل ، وكونها حكاية من المعصوم في مقام البيان غير ظاهرة من المرسل . واما مافي الرضوي : « واعلم أن السابقة هي الفريضة ، وهي تكبيرة الافتتاح ، وبها تحريم الصلاة » فلا يصلح للحجية عليه . وكأنه لذلك قال في كشف اللثام : « لا أعرف لتعينه ـ يعني لتعين الأخير أو فضله ـ علة ... » . واما القول بالتخيير ، فاستدل له في الجواهر باطلاق الأدلة ، ولم أقف على هذا الاطلاق . نعم مقتضى أصالة البراءة عدم قدح تقديم التكبير المستحب عليها ، ولا تأخيره عنها ، ولا تقديم بعضه وتأخير آخر . لكن في ثبوت التخيير بذلك تأمل .

(١) كما عن المجلسي الأول ، وهو الذي تشهد له النصوص التي منها ـ مضافا الى ما تقدم ـ صحيح زيد الشحام : « قلت لأبي عبد الله (ع) : الافتتاح ؟ فقال : تكبيرة تجزئك . قلت : فالسبع ؟ قال (ع) : ذلك الفضل » وصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) : « التكبيرة الواحدة في افتتاح الصلاة تجزىء ، والثلاث أفضل ، والسبع أفضل كله » ، وصحيح ابن سنان عن أبي عبد الله (ع) : « الامام تجزئه تكبيرة واحدة ، وتجزئك ثلاث مترسلا اذا كنت وحدك » ، وخبر هشام بن الحكم عن أبي الحسن موسى (ع) : « قلت له : لأي علة صار التكبير في الافتتاح سبع تكبيرات . . . الى أن قال (ع) : فتلك العلة يكبر للافتتاح في الصلاة سبع تكبيرات » ، الى غير ذلك .

وبالجملة نصوص الباب ما بين ما هو ظاهر في ذلك وصريح فيه ، وما هو غير آب له فيتعين البناء عليه . وما في الجواهر : من أنه يجب الخروج عن ذلك لاجماع الأصحاب على اتحاد التكبير غير ظاهر ، لامكان دعوى تواتر النصوص

تواتراً إجمالياً أو معنوياً ، والقطع بارادة خلافها غير متحقق ، والاعراض عنها بنحو يوجب سقوطها عن الحجية غير حاصل ، لامكان أن يكون لشبهة ، والتخيير بين الأقل والأكثر لامانع منه عقلا ، فيما لو كان للاكثر هيئة اتصالية عرفيـة توجب صحة انطباق الطبيعة على الأكثر بنحو انطباقها على الأقل ، كالخط الطويل والقصير ، والمشي الكثير والقليل ، والكلام الكثير والقليل . مع أنه لو بني على امتناع الوجوب التخييري بين الأقل والأكثر مطلقاً ، تعين البناء على كون الأولى واجبة والباقية مستحبة ، مع كون الجميع للافتتاح ، لأن واحدة منها للافتتاح والزائد عليها لغيره ، كما هو المشهور . اللهم إلا أن يكون مرجع المنع من التخيير بين الأقل والأكثر هنا الى المنع من تحقق الافتتاح بكل من القليل والكثير ، فالافتتاح لابد أن يكون بواحدة والزائد عليها ليس للافتتاح . وحينئذ فان كانت تكبيرة الافتتاح ليس لها عنوان مخصوص بل مجرد التكبيرة كانت هي الأولى لاغير ، وما بعدها ليس للافتتاح ، كما اختاره في الحدائق وغيرها . وإن كان لها عنوان مخصوص تمتاز به عما عداها تخير المكلف في جعلها الأولى وجعلها غيرها ، كما هو المشهور . لكن المبنى المذكور ـ أعني امتناع الوجوب التخييري بين الاقل والاكثر ـ ضعيف .

فان قلت: إمكان ذلك مسلم ، إلا أن الدليل اذا دل على أن الاكثر أفضل كان ظاهراً في أن صرف طبيعة المصلحة يترتب على الاقل ، وأن الأكثر موضوع لزيادة المصلحة ، لأن أفضلية شيء من شيء معناها كون الأفضل أكثر مصلحة من المفضول . فالأقل اذا كان فيه مصلحة والأكثر أكثر مصلحة منه كان تزايد المصلحة ناشئاً من تزايد الوجود ، فصرف وجود التكبير فيه مصلحة ، والوجود الكثير منه أكثر مصلحة فيكون كل مرتبة من وجود التكبير موضوع لمرتبة من وجود المصلحة . فموضوع الوجوب صرف طبيعة التكبير ، وموضوع الاستحباب الوجود الزائد على صرف الطبيعة الذي

لكن الأحوط اختيار الأخيرة ، ولا يكفي قصد الافتتاح بأحدها المبهم (١) من غير تعيين . والظاهر عدم اختصاص استحبابها في اليومية ، بل تستحب في جميع

هوموضوع المصلحة الزائدة غيرالملزمة . وعلى هذا يكون مافي النصوص : من أن السبع أفضل قرينة على صرف ماظاهره التخيير الى أن الاولى واجبة لاغير، والزائد عليها مستحب لاغير ، لاأن الاكثر يكون كله واجباً ، ويكون أفضل الفردين ، كما هو معنى التخيير بين الاقل والاكثر الذي مال اليه المجلسي (ره) .

قلت: هذا قد يسلم فى مثل قوله : « سبح في الركوع واحدة أوثلاثاً، والثلاث أفضل » لا في مثل المقام من قولهم (ع) : « افتتح الصلاة بتكبيرة واحدة ، أو ثلاث ، أو خمس ، أو سبع وهي أفضل » . فان ظهوره في كون الافتتاح يكون بالأقل والأكثر لامعدل عنه ، ومجرد كون السبع أفضل لايصلح قرينة على أن الافتتاح يكون بالأولى من السبع لا غير ، لأن هذا اللسان يتضمن الوضع زائداً على التكليف ، واللسان الأول لا يتضمن إلا التكليف ، فلا مجال للمقايسة بينهما ، فلا موجب لرفع اليد عن ظاهر النصوص ، فلاحظ . ثم إن المصنف (ره) ـ مع أنه لم يستبعد القول المشهور ـ جوّز العمل على ما هو مذهب المجلسي (ره) ، مع أن مبنى القولين مختلف . فان الأول مبني على أن تكبيرة الاحرام مخالفة للتكبيرات الست بحسب الخصوصية اختلاف الظهر والعصر ، وإن كانت مشتركة بحسب الصورة . ومبنى الثاني أنها جميعاً متحدة الحقيقة . كما أن لازم الاول ـ كما سبق ـ أنه لو نوى الاحرام بأكثر من واحدة بطلت الصلاة لزيادة الركن ، وليس كذلك على الثاني ، كما هو ظاهر . ومن ذلك تعرف الاشكال في قوله (ره) : « لكن الأحوط اختيار الاخيرة » فانه إنما يناسب الفتوى بمذهب المشهور .

(١) إذ هو لاخارجية له ولا مصداق ، فلا يتحقق الافتتاح به .

الصلوات الواجبة والمندوبة (١) . وربما يقال بالاختصاص بسبعة (٢) مواضع وهي :

(١) كما عن صريح جماعة وظاهر آخرين ، حيث جعلوه من مسنونات الصلاة كالمحقق وغيره في الشرائع وغيرها . وفي الجواهر : « لعله المشهور بين المتأخرين » ، وحكي عن المفيد والحلي ، لاطلاق جملة من النصوص المتقدمة . ودعوى الانصراف الى الفريضة أوخصوص اليومية ـ كما عن الحدائق ـ ممنوعة بنحو يعتد بها في رفع اليد عن الاطلاق ، ولو سلم ، فقد عرفت مكرراً أن مقتضى الاطلاق المقامي إلحاق النوافل بالفرائض فيما يجب وما يستحب ، فما عن السيد (ره) في (محمدياته) : من التخصيص بالفرائض . غير واضح .

(٢) حكي ذلك عن الشيخين ، والقاضي ، والتحرير ، والتذكرة ، ونهاية الاحكام ، وكذا عن سلار ، مع إبدال صلاة الاحرام بالشفع . وعن رسالة ابن بابويه : الاقتصار على الستة الأولى باخراج الوتيرة ، بل ربما نسب الى المشهور ، وعن الشيخ (ره) : الاعتراف بعدم وقوفه على خبر مسند يشهد به ، وكذا حكي عن الفاضل ، مع أنهما ممن نسب اليه القول بالعموم للسبع ، وما عن « فلاح السائل » عن أبي جعفر (ع) : « افتتح في ثلاثة مواطن بالتوجه والتكبير : في أول الزوال ، وصلاة الليل ، والمفردة من الوتر ، وقد يجزيك فيما سوى ذلك من التطوع أن تكبر تكبيرتين لكل ركعة » لا ظهور فيه في الاختصاص ، وكذا ما عن الفقه الرضوي : « ثم افتتح بالصلاة وتوجه بعد التكبير ، فانه من السنة الموجبة في ست صلوات وهي : أول ركعة من صلاة الليل ، والمفردة من الوتر ، وأول ركعة من نوافل المغرب ، وأول ركعة من ركعتي الزوال ، وأول ركعة من ركعتي الاحرام ، وأول ركعة من ركعات الفرائض » مع أنه لايخلو من إجمال ، والاول مورده الثلاثة ، والثاني غير متعرض للوتيرة .

كل صلاة واجبة ، وأول ركعة من صلاة الليل ، ومفردة الوتر ، وأول ركعة من نافلة الظهر ، وأول ركعة من نافلة المغرب ، وأول ركعة من صلاة الاحرام ، والوتيرة . ولعل القائل أراد (١) تأكدها في هذه المواضع .

(مسألة ١١) لما كان في مسألة تعيين تكبيرة الاحرام إذا أتى بالسبع أو الخمس أو الثلاث احتمالات ، بل أقوال : تعيين الأول ، وتعيين الأخير ، والتخيير ، والجميع ، فالأولى لمن أراد احراز جميع الاحتمالات ومراعاة الاحتياط من جميع الجهات (٢) إن يأتي بها بقصد أنه إن كان الحكم هو التخيير فالافتتاح هو كذا ، ويعين في قلبه ماشاء ، وإلافهو ماعند الله من الأول أوالأخير أوالجميع .

(مسألة ١٢) يجوز الاتيان بالسبع ولاء من غير فصل (٣) بالدعاء لكن الأفضل أن (٤) يأتي بالثلاث ، ثم يقول : ﴿اللهم أنت الملك الحق ، لا إله إلا أنت ، سبحانك إني ظلمت نفسي ، فاغفر لي ذنبي ، إنه لايغفر الذنوب إلاأنت﴾ ثم يأتي باثنتين ويقول : ﴿لبيك وسعديك ، والخير في يديك ، والشر ليس اليك ،

---

(١) كما هو ظاهر عبارة المقنعة ، فانه بعدما ذكر استحبابها لسبع قال : « ثم هو فيما بعد هذه الصلاة يستحب ، وليس تأكيده كتأكيده فيماعددناه »

(٢) ولا ينافيه كون قصده تقديريا ، للاكتفاء به في العبادة ، ولا سيما مع عدم إمكان العلم الحقيقي بالتقدير .

(٣) كما يقتضيه إطلاق بعض النصوص . وفي موثق زرارة : « رأيت أبا جعفر (ع) ، أو قال : سمعته استفتح الصلاة بسبع تكبيرات ولاء » .

(٤) كما في صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع) : « اذا افتتحت الصلاة فارفع كفيك ، ثم ابسطها بسطاً ، ثم كبر ثلاث تكبيرات ، ثم قل : اللهم أنت ... الى آخر الدعاء الأول كما في المتن ، ثم كبر تكبيرتين ، ثم قل : لبيك وسعديك ...

والمهدي من هديت ، لا ملجأ منك إلا اليك ، سبحانك وحنانيك ، تباركت وتعاليت ، سبحانك رب البيت ﴾ ثم يأتي باثنتين ويقول : ﴿ وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض ، عالم الغيب والشهادة ، حنيفاً مسلماً ، وما أنا من المشركين إن صلاتي ، ونسكي ، ومحياي ، ومماتي لله رب العالمين ، لا شريك له ، وبذلك أمرت وأنا من المسلمين ﴾ ثم يشرع في الاستعاذة وسورة الحمد ، ويستحب أيضاً أن يقول (١) قبل التكبيرات : ﴿ اللهم اليك توجهت ، ومرضاتك ابتغيت ، وبك آمنت ، وعليك توكلت صل على محمد وآل محمد ، وافتح قلبي لذكرك ، وثبتني على دينك ، ولا تزغ قلبي بعد إذ هديتني ، وهب لي من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب ﴾ ويستحب أيضاً أن يقول بعد الاقامة قبل (٢) تكبيرة الاحرام : ﴿ اللهم رب هذه الدعوة التامة ، والصلاة القائمة ، بلغ محمداً صلى الله عليه وآله الدرجة والوسيلة ، والفضل والفضيلة ، بالله استفتح ، وبالله استنجح ، وبمحمد رسول الله

الى آخر الدعاء الثاني كما في المتن ، ثم تكبر تكبيرتين ، ثم تقول وجهت وجهي ... الى آخر الدعاء الثالث كما في المتن ، ثم تعوذ من الشيطان الرجيم ، ثم اقرأ فاتحة الكتاب » .

(١) لم أجده فيما يحضرني من الوسائل ، والمستدرك ، والحدائق ، والجواهر . نعم قال في مفتاح الفلاح : « تقول بعد الاقامة » ، وذكر الدعاء ، لكنه قال : « ومرضاتك طلبت ، وثوابك ابتغيت ، وعليك توكلت ، اللهم صل . . . » .

(٢) كما عن ابن طاووس في فلاح السائل بسنده عن ابن أبي نجران عن الرضا (ع) قال (ع) : « تقول بعد الاقامة قبل الاستفتاح في كل صلاة : اللهم ... » الى آخر مافي المتن .

صلى الله عليه وعليهم أتوجه ، اللهم صل على محمد وآل محمد ، واجعلني بهم عندك وجيهاً في الدنيا والآخرة ، ومن المقربين ، وأن يقول بعد تكبيرة (١) الاحرام : ﴿ يا محسن قد أتاك المسيء ، وقد أمرت المحسن أن يتجاوز عن المسيء ، أنت المحسن وأنا المسيء ، بحق محمد وآل محمد ، صل على محمد وآل محمد ، وتجاوز عن قبيح ماتعلم مني ﴾ .

(مسألة ١٣) يستحب للامام أن يجهر بتكبيرة الاحرام على وجه يسمع(٢) من خلفه ، دون الست ، فانه (٣) يستحب الاخفات بها .

---

(١) المحكي عن فلاح السائل بسنده عن ابن أبي عمير عن الأزدي عن الصادق ﴿ع﴾ ـ في حديث ـ : « ... كان أمير المؤمنين ﴿ع﴾ يقول لاصحابه : من أقام الصلاة وقال قبل أن يحرم ويكبر : يا محسن . . . الى آخر ما في المتن يقول الله تعالى : يا ملائكتي اشهدوا أني قد عفوت عنه ، وأرضيت عنه أهل تبعاته » ، وعن الشهيد في الذكرى : أنه قد ورد هذا الدعاء عقيب السادسة ، إلا انه لم يذكر فيه : « بحق محمد وآل محمد » وإنما فيه : « وأنا المسيء فصل على محمد وآل محمد ... » الى آخر الدعاء ، وكلاهما لا يوافق المتن .

(٢) كما لعله الظاهر من الأمر بالجهر ، ويقتضيه عموم ما دل على استحباب اسماع الامام من خلفه كل ما يقول .

(٣) بلا خلاف ظاهر لخبر أبي بصير المتقدم في أوائل المسألة العاشرة ، ولما في صحيح الحلبي : « وإن كنت إماما فانه يجزئك أن تكبر واحدة تجهر فيها ، وتسر ستاً » ، وخبر الحسن بن راشد : « سألت أبا الحسن الرضا (ع) عن تكبيرة الافتتاح ، فقال (ع) : سبع . قلت : روي عن النبي (ص) أنه كان يكبر واحدة ، فقال (ع) : إن النبي (ص) كان يكبر واحدة يجهر بها ويسر ستاً » .

(مسألة ١٤) يستحب رفع اليدين (١) بالتكبير

(١) على المشهور شهرة عظيمة ، بل بغير خلاف بين العلماء ـ كما في المعتبر ـ أو بين أهل العلم ـ كما في المنتهى ـ أو علماء أهل الاسلام ـ كما عن جامع المقاصد ـ وعن الانتصار : وجوبه فى جميع تكبيرات الصلاة ، مدعياً عليه إجماع الطائفة . وربما يستشهد له ـ مضافا الى الاجماع الذي ادعاه ـ بظاهر النصوص ، كصحيح الحلبي المتقدم ، وصحيح زرارة : « اذا قمت الى الصلاة فكبرت ، فارفع يديك ، ولا تجاوز بكفيك أذنيك أي حيال وجهك » ، وصحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع) في قول الله عز وجل : « فصلّ لربك وانحر » قال (ع) : « هو رفع يديك حذاء وجهك » ، ونحوه خبرا عمر بن يزيد وجميل المرويان عن مجمع البيان ، وخبر الاصبغ عن علي (ع) : « لما نزلت على النبي (ص) : (فصلّ لربك وانحر) قال (ص) : يا جبرئيل ما هذه النحيرة التي أمرني بها ربي ؟ قال (ع) : يا محمد انها ليست نحيرة ، ولكنها رفع الأيدي في الصلاة » . ورواه في مجمع البيان كذلك ، الا أنه قال : « ليست بنحيرة ، ولكنه يأمرك اذا تحرّمت للصلاة أن ترفع يدك اذا كبرت ، واذا ركعت ، واذا رفعت رأسك من الركوع ، واذا سجدت ، فانه صلاتنا وصلاة الملائكة فى السماوات السبع ، وإن لكل شيء زينة وإن زينة الصلاة رفع الأيدي عند كل تكبيرة » ، وصحيح معاوية في وصية النبي (ص) لعلي (ع) : « وعليك برفع يديك في صلاتك وتقليبها » . هذا ، ولكن الاجماع غير ظاهر ، بل قد عرفت دعواه على الاستحباب . وصحيح الحلبي وارد فى مقام بيان الافتتاح الكامل لا أصل الافتتاح ، بقرينة ذكر بسط الكفين ، وتكرار التكبير وذكر الأدعية . وصحيح ابن سنان وما بعده مما ورد في تفسير الآية إنما يجدي في عموم الحكم بضميمة قاعدة الاشتراك ،

إلى الأذنين (١) ، أو إلى حيال الوجه (٢) ،

وهي غير ظاهرة ، فتأمل ، فلم يبق إلا صحيح زرارة ، وصحيح معاوية . ويمكن رفع اليد عن ظاهرهما بقرينة ما في النصوص من التعليل : بأنه زينة ، وبأنه ضرب من الابتهال والتبتل والتضرع ، فأحب الله عز وجل أن يكون العبد في وقت ذكره له متبتلا متضرعاً مبتهلا ، وبأن في رفع اليدين إحضار النية وإقبال القلب ، مما هو ظاهر في الاستحباب . مضافا الى صحيح ابن جعفر (ع) : « على الامام أن يرفع يده في الصلاة ، ليس على غيره أن يرفع يده في الصلاة » . فان النفي عن غير الامام يقتضي النفي عنه بضميمة عدم القول بالفصل ، ولا يعارض بأن الأمر للامام بالرفع يقتضي الأمر لغيره بقرينة عدم القول بالفصل أيضاً ، لأن ذلك يؤدي الى طرح النفي بالمرة ، بخلاف الأول فانه يؤدي الى حمل الأمر على الاستحباب ، وهو أولى عرفا من الطرح ، واحتمال حمل الرفع في الصحيح على رفع اليدين بالقنوت خلاف الظاهر منه ، ولو بقرينة مناسبة الحكم والموضوع ، فانها تقتضي كون رفع الامام للاعلام بالافتتاح ، لا أقل من أن يكون خلاف إطلاقه الشامل للقنوت والتكبير ، فلاحظ .

(١) كما عن بعض ، وفي الشرائع ، وعن غيرها : « الى حذاء اذنيه » ، وفي القواعد ، وعن غيرها : « الى شحمتي الأذن » وظاهر المعتبر ، والمنتهى : اختياره ، وعن الخلاف : الاجماع عليه ، ولعل مراد الجميع واحد . وليس في النصوص مايشهد له . نعم في المعتبر ـ بعدما حكى عن المبسوط المحاذاة لشحمتي الاذن ـ قال : « وهي رواية أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) : اذا افتتحت الصلاة فكبرت فلا تجاوز اذنيك » ونحوه مافي المنتهى ، لكن دلالة الرواية قاصرة . نعم في الرضوي : « وارفع يديك بحذاء اذنيك » .

(٢) كما عن النافع ، وربما نسب الى الأشهر ، ولعل المراد الأشهر

أو إلى النحر (١) ، مبتدئاً بابتدائه ، ومنتهياً (٢) بانتهائه . فاذا انتهى التكبير والرفع أرسلهما . ولا فرق بين الواجب (٣) منه والمستحب في ذلك ، والأولى أن لايتجاوز بهما (٤) الأذنين . نعم ينبغي ضم أصابعهما (٥)

رواية ، فقد تقدم ذلك في روايات زرارة ، وابني سنان ، ويزيد ، وجميل . وفي صحيح ابن سنان الآخر : « رأيت أبا عبد الله (ع) يصلي ، يرفع يديه حيال وجهه حين استفتح » ونحوه روى منصور بن حازم . وفي صحيح زرارة الآخر : «ترفع يديك في افتتاح الصلاة قبالة وجهك » وفي صحيح صفوان : « رأيت أبا عبدالله (ع) اذا كبر في الصلاة يرفع يديه حتى يكاد يبلغ اذنيه» .

(١) كما عن الصدوق ، ويشهد له المرسل عن مجمع البيان : « وعن علي (ع) في قوله تعالى : ﴿ فصلّ لربك وانحر ﴾ أن معناه رفع يدك الى النحر في الصلاة » ويشير اليه مافي صحيح معاوية بن عمار : « رأيت أباعبدالله (ع) حين افتتح الصلاة يرفع يديه أسفل من وجهه قليلا » .

(٢) كما يقتضيه ظاهر التعبير في كلماتهم ، حيث يقولون برفعهما بالتكبير ، كأنه لوحظ التكبير آلة للرفع ، وإنما يكون آلة حال وجوده لا بعد انتهائه ، فلا بد أن ينتهي بانتهائه . لكن في استظهار ذلك من النصوص إشكال ، بل مقتضى اقتران الرفع بالتكبير أن يكون التكبير بعد انتهاء الرفع . وأما ما قيل من أن المستحب التكبير حال الارسال ففير ظاهر الوجه ، واستظهاره من صحيح الحلبي المتقدم في أدعية التكبير تكلف بلا داع اليه .

(٣) لاطلاق جملة من النصوص .

(٤) للنهي عنه في صحيح زرارة المتقدم في أدلة وجوب الرفع ، ونحوه خبر أبي بصير .

(٥) قد يظهر من الذكرى الاتفاق على استحباب ضم ماعدا الابهام ،

حتى الابهام والخنصر (١) ، والاستقبال ببباطنها (٢) القبلة ، ويجوز التكبير من غير (٣) رفع اليدين ، بل لا يبعد جواز العكس (٤) .

(مسألة ١٥) ماذكر من الكيفية في رفع اليدين إنما هو على الأفضلية ،

قال (ره) : « ولتكن الأصابع مضمومة ، وفي الابهام قولان ، وفرقه أولى ، واختاره ابن ادريس تبعاً للمفيد وابن البراج ، وكل ذلك منصوص » . وقال في المعتبر : « ويستحب ضم الاصابع ... الى أن قال : وقال علم الهدى وابن الجنيد : يجمع بين الاربع ويفرق بين الابهام » ، ونحوه مافي المنتهى ، ودليله غير ظاهر إلا المرسل المشار اليه في كلامه . واشتمال صحيح حماد على ضم الأصابع في القيام والسجود والتشهد لا يفيد فى المقام ، فالاستدلال به عليه ـ كما في المعتبر والمنتهى ـ غير ظاهر .

(١) قد يستشهد على ضم الأول بما عن أصل زيد النرسي : أنه رأى أبا الحسن الأول (ع) اذا كبّر فى الصلاة ألزق أصابع يديه الابهام والسبابة والوسطى والتي تليها وفرج بينها وبين الخنصر . وعلى ضم الثاني بما تقدم عن الذكرى ، ولا يعارض بذيل ماعن النرسي لشذوذه . فتأمل .

(٢) نص عليه غير واحد ، منهم المعتبر ، والمنتهى ، من غير نقل خلاف ، لرواية منصور : « رأيت أبا عبد الله (ع) افتتح الصلاة ، فرفع يديه حيال وجهه ، واستقبل القبلة ببطن كفيه » وخبر جميل : « سألت أبا عبد الله (ع) عن قوله عز وجل : ﴿ فصلّ لربك وانحر ﴾ فقال (ع) بيده : هكذا » يعني استقبل بيديه حذو وجهة القبلة في افتتاح الصلاة .

(٣) كما عرفت ، وعرفت خلاف السيد (ره) فيه .

(٤) للتعليل في بعض النصوص : بأن رفع اليدين ضرب من الابتهال والتبتل والتضرع .

وإلا فيكفي مطلق الرفع (١) بل لا يبعد جواز رفع إحدى اليدين دون الأخرى .

(مسألة ١٦) إذا شك في تكبيرة الاحرام ، فان كان قبل الدخول فيما بعدها بنى على العدم (٢) ، وإن كان بعد الدخول فيما بعدها من دعاء التوجه أو الاستعاذة أو القراءة بنى على الاتيان (٣) . وإن شك بعد إتمامها أنه أتى بها صحيحة أولا بنى على العدم (٤) ، لكن الأحوط إبطالها بأحد (٥) المنافيات ، ثم استئنافها . وإن شك في الصحة بعد الدخول فيما بعدها بنى على الصحة (٦) .

---

(١) تقدم في مبحث الأذان الكلام في حمل المطلق على المقيد في المستحبات ، ويمكن أن يستفاد استحباب مطلق الرفع هنا من التعليل المشار اليه آنفاً ، ومنه يستفاد حكم ما بعده ، وان استشكل فيه في الجواهر : لاحتمال اعتبار الهيئة ، لكنه ضعيف ، ولعله للاشارة الى ذلك أمر بالتأمل .

(٢) لقاعدة الشك في المحل التي تقتضيها أصالة العدم ، أو قاعدة الاحتياط ، أو المفهوم المستفاد من الشرطية التي تضمنها بعض نصوص قاعدة التجاوز .

(٣) لقاعدة التجاوز ، بل صرح في صحيح زرارة الوارد في بيان القاعدة المذكورة بعدم الاعتناء بالشك في التكبير وقد قرأ .

(٤) لقاعدة الشك في المحل التي يقتضيها ماعرفت ، لكن لا يبعد جريان أصالة الصحة المعول عليها عند العقلاء في كل مايشك في صحته وفساده ، من عقد ، أو إيقاع ، أو عبادة ، سواء أكان فعلا له أم لغيره ، وربما يشير اليها موثق محمد بن مسلم : « كل ما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو » .

(٥) لاحتمال صحة التكبير ، فيكون التكبير الثاني مبطلا له على ماسبق . فاذا أبطله بأحد المنافيات فقد أحرز صحة التكبير الثاني .

(٦) هذا يتم لو كان منشأ الشك في الصحة الشك في وجود شرط

وإذا كبّر ثم شك فى كونه تكبيرة الاحرام ، أو تكبير الركوع بنى على أنه للاحرام (١) .

فصل فى القيام

وهو أقسام : إما ركن وهو القيام حال تكبيرة الاحرام (٢) ، والقيام المتصل بالركوع ، بمعنى أن يكون الركوع عن قيام ، فلو كبّر للاحرام جالساً ،

أوجزء ، إذ يمكن أن يقال بعموم دليل قاعدة التجاوز للجزء والشرط المشكوكين لصدق الشك فى الشيء بعد التجاوز عنه . أما اذا كان منشأ الشك فى الصحة الشك فى وجود مانع فغير ظاهر ، إذ لا عموم فى دليل القاعدة يشمل العدم ، بل يختص بالوجود الذي له محل معين ، وقد تجاوز عنه . وملاحظة وصف الصحة مجرى لها غير صحيحة ، لأنه وصف اعتباري . فالعمدة في البناء على الصحة قاعدة الصحة ، التي لا يفرق في جريانها بين الدخول في الغير وعدمه كما في الفرض السابق . وهذا من وجوه الفرق بين القاعدتين ، فان القيود العدمية تجري فيها قاعدة الصحة ، ولا تجري فيها قاعدة التجاوز .

(١) لأن الشك المذكور راجع الى الشك في القراءة وهو فى المحل ، فعليه فعلها لقاعدة الشك في المحل .

فصل فى القيام

(٢) قد أطلق في كلام الأصحاب أن القيام ركن . قال في المعتبر : « وهو واجب ، وركن مع القدرة ، وعليه إجماع العلماء » . وفي المنتهى : « القيام واجب ، وركن مع القدرة عليه ، ذهب اليه كل علماء الاسلام » . وفي كشف

اللثام ـ بعد قول مصنفه : « إنه ركن في الصلاة الواجبة ، لو أخل به عمداً أوسهواً مع القدرة بطلت صلاته » ـ قال: « بالنصوص والاجماع » . ونحو ذلك ماعن جامع المقاصد ، وإرشاد الجعفرية ، والروض ، وغيرها . وعن العلامة (ره): التصريح بأنه ركن كيف اتفق ، واستدل له ـ مضافا الى الاجماع ـ باطلاق ما دل على وجوبه ، مثل مصحح ابن حمزة عن أبي جعفر (ع) في قول الله عز وجل : ﴿ الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ﴾ قال (ع) : « الصحيح يصلي قائماً ، والمريض يصلي جالساً » ، وما في صحيح زرارة : « قال أبو جعفر (ع) : وقم منتصباً ، فان رسول الله (ص) قال : من لم يقم صلبه في الصلاة فلا صلاة له » ، وخبر الهروي : « قال رسول الله (ص) : اذا لم يستطع الرجل أن يصلي قائماً فليصل جالساً » ، ونحوها . واستشكل فيه غير واحد من المتأخرين : بأن ناسي القراءة صلاته صحيحة ، مع فوات بعض القيام المستلزم لفوات المجموع .

أقول : الأولى النقض بترك القيام بعد الركوع ناسياً ، أما النقض بنسيان القراءة فيمكن الجواب عنه : بأن القيام يجب حال القراءة ، فاذا سقط وجوب القراءة بالنسيان لايجب القيام كي يكون ركناً أو غير ركن ، فتأمل . وكيف كان ، فلأجل ذلك عدلوا عن إطلاق الركنية الى أنه تابع لما وقع فيه ، فالقيام الى النية شرط ، والقيام في النية مردد بين الركن والشرط كحال النية ، والقيام في التكبير ركن كالتكبير ، والقيام في القراءة واجب غير ركن ، والقيام المتصل بالركوع ـ وهو الذي يركع عنه ـ ركن قطعاً ، والقيام من الركوع واجب غير ركن ، والقيام في القنوت مستحب كالقنوت ، حكي ذلك عن الشهيد في بعض فوائده ، وتبعه جماعة ممن تأخر عنه ، منهم ابن فهد في المهذب البارع ، والشهيد الثاني في غاية المرام ، والروض ، قال في الثاني : « واعلم أن إطلاق

القول بركنية القيام بحيث تبطل الصلاة بزيادته ونقصانه سهواً لا يتم ، لأن القيام في موضع القعود وعكسه سهواً غير مبطل اتفاقا ، بل التحقيق أن القيام ليس بجميع أقسامه ركناً ، بل هو على أنحاء » ، ثم ذكر ماذكرناه . وعن الوحيد في حاشية المدارك : أنه مراد الفقهاء . وفي الجواهر : جعل الركن مجموع القيام الواجب في الركعة ، نظير ركنية السجود ، فنقصه إنما يكون بفقد الركعة للقيام أصلا ، وزيادته إنما تكون بزيادة تمام القيام حتى المتصل بالركوع وحده أو مع التكبير المستلزم لزيادتها . وفيه ـ مع أن عليه يكون موضوع الركنية الذي تضاف اليه الزيادة تارة والنقيصة أخرى لا يخلو من إشكال وإجمال كما سيأتي في السجود ـ : أن لازمه أن لو كبر جالساً ساهياً ثم قام وقرأ ثم جلس وركع وهو جالس ساهياً لم تفسد صلاته ، لعدم فقد القيام أصلا ، وهو كما ترى . ولأجل ذلك جرى في المتن على ماذكره الشهيد ، فجعل الركن من القيام القيام حال تكبيرة الاحرام ، والقيام المتصل بالركوع .

والدليل على الأول ـ مضافا الى الاجماع المدعى في كلام جماعة ـ ما في موثق عمار عن الصادق (ع) : « وكذلك اذا وجب عليه الصلاة من قيام ، فنسي حتى افتتح الصلاة وهو قاعد ، فعليه أن يقطع صلاته ، ويقوم فيفتتح الصلاة وهو قائم ، ولا يعتد بافتتاحه وهو قاعد » ، لكنه إنما يدل على وجوب الاستئناف لعدم القيام في التكبير ، وكما يمكن أن يكون ذلك لركنية القيام يمكن أن يكون لأجل أنه شرط في التكبير ، فيكون فواته موجباً لفواته . بل لعل ظاهر الموثق الثاني ، كما هو مقتضى أخذ القيام والقعود أحوالا للصلاة والافتتاح ، فلا يصلح للحجية على ركنية القيام في عرض التكبيرة .

وأما الثاني فدليله منحصر بالاجماع المدعى صريحاً وظاهراً في كلام جماعة . وما في المستند وعن غيره : من أن القيام المتصل داخل في مفهوم الركوع ،

أو في حال النهوض بطل (١) ولو كان سهواً ، وكذا لو ركع لاعن قيام ، بأن قرأ جالساً ثم ركع ، أوجلس بعد(٢) القراءة ، أوفي أثنائها وركع ، وإننهض متقوساً إلى هيئة الركوع القيامي ، وكذا لو جلس ، ثم قام متقوساً (٣) من غير أن ينتصب ، ثم يركع ولو كان ذلك كله سهواً .

لأنه الانحناء عن قيام فيه : أن الركوع من الجالس ركوع قطعاً عرفا . نعم يحتمل أن يكون الهوي بعنوان التعظيم داخلا في مفهوم الركوع المجعول جزءاً من الصلاة ، لكنه غير مانحن فيه كما هو ظاهر . مع أنه لو تم ذلك كانت ركنية القيام عرضية بلحاظ كونه مقوماً للركن ، فلا يحسن عده ركناً في قبال الركوع .

والمتحصل من ذلك كله : أن دعوى كون القيام ركناً في قبال ركنية التكبير والركوع ليس مستندها إلا الاجماع ، مع أن من المحتمل إرادة المجمعين الركنية العرضية الغيرية ، كما يومىء اليه الاستناد إلى الموثق ، وإلى دعوى دخل القيام في الركوع فلاحظ .

(١) قد تقدم خلاف الشيخ (ره) في ذلك ، ودليله وضعفه فراجع .

(٢) يظهر منهم المفروغية عن البطلان في الفرض والخلل فيه من وجهين : أحدهما عدم القيام المتصل بالركوع ، وثانيهما كونه واقعاً في حال الجلوس لا في حال انتصاب الفخذين والساقين . والمتعين في وجه البطلان الثاني ، إذ مانعية الأول محل إشكال ، كما يأتي في الفرض الثاني . وكأن العمدة في مانعية الثاني هو الاجماع ، إذ دعوى عدم صدق الركوع في حال الجلوس كما ترى ، ضرورة صدقه حقيقة .

(٣) يعني كان تقوسه غير بالغ حد الركوع ثم انحنى زائداً حتى بلغ

وواجب غير ركن ، وهو (١) القيام حال القراءة وبعد الركوع . ومستحب وهو القيام حال (٢) القنوت ، وحال تكبير الركوع .

حد الركوع . وفى الجواهر استشكل في بطلان الصلاة في الفرض : بأن أقصى ما يستفاد من الأدلة بطلان الصلاة بفقد أصل القيام فى الركعة ، لا جزء منه ، وأنه يكفي حال السهو تعقب الركوع للقيام ولو مع تخلل العدم . وفيه : أن إطلاق الأدلة نفسه أيضاً لا يقتضي تعقب الركوع للقيام ولو في الجملة ، لما عرفت من حديث : « لا تعاد الصلاة » ، والبناء على البطلان في الفرض لابد أن يكون ناشئاً من الاجماع على اعتبار اتصال الهوي إلى الركوع بالقيام ، ولا فرق بين الفرض وبين مالو كبر قائماً ثم نسي وجلس وركع وسجد .

وبالجملة إن بني على الاعتماد على الاجماع المدعى في لسان الجماعة فمقتضاه ركنية القيام المقارن للهوي للركوع ، وبطلان الصلاة بفواته ، وإن بني على عدم الاعتناء بالاجماعات والرجوع إلى الاطلاقات فمقتضاها عدم ركنية القيام أصلا ، عدا القيام حال التكبير للنص المتقدم . والتفكيك بين الاجماعات المدعاة بالثبوت وعدمه غير ظاهر .

(١) اما وجوبه فلاطلاق ما دل على وجوب القيام فى الصلاة الشامل للقراءة كغيرها ، وأما كونه غير ركن فلما عرفت من أنه مقتضى حديث : « لا تعاد الصلاة » الدال على صحة الصلاة مع فقد كل ما يعتبر فيها من جزء أو شرط عدا ما استثني ، وكذا الحال في القيام بعد الركوع . أما وجوبه فسيأتي دليله في مبحث الركوع .

(٢) عن المحقق الثاني الاستشكال فيه : بأنه قيام متصل بقيام القراءة فهما قيام واحد ، ولا يكون الواحد واجباً ومندوباً . وأجيب عنه في الروض وعن المدارك : « بأنه ممتد يقبل الانقسام إلى الواجب والندب ، واتصاله

بالواجب مع وجود خواص الندب فيه لا يدل على الوجوب » . واستشكل فيه في الجواهر : بأن جواز ترك القيام المقارن للقنوت بترك القنوت معه لا يقتضي الندب ، بعد أن كان الترك إلى بدل وهو الفرد الآخر من القيام الذي هو أقصر من هذا الفرد ، كما هو شأن سائر الواجبات التخييرية . بل يمكن أن يقال لا جزء مندوب في الصلاة أصلا ، ومرجع الجميع إلى أفضل أفراد الواجب التخييري ، لأنه لا تجوز مخالفة حكم الأجزاء للجملة ، فالأمر اذا تعلق بكل ذي أجزاء جزئي إلى أجزائه قطعاً . وفيه :

أولا أن لازم ماذكر لزوم الاتيان بالقنوت ونحوه من الأجزاء المندوبة بنية الوجوب لا الندب ، وهو - مع أنه خلاف الاجماع ظاهراً - مخالف لمرتكزات المتشرعة .

وثانياً أن ذلك خلاف المستفاد من أدلة مشروعيتها ، إذ هي ما بين ظاهر في الاستحباب مثل : أحب أن تفعل كذا . وينبغي أن تفعل كذا ونحوها . وما بين ماهو محمول عليه كالأمر بشيء منها المعارض بما يدل على جواز تركه . وبين مثل الأمر بالصلاة معه والأمر بالصلاة بدونه ، الذي قد عرفت في مبحث تكبيرات الافتتاح أن الجمع العرفي بينها يقتضي أن يكون للزائد مصلحة غير ملزمة زائدة على مصلحة الصلاة الملزمة التي يحصلها مجموع الأجزاء ، فالأمر به يكون نفسياً استحبابياً ، لا غيرياً ، ولا إرشادياً إلى دخله في المصلحة ، ولا نفسياً ضمنياً فلاحظ ما سبق في مبحث تكبيرات الافتتاح . والعجب من شيخنا (ره) في الجواهر كيف رد ظهور نصوص الافتتاح في الوجوب التخييري بين الواحدة والأكثر بمخالفته للاجماع ، ولم يوافق المجلسي (ره) على الأخذ به ، ومع ذلك التزم في المقام بأن الأجزاء المندوبة واجبة بالوجوب التخييري من غير فرق بين القنوت وتكبيرات الافتتاح الست وأدعيتها وغيرها . نعم

وقد يكون مباحا وهو القيام بعد القراءة (١) ، أو التسبيح ، أو القنوت ، أو في أثنائها مقداراً من غير أن يشتغل بشيء . وذلك في غير المتصل بالركوع ، وغير (٢) الطويل الماحي للصورة .

(مسألة ١) يجب القيام حال تكبيرة الاحرام من أولها إلى آخرها ، بل يجب من باب المقدمة (٣) قبلها و بعدها ، فلو كان جالساً وقام للدخول في الصلاة ،

ماذكره من امتناع المخالفة بين الجزء والكل في الحكم مسلم لاغبار عليه ، وقد أشرنا اليه مراراً ، لكن المتعين حينئذ رفع اليد عن كونها أجزاء ، والالتزام بأنها أمور مستحبة فى الكل ، لا الالتزام بوجوبها التخييري الذي عرفت الاشكال عليه . نعم ما ذكره : من أن جواز ترك القيام المقارن للقنوت بترك القنوت معه لا يقتضي الندب في محله ، لأن المندوب ما يجوز تركه مع وجود شرط ندبه ، لا ما يجوز تركه في حال ترك شرط ندبه ، فان جميع الواجبات المشروطة بشرط يجوز تركها بترك شرط وجوبها ، ولا يصح أن يقال : هي مندوبة ، فاذا كان شرط وجوب القيام الواجب حال القنوت هو القنوت فجواز تركه بترك القنوت لايقتضي ندبه ، فاطلاق المندوب على القيام في حال القنوت مسامحة ظاهرة .

(١) إذ لا أمر بالقيام في الموارد المذكورة ونحوها ، لاوجوبا ، ولا استحبابا . لعدم الدليل عليه ، فلا يجوز الاتيان به بقصد المشروعية .

(٢) فان الأول ركن كما سبق ، والثاني مبطل ، فيكون حراماً لو كانت الصلاة فريضة .

(٣) تقدم الاشكال في وجوب ذلك من باب المقدمة العلمية لاختصاصه بالفرد المشتبه بالواجب ، وكذا من باب المقدمة الوجودية لاختصاصه بما يتوقف

وكان حرف واحد من تكبيرة الاحرام حال النهوض قبل تحقق القيام بطل ، كما أنه لو كبر المأموم وكان الراء من أكبر حال الهوي للركوع كان باطلا ، بل يجب أن يستقر (١) قائماً ، ثم يكبر ، ويكون مستقراً بعد التكبير ، ثم يركع .

(مسألة ٢) هل القيام حال القراءة وحال التسبيحات الأربع شرط فيهما أو واجب حالهما ؟ وجهان (٢) ، الأحوط الأول ، والأظهر الثاني ، فلو قرأ جالساً نسياناً ، ثم تذكر بعدها ، أو في أثنائها صحت قراءته ووفات محل القيام ، ولا يجب استئناف القراءة (٣) ،

عليه الوجود ، وتقدم أن الوجوب في المقام عرضي ، للتلازم خارجا بين القيام قبلها أو بعدها آناً ما ، وبين القيام حالها ، والوجه في بقية المسألة ظاهر .

(١) لما تقدم من وجوب الاستقرار في التكبير .

(٢) ينشأ من ظهور كلمات الأصحاب في الجزئية في عرض سائر الأجزاء ، وكذا بعض النصوص مثل صحيح زرارة المتقدم في صدر المبحث : « وقم منتصباً » ، ومن ظهور أكثر نصوص الباب في الشرطية للأجزاء . وقد تقدم بعضها في صدر المبحث . والبناء عليها أخذاً بظاهر كلا الدليلين بعيد جداً ، والعمل على ظاهر الثاني وصرف ظاهر الأول اليه لعله أقرب . فان صحيح زرارة ظاهر في إرادة الالزام بالانتصاب ، لا تشريع وجوب القيام في الصلاة ، فليس له ظهور قوي في وجوب القيام مستقلا . اللهم إلا أن يكون بملاحظة الارتكاز العرفي ، فان القيام في نفسه من مظاهر العبودية ، فوجوبه يكون لنفسه لا شرطاً لغيره . لكن في كفاية هذا المقدار في رفع اليد عن ظاهر الأدلة تأمل ظاهر .

(٣) إذ وجوب استئنافها إنما يكون لعدم صحتها ووقوعها زيادة في

لكن الأحوط الاستئناف (١) قائماً .

(مسألة ٣) المراد من كون القيام مستحباً حال القنوت أنه يجوز تركه بتركه (٢) لا أنه يجوز الاتيان بالقنوت جالساً عمداً .

غير محلها ، ولأجل أنه لاقصور في القراءة في نفسها ، فلا بد أن يكون ذلك لعدم الاتيان بالقيام مقارناً لها ، وهو لو اقتضى إعادتها اقتضى إعادة سائر الأجزاء المأتي بها ، لعدم الفرق بينها في مطابقتها لموضوع الأمر بها وعدم انضمام القيام اليها . وحينئذ يتعين الاستئناف من رأس ، وحيث أنه منفي بحديث : « لا تعاد الصلاة » يجب البناء على سقوط أمر القيام ، وعدم لزوم انضمامه إلى غيره من الأجزاء في هذا الحال . نعم لو بني على كون القيام شرطا في القراءة تعين استئنافها لعدم الاتيان بها مطابقة لموضوع أمرها الضمني لفقد شرطها ، ولا وجه لاعادة بقية الأجزاء ، وسيأتي إن شاء الله في مبحث الخلل ماله نفع في المقام .

(١) فيأتي بها بقصد القربة المطلقة لاحتمال كونها شرطا ، بل عرفت أنه أقرب بالنظر إلى النصوص .

(٢) كما تقدم في عبارة الجواهر وعن غيرها بنحو يظهر منه المفروغية عنه . وهو مما لاينبغي الاشكال فيه لما عرفت من أنه اذا كان واجباً في حال خاص كانت تلك الحال بمنزلة شرط وجوبه ، فلا يجب مع عدمه ، وعرفت أن إطلاق المستحب على مثل ذلك مسامحة . نعم الاشكال في اختصاص جواز تركه بترك القنوت بحيث لايجوز تركه مع فعل القنوت ، وكأن دليله موثق عمار عن أبي عبد الله (ع) : « عن الرجل ينسى القنوت في الوتر أو غير الوتر . قال (ع) : ليس عليه شيء ، وقال (ع) : إن ذكره وقد أهوى إلى الركوع قبل أن يضع يديه على الركبتين فليرجع قائما ، وليقنت ، ثم ليركع » ويمكن

لكن نقل عن بعض العلماء (١) جواز إتيانه جالساً ، وأن القيام مستحب فيه لاشرط . وعلى ماذكرنا فلو أتى به جالساً عمداً لم يأت بوظيفة القنوت ، بل تبطل صلاته للزيادة (٢) .

(مسألة ٤) لو نسي القيام حال القراءة وتذكر بعد الوصول إلى حد

الاستدلال له بما دل على أن الصحيح يصلي قائما . بناء على ما سبق من أن القنوت صلاة ، وإن لم يكن جزءاً من المفهوم الواجب أو فرده . اللهم إلا أن يقال : الظاهر من القيام في الموثق مايقابل الانحناء لا مايقابل الجلوس كما هو محل الكلام ، فتأمل . وانه لو سلم كون القنوت ونحوه من الصلاة فالمنصرف اليه دليل اعتبار القيام خصوص الصلاة الاصلية ، فتأمل .

(١) لم أعثر على هذا القائل . وكأن مستنده ما سبق من المناقشة في دليل وجوبه في القنوت ، فيرجع إلى إطلاق دليل مشروعيته لنفي الشرطية ، أو أصالة البراءة من وجوبه في القنوت بناء على وجوبه مستقلا فيه .

(٢) قد تقدم الاشكال فيه ، وأن القنوت وغيره من المندوبات لو أتي بها في غير المحل على النحو الذي شرعت عليه في المحل لم تكن زيادة ، لعدم مشروعيتها على نحو الجزئية ، بل مشروعة على نحو الضميمة للمأمور به . فالاتيان بها كذلك يكون نظير إدخال صلاة في صلاة فراجع . نعم إذا كان القيام واجبا صلاتيا في حال القنوت ، فاذا قنت جالسا فقد ترك الواجب عمداً فتبطل صلاته لذلك لا للزيادة . هذا ومقتضى تعليل المصنف (ره) البطلان في المقام بالزيادة أن القيام شرط في القنوت عنده ـ كما يأتي تصريحه بذلك في مبحث القنوت ـ وهو خلاف ما اختاره في القيام حال القراءة ، والفرق بين المقامين غير ظاهر . وموثق عمار المتقدم لايدل على اعتباره بنحو الشرطية .

الركوع صحت صلاته (١) ، ولو تذكر قبله فالأحوط الاستئناف على مامر (٢) .

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

(مسألة ٦) إذا زاد القيام ـ كما لوقام في محل القعود (٣) سهواً ـ لاتبطل صلاته ، وكذا إذا زاد القيام حال القراءة بأن زاد القراءة سهواً . وأما زيادة القيام الركني فغير متصورة من دون زيادة ركن آخر ، فان القيام حال تكبيرة الاحرام لا يزاد إلا بزيادتها ، وكذا القيام المتصل بالركوع لا يزاد إلا بزيادته . وإلا فلو نسي القراءة أو بعضها ، فهوى للركوع ، وتذكر قبل أن يصل إلى حد الركوع ، رجع وأتى بما نسي ، ثم ركع وصحت صلاته ، ولا يكون القيام السابق على الهوي الأول متصلا بالركوع حتى يلزم زيادته إذا لم يتحقق الركوع بعده

---

(١) لأنه يدور الأمر بين بقاء الأمر بالقراءة فيلزم زيادة الركوع الذي فعله لفوات الترتيب فتبطل الصلاة ، وبين سقوط الأمر بها فيصح الركوع وتصح الصلاة . وإذ أن الأول يستلزم وجوب الاعادة ، ينتفي بحديث : « لا تعاد الصلاة » ، فيتعين البناء على الثاني . وسيأتي التعرض لذلك في مباحث الخلل . ثم إن هذا إذا قام بعد القراءة جالساً فركع عن قيام ، أما اذا ركع عن جلوس فصلاته باطلة ، لفوات القيام المتصل بالركوع الذي هو الركن كما سبق .

(٢) يعني في المسألة الثانية ، وقد تقدم أن الأقوى عدمه .

(٣) قد عرفت الاشكال في كون القيام للقراءة والتسبيح جزءاً أوشرطا لهما ، فعلى تقدير الشرطية لايتصور زيادته سهواً ، لأن الساهي إنما يأتي به سهواً في غير المحل على وجه مشروعيته في المحل ، فاذا كان تشريعه في محله على وجه

فلم يكن متصلا به . وكذا إذا انحنى للركوع فتذكر قبل أن يصل إلى حده أنه أتى به ، فانه يجلس للسجدة ، ولا يكون قيامه قبل الانحناء متصلا بالركوع ليلزم الزيادة

(مسألة ٧) إذا شك في القيام حال التكبير ، بعد الدخول فيما بعده ، أو في القيام المتصل بالركوع بعد الوصول إلى حده ، أو في القيام بعد الركوع بعد الهوي الى السجود ، ولو قبل الدخول فيه لم يعتن به ، وبنى على (١) الاتيان .

الشرطية لا الجزئية فالاتيان به سهواً لابد أن يكون أيضاً على وجه الشرطية لا الجزئية ، وقد عرفت أن الزيادة متقومة بقصد الجزئية . وعلى تقدير الجزئية فهو إنما يكون جزءاً في حال الأفعال الصلاتية لا غير ، فالاتيان به سهواً من دون اقترانه بقراءة أو تسبيح ليس زيادة سهوية ، لما عرفت من أن الساهي إنما يأتي بالفعل في غير المحل على نحو مشروعيته في المحل ، فاذا كان القيام قبل القراءة أو التسبيح ليس جزءاً فالاتيان به سهواً ليس زيادة في الصلاة . نعم تتصور زيادة القيام بعد الركوع بأن ينتصب بعد الركوع ويهوي للسجود فيسجد ثم يتخيل أنه لم ينتصب بعد ركوعه فيقوم ثانياً بقصد الانتصاب بعد الركوع فهذا القيام زيادة سهوية . أما لو نسي السجود أو التشهد فقام ثم ذكر فرجع إلى المنسي فليس ذلك القيام زيادة ، لأنه لم يشرع جزءاً مع الالتفات ، فكذا في حال السهو كما عرفت .

(١) كل ذلك لقاعدة التجاوز ، بناء على شمولها لمطلق الفعل المرتب على المشكوك . ولو قيل باختصاصها بالأفعال المعهودة المفردة بالتبويب ، أو بالأفعال الأصلية فلا تشمل مقدمات الأفعال امتنع جريانها في الشك في القيام بعد الركوع بعد الهوي إلى السجود قبل الدخول فيه ، بناء على أن الهوي من المقدمات للسجود . لكن القولين المذكورين ضعيفان مخالفان لاطلاق الأدلة ،

(مسألة ٨) يعتبر في القيام الانتصاب (١) ، والاستقرار (٢) ،

كما أشرنا إلى ذلك في بعض مباحث الأذان . ويأتي إن شاء الله في مبحث الخلل ، وفي صحيح عبد الرحمن بن أبي عبد الله : « قلت لأبي عبد الله (ع) : رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع . قال (ع) : قد ركع » ، والتفكيك بين الركوع والقيام بعده غير ظاهر .

(١) كما صرح به جمهور الأصحاب كما في مفتاح الكرامة ، ويشهد له صحيح زرارة : « وقم منتصباً فان رسول الله (ص) قال : من لم يقم صلبه في الصلاة فلا صلاة له » ، وصحيح أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) : « قال أمير المؤمنين (ع) : من لم يقم صلبه في الصلاة فلا صلاة له » ، بل في الجواهر ، وعن نهاية الأحكام ، والتذكرة ، والذكرى : اعتباره في مفهوم القيام عرفا . قال في نهاية الأحكام : « لو انحنى ولم يبلغ حد الراكعين فالأقرب عدم الجواز لعدم صدق القيام » وحينئذ يدل عليه كل مادل على اعتبار القيام في الصلاة من الاجماع والنصوص . لكنه لايخلو من تأمل ، وإن كان يساعده بعض موارد الاشتقاق مثل : قام الأمر : اعتدل واستقام كذلك ، وقوّم الأمر : عدله ، والقوام : العدل ، فان ذلك كله بحسب أصل اللغة لا العرف ، إذ الظاهر صدق القائم عرفا على المنحني ببعض مراتب الانحناء ، وعدم صدق المنتصب عليه كما يشير اليه الصحيح الأول . ودعوى أن ذلك مساهلة من أهل العرف غير مسموعة . فالعمدة فيه النصوص المتعرضة لوجوبه بالخصوص .

(٢) نسب إلى غير واحد دعوى الاجماع عليه ، وفي الجواهر : « الاجماع متحقق على اعتباره فيه كغيره من أفعال الصلاة » . واستدل له بالاجماع ، وبدخوله في مفهوم القيام ، وبخبر سليمان بن صالح عن أبي عبد الله (ع) : « وليتمكن في الاقامة كما يتمكن في الصلاة » ، وبخبر السكوني ـ فيمن يريد

والاستقلال (١) حال الاختيار ، فلو انحنى قليلا ، أو مال إلى أحد الجانبين بطل ،

أن يتقدم وهو في الصلاة ـ حيث قال (ع) : « يكف عن القراءة في مشيه حتى يتقدم إلى الموضع الذي يريد ، ثم يقرأ » . وقد تقدم في تكبيرة الاحرام منع الثاني ، وعدم تمامية الثالث ، وعدم صلاحية الرابع لاثبات الكلية . واستدل له أيضاً بخبر هارون بن حمزة الغنوي أنه سأل أبا عبد الله (ع) عن الصلاة في السفينة ، فقال (ع) : « إن كانت محملة ثقيلة اذا قمت فيها لم تتحرك فصلّ قائماً ، وإن كانت خفيفة تكفأ فصلّ قاعداً » ، بناء على ظهوره في تقديم الاستقرار جالساً على القيام متحركا ، فلولا وجوبه لم يكن لترجيحه على الواجب وجه . وفيه : أن الظاهر من قوله (ع) : « لم تتحرك » ـ بقرينة الشرطية الثانية ـ أنها لا تكفأ ، فتدل على ترجيح الجلوس بلا انكفاء على القيام مع الانكفاء ، فتكون أجنبية عما نحن فيه . ودعوى : أن الظاهر من قوله (ع) : « تكفأ » هو التحرك ، إذ من الواضح عدم انقلاب السفينة بقيام واحد فيها . مندفعة : بأن المراد من « تكفأ » أنها تكفأ من قام فيها ، لا أنها هي تتكفىء . والوجه في انكفاء القائم هو حركتها بنحو لا يقوى على القيام ، كما يظهر ذلك لمن قام على ظهر الدابة ، وكأن هذا نشأ من توهم أن معنى « تكفأ » تتكفىء . فاذاً العمدة في دليله الاجماع كما سبق . وليعلم أن اعتبار الاستقرار في القيام في تكبيرة الاحرام والقراءة مساوق لاعتباره فيها ، فذكر اعتباره فيها كاف عن ذكر اعتباره فيه . وهذا بخلاف القيام بعد الركوع ، فانه واجب فيه لنفسه كما هو ظاهر .

(١) على المشهور ، بل عن المختلف : دعوى الاجماع عليه ، لدخوله في مفهوم القيام ـ كما قد يظهر من القواعد والذكرى ونسب إلى ظاهر المحقق الكركي ونخر المحققين ـ أو لانصراف نصوص اعتبار القيام اليه ، أو لأنه

المعهود من النبي (ص) فيدخل تحت قوله : « صلوا كما رأيتموني أصلي » ، أو لصحيح ابن سنان عن أبي عبد الله (ع) : « لا تمسك بخمرك (*) وأنت تصلي ، ولا تستند إلى جدار وأنت تصلي ، إلا أن تكون مريضاً » ، وخبر ابن بكير المروي عن قرب الاسناد ، قال : « سألت أبا عبد الله (ع) عن الصلاة قاعداً أو متوكئاً على عصا أو حائط ، قال (ع) : لا ، ما شأن أبيك وشأن هذا ، مابلغ أبوك هذا بعد » ، أو مفهوم الخبر المروي عن دعوات الراوندي : « فان لم يتمكن من القيام بنفسه اعتمد على حائط أو عكازة » . لكن الجميع لا يخلو عن إشكال ، لمنع الاولين ، وعدم تمامية الثالث ، ومعارضة الصحيح وغيره بصحيح ابن جعفر (ع) : سأل أخاه موسى بن جعفر (ع) : « عن الرجل هل يصلح له أن يستند إلى حائط المسجد وهو يصلي ، أو يضع يده على الحائط وهو قائم من غير مرض ولا علة ؟ فقال (ع) : لا بأس » ، و « عن الرجل يكون في صلاة فريضة فيقوم في الركعتين الأولتين ، هل يصلح له أن يتناول جانب المسجد فينهض يستعين به على القيام من غير ضعف ولا علة ؟ فقال (ع) : لا بأس به » ، وموثق ابن بكير عن أبي عبد الله : « عن الرجل يصلي متوكئاً على عصا أو على حائط ، فقال (ع) : لا بأس بالتوكؤ على عصا والاتكاء على الحائط » ، ونحوهما غيرهما . وحمل الاخيرة على صورة عدم الاعتماد ، والأولى على صورة الاعتماد لاشاهد عليه ، فلا يكون جمعاً عرفياً . بل الجمع العرفي حمل الاول على الكراهة ، والاخذ بظاهر الثانية من الجواز ، ولو فرض التعارض فالترجيح للثانية ، لأنها أكثر وأشهر . وكأنه لذلك اختار أبو الصلاح الجواز على كراهة ، وعن المدارك ، والكفاية ، والبحار ، والتنقيح ، وفي الحدائق ، والمستند : تقويته . والطعن في النصوص الأخيرة

(*) الخمر بالفتح والتحريك : ما وراءك من شجر وغيره .

وكذا إذا لم يكن مستقراً أو كان مستنداً على شيء من إنسان ، أو جدار ، أو خشبة ، أو نحوها . نعم لا بأس بشيء منها حال الاضطرار (١) . وكذا يعتبر فيه عدم التفريج بين الرجلين فاحشاً بحيث يخرج عن صدق (٢) القيام ، وأما إذا كان بغير الفاحش فلا بأس (٣) .

بموافقة العامة غير قادح في الحجية ، ولا موجب للمرجوحية إلا بعد فقد الترجيح بالأشهرية . نعم العمدة وهنها بالشذوذ ، وإعراض الاصحاب عنها المسقط لها عن الحجية . فتأمل .

(١) إجماعا كما في المستند ، وفي الجواهر : « لا تأمل لأحد من الاصحاب في اعتبار الاختيار في شرطية الاقلال ، أما لو اضطر اليه جاز ، بل وجب وقدم على القعود ، بلا خلاف أجده فيه بيننا ، بل عن ظاهر المنتهى : الاجماع عليه » . ويشهد له ذيل صحيح ابن سنان ، وصريح خبر الدعوات ، ويشير اليه ذيل خبر ابن بكير .

(٢) كما عن جماعة التصريح به ، لان ذلك مخالفة لما دل على وجوب القيام.

(٣) في الذكرى ، وجامع المقاصد ، وعن الألفية ، والدروس ، والروض ، وغيرها : أن التباعد بين الرجلين اذا كان فاحشاً يخل بالقيام . وعن البحار : أنه المشهور ، وهو غير بعيد . وعن المقنعة ، والمقنع : التحديد بالشبر ، وكأنه لصحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) : « اذا قمت في الصلاة فلا تلصق قدمك بالأخرى ، دع بينهما فصلا ، إصبعاً أقل ذلك إلى شبر أكثره » ، واحتمله في الحدائق لأنه المفهوم من النصوص . وفيه : أن النصوص المتعرضة لذلك ظاهرة في كونها في مقام الآداب والسنن لا الأجزاء والشرائط ، فلا يعول عليها في دعوى الوجوب ، ولا سيما مع ظهور اتفاق الأصحاب على الاستحباب .

والأحوط الوقوف على القدمين دون الأصابع (١) وأصل القدمين ، وإن كان الأقوى كفايتهما أيضاً ، بل لا يبعد إجزاء الوقوف على الواحدة (٢)

---

(١) فقد أوجبه في الجواهر للاصل والتأسي ، ولانه المتبادر المعهود ، ولعدم الاستقرار بالوقوف على الأصابع لا القدمين ، ولخبر أبي بصير عن أبي جعفر (ع) : « كان رسول الله (ص) يقوم على أطراف رجليه فأنزل الله سبحانه : ﴿ طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى ﴾ » ، وقريب منه خبره الآخر المحكي عن تفسير القمي . وفيه : أنه لا مجال للاصل مع إطلاق دليل اعتبار القيام ، مع أن الأصل البراءة ، ودليل التأسي قد عرفت إشكاله ، والتبادر بدوي لا يعول عليه في رفع اليد عن الاطلاق ، وعدم الاستقرار ممنوع كلية ، وخبر أبي بصير إنما يجدي لو دل على نفي المشروعية لا نفي الالزام ، ولعل الظاهر منه الثاني ، نظير قوله تعالى : ﴿ ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ﴾ و﴿ يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ﴾ .

(٢) للاطلاق الموافق لاصل البراءة ، وفي الذكرى : « الاقرب وجوب الاعتماد على الرجلين معاً في القيام ، ولا تجزىء الواحدة مع القدرة » ، ونحوه في الدروس ، واختاره في كشف اللثام ، واستظهره في الجواهر ، وجزم به في كشف الغطاء ، بل في مفتاح الكرامة : « لا إشكال في البطلان لو اقتصر على وضع واحدة منهما » . لما تقدم من الأصل والتأسي ، ولأنه المتبادر ، ولعدم الاستقرار ، وللمروي عن قرب الاسناد عن ابن بكير عن أبي عبد الله (ع) : « أن رسول الله (ص) بعد ما عظم وثقل كان يصلي وهو قائم ، ورفع إحدى رجليه حتى أنزل الله تعالى : ﴿ طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى ﴾ فوضعها » . وفي الجميع ما عرفت . فرفع اليد عن الاطلاق غير ظاهر .

(مسألة ٩) الأحوط انتصاب العنق (١) أيضاً ، وإن كان الأقوى جواز الاطراق .

(مسألة ١٠) إذا ترك الانتصاب ، أو الاستقرار ، أو الاستقلال ناسياً صحت صلاته وإن (٢) كان ذلك في القيام الركني ، لكن الأحوط فيه الاعادة .

---

(١) لما عن الصدوق (ره) من القول بوجوبه ، ولم يعرف ذلك لغيره . والمصرح به في كلامهم العدم ، ويشهد للصدوق مرسل حريز عن رجل عن أبي جعفر (ع) : قلت له : « ﴿ فصلّ لربك وانحر ﴾ قال (ع) : النحر : الاعتدال في القيام ، أن يقيم صلبه » ونحوه . لكن لاعراض المشهور عنه وضعفه في نفسه لامجال للاعتماد عليه . بل عن الحلبي : استحباب إرسال الذقن إلى الصدر ، وإن كان وجهه غير ظاهر .

(٢) لحديث : « لا تعاد الصلاة » الدال باطلاقه على صحة الصلاة مع الاخلال بجزء منها ، أو شرط لها ، أو لجزئها عدا الخمسة المذكورة ، الحاكم على مادل على الجزئية أو الشرطية ، الشامل باطلاقه للعمد والسهو ، ومنه المقام . نعم لو تم القول بدخول الانتصاب أو الاستقرار أو الاستقلال في مفهوم القيام عرفا كان انتفاؤه موجباً لانتفاء القيام ، فاذا كان القيام ركناً ـ كالقيام في التكبير أو المتصل بالركوع ـ بطلت الصلاة لفوات الركن ، لكن عرفت أن القول المذكور ضعيف ، ولا سيما بالنسبة إلى الأخيرين .

فان قلت : اذا لم يكن واحد من الأمور المذكورة داخلا في مفهوم القيام ، فقد تقدم أن كل واحد منها شرط فيه ، فاذا انتفى انتفى القيام لانتفاء المشروط بانتفاء شرطه ، فاذا كان القيام ركناً بطلت الصلاة لفواته .

قلت : يتم هذا لو كان موضوع الركنية هو القيام المشروط ، لكنه

(مسألة ١١) لا يجب تسوية الرجلين (١) في الاعتماد ، فيجوز أن يكون الاعتماد على إحداهما ، ولو على القول بوجوب الوقوف عليهما .

غير ثابت ، فان دليل ركنية القيام فى التكبير موثق عمار المتقدم ، والموضوع فيه ذات القيام . ودليل ركنية المتصل بالركوع الاجماع ، والمتيقن منه ذلك أيضاً . هذا كله لو كانت شرطية الأمور المذكورة مستفادة من دليل لفظي مطلقاً ، أما لو كانت مستفادة من الاجماع ـ كما فى الاستقرار على ما عرفت ـ فلا يحتاج في تصحيح الصلاة إلى حديث : « لا تعاد » ، بل إجمال دليله وعدم إطلاقه الشامل لحال السهو كاف في الرجوع إلى أصالة البراءة من شرطيته فى حال السهو ، كما هو ظاهر ، وأشرنا اليه فى مسألة وجوب الاستقرار فى تكبيرة الاحرام ، فان ذلك من صغريات المقام ـ أعني ترك الاستقرار سهواً في القيام الركني ـ لما عرفت في هذه المسألة . من أن وجوب الاستقرار في القيام المقارن للتكبير والقراءة مساوق لوجوب الاستقرار في حالي التكبير والقراءة . ومن هنا يظهر التنافي بين فتوى المصنف (ره) بوجوب الاستقرار حال التكبير على نحو الركنية فتبطل الصلاة بفواته سهواً ، وبين فتواه هنا بصحة الصلاة بفوات الاستقرار سهواً حال القيام الركني ، مع أن الدليل في المقامين واحد ، فاما أن يكون له إطلاق يشمل السهو أولا ، أو يكون الاطلاق على تقدير وجوده محكوما بحديث : « لا تعاد الصلاة » أولا ، فتأمل جيداً .

(١) تسوية الرجلين في الاعتماد « تارة » يراد منها التسوية في مرتبة الاعتماد ، بأن يكون الاعتماد على إحداهما بمقدار الاعتماد على الاخرى ، « وأخرى » يراد منها التسوية في أصل الاعتماد ، بأن يكون الاعتماد على كل منهما لا على إحداهما مع مجرد مماسة الاخرى للموقف . أما التسوية بالمعنى الأول فالظاهر أنه لا إشكال في عدم وجوبها ، كما يقتضيه إطلاق أدلة وجوب القيام .

(مسألة ١٢) لا فرق في حال الاضطرار بين الاعتماد على الحائط ، أو (١) الانسان ، أو الخشبة . ولا يعتبر في سناد الأقطع أن يكون خشبته المعدة لمشيه ، بل يجوز له الاعتماد على غيرها من المذكورات .

(مسألة ١٣) يجب شراء مايعتمد عليه عند الاضطرار ، أو استئجاره مع التوقف عليهما (٢) .

واما التسوية بالمعنى الثاني فنسب القول بوجوبها إلى الذكرى ، وجامع المقاصد ، والجعفرية ، وشرحها ، والروض ، والمدارك ، وكشف اللثام ، لما فيها من أن الأقرب وجوب الاعتماد على الرجلين معاً ، مستدلين على ذلك بالتأسي ، وأنه المتبادر ، وبعدم الاستقرار ، وبقوله (ص) : « صلوا كما رأيتموني أصلي » . واستشكل في جميع ذلك في الجواهر ـ تبعاً لما في مفتاح الكرامة ـ وهو في محله كما عرفت . ولأجله احتمل فيها أن يكون مرادهم منها مايقابل رفع إحدى الرجلين بالكلية ، فانها واجبة حينئذ . ولذا فرّع في الذكرى ، وجامع المقاصد على ذلك بقوله : « ولا تجزىء الواحدة مع القدرة » ، وقد عرفت ان المسألتين من باب واحد ، والأدلة المذكورة إن تمت في الثانية تمت في الأولى ، فالتفكيك بينهما في ذلك غير ظاهر .

(١) كما صرح بذلك كله في الجواهر . والعمدة فيه ظهور الاجماع على عدم الفرق ، وإلا فلو احتمل تعين واحد من ذلك كانت المسألة من موارد الشك في التعيين والتخيير ، التي يكون المرجع فيها أصالة الاحتياط ، المقتضية للتعيين كما هو المشهور . وليس في صحيح ابن سنان أو غيره مما سبق إطلاق ينفيه .

(٢) لأجل أن الاعتماد على الشيء في الصلاة ليس تصرفا صلاتياً ، فاذا كان الاعتماد محرما لكونه اعتماداً على المغصوب لا تفسد الصلاة ، فالشراء

(مسألة ١٤) القيام الاضطراري بأقسامه من كونه مع الانحناء ، أو الميل إلى أحد الجانبين ، أو مع الاعتماد ، أو مع عدم الاستقرار ، أو مع التفريج الفاحش (١) بين الرجلين مقدم على الجلوس (٢) ولو دار

والاستئجار الراجعان الى ملك العين أو المنفعة مما لا تتوقف عليها الصلاة ، فلا يجبان بالوجوب الغيري ، وإنما يجبان عقلا فراراً عن الوقوع في الحرام ، فالمقام نظير شراء الدابة أو استعارتها أو نحو ذلك من أسباب استباحة التصرف في ركوبها في سفر الحج عند عدم القدرة على سلوك طريقه إلا بركوبها ، وليس وجوب الشراء أو نحوه من الوجوب الغيري ، بل هو عقلي بملاك وجوب الجمع بين غرضي الشارع . وقد أشرنا الى ذلك في مسألة وجوب التيمم على الجنب للوصول الى الماء الكائن في المسجد لاغير ، بقصد الاغتسال منه . فراجع .

(١) ستأتي دعوى الجواهر : عدم معرفة الخلاف في تقديمه على الجلوس . والاعتماد عليها في الخروج عن إطلاق مادل على وجوب الجلوس على من لم يستطع القيام لايخلو من إشكال . واستفادة ذلك من صحيح ابن يقطين الآتي ـ كما ادعاه في الجواهر ـ غير ظاهرة ، للفرق بين الحالتين . ودعوى أنه ميسور القيام فيقدم على القعود لا تجدي إلا بعد ثبوت هذه الكلية بحيث يعارض بها إطلاق بدلية الجلوس عن القيام . ودليله غير ظاهر .

(٢) بلا إشكال ظاهر إلا في بعض صوره كما ستأتي الاشارة اليه . ويمكن أن يستفاد تقديم القسم الأول من القيام ـ أعني الفاقد للانتصاب ـ من صحيح علي بن يقطين عن أبي الحسن (ع) : « سألته عن السفينة لم يقدر صاحبها على القيام ، يصلي فيها وهو جالس يومىء أويسجد ، قال (ع): يقوم وإن حنى ظهره » . كما يمكن أيضاً أن يستفاد تقديم القسم الثاني ـ أعني الفاقد للاستقلال ـ من صحيح ابن سنان المتقدم في وجوب الاستقلال ، بضميمة

الاجماع على أنه اذا جاز وجب . ويقتضيه ظاهر المروي عن دعوات الراوندي، وإطلاق مادل على وجوب القيام ، وما دل على اختصاص مشروعية الجلوس بمن لا يتمكن من القيام . وأما تقديم القسم الثالث من القيام ـ أعني الفاقد للاستقرار ـ فالوجه فيه أظهر ، إذ قد عرفت أن العمدة في دليل وجوبه الاجماع ، والمتيقن منه في غير حال الاضطرار ، فالمرجع فيه إطلاق ما دل على وجوب القيام . فوجوب الصلاة قائماً حينئذ ليس من باب قاعدة الميسور ، وجعل البدل الاضطراري ، كي يحتاج الى دليل ـ كما في الفرضين السابقين وغيرهما من موارد جعل البدل الاضطراري ـ بل هو من باب الوجوب الأولي في عرض الوجوب حال الاختيار . ولو سلم إطلاق دليل وجوبه فاطلاق ما دل على اختصاص مشروعية الجلوس بمن لا يقدر على القيام يقتضي تعين القيام ولو بلا استقرار . ومن ذلك يظهر ضعف ما ذكره الشهيد (ره) في الذكرى : من ترجيح القعود الواجد للاستقرار على القيام الفاقد له . قال : « ومن عجز عن القيام مستقراً ، وقدر على القيام ماشياً أو مضطرباً من غير معاون ، ففي جواز ترجيحه على القيام ساكناً بمعاون ، أو على القعود لو تعذر المعاون نظر ، أقربه ترجيحها عليه ، لأن الاستقرار ركن في القيام ، إذ هو المعهود من صاحب الشرع » . وتبعه عليه العلامة الطباطبائي (قده) حيث قال :

« ومن قرار في القيام عدما فللجلوس با لقيام قدما »

ويمكن أن يستشهد له برواية الغنوي عن الصلاة في السفينة « فقال(ع): إن كانت محملة ثقيلة اذا قمت فيها لم تتحرك فصلّ قائماً ، وإن كانت خفيفة تكفأ فصلّ قاعداً » . وفيه : انك عرفت في مبحث الاستقرار في القيام عدم صلاحية الرواية لاثبات اعتباره ، فلا تدل على ترجيح القعود على القيام الفاقد له ، ووجّهه في الجواهر : بأن الاستقرار مأخوذ في مفهوم القيام ، فالعجز عنه عجز

عن القيام الذي هو موضوع بدلية الجلوس . ولكن استشكل فيه أيضاً : بمنع ذلك ، وأن الاستقرار واجب آخر زائد على القيام فيكون القام من تعارض وجوب القيام ووجوب الاستقرار كما في الفرضين الآخرين ، ووجوب القيام مقدم على وجوب الاستقرار كتقديمه على وجوب الانتصاب والاستقلال خصوصاً بعد ماورد في بعض نصوص السفينة من تقديم القيام فيها مع انحناء الظهر ولو بما يخرجه عن صدق القيام . بل لم يعرف خلاف بين الأصحاب في تقديم كل ما يقرب الى القيام من التفخج الفاحش ونحوه على القعود . هذا ولكن الاحتياج الى ذلك كله إنما يكون بعد فرض إطلاق دليل وجوب الاستقرار ، وإلا فالمرجع إطلاق وجوب القيام كما عرفت .

والمتحصل من ذلك كله : أنه يقدم القيام الفاقد للاستقرار على القعود الواجد له . ووجهه : إما عدم الدليل على وجوب الاستقرار في حال الاضطرار فلا يكون القيام حينئذ بدلا اضطرارياً . أو لأن الدليل على وجوبه زائداً على وجوب القيام وإن كان شاملا لحال الاضطرار ، لكنه لامجال لتشريع الجلوس، لاختصاص دليل مشروعيته بالعجز عن القيام ، وهو غير حاصل . أو لأنه داخل في مفهوم القيام ، إلا أنه يستفاد مما ورد في السفينة ومن الاجماع أن القيام الناقص مقدم على القعود . ثم ان الدوران بين الأحوال المذكورة في هذاالمقام ليس من باب التزاحم الذي يكون الحكم عقلا فيه الترجيح ، اذا علمت الأهمية في واحد بعينه ، أو احتملت كذلك ، والتخيير ، اذا احتملت الأهمية في كل من الطرفين ، أو علمت المساواة بينهما ، لاختصاص ذلك بصورة تعددالمقتضيات وتزاحمها في مقام الامتثال لعدم قدرة المكلف على ذلك . وليس المقام كذلك ، إذ مصلحة الصلاة واحدة ، وإنما التردد فيما يكون محصلا تلك المصلحة ، والحكم فيه عقلا وجوب الاحتياط بالتكرار إلا أن يقوم دليل بالخصوص على

الأمر بين التفريج الفاحش والاعتماد ، أو بينه وبين ترك الاستقرار قدما عليه (١) ، أو بينه وبين الانحناء ، أو الميل إلى أحد الجانبين قدم ماهو أقرب (٢) إلى القيام ولو دار الأمر بين ترك الانتصاب وترك الاستقلال قدم ترك الاستقلال (٣) ، فيقوم منتصباً معتمداً ، وكذا لو دار بين ترك الانتصاب وترك الاستقرار قدم

الاجتزاء بأحد الطرفين ، من إجماع أو غيره ، أو يكون هو مقتضى الجمع بين الأدلة ، فاذا لم يكن الأمر كذلك تعين الاحتياط بالجمع والتكرار . وعلى هذا يجب الجري في المسائل المذكورة في هذا المقام .

(١) لما سبق في تقديمها على الجلوس .

(٢) قد عرفت أن الانحناء في الجملة وكذا الميل الى أحد الجانبين لا يمنع من صدق القيام . وحينئذ لا مجال للتأمل في تقديمها على التفريج الفاحش ، إذ غايه مايقتضي الاضطرار سقوط اعتبار الانتصاب ، ولا وجه لرفع اليد عن القيام ، فاطلاق دليل وجوبه محكم . نعم اذا كان الانحناء والميل يمنعان عن صدق القيام فقد يشكل الترجيح ، لاحتمال التعيين في كل من الطرفين كما يحتمل التخيير واللازم في مثل ذلك الاحتياط بالتكرار . وترجيح ماهو أقرب الى القيام بقاعدة الميسور يتوقف على وضوح الأقربية على وجه يصدق الميسور عليه عرفا لاغيره ، ولكنه غير ظاهر .

(٣) هذا ظاهر لو كان الانتصاب داخلا في مفهوم القيام ، لأنه حينئذ يدور الأمر بين ترك القيام وترك الاستقلال . ومشكل لو بني على وجوبه في القيام ، إذ حينئذ يكون كالاستقلال ، وترجيح أحدهما على الآخر من غير مرجح ظاهر . اللهم إلا أن يحتمل تعينه ولا يحتمل تعين الاستقلال ، فيدور الأمر بين التعيين والتخيير ، أو يدعي أن المفهوم من صحيح ابن سنان المسوّغ

ترك الاستقرار (١) ولو دار بين ترك الاستقلال وترك الاستقرار قدم الأول ، فمراعاة الانتصاب أولى من مراعاة الاستقلال والاستقرار ، ومراعاة الاستقرار أولى من مراعاة الاستقلال .

(مسألة ١٥) إذا لم يقدر على القيام كلا ولا بعضاً مطلقاً حتى (٢) ما كان منه بصورة الركوع (٣) صلى من جلوس (٤) وكان الانتصاب جالساً

للاعتماد للمريض مشروعية الاعتماد للمضطر ولو بلحاظ فوات الانتصاب . لكن لو سلم يرد مثله في صحيح ابن يقطين المشرع للانحناء مع الاضطرار .

(١) لما عرفت من إجمال الدليل الدال على وجوبه ، وعدم إطلاقه الشامل لهذه الحال ، بخلاف دليل الانتصاب . لكن عليه يشكل الوجه في تقديم الاستقرار على الاستقلال الذي ذكره بعد ذلك ، بل يتعين تقديم الاستقلال عليه ، وكأن ما في المتن مبني على إطلاق أدلة الوجوب في الجميع ، وأن الموارد المذكورة من قبيل الدوران بين التعيين والتخيير . أو لأن تقديم ما ذكره فيها لأنه أقرب الى أداء المأمور به ، بناء على ثبوت الكلية المذكورة ولو بالاجماع ، لكنه غير ظاهر ما لم يصدق الميسور عرفا .

(٢) قد عرفت الاشكال في تقديم مثل التمخج الفاحش على الجلوس .

(٣) كما يفهم من صحيح ابن يقطين المتقدم في المسألة السابقة . ويظهر من حكاية الخلاف في ذلك عن الشافعي في أحد قوليه : أنه لا مخالف فيه منا .

(٤) هو مذهب علمائنا كما في المعتبر ، وعليه إجماع العلماء كما في المنتهى ، وبالنصوص والاجماع كما في كشف اللثام ، ويشهد له جملة من النصوص ، كالنبوي المروي عن الفقيه : « المريض يصلي قائماً ، فان لم يستطع صلى جالساً ، فان لم يستطع صلى على جنبه الأيمن ، فان لم يستطع صلى على جنبه الأيسر ، فان لم

بدلا عن القيام فيجري (١) فيه حينئذ جميع ما ذكر فيه حتى الاعتماد وغيره ،

يستطع استلقى وأومأ ايماء وجعل وجهه نحو القبلة وجعل سجوده أخفض من ركوعه » ، والصادقي المروي عنه أيضاً : « يصلي المريض قائماً ، فان لم يقدر على ذلك صلى جالساً » وصحيح جميل : « سألت أبا عبد الله (ع) : ما حد المرض الذي يصلي صاحبه قاعداً ؟ فقال (ع) : إن الرجل ليوعك ويحرج ولكنه أعلم بنفسه ، اذا قوي فليقم » ، وموثق زرارة : « سألت أبا عبد الله (ع) عن حد المرض الذي يفطر فيه الصائم ، ويدع الصلاة من قيام ، فقال (ع) : بل الانسان على نفسه بصيرة ، هو أعلم بما يطيقه » ، لظهورها في أن موضوع الجلوس أن لا يقوى على القيام ولا يطيقه . ونحوها مصحح ابن أذينة عن أبي عبد الله (ع) ، وفي صحيح الحلبي ـ في حديث ـ أنه سأل أباعبدالله(ع) عن الصلاة في السفينة : « إن أمكنه القيام فليصلّ قائماً ، وإلا فليقعد ثم يصلي » وفي خبر سليمان بن خالد : « سألته عن الصلاة في السفينة ، فقال (ع) : يصلي قائماً ، فان لم يستطع القيام فليجلس ويصلي » ، وفي صحيح حماد بن عيسى : « سمعت أبا عبد الله (ع) يقول : كان أهل العراق يسألون أبي عن الصلاة في السفينة فيقول : إن استطعتم أن تخرجوا الى الجدد فافعلوا ، فان لم تقدروا فصلوا قياماً ، فان لم تقدروا فصلوا قعوداً » ، ونحوها غيرها مما يتضمن الانتقال الى الجلوس عند عدم التمكن من القيام .

(١) كما استظهره في الجواهر : كما يومىء اليه المرسل الآتي ، ولأنه بدله ، وبعض قيام . ثم قال (ره) : « وإن كان لا يخلو من بحث ، لاختصاصه بالدليل دونه » . والظاهر أن مراده بالمرسل النبوي المتقدم في صدر المسألة ، وكأن وجه إيمائه ظهوره في بدلية الجلوس عن القيام .

أقول : أما البدلية فلا ريب فيها ، لكنها إنما تنفع في وجوب الشرائط

ومع تعذره صلى مضطجعاً (١)

المذكورة لو كانت مجعولة بلحاظ جميع الأحكام ، وهو غير ظاهر . بل الظاهر البدلية عن القيام في وفائه بمصلحته في الجملة ، بحيث يثبت له وجوبه لا غير . وأولى منه بالاشكال التعليل بأنه بعض قيام ، ومثله ما ذكره أخيراً من اختصاص أدلة اعتبارها بغيره : مع أن مادل على وجوب الانتصاب ـ مثل : « لا صلاة لمن لم يقم صلبه فى الصلاة » . وما دل على وجوب الاستقلال من صحيح ابن سنان المتقدم ـ مطلق شامل للجلوس . ودعوى انصرافه الى القيام غير ظاهرة . وكذا ما دل على وجوب الاستقرار من إطلاق معاقد الاجماعات على وجوبه في أفعال الصلاة : من التكبير ، والقراءة ، والتسبيح ، والذكر ، ورفع الرأس من الركوع ، وغيرها ، لا فرق فيه بين حالي القيام والجلوس فلاحظ .

(١) بلا خلاف فيه بين الأصحاب كما عن المدارك ، والبحار ، والحدائق وفي المعتبر : « هو مذهب علمائنا » ، ونحوه في المنتهى ، وبالنصوص والاجماع كما في كشف اللثام ، ويشهد له النصوص الكثيرة كصحيح أبي حمزة عن أبي جعفر (ع) في تفسير قوله تعالى : ﴿ الذين يذكرون ... الآية ﴾ قال (ع) : « وعلى جنوبهم : الذي يكون أضعف من المريض الذي يصلي جالساً »، وموثق سماعة : « سألته عن المريض لا يستطيع الجلوس . قال (ع) : فليصلّ وهو مضطجع ، وليضع على جبهته شيئاً اذا سجد » ، وخبر علي بن جعفر (ع) عن أخيه موسى بن جعفر (ع) : « سألته عن المريض الذي لا يستطيع القعود ولا الايماء كيف يصلي وهو مضطجع ؟ قال (ع) : يرفع مروحة الى وجهه » ، والنبوي المتقدم فى صدر هذه المسألة وغيرها . وكلها متفقة على وجوب الصلاة مضطجعاً . وفي بعض النصوص : أنه يصلي مستلقياً ، كخبر عبد السلام الهروي

على الجانب الأيمن (١) كهيئة المدفون ،

عن الرضا (ع) عن آبائه : « قال : قال رسول الله (ص) : اذا لم يستطع الرجل أن يصلي قائماً فليصل جالسا ، فان لم يستطع جالساً فليصل مستلقياً ناصباً رجليه تجاه القبلة يومىء إيماء » ، ونحوه مرسل محمد بن ابراهيم عمن حدثه عن أبي عبد الله (ع) ، ومرسل الفقيه عن الصادق (ع) ، وغيرها . والجميع يتعين تقييده بما سبق إن أمكن ، أو بالحمل على التقية .

(١) كما عن جماعة كثيرة . بل عن البحار : أنه المشهور ، وفي كشف اللثام : « عليه المعظم » ، بل هو مذكور في معقد إجماع المعتبر والمنتهى ، حملا منهم للمطلق على المقيد كالنبوي المروي عن الفقيه المتقدم في صدر المسألة ، وموثق عمار عن أبي عبد الله (ع) : « المريض اذا لم يقدر أن يصلي قاعداً كيف قدر صلى إما أن يوجه فيومىء إيماء » ، وقال (ع) : « يوجه كما يوجه الرجل في لحده ، وينام على جنبه الأيمن ، ثم يومىء بالصلاة إيماء ، فان لم يقدر أن ينام على جنبه الأيمن فكيف ماقدر فانه له جائز ، وليستقبل بوجهه جانب القبلة ، ثم يومىء بالصلاة إيماء » ، وظاهر الشرائع : التخيير بين الجانبين ، وحكي عن المقنعة ، وجمل السيد ، والوسيلة ، والنافع ، وغيرها . وكأنهم اعتمدوا في ذلك على المطلقات الآمرة بالاضطجاع لضعف المقيد سنداً كالنبوي أو دلالة كموثق عمار . نعم في المعتبر : أنه استدل بما رواه أصحابنا عن حماد عن أبي عبد الله (ع) : « المريض اذا لم يقدر أن يصلي قاعداً يوجه كما يوجه الرجل في لحده ، وينام على جانبه الأيمن ، ثم يومىء بالصلاة ، فان لم يقدر على جانبه الأيمن فكيف ماقدر فانه جائز ، ويستقبل بوجهه القبلة ، ثم يومىء بالصلاة إيماء » وفي الذكرى ، وعن الروض : موافقته في ذلك ، بل حكي عن بعض نسخ التهذيب ، ودلالتها خالية عن القصور ، لكن استظهر في الجواهر أنها رواية

فان تعذر فعلى الأيسر (١) عكس الأول فان تعذر صلى مستلقياً (٢) كالمحتضر

عمار عبّر فيها بـ « حماد » سهواً من القلم ، فان تم ذلك لم يجد في تمامية الدلالة للاضطراب ، وإلا فهي رواية مرسلة عن حماد . اللهم إلا أن ينجبر ضعفها بما عن المعتبر : من أنها أشهر وأظهر بين الأصحاب ، وما في الذكرى : من أن عليها عمل الأصحاب . لكن الظاهر أن مرادهما من الرواية التي هي أشهر وأظهر وعليها العمل سنخ الرواية الدالة على الترتيب بين الأيمن والأيسر لا خصوص رواية حماد . هذا ولكن الانصاف ان إرسال الفقيه بمثل : « قال رسول الله (ص) » يدل على غاية الاعتبار عنده وكفى به سبباً للوثوق . ومتن رواية عمار وإن كان لا يخلو من تشويش وقصور إلا أن قوله (ع) : « يوجه ... » وقوله (ع) بعد ذلك : « فان لم يقدر ... » ظاهران في تعين الاضطجاع على الأيمن ، فيمكن لذلك رفع اليد عن إطلاق المطلق من تلك النصوص ، والعمدة موثق سماعة لظهور عدم ورود غيره في مقام البيان من هذه الجهة فلاحظها . فاذاً العمل على المشهور أقوى ، مع أنه أحوط .

(١) كما نسب إلى المشهور ، ويشهد له النبوي المرسل في الفقيه ، وبه يقيد إطلاق ما في موثق عمار من قوله (ع) : « كيفما قدر » ، مع إمكان المناقشة في إطلاقه : بقرينة وقوع مثله في صدره ، فكأن المراد أنه لا يكلف بغير المقدور بل على حسب القدرة ، وليس المراد أنه يصلي كيف شاء ليكون مخيراً بين الكيفيات المقدورة . ومن ذلك يظهر ضعف ماقيل : من أنه اذا عجز عن الاضطجاع على الأيمن صلى مستلقياً ، إذ الظاهر أن مستنده الموثق الذي لو تم إطلاقه فهو مقيد بالمرسل .

(٢) بلا خلاف فيه ظاهر . ويشهد له النبوي وغيره مما دل على وجوب الصلاة مستلقياً عند تعذر الجلوس ، بناء على حمله على صورة تعذر الاضطجاع .

ويجب الانحناء للركوع والسجود (١) بما أمكن ، ومع عدم إمكانه يومىء برأسه(٢) ومع تعذره فبالعينين بتغميضهما (٣)

---

(١) اذا أمكن له الركوع والسجود فلا ينبغي التأمل في وجوب فعلها ، لاطلاق أدلة وجوبها . وما في النص والفتوى من الايماء يراد به صورة عدم إمكانها كما هو الغالب في موردها ، ولو أمكن له ميسور الركوع والسجود لأنفسها قيل : وجب بلا شبهة ، وهو كذلك لو كان بحيث يصدق الركوع والسجود ولو الفاقدان لشرطها . وفي المنتهى : « لو عجز عن السجود رفع مايسجد عليه ولم يجز الايماء إلا مع عدمها أوعدم التمكن ، خلافا للشافعي ... » وظاهره الاجماع عليه ، ونحوه كلام غيره . ويشهد به خبر ابراهيم الكرخي الآتي . نعم قد ينافيه صحيحا الحلبي وزرارة الآتيان في وضع الجبهة على شيء فلاحظ ، وسيأتي الكلام فيه .

(٢) بلا خلاف ، ويشهد له النصوص المتقدمة وغيرها كمرسل الفقيه : « قال أمير المؤمنين (ع) : دخل رسول الله (ص) على رجل من الأنصار ، وقد شبكته الريح فقال : يارسول الله كيف أصلي ؟ فقال (ص) : ان استطعتم أن تجلسوه فأجلسوه ، وإلا فوجهوه الى القبلة ومروه فليومىء إيماء ، ويجعل السجود أخفض من الركوع » ، وخبر ابراهيم الكرخي : « رجل شيخ كبير لايستطيع القيام الى الخلاء لضعفه ، ولا يمكنه الركوع والسجود ، فقال (ع): ليومىء برأسه إيماء ، وإن كان له من يرفع الخمرة فليسجد ، فان لم يمكنه ذلك فليومىء برأسه » ، الى غير ذلك .

(٣) كما نسب الى المشهور ، ويشهد له مرسل الفقيه عن الصادق (ع) : « يصلي المريض قائماً ، فان لم يقدر على ذلك صلى جالساً ، فان لم يقدر أن يصلي جالساً صلى مستلقياً : يكبّر ثم يقرأ ، فاذا أراد الركوع غمض عينيه ثم سبح ،

فاذا سبح فتح عينيه ، فيكون فتح عينيه رفع رأسه من الركوع ، فاذا أراد أن يسجد غمض عينيه ثم سبح فاذا سبح فتح عينيه ، فيكون فتح عينيه رفع رأسه من السجود ، ثم يتشهد وينصرف » ، ونحوه في ذلك خبر محمد بن ابراهيم عمن حدثه عن أبي عبد الله (ع) . ومورد الخبرين خصوص المستلقي ، كما أنه لم يذكر فيهما الايماء بالرأس . ومثلهما خبر عبد السلام الوارد فيمن تدركه الصلاة وهو فوق الكعبة . ومقتضى الجمود على ذلك انحصار بدل الركوع والسجود في المستلقي بالتغميض لاغير ، كما هو ظاهر القواعد ، وعن النهاية والمبسوط ، والوسيلة ، والمراسم ، والغنية ، والسرائر ، وجامع الشرائع ، والموجز ، حيث لم يُذكر فيها أن الايماء بالرأس مقدم على تغميض العينين ، بل اقتصر على ذكر تغميض العينين بدلا عن الركوع والسجود ، ومال اليه في الحدائق ، بل والى انحصار البدل في المضطجع بالايماء بالرأس لا غير عكس المستلقي قال فيها ـ بعد ماذكر ـ : « إن التغميض مستفاد من مرسلة محمد بن ابراهيم ، إلا أن موردها الاستلقاء ، ومورد الايماء بالرأس فى الروايات المتقدمة الاضطجاع على أحد الجانبين ، والأصحاب قد رتبوا بينهما في كل من الموضعين ، والوقوف على ظاهر الأخبار أولى » .

أقول : الايماء كما ورد في المضطجع ورد فى المستلقي أيضاً ، كما صرح به فى الجواهر وغيرها فلاحظ النبوي المروي عن الفقيه ، وخبر عبد السلام المتقدمين ، وفي موثق سماعة المروي عن الفقيه : « عن الرجل يكون فى عينيه الماء ، فينزع الماء منها ، فيستلقي على ظهره الأيام الكثيرة أربعين يوما ، أقل أو أكثر ، فيمتنع من الصلاة إلا إيماء وهو على حاله ، فقال (ع) : لابأس بذلك » . بل يمكن أن يستفاد أيضاً من موثق عمار ، ومرسل الفقيه عن أمير المؤمنين (ع) المتقدمين ، وغيرهما . ومن ذلك يظهر الاشكال فيما ذكره غير واحد : من أن

وليجعل إيماء سجوده أخفض منه (١) لركوعه ، ويزيد في غمض العين للسجود (٢) على غمضها للركوع ،

الاقتصار على ذكر التغميض في المستلقي لأنه لمزيد الضعف فيه لا يمكنه الايماء بالرأس غالباً . هـذا والجمع العرفي بين هذه النصوص يقتضي الحمل على التخيير لا الترتيب ، كما هو المشهور .

ودعوى اختصاص نصوص الايماء في المستلقي بصورة إمكانه ، فتكون أخص مطلقاً من خبري التغميض لشمولها لصورتي إمكان الايماء وعدمه ، فيتعين الجمع بحمل خبري التغميض على صورة عدم إمكان الايماء ، ويثبت الترتيب المذكور في المضطجع بعدم القول بالفصل معارضة باختصاص خبري التغميض أيضاً بصورة إمكانه ، فتكون من هذه الجهة أخص من نصوص الايماء ، فيكون التعارض بالعموم من وجه ، ولا وجه لترجيح تخصيص أحدهما على تخصيص الآخر . مع أن دعوى عدم الفصل بين المستلقي والمضطجع عهدتها على مدعيها .

(١) عن الذكرى : نسبته الى الأصحاب ، ويشهد له النبوي المرسل في الفقيه الذي ذكر فيه الايماء في المستلقي ، والعلوي الشامل له وللمضطجع المتقدمان ، وكفى بهما حجة ، ولا سيما بعد اعتماد الأصحاب عليهما ، وتأييدهما بغيرهما مما تضمن الأمر بذلك لمن يصلي ماشياً أو على راحلته : من روايات سماعة ، ويعقوب بن شعيب المذكورة في الوسائل في باب جواز الفريضة ماشياً وجواز النافلة في المحمل .

(٢) كما عن ابن حمزة ، وسلار ، وابن سعيد ، والمحقق والشهيد الثانيين وغيرهم ، للفرق ، ولايماء الأمر به في الايماء اليه . وهو كما ترى . إذ الفرق غير ظاهر الوجوب ، ولو سلم فلا ينحصر بذلك . وإيماء الأمر ليس بحجة بنحو يقيد اطلاق النص ، مع أن الغمض لا يقبل الزيادة الا في المدة ، وهي غير مرادة

والأحوط وضع مايصح (١) السجود عليه على الجبهة ،

لهم ظاهراً وان حكيت عن الموجز الحاوي ، فتأمل جيداً . ولذا نفى في كشف اللثام الدليل على هذا الحكم .

(١) لما عن جماعة ، منهم الشهيدان ، والكركي ، والمقداد ، والصيمري : من وجوب تقريب جبهته الى مايصح السجود عليه ، أو تقريبه اليها ، لأن ملاقاة الجبهة له واجبة ، فلا تسقط بتعذر غيرها . ويشهد لهم موثق سماعة : « عن المريض لايستطيع الجلوس ، قال (ع) : فليصل وهو مضطجع ، وليضع على جبهته شيئاً اذا سجد ، فانه يجزىء عنه ، ولن يكلف الله مالا طاقة له به » ومرسل الفقيه : « سئل عن المريض لايستطيع الجلوس ، أيصلي وهو مضطجع ويضع على جبهته شيئاً ؟ قال (ع) : نعم ، لم يكلفه الله الا طاقته » فيقيد بهما اطلاق الايماء لو كان . وربما يجمع بينهما بالتخيير بين الايماء المجرد والوضع كذلك ، لظهور الخبرين المذكورين في بدلية الوضع المجرد عن الايماء تعييناً ، وظهور نصوص الايماء في بدليته تعييناً مجرداً عن الوضع ، فترفع اليد عن ظهورها في التعيين ، بشهادة صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) : « سئل عن المريض ، قال (ع) : يسجد على الأرض ، أو على مروحة ، أو على مسواك يرفعه ، وهو أفضل من الايماء » ، ومصحح الحلبي عن أبي عبد الله (ع) : « عن المريض اذا لم يستطع القيام والسجود ، قال (ع) : يومىء برأسه إيماء ، وأن يضع جبهته على الأرض أحب الي » ، وقيل : بأن الوضع بدل عند تعذر الايماء ، حملا لنصوص الوضع على ذلك ، بشهادة خبر ابن جعفر (ع) : « عن المريض الذي لا يستطيع القعود ولا الايماء ، كيف يصلي وهو مضطجع ؟ قال (ع) : يرفع مروحة الى وجهه ، ويضع على جبينيه ، ويكبّر » . وربما حكي القول بوجوب الوضع فقط للمضطجع والمستلقي ، وعدم وجوب الايماء

عليه ، عملا بالموثق والمرسل ، وطرحا لنصوص الايماء .

أقول : أما القول الاخير ففي غاية الضعف ، إذ الطرح والترجيح فرع التعارض وعدم إمكان الجمع ، لكنه ممكن كما سيأتي . ولو سلم فنصوص الايماء أرجح ، لأنها أصح سنداً وأشهر رواية ، بل لعلها متواترة اجمالا ، ولا سيما مع تأيدها بنصوص الايماء في الموارد الكثيرة ، مثل ما ورد في الراكب ، والماشي ، والعاري ، ومن يخاف الرعاف ، ومن يخاف على عينه ، وغير ذلك . فكيف يرجح الموثق والمرسل عليها ؟! واما القول الذي قبله ففيه : أن خبر ابن جعفر (ع) ـ مع أنه لا يخلو من اشكال ، لظهوره في أن وضع المروحة على الجبين إنما هو حال التكبير فلا يكون مما نحن فيه ـ لا يصلح شاهداً للجمع ، لعدم منافاته لكل من الطائفتين ، فكيف يصلح للجمع بينهما ؟! مع أن الموثق ظاهر في أن الوضع على الجبهة حال الايماء المراد من قوله (ع) : « اذا سجد » فكيف يحمل على حال العجز عن الايماء ؟! . وأما المرسل فغير ظاهر في وجوب الوضع ، لأن الظاهر من السؤال ـ بقرينة قوله (ع) في الجواب : « نعم لم يكلفه . . . » ـ هو السؤال عن جواز الاجتزاء بذلك ، فلا يصح الاستدلال به على الوجوب ، لا جمعاً مع الايماء ، ولا تخييراً بينهما ، ولا تعييناً ، ولا ترتيباً ، كما لا يخفى . وأما القول الذي قبله ففيه : أن ظهور كل من الدليلين في البدلية على الاستقلال ـ لو سلم ـ فهو ضعيف جداً ، لا يقوى على مدافعة ظهور كل من الطائفتين في الوجوب التعييني ، بل الثاني أقوى فيقدم عليه ، ولازمه وجوب الجمع . وأما الصحيح والمصحح فلا يصلحان للشهادة على التخيير ، لأن السجود على الارض ووضع الجبهة عليها انما يكونان بالايماء ، فكيف يصح أن يدعى دلالته على الاكتفاء بمجرد الوضع ؟! . نعم لو كانت العبارة هكذا : « وأن يضع على جبهته شيئاً أحب اليّ أو أفضل من الايماء »

والايماء بالمساجد الأخر (١) أيضاً ،

كان للتوهم المذكور مجال ، لكنه ممنوع جداً في المصحح ، لظهوره في أن الوضع مع الايماء أحب اليه من الايماء وحده ، لأن الوضع المجرد أحب اليه من الايماء المجرد . نعم لايبعد ذلك في الصحيح ، وإن كان لايخلو من تأمل ، ولو تم فانما هو في العبارة الفرضية لا الفعلية ، إذ قد عرفت أن الظاهر من قوله : « يسجد على الارض » أنه يومىء الى أن تصل جبهته الى الارض . وأما القول الأول فقد عرفت أن المرسل لا يصلح حجة له لعدم ظهوره في وجوب الوضع . وأما الموثق فهو ـ وإن دل على وجوبه ـ معارض بصحيح زرارة ومصحح الحلبي لظهورهما في استحباب الوضع زائداً على الايماء ، كما عرفت ، وحملها على مثل قوله تعالى : ﴿ قل ماعند الله خير من اللهو ... الآية ﴾ وقولهم: « السيف أمضى من العصا » لاداعي اليه . ومخالفتها للاجماع المحكي عن المنتهى وظاهر غيره ممنوعة ، لاختصاص الاجماع بصورة الانحناء الكثير الذي لايبلغ المقدار الواجب ، ولا يشمل صورة الايماء بالرأس على نحو يلاقي المروحة ونحوها . والخبران إن لم يكونا ظاهرين فيه ، فلا أقل من إمكان حملها عليه ، فيرتفع التنافي . ودعوى أن ظاهر معقد الاجماع الشمول للصورة الثانية مندفعة ، بوضوح الخلاف فيها ، فاذاً الاكتفاء بالايماء المجرد أقوى .

(١) كما في حاشية النجاة لشيخنا الأعظم ، ولم أقف عليه لغيره . وكأن وجهه احتمال كون موضوع الايماء جميع المساجد لا خصوص الجبهة . وفيه : أنه خلاف المنصرف من الايماء المذكور في النصوص ، ولا سيما بعد اشتمال بعض النصوص على التقييد بالرأس ، فلامحل للتوقف فيه . ثم إنه لاينبغي التأمل في اختصاص ذلك على تقدير القول به بصورة إمكانه ، كما في المضطجع أما الجالس فلا يتأتى ذلك منه بالنسبة الى الركبتين وإبهامي الرجلين ، وكذا

وليس بعدالمراتب المزبورة حد موظف (١) ، فيصلي كيف ماقدر، وليتحر الأقرب إلى (٢) صلاة المختار ، وإلا فالأقرب إلى صلاة المضطر على الأحوط .

(مسألة ١٦) إذا تمكن من القيام لكن لم يتمكن من الركوع قائماً جلس وركع جالساً (٣) ، وإن لم يتمكن من الركوع والسجود صلى قائماً

المستلقي فانه قد لايستطيع الايماء بها الى القبلة .

(١) لخلو النصوص عن التعرض لغير ما سبق .

(٢) إن كان الوجه فيه قاعدة الميسور فقد عرفت الاشكال في الدليل عليها ، والاجماع عليها في المقام بنحو يقتضي وجوب بدل آخر قريب من بدله غير ثابت ، فان الظاهر منها الميسور للأصل لا لبدله . ومنه يظهر ضعف ما عن كشف الغطاء : من أنه لو تعذر الايماء بالرأس والعين انتقل الى الايماء بباقي الاعضاء . انتهى ، وإن قال في الجواهر : « وهو لايخلو من وجه وإن كان ظاهر الاصحاب خلافه » . وإن كان الوجه فيه أصالة التعيين لكون المورد من قبيل مايتردد فيه بين التعيين والتخيير ففي محله ، فاذا شك في وجوب الايماء بباقي الاعضاء فالمرجع أصل البراءة ، واذا لم يتمكن من الجلوس ولا الاضطجاع ولا الاستلقاء ، ويتمكن من أن يكون مكبوبا على وجهه ، وتردد في وجوب أن يكون مكبوبا على أحد الجانبين بحيث يصير قريباً من المضطجع ، وعدمه فيتخير ، كان اللازم الأول ، عملا بأصالة الاحتياط المقتضية للتعيين عند الدوران بينه وبين التخيير ، فليست الفروض كلها على نسق واحد .

(٣) لأنه الميسور له ، هذا اذا لم يتمكن من الانحناء أصلا ، أما اذا تمكن منه في الجملة ـ وإن لم يكن على الوجه المعتبر ـ فسيأتي في مبحث الركوع أنه يجتزىء بالانحناء اليسير الممكن ، ويأتي وجهه ان شاء الله .

وأومأ للركوع والسجود (١) ، وانحنى لهما بقدر الامكان (٢) ، وإن تمكن من الجلوس جلس لايماء السجود (٣) ، والأحوط وضع مايصح (٤) السجود عليه على جبهته إن أمكن .

(مسألة ١٧) لو دار أمره بين الصلاة قائماً موميا أو جالساً مع الركوع والسجود فالأحوط

---

(١) لما سبق من بدلية الايماء عنها .

(٢) قد تقدم في المسألة السابقة اختصاص ذلك بصورة صدق الركوع الناقص ، لاالسجود كذلك ولو بدفع ما يسجد عليه ، فاذا لم يصدق ذلك أجزأ الايماء ، لعموم بدليته ، ولا تجب زيادة الانحناء ، للأصل .

(٣) كما هو أحد القولين في المسألة ، واختاره العلامة الطباطبائي في منظومته ، قال (قدس سره) :

« وكل إيماء عن السجود من غير قيام ماخلا العاري الأمن »

وكأنه لقاعدة الميسور . وفيه : أن الجلوس لا يعتبر في السجود لاشرطا ولا ظرفا ، إذ السجود الواجب وضع المساجد على الأرض ، فاذا فرض تعذر ذلك وبدلية الايماء لم يكن وجه لوجوب الجلوس إلا كونه أقرب الى حال الساجد ، وقد عرفت أن هذا المقدار لا تصلح قاعدة الميسور لاثباته . نعم يشكل الحال فى الجلوس الواجب بين السجدتين ، فان مقتضى القاعدة المذكورة وجوبه حال تعذر السجود وبدلية الايماء . وسقوط السجود بالتعذر لايقتضي سقوطه ، لكن لم أقف على من تعرض له ولعل نظر القائل بوجوب الجلوس اليه لاالى الجلوس حال السجود . فتأمل .

(٤) تقدم الكلام فيه .

تكرار الصلاة (١) ، وفي الضيق يتخير بين الأمرين .

(١) اختار في الجواهر في أول كلامه تعين الأول ، حاكياً عن بعض التصريح به ، مستظهراً من آخر انه المشهور بل المتفق عليه ، حاكياً عن الرياض عن جماعة دعوى الاتفاق عليه ، لاشتراط الجلوس بتعذر القيام في النصوص ، ولأن الخطاب بأجزاء الصلاة مرتب ، فيراعي كل جزء حال الخطاب به بالنسبة اليه وبدله ، ثم الجزء الثاني ، وهكذا الى تمام الصلاة . ولما كان القيام أول أفعالها وجب الاتيان به مع القدرة عليه ، فاذا جاء وقت الركوع والسجود خوطب بها ، فان استطاع ، وإلا فبدلها ، ثم قال : « ويحتمل ـ كما مال اليه في كشف اللثام ـ تقديم الجلوس والاتيان بالركوع والسجود » بل قال : «وكذا اذا تعارض القيام والسجود وحده ، ولعله لأنها أهم من القيام ، خصوصاً بعد أن ورد : أن الصلاة ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود ، وأن أول الصلاة الركوع ، ونحو ذلك . ولأن أجزاء الصلاة وإن كانت مترتبة في الوقوع إلا أن الخطاب بالجميع واحد حاصل من الأمر بالصلاة ، فمع فرض تعذر الاتيان بها كما هي اختياراً وجب الانتقال الى بدلها الاضطراري ، ولما كان متعدداً ـ ضرورة كونه إما القيام وحده ، أو الجلوس مع استيفاء باقي الافعال ـ وجب الترجيح بمرجح شرعي ، ولعل الاهمية ونحوها منه ، وأنها أولى بالمراعاة من السبق لما عرفت ، ومع فرض عدم المرجح أو عدم ظهور ما يدل على الاعتداد به يتجه التخيير ، كما احتمله في كشف اللثام هنا تبعاً للمحكي عن المحقق الثاني» ثم حكى عبارة جامع المقاصد الظاهرة في تردده في التخيير وترجيح الجلوس . ثم قال : « والمسألة لاتخلو من إشكال وإن كان احتمال تقديم الجلوس قويا » .

أقول : لا ينبغي التأمل في أنه لو استفيد من نصوص الباب مثل صحيح أبي حمزة : « الصحيح يصلي قائماً » ، وصحيح جميل : « اذا قوي

فليقم » ، ونحوها : أن القدرة شرط شرعي لوجوب القيام والركوع والسجود وغيرها من الاجزاء الاختيارية ، وجب تقديم السابق على اللاحق وإن كان اللاحق أهم ، لحصول القدرة على السابق في حاله ، فيثبت وجوبه ، ولا يزاحم بوجوب اللاحق ، لعدم وجوب إبقاء القدرة عليه الى زمان فعله ، لأن الوجوب المشروط لا يقتضي حفظ شرطه ، فاذا لم يجب شرعا ولا عقلا إبقاء القدرة الى زمان فعل الثاني لم يكن للمكلف عذر في ترك الاول والانتقال الى بدله لحصول شرط وجوبه ، فتركه معصية له جزماً . وان لم يستفد من النصوص المذكورة شرطية القدرة للوجوب شرعا لعدم دخلها في ملاكه بل كانت شرطاً عقلياً لتنجز التكليف بالجزء لاغير جاء الاشكال ، لأن التكليف بالجزء الأول يقتضي صرف قدرة المكلف فيه ، والتكليف بالجزء الثاني يقتضي أيضاً حفظ القدرة لتصرف فيه ، فان كان مرجح لأحد الاقتضائين لأهمية الملاك قدم وإن كان متأخراً زماناً ، وإلا يتخير ، والتقدم الزماني لا أثر له في الترجيح في نظر العقل . نعم لو قيل بعدم وجوب حفظ القدرة الى زمان الفعل وجب القول بتعين فعل الاول ، لعدم المزاحم له حال فعله . لكنه خلاف التحقيق ، إذ لافرق في نظر العقل في حرمة تفويت الواجب بتفويت مقدمته بين ما قبل وقته وما بعده ، والرجوع الى العقلاء شاهد بذلك . اللهم الا أن يقال : التكليف بالثاني لايوجب سلب القدرة الخارجية على الاول قطعاً ، كما أنه انما يوجب سلب القدرة التشريعية عليه لو كان الثاني أهم ، أما لو كان مساوياً للاول في الاهتمام فلأجل مزاحمته بالاول لايصلح لسلب القدرة عليه تشريعاً ، ومع وجود القدرة الخارجية والتشريعية للمكلف على الاول لاعذر له في تركه فكيف يسوغ له تركه ؟! . فان قلت : ما الفرق بين المتزاحمين العرضيين والتدريجيين ، مع أنه لاريب في التخيير بين الاولين . قلت : الفرق بينهما أن

القدرة الخارجية في العرضيين ليست عرضية حاصلة بالاضافة الى كل منهما في عرض الآخر ، بل بدلية حاصلة بالاضافة الى كل في ظرف عدم الآخر ، ومنتفية عن كل في ظرف وجود الآخر ، فاذا فعل المكلف أحدهما وترك الآخر صح له الاعتذار عن تركه بعدم القدرة الخارجية عليه ، وليس الحال كذلك في التدريجيين ، فان الأول منهما مقدور بالقدرة الخارجية بلا شرط ، والثاني مقدور بشرط عدم فعل الأول ، فاذا ترك الأول لم يصح الاعتذار عن تركه بعدم القدرة عليه ، واذا فعله وترك الثاني صح له الاعتذار عن تركه بعدم القدرة عليه ، وقد عرفت أنه لانقص في القدرة التشريعية أيضاً اذا لم يكن الثاني أهم ، فاذا كان الأمر بالثاني لا يوجب نقصاً فى القدرة الخارجية ولا التشريعية على الأول لعدم الأهمية لم يكن للمكلف عذر فى تركه . هذا غاية مايقال في تقريب وجوب تقديم الأول . وفيه : أنك عرفت أن التكليف بالثاني اذا كان يقتضي حفظ القدرة عليه ـ كما هو مقتضى البناء على حرمة تفويت المقدمات قبل الوقت ـ فالمكلف في زمان الأول ليس له قدرة عرضية خارجية على فعله وعلى حفظ قدرته للثاني ، بل القدرة الخارجية عليهما بدلية كالعرضيين ، وحينئذ يتخير بين فعل الأول جريا على مقتضى التكليف به وبين حفظ قدرته للثاني جريا على مقتضى التكليف به ، ولا وجه لترجيح الأول على الثاني ، كما لاوجه لترجيح الثاني على الأول . فالعمدة في وجوب ترجيح الأول دعوى كون القدرة شرطاً في الوجوب ، كما يقتضيه الجمود على عبارة النصوص المشار اليها آنفاً ، لكن فيها : أنها خلاف المرتكزات العرفية ، فالأخذ باطلاق مادل على وجوب القيام والركوع والسجود وغيرها ، وحمل النصوص المذكورة على أنها فى مقام بيان موضوع التكليف الفعلي إرشاداً الى ماعند العقل أولى من تقييد تلك الاطلاقات كما هو ظاهر ، وعليه العمل في أكثر المقامات . نعم لو لم يكن في المقام ذلك الاطلاق

(مسألة ١٨) لو دار أمره بين الصلاة قائماً ماشياً أو جالساً ، فالأحوط

كان البناء على شرطية القدرة للوجوب في محله ، لكنه خلاف الواقع ، وعليه يتعين القول بالتخيير إلا اذا كان الثاني أهم فيتعين الأخذ به . هذا وأما فرض المسألة ، فالدوران فيه بين الجلوس فيفوته ركنان : القيام حال التكبير ، والقيام المتصل بالركوع ، وواجب غير ركن : وهو القيام حال القراءة ، وبين القيام فيفوته ركنان : الركوع والسجود ، ولا تبعد دعوى أهمية الركوع والسجود كما يقتضيه ما تضمن : أن الصلاة ثلث ركوع وثلث سجود ، وأن أول الصلاة الركوع ، وأنه لاتعاد الصلاة إلا من الوقت والقبلة والطهور والركوع والسجود ، كما أشار الى ذلك في محكي كشف اللثام ، ويساعده ارتكاز المتشرعة ، والمقام وان لم يكن من باب التزاحم كي يحكم العقل بوجوب ترجيح الأهم أو محتمل الأهمية كما أشرنا اليه آنفاً ، بل من باب الدوران فى تعيين البدل الاضطراري ، للتردد في تطبيق قاعدة الميسور الدالة على وجوب الميسور وبدليته عن التام ، فالتردد في أن كلا من الأمرين ميسور أو أحدهما بعينه هو الميسور دون الآخر ، والوجوه المذكورة تستدعي كون الميسور هو الثاني فيتعين ، لاالأول فلا يجتزأ به في البدلية . ولا ينافي ماذكرنا ما دل على اشتراط بدلية الجلوس بتعذر القيام ، لاختصاص ذلك بغير المقام . هذا وظاهر كلمات الجماعة : أن المقام من باب التزاحم ، فان الأخذ بالأهم أو الأسبق إنما يكون فى المتزاحمات ، لكنه ليس كذلك ، ولعل مرادهم ماذكرنا وان بعد . نعم يبقى الاشكال في إطلاق قاعدة الميسور ، لأجل أن دليلها الاجماع الذي لا مجال له مع وجود الخلاف . ويدفع : بأن الخلاف ليس في القاعدة ، وإنما الخلاف في مورد تطبيقها ، فالعمل بها مع العلم بالانطباق لازم .

التكرار أيضاً (١) .

(١) المحكي عن جماعة منهم المفيد ، والفاضل ، والشهيد (قدس سرهم) : ترجيح الصلاة ماشياً على الصلاة قاعداً ، وربما يستشهد لهم برواية سليمان بن حفص المروزي : « قال الفقيه (ع) : المريض إنما يصلي قاعداً اذا صار بالحال التي لا يقدر فيها على أن يمشي مقدار صلاته ... الى أن يفرغ قائماً ـ مضافا الى أن الماشي إنما فقد الاستقرار وهو كفقد الاستقلال مقدم على القعود الرافع لأصل القيام .

وأورد عليه بضعف الرواية سنداً بعدم توثيق سليمان ، ودلالة باحتمال أن يكون المراد تحديد العجز المسوّغ للجلوس تعبداً ، بأن لا يتمكن من المشي بقدر صلاته كما حكي عن المفيد ومحتمل النهاية ، أو الكناية عن العجز عن القيام ، لغلبة تلازم القدرتين ، أو أنه اذا لم يقدر على المشي قدر الصلاة جاز له الجلوس وإن قدر على القيام بمشقة ، فالمقصود تحديد المشقة التي تكون في القيام بالعجز عن المشي مقدار الصلاة ، وبأن القيام الحاصل في المشي غير القيام المعتبر في الصلاة ، إذ المراد منه الوقوف الذي تنافيه الحركة فضلا عن المشي .

وفيه أن الذي صرح به في المختلف في مبحث مفطرية الغبار وثاقة سليمان ، والمعنى الأول مخالف للأخبار الصحيحة المتضمنة نفي تحديد العجز ، وإيكال معرفته الى نفس المصلي ، وغلبة تلازم القدرتين ممنوع جداً . كيف والمشي مقدار الصلاة فيه من المشقة ما يزيد كثيراً على القيام مقدار الصلاة ؟ مع أن القدرة على المشي مقدار الصلاة أخفى من القدرة على القيام ذلك المقدار ، فكيف يجعل الأخفى طريقاً لمعرفة الأجلى ؟ وأما المعنى الثالث فبعيد جداً ، ولا قرينة عليه ، فكيف تحمل عليه الرواية ؟ وكون المراد من القيام ماتنافيه الحركة فضلا عن المشي ممنوع جداً ، بل المستفاد من النصوص والفتاوى أن المشي إنما

(مسألة ١٩) لو كان وظيفته الصلاة جالساً وأمكنه القيام حال الركوع وجب ذلك (١) .

ينافي الاستقرار المعتبر في أفعال الصلاة لا أصل القيام ، ولذا استدل على وجوب الاستقرار برواية السكوني الواردة في من يريد أن يتقدم وهو في الصلاة قال (ع) : « فليكف عن القراءة » ولم يستدل بها على وجوب القيام في القراءة . هذا والانصاف أن الرواية من حيث السند لا قصور فيها بعد اعتماد جماعة من الاعيان عليها ، ورواية الأجلاء لها ، وظاهرها وإن كان تحديد العجز المسوغ للجلوس تعبداً ، لكن بقرينة معارضتها تحمل على إرادة عدم جواز الصلاة جالساً إن أمكن فعلها قائماً ، فانه أقرب المعاني بعد المعنى الأول ولا سيما بعد مساعدة القاعدة المشار اليها في ذيل الاستدلال ، فالبناء على وجوب الصلاة ماشياً في فرض المسألة قوي جداً .

(١) تحصيلا للقيام المتصل بالركوع الذي عرفت أنه ركن ، وللقيام مادام الركوع الذي هو واجب ، فان ذلك مقتضى قاعدة الميسور المعوّل عليها في مثل المقام . نعم يشكل ذلك فيما لو تجددت القدرة على القيام بنحو يمكن استئناف الصلاة قائماً ، إذ يمكن أن يقال حينئذ إن ذلك يكشف عن فساد الصلاة من أول الأمر ، فيجب الاستئناف ولا يجزىء القيام للركوع فقط ، وهذا يتم لو لم يكن إطلاق لأدلة البدلية يقتضي ثبوت البدلية في جميع آنات العجز وإن لم يستمر — كما هو مبنى القول بجواز البدار لذوي الأعذار — ولو فرض ثبوت الاطلاق المذكور كان القول بالاستئناف مخالفاً لقاعدة الاجزاء ، هذا وقد عرفت غير مرة من هذا الشرح الاشكال في ثبوت الاطلاق المذكور لادلة البدلية ، فاطلاق وجوب المبدل منه المقتضي لوجوب الاستئناف محكم .

(مسألة ٢٠) إذا قدر على القيام (١) في بعض الركعات دون الجميع وجب أن يقوم إلى أن يتجدد العجز ، وكذا إذا تمكن منه في بعض الركعة لافي تمامها . نعم لو علم من حاله أنه لو قام أول الصلاة لم يدرك من الصلاة قائماً إلا ركعة ، أو بعضها ، وإذا جلس أولا يقدر على الركعتين قائماً ، أو أزيد مثلا ، لا يبعد وجوب تقديم الجلوس ، لكن لايترك الاحتياط حينئذ بتكرار الصلاة ، كما أن الأحوط في صورة دوران الأمر بين إدراك أول الركعة قائما والعجز حال الركوع أو العكس أيضا تكرار الصلاة (٢) .

(مسألة ٢١) إذا عجز عن القيام ودار أمره بين الصلاة ماشياً أو راكبا ، قدم المشي

---

(١) قد عرفت في المسألة السابعة عشرة أن المرجع قاعدة الميسور ، والظاهر أن الميسور يحصل بالقيام ثم الجلوس ، وبالجلوس أولا ثم القيام ، ولا ترجيح لأحد الفردين على الآخر بالنظر الى نفس الميسور ، ولكن الظاهر من العقلاء ترجيح التطبيق الاول على الثاني ، ومع الشك يكون المقام من موارد الدوران بين التعيين والتخيير والمرجع فيه الاحتياط .

(٢) اختار في الجواهر ـ فيما لو قدر على القيام زمانا لا يسع القراءة والركوع ـ تقديم القراءة والجلوس للركوع ، حاكياً التصريح به عن بعض ، وحكايته عن آخرين ، وعن المبسوط والنهاية والسرائر والمهذب والوسيلة والجامع أنهم قدموا الركوع على القراءة ، وعن المبسوط نسبته الى رواية أصحابنا ، لكن الرواية لم تثبت ، والقاعدة التي أشرنا اليها تقتضي ما ذكر في الجواهر ، ولعل الرواية التي أشار اليها في المبسوط : ماورد من أن الجالس اذا قام في آخر السورة فركع عن قيام يحسب له صلاة القائم ، لكنها في غير ما نحن فيه .

على الركوب (١) .

(مسألة ٢٢) إذا ظن التمكن من القيام في آخر الوقت وجب التأخير ، بل وكذا (٢) مع الاحتمال .

---

(١) هذا لاإشكال فيه بناء على تقديم المشي على الجلوس ، وكذا بناء على تقديم الجلوس عليه ، من أجل أهمية الاستقرار الجلوسي من القيام بلا استقرار ، لفوات الاستقرار حال الركوب ، فيتعين المحافظة على القيام ، أما بناء على أن تقديم الجلوس عليه لأن المشي غير القيام ، كما تقدم احتماله أو القول به فيرجع الى عموم : « من لايستطيع الصلاة قائماً يصلي جالساً » يتعين في الفرض تقديم الركوب على المشي ، لأن الركوب جلوس بلا استقرار ، لكن عرفت ضعف الاخير ، فما فى المتن قوي .

(٢) لاريب في أن مقتضى إطلاق دليل الواجب الاختيارى أنه لو تعذر فعله في جزء من الوقت يتعين عليه في الجزء الآخر ، فان تعذر في الاول تعين التأخير ، وإن تعذر في الآخر تعين البدار ، وأما أدلة الأبدال الاضطرارية فان كان لها إطلاق يقتضي ثبوت البدلية بمجرد تحقق الاضطرار في جزء من الوقت وإن لم يستمر الى آخر الوقت ، جاز الانتقال الى البدل لو تحقق الاضطرار في أول الوقت ، وان علم بارتفاعه في آخر الوقت ، وإن لم يكن لها هذا الاطلاق لم يحكم بثبوت البدلية بمجرد ذلك وحينئذ يتعين الرجوع الى إطلاق أدلة الواجب الاختياري الذي قد عرفت أن مقتضاه وجوب التأخير . هذا وقد عرفت قريباً الاشارة الى عدم ثبوت هذا الاطلاق لأدلة الابدال الاضطرارية ، فيتعين التأخير مع العلم بالزوال . نعم مع احتماله لابأس بالمبادرة الى فعل البدل الاضطراري ، لاحتمال استمرار العذر ، فان انكشف الاستمرار انكشفت الصحة ، وإن انكشف زوال العذر انكشف البطلان ، بل لو قطع

(مسألة ٢٣) إذا تمكن من القيام ، لكن خاف حدوث مرض أو بطء برئه جاز له الجلوس (١) ، وكذا إذا خاف من الجلوس جاز له الاضطجاع ، وكذا إذا خاف من لص أو عدو أو سبع أو نحو ذلك .

(مسألة ٢٤) إذا دار الأمر بين مراعاة الاستقبال أو القيام فالظاهر وجوب مراعاة (٢) الأول .

باستمرار العذر فبادر الى فعل البدل الاضطراري ثم انكشف زوال العذر انكشف البطلان أيضاً . وعلى هذا فوجوب التأخير مع الاحتمال يراد منه عدم الحكم بالاجتزاء لو بادر الى البدل ، لا الحكم بعدم الاجتزاء واقعاً .

(١) بلا خلاف ظاهر ولا إشكال ، ويشير اليه صحيح ابن مسلم : « سألت أبا عبدالله (ع) عن الرجل والمرأة يذهب بصره فيأتيه الاطباء فيقول: ندوايك شهراً أو أربعين ليلة مستلقياً كذلك يصلي ؟ فرخص في ذلك وقال (ع): فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه » ونحوه غيره . بل المستفاد من النص والفتوى أن الأبدال الاضطرارية أبدال عند سقوط الواجب الاختياري سواء أكان المسقط الاضطرار أم الحرج ، فلو كان القيام مقدوراً لكنه حرجي انتقل الى الجلوس أيضاً ، وهكذا في بقية المراتب . ففي خبر عبد الله بن جعفر (ع) : « عن رجل نزع الماء من عينيه أو يشتكي عينيه ويشق عليه السجود هل يجزئه أن يومىء وهو قاعد ؟ أو يصلي وهو مضطجع ؟ قال (ع): يومىء وهو قاعد » .

(٢) لأهمية الاستقبال من القيام كما يشير اليه صحيح : « لا تعاد الصلاة » حيث استثني فيه فقد الاستقبال ولم يستثن منه فقد القيام . لكنه معارض بما دل على ركنية القيام ، بل مادل على صحة الصلاة مع الانحراف

(مسألة ٢٥) لو تجدد العجز في أثناء الصلاة عن القيام انتقل إلى الجلوس (١) ولو عجز عنه انتقل إلى الاضطجاع ، ولو عجز عنه انتقل إلى الاستلقاء ويترك القراءة أو الذكر في حال الانتقال إلى أن يستقر (٢) .

الى ما بين اليمين واليسار ، يدل على عدم ركنية الاستقبال مطلقاً ، وحينئذ فلو دار الأمر بين القيام مع الانحراف الى ما بين اليمين واليسار وبين ترك القيام واستقبال نقطة القبلة يتعين الاول ، لعدم فوات الركن فيه بخلاف الثاني ، ولو دار الامر بين القيام مع الاستدبار وبين الاستقبال وترك القيام ، لم يكن مرجح لأحدهما على الآخر ، لكن عرفت سابقاً أن المدار في الترجيح تطبيق قاعدة الميسور ، ولا يبعد أن يكون تطبيقها على واجد تمام الأجزاء فاقد الشرط ، أولى من تطبيقها على فاقد الجزء واجد الشرط ومقتضى ذلك ترجيح القيام على الاستقبال مطلقاً . بل لو قيل بأن القيام شرط فترجيح مثله مما كان له وجود خارجي عيني على مالم يكن كذلك ، بل كان إضافة خارجية كالاستقبال غير بعيد.

(١) ولا يجب عليه الاستئناف ، بلا خلاف ظاهر ، كما يظهر من ملاحظة كلماتهم في المقام . نعم عن بعض العامة القول بالاستئناف وعدم الاجتزاء بصلاة ملفقة من الأحوال . وفيه : أنه خلاف إطلاق أدلة البدلية الشامل للعجز الطارىء في الأثناء شموله للعجز الطارىء قبل الدخول في العمل . بل لا يجوز الاستئناف لأنه تفويت للجزء الاختياري المأتي به قبل طروء العجز .

(٢) كما عن جماعة منهم الكركي والأردبيلي وسيد المدارك ، لأن الاستقرار شرط مع القدرة ، ولم يحصل في الهوي ، لكن عن الأكثر أنه يقرأ في حال الانتقال . بل عن الذكرى نسبته الى الأصحاب ، واستدل لهم بأن الهوي أقرب الى القيام فتجب المبادرة حاله الى الاتيان بما أمكن من القراءة والذكر ، وفوات الاستقرار لا يقدح ، لأنه شرط مع الاختيار لا مطلقاً ، ومع

(مسألة ٢٦) لو تجددت القدرة على القيام في الأثناء انتقل اليه (١) ، وكذا لو تجدد للمضطجع القدرة على الجلوس أو للمستلقي القدرة على الاضطجاع ويترك القراءة أو الذكر في حال الانتقال (٢) .

الدوران بينه وبين ماهو أقرب الى القيام يتعين الأخذ بالثاني ، لأن فوات الوصف أولى من فوات الموصوف . وفيه : أنه إنما يتم لو كان الهوي من القيام ، إذ يكون الفرض من قبيل مالو دار الأمر بين القيام مضطربا والجلوس الذي لا إشكال في وجوب تقديم الأول ، لكن من الواضح أن الهوي ليس من القيام في شيء . نعم هو أقرب الى القيام من الجلوس ، لكن مجرد ذلك غير كاف في رفع اليد عن إطلاق مادل على وجوب الجلوس لمن لا يتمكن من القيام ، وقاعدة الميسور بنحو تقتضي ذلك غير ثابتة ، ولذا لو دار الأمر مع تعذر القيام بين الصلاة في حال النهوض أو الهوي ، وبينها في حال الجلوس يتعين الثاني ، أخذاً بدليل بدلية الجلوس من غير معارض .

(١) بلا خلاف فيه منا ظاهر . نعم عن بعض العامة لزوم الاستئناف كما في المسألة السابقة ، لما سبق مما عرفت ضعفه . نعم يتوجه بناء على عدم جواز البدار لذوي الأعذار ، فان تجدد القدرة مع اتساع الوقت للاستئناف كاشف عن عدم مشروعية الفعل من أوله ، كما أنه لو بني على جواز البدار كان البناء على عدم وجوب الاستئناف في محله ، وكذا لو كان الوقت يضيق عن الاستئناف ، لأن الفعل حينئذ مشروع من أول وقوعه فلا موجب لاستئنافه . هذا ومما ذكرنا يظهر أن إطلاق المصنف (ره) الحكم بالانتقال في هذه المسألة لا يناسب ماسبق في المسألة الثانية والعشرين .

(٢) الظاهر أنه لا إشكال هنا فيما ذكره ، لعدم تأتي مافي المسألة السابقة لامكان الاتيان بالواجب الأصلي الاختياري كما هو ظاهر .

(مسألة ٢٧) إذا تجددت القدرة بعد القراءة قبل الركوع قام للركوع ، وليس عليه إعادة (١) القراءة ، وكذا لو تجددت فى أثناء القراءة لايجب استئنافها ولو تجددت بعد الركوع فان كان بعد تمام الذكر انتصب للارتفاع (٢) منه ، وإن كان قبل تمامه ارتفع منحنياً (٣) إلى حد الركوع القيامي ، ولا يجوز له الانتصاب ثم (٤) الركوع ، ولو تجددت بعد رفع الرأس من الركوع لا يجب عليه القيام للسجود لكون انتصابه الجلوسي (٥) بدلا عن الانتصاب القيامي ، ويجزىء عنه لكن الأحوط القيام للسجود عنه .

---

(١) عدم لزوم إعادة القراءة ، بل عدم لزوم استئناف الصلاة مبني على مافي المسألة السابقة إطلاقا وتقييداً كما هو ظاهر .

(٢) تحصيلا للقيام بعد الركوع .

(٣) تحصيلا للذكر حال الركوع القيامي .

(٤) لئلا تلزم زيادة الركوع .

(٥) فاذا وقع منه بقصد امتثال الأمر الاضطراري أجزأ عن المبدل منه الاختياري ، والفرق بينه وبين القيام قبل الركوع الذي تقدم وجوب فعله لو تجددت القدرة بعد القراءة ، أن ذلك القيام لا يتشخص بدلا إلا باتصاله بالركوع ، فما لم يتحقق الركوع لم يتحقق ، فيجب فعله لو تمكن منه قبل الركوع وليس القيام بعد الركوع كذلك ، بل هو مجرد قيام فاذا تحقق بدله وهو مجرد الانتصاب أجزأ عنه . نعم لو كان القيام بعد الركوع هو القيام المتصل بالهوي الى السجود كان الواجب تداركه عند تجدد القدرة مالم يسجد ، كما في القيام المتصل بالركوع .

وبالجملة إن كان القيام بعد الركوع من توابع الركوع فقد حصل بدله ،

(مسألة ٢٨) لو ركع قائماً ثم عجز عن القيام فان كان بعد تمام الذكر جلس منتصبا ثم سجد ، وإن كان قبل الذكر هوى متقوسا إلى حد الركوع الجلوسي ثم أتى بالذكر .

(مسألة ٢٩) يجب الاستقرار حال (١) القراءة والتسبيحات وحال ذكر الركوع والسجود ، بل فى جميع أفعال الصلاة وأذكارها ، بل فى حال القنوت والأذكار (٢)

وإن كان من توابع السجود لم يحصل ، ووجب فعله مع الامكان ، وسيأتي الكلام في ذلك فى مباحث الركوع والسجود .

(١) قد تقدم في تكبيرة الاحرام والقيام الاشارة الى وجهه وأن العمدة فيه الاجماع .

(٢) إجماعا كما في الجواهر ذكره في مبحث القيام مستشهداً بما ذكره العلامة الطباطبائي (ره) في منظومته حيث قال :

« لاتصلح الصلاة فى اختيار إلا من الثابت ذي القرار
وذاك في القيام والقعود فرض وفي الركوع والسجود
يعم حال فرض تلك الأربعة الندب بالاجماع في فرض السعة
وهي بمعنى الشرط فى المندوب فلا ينافي عدم الوجوب »

لكن الاعتماد على مثل هذا الاجماع وإن عظم ناقلاه لايخلو من إشكال ، إذ لم أقف على من تعرض لذلك في مباحث القنوت والأذكار المستحبة ، بل المنسوب الى المشهور عدم اعتبار الاستقرار فى جلسة الاستراحة ، فكيف يحصل الوثوق بنقله ؟ ولا سيما وأن الطمأنينة ليست شرطاً عندهم فى جميع ماتجب فيه ، فكيف تكون شرطاً في القنوت والأذكار المستحبة وغيرها من المستحبات في الصلاة ؟ ولا بد من المراجعة والتأمل .

المستحبة : كتكبيرة الركوع والسجود . نعم لو كبّر بقصد الذكر المطلق في حال عدم الاستقرار لا بأس به ، وكذا لو سبح ، أو هلل ، فلو كبّر بقصد تكبير الركوع في حال الهوي له (١) أو للسجود كذلك أو في حال النهوض يشكل صحته فالأولى لمن يكبر كذلك أن يقصد الذكر المطلق . نعم محل قوله : بحول الله وقوته ، حال النهوض للقيام .

(مسألة ٣٠) من لا يقدر على السجود يرفع موضع سجوده إن أمكنه وإلا وضع ما يصح السجود عليه على جبهته كما مر (٢) .

(مسألة ٣١) من يصلي جالساً يتخير بين أنحاء الجلوس (٣) . نعم يستحب له أن يجلس (٤) جلوس القرفصاء ، وهو أن يرفع فخذيه وساقيه ، وإذا

---

(١) الخلل في التكبير في حال الهوي ليس من أجل فقد الاستقرار ، بل من جهة فقد المحل ، فان محل التكبير الركوع والسجود حال الانتصاب لا حال الهوي ، فالاتيان به في حال الهوي إتيان به في غير محله ، وحينئذ يقع الكلام في صدق الزيادة القادحة بمجرد ذلك وعدمه ، وقد تقدم منه في المسألة الثالثة الجزم ببطلان الصلاة للزيادة لو قنت جالساً ، وقد تقدم في أوائل هذا الفصل الاشكال فيه فراجع .

(٢) الذي مر منه التوقف في وجوب الوضع ، وقد مر الكلام فيه في المسألة الخامسة عشرة .

(٣) لاطلاق الأمر بالجلوس له ـ مضافا الى صحيح عبد الله بن المغيرة وصفوان وابن أبي عمير عن أصحابهم عن أبي عبد الله (ع) في الصلاة في المحمل : « صلّ متربعاً وممدود الرجلين وكيف أمكنك » .

(٤) المصرح به في القواعد وغيرها استحباب أن يتربع حال القراءة ،

أراد أن يركع ثنى رجليه (١) ، وأما بين السجدتين وحال التشهد فيستحب أن يتورك (٢) .

(مسألة ٣٢) يستحب في حال القيام أمور :

﴿ أحدها ﴾ إسدال المنكبين (٣) .

وعن المعتبر نسبته الى مذهبنا ، وعن المدارك الى علمائنا ، بل عن الخلاف انه إجماعي ، لحسن حمران عن أحدهما (ع) : « كان أبي اذا صلى جالساً تربع فاذا ركع ثنى رجليه » والمذكور في كلام جماعة ، بل نسب الى المشهور تفسيره بنصب الساقين والفخذين وهو القرفصاء ، وكأن الوجه في حملهم له على هذا المعنى ـ مع أنه أحد معانيه ـ كونه أقرب الى القيام وأنسب بمقام العبادة .

(١) استحبابه حال الركوع من حيث الفتوى كسابقه ، ويشهد له حسن حمران السابق ، وعن عدة من الأصحاب التصريح بأنه افتراش الرجلين تحته بحيث اذا قعد يقعد على صدرهما بغير إقعاء .

(٢) عن كشف الرموز حكاية استحبابه في التشهد عن الشيخ (ره) في المبسوط وأتباعه ، وعن غيره نسبته أيضاً الى سائر المتأخرين . نعم في الشرائع نسبته الى القيل ، وعن جامع ابن عمه التصريح باستحباب التربع ، وكأنه لاطلاق حسن حمران السابق ، لكنه قيل إنه لا يصلح لمعارضة ما دل على استحباب التورك في مطلق التشهد كصحيح زرارة الآتي إن شاء الله في محله ، والعمدة أن ظاهر الحسن استحباب التربع فيما قبل الركوع لا مطلقاً . فتأمل . وأما استحبابه بين السجدتين فاستظهره في الجواهر ، ويشهد له صحيح حماد الوارد في بيان كيفية الصلاة ، وقد عرفت الاشكال في حسن حمران .

(٣) ففي صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) : « اذا قمت في الصلاة

﴿ الثاني ﴾ إرسال اليدين .

﴿ الثالث ﴾ وضع الكفين على الفخذين قبال الركبتين اليمنى على الأيمن واليسرى على الأيسر .

﴿ الرابع ﴾ ضم جميع أصابع الكفين .

﴿ الخامس ﴾ أن يكون نظره إلى موضع سجوده .

﴿ السادس ﴾ أن ينصب فقار ظهره ونحره (١) .

﴿ السابع ﴾ أن يصف قدميه (٢) مستقبلا بهما متحاذيتين بحيث لا تزيد إحداهما على الأخرى ولا تنقص عنها .

﴿ الثامن ﴾ التفرقة بينهما بثلاث أصابع مفرجات ، أو أزيد إلى الشبر .

﴿ التاسع ﴾ التسوية بينهما في الاعتماد .

فلا تلصق قدمك بالأخرى دع بينهما فصلا إصبعاً أقل ذلك الى شبر أكثره وأسدل منكبيك وأرسل يديك ولا تشبك أصابعك وليكونا على فخذيك قبالة ركبتيك وليكن نظرك الى موضع سجودك » ومنه ومن صحيح حماد يستفاد أكثر ماذكر من المستحبات قال في الثاني : « فقام أبو عبد الله (ع) مستقبل القبلة منتصباً فأرسل يديه جميعاً على فخذيه قد ضم أصابعه وقرب بين قدميه حتى كان بينهما ثلاث أصابع مفرجات واستقبل بأصابع رجليه جميعاً القبلة لم يحرفهما عن القبلة بخشوع واستكانة ... » الحديث .

(١) لما تقدم من مرسل حريز في تفسير قوله تعالى : ﴿ فصلّ لربك وانحر ﴾ قال (ع) : « النحر الاعتدال في القيام أن يقيم صلبه ونحره » .

(٢) في محكي الرضوي : « فصف قدميك ... الى أن قال : ولا تتكيء مرة على رجلك ومرة على الأخرى » ومنه يظهر وجه المستحب التاسع .

﴿العاشر﴾ أن يكون مع الخضوع والخشوع ، كقيام العبد الذليل بين يدي المولى الجليل .

فصل في القراءة

يجب في صلاة الصبح والركعتين الأولتين من سائر الفرائض قراءة سورة الحمد (١) ، وسورة كاملة غيرها (٢) بعدها

فصل في القراءة

(١) إجماعا كما عن الخلاف والوسيلة والغنية والمنتهى والتذكرة والذكرى والروض والمدارك والبحار والحدائق وغيرها ، وفي الجواهر : « يمكن دعوى تواتر الاجماع عليه » . واستفادته من النصوص المتفرقة في أبواب القراءة قطعية كصحيح محمد بن مسلم : « عن الذي لا يقرأ فاتحة الكتاب في صلاته . قال (ع) : لا صلاة له إلا أن يقرأ بها في جهر أو إخفات » وموثق سماعة : « عن الرجل يقوم في الصلاة فنسي فاتحة الكتاب . قال (ع) : فليقل : أستعيذ بالله من الشيطان الرجيم إنه هو السميع العليم . ثم ليقرأها ما دام لم يركع فانه لا قراءة حتى يقرأ بها في جهر وإخفات » ونحوهما غيرهما . نعم ليس فيها تعرض ظاهر لوجوبها في كل ركعة من الأولتين ، لكن وضوح الحكم يمنع من التوقف فيه لذلك .

(٢) كما هو الظاهر من المذهب ، أو مذهب الأصحاب ، أو الأظهر من مذهبهم ، أو إجماعي ، أو نحو ذلك من العبارات المحكية عنهم في مقام نقل فتوى الأصحاب ، وعن جماعة نسبته الى المشهور ، واستدل له بجملة من

النصوص منها صحيح منصور : « قال أبو عبد الله (ع) : لا تقرأ في المكتوبة بأقل من سورة ولا بأكثر » وفيه أنه ظاهر في النهي عن تبعيض السورة والقران بين السورتين ، ولا تدل على وجوب السورة التامة ، ومنها مصحح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع) : « يجوز للمريض أن يقرأ فاتحة الكتاب وحدها ؟ ويجوز للصحيح في قضاء صلاة التطوع بالليل والنهار » . وفيه أن مفهوم الوصف ليس بحجة ، إذ يجوز أن يكون النكتة في التعرض للمريض بخصوصه عدم تأكد الاستحباب في حقه ، كما يشير اليه تخصيص قضاء صلاة النافلة بذلك مع أن أداءها لا تجب فيه السورة أيضاً ، ومنها صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع) : « لا بأس بأن يقرأ الرجل بفاتحة الكتاب في الركعتين الأوليين اذا ما أعجلت به حاجة أو تخوّف شيئاً » . وفيه أن هذا اللسان من البيان يناسب الاستحباب جداً ، وقد ورد نظيره في ترك الأذان ففي خبر أبي بصير : « إن صليت جماعة لم يجزىء إلا أذان وإقامة وإن كنت وحدك تبادر أمراً تخاف أن يفوتك يجزئك الاقامة إلا الفجر والمغرب » وفي صحيح أبي عبيدة : « رأيت أبا جعفر (ع) يكبر واحدة واحدة . فقال (ع) : لا بأس اذا كنت مستعجلا » ومنها صحيح معاوية بن عمار : « قلت لأبي عبد الله (ع) : أقرأ بسم الله الرحمن الرحيم في فاتحة الكتاب ؟ قال (ع) : نعم . قلت : فاذا قرأت الفاتحة أقرأ بسم الله الرحمن الرحيم مع السورة ؟ قال (ع) : نعم » . وفيه أنه وارد في مقام بيان جزئية البسملة لكل سورة ، ولذا لم يتعرض فيه للصلاة فضلا عن خصوص الفريضة ، ومنها صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) الوارد في المأموم المسبوق : « قرأ في كل ركعة مما أدرك خلف الامام في نفسه بأم الكتاب وسورة فان لم يدرك سورة تامة أجزأته أم الكتاب » . وفيه أنه ليس وارداً في مقام تشريع وجوب السورة ، وإنما

هو وارد في مقام إبقاء مشروعيتها على ماهي عليه من الوجوب والاستحباب، لدفع توهم سقوط القراءة عن المأموم مطلقاً حتى المسبوق ، ومنها صحيح محمد عن أحدهما (ع) : « عن الرجل يقرأ السورتين في الركعة ؟ فقال (ع) : لا لكل ركعة سورة » . وفيه أنه ظاهر في كون الموظف والمشروع لكل ركعة سورة في قبال توظيف السورتين للركعة ، لا أنه يجب لكل ركعة سورة ، ومنها صحيح معاوية بن عمار : « من غلط في سورة فليقرأ : ﴿ قل هو الله أحد ﴾ ثم ليركع » ، وفيه أن تخصيص ﴿ قل هو الله أحد ﴾ بالذكر شاهد بأن المراد أنها تجزىء عن السورة التي غلط فيها ، وصحيح محمد بن إسماعيل قال : « سألته (ع) قلت : أكون في طريق مكة فننزل للصلاة في مواضع فيها الأعراب أيصلي المكتوبة على الارض فيقرأ أم الكتاب وحدها أم يصلي على الراحلة فيقرأ فاتحة الكتاب والسورة ؟ قال (ع) : اذا خفت فصلّ على الراحلة المكتوبة وغيرها واذا قرأت الحمد وسورة أحب إلي ولا أرى بالذي فعلت بأساً » . قال في الوسائل حاكياً ذلك عن بعض المحققين : « لولا وجوب السورة لما جاز لأجله ترك الواجب من القيام » . وفيه أن ظاهر الجواب أن تعين الصلاة على الراحلة إنما هو من جهة الخوف في النزول ـ كما هو ظاهر السؤال ـ لامن جهة ترجيح السورة على القيام ، وإلا فلاريب في ترجيح القيام والاستقبال والاستقرار على السورة ، فلو فرض ظهور الرواية في خلاف ذلك وجب طرحه ـ مع أن قوله (ع) : « واذا قرأت الحمد وسورة أحب إلي » ، ظاهر في استحباب السورة . ومنه أيضاً يظهر سقوط الاستدلال به بتقريب أن ظاهر السؤال اعتقاد السائل وجوب السورة ، فلو لم تكن كذلك لوجب ردعه ، فان قوله (ع) : أحب إلي صالح للردع ، ومنها خبر الفضل بن شاذان عن الرضا (ع) أنه قال : « إنما أمر الناس بالقراءة في

الصلاة لئلا يكون القرآن مهجوراً مضيعاً وليكون محفوظاً مدروساً فلا يضمحل ولا يُجهل وإنما بدأ بالحمد دون سائر السور ... » الحديث . وفيه أنه ليس في مقام التشريع ، بل في مقام حكمة التشريع على إجماله من الوجوب والندب ، مع احتمال أن يكون المراد البدأة بالاضافة الى الركوع ، ومنها خبر يحيى بن عمران الهمداني : « كتبت الى أبي جعفر (ع) : جعلت فداك ما تقول في رجل ابتدأ ببسم الله الرحمن الرحيم في صلاته وحده في أم الكتاب فلما صار الى غير أم الكتاب من السورة تركها ، فقال العباسي (العياشي خ ل) : ليس بذلك بأس . فكتب بخطه : يعيدها مرتين على رغم أنفه » (يعني العباسي). وفيه : أن من المحتمل قريباً أن يكون المراد من الاعادة إعادة السورة من جهة ترك جزئها وهي البسملة ، فالمراد أن السورة بلا بسملة لا تجزىء عن السورة المأمور بها سواء أكان للوجوب أم الاستحباب ـ مع أنها لو كانت ظاهرة في إعادة الصلاة أمكن أن يكون ذلك للتبعيض لا لجزئية السورة ، واستدل أيضاً بمداومة النبي (ص) على فعلها . وفيه: أنها أعم من الوجوب ، وتتميمه بقوله (ص): « صلوا كما رأيتموني أصلي » قد تقدم الاشكال فيه بأن الكلام الشريف مجمل الدلالة في نفسه على الوجوب والاستحباب وغيرهما ، ضرورة اشتمال صلاته على بعض المندوبات والمباحات ، والتمييز محتاج الى قرينة كانت موجودة في وقت الخطاب غير ظاهرة لدينا ، وبالأخبار الدالة على تحريم العدول من سورة التوحيد والجحد الى ما عدا سورة الجمعة والمنافقين يوم الجمعة كصحيح الحلبي : « إذا افتتحت صلاتك بقل هو الله أحد وأنت تريد أن تقرأ بغيرها فامض فيها ولا ترجع إلا أن تكون في يوم الجمعة » . وفيه: أن حرمة العدول لا تنافي الاستحباب ولا تلازم الوجوب . هذا ولو سلم دلالة ما ذكر على الوجوب فهي معارضة بما دل على جواز الاقتصار على الفاتحة ، كصحيح علي بن رئاب عن أبي عبدالله (ع)

« سمعته يقول بأن فاتحة الكتاب تجوز وحدها في الفريضة » والجمع العرفي بينها حملها على الاستحباب ، أما الحمل على حال المرض أو الاستعجال أو الخوف ـ كما عن الشيخ (ره) ـ فهو بعيد ، ولا سيما الأول ، وليس بناؤهم على ارتكابه في أمثال المقام ، ولذا قال في المعتبر : « واعلم أن ماذكره الشيخ (ره) تحكم في التأويل والظاهر أن فيه روايتين وحمل إحداهما على الجواز والأخرى على الفضيلة أقرب » ونحوه ما في المنتهى في آخر الفرع الرابع في مسألة جواز التبعيض ، وأما الحمل على التقية فهو وإن كان قريباً في نفسه لكنه خلاف القواعد المقررة في باب التعارض من أن ارتكابه مشروط بتعذر الجمع العرفي الموجبة في المقام العمل على نصوص النفي ، ولا سيما مع اعتضادها بنصوص التبعيض ، مثل صحيح أبان بن عثمان عمن أخبره عن أحدهما (ع) قال : « سألته هل تقسم السورة في ركعتين ؟ قال (ع) : نعم اقسمها كيف شئت » وصحيح سعد بن سعد الأشعري عن أبي الحسن الرضا (ع) قال : « سألته عن رجل قرأ في ركعة الحمد ونصف سورة هل يجزئه في الثانية أن لايقرأ الحمد ويقرأ مابقي من السورة ؟ قال (ع) : يقرأ الحمد ويقرأ مابقي من السورة » . وصحيح زرارة : « قلت لأبي جعفر (ع) : رجل قرأ سورة في ركعة فغلط يدع المكان الذي غلط فيه ويمضي في قراءته أو يدع تلك السورة ويتحول عنها الى غيرها ؟ قال (ع) : كل ذلك لابأس به وإن قرأ آية واحدة فشاء أن يركع بها ركع » ، ونحوها صحاح عمر بن يزيد وعلي بن يقطين واسماعيل بن الفضل وغيرها ، فان رواية هؤلاء الأجلاء لذلك تأبى وروده مورد التقية ، كيف وهم أعيان حملة الحديث وأمناء الله تعالى على حلاله وحرامه ؟ وكأنه لذلك مال الى القول بعدم الوجوب جماعة كالاسكافي وابن أبي عقيل والديلمي والمحقق والعلامة في المعتبر والمنتهى ، وقواه في التنقيح ، وهو خيرة المدارك والذخيرة

إلا في المرض (١) والاستعجال (٢) ، فيجوز الاقتصار على الحمد ، وإلا في ضيق الوقت (٣)

والكفاية والمفاتيح على ماحكي عن بعضها . لكن مع ذلك كله فالنفس لاتطمئن بعدم الوجوب ، للشهرة العظيمة على الوجوب ، بل الاجماع ممن يعتقد بفتواهم من القدماء عليه ، فالمسألة لاتخلو من إشكال ولا سيما مع ضعف بعض المناقشات السابقة ، فالتوقف فيها متعين والاحتياط طريق النجاة .

(١) عليه الوفاق كما في المعتبر ، وبلا خلاف بين أهل العلم كما في المنتهى ، وإجماعا كما في كشف اللثام ، وعن البحار ، لمصحح عبد الله بن سنان المتقدم ، وإطلاقه يقتضي عدم الفرق بين ما يشق لأجله القراءة وغيره ، لكن لايبعد انصرافه بمناسبة الحكم والموضوع الى خصوص الأول ، وفي المعتبر والمنتهى وعن البحار عده من موارد الضرورة .

(٢) إجماعا كما عن التذكرة وفي كشف اللثام ، وظاهر المعتبر والمنتهى عده وفاقياً ، لصحيح الحلبي المتقدم ، وخبر الحسن الصيقل : « قلت لأبي عبد الله (ع) : أيجزىء عني أن أقرأ في الفريضة فاتحة الكتاب وحدها اذا كنت مستعجلا أو أعجلني شيء ؟ فقال (ع) : لابأس » . وخبر علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (ع) قال : « سألته عن الرجل يكون مستعجلا يجزئه أن يقرأ في الفريضة بفاتحة الكتاب وحدها ؟ قال (ع) : لابأس » ولا يبعد انصرافها أيضاً الى صورة حصول المشقة بفواتها .

(٣) بلا كلام كما عن التنقيح ، وبلا خلاف كما عن المدارك ، وإجماعا كما عن البحار ، ويقتضيه مضافا ـ الى الأصل لعدم ظهور إطلاق فيما هو مظنة الحجية على وجوب السورة ليرجع اليه عند الشك ـ ماورد في المستعجل ، وفي المأموم المسبوق اذا لم يمهله الامام . اللهم إلا أن يستشكل فيه لو كان الضيق

أو الخوف (١) ونحوهما من أفراد الضرورة ، فيجب الاقتصار (٢) عليها وترك

عن إدراك الركعة مع السورة بأن وجوب فعل الصلاة وكونها حاجة موقوف على سقوط جزئية السورة ، إذ لو كانت جزءاً فى هذه الحال لا يتحقق الادراك للركعة ، فلا وجوب ولا ملاك للأمر ، ولا حاجة الى فعل الصلاة ، فلا مجال لاستفادة السقوط من النصوص ولو بتوسط الأولوية ، وكذا الحال لو كان الوجه في السقوط الضرورة التي انعقد الاجماع على سقوط السورة معها ، إذ لاضرورة مع ثبوت الجزئية ، لسقوط الأمر حينئذ . نعم يتم ذلك لو كان الضيق عن إدراك تمام الصلاة ، فان ملاك الأمر باتيان تمام أجزائها فى الوقت حاصل ، فيمكن حينئذ دعوى صدق الحاجة والضرورة ، فهذا الفرض أولى بالسقوط مما قبله لا العكس كما ذكر في الجواهر ، وإن كان الظاهر تأتي نظير الاشكال في الفرض السابق كما عن الكركي ، لأن المراد من الحاجة والضرورة في كلام الأصحاب ما كان كذلك مع قطع النظر عن ثبوت السورة وسقوطها ، وليس كذلك في المقام ، إذ على تقدير ثبوت السورة يكون تركها موجباً لبطلان الصلاة ، فتنموت الحاجة والضرورة المقصودتان من الترك . نعم دعوى الاستفادة مما ورد في المسبوق فى محلها ، لاتحاد الجهة في المقامين فتمكن حينئذ دعوى القطع بالأولوية ، ولا سيما بناء على ما هو الظاهر من أن المتابعة شرط في الائتمام المستحب ، إذ المقصود من ترك السورة حصول الائتمام بالركوع وهو مستحب . هذا والعمدة الأصل بعد دعوى عدم الاطلاق فى أدلة الوجوب ، أو دعوى الاجماع على السقوط .

(١) كما تقدم في صحيح الحلبي .

(٢) فراراً عن الوقوع في الحرام . نعم لو لم تكن الضرورة محرمة لم يجب .

السورة ، ولا يجوز تقديمها (١) عليها ، فلو قدمها عمداً بطلت الصلاة للزيادة العمدية (٢) إن قرأها ثانياً (٣) ، وعكس الترتيب الواجب إن لم يقرأها ، ولو قدمها سهواً وتذكر قبل الركوع أعادها بعد الحمد (٤) ، أو أعاد غيرها ، ولا

(١) إجماعا بل ضرورة كما قيل ، واستدل له في المستند بصحيح محمد ابن مسلم وموثق سماعة المتقدمين في مسألة وجوب الفاتحة راوياً لها « يبدأ » بدل « يقرأ » ، والموجود في النسخة المصححة من الوسائل التي تحضرني « يقرأ » بدل « يبدأ » كما سبق .

(٢) لما عرفت من وجود العموم الدال على البطلان بها فراجع .

(٣) الظاهر صدق الزيادة بمجرد فعل مالا يكون جزءاً بقصد الجزئية ، ولا يتوقف صدقها على فعله ثانياً ، بل لو عرضه في أثناء الفاتحة مايوجب سقوط السورة من مرض ونحوه فصلاته باطلة للزيادة وإن لم يقرأها بعد ذلك لسقوطها عنه ، ثم إن صدق الزيادة موقوف على القول بوجوب السورة ، إذ على القول باستحبابها يكون حال السورة المقدمة حال المستحبات المأتي بها في غير محلها التي عرفت عدم صدق الزيادة في الصلاة عليها فلا تبطل الصلاة . نعم يكون فعلها حينئذ تشريعاً محرما ، لكن عرفت أن ذلك لايقتضي البطلان . اللهم إلا من جهة عدم شمول مادل على نفي البأس عن قراءة القرآن له . لكن لو سلم لايهم لعدم شمول الكلام الممنوع في الصلاة له أيضاً فيكون المرجع في مانعيته أصل البراءة . وقد يعلل البطلان بلزوم القران بين السورتين ، وفيه أنه لو بني على مبطلية القران فشموله لمثل ذلك ـ ولا سيما لو أعاد السورة نفسها ـ محل إشكال .

(٤) لصحة الصلاة حينئذ ، لعدم قدح الزيادة السهوية كما يقتضيه عموم : لاتعاد الصلاة . ويشهد له خبر علي بن جعفر (ع) : « عن رجل افتتح

يجب عليه إعادة الحمد إذا (١) كان قد قرأها

الصلاة فقرأ سورة قبل فاتحة الكتاب ثم ذكر بعدما فرغ من السورة قال (ع): يمضي في صلاته ويقرأ فاتحة الكتاب في مايستقبل » وحينئذ يجب امتثال الأمر بالسورة بعد الفاتحة فيعيدها أو يقرأ غيرها ، لاطلاق دليلها .

(١) خلافا لجماعة ـ كما قيل ـ وربما يستظهر من كل من عبّر باستئناف القراءة ، كما عن المنتهى والتذكرة والسرائر ونهاية الأحكام والألفية وغيرها ، ووجهه أن مخالفة الترتيب الموجبة لبطلان الجزء كما تكون بتقديم المتأخر ، كذلك تكون بتأخير المتقدم ، وكما تبطل السورة بتقديمها تبطل الفاتحة بتأخيرها فلا بد من إعادتهما معاً ، وفيه أن الظاهر من دليل اعتبار الترتيب في المقام : أنه يعتبر في الفاتحة أن تكون بعدها سورة ، وفي السورة أن تكون قبلها فاتحة ، فاذا قرأ السورة ثم قرأ الفاتحة كانت السورة مخالفة للترتيب ، إذ لم تكن قبلها فاتحة ، وليست كذلك الفاتحة ، لامكان أن تكون بعدها سورة ، فاذا قرأ السورة بعدها وقعتا معاً على وفق الترتيب . نعم لو كان مفاد دليل الترتيب: أنه يعتبر في الفاتحة أن لا تتقدم عليها سورة ، وفي السورة أن لا تتأخر عنها فاتحة ، كانتا معاً باطلتين ، ولازمه لو ذكر بعد الفراغ من السورة قبل الفاتحة عدم تمكنه من قراءة الفاتحة مرتبة ، لأنه اذا قرأها قرأها بعد سورة فلا تكون مرتبة فبحديث : لا تعاد الصلاة .يسقط اعتبار الترتيب ، فيقرؤها فاقدة للترتيب ثم يقرأ السورة بعدها ، أما لو ذكر بعد تمام الفاتحة ، فلأجل أنه لايلزم من اعتبار الترتيب بطلان الصلاة ولزوم إعادتها ، وإنما يلزم بطلان السورة والفاتحة فقط ، لا مجال لتطبيق حديث : لا تعاد الصلاة . فالترتيب باق على اعتباره ، وتبطلان معاً ، وعليه إعادة الفاتحة ثم السورة . لكن هذا المعنى غير مراد من أدلة الترتيب قطعاً ، بل المراد منها المعنى الأول الذي عرفت

(مسألة ١) القراءة ليست ركناً ، فلو تركها وتذكر بعد الدخول في الركوع صحت الصلاة (١) ، وسجد سجدتي السهو (٢) مرتين ،

أن مقتضاه إعادة السورة وحدها . ثم إنه قد يستفاد من خبر علي بن جعفر (ع) المتقدم عدم لزوم إعادة السورة ، لكنه غير ظاهر في ذلك ، بل المحتمل أو الظاهر إرادة أنه يمضي في صلاته فيقرأ فاتحة الكتاب ثم يأتي بما بعدها من سورة وغيرها ، ولا وجه لحمل قوله (ع) : « في مايستقبل » على الركعات اللاحقة ، ليكون ظاهراً في عدم وجوب قراءة الفاتحة بعد السورة المنسية ، ليكون مخالفاً للاجماع .

(١) بلاخلاف ظاهر . ويقتضيه ـ مضافا الى الاجماع على عدم ركنيتها ـ جملة من النصوص كصحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (ع) قال : « إن الله عز وجل فرض الركوع والسجود وجعل القراءة سنة فمن ترك القراءة متعمداً أعاد الصلاة ومن نسي القراءة فقد تمت صلاته ولا شيء عليه » وموثق منصور ابن حازم قال : « قلت لأبي عبد الله (ع) : إني صليت المكتوبة فنسيت أن أقرأ في صلاتي كلها فقال (ع) : أليس قد أتممت الركوع والسجود ؟ قلت : بلى . قال (ع) : تمت صلاتك اذا كان نسيانا » ونحوهما غيرهما .

(٢) هذا بناء على وجوب سجود السهو لكل زيادة ونقيصة ، لمرسل سفيان : « تسجد سجدتي السهو لكل زيادة تدخل عليك أو نقصان » وسيأتي إن شاء الله في محله الاشكال فيه . مع أنه يعارضه في المقام قوله (ع) في ذيل الصحيح : « ولا شيء عليه » ، ولما كان التعارض بالعموم من وجه كان الواجب في مورد المعارضة الرجوع الى أصالة البراءة من وجوب السجود ، وحمل الثاني على نفي الاعادة أو الاستئناف ليس أولى من تخصيص المرسل بغير المقام ، بل لعل الثاني أقرب لئلا يلزم التأكيد .

مرة للحمد ، ومرة للسورة (١) ، وكذا إن ترك إحداهما وتذكر بعد الدخول في الركوع صحت الصلاة ، وسجد سجدتي السهو ، ولو تركهما أو إحداهما وتذكر في القنوت (٢) أو بعده قبل الوصول الى حد الركوع رجع وتدارك ، وكذا لو ترك الحمد وتذكر بعد الدخول فى السورة رجع وأتى بها ، ثم بالسورة .

(مسألة ٢) لايجوز قراءة مايفوت الوقت (٣) بقراءته من السور الطوال ،

---

(١) هذا مبني على صدق تعدد الزيادة في المقام بزيادة الفاتحة وزيادة السورة . لكن يأتي في محله إن شاء الله أن المعيار فى وحدة الزيادة وتعددها وحدة السهو وتعدده ، فترك السورة والفاتحة إن كان عن سهو واحد فالسجود واحد وإن كان عن أكثر فأكثر .

(٢) لأن فعل القنوت لا يوجب فوات المحل ، لعدم الدليل عليه ، بل يكون فعله نفسه في غير محله لفوات الترتيب ، فيلغى ويجب امتثال الأمر بالفاتحة والسورة .

(٣) بلا خلاف أجده ، كما في الجواهر ، وعن الحدائق نسبته الى الاصحاب ، واستدل له بخبر سيف بن عميرة عن أبي بكر الحضرمي عن أبي عبد الله (ع) : « لا تقرأ في الفجر شيئاً من آل حمّ » وظاهره إما المانعية في خصوص الفجر مطلقاً وإن لم يفت الوقت ، أو الارشاد الى عدم الاجتزاء بها عن السورة ، وكلاهما أجنبي عن المدعى . نعم قد تتم دلالته بخبره الآخر عن عامر بن عبد الله : « سمعت أبا عبد الله (ع) يقول : من قرأ شيئاً من آل حمّ في صلاة الفجر فاته الوقت » . لكنه لا يخلو من إجمال ، إلا أن يستظهر منه وقت الفضيلة وحينئذ لا يكون مما نحن فيه . اللهم إلا أن يستفاد من الجمع بينهما أن النهي فى الاول للكراهة ، لاجل فوات وقت الفضيلة ،

فان قرأه عامداً بطلت صلاته (١) وإن لم يتمه إذا كان من نيته الاتمام حين

فيستفاد منه النهي التحريمي لفوات وقت الاجزاء . للقطع بعدم الفرق . وفيه أنه لو تم ذلك كان الظاهر من النهي النهي العرضي ، نظير النهي عن أحد الضدين لوجوب الآخر ، على التحقيق من عدم اقتضائه النهي وأنه من باب النهي عن أحد المتلازمين لحرمة الآخر ، كما هو كذلك في المورد . فلايكون تحريمياً حقيقيا ، كما هو ظاهر المدعى . اللهم إلا أن يبنى على اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده ، لكنه خلاف التحقيق ، أو يكون مراد القائلين بالحرمة ذلك ، وهو غير بعيد عن ظاهر تعليل الحكم في المعتبر والمنتهى بأنه يلزم منه الاخلال بالصلاة أو بعضها حتى يخرج الوقت عمداً . وهو غيرجائز .

(١) كما نسب الى المشهور بل الى الاصحاب ، إما للتحريم المستفاد من الخبر الموجب للبطلان ، أو لأنه مكلف بالسورة القصيرة ، فان اقتصر على الطويلة لزم نقص الجزء عمداً ، وان قرأ القصيرة لزم القران المبطل ، أو لعدم كون السورة المقروءة جزءاً ، لامتناع التكليف بالفعل فى وقت لا يسعه ، فالاتيان بها بقصد الجزئية كما هو المفروض زيادة عمدية مبطلة . لكن عرفت الاشكال فى استفادة التحريم من النص ، واختصاص التكليف بالسورة القصيرة ممنوع ، وعدم اتساع الوقت للطويلة إنما يرفع فعلية التكليف بها لاملاكه ، وإلا فهي والقصيرة سواء في وجود الملاك ، فاذا اقتصر على الطويلة لم تلزم النقيصة ، ولو قرأ القصيرة معها فبطلان الصلاة بالقران محل اشكال كما يأتي إن شاء الله . ومن ذلك يظهر ما في دعوى عدم كون السورة الطويلة جزءاً لامتناع التكليف بالفعل فى وقت لايسعه ، فان ذلك إنما يرفع فعلية التكليف بها لاملاكه.

ولأجل ذلك اختار في الجواهر عدم الصحة لو كان قد أدرك ركعة وكان تشاغله بها مفوتاً للوقت بحيث لايحصل له مقدار ركعة ، معللا له بأنها لاتصلح

الشروع ، وأما إذا كان ساهياً فان تذكر بعد الفراغ (١) أتم الصلاة وصحت وإن لم يكن قد أدرك ركعة من الوقت (٢) أيضاً ولا يحتاج إلى إعادة سورة أخرى ،

أداء ، لعدم إدراك ركعة منها في الوقت ، ولا قضاء ، لعدم مساعدة أدلته ، لظهورها في المفتتحة عليه ، أو التي كانت في الواقع كذلك ، وان لم يعلم المكلف كما لو صلى بزعم سعة الوقت ركعة ثم بان قصوره قبل إحرازها ، فان الصحة حينئذ بناء على عدم وجوب التعرض للأداء والقضاء في النية متجهة ، بخلاف المقام الذي فرض فيه سعة الوقت في نفس الأمر لكنه فات بتقصير المكلف .

وإن أمكن أن يخدش أيضاً بظهور ابتنائه على أن ملاك وجوب القضاء غير ملاك وجوب الأداء ، ففي فرض السعة في نفس الأمر لا يمكن أن تصح قضاء لانتفاء ملاكه . لكن المبنى المذكور خلاف ظاهر أدلة القضاء ، إذ الظاهر منها وحدة ملاك الأداء والقضاء ، غاية الأمر تجب خصوصية الوقت بملاك آخر ، وعليه لافرق بين الفرض المذكور وفرض الضيق في نفس الأمر إن نوى امتثال الأمر الأدائي بطلت ، وان نوى الجامع بينه وبين القضائي صحت . ومما ذكرنا يظهر لزوم تقييد البطلان في عبارة المتن بصورة قصد الأمر الأدائي وعدم إدراك الركعة . ثم إن كان المصلي قصد قراءة السورة الطويلة من حين شروعه في الصلاة فالصلاة باطلة من حين الشروع في السورة المذكورة ، وإن قصد قراءتها بعد فراغه من الفاتحة تبطل من حين شروعه في السورة ، ولا مجال للعدول من جهة الزيادة العمدية .

(١) يعني من السورة .

(٢) لأجل ما عرفت من أن الوجه في البطلان في صورة قصد الأمر الأدائي هو الخلل من جهة قصد الامتثال ، لم يكن وجه للفرق بين العمد والسهو

وإن تذكر في الاثناء عدل إلى غيرها (١) إن كان في سعة الوقت وإلا تركها (٢) وركع وصحت الصلاة(٣) .

(مسألة ٣) لايجوز قراءة إحدى سور العزائم في الفريضة (٤) ، فلوقرأها عمداً استأنف الصلاة ، وإن لم يكن قرأ إلا البعض ولو البسملة أو شيئاً منها إذا كان من نيته حين الشروع الاتمام، أوالقراءة إلى مابعد آية السجدة ، وأما لوقرأها

في البطلان وعدمه ، لأن قصد الامتثال شرط مطلقاً تبطل العبادة بفقده ولو سهواً .

(١) محافظة على إيقاع الصلاة الواجبة أداء التي نواها .

(٢) يعني اذا كان الوقت حال التذكر لا يسع سورة ، ترك السورة الطويلة ، وركع من دون عدول الى سورة أخرى ، بناء على ماتقدم من سقوط السورة لضيق الوقت .

(٣) إذ لاخلل فى النية ولا في المنوي إلا من جهة قراءة بعض السورة الطويلة سهواً ، وزيادة القراءة سهواً غير قادحة .

(٤) على المشهور ، بل فى كشف اللثام نسبة المنع الى فتوى علمائنا أجمع الى الانتصار ، والخلاف ، والغنية ، وشرح القاضي لجمل السيد ، والتذكرة ، ونهاية الأحكام ، ولم يعرف فيه خلاف إلا عن الاسكافي ، مع أن محكي كلامه غير صريح في ذلك .

واستدل للمشهور بخبر زرارة عن أحدهما (ع) قال : « لا تقرأ فى المكتوبة بشيء من العزائم فان السجود زيادة فى المكتوبة » وموثق سماعة قال : « من قرأ : ﴿ اقرأ باسم ربك ﴾ فاذا ختمها فليسجد . . . الى أن قال : ولا تقرأ في الفريضة ﴿ إقرأ ﴾ في التطوع » وخبر علي بن جعفر (ع) عن

أخيه (ع) قال: « سألته عن الرجل يقرأ في الفريضة سورة النجم أيركع بها أو يسجد ثم يقوم فيقرأ بغيرها؟ قال (ع): يسجد ثم يقوم فيقرأ بفاتحة الكتاب ويركع وذلك زيادة في الفريضة ولا يعود يقرأ في الفريضة بسجدة ».

هذا وظاهر صدر الخبر الأخير المفروغية عن جواز القراءة وإنما كان السؤال عما يلزمه على تقدير القراءة. وحمله على صورة وجود العذر من سهو أو غيره ـ مع انه خلاف ظاهره، لعدم تعرض السائل لذلك ـ مناف لقوله (ع) في ذيله: « ولا يعود ... »، كما ان قوله (ع): « يسجد ... » صريح في صحة الصلاة، فقوله (ع): « فذلك زيادة في الفريضة » لابد أن يحمل ـ بقرينة توقف صدق الزيادة على قصد الجزئية المنتفي في المقام ـ على إرادة أنه شبه الزيادة، لانه زيادة حقيقة، ولا انه بحكم الزيادة ـ أعني البطلان ـ لمنافاته لحكمه (ع) بصحة الصلاة، فحينئذ لا يبعد حمل: « ولا يعود » على الكراهة. ودعوى: أن قوله (ع): « ولا يعود » ظاهر في الحرمة فيكون رادعا لما في ذهن السائل ـ أعني الجواز ـ كما هو ظاهر الصدر. مندفعة بأن قوله (ع): « وذلك زيادة ... » قرينة على أن النهي من جهة صدق الزيادة لا للحرمة تعبداً، والنهي من جهة الزيادة راجع الى قادحية الزيادة، وقد عرفت أن الرواية صريحة في الصحة وعدم قدح الزيادة، فيتعين التصرف في قوله (ع): « ولا يعود » بالحمل على الكراهة، فانه أولى كما هو ظاهر بأقل تأمل، فيحمل النهي في غيره من النصوص على الكراهة أيضاً، لما في ذلك من الزيادة الصورية. وقريب من خبر ابن جعفر (ع) خبره الآخر عن أخيه موسى بن جعفر (ع) قال: « سألته عن إمام يقرأ السجدة فأحدث قبل أن يسجد كيف يصنع؟ قال (ع): يقدم غيره فيسجد ويسجدون وينصرف هو وقد تمت صلاته ». اللهم إلا أن لا يكون الخبران جامعين لشرائط الحجية، ولا سيما بعد إعراض

الأصحاب عنها ، وحكاية الاجماع على خلافها ، فيتعين العمل بظاهر النهي في غيرها . وعليه : نقول : النهي المذكور إما أن يحمل على الحرمة التكليفية أو الارشاد الى المانعية أو الى عدم الجزئية ، والثاني أظهر كما هو الحال في كلية النواهي الواردة في أمثال المقام ، وعلى كل حال لو قرأها عمداً بقصد الجزئية كانت زيادة عمدية مبطلة . هذا مع قطع النظر عن التعليل بأن السجود زيادة في المكتوبة ، أما بالنظر اليه فيحتمل فيه أمران : الأول : أن يكون إرشاديا الى طريق الاحتفاظ على الصلاة من طروء مبطل وهو سجود العزيمة . والثاني : أن يكون إرشاديا الى حكم العقل بالحرمة ، لأن في قراءة سورة العزيمة إلقاء النفس في موضوعية التكاليف المتزاحمة ، لعدم القدرة على امتثالها أعني حرمة قطع الصلاة الثابت أولا ووجوب السجود للعزيمة الحادث بقراءة السورة الذي لا يمكن موافقتها معاً ، والثاني إن لم يكن أظهر الاحتمالين في النهي يجب البناء عليه عقلا ، إذ لافرق في حرمة تفويت غرض المولى بين تفويته اختياراً وبين تعجيز النفس عنه بعد ثبوته ، وبين إيجاد سبب ثبوته في ظرف العجز عن تحصيله كما في المقام ، ومثله أن يتزوج في ظرف عجزه عن الانفاق على زوجته كما سيشير اليه المصنف (ره) في المسألة التاسعة والعشرين من فصل قواطع السفر ، لا أقل من أن يكون هذا الحكم العقلي قرينة على حمل النهي عليه . نعم لو لم يتم ذلك بأن بني على عدم التزاحم وأن وجوب السجود رافع لموضوع حرمة قطع الفريضة ، لا تبعد دعوى ظهور النص في الأول . وعليه فان قرأ السورة ولم يسجد في أثناء الصلاة عصى في ترك السجود وصحت صلاته . ودعوى : أنه بمجرد قراءة آية السجدة يتوجه اليه الأمر بالسجود فتفسد صلاته ، نظير ما لو أمر بالقيء أو الجنابة في نهار الصوم لأكله للمغصوب ، أو لمضي أربعة أشهر من وطء الزوجة ، فكما أن الامر المذكور

يبطل الصوم وإن لم يحصل منه القيء أو الجنابة كذلك في القيام الامر بالسجود المبطل يبطل الصلاة وإن لم يحصل منه السجود ، وهذه الدعوى قد استوضحها في الجواهر ، لكنها مندفعة بأن مسألة القيء والجنابة في الصوم ليست من باب التزاحم بين الملاكين في الوجودين . بل من باب التزاحم بين الجهات في الشيء الواحد بلحاظ الوجود والعدم ، لأن الصوم عبارة عن ترك الجنابة والقيء ، فاذا كان فيها مصلحة غالبة خرج الصوم عن كونه راجحاً ، وانتفى ملاكه فامتنع التقرب به ، ولأجل ذلك لا يصح التقرب بشرب الخمر بلحاظ أن فيه مصلحة في الجملة ، كما يستفاد من قوله سبحانه : ﴿ يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما ﴾ لما فيه من المفسدة الغالبة الملزمة من تحقق الميل اليه ، وتحقق ملاك الامر به ، وإذ لا ميل ولا ملاك لا مجال للتقرب . أما مسألة الصلاة والسجود فهي من باب التزاحم بين الملاكين ، لأن الصلاة ليست ترك السجود ، بل هي الافعال الخاصة المشروطة بترك السجود ، فهو خارج عنها غير مقوم لملاكها ، فيجوز أن يكون في الصلاة ملاك الامر الموجب لرجحانها ، وان كان ترك السجود حراما ، فيجوز التقرب بالصلاة وان عصى بترك السجود .

وبالجملة تزاحم الجهات في الوجود الواحد راجع الى التدافع في ترجيح الوجود والعدم ، فاذا كان إحداها أقوى كان لها التأثير دون الأخرى ، ومع التساوي لا رجحان في كل منها ، وتزاحم الجهات في الوجودين راجع الى التدافع في فعلية الأمر مع وجود الرجحان والملاك في كل منها ، فيجوز التقرب بكل منها وإن عصى بترك الآخر ، نظير باب التضاد بين المهم والأهم ، فانه يجوز التقرب بالمهم كما يجوز التقرب بالأهم ، هذا كله بناء على عدم حكم العقل بحرمة التفويت ، أما بناء على حكمه بذلك فتحرم السورة ، ويكون

ساهياً فان تذكر قبل بلوغ آية السجدة وجب عليه العدول (١) إلى سورة أخرى وإن كان قد تجاوز النصف (٢) ، وإن تذكر بعد قراءة آية السجدة أو بعد

الاتيان بها بقصد الجزئية زيادة مبطلة . نعم موضوع التحريم في الحقيقة هو قراءة آية السجدة لأنها الموجبة للتفويت ، فنسبة الحرمة الى جميع السورة مجاز بلحاظ بعضها كما هو ظاهر ، وحينئذ حكم قراءة ما عداها من آيات السورة حكم قراءة أبعاض سائر السور ، فان كانت قراءة بعض غيرها من السورة بقصد الجزئية مبطلة ، كانت قراءة ماقبل آية السجدة كذلك وان لم ينو حين الشروع قراءة آية السجدة ، وان لم تكن مبطلة ـ كما هو الظاهر ويشير اليه نصوص العدول من سورة الى أخرى وبعض نصوص القران ـ لم تكن هي مبطلة وإن نوى قراءة آية السجدة ، إلا إذا كانت نية ذلك موجبة لخلل في قصد الامتثال على ماتقدم في نية فعل القاطع بعد ذلك . فراجع .

(١) أما على ماذكرنا من أن المحرم قراءة آية السجدة لا غير ، فلأن حرمة قراءتها مانع من الاكتفاء باتمام السورة ، فاطلاق وجوب قراءة سورة يقتضي العدول الى غيرها ، من دون لزوم محذور ، ولزوم القران الممنوع عنه ـ لو سلم موضوعا وحكما ـ فلا بأس به في المقام ، لما دل على جواز العدول من سورة الى أخرى ، ولأنه من السهو غير القادح لعموم : لاتعاد الصلاة . ومنه يظهر الحكم على القول بحرمة قراءة جميع آيات السورة ، فان عموم عدم قادحية السهو يشمله أيضاً ، فما فى التذكرة من الاشكال في العدول فى الفرض غير ظاهر ، ولذا قطع فى الجواهر بوجوب العدول اذا ذكر قبل أن يتجاوز النصف ومحل العدول .

(٢) كما قواه في الجواهر ، لأن مادل على المنع عن العدول بعد تجاوز النصف لو سلم مختص بصورة الاجتزاء بالاتمام ، فلا يشمل ما نحن فيه .

الاتمام ، فان كان قبل الركوع فالأحوط إتمامها (١) إن كان في أثنائها ،

(١) المحكي عن البيان الجزم بالعدول مع التذكر قبل الركوع ، وإن كان قد أتمها ، وكذا عن المحقق الثاني وقواه في الجواهر ، لاطلاق ما دل على النهي عن العزيمة المقتضي لعدم الاجتزاء بها ، المستلزم تقييد إطلاق وجوب السورة بغيرها من السور ، فيجب الاتيان بسورة أخرى وإن ذكر بعد الفراغ. لكن عرفت أن مقتضى تعليل النهي بأن السجود زيادة في المكتوبة أن المنع إرشادي وأن سورة العزيمة كغيرها من السور واجدة لملاك الجزئية ، فمع عدم تنجز الحرمة لأجل السهو لا مانع من التقرب بالسورة ، فتكون جزءاً من الصلاة ، ولا حاجة الى سورة أخرى ، وكأن هذا هو مراد من علل تعين الاتمام بأنه قد وقع فيما يخشى منه .

هذا بناء على أن حكمه السجود فوراً واستئناف الصلاة ، والثمرة الفارقة بينه وبين ما اختاره في البيان أنه لو عصى في ترك السجود صحت صلاته على هذا القول ، وبطلت على ما اختاره في البيان ، إلا أن يأتي بسورة أخرى . أما بناء على أن حكمه الايماء أو السجود بعد الفراغ ، فقصور شمول النهي عن العزيمة عن فرض السهو أظهر ، لعدم انطباق التعليل عليه ، فالجمع بين القول بوجوب الايماء والقول بعدم الاجتزاء بالعزيمة لو قرأها سهواً غير ظاهر ، وكأن وجه كون الأحوط إتمامها : أن التذكر في الأثناء بعد تجاوز السجدة ملازم للتذكر بعد تجاوز النصف ، لأن آية السجدة في ﴿ حمٓ ﴾ السجدة و ﴿ الٓمٓ ﴾ السجدة بعد النصف الأول ، وفي سورتي النجم والقلم في آخر السورة ، فاطلاق مادل على عدم جواز العدول بعد تجاوز النصف يقتضي وجوب الاتمام ، فرفع اليد عنها مخالفة لذلك ، ولا مجال لدعوى انصراف الاطلاق عن المورد كما في الفرض السابق ، لكون المفروض هنا قراءة الآية والوقوع في المحذور بخلاف الفرض السابق .

وقراءة سورة غيرها (١) بنية القربة المطلقة بعد الايماء إلى السجدة (٢) ،

(١) عملا باحتمال ما جزم به في البيان وغيره كما سبق .

(٢) قد اعترف غير واحد بظهور الاتفاق على صحة الصلاة بقراءة سورة العزيمة سهواً . وإنما الخلاف في أنه يسجد في الأثناء بعد قراءة آية السجدة ـ كما في كشف الغطاء ـ أو يؤخر السجود الى مابعد الفراغ ـ كما هو المعروف على ما يظهر من الجواهر ـ أو يومىء بدل السجود ـ كما اختاره غير واحد ـ أو يجمع بين الايماء في الأثناء والسجدة بعد الفراغ ـ كما حكي عن بعض ـ أقوال ، وكأن الأول لعدم قصد الجزئية بسجود العزيمة فلا يكون زيادة ، ولما تقدم من النصوص الدالة على جواز قراءة العزيمة والسجود لها في الأثناء . وفيه : أن الكلام في المقام بعد البناء على عدم جواز السجود للعزيمة في الفريضة ، وأنه مبطل لها عملا بالنصوص المتقدمة ، ورفعاً لليد عن معارضها كما عرفت . ووجه الثاني : ترجيح مادل على حرمة الابطال على مادل على فورية السجود . وفيه : أن ذلك مما تأباه نصوص المنع عن قراءة العزيمة . ووجه الثالث : جملة من النصوص كخبر ابن جعفر (ع) : « عن الرجل يكون في صلاة في جماعة فيقرأ إنسان السجدة كيف يصنع ؟ قال (ع) : يومىء برأسه . قال : وسألته عن الرجل يكون في صلاة فيقرأ آخر السجدة فقال (ع) : يسجد اذا سمع شيئاً من العزائم الأربع ثم يقوم فيتم صلاته إلا أن يكون في فريضة فيومىء برأسه إيماء » . وخبر أبي بصير : « إن صليت مع قوم فقرأ الامام : ﴿ إقرأ باسم ربك ﴾ أو شيئاً من العزائم وفرغ من قراءته ولم يسجد فأومىء إيماء » . وخبر سماعة : « اذا ابتليت بها مع إمام لايسجد فيجزئك الايماء والركوع » . وفيه : ـ مع أن الأخيرين موردهما الخوف من السجود للتقية ـ أنها مختصة بالسماع ، فالتعدي الى القراءة محتاج الى إلغاء خصوصية المورد ، وذلك غير

أو الاتيان بها ، وهو في الفريضة ، ثم إتمامها وإعادتها من رأس ، وإن كان بعد الدخول في الركوع ولم يكن سجد للتلاوة فكذلك أومأ اليها ، أو سجد وهو فى الصلاة ، ثم أتمها وأعادها وإن كان سجد لها نسياناً أيضاً ، فالظاهر صحة صلاته (١) ، ولا شيء عليه ، وكذا لو تذكر قبل الركوع مع فرض الاتيان بسجود التلاوة أيضا نسيانا ، فانه ليس عليه إعادة الصلاة حينئذ .

(مسألة ٤) لو لم يقرأ سورة العزيمة لكن قرأ آيتها فى أثناء الصلاة عمداً بطلت صلاته (٢) ،

ظاهر بنحو ترفع به اليد عن إطلاق نصوص الأمر بالسجود عند قراءة العزائم الشامل للسهو . ووجه الرابع : أنه مقتضى قاعدة الاشتغال ، للعلم الاجمالي بوجوب أحد الأمرين ، كما يقتضيه النظر الى دليلي القول الثاني والثالث . وفيه : أن الرجوع الى قاعدة الاشتغال يختص بصورة عدم البيان ، ولكن البيان حاصل ، فان نصوص الايماء – إن تم الاستدلال بها – تعين القول الثالث وإلا تعين العمل باطلاق نصوص الامر بالسجود عند قراءة العزيمة الشامل للسهو فيسجد فوراً ويستأنف الصلاة ، وتأخير السجود الى مابعد الفراغ مخالفة لهذه النصوص . هذا وقد عرفت مما ذكرنا أن القول بوجوب السجود فوراً فتبطل صلاته به هو الاقرب ، لكن لم أقف على قائل به . ثم إن كون الاحوط مافي المتن يراد كونه الاحوط في الجملة ، وإلا فالاقوال متباينة لا يمكن الجمع بينها عملا إلا بالتكرار .

(١) إذ لا تعاد الصلاة من زيادة سجدة نسياناً ، وكذا الحال فى الفرض الآتي .

(٢) لظهور النصوص فى كون النهي عن قراءة العزيمة بلحاظ آية السجدة

ولو قرأها نسيانا أو استمعها من غيره أو سمعها فالحكم كما مر (١) من أن الأحوط الايماء إلى السجدة أو السجدة وهو في الصلاة ، وإتمامها وإعادتها .

(مسألة ٥) لا يجب في النوافل قراءة السورة (٢) وإن وجبت بالنذر (٣) أو نحوه فيجوز الاقتصار على الحمد ، أو مع قراءة بعض السورة . نعم النوافل التي

فيجري على قراءة آية السجدة ما يجري على قراءة السورة ، وقد عرفت ما هو الأقوى هناك فيجري هنا أيضاً .

(١) قد عرفت أن السماع حكمه الايماء وإتمام الصلاة لا غير ، ويلحقه الاستماع ، بل هو منه فيدخل تحت إطلاق دليله ، وأما قراءتها نسياناً فحكمها كما سبق من أن الأقرب أنه يسجد ويستأنف الصلاة ولو عصى فترك السجود صحت صلاته .

(٢) لا أجد فيه خلافا نصاً وفتوى . كذا في الجواهر ، وفي التحرير والمنتهى نفي الخلاف فيه ، وفي المستند دعوى الاجماع عليه ، ويشهد له ـ مضافا الى ذلك والى حديث : رفع مالا يعلمون . بناء على جريانه في المستحبات عند الشك في الجزئية ، إذ لا إطلاق في دليل الجزئية يشمل النافلة ـ مصحح ابن سنان : « يجوز للمريض أن يقرأ فاتحة الكتاب وحدها ويجوز للصحيح في قضاء صلاة التطوع بالليل والنهار » . بناء على أن المراد من قضاء صلاة التطوع فعلها ، أو تتمم دلالته على المدعى بعدم القول بالفصل كصحيح ابن يقطين : « سألت الرضا (ع) عن تبعيض السورة فقال (ع) : أكره ولا بأس به في النافلة » .

(٣) لأن الظاهر من الفريضة والنافلة المأخوذين موضوعا للثبوت والسقوط ما يكون فريضة أو نافلة بعنوان كونه صلاة لا بعنوان آخر ، والوجوب

تستحب بالسور المعينة يعتبر في كونها تلك النافلة قراءة تلك السورة (١) لكن في الغالب يكون تعيين السور من باب المستحب في المستحب على وجه تعدد المطلوب (٢) لا التقييد .

(مسألة ٦) يجوز قراءة العزائم في النوافل (٣) وإن وجبت بالعارض (٤) فيسجد بعد قراءة (٥) آيتها وهو في الصلاة ، ثم يتمها .

(مسألة ٧) سور العزائم أربع

بالنذر أو الاجارة أو أمر الوالد أو السيد أو نحو ذلك لا بعنوان الصلاة فلا يخرجها عن موضوع حكم النافلة ، وكذا الحال في جواز قراءة العزيمة .

(١) كما يقتضيه دليل تشريعها .

(٢) هذا ـ مع أنه يتوقف على ورود أمر بالمطلق مثل الأمر بصلاة ركعتين للحاجة ، وإلا فلو لم يكن إلا الأمر بالمشتملة على السورة لا وجه لفهم تعدد المطلوب ـ مبني على عدم وجوب حمل المطلق على المقيد في المستحبات ، وقد تقدم الكلام فيه في بعض مباحث الأذان والاقامة .

(٣) الظاهر أنه لاخلاف فيه ـ كما في الحدائق ـ وعن الخلاف الاجماع عليه ، ويشهد له ـ مضافا الى ماقد يستفاد من تخصيص المنع في أدلته بالفريضة ، والى إطلاق بعض نصوص الجواز المحمول على النافلة ـ خصوص موثق سماعة المتقدم : « ولا تقرأ في الفريضة إقرأ في التطوع » .

(٤) كما تقدم في المسألة السابقة .

(٥) بلا إشكال ظاهر ، ويقتضيه ـ مضافا الى إطلاق ما دل على فورية السجود بضميمة مثل حديث الرفع بناء على جريانه في المقام لرفع قادحية السجود ـ ظاهر موثق سماعة فراجعه .

﴿ الم السجدة ﴾ (١) و ﴿ حم السجدة ﴾ و ﴿ النجم ﴾ و ﴿ اقرأ باسم ﴾ .

(مسألة ٨) البسملة جزء من كل سورة (٢) ،

---

(١) بالاجماع المحقق والمحكي مستفيضاً ـ كما في المستند ـ ويشهد له صحيح ابن سنان عن أبي عبد الله (ع) قال : « اذا قرأت شيئاً من العزائم التي يسجد فيها فلا تكبر قبل سجودك ولكن تكبر حين ترفع رأسك ، والعزائم أربع: حم السجدة ، وتنزيل ، والنجم ، واقرأ باسم ربك » . وصحيح داود ابن سرحان عن أبي عبد الله (ع) قال : « إن العزائم أربع : إقرأ باسم ربك الذي خلق ، والنجم ، وتنزيل السجدة ، وحم السجدة » . وخبر أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) قال : « قال : اذا قرىء بشيء من العزائم الأربع فسمعتها فاسجد وإن كنت على غير وضوء ... » الحديث .

(٢) إجماعا كما عن الخلاف ، ومجمع البيان ، ونهاية الأحكام ، والذكرى ، وجامع المقاصد ، وظاهر السرائر وغيرها ، وفي المعتبر نسبته الى علمائنا ، ويشهد له جملة من النصوص كصحيح ابن مسلم : « سألت أبا عبد الله (ع) عن السبع المثاني والقرآن العظيم هي الفاتحة ؟ قال (ع) : نعم . قلت : بسم الله الرحمن الرحيم من السبع ؟ قال (ع) : نعم هي أفضلهن » . وخبر يحيى بن عمران الهمداني : « كتبت الى أبي جعفر (ع) : جعلت فداك ماتقول في رجل ابتدأ ببسم الله الرحمن الرحيم في صلاته وحده بأم الكتاب فلما صار الى غير أم الكتاب من السورة تركها فقال العباسي : ليس بذلك بأس ؟ فكتب (ع) بخطه : يعيدها مرتين على رغم أنفه » . ـ يعني العباسي ـ نعم في بعض النصوص جواز تركها من السورة ، وفي بعضها جواز تركها إلا في افتتاح القراءة من الركعة الأولى ، وفي بعضها جواز تركها من الفاتحة في الأولى ، والجميع لا مجال للعمل به بعد حكاية الاجماعات القطعية على خلافه ، فليحمل على التقية .

فيجب قراءتها عدا سورة براءة (١) .

(مسألة ٩) الأقوى اتحاد سورة ﴿ الفيل ﴾ (٢) و ﴿ لايلاف ﴾ وكذا

---

(١) للاجماع .

(٢) عن الانتصار نسبته الى آل محمد (ص)، وعن الأمالي نسبة الاقرار به الى دين الامامية ، وعن السرائر والتحرير ونهاية الأحكام والتذكرة والمهذب البارع وغيرها أنه قول علمائنا ، ويشهد له المرسل في الشرائع: « روى أصحابنا أن ﴿الضحى﴾ و﴿ ألم نشرح ﴾ سورة واحدة ، وكذا ﴿الفيل﴾ و﴿لايلاف﴾ » ونحوه المرسل المحكي عن الهداية ، والفقه الرضوي ، ومجمع البيان ، والمسند ، عن أبي العباس ـ على ما عن السياري ـ : « ﴿ الضحى ﴾ و ﴿ ألم نشرح ﴾ سورة واحدة » . والمسند عن شجرة أخي بشر النبال ـ على ماعن البرقي ـ : « ألم تر كيف ولايلاف سورة واحدة » . ونحوه مسنده عن أبي جميلة ، وضعف سندها منجبر باعتماد الأصحاب عليها ، ويؤيدها صحيح زيد الشحام : « صلى بنا أبوعبد الله (ع) فقرأ (الضحى)، و (ألم نشرح) فى ركعة » . وخبر المفضل بن صالح عن أبي عبد الله (ع) : قال : « سمعته يقول : لا تجمع بين سورتين في ركعة واحدة إلا (الضحى) و (ألم نشرح)، و(ألم تركيف) و (لايلاف قريش) » . بحمل السورة فيه على المعنى الدارج عند الناس ، ومن ذلك يظهر ضعف مافي المعتبر من قوله : « لقائل أن يقول : لانسلم أنها سورة واحدة بل لم لايكونا سورتين وإن لزم قراءتها في الركعة الواحدة على ماادعوه فنطالب بالدلالة على كونها سورة واحدة وليس في قراءتها في الركعة الواحدة دلالة على ذلك ، وقد تضمنت رواية المفضل تسميتها سورتين » . وتبعه عليه جماعة ، بل نسب الى المشهور بين من تأخر عنه ، وإن كان يشهد له خبر المفضل ـ بناء على حمل السورة فيه على السورة الحقيقية الواقعية وعلى كون

﴿ والضحى ﴾ و ﴿ ألم نشـــرح ﴾ فلا يجزىء في الصلاة إلا جمعهما مرتبتين مع البسملة بينهما (١)

الاستثناء متصلا كما هو الظاهر ـ إلا أنه يتعين حمله على إرادة السورة بالنظر الدارج ـ كما سبق ـ جمعاً بينه وبين تلك المراسيل المعتمد عليها ، واحتمال أن المراد بالمراسيل المسانيد المتضمنة للجمع بين السورتين ، مثل صحيح الشحام ، وخبر المفضل ، بعيد جداً ، وأما صحيح الشحام الآخر : « صلى بنا أبو عبد الله (ع) فقرأ في الأولى (الضحى) وفي الثانية (ألم نشرح) » فاجمال الفعل فيه مانع عن صلاحيته للمعارضة لغيره ، ومثله صحيحه الثالث : « صلى بنا أبوعبد الله (ع) فقرأ بنا (الضحى) و (ألم نشرح) » . مضافا الى إجماله من حيث كون القراءة في ركعتين أو ركعة ، وأما خبر داود الرقي المنقول عن الخرائج والجرائح عن داود الرقي عن أبي عبد الله (ع) ـ في حديث ـ قال : « فلما طلع الفجر قام فأذن وأقام وأقامني عن يمينه وقرأ في أول ركعة (الحمد) و (الضحى) وفي الثانية بالحمد و (قل هو الله أحد) ثم قنت » . فضعف سنده وإجمال الفعل فيه مانع عن العمل به ، مع إمكان حمله على إرادة السورتين معاً من (الضحى) . هذا ولكن الانصاف أن حصول الوثوق بصدور هذه المراسيل ممنوع ، اذ ليست هذه المراسيل الا كمرسل الشرائع ـ مع أنه ناقش في المعتبر بما ذكر .

(١) كما عن جماعة ، بل عن المقتصر نسبته الى الأكثر ، لثبوتها في المصاحف المعروفة عند المسلمين من صدر الاسلام ، ولقاعدة الاحتياط ، للشك في قراءة سورة بتركها . وفيه : أن ثبوتها في المصاحف أعم من الجزئية ، فان بناء أكثر أصحاب المصاحف على عدم جزئية البسملة من كل سورة ، ومع ذلك يثبتونها في مصاحفهم ، فاثباتها في المصاحف ناشىء من اعتقاد أن سورة

(مسألة ١٠) الأقوى جواز قراءة سورتين (١)

الايلاف سورة مستقلة ، فاثبتوا البسملة في صدرها كما أثبتوها فى صدر كل سورة باعتقاد أنها جزء ـ مع أن المحكي عن مصحف أُبي سقوطها ، وأما كون المرجع عند الشك في المقام قاعدة الاحتياط فغير ظاهر ، بل المرجع أصل البراءة ، للشك فى وجوب قراءتها ، لاجمال مفهوم السورة ، وليست من قبيل المفهوم المبين كي لا يكون التكليف مشكوكا بوجه ويكون الشك فى المحصل . وكأنه لذلك اختار كثير العدم ، بل عن البحار نسبته الى الأكثر ، وعن التهذيب : أنه قال : « عندنا لا يفصل بينهما بالبسملة » . وعن التبيان ومجمع البيان : أن الأصحاب لا يفصلون بينهما بها .

(١) كما عن جماعة كثيرة ، وحكاه في كشف اللثام عن الاستبصار ، والسرائر ، والشرائع ، والمعتبر ، والجامع ، وكتب الشهيد ، وجعله الأقوى ، بل عن البحار والحدائق نسبته الى جمهور المتأخرين ومتأخريهم ، ويقتضيه الجمع بين مادل على النهي عنه كصحيح محمد عن أحدهما (ع) : « سألته عن الرجل يقرأ السورتين في الركعة . فقال (ع) : لا لكل سورة ركعة » . وخبر منصور ابن حازم قال أبو عبد الله (ع) : « لا تقرأ في المكتوبة بأقل من سورة ولا بأكثر » . وغيرهما ، وبين مادل على الجواز كصحيح علي بن يقطين : « سألت أبا الحسن (ع) عن القران بين السورتين فى المكتوبة والنافلة . قال (ع) : لا بأس » . فيحمل الأول على الكراهة كما يشير اليه خبر ابن جعفر (ع) عن أخيه (ع) : « عن رجل قرأ سورتين فى ركعة . قال (ع) : إن كانت نافلة فلا بأس وأما الفريضة فلا يصلح » . وموثق زرارة قال أبو جعفر (ع) : « إنما يكره أن تجمع بين السورتين في الفريضة فأما النافلة فليس به بأس » . وما عن مستطرفات السرائر عن كتاب حريز عن زرارة عن أبي جعفر (ع) :

أو أزيد في ركعة مع الكراهة (١) في الفريضة ، والأحوط تركه وأما في النافلة

« لا تقرنّ بين السورتين في الفريضة فانه أفضل » . وموثق زرارة : « سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يقرن بين السورتين في الركعة فقال : إن لكل سورة حقاً فأعطها حقها من الركوع والسجود » . ومن ذلك يظهر ضعف ما نسب الى المشهور بين القدماء من عدم الجواز ، بل عن الصدوق أنه من دين الامامية ، وعن السيد أنه من متفرداتهم ، ودعوى أن ذلك يوجب سقوط أخبار الجواز عن الحجية من جهة الاعراض غير ظاهر ، لجواز أن يكون ذلك ترجيحاً لنصوص المنع ، بل من الجائز أن يكون المراد من النهي عنه في كلام بعض وعدم الجواز في كلام آخر الكراهة ، والتعبير بذلك كان تبعاً للنصوص ، بل عن ظاهر المبسوط الكراهة ، وعن التذكرة حكاية ذلك عن المرتضى (ره) ، وكيف كان فالقول بالجواز متعين .

(١) الكراهة هنا على حد الكراهة في العبادات ليست هي لرجحان الترك على الفعل ، لامتناع التعبد بالمرجوح ، بل هي إما لملازمة الترك لعنوان أرجح من الفعل كما يشير اليه موثق زرارة الأخير ، أو لانطباق عنوان على الترك يكون أرجح من الفعل ، كما يشير اليه صحيح زرارة المروي عن المستطرفات . لكن الاشكال في كيفية انطباق العنوان ذي المصلحة على الترك ، لأنه إن كان عدمياً كيف يكون ذا مصلحة ؟ وإن كان وجودياً كيف يتحد مع الترك العدمي مع وضوح تباين الوجود والعدم ؟ وفي أنه على تقدير الانطباق يكون الترك أرجح من الفعل ، فكيف يمكن التعبد بالفعل المرجوح ؟ وليس هو من باب تزاحم الملاكات في الوجودين ، بل من تزاحم الجهات في الوجود الواحد الذي أشرنا اليه في مسألة قراءة العزيمة في الفريضة ، وفي مسألة اجتماع الأمر والنهي من تعليقة الكفاية . يعين حمل الصحيح على الموثق ، فتكون

فلا كراهة (١) .

(مسألة ١١) الأقوى عدم وجوب تعيين (٢) السورة قبل الشروع فيها

الكراهة من جهة تفويت حق السورة لا غير .

(١) بلا خلاف ولا إشكال ، كما تضمنته النصوص السابقة وغيرها ، بل النصوص المتضمنة لتشريعه في نوافل مخصوصة لا تحصى كثرة ، كما يظهر من مراجعة كتب الأعمال والعبادات .

(٢) يعني لا يجب تعيين البسملة للسورة ، فله أن يقرأ البسملة من دون تعيين أنها لسورة خاصة ، ثم يقرأ سورة بعدها .

ومحصل الكلام : أنه لا ينبغي التأمل في أن معنى قول القائل : قرأت القرآن أو الخطبة أو القصيدة أو نحوها . هو أداؤها بمثل ألفاظها ، ومثله قرأت الكتاب . فان مفاده أداء الكتابة بالألفاظ المطابقة لها ، فلا بد فيها من اللحاظ الاستعمالي للمقروء كلحاظ المعنى عند استعمال اللفظ فيه ، ولا يكفي مجرد التلفظ بالألفاظ المطابقة للمقروء مع عدم لحاظه وقصده ، فان ذلك ليس قراءة له ، بل قول مطابق له ، وفرق ظاهر بين معنى : « قلت قول زيد » ومعنى : « قلت مثل قول زيد » فان الأول إنما يصدق مع اللحاظ الاستعمالي ، بخلاف الثاني فانه يصدق بدونه . والسر في ذلك : أن جعل قول زيد مقروءاً لك ، ومقولا لك ، مع أنه ليس كذلك قطعاً ، لأن قوله شخص من اللفظ معدوم ومقولك شخص آخر غيره ، هو لأجل أن الحكاية بينهما اقتضت نحواً من الاتحاد بينهما كما هو مذكور في مبحث الاستعمال ، ولولاه لم يصح أن تقول : قلت : قوله . ولا : قرأت قصيدته . بل تقول : قلت مثل قوله . وقرأت مثل قصيدته . وعلى هذا ما يجري على لسان السكران والنائم والمجنون من التلفظ ببعض آيات القرآن ، ليس قراءة للقرآن ، لانتفاء قصد الحكاية ، وانتفاء اللحاظ

الاستعمالي ، الذي عرفت اعتباره فيها . اللهم إلا أن يقال : اللحاظ موجود لهم في بعض القوى وإن لم يكونوا كغيرهم ، كما هو غير بعيد . اذا عرفت هذا نقول : لما كانت سور القرآن المجيد أشخاصاً من اللفظ نزل به الروح الأمين (ع) على النبي (ص) وكان مع كل سورة شخص من البسملة ، فوجوب قراءة كل سورة تامة حتى بسملتها راجع الى وجوب التلفظ بألفاظ السورة بقصد حكايتها بتمامها ، حتى بسملتها ، فاذا بسمل لا بقصد حكاية بسملة خاصة من بسملات السور لا يصدق أنه قرأ بسملة من تلك البسملات ، فاذا قرأ سورة خاصة بعدها كسورة التوحيد لم يكن قارئاً لسورة التوحيد بتمامها حتى بسملتها ، بل يكون قارئاً لما عدا البسملة منها فلا تجزىء . ومن ذلك كله يظهر لك الاشكال فيما ذكره في الجواهر في المسألة الثامنة من الاستدلال على عدم وجوب التعيين بمنع تأثير النية في التشخيص ، قياساً على المركبات الخارجية ، أو بمنع توقف التشخيص عليها ، بل قد يحصل بغيرها وهو الاتباع بسورة للصدق العرفي ، وقد أطال (ره) في تقريب ذلك وتأييده بما لا يخفى الاشكال فيه بعد التأمل فيما ذكرنا . فراجع وتأمل .

فان قلت : الواجب في الصلاة كلي السورة الجامع بين أفراده ، فاذا كانت البسملة مشتركة بين جميع السور كان الواجب من البسملة الكلي الجامع بين أفرادها ، فاذا قرأ البسملة ولم يقصد منها بسملة معينة لكن قصد حكاية الكلي الجامع بين البسملات ، فقد امتثل الأمر بالبسملة وبقي عليه امتثال الأمر بكلي السورة عدا البسملة ، فاذا جاء بعدها بفرد من السورة فقد خرج عن عهدة التكليف بالسورة تامة .

قلت : ما هو جزء كل سورة شخص وحصة من كلي البسملة ، فقراءة السورة عبارة عن حكاية سورة مع الشخص الخاص من البسملة ، وحكاية الجامع

ليست حكاية لذلك الشخص ، فتكون بسملة السورة التي يقرؤها غير مقروءة ولا محكية ، فكيف يخرج بذلك عن عهدة الأمر بقراءة السورة التامة ؟ .

فان قلت : اذا قصد حكاية كلي البسملة صدق على ذلك الكلي أنه مقروء ، ولضرورة صدق الكلي على كل واحد من أفراده يصدق على كل من بسملات السور أنها مقروءة ، فاذا قرأ بعد ذلك سورة فقد قرأها مع بسملتها .

قلت : سراية حكاية الكلي الى الفرد ممنوعة ، كما يظهر من قياسها بحكاية اللفظ الموضوع للمعنى الكلي ، فان حكايته عنه ليست حكاية عن الفرد ، ولا استعمال اللفظ فيه استعمالا له في الفرد ، فاذا حكى كلي البسملة لم تكن حكايته حكاية لأفرادها ، فاذا أمر بقراءة سورة مع بسملتها ـ أعني الحصة الخاصة المصدرة بها السورة في زمان نزولها ـ لم يخرج عن عهدة التكليف المذكور بحكاية الكلي الصادق عليها وعلى غيرها من حصص البسملة . ومن ذلك يظهر الاشكال في صدق قراءة القرآن على حكاية الجامع بين الآيات المشتركة مثل : ﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾ ، ﴿فذوقوا عذابي ونذر﴾ ، ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ ، ﴿الم﴾ الى غير ذلك ، لأن قراءة القرآن المأخوذة موضوعا للاحكام يراد بها حكاية تلك الحصص الخاصة من الكلام المنزل ، وحكاية الجامع بينها ليست حكاية لها ، فلو حرم على الجنب قراءة آيات العزيمة لم يحرم عليه قراءة الجامع بين بسملات سورها ، وكذا الحال في كتابة القرآن ، فلو كتب الجامع بين الآيات المشتركة لم يحرم مسه على المحدث ، ويكون الحال كما لو كتبها لانشاء معانيها لا غير ، بل الظاهر عدم صدق القرآن على الجامع بين الآيات المشتركة ، إذ القرآن هو نفس الحصص الخاصة ، والجامع اعتبار ينتزعه العقل منها ، ومجرد صحة انتزاعه منها غير كاف في كونه قرآناً . نعم لو كان المحكي نفس الأفراد جميعها كان المحكي قرآناً ، وكانت الحكاية قراءة للقرآن ، فلو ضم اليها أي سورة

وإن كان هو الأحوط ، نعم لو عين البسملة لسورة لم تكف لغيرها (١) ، فلو عدل عنها وجب إعادة البسملة .

(مسألة ١٢) إذا عين البسملة لسورة ثم نسيها فلم يدر ماعين وجب إعادة البسملة لأي سورة أراد (٢) ، ولو علم أنه عينها لاحدى السورتين من الجحد والتوحيد ولم يدر أنه لأيتهما أعاد البسملة وقرأ إحداهما ولا تجوز قراءة غيرهما(٣)

شاء أجزأه ـ على إشكال ـ لاحتمال الانصراف الى الحكاية الاستقلالية .

(١) لأنها غير بسملتها الملحوظة جزءاً لها فلا وجه لكفايتها عنها ، وإن تردد فيه كاشف اللثام ، بل عن ظاهر محكي البحار الجزم بعدم صيرورتها جزءاً بذلك ، بحيث لاتصلح لصيرورتها جزءاً من غيرها ، محتجاً بالكتابة ، وبخبر قرب الاسناد الآتي في مسألة العدول ، وبأنه يلزم اعتبارهم النية في باقي الألفاظ المشتركة غيرها كقول : الحمد لله . لكن فيه منع ذلك في الكتابة فانها كالقراءة حكاية متقومة بالقصد ، وخبر قرب الاسناد لاينافي اعتبار القصد كما سيأتي ، والالتزام بذلك في جميع الألفاظ المشتركة لامحذور فيه ، وكونهم لايقولون بذلك ممنوع .

(٢) وإن احتمل تعيين البسملة للسورة التي أرادها ، للشك في تحقق قراءة بسملتها فيرجع الى قاعدة الاشتغال .

(٣) لشروعه في إحداهما بقراءة بسملتها ولا يجوز العدول عنها الى غيرها كما سيأتي إن شاء الله . ثم إن الاكتفاء بقراءة إحداهما ينبغي أن يبتني على جواز العدول من الجحد والتوحيد الى الأخرى ، وإلا فلو بني على عدمه ـ كما سيأتي ـ يجب عليه الجمع بين السورتين بلا إعادة البسملة ، للعلم الاجمالي بوجوب قراءة ما عينها المرددة بينهما ، فيأتي باحداهما المعينة بقصد الجزئية ،

(مسألة ١٣) إذا بسمل من غير تعيين سورة فله أن يقرأ ماشاء (١) ، ولو شك في أنه عينها لسورة معينة أولا فكذلك (٢) لكن الأحوط في هذه الصورة إعادتها بل الأحوط إعادتها مطلقاً لما مر من الاحتياط في التعيين .

(مسألة ١٤) لو كان بانياً من أول الصلاة أو أول الركعة أن يقرأ سورة معينة فنسي وقرأ غيرها كفى (٣) ، ولم يجب إعادة السورة ، وكذا لو كانت عادته سورة معينة فقرأ غيرها .

والأخرى بقصد القربة المطلقة . نعم لو بني على حرمة القران وشموله للقراءة ولو بعنوان القربة أشكل الحال فى صحة الصلاة ، للدوران بين المحذورين ، وكذا لو بني على اعتبار الموالاة بين البسملة والسورة بنحو ينافيها قراءة سورة بينها ، لعدم إمكان الموافقة القطعية حينئذ ، كما أنه لو بني على أن ذلك عذر في جواز العدول جازت قراءة غيرها فتأمل جيداً .

(١) قد عرفت في المسألة الحادية عشرة إشكاله .

(٢) كأنه لأصالة عدم تعيينها لسورة معينة ، لكن تعيين السورة لم يجعل موضوعا لحكم شرعي ، وإنما موضوع الحكم ـ بناء على مذهب المصنف (ره) ـ هو قراءة البسملة المطلقة ، وأصالة عدم تعيين السورة لايصلح لاثباته إلا على القول بالاصل المثبت ـ مع أنها معارضة بأصالة عدم قصد البسملة المطلقة .

(٣) إذ لا قصور فى قراءتها من حيث كونها عن قصد وإرادة ، غاية الامر أن تأثير الداعي في الارادة كان ناشئاً عن نسيان الداعي الاول ، الذي كان يدعو الى قراءة السورة ، التي بنى على قراءتها أول الصلاة ، لكن هذا المقدار لايوجب خللا ولا نقصاً في المأمور به .

(مسألة ١٥) إذا شك في أثناء سورة انه هل عين البسملة لها أو لغيرها وقرأها نسياناً بنى على أنه لم يعين (١) غيرها .

(مسألة ١٦) يجوز العدول من سورة إلى أخرى (٢) اختياراً مالم يبلغ النصف (٣)

---

(١) قد عرفت أن التعيين للغير لاأثر له شرعي ، فالعمدة جريان قاعدة التجاوز لاثبات البسملة التي هي جزء ، لعدم الفرق في موضوع قاعدة التجاوز بين الجزء وجزء الجزء كما سيأتي إن شاء الله ، لصدق التجاوز بالنسبة الى الجميع .

(٢) بلا خلاف ظاهر فى الجملة ، والنصوص به مستفيضة أو متواترة كصحيح عمر بن أبي نصر السكوني : « قلت لأبي عبد الله (ع) : الرجل يقوم في الصلاة فيريد أن يقرأ سورة فيقرأ : قل هو الله أحد . و : قل يا أيها الكافرون فقال (ع) : يرجع من كل سورة إلا من : قل هو الله أحد . و : قل يا أيها الكافرون » . وصحيح الحلبي : « قلت لأبي عبد الله (ع) : رجل قرأ في الغداة سورة قل هو الله أحد . قال (ع) : لا بأس ومن افتتح سورة ثم بدا له أن يرجع في سورة غيرها فلا بأس إلا قل هو الله أحد ولا يرجع منها الى غيرها وكذلك قل يا أيها الكافرون » . ونحوهما غيرهما ، ولا فرق بين أن تكون المعدول اليها قد أراد قراءتها أولا فقرأ غيرها أو بدا له ذلك في الاثناء ، إذ الاول مضمون الأول والثاني مضمون الثاني .

(٣) المعروف عدم جواز العدول مع تجاوز النصف ، بل ظاهر مجمع البرهان وعن ظاهر المفاتيح الاجماع عليه ، وفي مفتاح الكرامة : كاد أن يكون معلوما . وفي الجواهر : الظاهر تحقق الاجماع عليه . ويومئ اليه خبر الذكرى الآتي ، لكن في موثق عبيد عن أبي عبد الله (ع) في الرجل يريد أن يقرأ

السورة فيقرأ غيرها . قال (ع) : « له أن يرجع مابينه وبين أن يقرأ ثلثيها » وفي كشف الغطاء العمل به وجعل الاحوط مراعاة النصف ، لكنه غير ظاهر بعد مخالفته لما ذكر ، وإنما الخلاف فى جوازه مع بلوغ النصف ، كما حكاه في مفتاح الكرامة عن المقنعة والنهاية والمبسوط والشرائع والمعتبر والمنتهى والتذكرة والتحرير والارشاد والبيان والألفية وكشف اللثام وغيرها ، بل قيل إنه المشهور ، وعدمه كما حكاه في مفتاح الكرامة عن السرائر وجامع الشرائع والدروس والموجز وجامع المقاصد والروض والمقاصد العلية وغيرها ، بل قيل إنه الاشهر ، وفي الذكرى أنه مذهب الاكثر . قولان ، وليس فى النصوص مايشهد للثاني كما شهد بذلك فى الذكرى . نعم في الفقه الرضوي : « فان ذكرتها من قبل أن تقرأ نصف سورة فارجع الى سورة الجمعة وإن لم تذكرها إلا بعد ما قرأت نصف سورة فامض في صلاتك » . وهو مع ضعفه فى نفسه معارض بغيره مما دل على جواز العدول مع بلوغ النصف ، كخبر قرب الاسناد عن علي بن جعفر (ع) عن أخيه (ع) : « عن الرجل اذا أراد سورة فقرأ غيرها هل يصلح له أن يقرأ نصفها ثم يرجع الى السورة التي أراد ؟ قال (ع) : نعم مالم تكن قل هو الله أحد وقل يا أيها الكافرون » . وخبر البزنطي عن أبي العباس المروي في الذكرى مقطوعا ـ كما عن نسختين منها ـ بل في الحدائق حكاية ذلك عن جميع النسخ التي وقف عليها ، وعن جامع المقاصد والروض روايته مقطوعا أيضاً أو مضمراً عنه (ع) كما في نسخة الفاضل الهندي من الذكرى أو مسنداً الى الصادق (ع) (الرضا «ع» خ ل) كما في نسخة المجلسي منها : « في رجل يريد أن يقرأ سورة فيقرأ في أخرى . قال (ع) : يرجع الى التي يريد وإن بلغ النصف » . وصحيح الكناني والبزنطي وأبي بصير كلهم عن أبي عبدالله (ع): « في الرجل يقرأ فى المكتوبة بنصف سورة ثم ينسى فيأخذ في أخرى حتى

إلا من الجحد والتوحيد (١) ،

يفرغ منها ثم يذكر قبل أن يركع قال (ع) : يركع ولا يضره » . نعم مورد الأخير الناسي كما أن مورد الأولين خصوص صورة إرادة السورة المعدول اليها، ولأجل ذلك كان ظاهر الذكرى وجامع المقاصد المنع من العدول عند بلوغ النصف اذا لم يكن أراد غيرها ، أما اذا قرأ غير ماأراد جاز له العدول ، بل قال في الذكرى ـ بعد رواية أبي العباس ـ : « قلت هذا حسن ويحمل كلام الأصحاب والروايات على من لم يكن مريداً غير هذه السورة لأنه اذا قرأ غير ما أراده لم يعتد به ولهذا قال يرجع فظاهره تعين الرجوع » . ويشكل بأنه اذا قرأ غير ماأراد فهذه القراءة ناشئة عن إرادة أخرى غفلة عن الداعي الى الارادة الأولى فلا وجه لعدم الاعتداد به . ولو سلم فالأصحاب قد عرفت اختلافهم في ذلك واختلاف ظاهر كلماتهم ، وأما الروايات فقد تقدم منه (ره) الاعتراف بأنه لم يقف على رواية تدل على الاعتبار بالنصف ، كي تحمل على غير من أراد ، وأيضا فان النصوص المذكورة وإن كانت قاصرة عن إثبات الجواز عند بلوغ النصف، لكن في الاطلاقات الدالة على جواز العدول من سورة الى أخرى كفاية في إثباته ، إذ المتيقن في الخروج عنها صورة التجاوز عن النصف لاغير فيرجع في صورة بلوغ النصف اليها .

(١) على المشهور كما عن جماعة ، بل عن مجمع البرهان الاجماع عليه ، ويشهد له صحيحا السكوني والحلبي وخبر علي بن جعفر (ع) المتقدمة ، وما عن المنتهى والبحار والذخيرة من التوقف فيه ضعيف ، ومثله مافي المعتبر من أن الوجه الكراهة لقوله تعالى : ﴿ فاقرءوا ماتيسر من القرآن ﴾ ولاتبلغ الرواية ـ يعني رواية السكوني ـ قوة في تخصيص الآية . انتهى ، فان الصحيح المذكور المعتضد بغيره يخصص الكتاب ، وعليه العمل في غير المقام من مباحث القراءة

فلا يجوز العدول منهما إلى غيرهما ، بل من إحداهما إلى الأخرى (١) بمجرد الشروع فيهما ولو (٢) بالبسملة ، نعم يجوز العدول منهما إلى الجمعة والمنافقين (٣)

وغيرها ـ مع أن إطلاق الآية ليس فيما نحن فيه لئلا يلزم التقييد المستهجن . نعم يمكن أن يكون وجه المنع ماسيأتي مما دل على جواز العدول منهما الى الجمعة والمنافقين يوم الجمعة مع استحباب قراءتهما فيه ، بدعوى أنه لو وجب الاتمام لما جاز العدول لفعل المستحب . وفيه : أنه لاملازمة كما يظهر من جواز قطع الفريضة لغير الواجب مع عدم جوازه في نفسه .

(١) لاطلاق نصوص المنع .

(٢) كما يقتضيه ظاهر الاستثناء في النصوص ولاسيما خبر ابن جعفر (ع) والظاهر انه لاإشكال فيه .

(٣) كما هو المشهور ، ويشهد له جملة من النصوص كصحيح ابن مسلم عن أحدهما (ع) : « في الرجل يريد أن يقرأ سورة الجمعة فى الجمعة فيقرأ قل هو الله أحد . قال (ع) : يرجع الى سورة الجمعة » . وصحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع) : « اذا افتتحت صلاتك بقل هو الله أحد وأنت تريد أن تقرأ بغيرها فامض فيها ولا ترجع إلا أن تكون فى يوم الجمعة فانك ترجع الى الجمعة والمنافقين » . ونحوهما غيرهما ، وبها يقيد إطلاق المنع عن العدول عنها . فما عن ظاهر الانتصار والسرائر وغيرهما من عموم المنع ضعيف . نعم مورد الجميع سورة التوحيد ، فالتعدي عنها الى سورة الجحد إما بعدم القول بالفصل ، أو بمعارضة إطلاق المنع عن العدول عنها باطلاق خبر ابن جعفر (ع) عن أخيه (ع) : « عن القراءة في الجمعة بما يقرأ . قال (ع) : سورة الجمعة واذا جاءك المنافقون وإن أخذت في غيرها وإن كان قل هو الله أحد فاقطعها من أولها وارجع اليها » . ولأجل أن بين الاطلاقين عموما من وجه يرجع فى مورد

في خصوص يوم الجمعة (١) حيث انه يستحب فى الظهر أو الجمعة منه أن يقرأ فى الركعة الأولى الجمعة وفي الثانية المنافقين ، فاذا نسي وقرأ (٢) غيرهما حتى الجحد

المعارضة الى استصحاب التخيير ، أو عموم جواز العدول مالم يتجاوز النصف ـ مضافا الى إمكان دعوى كون إطلاق خبر ابن جعفر (ع) أقوى ، بقرينة قوله (ع) : « وإن كان قل هو الله أحد » . الظاهر فى كون سورة التوحيد أولى بالاتمام من غيرها ، فاذا جاز العدول عنها جاز عن غيرها بطريق أولى .

(١) المحكي عن الفقيه والنهاية والمبسوط والسرائر : أن ذلك في ظهر الجمعة . وعن صريح الشهيدين والمحقق الثاني : أن ذلك فى الجمعة وظهرها . بل عن البحار : الظاهر أنه لاخلاف في عدم الفرق بينهما . وكأنه حمل كلام الأولين على مايعم الجمعة ، بأن يراد من الظهر الصلاة أعم من أن تكون رباعية وثنائية ، وعن الحدائق : أن ذلك فى صلاة الجمعة لاظهرها . وعن التذكرة وجامع المقاصد وظاهر الموجز والروض أو صريحها : أن ذلك في الجمعة والظهر والعصر . وهو الذي يقتضيه إطلاق مافي صحيح الحلبي من قوله (ع) : في يوم الجمعة . ولا مجال للأخذ به بالاضافة الى الصبح ، لعدم توظيف الجمعة والمنافقين فيها وتوظيفها في خصوص الظهرين والجمعة ، الموجب ذلك للانصراف اليها لا غير ، وذكر الجمعة فى غيره من النصوص الظاهر في خصوص صلاة الجمعة لا يقتضي تقييده ، لعدم التنافي بينهما ، ومن ذلك يظهر ضعف الأقوال الأخر ، وأضعف منها ماعن الجعفي (ره) من الاقتصار على ذكر الجمعة وصبحها والعشاء ليلتها .

(٢) عن المحقق والشهيد الثانيين تخصيص الحكم بصورة النسيان ، وعن ظاهر المختلف نسبته الى الأكثر ، وكأنه لاختصاص مثل صحيحي ابن مسلم والحلبي به ، لكنه لايصلح لتقييد خبر ابن جعفر (ع) الشامل له وللعامد ، فالبناء على العموم أظهر كما عن البحار ونسب الى إطلاق الفتاوى .

والتوحيد يجوز العدول اليهما مالم يبلغ النصف (١) ، وأما إذا شرع في الجحد

(١) أو مالم يتجاوز النصف ـ على الخلاف السابق ـ والتحديد بذلك محكي عن السرائر والدروس وجامع المقاصد والروض وغيرها ، بل عن المسالك والحدائق : أنه المشهور . وعن البحار نسبته الى الأكثر ، وكأنه للجمع بين هذه النصوص وبين ماتقدم من عموم المنع اذا بلغ النصف وتجاوزه كما في كشف اللثام ، وعن المحقق والشهيد الثانيين الاستدلال له بأنه مقتضى الجمع بين ما تقدم من النصوص المطلقة في جواز العدول ، وبين رواية صباح بن صبيح عن الصادق (ع) : « عن رجل أراد أن يصلي الجمعة فقرأ قل هو الله أحد . قال (ع) : يتمها ركعتين ثم يستأنف » . بحمل الأول على صورة عدم التجاوز والثانية على صورة التجاوز ، وفيه أنه جمع تبرعي لا شاهد عليه ، بل ظاهر رواية الصباح صورة الالتفات بعد الفراغ من سورة التوحيد ، فلا تنافي تلك النصوص بوجه ، ومنه يظهر الاشكال فيما عن ظاهر الكليني وتبعه عليه جماعة من الجمع بالتخيير ، فانه إنما يكون جمعاً عرفياً لو كان ظاهر رواية الصباح الالتفات في الأثناء كما لا يخفى ، فاذاً لامانع من الأخذ باطلاق نصوص جواز العدول الشامل لصورة التجاوز عن النصف ، ولا يعارضه عموم المنع ، إذ قد عرفت أنه لا دليل على المنع إلا الاجماع المتقدم على عدم جوازه حينئذ ، وهو غير ثابت في المقام ، لما عن المبسوط والنهاية والتحرير والارشاد والتذكرة والمنتهى وغيرها : من إطلاق جواز العدول . وعن صريح بعض متأخري المتأخرين ذلك أيضاً . نعم يمكن أن يعارض إطلاق نصوص المقام باطلاق رواية الذكرى المتقدمة ، ولأجل أن بينهما عموماً من وجه يرجع الى عموم المنع عن العدول عن سورتي الجحد والتوحيد ، لكنه موقوف على حجية الرواية سنداً وعدم أظهرية نصوص المقام منها ، وقد تقدم وجه الاشكال في الاول ، ولا

أو التوحيد عمداً ، فلا يجوز (١) العدول اليهما أيضاً على الأحوط .

(مسألة ١٧) الأحوط عدم العدول (٢) من الجمعة والمنافقين إلى غيرهما في يوم الجمعة وإن لم يبلغ النصف .

(مسألة ١٨) يجوز العدول من سورة إلى أخرى فى النوافل مطلقاً وإن(٣)

تبعد دعوى أظهرية نصوص المقام منها كما لا يخفى بأقل تأمل . نعم إن ثبت الاجماع على عدم جواز العدول من غير الجحد والتوحيد بعد تجاوز النصف الى الجمعة والمنافقين ، أمكن التعدي الى الجحد والتوحيد للأولوية ، ولا يعارض بالعكس ، لعدم إمكان تقييد الاجماع . اللهم إلا أن يدعى كون الأولوية ظنية لا يعول عليها ، إذ يمكن التشكيك في الاجماع ، فيلتزم بالتعدي عن الجحد والتوحيد الى سائر السور فيحكم بجواز العدول عنها بعد تجاوز النصف الى الجمعة والمنافقين .

(١) تقدم بيان وجه ضعفه .

(٢) لأن تجويز العدول من الجحد والتوحيد اليها محافظة على قراءتها ـ مع كونه ممنوعا في نفسه يدل على أهميتها من العدول الممنوع عنه ، والعدول عنها الى غيرها مخالفة لذلك الاهتمام . ويؤيده ماعن كتاب الدعائم : « وكذلك سورة الجمعة أو سورة المنافقين في الجمعة لا يقطعها الى غيرها وإن بدأ بقل هو الله أحد قطعها ورجع الى سورة الجمعة أو سورة المنافقين » . لكن لايخفى أنه لو تم لاقتضى وجوب قراءة السورتين وليس كذلك كما سيأتي ـ مضافا الى أن جواز العدول يمكن أن يكون لقصور مقتضي المنع ، لا لأجل الأهمية كما لايخفى ، وخبر الدعائم ضعيف لايعول عليه .

(٣) كما عن ظاهر الشيخ (ره) فى النهاية أو صريحه ، وكذا ظاهر الذكرى

بلغ النصف .

(مسألة ١٩) يجوز مع الضرورة العدول بعد (١) بلوغ النصف حتى في

حيث قيد المنع من العدول بعد تجاوز النصف بالفريضة ، بعد ذكر جواز العدول قبل ذلك في الفريضة والنافلة ، بل قيل : إنه نسب الى ظاهر الأصحاب من جهة إيرادهم الحكم في طي أحكام الفرائض . وفيه : أن تقييد مثل حرمة القران وقراءة العزيمة بالفريضة فى كلماتهم وعدم التقييد بها هنا فى كلام كثير منهم شاهد بعموم الحكم للنافلة ، ويقتضيه إطلاق نصوص المنع المتقدمة ، وفى المستند اختار المنع على القول بحرمة قطع النوافل ، لعموم الأخبار ، والجواز على القول بجوازه ، لأن دلالة أخبار المنع بعد التجاوز عن النصف وفى الجحد والتوحيد إنما هو من حيث الأمر بالمضي فى الصلاة ، أو إثبات البأس في الرجوع ، ونحوهما مما يتوقف ثبوته فى النوافل على عدم جواز قطعها . وفيه : أن ظاهر أخبار المنع تعين السورة التي شرع فيها لأداء الوظيفة المقصودة منها ، وعدم صلاحية المعدول اليها لذلك ، ولا يرتبط بمسألة حرمة القطع وجوازه ، ولذا نقول بحرمة العدول في الفريضة حتى في مورد كان يجوز فيه قطعها ، كما لا يرتبط بمسألة وجوب السورة وعدمه ، ولذا نقول بحرمة العدول فى الفريضة أيضاً ، اذا كان لا تجب فيها السورة كما فى المريض والمستعجل . نعم قد يشكل التعدي الى النافلة في عدم جواز العدول بعد تجاوز النصف ، لأن العمدة في المستند فيه الاجماع ، وهو غير حاصل في النافلة كما تقدم فى كلام الذكرى ، ولعله يقتصر في منع إلحاق النافلة في الفريضة عليه ، وحينئذ يكون ماذكره فى محله فتأمل .

(١) كما صرح به في الجواهر ، وغيرها لانسباق غير ذلك من نصوص المنع ، واختصاصه بصورة إمكان الاتمام ، فيبقى العدول في غيرها على أصالة الجواز .

الجحد والتوحيد كما إذا نسي بعض السورة ، أو خاف فوت الوقت باتمامها ، أو كان هناك مانع آخر ومن ذلك مالو نذر أن يقرأ سورة معينة في صلاته فنسي وقرأ غيرها فان الظاهر جواز العدول وإن كان بعد بلوغ النصف ، أو كان (١) ماشرع فيه الجحد أو التوحيد .

---

(١) اذا نذر قراءة سورة معينة في صلاته فمرجع نذره الى أحد أمرين : الأول : نذر أن لا يقرأ سورة إلا ما عينها ، فاذا قرأ غيرها كانت قراءتها مخالفة للنذر فتبطل ، فاذا قرأها نسياناً والتفت في الاثناء لم يقدر على إتمامها ، للنهي عنها من أجل مخالفة النذر ، فيتعين عليه العدول . الثاني : نذر أن يقرأها على تقدير اشتغال ذمته بسورة ، فاذا قرأ غيرها لم يكن ذلك مخالفة للنذر ، لأن النذر المشروط بشرط لايقتضي حفظ شرطه ، فلا مانع من تفويت شرطه باشغال ذمته عن السورة الواجبة في الصلاة بقراءة سورة غير المنذورة . فلو قرأ غيرها نسياناً فان كانت مما يجوز العدول عنها جاز له الاتمام والعدول ، وإن كان مما لايجوز العدول عنها وجب عليه إتمامها ، ولا مسوغ للعدول لما عرفت من أنه ليس في إتمامها مخالفة للنذر بوجه ، فعموم المنع عن العدول عنها بلا مزاحم . ولا جل أن الظاهر من نذر قراءة سورة معينة هو الأول أطلق المصنف (ره) جواز العدول ، بل عرفت انه واجب . هذا ولكن بنى غير واحد من الاعيان على بطلان النذر في المقام ، لاعتبار رجحان متعلقه في وقته وهو مفقود ، لكون المفروض حرمة العدول بعد تجاوز النصف ، ومن السورتين مطلقاً . فاذا كان حراما في وقته امتنع نذره وكان باطلا ، وكذا الحال في كل مورد يطرأ على المنذور ما يوجب مرجوحيته : كأمر الوالد أو السيد ، أو التماس المؤمن ، أو غيرها فان طروء واحد من الامور المذكورة

لما كان موجباً لمرجوحية المنذور يكشف عن فساد النذر من أول الأمر .
وفيه : أنه اذا فرض أن حرمة العدول مشروطة بامكان الاتمام فالنذر على تقدير صحته رافع لذلك الامكان ، لرفعه مشروعية الاتمام فالبناء على بطلان النذر تخصيص لدليل نفوذه من دون وجه ظاهر . وإن شئت قلت : يعتبر في صحة النذر رجحان المنذور في وقته ، ويعتبر في حرمة العدول مشروعية السورة التي شرع فيها ، فاذا نذر أن لايقرأ يوم الاثنين إلا سورة الدهر مثلا ، فشرع في غيرها نسياناً حتى تجاوز نصفها ، امتنع حينئذ الجمع بين صحة النذر وحرمة العدول الى سورة الدهر ، لأنه إن صح النذر كان إتمام السورة التي شرع فيها غير مشروع لأنه مخالفة للنذر ، واذا كان الاتمام غير مشروع لم يحرم العدول الى سورة الدهر ، كما أنه اذا حرم العدول اليها كانت قراءتها مرجوحة ، واذا كانت قراءتها مرجوحة بطل نذرها ، وحينئذ فاما أن يبنى على بطلان النذر بدعوى : أن حرمة العدول ترفع موضوعه وهو رجحان المنذور ، ولا يصلح هو لرفعها ، لأن إمكان الاتمام المعتبر في حرمة العدول يراد منه الامكان لا بالنظر الى أمر سابق تصلح الحرمة لرفعه ، أو يبنى على عدم حرمة العدول بدعوى : أن صحة النذر ترفع موضوع الحرمة ـ أعني مشروعية الاتمام وإمكانه ـ فيجوز لذلك العدول ، ولا تصلح الحرمة لرفعه لأن الرجحان المعتبر في موضوع النذر يراد منه الرجحان لا بالنظر الى أمر لاحق يصلح النذر لرفعه ، وإما أن يبنى على بطلان النذر وعدم حرمة العدول تخصيصاً لدليلها ، وهذه الاحتمالات الثلاثة هي الاحتمالات الجائزة التي يتردد بينها ويحتاج في تعيين واحد منها الى معيّن ، وهناك احتمالات أخرى غير جائزة : منها البناء على بطلان النذر وعدم حرمة العدول على نحو التخصص لا التخصيص ـ كما فيما سبق ـ بأن يكون كل من النذر وحرمة العدول رافعاً لموضوع الآخر

فلا مجال له للزوم الدور . ومنها البناء على ثبوتها معاً ، مع أنه يلزم منه التكليف بغير المقدور . أنه تخصيص لما دل على اعتبار الرجحان في النذر ، ولما دل على اعتبار إمكان الاتمام في حرمة العدول بلا وجه . ثم انه اذا لم يكن ما يوجب ترجح احد الاحتمالين الأولين على الآخر يتعين البناء على الثالث للتعارض الموجب للتساقط . لكن لا ينبغي التأمل في ترجيح الاحتمال الثاني على الاول عرفا . فانهما وإن كانا مشتركين في تقييد دليل شرطية السبب ، اذ في الأول تقييد دليل اعتبار إمكان الاتمام فيراد منه الامكان لا بالنظر الى أمر سابق تصلح الحرمة لرفعه ، وفي الثاني تقييد دليل شرطية الرجحان في النذر فيراد منه الرجحان لا بالنظر الى أمر لاحق يصلح النذر لرفعه . لكن التقييد الثاني أقرب عرفا تنزيلا للسببين المذكورين بمنزلة السببين الحقيقيين المتنافيين اللذين يكون السابق منهما شاغلا للمحل ومانعاً من تأثير اللاحق ، فلو فرض تأخر النذر عن حرمة العدول كان هو المتعين للبطلان ، وكذا الحال في جميع الموارد التي يتعارض فيها دليل وجوب الوفاء بالنذر ودليل وجوب شيء أو حرمته المشروط بشرط بنحو يصلح أن يكون كل من الدليلين على تقدير صحة تطبيقه رافعاً لموضوع الآخر ، فان كان أحدهما سابقاً والآخر لاحقاً صح تطبيق الدليل السابق وسقط بالاضافة الى اللاحق ، مثل مالو نذر زيارة الحسين (ع) في كل عرفة ثم ملك الزاد والراحلة ـ بناء على أن الاستطاعة المأخوذة شرطاً لوجوب الحج يراد بها مايعم الاستطاعة الشرعية ـ فانه لا يجب عليه الحج ، ومثل مالو نذرت المرأة ان تصوم كل جمعة ثم تزوجت فمنعها زوجها من الصوم فانه لاتجوز اطاعته في مخالفة النذر . نعم لو اقترن السببان سقطا معاً لعدم المرجح ، فلاحظ . والله سبحانه اعلم .

(مسألة ٢٠) يجب على الرجال الجهر بالقراءة (١) في الصبح ،

(١) كما هو المشهور كما عن جماعة كثيرة . بل عن الخلاف : الاجماع عليه ، ويشهد له صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع): « في رجل جهر فيما لا ينبغي الاجهار فيه ، وأخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه . فقال (ع) : أي ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته وعليه الاعادة ، فان فعل ذلك ناسياً او ساهياً او لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته » ، ومفهوم صحيحه الآخر عنه (ع) : « قلت له : رجل جهر بالقراءة فيما لا ينبغي الجهر فيه ، او اخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه ، وترك القراءة فيما ينبغي القراءة فيه ، وقرأ فيما لا ينبغي القراءة فيه . فقال (ع) : أي ذلك فعل ناسياً او ساهياً فلا شيء عليه » ، والمناقشة فيها بظهور التعبير بـ (ينبغي) في السؤال في مطلق الرجحان ، وفي الأول باحتمال كون (نقص) بالمهملة لا بالمعجمة وهو يصدق بترك المستحب كما ترى . لوضوح اضطرار السائل الى التعبير بما هو ظاهر في القدر المشترك بين الوجوب والاستحباب بعد فرض كونه جاهلا بالوجوب كما يقتضيه ظاهر الجواب عن صورة العمد ، اذ لو كان السائل عالماً بالوجوب لم يحتج الى الجواب عن صورة العمد بالبطلان لوضوح ذلك ، وأما اطلاق النقص فهو ظاهر في البطلان ، ولا سيما في مقابل اطلاق التمام المقتضي للصحة ، وهذان الصحيحان هما العمدة في اثبات الوجوب . أما مداومة النبي (ص) على الجهر فلا تصلح لاثباته لأنها أعم . وقوله (ص) : « صلوا كما رأيتموني أصلي » قد عرفت الاشكال عليه ، والاستدلال بها عليه ـ كما في المعتبر وغيره ـ ضعيف . ومثلها ما في خبر الفضل بن شاذان عن الرضا (ع) في ذكر العلة التي من أجلها جعل الجهر في بعض الصلوات دون بعض : « إن الصلوات التي يجهر فيها انما هي في أوقات مظلمة فوجب أن يجهر فيها ليعلم المار ان هناك جماعة » ، وما في صحيح الحلبي عن القراءة خلف

الامام فقال (ع) : « أما الصلاة التي يجهر فيها فانما أمر بالجهر لينصت من خلفه » ، وما في خبر محمد بن حمران (عمران خ ل) عن أبي عبد الله (ع) : من تعليل ذلك بأنه : لما أسري بالنبي (ص) كان أول صلاة فرض الله تعالى عليه الظهر يوم الجمعة فأضاف الله عز وجل الملائكة تصلي خلفه فأمر نبيه (ص) أن يجهر بالقراءة ليبين لهم فضله ... الحديث ، فان الوجوب والأمر غير ظاهرين في الوجوب الاصطلاحي إلا بالاطلاق ، وهو مفقود لعدم سوق الكلام للتشريع ، ولو سلم فالعلة في الأولين استحبابية لا تصلح لاثبات الوجوب ، مع أنها غير شاملين لغير الامام . وأضعف من ذلك الاستدلال بما تضمن : أن الصلاة منها جهرية ومنها إخفاتية كما صنع في الوسائل فلاحظ . هذا وعن الاسكافي والمرتضى في المصباح : عدم الوجوب ، وعن المدارك : الميل اليه ، وفي الكفاية : أنه غير بعيد ، وفي البحار : انه لا يخلو من قوة ، لصحيح ابن جعفر (ع) عن أخيه موسى (ع) قال : « سألته عن الرجل يصلي من الفريضة ما يجهر فيه بالقراءة ، هل عليه أن لا يجهر ؟ قال (ع) : إن شاء جهر وإن شاء لم يفعل » ، وبه ترفع اليد عن ظاهر الصحيحين الأولين فيحملان على الاستحباب . وفيه : ـ مع أن حمل الصحيحين على الاستحباب بعيد جداً ، ولا سيما في أولهما الدال على الوجوب من وجوه ، المتأكد الدلالة عليه ، ولا سيما بملاحظة كون السؤال عنه لا عن أصل الرجحان كما هو ظاهر ـ أنه لا مجال للعمل به بعد إعراض الأصحاب عنه ، ودعوى الاجماع على خلافه . مع أن السؤال فيه لا يخلو عن تشويش ، لأنه اذا فرض فيه أن الفريضة مما يجهر فيه بالقراءة كيف يصح السؤال عن أنه عليه أن لا يجهر ؟! فالسؤال كذلك لا بد أن يكون عن لزوم الاخفات في غير القراءة من الأذكار أو فيها في بعض الأحوال ، وذلك مما يوجب الاجمال المسقط عن الحجية . نعم في المعتبر روايته هكذا : « هل له أن لا يجهر » ، وفي

والركعتين الاولتين من المغرب والعشاء (١) ،

كشف اللثام ، ومفتاح الكرامة ، وعن قرب الاسناد روايته هكذا : « هل عليه أن يجهر » لكنه لا يدفع الاضطراب . نعم مقتضى قاعدة الخط أن تكون: « إن » مكسورة شرطية لا مفتوحة مصدرية . لأن نونها لا تظهر اذا كانت عاملة كما في المقام ، ويكون تقدير الكلام : هل عليه شيء إن لم يجهر . لكنه أيضاً بعيد . وكيف كان فالعمدة في طرح الصحيح ما عرفت . وأضعف من ذلك الاستدلال بقوله تعالى : ﴿ ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا ﴾ إذ لو ثبت أن المراد من الجهر ما يتجاوز الحد في العلو ومن الاخفات أن لا يسمع نفسه ـ كما تضمنه بعض الأخبار المفسرة فتدل على وجوب مابين ذلك ـ أمكن تقييد إطلاقها بما ذكر . مع أن الآية الشريفة قد اختلفت النصوص وكلمات المفسرين في تفسيرها ، وإن كان الأظهر ماذكرنا .

(١) أما ثبوت الجهر في قراءتها فلا إشكال فيه ولا خلاف ، ويقتضيه جملة من النصوص المتقدم بعضها ، وأما عدم ثبوته في غيرها فالظاهر أنه كذلك . ويشهد له ـ مضافا الى مافي خبر محمد بن حمران المتقدم المتضمن لتخصيص الجهر والاخفات بالقراءة ، وما في خبر يحيى بن أكتم أنه سأل أبا الحسن (ع) عن صلاة الفجر لم يُجهر فيها بالقراءة وهي من صلاة النهار وإنما يجهر في صلاة الليل؟ فقال (ع) : لأن النبي (ص) كان يغلس بها ... الحديث ، ومثلها جملة من النصوص الواردة في صلاة الجماعة وصلاة الجمعة ، وصلاة يوم الجمعة فانها اشتملت على تخصيص الاخفات والجهر بالقراءة على نحو يفهم أنه شيء مفروغ عنه ، وأنها موضوع الجهر والاخفات اللازمين في الصلاة ـ صحيح ابن يقطين عن أبي الحسن موسى (ع) : « سألته عن التشهد ، والقول في الركوع والسجود والقنوت للرجل أن يجهر به ؟ قال (ع) : إن شاء جهر به وإن شاء لم يجهر »،

ويجب الاخفات في الظهر والعصر فى غير يوم الجمعة ، وأما فيه فيستحب الجهر في صلاة الجمعة (١) ،

ونحوه صحيح علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (ع) ، فان الجمع بينها وبين إطلاق ما دل على أن صلاة الليل جهرية وصلاة النهار إخفاتية : بحمله على خصوص القراءة أولى من البناء على عمومه والاقتصار في الاستثناء منه على خصوص ماذكر فى الصحيح ، ومما ذكرنا يظهر الوجه في وجوب الاخفات في خصوص القراءة في الظهر والعصر .

(١) إجماعا كما في القواعد ، وعن التذكرة ، ونهاية الأحكام ، والذكرى والبيان ، وقواعد الشهيد ، وجامع المقاصد ، وغيرها ، وفى المعتبر : « لايختلف فيه أهل العلم » ، وعن التنقيح : « أجمع العلماء عليه » ، ويقتضيه ـ مضافا الى مافي خبر محمد بن حمران المتقدم ـ صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) في حديث: «... والقراءة فيها بالجهر » وصحيح العزرمي عن أبي عبدالله (ع): « قال (ع): اذا أدركت الامام يوم الجمعة وقد سبقك بركعة فأضف اليها ركعة أخرى وأجهر فيها » وما فى صحيح عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (ع) فى حديث قال (ع): « ... وليقعد قعدة بين الخطبتين ، ويجهر بالقراءة » ، وقريب منها غيرها المحمولة على الاستحباب بقرينة الاجماع المدعى في كلام الجماعة . نعم استشكل في الجواهر بعد نقله الاجماع المذكور بقوله : « لكن ظني أن المراد منه مطلق الرجحان مقابل وجوب الاخفات في الظهر في غير يوم الجمعة ، لعدم التصريح بالندب قبل المصنف (ره) على وجه يكون به إجماعا ، نعم حكي عن مصباح الشيخ ، وإشارة السبق ، والسرائر ، والاصباح ، بل عن المنتهى : أنه أجمع كل من يُحفظ عنه العلم على أنه يجهر بالقراءة فى صلاة الجمعة ، ولم أقف على قول للأصحاب في الوجوب وعدمه . بل في كشف اللثام : « أكثر الأصحاب ذكروا الجهر فيها

بل في الظهر أيضاً على الأقوى (١) .

على وجه يحتمل الوجوب » . وحينئذ يشكل رفع اليد عن ظاهر النصوص ، وكون الأمر به في مقام توهم الحضر فلا يدل على الوجوب ـ لو تم ـ لا يطرد في الجميع . فتأمل جيداً .

(١) للنصوص الآمرة به كصحيح محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع): « قال (ع) لنا : صلوا في السفر صلاة الجمعة جماعة بغير خطبة ، وأجهروا بالقراءة ، فقلت إنه ينكر علينا الجهر بها في السفر ، فقال (ع) : إجهروا » ، وخبر محمد بن مروان : « سألت أبا عبد الله (ع) عن صلاة ظهر يوم الجمعة كيف نصليها في السفر ؟ فقال (ع) : تصليها في السفر ركعتين ، والقراءة فيها جهر » ، ولعله ظاهر صحيح عمران الحلبي قال : « سئل أبو عبد الله (ع) عن الرجل يصلي الجمعة أربع ركعات أيجهر فيها بالقراءة ؟ قال (ع) : نعم » ونحوه مصحح الحلبي قال : « سألت أبا عبد الله (ع) عن القراءة في الجمعة اذا صليت وحدي أربعاً أجهر بالقراءة ؟ قال (ع) : نعم » المحمولة على الاستحباب بقرينة صحيح جميل : « سألت أبا عبد الله (ع) عن الجماعة يوم الجمعة في السفر ، فقال (ع) : تصنعون كما تصنعون في غير يوم الجمعة في الظهر ، ولا يجهر الامام فيها بالقراءة ، إنما يجهر اذا كانت خطبة » ، ونحوه صحيح ابن مسلم فيحمل النهي على نفي الوجوب بناء على وجوبه في صلاة الجمعة ، أو نفي تأكد الاستحباب بناء على استحبابه . لكن قد يشكل ذلك بعدم ظهور كونه جمعاً عرفياً ، ولأجله يتعين الأخذ بظاهر النصوص الأول المعوّل عليها عند الأصحاب ، وحمل النهي في الصحيحين على التقية كما عن الشيخ (ره) ، ويشير اليه ما في صحيح ابن مسلم الأول . وحينئذ فالقول بالوجوب مطلقاً أحوط إن لم يكن أقوى ، إذ ما عن ابن إدريس (ره) من المنع مطلقاً ترجيحاً لنصوص المنع لاعتضادها

(مسألة ٢١) يستحب الجهر بالبسملة (١) في الظهرين للحمد والسورة .

باطلاقات الاخبار في صلاة النهار في غير محله ، بعد ما عرفت من النصوص الكثيرة المعوّل عليها المحكي عن الخلاف الاجماع على صحة مضمونها ، وكذا ماعن المرتضى (ره) من التفصيل بين الامام فيجهر ، وغيره فلا لخبر ابن جعفر (ع) عمن صلى العيدين وحده والجمعة هل يجهر فيهما ؟ « قال (ع) : لايجهر إلا الامام » لمعارضته بصحيح الحلبي المتقدم المعوّل عليه دونه ، مع ضعفه في نفسه .

(١) في المعتبر : جعله من منفردات الأصحاب ، وفي التذكرة : نسبته الى علمائنا ، وعن الخلاف : دعوى الاجماع عليه ، ويشهد له صحيح صفوان : « صليت خلف أبي عبد الله (ع) أياما ، فكان اذا كانت صلاة لا يجهر فيها جهر بـ ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ وكان يجهر في السورتين جميعاً » ، وخبر أبي حفص الصائغ : « صليت خلف جعفر (ع) بن محمد (ع) فجهر بـ ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ » والمرسل عن أبي حمزة : « قال علي بن الحسين (ع) : يا ثمالي إن الصلاة اذا أقيمت جاء الشيطان الى قرين الامام فيقول : هل ذكر ربه ؟ فان قال : نعم ، ذهب ، وإن قال : لا ، ركب على كتفيه فكان إمام القوم حتى ينصرفوا ، فقال : جعلت فداك ليس يقرأون القرآن ؟ قال (ع) : بلى ليس حيث تذهب يا ثمالي إنما هو الجهر بـ ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ » ، وخبر الفضل ابن شاذان عن الرضا (ع) في كتابه الى المأمون قال (ع) : « والاجهار بـ ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ في جميع الصلوات سنة » ، وما في جملة من النصوص من عده من علامات المؤمن ، وعن أبي الصلاح : وجوبه في ابتداء الحمد والسورة في الأولتين ، وربما يحكى عن القاضي في المهذب والصدوق وجوبه مطلقاً حتى في الأخيرتين ، وكأنه لخبر الأعمش عن جعفر (ع) : « والاجهار بـ ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ في الصلاة واجب » ، وخبر سليم بن قيس عن أمير المؤمنين (ع)

(مسألة ٢٢) إذا جهر في موضع الاخفات ، أو أخفت في موضع الجهر عمداً بطلت الصلاة (١) ، وإن كان ناسياً أو جاهلا ولو بالحكم صحت ،

في خطبة طويلة : « ... وألزمت الناس بالجهر بـ ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ » . وفيه : أن ضعف الخبرين في نفسها ، وإعراض الأصحاب عنها مانع من الاعتماد عليها في ذلك ، مضافا الى عدم تعرض ثانيها للصلاة . فتأمل ، وأما صحيح الحلبيين عن أبي عبد الله (ع) : أنها سألاه عمن يقرأ بـ ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ حين يريد أن يقرأ فاتحة الكتاب قال (ع) : « نعم إن شاء سراً وإن شاء جهراً ، قلت : أفيقرؤها مع السورة الاخرى ؟ فقال (ع) : لا » ، فما في ذيله من الترخيص في ترك البسملة في السورة يقرب وروده مورد التقية فلا يصلح لنفي الوجوب . اللهم إلا أن يفكك بين صدره وذيله . فتأمل ، وعن ابن الجنيد : تخصيص الاستحباب بالامام ، وكأنه للنصوص الواردة فيه ، لكنها لاتصلح لتقييد المطلق الشامل للمنفرد ولا سيما مع إبائه عن ذلك ، وعن الحلي : تخصيص الحكم بالأولتين لاختصاص الأدلة بالصلاة الاخفاتية التي يتعين فيها القراءة ولا تتعين القراءة إلا في الأولتين ، مضافا الى قاعدة الاحتياط ، إذ لاخلاف في صحة صلاة من لايجهر بالبسملة ، وفي صحة صلاة من جهر فيها خلاف . وفيه : أن جملة من نصوص الباب خالية عن التقييد بالأولتين ، فالعمل على إطلاقها متعين ، وبها ترفع اليد عن قاعدة الاحتياط ، مع أنها مبنية على عدم جواز الجهر في الأخيرتين ، وعلى كون المرجع في الشك في الشرطية والجزئية قاعدة الاحتياط ، والثاني ممنوع ، والأول محل إشكال كما يأتي ، ولذا قال في المعتبر : « قال بعض المتأخرين : مالا يتعين فيه القراءة لا يجهر فيه لو قرىء ، وهو تخصيص لما نص عليه الأصحاب ودلت عليه الروايات ... » .

(١) كما عرفت .

سواء كان الجاهل (١) بالحكم متنبهاً للسؤال ولم يسأل أم لا ، لكن الشرط حصول قصد القربة منه، وإن كان الأحوط في هذه الصورة الاعادة .

(مسألة ٢٣) إذا تذكر الناسي أو الجاهل قبل الركوع لايجب عليه إعادة القراءة (٢) ، بل وكذا لو تذكر في أثناء القراءة حتى لو قرأ آية لايجب إعادتها ، لكن الأحوط الاعادة (٣) خصوصاً إذا كان في الأثناء .

---

(١) للاطلاق الشامل للصورتين جميعاً ، واستظهر في الجواهر من منظومة الطباطبائي (ره) وجوب الاعادة في المتنبه ، بل حكى التصريح به عن غير واحد لدعوى انصراف الصحيح ، لكنه (ره) قوّى خلافه ، وهو في محله ، ومن هنا يظهر أن المراد من الصورة في قوله في المتن : الأحوط في هذه الصورة ، الصورة الأولى لا الثانية كما يقتضيه ظاهر العبارة .

(٢) كما عن غير واحد التصريح به ، لاطلاق النص ، ولاطلاق حديث : لا تعاد الصلاة . في صورة النسيان ، وكذا في صورة الجهل بناء على ما هو الظاهر من عمومه لها ، كما سيأتي إن شاء الله في محله . ومن ذلك يظهر نفي الاعادة أيضاً لو تذكر في أثناء القراءة .

(٣) كأن وجهه احتمال اختصاص الصحيحين بصورة الالتفات بعد الفراغ ، فيكون المرجع ما دل على وجوب التدارك قبل تجاوز المحل . وفيه ماعرفت من إطلاق الصحيحين ، ولو سلم فوجوب التدارك يتوقف على دعوى كون الجهر والاخفات من شرائط القراءة ، فاذا فاتا بطلت ، ووجب التدارك اذا كان الالتفات قبل الدخول في الركن . لكن الدعوى المذكورة خلاف ظاهر النصوص ، إذ ظاهرها وجوب الجهر أو الاخفات في القراءة لا أنهما شرط فيها ، وحينئذ لا يمكن تداركها إلا باعادة الصلاة من رأس ، وهو خلاف

(مسألة ٢٤) لا فرق في معذورية الجاهل بالحكم في الجهر والاخفات بين أن يكون جاهلا بوجوبهما ، أو جاهلا بمحلهما (١) بأن علم إجمالا انه يجب في بعض الصلوات الجهر وفي بعضها الاخفات إلا انه اشتبه عليه ان الصبح مثلا جهرية والظهر اخفاتية ، بل تخيل العكس ، أو كان جاهلا بمعنى (٢) الجهر والاخفات فالأقوى معذوريته في الصورتين ، كما أن الأقوى معذوريته إذا كان

حديث : لا تعاد الصلاة . كما تقدم نظيره في مسألة القراءة جالساً ، ويأتي توضيحه في مبحث الخلل . ثم إنه ربما يتوهم اختصاص الصحيحين بالتذكر بعد الفراغ بقرينة قوله (ع) في أحدهما : « وقد تمت صلاته » . وفيه : أن المراد منه تمامية المقدار الواقع منها ، ولا سيما بملاحظة عدم صدق العمد ، والمدار في الاعادة عليه كما تقتضيه الشرطية الأولى فيه ، والشرطية الثانية من قبيل التصريح بمفهومها . مع أن في الصحيح الآخر كفاية بالاضافة الى خصوص الناسي .

(١) كما صرح بذلك في جامع المقاصد ، لكن في الجواهر : « إن شمول الدليل لمثل ذلك محل نظر أو منع ، فيبقى تحت القاعدة » . وفيه : أنه لا يظهر الوجه في النظر أو المنع ، لصدق (لا يدري) في المقامين ، إذ الظاهر منه أنه لا يدري أن الجهر أو الاخفات الذي فعله مما لا ينبغي ، وهو حاصل في الصورتين ولعدم صدق العمد معه .

(٢) كما في جامع المقاصد ، واستغربه في الجواهر ، لضرورة عدم سوق الدليل لبيان حكم ذلك . وفيه : أن الضرورة المدعاة غير ظاهرة ، فانها خلاف إطلاق النص المؤيد بمناسبة الحكم والموضوع كما لا يخفى ، ولا يصدق أنه فعل ذلك عمداً الذي هو المدار في وجوب الاعادة كما يستفاد من الشرطية الأولى .

جاهلا بأن المأموم (١) يجب عليه الاخفات عند وجوب القراءة عليه وإن كانت الصلاة جهرية فجهر ، لكن الأحوط فيه وفي الصورتين الأولتين الاعادة .

(مسألة ٢٥) لا يجب الجهر على النساء (٢) في الصلاة الجهرية ،

---

(١) كما صرح به بعض لاطلاق النص ، ودعوى الانصراف ممنوعة . نعم لو كان وجوب الجهر أو الاخفات بعنوان غير الصلاة من خوف أو نحوه لم تبعد دعوى انصراف النص عنه .

(٢) إجماعا كما في جامع المقاصد ، بل نقل الاجماع عليه مستفيض أو متواتر ، ويشهد له خبر ابن جعفر (ع) : « أنه سأل أخاه عن النساء هل عليهن الجهر بالقراءة في الفريضة ؟ قال (ع) : لا ، إلا أن تكون امرأة تؤم النساء فتجهر بقدر ما تسمع قراءتها » ، وضعفه بعبد الله بن الحسن العلوي منجبر بما عرفت ، وما في ذيله محمول على الندب لعدم القائل به كما في الجواهر ، وفي كشف اللثام : « لم أظفر بفتوى توافقه » ، ونحوه ما في غيره ، ولا سيما بملاحظة عدم وجوب ذلك على الرجل المقتضي لعدم وجوبه على المرأة بقاعدة الاشتراك أو بالأولوية ، وعن جماعة من الأساطين : الاستدلال على الحكم في المقام : بأن صوتها عورة يحرم إسماعه للأجنبي ، بل في كشف اللثام : « قلت: لاتفاق كلمة الاصحاب على أن صوتها عورة يجب عليها إخفاؤه عن الاجانب» . وفيه : منع ذلك لعدم الدليل عليه ، والسيرة القطعية والنصوص على خلافه . مع أنه إنما يفيد مع سماع الأجنبي لامطلقاً كما هو المدعى . اللهم إلا أن يكون المراد من كونه عورة أنه يجب إخفاؤه في الصلاة كجسدها . كما يقتضيه ظاهر الاستدلال به على عموم نفي الجهر على المرأة ولو لم يسمعها الأجانب ، لكنه كما ترى ـ مع أنه يقتضي حرمة الجهر لامجرد عدم وجوبه ، وهو خلاف ظاهر قولهم : « ليس على النساء جهر » ، بل في الجواهر : « انه خلاف مذهب

المستدل به فانه يذهب الى التخيير بينه وبين الاخفات » ـ أنه مخالف لما دل على جواز رفع صوتها بالقراءة اذا أسمت النساء ، كصحيح ابن جعفر (ع) : « عن المرأة تؤم النساء ما حدّ رفع صوتها بالقراءة أو التكبير ؟ قال (ع) : قدر ماتسمع » ، ونحوه صحيح ابن يقطين ، فان الظاهر من (تسمع) كونه مبنياً للمفعول أو للفاعل على أن يكون من باب الافعال ، يعني بقدر مايسمعها الغير ، كما يقتضيه ـ مضافا الى كونه وارداً في مقام تقدير رفع صوتها ـ ماورد من أنه ينبغي للامام أن يُسمع من خلفه كل مايقول . فان مساق الجميع واحد . ومن ذلك يظهر لك الاشكال فيما قيل : من أن المراد منه بقدر ما تسمع نفسها فلا يدل على جواز الجهر . وبالجملة : الاستدلال بأن صوتها عورة إن كان المراد منه أنه يحرم إسماعه للاجنبي فلا وجه لعموم الدعوى ، وإن كان المراد وجوب إخفائه فلا وجه لجواز الجهر منها . ثم إنه قال في الذكرى : « ولو جهرت وسمعها الأجنبي فالاقرب الفساد مع علمها ، لتحقق النهي في العبادة » وتبعه عليه غير واحد ، منهم كاشف اللثام . لكن حكى في الجواهر عن الحدائق وحاشية الوحيد : الاشكال عليه : بأنه لاوجه للفساد ، لكون النهي عن أمر خارج ، قال في الجواهر : « وفيه أن ليس الجهر إلا الحروف المقروءة ، ضرورة كونها أصواتاً مقطعة ، عالياً كان الصوت أو خفياً ، فليس هو أمراً زائداً على ماحصل به طبيعة الحرف مفارقا له كي يتوجه عليه البطلان كما هو واضح » . وقد يشكل : بأن الجهر زيادة في الصوت فتكون مرتبة من مراتب الوجود تختص بالنهي ، ولا يسري الى غيرها من صرف الوجود ، لكن في كون الفرق بين الجهر والاخفات من قبيل الفرق بين الشديد والضعيف والأكثر والأقل تأمل ونظر ، إذ الجهر ـ كما سيأتي ـ منتزع من ظهور جوهر الصوت ، ويقابله الاخفات ، وظهور جوهر الصوت يحصل غالباً من زيادته .

بل يتخيرن بينه (١) وبين الاخفات مع عدم سماع الأجنبي ، وأما معه فالأحوط إخفاتهن (٢) ، وأما في الاخفاتية فيجب عليهن الاخفات (٣) كالرجال ، ويعذرن فيما يعذرون (٤) فيه .

(مسألة ٢٦) مناط الجهر والاخفات ظهور (٥) جوهر الصوت وعدمه ، فيتحقق الاخفات بعدم ظهور جوهره وإن سمعه من بجانبه قريباً أو بعيداً .

---

(١) كما يقتضيه رفع الجهر وعدم الدليل على وجوب الاخفات .

(٢) قد عرفت وجهه وضعفه .

(٣) كما هو الأشهر ، بل قيل : إنه المشهور ، ويقتضيه تعرضهم لنفي الجهر من دون تعرض لنفي الاخفات ، فان ذلك ظاهر في ثبوته عليهن ، وعن جماعة : التخيير بينه وبين الجهر ، لعدم الدليل على وجوب الاخفات عليهن ، لاختصاص الصحيح الدال على لزومه بالرجل ، وفيه : أن مقتضى قاعدة الاشتراك التعدي الى المرأة ، كما في غيره من الموارد .

(٤) كما استظهره في جامع المقاصد لقاعدة الاشتراك .

(٥) قد اختلفت عباراتهم في مقام الفرق بين الجهر والاخفات ، ففي الشرائع : « إن أقل الجهر أن يسمع القريب الصحيح السمع اذا استمع ، والاخفات أن يسمع نفسه إن كان يسمع » ، ومقتضاها ـ لو قدر الاخفات معطوفا على الجهر ـ أن يكون أقل الاخفات أن يسمع نفسه ، فيكون أكثر الاخفات أن لا يسمع نفسه ، فحينئذ لا يكون تصادق بين الجهر والاخفات مورداً . وأما ما ذكره غير واحد : من أن لازمه أن يكون الأكثر أن يسمع غيره فيكون بينهما تصادق فغير ظاهر ، لأن أكثر الاخفات أشد مراتبه خفاء ، وإسماع الغير ليس أشد خفاء من إسماع النفس ، ومن ذلك يظهر اندفاع

الاشكال على عبارة النافع : « وأدنى الاخفات أن يسمع نفسه » . بأنها كالنص في أن للاخفات فرداً آخر يتحقق باسماع الغير ، مع أنه يصدق عليه أيضاً حد الجهر ، فيلزم تصادق الجهر والاخفات مع أنهما من المتضادين ، فان ذلك حمل للعبارة على خلاف ظاهرها . نعم اتفاقهم ظاهراً على عدم صحة القراءة اذا لم يسمع نفسه ولو تقديراً مانع أيضاً من حمل الكلام على ما ذكرناه . وعليه فالاشكال على عبارة النافع متوجه على كل حال ، أما عبارة الشرائع فيدفع الاشكال عنها جعل العطف فيها من قبيل عطف الجملة على الجملة ، فيكون مفادها مفاد عبارة القواعد : « أقل الجهر إسماع القريب تحقيقاً أو تقديراً ، وحد الاخفات إسماع نفسه » ، ونحوها عبارتا الذكرى والدروس ـ على ماحكي بناء على أن المراد منها التحديد في الاخفات من طرفي الأقل والأكثر ـ كما هو مقتضى إطلاقها ـ فيكون التحديد بالنسبة الى الجهر بالاضافة الى الأقل ، وبالنسبة الى الاخفات بالاضافة الى كل من الأقل والأكثر ، وعن الموجز : « ان أعلى الاخفات أدنى الجهر » ، وإشكال التصادق وارد عليها كاشكال المساهلة في التعبير ، إذ العبارة التي يؤدى بها التصادق بلا مساهلة هي : « إن أدنى الجهر أدنى الاخفات » لاأعلى الاخفات ، لما عرفت من أن أعلى الاخفات أشد إخفاتاً .

وكيف كان فظاهر الجميع : أن المائز بين الجهر والاخفات إسماع الغير وعدمه ، غاية الأمر أن مقتضى بعض العبارات أنه يعتبر في الاخفات عدم إسماع البعيد ، فيكون بينهما العموم من وجه ، لا عدم الاسماع أصلا ـ كما يقتضيه البعض الآخر منها ـ ليكون بينهما التباين ، والذي ذكره المحقق الثاني ومن تأخر عنه أن المائز بينهما إظهار الصوت على النحو المعهود وعدمه ، فالجهر إظهار الصوت ويلزمه إسماع الغير ، واخفاؤه وهمسه إخفات وإن سمعه القريب ،

وقد يظهر من عبارته أن ذلك مراد الأصحاب قال (ره) : « الجهر والاخفات حقيقتان متضادتان كما صرح به المصنف (ره) في النهاية ، عرفيتان يمتنع تصادقهما في شيء من الافراد ... الى أن قال : وربما وقع في عبارات الفقهاء التنبيه على مدلولها من غير التزام لكون ذلك التنبيه ضابطاً ، فتوهم من زعم أن مرادهم من ذلك الضابط أن بينهما تصادقا في بعض الافراد ، وبطلانه معلوم» هذا ولأجل أنه لم يرد من قبل الشارع الاقدس تحديد لهما فمقتضى الاطلاق المقامي الرجوع فيهما الى العرف كسائر المفاهيم المأخوذة موضوعا للأحكام في الكتاب والسنة ، وما ذكره المحقق (ره) هو الموافق للعرف فيتعين الركون اليه . ودعوى الاجماع على خلافه ممنوعة ، ولو سلمت فالاجماع الذي لايأبه به هو وأتباعه من الاساطين لايؤبه به ، ولا سيما بعد احتمال أن يكون ذلك مرادهم من تلك العبارات كما ذكره ، وان كان احتمال ذلك في بعض عباراتهم بعيداً ، فانها آبية له جداً . قال في المنتهى : « أقل الجهر الواجب أن يسمع غيره القريب أو يكون بحيث يسمع لو كان سامعاً ، بلا خلاف بين العلماء ، والاخفات أن يسمع نفسه أو بحيث يسمع لو كان سامعاً ، وهو وفاق ، لأن الجهر هو الاعلان والاظهار وهو يتحقق بسماع الغير القريب فيكتفى به ، والاخفات السر ، وإنما حددناه بما قلنا لأن ما دونه لايسمى كلاما ولا قرآناً ، وما زاد عليه يسمى جهراً » ، فان استدلاله على ما ذكره : من أن الجهر الاعلان والاظهار وأن الاخفات السر ، كالصريح في غير ماذكره المحقق (ره) ، فالعمدة في عدم الركون الى الاجماع المذكور عدم ثبوته بنحو يوجب الاعتماد عليه . نعم في الجواهر استشكل فيما يستعمله كثير من المتنقهة من الاخفات بصورة المبحوح ، بل لو أعطي التأمل حقه أمكن دعوى تسمية أهل العرف مثله جهراً ، كما أنه يسلبون عنه اسم الاخفات ، لاأقل من أن يكون ذلك مشكوكا فيه أو واسطة لايندرج

(مسألة ٢٧) المناط في صدق القراءة قرآناً كان أو ذكراً أو دعاءاً ما مر في تكبيرة الاحرام (١) من أن يكون بحيث يسمعه نفسه تحقيقاً أو تقديراً بأن كان أصم أو كان هناك مانع من سماعه ، ولا يكفي سماع الغير (٢) الذي هو أقرب اليه من سمعه .

(مسألة ٢٨) لا يجوز من الجهر ما كان (٣) مفرطاً خارجا عن المعتاد كالصياح فان فعل فالظاهر البطلان .

في اسم كل منها . انتهى ، وقريب منه كلام غيره ، لكن لا يبعد كونه من الاخفات عرفا ، ومع الشك في ذلك فلأجل أن الشبهة مفهومية فمرجع الشك الى الشك في التكليف كان المرجع فيه أصل البراءة ، ووجوب الاحتياط في الشك في المحصل إنما يكون اذا كان المورد من قبيل الشبهة المصداقية لا المفهومية ، كما فيما نحن فيه .

(١) قد مر فيه بعض الكلام .

(٢) لاطلاق ما دل على اعتبار سماع النفس من النص والفتوى . ودعوى كون سماعه ملحوظاً طريقاً الى العلم بوجوده ، فاذا تحقق وجوده بسماع الغير كفى فيها ـ مع أنها خلاف ظاهر النص والفتوى ـ : أن لازمها عدم الحاجة الى السماع لو علم وجوده ، ولا يظن امكان الالتزام به .

(٣) كما صرح به في الجواهر حاكياً له عن العلامة الطباطبائي (ره) وغيره ، وعن الفاضل الجواد في آيات أحكامه : نسبته الى الفقهاء الظاهر في الاجماع عليه ، ويقتضيه قوله تعالى : ﴿ ولا تجهر بصلاتك ﴾ بعد تفسيره برفع الصوت شديداً كما في موثق سماعة ، وفي صحيح ابن سنان : « على الامام أن يسمع من خلفه وان كثر ؟ قال (ع) : ليقرأ قراءة وسطاً ، يقول الله تبارك

(مسألة ٢٩) من لا يكون حافظاً للحمد والسورة يجـــوز أن يقرأ في المصحف (١) ، بل يجوز ذلك للقادر (٢) الحافظ أيضاً على الأقوى ،

وتعالى : ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت » ، فان المراد من الوسط ـ ولو بقرينة الموثق المتقدم ـ مايقابل رفع الصوت شديداً ، ولأجل أن الظاهر من النهي في المقام الارشاد الى المانعية يتجه البطلان على تقدير المخالفة . نعم لو كان النهي مولويا فاقتضاؤه للبطلان يتوقف على سرايته للقراءة كما أشرنا اليه آنفاً .

(١) وإن تمكن من الائتمام ، إجماعا كما عن الخلاف ، وفي المنتهى : « إنه قول أكثر أهل العلم » ، لاطلاق الأدلة من دون مقيد ، وللنص الآتي ، مع أنه مقتضى أصالة البراءة .

(٢) كما عن التذكرة ونهاية الاحكام وغيرهما ، ونسب الى ظاهر الشرائع وغيرها ، ويقتضيه ـ مضافا الى الاصل والاطلاق لصدق القراءة معه ـ مصحح أبان عن الحسن بن زياد الصيقل : « سأل الصادق (ع) مانقول في الرجل يصلي وهو ينظر فى المصحف يقرأ فيه يضع السراج قريباً منه ؟ قال (ع) : لابأس بذلك » ، نعم في خبر ابن جعفر (ع) : « عن الرجل والمرأة يضع المصحف أمامه ينظر فيـه يقرأ ويصلي ؟ قال (ع) : لا يعتد بتلك الصلاة » ، لـكن الجمع يقتضي الحمل على الـكراهة ، ومن ذلك يظهر ضعف ماعن جماعة من الاعاظم منهم الشهيدان ، والمحقق الثاني ، والعلامة الطباطبائي (قدس سرهم) : من المنع عنه اختياراً للانصراف عنه ، ولأنه المعهود ، ولأن القراءة فى المصحف مكروهة إجماعا ولا شيء من المـكروه بواجب ، ولأن الصلاة معها في معرض البطلان بذهاب المصحف أو عروض مايمنعه أو نحوهما ، وخبر ابن جعفر المتقدم بعد حمل المصحح على الناقلة ، والجميع كما ترى !! إذ الأولان ممنوعان ، والكراهة في العبادة لا تنافي الوجوب ، والرابع ممنوع في بعض الأحوال ، ولو اتفق

كما يجور له اتباع من يلقنه (١) آية فآية ، لكن الأحوط اعتبار عدم القدرة على الحفظ وعلى الائتمام .

(مسألة ٣٠) إذا كان فى لسانه آفة لا يمكنه التلفظ يقرأ في نفسه ، ولو توهماً (٢) والأحوط تحريك لسانه بما يتوهمه

لا يقدح في صحة العبادة ، والجمع بين الخبرين بما ذكر لاشاهد له ، وأما خبر عبد الله بن أوفى : « إن رجلا سأل النبي (ص) فقال : إني لا أستطيع أن أحفظ شيئاً من القرآن فماذا أصنع ؟ فقال (ص) له : قل سبحان الله والحمدلله » حيث لم يأمره بالقراءة في المصحف فلا مجال للاستدلال به في المقام ، لأن مورده صورة الاضطرار التي تجوز فيها القراءة في المصحف إجماعا كما عرفت .

(١) الكلام فيه قولا وقائلا ودليلا في الجملة كما سبق .

(٢) ويكتفي بذلك عن القراءة كما مال اليه في الجواهر ، مستدلا عليه بما ورد فيمن منعه عن القراءة خوف ، ونحوه صحيح علي بن جعفر (ع) عن أخيه موسى بن جعفر (ع) قال : « سألته عن الرجل هل يصلح له أن يقرأ في صلاته ويحرك لسانه بالقراءة في لهواته من غير أن يسمع نفسه ؟ قال (ع) : لا بأس أن لا يحرك لسانه يتوهم توهما » . ونحوه خبره الآخر المروي عن قرب الاسناد ، ومرسل محمد بن أبي حمزة : « يجزيك من القراءة معهم مثل حديث النفس » ، وفيه : أن الأخذ بظاهر الأولين غير ممكن ، وحملهما على ما نحن فيه لا قرينة عليه ، والثالث وارد في غير ما نحن فيه ، والعمل به في المقام غير ظاهر ، والمتعين الأخذ باطلاق خبر السكوني عن الصادق (ع) : « تلبية الأخرس وتشهده وقراءته القرآن في الصلاة تحريك لسانه وإشارته باصبعه » ، إذ موضوع المسألة إما أحد أفراد الأخرس أو أنه أحد أفراد المراد منه ،

(مسألة ٣١) الأخرس يحرك لسانه (١) .

فحمل الخبر على غيره غير ظاهر ، وكأنه لذلك جعل المصنف (ره) الاحوط تحريك اللسان ، وإن كان الأولى له الاحتياط بذكر الاشارة أيضاً ، وأولى منه ماذكرنا من إجراء حكم الاخرس في المقام .

(١) بلا خلاف أجده في الاول كما في الجواهر . نعم عن نهاية الشيخ: الاكتفاء بالايماء باليد مع الاعتقاد بالقلب ، ولعله ـ كما في مفتاح الكرامة ـ أراد بالاعتقاد تحريك اللسان معه ، وإن كان ذلك بعيداً . وعن جماعة منهم الفاضلان ، والمحقق ، والشهيد الثانيان : عدم ذكر الاشارة بالاصبع هنا ، وكأنه لأجل أن إضافة الاشارة الى الضمير تقتضي إرادة الاشارة المعهودة له ، وهي في خصوص مايعتاد الاشارة اليه بالاصبع لا مطلقاً ، وثبوت ذلك بالنسبة الى الالفاظ المقروءة لا يخلو من إشكال أو منع . نعم تعارف الاشارة الى معاني الالفاظ قطعي لكنها لايعتبر قصدها كما عرفت ، وفي كشف اللثام : « عسى أن يراد تحريك اللسان إن أمكن ، والاشارة بالاصبع إن لم يمكن ، ويعضده الاصل » . وهو كما ترى خلاف الظاهر . ومثله احتمال رجوع الاشارة بالاصبع في الخبر الى التشهد خاصة . ثم إن المذكور في كتب المحقق والعلامة وغيرهما وجوب عقد القلب بها أيضا ، وقرّب في الجواهر أن يكون المراد عقد القلب بمعنى اللفظ ، وحكاه أيضاً عن الدروس ، والذكرى ، وحكى عن جامع المقاصد منع ذلك لعدم الدليل عليه في الاخرس ولا في غيره ، ولو وجب ذلك لعمت البلوى أكثر الخلائق ثم قال : « والذي يظهر لي أن مراد القائلين بوجوب عقد قلب الأخرس بمعنى القراءة وجوب القصد بحركة اللسان الى كونها حركة للقراءة ، إذ الحركة صالحة لحركة القراءة وغيرها فلا يتخصص الا بالنية ... » .

ويشير بيده (١) إلى ألفاظ القراءة (٢) بقدرها .

(مسألة ٣٢) من لا يحسن القراءة يجب عليه التعلم وإن كان (٣) متمكناً

أقول : قد عرفت سابقاً أن القراءة حكاية للالفاظ المقولة ، فالمعنى المستعمل فيه لفظ القارىء نفس الالفاظ الخاصة ، أما معانيها فأجنبية عنها ، فكيف يمكن أن يدعى وجوب قصدها تفصيلا أو إجمالا ؟ ! كيف ؟ ! وتصدق القراءة في حال كون اللفظ المقروء مهملا لا معنى له أصلا ، وعليه فلا بد أن يكون المراد عقد القلب بنفس الالفاظ المحكية بالقراءة ، وهو ظاهر الخبر أيضاً تنزيلا لأقواله الصلاتية منزلة أقواله العادية في بدلية تحريك اللسان والاشارة عنها ، على اختلاف المحكي من حيث كونه لفظاً تارة كباب الحكاية والقراءة ، وغيره أخرى كما في بقية موارد الافهام والاعلام . وعدم إمكان ذلك في بعض أفراد الأخرس مثل الأصم الذي لم يعقل الألفاظ ولا سمعها ولم يعرف أن في الوجود لفظاً ممنوع إن أريد القصد الاجمالي ، لأن قصده الى فعل مايفعله الناطق على الوجه الذي يفعله قصد للفظ إجمالا ، وهو في غاية السهولة ، ولعل ذلك هو مراد جامع المقاصد . فتأمل جيداً .

(١) المذكور في النص الاصبع ، إلا أن الظاهر منه الجنس الشامل للواحد والكثير ، وهو المراد من اليد إذ الاشارة بها إنما تكون بأطرافها أعني الأصابع . فتأمل .

(٢) إشارة الى ماتقدم من عقد القلب بالألفاظ المحكية ولو إجمالا .

(٣) فلو تركه وائتم أثم وصحت صلاته ، كما نسب الى ظاهر الأصحاب ، ووجهه غير ظاهر وإن قلنا بوجوب القراءة تعييناً ، وأن قراءة الامام مسقطة له ، لأن المسقط عدمه شرط للوجوب ، فاذا كان وجوب القراءة مشروطاً بعدم المسقط كان وجوب التعلم كذلك ، سواء أكان غيرياً أم إرشادياً ، فضلا عما

من الائتمام وكذا يجب تعلم سائر (١) أجزاء الصلاة ، فان ضاق الوقت مع كونه قادراً على التعلم فالأحوط الائتمام (٢) إن تمكن منه .

لو قيل بوجوب القراءة تخييراً بينها وبين الائتمام ، ضرورة عدم الاثم بترك أحد فردي الواجب التخييري مع فعل الآخر . نعم يتم ذلك لو كان وجوب التعلم نفسياً ، إلا أنه لادليل عليه . وما فى المعتبر ، والمنتهى : من الاجماع على وجوبه لايمكن الاعتماد عليه فى إثباته ، لقرب إرادة وجوبه غيرياً أو إرشادياً مع غض النظر عن إمكان الائتمام أو متابعة الغير أو نحو ذلك مما لايكون غالباً . قال في المعتبر : « أما وجوب التعلم فعليه اتفاق علماء الاسلام ممن أوجب القراءة ولأن وجوب القراءة يستدعي وجوب التعلم تحصيلا للواجب » . وهذا ـ كما ترى ـ ظاهر في الوجوب الغيري ، وأما المنتهى فلم أجد فيما يحضرني من نسخته نقل الاجماع على الوجوب ، وعلى تقديره فالظاهر منه ماذكره في المعتبر ونحوه ذكر الشهيد فى الذكرى ، وكأنه لأجل ما ذكرنا قال العلامة الطباطبائي (ره) في محكي مصابيحه : « إن ثبت الاجماع كما فى المعتبر والمنتهى (يعني على وجوب التعلم) وإلا اتجه القول بنفي الوجوب » . نعم لو احتمل عدم التمكن من الائتمام أمكن القول بالوجوب . ثم إن المراد بالتعلم إن كان تمرين اللسان على النطق الصحيح فوجوبه حيث يكون غيري ، وإن كان معرفة النطق الصحيح وتمييزه من الغلط فوجوبه إرشادي الى ما يترتب على تركه من خطر المعصية . هذا اذا لم يمكن الاحتياط ، وإلا وجب أحد الأمرين منه ومن الاحتياط بناء على عدم اعتبار الجزم بالنية فى العبادة .

(١) يظهر الكلام فيه مما سبق .

(٢) لعدم الدليل على صحة الصلاة الاضطرارية ، إذ الأخبار الآتية من خبر مسعدة ونحوه موردها غير ما نحن فيه ، وقاعدة الميسور مما لم ينعقد

(مسألة ٣٣) من لا يقدر إلا على الملحون أو تبديل بعض الحروف ولا يستطيع أن يتعلم أجزأه ذلك (١)

الاجماع على العمل بها مع التقصير في التعلم ، لما عن الموجز وشرحه : من إيجاب القضاء فيه ، وقولهم (ع) : « الصلاة لا تسقط بحال » قد عرفت الاشكال فى سنده ، ولو سلم فلا يدل على صحة الصلاة الاضطرارية مع التمكن من الائتمام كما لعله ظاهر . اللهم إلا أن يقال : مع التمكن من الائتمام يعلم بوجوب الصلاة عليه ، وصحتها منه ، ويشك فى وجوب الائتمام ، والأصل البراءة . نعم لو كان الائتمام أحد فردي الواجب التخييري تعين مع تعذر القراءة ، لكن الظاهر من الأدلة أنه مسقط ، ولا دليل على وجوب فعل المسقط ، ولا سيما مع العلم بالسقوط للتعذر . نعم لو لم يتمكن من الائتمام لا يعلم بوجوب الصلاة أداء عليه ، وإنما يعلم إجمالا بوجوب الأداء أو القضاء ، فيجب الجمع بينهما من باب الاحتياط . فافهم . ومما ذكرنا يظهر الاشكال على المصنف (ره) ، حيث جزم بوجوب الائتمام في مبحث الجماعة ، وتوقف فيه هنا ، إذ مقتضى ما ذكرنا الجزم بعدم وجوب الائتمام ، مع أن التشكيك فى عموم نصوص البدلية للمقام غير ظاهر ، لعموم مثل صحيح ابن سنان الآتي ، وخصوصية المورد ـ وهو من دخل فى الاسلام ـ ملغاة بقرينة صدر الحديث ، فانه ظاهر فى وروده مورد القاعدة ، وعلى هذا فلا ينبغي التأمل فى الاجتزاء بالبدل ، وعدم لزوم الائتمام .

(١) كما عن غير واحد التصريح به . بل قيل : « لا خلاف فيه على الظاهر ولا اشكال » ، ويقتضيه خبر مسعدة : « سمعت جعفر بن محمد (ع) يقول : إنك قد ترى من المحرم من العجم لا يراد منه ما يراد من العالم الفصيح ، وكذلك الاخرس في القراءة في الصلاة والتشهد ، وما أشبه ذلك فهذا بمنزلة العجم ، والمحرم لا يراد منه ما يراد من العاقل المتكلم الفصيح » ، وخبر السكوني

ولايجب عليه الائتمام وإن كان أحوط (١) ، وكذا الأخرس لايجب عليه الائتمام(٢)

(مسألة ٣٤) القادر على التعلم إذا ضاق وقته قرأ من الفاتحة ما تعلم (٣) وقرأ من سائر القرآن عوض البقية (٤) والأحوط مع ذلك تكرار ما يعلمه بقدر

عن الصادق (ع) عن النبي (ص) : « إن الرجل الأعجمي في أمتي ليقرأ القرآن بعجمته فترفعه الملائكة على عربيته » ، والنبوي : « سين بلال شين عند الله تعالى » ، ومن إطلاقها يظهر الاجتزاء بها ولو مع إمكان الائتمام ، ولا يتوقف على القول بكون قراءة الامام مسقطة . بل لو قيل بأن الصلاة جماعة أحد فردي الواجب التخييري أجزأت .

(١) قد عرفت من بعض أن الظاهر عدم الخلاف فى عدم وجوبه .

(٢) لاطلاق دليل الاجتزاء بحركة لسانه واشارته باصبعه .

(٣) بلا خلاف ولا إشكال . بل عن المعتبر ، والذكرى ، والروض ، وارشاد الجعفرية ، والمدارك ، والمفاتيح : الاجماع عليه . وعن المنتهى : نفي الخلاف فيه لقاعدة الميسور .

(٤) كما اختاره جماعة منهم الشهيد في الذكرى ، والدروس ، وابن سعيد فى الجامع ، وجعله فى جامع المقاصد أقرب القولين . بل نسب الى الأشهر بل المشهور . وقيل : « يجوز الاقتصار على تعلمه » كما في المعتبر ، والمنتهى ، وعن التحرير ، ومجمع البرهان ، والمدارك لاصالة البراءة من وجوب العوض بعد عدم الدليل عليه ، إذ هو إن كان عموم : « فاقرأوا ما تيسر منه » ـ كما استدل به في جامع المقاصد ـ فغير ظاهر في الصلاة ، وحمله عليها بقرينة ظهور الأمر في الوجوب ليس بأولى من حمل الأمر على الاستحباب ، بقرينة عدم وجوب الميسور في الصلاة ولا في غيرها . وإن كان عموم : « لا صلام إلا بفاتحة الكتاب » الدال على بطلان الصلاة بفقد الفاتحة المقتصر في الخروج عنه على

البقية ، وإذا لم يعلم منها شيئاً قرأ من سائر القرآن (١)

صورة الاتيان بالبدل ففيه : أنه ـ بعد قيام الاجماع على وجوب الصلاة في المقام ـ لابد أن يحمل العموم المذكور على كون الواجب الأولي هو المشتمل على الفاتحة ، والخالي عنها ليس بواجب أولي ، ولا واجد لمصلحته ، سواء أكان مشتملا على البدل أم خالياً عنه ، فيسقط بمجرد تعذر الفاتحة ولو بعضها ، والكلام هنا في وجوب واجب آخر لمصلحة أخرى ، ولأجل أنه قام الاجماع على الوجوب فاذا تردد موضوعه بين الأقل والأكثر كان المرجع أصل البراءة ، ولا مجال للتمسك بالعام المذكور لاثبات وجوب المشتمل على البدل . وإن كان خبر الفضل بن شاذان المتقدم في إثبات وجوب السورة الظاهر في كون قراءة القرآن في نفسها ذات مصلحة وقراءة خصوص الفاتحة ذات مصلحة أخرى فغاية مدلوله كون صرف طبيعة القراءة ذات مصلحة ، وهو حاصل بقراءة البعض . ثم إنه لو بني على وجوب التعويض ، فهل يجب التعويض بغير ما تعلم من سائر القرآن ـ كما ذكره المصنف (ره) ، وعن الروض : نسبته الى المشهور ، ويقتضيه الاعتماد في وجوب التعويض على عموم : « فاقرأوا ماتيسر » ، وعلى خبر الفضل ـ أو يجب التعويض بما تعلم بتكريره ـ كما عن بعض لأنه أقرب الى الفائت ـ ؟؟ وجهان : أقربها الأول . ومن ذلك تعرف الوجه في الاحتياط المذكور في المتن .

(١) كما هو المشهور ، ويشهد له ـ مضافا الى خبر الفضل المتقدم في مبحث وجوب السورة ـ صحيح عبد الله بن سنان : « قال أبوعبد الله (ع): إن الله فرض من الصلاة الركوع والسجود ، ألا ترى لو أن رجلا دخل في الاسلام لا يحسن أن يقرأ القرآن أجزأه أن يكبر ويسبح ويصلي ؟ » ، والنبوي : « اذا قمت الى الصلاة فان كان معك قرآن فاقرأ به ، وإلا فاحمد الله تعالى وهلله وكبّره » فان ظاهر الجميع اعتبار القراءة في الجملة ، وأن الانتقال

بعدد آيات الفاتحة بمقدار حروفها(١) وإن لم يعلم شيئاً من القرآن سبح وكبر وذكر(٢)

الى الذكر إنما هو بعد تعذرها . ومنه يظهر ضعف ما يظهر من الشرائع : من التخيير عند تعذر قراءة الفاتحه بين القراءة من غيرها والذكر .

(١) كما عن نهاية الأحكام ، وفي جامع المقاصد ، وعن الجعفرية وشرحيها: « إن أمكن بغير عسر ، فان عسر اكتفى بالمساواة في الحروف وان لم يكن بعدد الآيات » ، وعن المشهور : اعتبار المساواة في الحروف فقط مطلقاً ، وفي المعتبر : « قرأ من غيرها ما تيسر » ، ونحوه في المنتهى ، وهو ظاهر محكي الخلاف ، والنهاية ، والنافع ، وغيرها . وكأن المراد بما تيسر مطلق القراءة ، فانه مقتضى أصالة البراءة بعد عدم دليل على اعتبار التقدير ولا على لزوم تمام الميسور ، إذ غاية مايستفاد من صحيح ابن سنان ، وخبر الفضل ، والنبوي أن في نفس القراءة مصلحة ملزمة ، ومقتضاه وجوب مايسمى قراءة عرفا ، فيرجع في وجوب مقدار بعينه الى الأصل النافي . بل ظاهر مافي خبر الفضل : ـ من أن العلة في وجوب قراءة الفاتحة أنه جمع فيها من جوامع الخير والكلم ما لم يجمع في غيرها ـ عدم لزوم التقدير المذكور لفوات العلة المذكورة . نعم لو كان المستند في وجوب قراءة غيرها قاعدة الميسور كان اعتبار التقدير في محله ، لكنه لايخلو من إشكال صغرى وكبرى . ثم إنه لو بني على اعتبار القاعدة فمقتضاه التقدير بلحاظ عدد الحروف ، لا الآيات ، ولا الكلمات ، ولا سائر الخصوصيات مثل : الحركة ، والسكون ، والمعاني ، والنسب التامة ، والناقصة ، وغير ذلك فان ذلك كله خارج عن منصرف الميسور عرفا ، فلا يفهم وجوبه من القاعدة . ومجرد الاشتراك والمشابهة غير كاف في تطبيقها ، وإلا كان اللازم المساواة في جميع ما ذكر ، ولم يعرف احتماله من أحد .

(٢) المحكي عن جماعة : أنه يكبر الله ويسبحه ويهلله ، وعن الحدائق :

بقدرها (١) ، والأحوط الاتيان بالتسبيحات الأربع بقدرها ويجب تعلم السورة(٢) أيضاً ، ولكن الظاهر عدم وجوب (٣) البدل لها في ضيق الوقت وإن كان أحوط

نسبته الى المشهور ، وعن نهاية الأحكام : زيادة التحميد ، وعن الخلاف : الاقتصار عليه ، وعن اللمعة : الاقتصار على الذكر ، وعن الكاتب ، والجعفي : تعين التسبيح الواجب في الأخيرتين ، وعن جماعة من متأخري المتأخرين : متابعتها ، والمذكور في صحيح ابن سنان المتقدم أنه يكبر ويسبح ويصلي ، وعن الأردبيلي : احتمال أن يكون المراد من التكبير فيه تكبيرة الاحرام ، فيكون التسبيح وحده كافياً ، وفي النبوي المتقدم : التحميد والتهليل والتكبير ، وفي النبوي المروي في المنتهى والتذكرة : « قل : سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم » ورواه في الذكرى الى قوله : « إلا بالله » لكن الاعتماد على غير الصحيح لا يخلو من إشكال ، لضعف السند ، وعدم ثبوت الانجبار بالعمل ، على أن النبوي الأخير غير ظاهر في الصلاة على رواية الذكرى والمنتهى . فالقول بالاكتفاء بالتكبير والتسبيح قوي جداً .

(١) كما هو المشهور بين المتأخرين كما عن الحدائق ، وفي المعتبر : استحباب المساواة ، وتبعه عليه جماعة ، وهو ظاهر محكي المبسوط لعدم الدليل عليها ، والأصل والاطلاق ينفيانها . اللهم إلا أن يدعى انصراف الاطلاق الى المقدار المساوي فيكون حاكماً على أصل البراءة ، لكنه غير ظاهر .

(٢) الكلام فيه هو الكلام في تعلم الفاتحة .

(٣) لقصور دليل البدلية عن شمول السورة ، أما الاجماع فظاهر ، بل عن غير واحد دعوى الاجماع على عدم وجوبه مع الجهل بها ، وأما النصوص فموردها جاهل القراءة كلية ، فلا تشمل صورة معرفة الفاتحة والجهل بالسورة .

(مسألة ٣٥) لايجوز أخذ الأجرة على تعليم (١) الحمد والسورة بل وكذا

نعم مع الجهل بالفاتحة أيضاً ظاهر النصوص بدلية التسبيح عنها وعن الفاتحة ، ولا حاجة الى تكريره بدلا عن كل منهما وإن كان هو الأحوط .

(١) المشهور شهرة عظيمة عدم جواز أخذ الاجرة على العمل الواجب ، وفي جامع المقاصد في كتاب الاجارة : نسبة المنع عنه الى صريح الأصحاب ، من غير فرق بين الواجب العيني ، والكفائي ، والعبادي ، والتوصلي ، وفي الرياض : نفي الخلاف فيه ، وأن عليه الاجماع في كلام جماعة . واستدل له تارة: بالاجماع المتقدم ، وأخرى : بأنه أكل للمال بالباطل لعدم وصول فائدة عوض الأجرة للمستأجر ، وثالثة : بمنافاة ذلك للاخلاص ، ورابعة : بأن الوجوب يوجب كون العمل الواجب مستحقاً لله تعالى فلا سلطنة للمكلف على تمليكه لغيره ، وخامسة : بأن الوجوب يوجب إلغاء مالية الواجب وإسقاط احترامه ، ولذا يجوز أن يقهر عليه مع امتناعه عن فعله وعدم طيب نفسه به . وهذه الوجوه لاتخلو من إشكال أو منع ، فان نقل الاجماع معارض بحكاية الخلاف من جماعة ، ونقل الأقوال الكثيرة في المسألة ، والاستدلال لها بالوجوه المختلفة . وأما أنه أكل للمال بالباطل فممنوع اذا كان العمل موضوعا لغرض صحيح للباذل الذي دعاه الى البذل . وأما المنافاة للاخلاص فلا تطرد في التوصليات ، وتقتضي المنع أيضاً في المستحبات مع بنائهم على الجواز فيها ، مضافا الى أنها ممنوعة عند جماعة كثيرة اذا كانت الاجرة ملحوظة بنحو داعي الداعي . وكون الوجوب مقتضياً لكون الفعل مستحقاً لله سبحانه أول الكلام ، بل ممنوع ، إذ لايساعده عقل ولاعرف ، ومثله إلغاء الوجوب لمالية الواجب بحيث يكون أخذ المال بأزائه أخذاً للمال بالباطل ، ومجرد جواز القهر عليه من باب الأمر بالمعروف عند اجتماع شرائطه لايقتضي ذلك ، كما أن

عدم ضمان القاهر أعم منه . وقد يتوهم أن الوجوب يوجب نفي سلطنة المكلف على الواجب فتكون الاجارة صادرة من غير السلطان فتبطل . وفيه : ان الوجوب إنما ينفي السلطنة التكليفية ، ولا ينفي السلطنة الوضعية ، وهي المعتبرة في صحة الاجارة لا التكليفية ، وفي مفتاح الكرامة : استدل على عدم صحة الاجارة على الواجب المطلق : بعدم إمكان ترتب أحكام الاجارة عليه ، لعدم إمكان الابراء ، والاقالة ، والتأجيل ، وعدم قدرة الأجير على التسليم ، ولا تسلط على الأجير في ايجاد ولا عدم . انتهى ، وانتفاء الأولين غير ظاهر ، مع أنه أعم ، كما في الاجارة من الولي حيث لامصلحة في الابراء والاقالة ، وكذا انتفاء الثالث ، بل هكذا انتفاء الرابع إلا اذا كان بمعنى عدم جواز الفعل ، وعدم تسلط الأجير في الايجاد مصادرة ، لأنه اذا صحت الاجارة تسلط المستأجر على الأجير فيه ، وعدم التسلط على الأجير في العدم ثابت لكنه لايدل على البطلان ، فان الاجارة على الفعل المباح لاتقتضي التسلط على الأجير في العدم مع أنها صحيحة . ولأجل ماذكرنا استشكل جماعة في الحكم المذكور ، إلا اذا علم من الدليل وجوب فعله مجاناً كما ادعاه المصنف (ره) في حاشية المكاسب بالنسبة الى تعليم الجاهل ، أو فهم منه كونه حقاً من حقوق غيره على نحو يستحقه على العامل مجاناً كما قد يدعى بالنسبة الى تجهيز الميت وتعليم الجاهل . لكن قال شيخنا الأعظم (ره) في مكاسبه : « تعيين هذا يحتاج الى لطف قريحة » ، وكذا تعيين الأول . نعم الظاهر انعقاد الاجماع على وجوب تعليم الأحكام مجاناً فيما كان محل الابتلاء ، وهذا هو العمدة فيه . ثم إن المفهوم من كلام المتقدمين حيث قيدوا المنع بالواجب جواز أخذ الاجرة على فعل المستحب ، وعن مجمع البرهان ، والكفاية : أنه المشهور ، لعموم مادل على صحة الاجارة ونفوذها من دون مانع ، وإن كان بعض أدلة المنع في الواجبات

على تعليم سائر الأجزاء الواجبة من الصلاة ، والظاهر جواز أخذها على تعليم المستحبات (١) .

(مسألة ٣٦) يجب الترتيب بين آيات الحمد والسورة (٢) ، وبين كلماتها وحروفها ، وكذا الموالاة (٣) ،

جار في المستحبات أيضاً .

والتحقيق : أن العبادات واجبات كانت أم مستحبات ، اذا كانت يفعلها الانسان لنفسه لا يجوز له أخذ الاجرة عليها ، لمنافاة ذلك للاخلاص المعتبر فيها ، ويكفي في إثبات هذه المنافاة ارتكاز المتشرعة ، بل بناء العقلاء عليها ، وأما غير العبادات فلا بأس به اذا كان للمستأجر غرض مصحح لبذل الاجرة ، وأما العبادات التي يفعلها عن غيره فلا بأس بأخذ الاجرة عليها اذا كانت مما تقبل النيابة ، وكذا غير العبادات ، لعدم المانع كما يأتي إن شاء الله في مبحث قضاء الصلوات ، ولا فرق بين الواجبات والمستحبات .

(١) لم يتضح الفرق بين تعليم المستحبات والواجبات ، فان أدلة لزوم التعليم شاملة للمقامين ، فان كان المانع من أخذ الاجرة الوجوب فهو مشترك ، وإن كان ظهور الدليل فى المجانية فهو كذلك . فتأمل جيداً .

(٢) بلا خلاف ظاهر فيه ، وقد صرح به جماعة كثيرة من دون تعرض لخلاف أو إشكال ، لدخوله في مفهوم الحمد والسورة الموجب لفواتها بفواته .

(٣) كما عن الشيخ ، والفاضلين ، والشهيدين ، والمحقق الثاني ، وغيرهم : التصريح به ، بل في الجواهر : « لا أجد فيه خلافا بين أساطين المتأخرين » . واستدل له بالتأسي ، وتوقيفية العبادة ، وانصراف اطلاق القراءة الى خصوص صورة الموالاة . والجميع لا يخلو من إشكال أشرنا اليه سابقاً . نعم لو كان

فلو أخل بشيء من ذلك عمداً بطلت صلاته (١) .

السكوت الطويل أو ذكر اللفظ الأجنبي مما يخل بالهيئة الكلامية المعتبرة في صحة كونه كلاما كان اعتبار عدمها في محله ، لظهور الأدلة في وجوب قراءة القرآن على النهج الصحيح العربي والمفروض كون الموالاة بين أجزاء الجملة دخيلة فيه كحركات الاعراب والبناء والسكنات وغيرها مما يجب في الكلام الصحيح العربي ، فكما أن المتكلم لو أراد اخبار صاحبه بأن زيداً قائم ، فقال : زيد ، ثم سكت سكوتاً طويلا ثم قال : قائم ، كان ذلك غلطاً ولم يكن الكلام عربياً ، كذلك لو أراد قراءة زيد قائم وكذلك الكلام في الفصل بالأجنبي الذي لايجوز الفصل به ، لكن هذا المقدار لايسوّغ اطلاق اعتبار الموالاة في القراءة ـ كما في المتن وغيره ـ الظاهر في لزومها بين الجمل نفسها وفيما بين أجزائها ، فان ذلك مما لم يقم عليه دليل ظاهر ، بل اللازم منها خصوص مايعتبر في صحة الكلام العربي لوكان خبراً أو انشاء من عدم السكوت الطويل ، أوالفصل بالأجنبي بين المبتدأ والخبر ، والفعل ومتعلقاته ، والموصوف وصفته ، والشرط وجزائه ، والمضاف والمضاف اليه ، ونحوها مما يخرج الكلام عن كونه عربياً صحيحاً ، ويكون معدوداً في علم العربية غلطاً ، دون ما عداه ، لعدم الدليل على اعتباره ، وينبغي تنزيل ما ذكره الاصحاب وأرسلوه ارسال المسلمات من إطلاق اعتبار الموالاة على خصوص ماذكر . وأما ماورد من الأمر بالدعاء ، وسؤال الرحمة ، والاستعاذة من النقمة عند آيتيها ، ورد السلام ، والحمد عند العطسة ، وتسميت العاطس ، وغير ذلك فلا ينافيه ، لعدم تعرضه لهذه الجهة ، ولا إطلاق له يشمل صورة فوات الموالاة ، كما لعله ظاهر .

(١) كما عن نهاية الأحكام ، والذكرى ، والبيان ، والألفية ، وجامع المقاصد ، والروض ، وغيرها للزيادة العمدية ، ومنه يظهر ضعف ماعن المبسوط ،

(مسألة ٣٧) لو أخل بشيء من الكلمات أو الحروف ، أو بدل حرفا بحرف حتى الضاد بالظاء أو العكس بطلت (١) ، وكذا لو أخل بحركة بناء ،

والتذكرة ، والدروس ، والمدارك ، وغيرها من وجوب استئناف القراءة لا الصلاة ، وكأن وجهه ظهور الزيادة العمدية في خصوص ما وجد في الخارج زائداً ، والقراءة قبل فعل مايوجب فوات الموالاة ليست كذلك ، وإنما صارت زائدة بفعله ، فالمقام نظير مالو قرأ بعض السورة ثم عدل الى سورة أخرى حتى أتمها . نعم لو كان ما يوجب فوات الموالاة مبطلا في نفسه ـ كما لو تكلم بكلام الآدميين ـ كان البناء على بطلان الصلاة في محله ، ولذا قال في مجمع البرهان: « إنه ـ يعني بطلان الصلاة في العمد ـ غير واضح . نعم لو ثبت بطلان الصلاة بالتكلم بمثل ماقرأ في خلالها ، بدليل أنه كلام أجنبي وإن كان قرآناً ، أوذكراً غير مجوز لتحريمه ، فيلحق بكلام الآدميين ، فتبطل بتعمده الصلاة لو صح مذهب الجماعة ، ولكن فيه تأمل إذ قد يمنع ذلك » . وفيه : أن العموم الدال على بطلان الصلاة بالزيادة العمدية إنما هو عموم : « من زاد في صلاته فعليه الاعادة » ، والخارج منه بحديث : « لاتعاد الصلاة » ، أونحوه لايشمل مانحن فيه ، فعموم البطلان فيه محكم ، كما أن مقتضاه البطلان في العدول من سورة الى أخرى لولا النصوص المرخصة فيه ، ومما ذكرنا يظهر أنه لو فاتت الموالاة سهواً استأنف القراءة لاغير ـ كما عن المشهور ـ لفواتها بفوات شرطها ، ولا موجب لاستئناف الصلاة . نعم بناء على ما تقدم من معنى الموالاة الواجبة إنما يستأنف خصوص الجملة التي فاتت بفوات موالاتها ، كما عن الشيخ وجماعة .

(١) يعني القراءة بلا خلاف ، ويقتضيه اعتبار ذلك فيها الموجب لفواتها بفواته ، وكذا الحال فيما لو أخل بحركة أو سكون أو نحوهما مما سيذكره .

أو إعراب (١) ، أو مد واجب ، أو تشديد ، أو سكون لازم ، وكذا لو أخرج حرفا من غير مخرجه بحيث يخرج عن صدق ذلك الحرف في عرف العرب .

(مسألة ٣٨) يجب حذف همزة الوصل (٢) في الدرج مثل همزة ﴿ الله ﴾ و ﴿ الرحمن ﴾ و ﴿ الرحيم ﴾ و ﴿ اهدنا ﴾ ونحو ذلك ، فلو أثبتها بطلت (٣) ، وكذا يجب إثبات همزة القطع كهمزة ﴿ أنعمت ﴾ فلو حذفها حين الوصل بطلت .

(مسألة ٣٩) الأحوط ترك الوقف (٤) بالحركة

---

(١) إجماعا كما عن المعتبر ، وبلا خلاف كما عن المنتهى ، ولا نعرف فيه خلافا كما عن فوائد الشرائع ، إذ لافرق بين المادة والصورة في الاعتبار ، وخروج اللفظ بفقدان أيتها كانت عن القرآن . كذا في كشف اللثام ، وعن السيد (ره) : جواز تغيير الاعراب الذي لا يتغير به المعنى وأنه مكروه ، وفي كشف اللثام : « ضعفه ظاهر » . لما عرفت .

(٢) كما نص عليه أهل العربية ، كابن الحاجب ، وابن مالك ، وشراح كلامها ، من دون تعرض لخلاف فيه . قال الأول : « واثباتها وصلا لحن وشذ في الضرورة » ، وقال الثاني :

« للوصل همز سابق لا يثبت إلا اذا ابتدي به كاستثبتوا »

واستشهد الشيخ الرضي (ره) لثبوتها في ضرورة الشعر بقوله :

« اذا جاوز الاثنين سرّ فانه بدث وتكثير الوشاة قمين »

(٣) يعني القراءة ، فلا بد من استئنافها ولو باستئناف الصلاة من رأس اذا كان ذلك عمداً ، وكذا الحال فيما بعده .

(٤) قال ابن الحاجب : « الوقف قطع الكلمة عما بعدها ، وفيه وجوه مختلفة في الحسن والمحل ، فالاسكان المجرد في المتحرك ، والروم في المتحرك

والوصل بالسكون (١) .

وهو أن تأتي بالحركة خفيفة وهو في المفتوح قليل ، والاشمام في المضموم وهو أن تضم الشفتين بعد الاسكان ... » ، ولعل ظاهر قوله : « مختلفة في الحسن والمحل » عدم وجوب هذه الأحكام . كما أن مافي شرح الرضي من قوله (ره): « إن ترك مراعاة هذه الأحكام خطأ » يحتمل أن يكون المراد به مخالفة المشهور المعروف لا اللحن . نعم عن المجلسي (ره) : إتفاق القراء وأهل العربية على عدم جواز الوقف بالحركة . انتهى ، لكن عدم الجواز عند القراء لا يقتضي الخروج عن قانون اللغة . نعم عدم الجواز عند أهل العربية يراد به ذلك ، إلا أن استفادته من كلامهم لاتخلو من إشكال ، والأصل في المقام ـ لكون الشبهة مفهومية ـ يقتضي البراءة من مانعية التسكين . فتأمل جيداً . نعم الذي صرح به فى المستند عدم الدليل على وجوب قراءة القرآن على النهج العربي ، ولكنه في موضع من الغرابة ، فان الهيئة مقومة للقرآن كالمادة ، مع أنه يلزم منه عدم لزوم المحافظة على حركات البنية أيضاً . فلاحظ .

(١) مقتضى إطلاق كلام أهل العربية في الحركات الاعرابية والبنائية واقتصارهم في الاستثناء على خصوص حال الوقف هو وجوب التحريك في الوصل ، وحمل كلامهم على عدم جواز إبدالها بحركات أخرى بعيد جداً . لكن في مبحث الأذان والاقامة يظهر من غير واحد بل هو صريح الشهيد الثاني (ره) في الروضة والروض وكاشف الغطاء جواز الوصل بالسكون ، وأنه ليس لحناً ولا مخالفة لقانون اللغة ، وقد يستشهد له بقول الصياد حين يرى الغزال : غزال غزال ، يكرر ذلك على عجلة مع تسكين اللام ، وعد ذلك غلطاً بعيد ، وعليه يكون جواز الوصل بالسكون فى محله ، كما أنه كذلك لو تم ما تقدم عن المستند .

(مسألة ٤٠) يجب أن يعلم حركة آخر الكلمة (١) إذا أراد أن يقرأها بالوصل بما بعدها ، مثلا إذا أراد أن لا يقف على ﴿ العالمين ﴾ ويصلها بقوله : ﴿ الرحمن الرحيم ﴾ يجب أن يعلم أن النون مفتوح ، وهكذا ، نعم إذا كان يقف على كل آية لايجب عليه أن يعلم حركة آخر الكلمة .

(مسألة ٤١) لا يجب أن يعرف مخارج الحروف على طبق ماذكره علماء التجويد (٢) ، بل يكفي إخراجها منها ، وإن لم يلتفت اليها ، بل لا يلزم إخراج

---

(١) الكلام فيه هو الكلام في وجوب التعلم كلية .

(٢) بل ذكره غيرهم . قال ابن الحاجب في الشافية : « ومخارج الحروف ستة عشر تقريباً ، وإلا فلكل مخرج ، فللهمزة والهاء والألف أقصى الحلق ، وللعين والحاء وسطه ، وللغين والخاء أدناه ، وللقاف أقصى اللسان وما فوقه من الحنك ، وللكاف منها مايليهما ، وللجيم والشين والياء وسط اللسان وما فوقه من الحنك ، وللضاد أول إحدى حافتيه وما يليها من الأضراس ، وللاّم ما دون طرف اللسان الى منتهاه وما فوق ذلك ، وللراء منها مايليها ، وللنون منها مايليهما وللطاء والدال والتاء طرف اللسان وأصول الثنايا ، وللصاد والزاي والسين طرف اللسان والثنايا ، وللظاء والذال والثاء طرف اللسان وطرف الثنايا ، وللفاء باطن الشفة السفلى وطرف الثنايا العليا ، وللباء والميم والواو مابين الشفتين » . ثم إن عد المخارج ستة عشر ـ كما هو المحكي عن سيبويه ـ مبني على كون مخرج الهمزة والألف واحداً ، ومن فرق بينهما جعلها سبعة عشر كما عن الخليل وأتباعه من المحققين ، وعن الفراء وأتباعه أنها أربعة عشر بجعل مخرج النون واللام والراء واحداً . قال الشيخ الرضي (ره) : « وأحسن الأقوال ماذكره سيبويه : وعليه العلماء بعده » .

الحرف من تلك المخارج ، بل المدار صدق التلفظ بذلك الحرف وإن خرج من غير المخرج (١) الذي عينوه ، مثلا إذا نطق بالضاد أو الظاء على القاعدة ، لكن لابما ذكروه من وجوب جعل طرف اللسان من الجانب الأيمن (٢) ، أو الأيسر على الأضراس العليا (٣) صح ، فالمناط الصدق فى عرف العرب ، وهكذا في سائر الحروف ، فما ذكره علماء التجويد مبني على الغالب .

(مسألة ٤٢) المد الواجب هو فيما إذا كان بعد أحد حروف المد (٤) ، وهي الواو المضموم ماقبلها ، والياء المكسور ماقبلها ، والألف المفتوح ماقبلها همزة ،

---

(١) الذي يظهر من كل من تعرض لذلك امتناع خروج الحرف من غير المخرج الذي ذكر له ، فيكون مافي المتن من قبيل العرض الذي لاواقع له ، وإن كان لايمتنع من قبوله علماء التجويد ولا غيرهم . لكن الانصاف يقتضي البناء على إمكان إخراج جملة من الحروف من غير مخارجها ، فان طرف اللسان وما دونه اذا لصق بأي موضع من اللثة أو الحنك الأعلى أمكن النطق بالنون واللام ، وكذا الكلام في غيرهما . فاختبر .

(٢) فان الاختبار يساعد على أن وصل الحافة بما فوق الأضراس كاف في إخراج الضاد ، وكذا لو لصق بالحنك الأعلى . فاختبر .

(٣) الأسنان على ماذكروا أربعة أقسام ، منها أربعة تسمى ثنايا : ثنيتان من فوق ، وثنيتان من تحت من مقدمها ، ثم أربعة تليها من كل جانب واحد تسمى رباعيات ، ثم أربعة تليها كذلك تسمى أنيابا ، ثم الباقي تسمى أضراساً منها أربعة تسمى ضواحك ، ثم اثنى عشر طواحن ، ثم أربعة نواجذ تسمى ضرس الحلم والعقل ، وقد لا توجد في بعض أفراد الانسان .

(٤) اجتماع حرف المد والهمزة الساكنة إن كان في كلمة واحدة يسمى

مثل : « جاء » و« سوء » و« جيء »،

المد بالمتصل ، وإن كان فى كلمتين يسمى بالمنفصل ، والأول واجب عند القراء . وعن أبي شامة : أنه حكى عن الهذلي جواز القصر في مورده ، لكن عن الجزري : إنكار ذلك ، وانه تتبع فلم يجده في قراءة صحيحة ولا شاذة ، بل رأى النص بالمدّ عن ابن مسعود يرفعه عن النبي (ص) : « إن ابن مسعود كان يقرىء رجلا فقرأ الرجل : (إنما الصدقات للفقراء والمساكين) مرسلة . فقال ابن مسعود : ما هكذا أقرأنيها رسول الله (ص) . فقال : كيف أقرأها يا أبا عبد الرحمن ؟ فقال : أقرأنيها (إنما الصدقات للفقراء والمساكين) فمدها . ثم قال الجزري : هذا حديث جليل حجة ونص في هذا الباب ، ورجال اسناده ثقات ، رواه الطبراني في معجمه الكبير » وقال بعض شراح مقدمته : « لو قرأ بالقصر يكون لحنا جليا ، وخطأ فاحشاً ، مخالفاً لما ثبت عن النبي (ص) بالطرق المتواترة » . هذا ولا يخفى أن المد المذكور لم يتعرض له في علمي الصرف والنحو ، وظاهر الاقتصار في الاستدلال عليه على مرفوع ابن مسعود المتقدم والتواتر عن النبي (ص) الاعتراف بعدم شاهد عليه في اللغة ، وحينئذ لاوجه للحكم بوجوبه ، إذ التواتر ممنوع جداً ، والمرفوع إن صح الاستدلال به فهو قضية في واقعة لا يمكن استفادة الكلية منه ، بل مقتضى قراءة الاعرابي بالقصر واحتجاج ابن مسعود بفعل النبي (ص) عدم لزومه في اللغة كما هو ظاهر ، وأما المد المنفصل فهو المسمى عندهم بالجائز لاختلاف القراء فيه كما قيل ، فان ابن كثير والسوسي يقصرانه بلا خلاف ، وقالون والدوري يقصرانه ويمدانه ، والباقون يمدونه بلا خلاف ، وعلى هذا فموضوع كلام المصنف (ره) هو الأول المتصل الذي مثل له بالأمثلة المذكورة في المتن لا ما يشمل المنفصل .

أو كان بعد أحدها سكون لازم (١) خصوصاً إذا كان مدغماً في حرف آخر مثل : ﴿ الضالين ﴾ .

(١) يعني لا يختلف حاله باختلاف حالي الوقف والوصل ، ويسمى المذكور المد اللازم ، وهو على قسمين لأن الحرف الساكن إما مدغم ـ كما في مثال المتن ـ ويسمى لازماً مشدداً ، وإما غير مدغم ـ كما في فواتح السور من (ص) و (ق) ونحوهما ـ ويسمى لازماً مخففاً . ثم إنهم اختلفوا في أن أيهما أشبع تمكيناً من الآخر ، فعن كثير منهم : أن الأول أشبع تمكيناً من الثاني ، وقيل بالعكس ، وقيل بالتساوي لأن الموجب له وهو التقاء الساكنين موجود في كل منهما . هذا وتقييد السكون باللازم لأجل أن السكون اذا لم يكن لازماً ـ كما لو كان عارضاً من جهة الوقف كما لو وقف على آخر الآية مثل ﴿ العالمين ﴾ و﴿ الرحيم ﴾ و﴿ الدين ﴾ و﴿ نستعين ﴾ ـ فالمد جائز عندهم بلا خلاف كما قيل ، وكذا لو كان السكون عارضاً من جهة الوصل لاجتماع حرفين متماثلين فسكن أولهما نحو : ﴿ الرحيم ﴾ ، ﴿ ملك ﴾ ، ﴿ فيه هدى ﴾ على قراءة أبي عمرو برواية السوسي . ثم إن وجه المد اللازم على ماذكروا هو أنه لايجمع في الوصل بين الساكنين ، فاذا أدى الكلام اليه حرك أو حذف أو زيد في المد ليقدر محركا وهذا موضع الزيادة ، وهذه العلة لا يفرق فيها بين حرف اللين وحرف المد ، مع أن الاول لايجب فيه المد عند المحققين ـ كما قيل ـ بل يجوز فيه القصر ، ولأجل ذلك يشكل المراد من قول الرضي (ره) في شرح الشافية : « وجب المد التام في أول مثل هذين الساكنين ، وثقل المد في حرف اللين اذا كانت حركتها من غير جنسها » إلا أن يحمل على إرادة المد الطبيعي المقوم للحرف ، لاالزائد عليه الواجب أو الجائز ، أو على إرادة الوجوب في خصوص حرف المد ، لكن لم أقف على مصرح بوجوبه من علماء العربية . اللهم إلا أن

(مسألة ٤٣) إذا مد في مقام وجوبه أو في غيره أزيد من المتعارف لا يبطل ، إلا إذا خرجت الكلمة عن كونها تلك الكلمة .

(مسألة ٤٤) يكفي في المد مقدار ألفين (١) وأكمله إلى أربع ألفات ، ولا يضر الزائد مالم يخرج الكلمة عن الصدق .

(مسألة ٤٥) إذا حصل فصل بين حروف كلمة واحدة اختياراً أواضطراراً

يكون أغناهم عن ذلك توقف النطق بالحرف الساكن عليه ، لكنه ممنوع جداً ، وربما يشير اليه خبر محمد بن جعفر المروي في الوسائل في باب كراهة قتل الخطاف . قال (ع) : « وتدرون ماتقول الصنينة (هكذا) اذا هي مرت وترنمت تقول : بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين ، وقرأ أم الكتاب فاذا كان في آخر ترنمها قالت : ولا الضالين ، مدها رسول الله (ص) ولا الضآلين » فوجوب المد اللازم لا يخلو من إشكال ونظر .

(١) قال بعض شراح الجزرية : « إعلم أن القراء اختلفوا في مقدار هذه المراتب عند من يقول بها ، فقيل : أول المراتب ألف وربع . قال زكريا : هذا عند أبي عمرو وقالون وابن كثير ، ثم ألف ونصف ، ثم ألف وثلاثة أرباع ، ثم ألفان ، وقيل : أولها ألف ونصف ، ثم ألفان ، ثم ألفان ونصف ، ثم ثلاث ألفات ، وهذا هو الذي اختاره الجعبري ، وقيل : أولها ألف ، ثم ألفان ، ثم ثلاث ، ثم أربع . قال الرومي : وهذا مذهب الجمهور ، انتهى . ولا يخفى عليك أن المراد بالألف ـ يعني في القول الأخير ـ ماعدا الألف الذي هو المد الأصلي ، للاجماع على ذلك ، وأما معرفة مقدار المدات المقدرة بالالفات فان تقول مرة أو مرتين أو زيادة وتمد صوتك بقدر قولك : ألف ألف ، أو كتابتها ، أو بقدر عقد أصابعك في امتداد صوتها ، وهذا كله تقريب لا تحديد » ، انتهى كلام

بحيث خرجت عن الصدق بطلت (١) ، ومع العمد أبطلت (٢) .

(مسألة ٤٦) إذا أعرب آخر الكلمة بقصد الوصل بما بعده فانقطع نفسه ، فصل الوقف بالحركة فالأحوط إعادتها (٣)، وإن لم يكن الفصل كثيراً اكتفى بها

(مسألة ٤٧) إذا انقطع نفسه في مثل ﴿ الصراط المستقيم ﴾ بعد الوصل بالألف واللام ، وحذف الألف ، هل يجب إعادة الألف واللام بأن يقول : المستقيم . أو يكفي قوله : مستقيم ؟ الأحوط الأول (٤) ، وأحوط منه إعادة الصراط أيضاً ، وكذا إذا صار مدخول الألف واللام غلطاً كأن صار مستقيم غلطاً ، فاذا أراد أن يعيده

الشارح . ومنه يظهر أن منتهى المد أربع الفات زائداً على الألف التي هي المد الأصلي الذي هو قوام الحرف ، فيكون منتهى المد خمس ألفات لا كما يظهر من العبارة ، وما عن الجعبري من أن حده أربع ألفات يراد منه الزائد على المد الأصلي كما قيل .

(١) لما عرفت من أن الهيئة من مقومات الكلمة .

(٢) الكلام فيه هو الكلام فى ترك الموالاة عمداً ، وقد تقدم .

(٣) مبني على ماتقدم من الاحتياط .

(٤) لاحتمال كون الفصل بمقدار النفس مضراً بهيئة الكلمة المعرفة باللام فتبطل ، ومثله وصل اللام بما قبلها مع هذا الفصل بينها وبين مدخولها ، ولأجله كان الأحوط إعادة (الصراط) أيضاً ، لكن الظاهر قدح ذلك عرفا في المقامين غالباً ، فيتعين إعادتها معاً ، ولا يحتاج الى إعادة (إهدنا) وإن جرى عليه أحكام الدرج من حذف الألف ، لأن أحكام الدرج لايتوقف إجراؤها على الدرج بالقرآن كما لا يخفى .

فالأحوط أن يعيد الألف (١) واللام أيضاً ، بأن يقول : المستقيم . ولا يكتفي بقوله : مستقيم . وكذا إذا لم يصح المضاف اليه فالأحوط إعادة المضاف ، فاذا لم يصح لفظ المغضوب فالأحوط أن يعيد لفظ غير أيضاً .

(مسألة ٤٨) الادغام فى مثل مدّ وردّ مما اجتمع في كلمة واحدة مثلان(٢) واجب ، سواء كانا متحركين ـ كالمذكورين ـ أو ساكنين ـ كصدرها ـ .

(مسألة ٤٩) الأحوط الادغام (٣) إذا كان بعد النون الساكنة أو التنوين

---

(١) لما سبق ، وكذا عليه أن يعيد (الصراط) لا لما سبق ، إذ الوصل بالمفرد الغلط لا يوجب فوات هيئة الموصول ، بل لأنه لو اقتصر على (المستقيم) لزم الفصل بالأجنبي بين الموصوف وصفته ، إلا أن يبنى على جوازه فى ضرورة الغلط كما هو الظاهر ، ومع الشك في ذلك فالأصل البراءة من وجوب الاعادة ، وكذا الحال في المضاف والمضاف اليه ، فانه لاحاجة الى إعادة المضاف اذا جاء بالمضاف اليه غلطاً ، إذ الفصل به لا يقدح لغة في الهيئة المعتبرة بينهما .

(٢) اذا كان الاول ساكناً والثاني متحركا وجب الادغام ، سواء أكان فى كلمة واحدة ، أم كلمتين ، اذا لم يكن الأول حرف مد أصلي أو ماهو بمنزلته وإن كانا معاً متحركين ، وكانا في آخر الكلمة ، ولم يكن الأول منهما مدغماً فيه ، ولا كان التضعيف للالحاق ، وجب الادغام أيضاً في الفعل ، أو في الاسم المشابه للفعل غالباً ، وتفصيل ذلك موكول الى محله .

(٣) الذي صرح به ابن الحاجب والرضي (ره) هو الوجوب ، أما فى كلمتين فمطلقاً ، وأما في كلمة واحدة ، فاذا لم يكن لبس كانمحى أدغم ، وإن كان لبس لم يجز الادغام .

أحد حروف يرملون مع الغنة ، فيما (١) عدا اللام والراء ، ولا معها فيهما ، لكن الأقوى عدم وجوبه (٢) .

(مسألة ٥٠) الأحوط القراءة باحدى القراءات السبع (٣) وإن كان الأقوى عدم وجوبها ، بل يكفي القراءة على النهج العربي وإن كانت مخالفة لهم فى حركة بنية أو إعراب .

---

(١) حكى الرضي (ره) عن سيبويه وسائر النحاة أن الادغام مع الغنة ، وقال هو : « إن كان المدغم فيه اللام والراء فالأولى ترك الغنة وبعض العرب يدغمها فيهما مع الغنة ، وإن كان المدغم فيه الواو والياء فالأولى الغنة وكذا مع الميم لأن فى الميم غنة » .

(٢) هذا غير ظاهر مع حكاية الوجوب ممن تقدم ، ولا سيما بملاحظة كون المقام من باب الدوران بين التعيين والتخيير .

(٣) القراء السبعة هم : نافع بن أبي نعيم المدني ، وعبد الله بن كثير المكي ، وأبو عمرو بن العلاء البصري ، وعبد الله بن عامر الدمشقي ، وعاصم بن أبي النجود ، وحمزة بن حبيب الزيات ، وعلي بن حمزة النحوي ، الكوفيون ، فاذا أضيف الى قراءة هؤلاء قراءة أبي جعفر يزيد بن القعقاع ، ويعقوب بن اسحاق الحضرمي ، وخلف ابن هشام البزاز ، كانت القراءات العشر . هذا والمنسوب الى أكثر علمائنا وجوب القراءة باحدى السبع ، واستدل له : بأن اليقين بالفراغ موقوف عليها ، لاتفاق المسلمين على جواز الأخذ بها إلا ما علم رفضه وشذوذه ، وغيرها مختلف فيه ، وبخبر سالم أبي سلمة : « قرأ رجل على أبي عبد الله (ع) وأنا أستمع حروفا من القرآن ليس على مايقرؤها الناس ، فقال (ع) : كف عن هذه القراءة ، إقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم ، فاذا

قام القائم قرأ كتاب الله تعالى على حده وأخرج المصحف الذي كتبه علي (ع)» ومرسل محمد بن سليمان عن بعض أصحابه عن أبي الحسن (ع) : « جعلت فداك إنا نسمع الآيات من القرآن ليس هي عندنا كما نسمعها ، ولا نحسن أن نقرأها كما بلغنا عنكم فهل نأثم ؟ فقال (ع) : لا ، إقرأوا كما تعلمتم فسيجيء من يعلمكم».

وفيه : أن اليقين بالبراءة إن كان من جهة تواترها عن النبي (ص) دون غيرها ـ كما عن جملة من كتب أصحابنا ، بل عن جماعة دعوى الاجماع عليه ، وفي مفتاح الكرامة : « والعادة تقضي بالتواتر في تفاصيل القرآن من أجزائه وألفاظه وحركاته وسكناته ووضعه في محله لتوفر الدواعي على نقله من المقرّ ، لكونه أصلا لجميع الأحكام ، والمنكر لابطال كونه معجزاً ، فلا يُعبأ بخلاف من خالف أو شك في المقام » . ففيه : أن الدعوى المذكورة قد أنكرها جماعة من الأساطين ، فعن الشيخ في التبيان : « إن المعروف من مذهب الامامية والتطلع في أخبارهم ورواياتهم أن القرآن نزل بحرف واحد على نبي واحد ، غير أنهم أجمعوا على جواز القراءة بما يتداوله القراء ، وأن الانسان مخير بأي قراءة شاء قرأ » . ونحوه ماعن الطبرسي في مجمع البيان ، ومثلها في إنكار ذلك جماعة من الخاصة والعامة كابن طاووس ، ونجم الأئمة في شرح الكافية في مسألة العطف على الضمير المجرور ، والمحدث الكاشاني ، والسيد الجزائري ، والوحيد البهبهاني ، وغيرهم على ماحكي عن بعضهم ، وعن الزمخشري : أن القراءة الصحيحة التي قرأ بها رسول الله (ص) إنما هي في صفتها ، وإنما هي واحدة ، والمصلي لا تبرأ ذمته من الصلاة إلا اذا قرأ بما وقع فيه الاختلاف على كل الوجوه ، كملك ومالك ، وصراط وسراط . انتهى ، وفي مصحح الفضيل : « قلت لأبي عبد الله (ع) : إن الناس يقولون إن القرآن نزل على سبعة أحرف . فقال (ع) : كذبوا أعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد».

وعليه لابد من حمل بعض النصوص المتضمن لكون القرآن نزل على سبعة أحرف على بعض الوجوه غير المنافية لذلك .

وإن كان من جهة اختصاصها بحكم التواتر عملا ففيه : أنه خلاف المقطوع به من سيرة المسلمين فى الصدر الأول ، لتأخر أزمنة القراء السبعة ، كما يظهر من تراجمهم وتاريخ وفاتهم ، فقيل : إن نافع مات فى سنة تسع وستين ومائة ، وابن كثير في عشرين ومائة ، وابن العلا فى أربع أو خمس وخمسين ومائة ، وابن عامر في ثماني عشرة ومائة ، وعاصم فى سبع أو ثمان أو تسع وعشرين ومائة ، وحمزة في ثمان أو أربع وخمسين ومائة ، والكسائي فى تسع وثمانين ومائة ، ومن المعلوم أن الناس كانوا يعولون قبل اشتهار هؤلاء على غيرهم من القراء ، وفي مفتاح الكرامة : « قد كان الناس بمكة على رأس المائتين على قراءة ابن كثير ، وبالمدينة على قراءة نافع ، وبالكوفة على قراءة حمزة وعاصم ، وبالبصرة على قراءة أبي عمرو ويعقوب ، وبالشام على قراءة ابن عامر ، وفي رأس الثلاث مائه أثبت ابن مجاهد اسم الكسائي وحذف يعقوب ، ولم يتركوا بالكلية ما كان عليه غير هؤلاء كيعقوب وأبي جعفر وخلف ... » ، ومن هذا كله يظهر لك الاشكال في حمل النصوص المذكورة وغيرها على خصوص قراءة السبعة ، أو أنها القدر المتيقن منها ، لصدورها عن الصادق (ع) والكاظم (ع) قبل حدوث بعض هذه القراءات أو قبل اشتهاره ، ولا سيما قراءة الكسائي فكيف يحتمل أن تكون مرادة بهذه النصوص ؟ بل مقتضى النصوص اختصاص الجواز بما كان يقرؤه الناس في ذلك العصر لا غير ، فيشكل الشمول لبعض القراءات السبع اذا لم يعلم أنها كانت متداولة وقتئذ . هذا ولكن الظاهر من النصوص المنع من قراءة الزيادات التي يرويها أصحابهم (ع) عنهم (ع) ولا نظر فيها الى ترجيح قراءة دون أخرى فتكون أجنبية عما نحن فيه . والذي

(مسألة ٥١) يجب إدغام اللام مع الألف واللام (١) في أربعة عشر حرفا وهي : التاء ، والثاء ، والدال ، والذال ، والراء ، والزاي ، والسين ، والشين ، والصاد ، والضاد ، والطاء ، والظاء ، واللام ، والنون ، وإظهارها في بقية الحروف ،

تقتضيه القاعدة أن ما كان راجعاً الى الاختلاف في الأداء من الفصل والوصل ، والمد والقصر ، ونحو ذلك لا تجب فيه الموافقة لاحدى القراءات فضلا عن القراءات السبع ، وما كان راجعاً الى الاختلاف فى المؤدى يُرجع فيه الى القواعد المعول عليها في المتباينين ، أو الأقل والأكثر ، أو التعيين والتخيير ، على اختلاف مواردها ، لكن يجب الخروج عن ذلك بالاجماع المتقدم عن التبيان ومجمع البيان ، المعتضد بالسيرة القطعية في عصر المعصومين (ع) على القراءة بالقراءات المعروفة المتداولة في الصلاة وغيرها من دون تعرض منهم (ع) للانكار ، ولا لبيان ما تجب قراءته بالخصوص الموجب للقطع برضاهم (ع) بذلك كما هو ظاهر . نعم في صحيح داود بن فرقد والمعلى بن خنيس قالا : « كنا عند أبي عبد الله (ع) فقال : إن كان ابن مسعود لا يقرأ على قراءتنا فهو ضال . ثم قال (ع) : أما نحن فنقرأ على قراءة أبي » إلا أنه لا يصلح للخروج به عما ذكر ، ولو كان المتعين قراءة أبي أو أبيه (ع) ـ على الاحتمالين في كلمة (أبي) ـ لما كان بهذا الخفاء ، ولما ادعي الاجماع على جواز القراءة بما يتداوله القراء ، فلا بد أن يحمل على بعض المحامل ، ولعل المراد هو أن قراءة ابن مسعود تقتضي فى بعض الجمل انقلاب المعنى بنحو لا يجوز الاعتقاد به . والله سبحانه أعلم .

(١) يعني لام التعريف . قال ابن الحاجب : « واللام المعرفة تدغم وجوبا في مثلها وثلاثة عشر حرفا » . وقال الرضي (ره) « : المراد بالثلاثة عشر النون ... » كما ذكره في المتن .

فتقول في الله ، والرحمن ، والرحيم ، والصراط ، والضالين ، مثلا بالادغام . وفي الحمد ، والعالمين ، والمستقيم ، ونحوها بالاظهار .

(مسألة ٥٢) الأحوط الادغام في مثل إذهب بكتابي ، ويدركم ، مما اجتمع المثلان فى كلمتين مع كون الأول ساكناً ، لكن الأقوى عدم وجوبه (١) .

(مسألة ٥٣) لا يجب ما ذكره علماء التجويد من المحسنات كالامالة ، والاشباع ، والتفخيم ، والترقيق ، ونحو ذلك ، بل والادغام غير ما ذكرنا وإن كان متابعتهم أحسن .

(مسألة ٥٤) ينبغي مراعاة ما ذكروه من إظهار التنوين والنون الساكنة إذا كان بعدهما أحد حروف الحلق وقلبهما فيما (٢) إذا كان بعدهما حرف الباء ، وإدغامهما إذا كان بعدهما أحد حروف يرملون ، وإخفاؤهما إذا كان (٣) بعدهما بقية الحروف .

---

(١) المصرح به في الشافية وفى شرحها للرضي (ره) هو الوجوب ، ولا يستثنيان من ذلك إلا الهمزة على لغة التخفيف ، وإلا الواو والياء اذا كانت الأولى منهما مدة أصلية أو بمنزلتها .

(٢) قال الشيخ الرضي (ره) في أحكام النون الساكنة : « إن تنافرت هي والحروف التي تجيء بعدهاوهي الباء فقط كما يجيء فى عنبر قلبت تلك النون الخفيفة الى حرف متوسط بين النون وذلك الحرف وهي الميم » .

(٣) قال الشيخ الرضي (ره) : « وذلك بأن يقتصر على أحد مخرجيه ولا يمكن أن يكون ذلك إلا الخيشوم ، وذلك لأن الاعتماد فيها على مخرجها من الفم يستلزم الاعتماد على الخيشوم بخلاف العكس فيقتصر على مخرج الخيشوم فيحصل النون الخفية » .

لكن لايجب شيء من ذلك (١) حتى الادغام في يرملون كما مر (٢) .

(مسألة ٥٥) ينبغي أن يميز بين الكلمات ، ولا يقرأ بحيث يتولد (٣) بين الكلمتين كلمة مهملة كما إذا قرأ الحمد لله بحيث يتولد لفظ (دلل) أو تولد من لله رب لفظ (هرب) وهكذا في مالك يوم الدين تولد (كيو) وهكذا في بقية الكلمات وهذا ما يقولون ان في الحمد سبع كلمات مهملات وهي (دلل) و(هرب) و(كيو) و (كنع) و (كنس) و(تع) و (بع) .

(مسألة ٥٦) إذا لم يقف على أحد في قل هو الله أحد ووصله بالله الصمد يجوز أن يقول أحد الله الصمد بحذف التنوين (٤) من أحد ، وأن يقول أحدن الله الصمد بأن

---

(١) إذ لاوجه له مع كون ذكر تلك من باب الأفضل الأفصح كما هو ظاهر.

(٢) ومر الاشكال فيه .

(٣) قد عرفت الاشارة سابقاً الى أن للكلمة هيئة خاصة ، ناشئة من توالي حروفها على نحو خاص ، عند أهل اللسان ، فاذا فاتت تلك الهيئة بطلت الكلمة ، وعليه فلو فصل بين الحروف وأوصل آخر الكلمة بأول مابعدها بنحو معتد به ، بحيث تفوت تلك الهيئة المقومة للكلمة عرفاً لم يجتزأ بها . نعم اذا لم يكن الفصل معتداً به لقلته لايقدح ، وعليه يحمل مافي المتن ، وإلا فهو غير ظاهر كما لايخفى بالتأمل .

(٤) كما قرىء ذلك حكاه الزمخشري والشيخ الرضي ، والطبرسي نسبه الى أبي عمرو ، ومثله في الشعر : « وحاتم الطائي وهاب المائي » وقوله :

« فألفيته غير مستعتب ولا ذاكر الله إلا قليلا »

والمعروف عند أهل العربية أنه لا يحذف التنوين في الاسم المتمكن المنصرف إلا في المضاف الى (ابن) الواقعة بين علمين مثل : جاء زيد بن عمرو .

يكسر نون التنوين وعليه ينبغي أن يرقق اللام من الله (١) وأما على الأول فينبغي تفخيمه كما هو القاعدة الكلية من تفخيمه إذا كان قبله مفتوحا أو مضموماً وترقيقه إذا كان مكسوراً .

(مسألة ٥٧) يجوز قراءة مالك وملك (٢) يوم الدين ويجوز في الصراط

ولا يبعد أن تكون القراءة المذكورة كافية في مشروعيته ، فانها لو لم تكن حجة على ثبوت المقروء فهي حجة على صحة الأداء والحكاية كذلك وأنها من النهج العربي ، ولذا قال الزمخشري : والجيد هو التنوين .

(١) ذكر ابن الحاجب : أن الحروف الهجائية الأصلية ثمانية وعشرون حرفا ، والمتفرع عليها الفصيح ثمانية : همزة بين بين ثلاثة ، والنون الخفية ، وألف الامالة ، ولام التفخيم ، والصاد كالزاي ، والشين كالجيم . والمستهجن خمسة: الصاد كالسين ، والطاء كالتاء ، والفاء كالباء ، والضاد الضعيفة ، والكاف كالجيم، فلام التفخيم متفرعة على اللام الأصلية الرقيقة ، وتفخيمها يكون اذا كانت تلي الصاد ، أو الضاد ، أو الطاء ، اذا كانت هذه الحروف مفتوحة أو ساكنة ، وكذا لام الله اذا كان قبلها ضمة أو فتحة ، وهذا التفخيم ليس بواجب عند أهل العربية .

(٢) فان الأول قراءة عاصم والكسائي من السبعة ، وخلف ويعقوب من غيرهم ، والثاني قراءة بقية القراء من السبعة وغيرهم . والذي يظهر من سراج القارىء في شرح الشاطبية : أن المصاحف كذلك مرسومة بحذف الألف ، واختاره الزمخشري وغيره ، لأنه قراءة أهل الحرمين ، ولقوله تعالى : «لمن الملك اليوم » ولقوله تعالى : « ملك الناس » ولأن الملك يعم والملك يخص ، وزاد الفارسي قوله تعالى : « فتعالى الله الملك الحق » و« الملك القدوس »، واستشهد

بالصاد والسين (١) بأن يقول : السراط المستقيم ، وسراط الذين .

للاول بقوله تعالى : « والأمر يومئذ لله » وقوله تعالى : « يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً » . انتهى ، لكن لو تم الاستشهاد للأول بما ذكر فلا يصلح لمعارضة ماسبق للثاني ، ولا سيما الوجه الاول ـ مضافا إلى كثرة العدد ، وكونه المرسوم في المصاحف على ماسبق عن شرح الشاطبية ، فالبناء على رجحانه متعين ، وعن أبي حنيفة أنه قرأ « ملك يوم الدين » بلفظ الفعل ونصب اليوم ، وعن أبي هريرة أنه قرأ « مالك » بالنصب ، وغيره « ملك » بالنصب أيضاً ، وغيرهما « مالك » بالرفع ، ومقتضى ما سبق جواز القراءة بالجميع ، لأنه اختلاف في الأداء ، والكل حكاية على النهج العربي عدا الأول ، فجواز العمل به ـ لو ثبت ـ لا يخلو من إشكال ، لعدم ثبوت تداوله .

(١) فان المحكي عن قنبل أحد الراويين عن ابن كثير : أنه قرأ الصراط بالسين في جميع القرآن . وفي مجمع البيان حكايته عن يعقوب من طريق رويس ، وعن خلف القراءة باشمام الصاد بالزاي في جميع القرآن ، وفي مجمع البيان حكايته عن حمزة عن جميع الروايات إلا عبد الله بن صالح العجلي وبرواية خلاد بن خالد ومحمد بن سعدان النحوي عن حمزة : أن الاشمام المذكور في الأول من الفاتحة ، وفي غيره من جميع القرآن قراءته بالصاد الخالصة ، وعن الكسائي من طريق الى حمدون إشمام الصاد بالسين . هذا ولا بأس بالقراءة بكل من الصاد والسين لما سبق ، ولا سيما وأن الذي ذكره الزمخشري والطبرسي والفيروزآبادي والطريحي : أن الأصل السين ، وأن الصاد فرع عليها ، وأن كلا منهما لغة ، وأن الأفصح الصاد (*)

(*) قال الطريحي في مجمعه في « ص د غ » : وربما قيل (سدغ) بالسين لما حكاه الجوهري عن قطرب محمد بن جرير المستنير أن قوماً من بني تميم —

(مسألة ٥٨) يجوز في كفواً أحد أربعة وجوه : كفؤاً بضم الفاء وبالهمزة(١)، وكفءاً بسكون الفاء وبالهمزة ، وكفواً بضم الفاء وبالواو ، وكفواً بسكون الفاء وبالواو ، وإن كان الأحوط ترك الأخيرة .

(مسألة ٥٩) إذا لم يدر إعراب كلمة أو بناءها أو بعض حروفها انه الصاد مثلا أو السين أو نحو ذلك يجب عليه أن يتعلم ولا يجوز له أن يكررها (٢) بالوجهين لأن الغلط من الوجهين (٣) ملحق بكلام الأدميين (٤) .

---

(١) هذا هو المشهور بين القراء ، وفي مجمع البيان : « قرأ إسماعيل عن نافع وحمزة وخلف ورويس (كفءاً) ساكنة الفاء مهموزة ، وقرأ حفص مضمومة الفاء مفتوحة الواو غير مهموزة ، والباقون قرأوا بالهمزة وضم الفاء »، ولم يذكر الوجه الأخير . نعم في كتاب غيث النفع للصفاقسي : « قرأ حفص بابدال الهمزة واواً وصلا ووقفاً ، والباقون بالهمزة ، وقرأ حمزة باسكان الفاء والباقون بالضم لغتان » . وهو أيضاً ساكت عن الوجه الأخير . نعم مقتضى أن الاسكان لغة جوازه مع إبدال الهمزة واواً وعدمه ، ولعله لذلك كان الأحوط ترك الأخيرة .

(٢) تقدم أنه يصح على أحد الوجهين مع الاقتصار عليه اذا كان مطابقاً للواقع ، لكنه لا يجزأ به عقلا حتى تثبت المطابقة للواقع .

(٣) يعني الغلط المعلوم المردد بين الوجهين .

(٤) ربما يحتمل أن يكون حكمه حكم الدعاء والذكر الملحونين ، لأنه

— يقلبون السين صاداً عند أربعة أحرف عند الطاء والقاف والغين والخاء يقولون سراط وصراط وبسطه وبصطه وسيقل وصيقل ومسغبة ومصغبة وسخر لكم وصخر . (منه . مد ظله)

(مسألة ٦٠) إذا اعتقد كون الكلمة على الوجه الكذائي من حيث الاعراب أو البناء أو مخرج الحرف فصلى مدة على تلك الكيفية ثم تبين له كونه غلطاً فالأحوط الاعادة أو القضاء وإن كان الأقوى عدم الوجوب (١) .

فصل في الركعات الأخيرة

في الركعة الثالثة من المغرب ، والأخيرتين من الظهرين ، والعشاء ، يتخير بين قراءة الحمد أو التسبيحات (٢) الأربع

قراءة ملحونة ، وفيه أن اللحن لا يقدح في صدق الذكر والدعاء ، ويقدح في صدق قراءة القرآن ، لتقوم القراءة بالهيئة والمادة ، فالقراءة الملحونة ليست قراءة للقرآن .

(١) لحديث : « لا تعاد الصلاة » . بناء على عمومه للجاهل بالحكم ، اذا كان حين العمل يرى أنه في مقام أداء المأمور به ، والخروج عن عهدته ، كما هو غير بعيد . نعم لايشمل العامد ولا الجاهل الذي لا يرى أنه تبرأ ذمته بفعله ، لانصراف الحديث الى العامل في مقام الامتثال ، وسيأتي إن شاء الله تعالى في مبحث الخلل ماله نفع في المقام . فلاحظ والله سبحانه أعلم .

فصل في الركعات الأخيرة

(٢) بلا خلاف كما عن جماعة ، بل عن الخلاف ، والمختلف ، والذكرى ، والمهذب ، وجامع المقاصد ، والروض ، والمدارك ، والمفاتيح ، وغيرها الاتفاق عليه في الجملة . ويشهد له جملة من النصوص التي هي مابين صريح في التخيير ومحمول عليه ، كموثق ابن حنظلة عن أبي عبد الله (ع) : « عن الركعتين

الأخيرتين ماأصنع فيهما ؟ فقال (ع) : إن شئت فاقرأ فاتحة الكتاب وإن شئت فاذكر الله تعالى فهو سواء . قال قلت : فأي ذلك أفضل ؟ فقال (ع) : هما والله سواء إن شئت سبحت وإن شئت قرأت » . ونحوه غيره مما يأتي التعرض لبعضه . وأما ما فى التوقيع الذي رواه الطبرسي في الاحتجاج عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري عن صاحب الزمان (ع) : « أنه كتب اليه يسأله عن الركعتين الأخيرتين قد كثرت فيهما الروايات فبعض يرى ان قراءة الحمد وحدها أفضل ، وبعض يرى أن التسبيح فيهما أفضل ، فالفضل لأيهما لنستعمله ؟ فأجاب (ع) : قد نسخت قراءة أم الكتاب فى هاتين الركعتين التسبيح ، والذي نسخ التسبيح قول العالم (ع) : كل صلاة لاقراءة فيها فهي خداج إلا للعليل ، ومن يكثر عليه السهو فيتخوف بطلان الصلاة عليه » . فلا بد أن يحمل على مالا ينافي ماسبق إما الافضلية أو غيرها ، ولا سيما مع ماعليه من وجوه الاشكال ، فماعن ظاهر الصدوقين في الرسالة والمقنع والهداية ، وابن أبي عقيل : من تعين التسبيح محمول على الفضل ، والنهي عن القراءة في بعض النصوص الآتية مع الأمر بالتسبيح يراد منه الرخصه ، أوالنهي العرضي لأفضلية التسبيح . نعم المشهور كما عن جماعة كثيرة عدم الفرق فى ثبوت التخيير المذكور بين ناسي القراءة في الأولتين وغيره ، لاطلاق نصوص التخيير ، وعن الخلاف تعين القراءة على الناسي . لكن محكي عبارته هكذا : إن القراءة اذا نسيها أحوط . وربما نسب ذلك الى المفيد (ره) وكأنه لصحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) : « قلت له : الرجل نسي القراءة في الأولتين وذكرها في الاخيرتين فقال (ع) : يقضي القراءة والتكبير والتسبيح الذي فاته في الأولتين ولا شيء عليه » . وخبر الحسين بن حماد عن أبي عبد الله (ع) : « قلت له : أسهو عن القراءة في الركعة الأولى قال (ع) : إقرأ في الثانية . قلت : أسهو في الثانية قال (ع) :

وهي سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر (١)

إقرأ في الثالثة . قلت : أسهو في صلاتي كلها . قال (ع) : اذا حفظت الركوع والسجود فقد تمت صلاتك » . وفيه : أنه لايظهر من الصحيح أن القضاء في الأخيرتين إلاعلى مافي الحدائق وغيرها من روايته بزيادة « في الأخيرتين » بعد قوله : في الأولتين ، لكن الموجود في الوسائل المصححة وفي نسختي من الفقية خال عن الزيادة المذكورة ، ولو سلمت فلا يدل على تعين القراءة للناسي ، وإنما يدل على وجوب القضاء عليه في الأخيرتين زائداً على ما هو وظيفتها من أحد الأمرين من القراءة والتسبيح ، مع أنه معارض بصحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع) . قال : « قلت : الرجل يسهو عن القراءة في الركعتين الأولتين فيذكر في الركعتين الأخيرتين أنه لم يقرأ . قال (ع) : أتم الركوع والسجود ؟ قلت : نعم . قال (ع) : إني أكره أن أجعل آخر صلاتي أولها » فان ذيله ظاهر ـ بقرينة غيره ـ في كراهة القراءة في الأخيرتين لاأقل من دلالته على عدم لزوم القراءة عليه ، وبما دل على الاجتزاء عن القراءة المنسية في الأولتين بتسبيح الركوع والسجود فيها ، كموثق أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) قال : « إن نسي أن يقرأ في الأولى والثانية أجزأه تسبيح الركوع والسجود » . مع أن إعراض الأصحاب عنه كاف في وهنه وسقوطه عن الحجية ، ومن ذلك يظهر الاشكال في خبر الحسين ـ مضافا الى ضعفه في نفسه .

(١) ففي صحيح زرارة : « قلت لأبي جعفر (ع) : ما يجزىء من القول في الركعتين الأخيرتين ؟ قال (ع) : أن تقول : سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر . وتكبر وتركع » . وفي خبري محمد بن عمران ومحمد بن حمزة عن أبي عبد الله (ع) : « لأي علة صار التسبيح في الركعتين الاخيرتين أفضل من القراءة ؟ قال (ع) : إنما صار التسبيح أفضل من القراءة

والأقوى إجزاء المرة (١)

في الاخيرتين لأن النبي (ص) لما كان في الاخيرتين ذكر مارأى من عظمة الله عز وجل فدهش فقال : سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر...» الحديث ، ونحوها غيرها ، وسيأتي ماله نفع بالمقام .

(١) كما عن جملة من كتب الشيخين ، والفاضلين ، والشهيدين ، والمحقق الثاني ، والأردبيلي ، وجملة من تلامذته وغيرهم ، ونسب الى الأشهر تارة والى مذهب الأكثر أخرى ، وعن المصابيح استظهار الاجماع عليه في بعض الطبقات . وفي الجواهر : انه قد صرح به فيما يقرب من خمسين كتابا على ما حكي عن جملة منها . انتهى ، والعمدة فيه صحيح زرارة المتقدم ، فان دلالته على الاكتفاء بالمرة ظاهرة ، لأن تعرض الامام (ع) لبيان التكبير للركوع مع أنه غير مسؤول عنه والأمر بالركوع بعده الظاهر فى عدم وجوب شيء زائد عليه ، ظاهر ظهوراً تاماً فى عدم وجوب التكرار ، وإلا لتعرض لبيانه ، فانه أولى من بيان التكبير المستحب كما لايخفى . وأما خبر ابني عمران وحمزة فلا إطلاق لهما ، لعدم ورودهما لبيان هذه الجهة ، وعن صريح النهاية والاقتصار ومختصر المصباح والتلخيص والبيان وربما حكي عن غيرهم : وجوب تكرارها ثلاثاً ، وعن المدارك : عدم الوقوف على مستند له . نعم استدل له بما رواه في أول السرائر نقلا عن كتاب حريز عن زرارة عن أبي جعفر (ع) أنه قال (ع) : « لاتقرأن في الركعتين الأخيرتين من الأربع ركعات المفروضات شيئاً إماماً كنت أوغير إمام. قلت : فما أقول فيها ؟ قال (ع) : إن كنت إماماً فقل : سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر . ثلاث مرات ، ثم تكبر وتركع ... » الحديث لكن رواه في الفقيه عن زرارة عن أبي جعفر (ع) : « اذا كنت إماماً أو وحدك فقل : سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله . ثلاث مرات تكملة تسع تسبيحات ثم

تكبّر وتركع » . ورواه في آخر السرائر عن كتاب حريز عن زرارة مثله إلا أنه أسقط قوله (ع) : ﴿ تكملة تسع تسبيحات ﴾ ، وقوله (ع) : ﴿أووحدك﴾، وفي مفتاح الكرامة : « أن في نسخة صحيحة عتيقة من خط علي بن محمد بن الفضل الآبي في سنة سبع وستين وستمائة ترك التكبير في الموضعين » ـ يعني من السرائر ـ لكن في البحار : « روى ابن إدريس هذا الخبر من كتاب حريز في بيان كيفية الصلاة وزاد فيه بعد : ﴿ لا إله إلا الله ﴾ : ﴿ والله أكبر ﴾ ورواه في آخر الكتاب في جملة ما استطرفه من كتاب حريز ولم يذكر فيه التكبير ، والنسخ المتعددة التي رأيناها متفقة على ماذكرناه ـ أي على الاثبات ـ في كتاب الصلاة ، والاسقاط في المستطرفات ، وكأنه لذلك لم يستبعد في الوسائل أن يكون زرارة سمع الحديث مرتين : مرة تسع تسبيحات ، ومرة اثنتي عشرة تسبيحة ، وأورده حريز أيضاً في كتابه مرتين » . وفيه ـ مع أن المستبعد جداً تكرار السؤال من زرارة في واقعة واحدة ـ : أنه لو كان الأمر كذلك لرواه في السرائر كذلك ، وكذا في الفقيه ، مع أن المحكي في المعتبر ، والتذكرة، والمنتهى : نسبة القول بالتسع الى حريز ، وذكر هذه الرواية شاهداً له ، فان ذلك شاهد على سقوط التكبير من أصل حريز ، وفيما رواه .

وكيف كان فالمتعين العمل على السقوط ، إما للوثوق بروايته فتكون حجة ، وعدم الوثوق برواية الثبوت فلا تكون حجة ، فلا يكون المقام من قبيل اشتباه الحجة باللاحجة ، وإما لترجيح رواية السقوط ، بناء على أن تعارض النسخ من قبيل تعارض الحجتين فيرجع فيه الى قواعد التعارض كما هو الظاهر ولذا قال في البحار : « الظاهر زيادة التكبير من قلمه أو من النساخ ، لأن سائر المحدثين رووا هذه الرواية بدون التكبير » . وربما استدل له بخبر رجاء بن أبي الضحاك المروي في الوسائل عن العيون : أنه صحب الرضا (ع)

من المدينة الى (مرو) فكان يسبح في الاخريين يقول : ﴿ سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ﴾ ثلاث مرات ثم يكبر ويركع . وفيه ـ مع أنه عمل مجمل ، وأن المذكور في البحار : أن النسخ القديمة المصححة بدون التكبير . انتهى ـ : أنه ضعيف السند ، غير مجبور بالاعتماد ، فلا مجال للركون اليه . هذا ، وعن حريز والصدوقين وابن أبي عقيل وأبي الصلاح : وجوب تسع تسبيحات بتكرير التسبيحات الأول ثلاث مرات ، ويشهد له في الجملة صحيح زرارة المتقدم روايته عن الفقيه ، وهو في محله لولا معارضة الصحيح وغيره مما عرفت وتعرف . وعن مبسوط الشيخ ، وجمله ، وجمل السيد ومصباحيها ، والغنية ، وهداية الصدوق ، وغيرها : وجوب عشر تسبيحات ، باسقاط التكبير في الأوليين ، وإثباته في الأخيرة . وكأنه أيضاً لصحيح زرارة المروي في الفقيه بناء على أن المراد من قوله (ع) : (وتكبر) غير تكبير الركوع ، وإلا فقد ذكر المحقق الخوانساري في حاشية الروضة : أنه لم يوجد في الكتب المتداولة نص عليه فضلا عن الصحيح ، وأنه قد اعترف صاحب المدارك ، والمحقق الأردبيلي ، وغيرهما بعدم الوقوف على مستند لهذا القول . انتهى .

وكيف كان فحمل التكبير على غير تكبير الركوع خلاف الظاهر جداً . وعن ابن الجنيد وأبي الصلاح تعين ثلاث تسبيحات ، باسقاط التكبير أو التهليل ، ويشهد له على الثاني صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع) : « اذا قمت في الركعتين الأخيرتين لا تقرأ فيهما فقل : الحمد لله وسبحان الله والله أكبر » . وعن ابن سعيد الاجتزاء بـ ﴿ سبحان الله ﴾ ثلاثاً . ويشهد له خبر أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) : « أدنى مايجزي من القول في الركعتين الأخيرتين ثلاث تسبيحات أن تقول : سبحان الله سبحان الله سبحان الله » . لكن في صحة سنده إشكالا ، لاشتراك رجال السند بين الضعيف والثقة . وعن جمال الدين بن طاووس

الاجتزاء بمطلق الذكر ، واختاره المجلسى في البحار مدعياً أنه المستفاد من مجموع الأخبار ، وأن الأفضل التسع لموثق ابن حنظلة المتقدم ، ولصحيح عبيد : « سألت أبا عبد الله (ع) عن الركعتين الأخيرتين من الظهر قال (ع) : تسبح وتحمد الله وتستغفر لذنبك فان شئت فاتحة الكتاب فانها تحميد ودعاء » فان ظاهر التعليل كون موضوع الحكم مطلق التحميد والدعاء بلا اعتبار ألفاظ خاصة . فتأمل ، وصحيح زرارة في المأموم المسبوق : « وفى الأخيرتين لايقرأ فيهما ، إنما هو تسبيح وتكبير وتهليل ودعاء ليس فيهما قراءة » . وفيه : أنه لا إطلاق للذكر في الموثق بعد ذكر التسبيح في ذيله ، الظاهر أو المحتمل كون المراد منه التسبيحة الكبرى . مع أن نسبته الى مثل صحيحي زرارة المتقدمين وصحيح الحلبي نسبة المطلق الى المقيد ، فيجب حمله عليها ، وأما صحيح عبيد ، فمع أنه قاصر الدلالة على المدعى أن التعليل فيه لا يخلو عن إجمال ، لما عرفت من أنه لايعتبر في القراءة قصد المعنى ، وأنها ليست خبراً ولا إنشاء ، فليست الفاتحة حقيقة حمداً ولا دعاء ، فلا بد أن يكون المراد معنى غير الظاهر ليصح تعليل تشريع بدليتها عن التسبيح به ، ولا مجال للاخذ بظاهره ، وأما صحيح زرارة فليس فيه إطلاق الذكر ، وجعل (الواو) بمعنى (أو) لاداعي اليه ، ولايجدي في إثبات المدعى . وربما نسب الى الحلبي القول بثلاث تسبيحات صورتها : ﴿ سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله ﴾ ، ولم يتضح له مستند ، وهناك أقوال : مثل التخيير بين جميع ماورد في الروايات ، والتخيير بين ماورد فى خصوص الصحاح ، والتخيير بين مافي صحيحي زرارة ، والتخيير بين الأربع والتسع والعشر والاثنتي عشرة ، والتخيير بين العشر والاثنتي عشرة . وكأن المنشأ في جميع ذلك أنه مقتضى الجمع بين الأخبار على اختلاف في وجهه . هذا ولأن العمدة في النصوص صحيحا زرارة الدال على الأربع

والأحوط الثلاث (١) ، والأولى إضافة الاستغفار (٢) اليها ولو بأن يقول : اللهم اغفر لي ، ومن لا يستطيع يأتي بالممكن منها (٣) ، وإلا أتى بالذكر المطلق وإن كان قادراً على قراءة الحمد تعينت حينئذ (٤) .

(مسألة ١) إذا نسي الحمد في الركعتين الأوليين فالأحوط اختيار قراءته (٥) في الأخيرتين ، لكن الأقوى بقاء التخيير بينه وبين التسبيحات .

والدال على التسع ، وصحيح الحلبي الدال على الثلاث ، وصحيح زرارة الوارد في المسبوق ، والاخيران لم يظهر عامل بهما معتد به فالاعتماد عليهما لا يخلو من إشكال ، فالأحوط الاقتصار على الأولين والجمع العرفي يقتضي التخيير بين مضمونيهما والله سبحانه أعلم .

(١) تقدم وجهه .

(٢) لما سبق في صحيح عبيد من الامر به ، بل قد يحتمل كونه المراد من الدعاء في صحيح زرارة الوارد في المسبوق كما يشير الى ذلك ذيل صحيح عبيد ، وربما يستظهر من قوله في المنتهى : « الاقرب عدم وجوب الاستغفار... » احتمال وجوبه . وفيه : أن الدعاء في ذيل صحيح عبيد يمتنع حمله على الاستغفار لأن الدعاء الذي تتضمنه الفاتحة طلب الهداية ، فلا بد من حمل الاستغفار على الدعاء لا العكس ، وكأنه لذلك حكي عن البهائي وصاحب المعالم وولده وجوب الدعاء ، اعتماداً منهم على ظاهر النصوص ، وفيه : أنه لا مجال له ، مع خلو مثل صحيحي زرارة وغيرهما عنه لظهورهما في نفي وجوبه .

(٣) بلا إشكال ظاهر فيه وفيما بعده لما سبق في القراءة .

(٤) عقلا ، كما هو القاعدة في الواجب التخييري عند تعذر ما عدا واحد.

(٥) تقدم وجهه كما تقدم ضعفه .

(مسألة ٢) الاقوى كون التسبيحات أفضل من قراءة الحمد (١) في الاخيرتين سواء كان منفردا أو إماما أو مأموما

---

(١) كما نسب الى ظاهر الصدوقين والحسن والحلي وجماعة من محققي متأخري المتأخرين ، ويشهد له خبرا محمد بن عمران ومحمد بن حمزة ، وخبر رجاء بن أبي الضحاك ، وصحيح زرارة المتضمن للتسع تسبيحات ، والآخر الوارد فى المسبوق ، وصحيح الحلبي المتقدم جميعها في المسألة السابقة ومثلها جملة أخرى وافرة . نعم يعارضها خبر علي بن حنظلة المتقدم ، الصريح في المساواة بينها ، والمتضمن لحلفه (ع) بأنها سواء ، كما يعارضها أيضاً مادل على أفضلية القراءة مثل التوقيع المروي عن الحميري عن صاحب الزمان (ع) : « كتب اليه (ع) يسأله عن الركعتين الاخيرتين قد كثرت فيهما الروايات ، فبعض يرى أن قراءة الحمد وحدها أفضل ، وبعض يرى أن التسبيح فيهما أفضل ، فالفضل لأيهما لنستعمله ؟ فأجاب (ع) : قد نسخت قراءة أم الكتاب في هاتين الركعتين التسبيح ، والذي نسخ التسبيح قول العالم (ع) : كل صلاة لاقراءة فيها فهي خداج ، إلا العليل ، ومن يكثر عليه السهو فيتخوف بطلان الصلاة عليه » ، وخبر محمد بن حكيم : « سألت أبا الحسن (ع) أيما أفضل ، القراءة في الركعتين الاخيرتين أو التسبيح ؟ فقال (ع) : القراءة أفضل » ، وما في صحيح ابن سنان عن أبي عبد الله (ع) : « يجزيك التسبيح في الاخيرتين ، قلت : أي شيء تقول أنت ؟ قال (ع) : اقرأ فاتحة الكتاب » . نعم في الشرائع ، وعن القواعد ، وجامع المقاصد ، وغيرها ، وعن الفوائد الملية : أنه المشهور استحباب القراءة للامام ، وكأنه كان حملا لنصوص أفضلية القراءة على حال الامامة ، بشهادة صحيح معاوية : « سألت أبا عبد الله (ع) عن القراءة خلف الامام في الركعتين الاخيرتين ؟ فقال (ع) : الامام يقرأ فاتحة

الكتاب ، ومن خلفه يسبح ، فاذا كنت وحدك فاقرأ فيهما ، وإن شئت فسبح » ، ومنه يظهر أيضاً حمل نصوص أفضلية التسبيح على المأموم ، وموثق ابن حنظلة الصريح في المساواة بينهما على المنفرد ، للصحيح المذكور في ذلك فيحمل عليه إطلاق غيره ، ويشير الى الجمع المذكور أيضاً صحيح منصور عنه (ع) : « اذا كنت إماماً فاقرأ في الركعتين الأخيرتين بفاتحة الكتاب ، وإن كنت وحدك فيسعك ، فعلت ، أو لم تفعل » ، وصحيح زرارة : « وإن كنت خلف إمام فلا تقرأن شيئاً في الاولتين ، وأنصت لقراءته ، ولا تقرأن شيئاً في الاخيرتين ، فان الله عز وجل يقول للمؤمنين : (واذا قرىء القرآن ـ يعني في الفريضة خلف الامام ـ فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون) فالاخيرتان تبع للأولتين » ، وصحيح جميل عنه (ع) عما يقرأ الامام في الركعتين في آخر الصلاة ، فقال (ع) : « بفاتحة الكتاب ، ولا يقرأ الذين خلفه ، ويقرأ الرجل فيهما اذا صلى وحده بفاتحة الكتاب » بناء على أن المراد من (ويقرأ) في آخره الرخصة في القراءة في قبال النهي عنها للمأموم . لكن يشكل ذلك بظهور بعض النصوص المستدل بها على أفضلية التسبيح مطلقاً في خصوص الامام ، كخبر رجاء ، وخبري محمد بن حمزة ومحمد بن عمران ، بل بعضها صريح فيه كصحيح زرارة المستدل به على كفاية التسع تسبيحات . اللهم إلا أن يحمل الصحيح على نفي وجوب القراءة الثابت في الأوليين أو نفي توظيفها ابتداء ، كما لعله الظاهر منه ومن جملة من النصوص المتقدمة الناهية عن القراءة في الأخيرتين ، أو المتضمنة أنه لم يجعل القراءة فيها ، مثل الصحيح المتقدم الوارد في المسبوق ، وأما خبر رجاء ونحوه فلا يصلح لمعارضة ما هو صريح في أفضلية القراءة للامام من الصحاح السابقة ، لأنها أصح سنداً وأقوى دلالة ، ومنه يظهر الاشكال في موثق محمد بن قيس

(مسألة ٣) يجوز أن يقرأ في إحدى الأخيرتين الحمد وفى الأخرى التسبيحات فلا يلزم اتحادهما فى ذلك (١) .

(مسألة ٤) يجب فيهما الاخفات سواء قرأ الحمد (٢) أو التسبيحات (٣)

عن أبي جعفر (ع) : « كان أمير المؤمنين (ع) اذا صلى يقرأ في الأولتين من صلاته الظهر سراً ، ويسبح في الأخيرتين من صلاته الظهر على نحو من صلاته العشاء ، وكان يقرأ في صلاته العصر سراً ، ويسبح في الاخيرتين على نحو من صلاة العشاء » ، وإن كان رفع اليد عن الظاهر في جميع ذلك لأجل الصحاح لايخلو من تأمل ، لكنه الاقرب .

(١) كما في الجواهر وغيرها لاطلاق نصوص التخيير ، ودعوى أن موضوع التخيير مجموع الركعتين لا كل واحدة منهما خلاف الظاهر .

(٢) كما هو المشهور شهرة عظيمة كادت تكون إجماعا ، بل عن الخلاف ، والغنية : الاجماع عليه ، وفي الجواهر : « المعلوم من مذهب الامامية بطلان الجهر بالقراءة فى الأخيرتين » . لكن دليله غير ظاهر إلا دعوى مواظبة النبي (ص) والمسلمين عليه ، الكاشف ذلك عن كونه مما ينبغي ، فيدخل في صحيح زرارة الدال على أن الجهر فيما لاينبغي الاجهار فيه عمداً مبطل للصلاة .

(٣) كما هو المشهور المعروف ، بل في الحدائق : « ربما ادعى بعضهم الاجماع عليه » ، وفي موضع آخر جعله ظاهر الأصحاب ، وفي الرياض : « ظاهرهم الاتفاق عليه » ، وفي الجواهر : « عساه يظهر من الاستاذ الأكبر أيضاً » ، واستشهد له ـ مضافا الى احتمال دخوله في معقد الاجماع ـ : بظهور دخوله فى التسوية المتقدمة في خبر ابن حنظلة ، فاذا ثبت وجوب الاخفات في القراءة ثبت وجوبه فيه أيضاً ، وبما ورد : من أن صلاة النهار إخفاتية ، فان إطلاقه يقتضي كون تسبيحها كذلك ، فيلحق به تسبيح غيرها ، لعدم القول

بالفصل ، وبصحيح ابن يقطين : « عن الركعتين اللتين يصمت فيها الامام ، أيقرأ فيهما بالحمد وهو إمام يقتدى به ؟ فقال (ع) : إن قرأ فلا بأس ، وإن صمت فلا بأس » ، بناء على إرادة الاخفات من الصمت والأخيرتين من الركعتين . وبدعوى استمرار سيرة النبي (ص) والأئمة (ع) عليه ، ولكونه أقرب الى الاحتياط ، إذ احتمال وجوب الجهر ضعيف جداً قائلا ودليلا . والجميع كما ترى !!. إذ احتمال الدخول في معقد الاجماع لا يصلح للاعتماد عليه ، وظهور التسوية في خبر ابن حنظلة فيما نحن فيه ممنوع جداً ، وما دل على كون صلاة النهار إخفاتية لو كان له إطلاق يشمل التسبيح لعارضه ما دل على كون صلاة الليل جهرية ، بضميمة عدم القول بالفصل ، والظاهر من الركعتين في الصحيح الأولتين من الاخفاتية ، بقرينة تخيير المأموم بين القراءة وتركها ، والسيرة لا تدل على الوجوب ، وكذا الأقربية الى الاحتياط . نعم يمكن الاستدلال عليه بمثل ما سبق في القراءة : من التمسك بصحيح زرارة لاثبات شرطية الاخفات في كل مورد ينبغي فعله فيه ، لأن المقام منه ، ولا ينافيه ما في صحيحه الآخر : من تخصيص ذلك بالقراءة ، فان ذلك في كلام السائل الموجب لعدم التنافي بينهما ، فلا موجب لحمل مطلقها على مقيدها . لكن عرفت فيما سبق أن حمل صحيح زرارة على خصوص القراءة ـ بقرينة صحيح ابن يقطين المتقدم ـ أولى من البناء على عمومه واستثناء التشهد وذكر الركوع والسجود والقنوت ، وكأنه لذلك توقف فيه جماعة ، وعن السرائر ، وفي التذكرة ، وظاهر نهاية الأحكام ، والتحرير ، والموجز ، والمدارك ، والبحار ، وغيرها : اختيار التخيير ، بل عن بعض استحباب الجهر . وكأنه لما يظهر من خبر رجاء بن أبي الضحاك ، وقد يشير اليه ما في موثق محمد بن قيس المتقدم الحاكي لصلاة علي (ع) ، حيث اقتصر على ذكر السر في القراءة في الظهر

نعم إذا قرأ الحمد يستحب الجهر بالبسملة على الأقوى (١) وإن كان الاخفات فيها أيضاً أحوط .

(مسألة ٥) إذا جهر عمداً بطلت صلاته ، وأما (٢) إذا جهر جهلا أو نسياناً صحت ولا يجب الاعادة وإن تذكر قبل الركوع .

(مسألة ٦) إذا كان عازماً من أول الصلاة على قراءة الحمد يجوز له أن يعدل عنه إلى التسبيحات (٣) ، وكذا العكس ، بل يجوز العدول في أثناء أحدهما إلى الآخر ، وإن كان الأحوط عدمه (٤) .

(مسألة ٧) لو قصد الحمد فسبق لسانه إلى التسبيحات فالأحوط عدم

والعصر دون التسبيح . فلاحظ .

(١) كما تقدم في المسألة الحادية والعشرين من الفصل السابق ، وتقدم خلاف الحلي ، ودليله ، وضعفه .

(٢) تقدم الكلام في ذلك في المسألة الثانية والعشرين من الفصل السابق .

(٣) لاطلاق دليل التخيير من دون مقيد .

(٤) لما عن الذكرى : من أن الأقرب العدم ، لأنه إبطال للعمل ، وفيه أنه لادليل على حرمة الابطال مطلقاً ، والآية الشريفة يمتنع البناء على إطلاقها ، للزوم تخصيص الاكثر ، فيتعين البناء على إجمالها ، أو حملها على الابطال بالكفر ، أو نحوه مما يرجع الى عدم ترتب الثواب عليه ، كما يشير اليه بعض النصوص . نعم ربما يستدل بلزوم الزيادة غير المغتفرة لعموم : (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) ، ولأجله لامجال للتمسك باطلاق التخيير ، إذ لو تم فلا نظر له الى نفي مانعية المانع ، ولا لاستصحاب التخيير ، لأنه محكوم بالعموم المذكور كما لا يخفى ، ودعوى انصراف الزيادة الى خصوص ما كان حين وقوعه زائداً

الاجتزاء به (١) ، وكذا العكس . نعم لو فعل ذلك غافلا من غير قصد إلى أحدهما (٢) فالأقوى الاجتزاء به وإن كان من عادته خلافه .

(مسألة ٨) إذا قرأ الحمد بتخيل أنه في إحدى الاولتين ، فذكر أنه في إحدى الاخيرتين فالظاهر الاجتزاء به (٣) ، ولا يلزم الاعادة أو قراءة التسبيحات وإن كان قبل الركوع ، كما أن الظاهر أن العكس كذلك ، فاذا قرأ الحمد بتخيل أنه في إحدى الاخيرتين ، ثم تبين أنه في إحدى الاوليين لايجب عليه الاعادة .

لامثل مانحن فيه مما كان صالحاً في نفسه للجزئية بالاتمام ممتنعة . نعم قد يستفاد حكمه مما دل على جواز العدول من سورة الى أخرى ، لكنه غير ظاهر .

(١) بل هو الاقوى ـ كما في الجواهر ـ لانتفاء قصد الصلاة به .

(٢) يعني من غير قصد سابق الى أحدهما ، وأما ماوقع منه من التسبيح فلابد من أن يكون مقصوداً به الصلاة ، وإلا فلا يجزىء ، إذ مع عدم القصد لاتقرّب ولا عبادة ، فاذا كان التسبيح عن قصد كان مجزياً لتحقق الامتثال ، كما أنه كذلك لو قصد القراءة مثلا ثم غفل عن مبادىء قصده فسبح ، لحصول المأمور به بقصد أمره ، فلا قصور فى المأتي به لا في ذاته ولا فى عباديته .

(٣) المدار فى الصحة على كون عنوان إحدى الأولتين ملحوظاً داعياً بأن كان قاصداً الاتيان بالفاتحة عن أمرها الواقعي الذي يعتقد أنه الأمر الضمني التعييني بالقراءة ، إذ حينئذ لا قصور فى المأتي به من حيث كونه مصداقا للمأمور به ، لا في ذاته ، ولا فى عباديته . وتخلف الداعي بوجوده الواقعي لايقدح ، لأن الداعي فى الحقيقة وجوده العلمي ، وهو غير متخلف . وإن كان العنوان ملحوظاً قيداً للمأتي به لم يجتزأ به لفوات القصد ، لفوات موضوعه ـ أعني المقيد ـ لفوات قيده . وهكذا الحال في أمثال المقام : مثل

نعم لو قرأ التسبيحات ثم تذكر قبل الركوع أنه في إحدى الاوليين يجب عليه قراءة الحمد وسجود السهو بعد الصلاة لزيادة التسبيحات (١) .

(مسألة ٩) لو نسي القراءة والتسبيحات وتذكر بعد الوصول إلى حد الركوع صحت صلاته (٢) ، وعليه سجدتا السهو للنقيصة (٣) ، ولو تذكر قبل ذلك وجب الرجوع (٤) .

فعل الركوع ، أو السجود ، أو غيرهما بقصد ركعة فينكشف أنه في غيرها . والعمدة : أن خصوصية الأولية والثانوية ونحوهما ليست دخيلة في موضوع الأمر ، فقصدها غير معتبر في الامتثال ، وتصح عبادة مالم يكن خلل في عباديته ، وقد تقدم في نية الوضوء ماله نفع في المقام فراجع .

(١) بناء على لزوم السجود لكل زيادة سهوية .

(٢) بلا إشكال ، ويقتضيه ـ مضافا الى حديث : (لا تعاد الصلاة) ـ جملة من النصوص ، كصحيح منصور : « قلت لابي عبد الله (ع) : اني صليت المكتوبة فنسيت أن أقرأ في صلاتي كلها ، فقال (ع) : أليس قد أتممت الركوع والسجود ؟ قلت : بلى ، قال (ع) : قد تمت صلاتك اذا كان نسياناً » وصحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) : « فمن ترك القراءة متعمداً أعاد الصلاة ، ومن نسي فلا شيء عليه » ، ونحوهما غيرهما .

(٣) بناء على سجود السهو للنقيصة السهوية .

(٤) بلا اشكال ، ويقتضيه جملة من النصوص كخبر أبي بصير ، قال : « سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل نسي أمّ القرآن ، قال (ع) : ان كان لم يركع فليعد أمّ القرآن » ، وفي موثق سماعة : « ليقرأها مادام لم يركع » ، ونحوهما غيرهما .

(مسألة ١٠) لو شك فى قراءتهما بعد الهوي للركوع لم يعتن ، وإن كان قبل الوصول (١) إلى حده ، وكذا لو دخل فى الاستغفار (٢) .

(مسألة ١١) لا بأس بزيادة التسبيحات على الثلاث إذا لم يكن بقصد الورود ، بل كان بقصد الذكر المطلق (٣) .

(مسألة ١٢) إذا أتى بالتسبيحات ثلاث مرات فالاحوط أن يقصد القربة ولا يقصد الوجوب والندب حيث أنه يحتمل أن يكون الأولى واجبة والأخيرتين على وجه الاستحباب ، ويحتمل أن يكون المجموع (٤) من حيث المجموع واجباً فيكون من باب التخيير بين الاتيان بالواحدة والثلاث ، ويحتمل أن يكون الواجب أياً منها شاء (٥) مخيراً بين الثلاث ، فحيث أن الوجوه متعددة فالأحوط الاقتصار على قصد القربة . نعم لو اقتصر على المرة له أن يقصد الوجوب .

---

(١) بناء على عموم قاعدة التجاوز لمثل ذلك مما كان الغير من المقدمات لامن الاجزاء الاصلية ، كما هو الظاهر وسيأتي ان شاء الله تعالى .

(٢) لم يظهر من النصوص ترتب الاستغفار على التسبيح بحيث يكون الدخول فيه تجاوزاً عن التسبيح ، اللهم إلا أن يكون من عادته التأخير ، وقلنا بأنه يكفي في صدق التجاوز الترتب العادي ، لكن المبنى ضعيف ، كما يأتي ان شاء الله تعالى .

(٣) لما سيأتي ان شاء الله من جواز الذكر ، والدعاء ، والقرآن في الصلاة اذا لم يؤت بها بقصد الجزئية .

(٤) قد عرفت أن هذا الاحتمال لا مستند له .

(٥) هذا مترتب على أن الواجب تسبيحة واحدة ، وأنها ذاتاً غير

التسبيحة المستحبة ، نظير نافلة الصبح وفريضته ، فانه حينئذ له قصد الوجوب بواحدة أيها شاء ، ويقصد بغيرها الاستحباب ، ولا يتعين عليه جعلها الأولى بالخصوص إذ لا موجب له ، أما لو كان المستحب عين الواجب ذاتاً ، وإن كان غيره حصة ، كما لو أمر بصوم يومين أحدهما واجب والآخر مستحب ، تعين كون الاول هو الواجب والزائد عليه مستحباً ، لأنه لابد أن يكون موضوع الوجوب صرف الطبيعة ، إذ لو كان موضوعه الوجود المقرون بالوجود لاحقاً أو سابقاً وجب التكرار ، وهو خلف ، واذا كان موضوع الوجوب صرف الطبيعة كان منطبقاً على الوجود الاول ، وحينئذ لابد أن يكون موضوع الاستحباب الوجود بعد الوجود ، لئلا يتحد موضوع الحكمين ، وعلى هذا يبتني الاحتمال الاول . ثم إنه لما لم يتحصل لنا دليل التثليث لينظر في مقدار دلالته ، وأن المجموع واجب تعييني ، أو تخييري ، أو الزائد على الواحدة مستحب ، وأن التغاير ذاتي أوغير ذاتي ، فتعيين أحد الاحتمالات المذكورة غير ظاهر ، فتأمل . وعلى هذا فالاحتياط يكون بالاتيان بالثلاث بقصد القربة المطلقة ، المردد أمرها بين وجوب الجميع ، ووجوب الاولى ، واستحباب الباقي ، مع ضم قصد واحدة منها بعينها على تقدير كونه مخيراً بينها ، فالاحتياط المطلق لايكون إلا بضميمة هذا القصد التعليقي ، نظير ماتقدم من الاحتياط في تكبيرة الافتتاح .

فصل فى مستحبات القراءة

وهي أمور :

﴿ الأول ﴾ الاستعاذة قبل (١) الشروع فى القراءة في الركعة الأولى (٢) بأن يقول : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم (٣) ،

فصل فى مستحبات القراءة

(١) على المشهور ، بل عن مجمع البيان : نفي الخلاف فيه ، وفي الذكرى : الاتفاق عليه ، وعن الخلاف ، وفي كشف اللثام : الاجماع عليه ، ويشهد له جملة من النصوص كصحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع) : « قال (ع) ـ بعد ذكر دعاء التوجه بعد تكبيرة الاحرام ـ : ثم تعوذ بالله من الشيطان الرجيم ، ثم اقرأ فاتحة الكتاب » المحمول على الاستحباب بقرينة ماسبق . مضافا الى خبر فرات ابن أحنف عن أبي جعفر (ع) : « فاذا قرأت بسم الله الرحمن الرحيم فلا تبالي أن لا تستعيذ » ، ومرسل الفقيه : « كان رسول الله (ص) أتم الناس صلاة وأوجزهم ، كان اذا دخل في صلاته قال : الله أكبر بسم الله الرحمن الرحيم » ، فما عن ولد الطوسي من القول بالوجوب ضعيف ، وفى الذكرى : أنه غريب ، لأن الأمر هنا للندب بالاتفاق ، وقد نقل والده في الخلاف الاجماع منا .

(٢) كما هو صريح جماعة وظاهر آخرين ، بل قيل : يستظهر من كلامهم الاجماع عليه لاختصاص الدليل بها .

(٣) عن المشهور ، بل عن الشهيد الثاني : « هذه الصيغة موضع وفاق » ، وتضمنها النبوي المحكي عن الذكرى .

أو يقول : أعوذ بالله السميع العليم (١) من الشيطان الرجيم ، وينبغي أن يكون بالاخفات (٢) .

﴿ الثاني ﴾ الجهر بالبسملة (٣) في الاخفاتية ، وكذا في الركعتين الأخيرتين إن قرأ الحمد ، بل وكذا في القراءة خلف الامام حتى في الجهرية ، وأما في الجهرية فيجب الاجهار بها على الامام والمنفرد .

﴿ الثالث ﴾ الترتيل (٤)

---

(١) كما في صحيح معاوية بن عمار المروي عن الذكرى ، وفي الرضوي ، وخبر الدعائم ، وخبر حنان بن سدير باضافة : « وأعوذ بالله أن يحضرون » ، وفي موثق سماعة : « أستعيذ بالله من الشيطان الرجيم إن الله هو السميع العليم » .

(٢) كما عن الأكثر ، وعن الخلاف : الاجماع عليه ، وعن التذكرة وغيرها : أن عليه عمل الأئمة (ع) ، لكن في خبر حنان : « صليت خلف أبي عبد الله (ع) المغرب ، فتعوذ باجهار : أعوذ ... » .

(٣) تقدم الكلام فيه .

(٤) إجماعا من العلماء كما عن المدارك وغيرها ، ويشهد له ـ مضافا الى قوله تعالى : ﴿ ورتل القرآن ترتيلا ﴾ ، بناء على حمله على الاستحباب بقرينة الاجماع ـ مرسل ابن أبي عمير عن أبي عبد الله (ع) : « ينبغي للعبد اذا صلى أن يرتل في قراءته ، فاذا مر بآية فيها ذكر الجنة وذكر النار سأل الله الجنة وتعوذ بالله من النار » ، وفي المرسل عن علي بن أبي حمزة : « إن القرآن لا يقرأ هذرمة ولكن يرتل ترتيلا » ، وفي خبر عبد الله بن سليمان : « سألت أبا عبد الله (ع) عن قول الله عز وجل : ﴿ ورتل القرآن ترتيلا ﴾ قال (ع) : قال أمير المؤمنين (ع) : بيّنه تبييناً ، ولا تهذّه هذّ الشعر ، ولا تنثره نثر

أي التأني في القراءة (١) وتبيين الحروف على وجه يتمكن السامع من عدها .

﴿ الرابع ﴾ تحسين الصوت (٢) بلا غناء (٣) .

الرمل ، ولكن اقرعوا به قلوبكم القاسية » .

(١) كذا في مجمع البحرين قال : « وهو مأخوذ من قولهم : ثغر مرتل ورتل بكسر التاء ورتل بالتحريك اذا كان مفلجاً لا يركب بعضه على بعض ، وحاصله التمهل بالقراءة من غير عجلة » . ويشير اليه خبر عبد الله بن سليمان المتقدم ، لأن الهذّ سرعة القطع ، واستعير لسرعة القراءة كما يشير اليه المرسل المتقدم ، وكذا خبر أبي بصير المروي عن مجمع البيان : « هو أن تتمكث فيه ، وتحسن به صوتك » ، وكأنه هو مراد من فسره بالترسل والتبيين لغير بغي ، أو بالترسل والتوأدة : بتبيين الحروف واشباع الحركات ، أو التأني والتمهل وتبيين الحروف والحركات ، أو بأن لا يعجل في إرسال الحروف ، بل يتثبت فيها ، ويبينها تبييناً ، ويوفيها حقها من الاشباع أو التنسيق أو حسن التأليف. نعم عن الذكرى وغيرها : تفسيره بحفظ الوقوف ، وأداء الحروف ، وعن الكاشاني ، وفي مجمع البحرين : نسبته إلى أمير المؤمنين (ع) ، وعن بعض : نسبته إلى النبي (ص)، لكن حفظ الوقوف يمكن إرجاعه إلى ما سبق ، وأداء الحروف واجب لا مستحب كما هو ظاهر ، إلا أن يكون المراد به بيانها .

(٢) كما يشهد به جملة من النصوص منها ما سبق في خبر أبي بصير وخبر النوفلي ، وعن أبي الحسن (ع) : « ذكرت الصوت عنده ، فقال : إن علي ابن الحسين (ع) كان يقرأ فربما مرّ به المار فصعق من حسن صوته » ، وخبر ابن سنان عن أبي عبد الله (ع) : « قال النبي (ص) : لكل شيء حلية وحلية القرآن الصوت الحسن » .

(٣) ففي رواية ابن سنان : « سيجيء من بعدي أقوام يرجعون

﴿ الخامس ﴾ الوقف على فواصل (١) الآيات .

﴿ السادس ﴾ ملاحظة معاني ما يقرأ (٢) والاتعاظ بها .

﴿ السابع ﴾ أن يسأل الله عند (٣) آية النعمة أو النقمة ما يناسب كلا منهما .

﴿ الثامن ﴾ السكتة بين الحمد (٤) والسورة ، وكذا بعد الفراغ منها بينها

القرآن ترجيع الغناء والنوح والرهبانية ، لا يجوز تراقيهم ، قلوبهم مقلوبة وقلوب من يعجبه شأنهم » .

(١) لما عن مجمع البيان مرسلا عن أم سلمة قالت : « كان النبي (ص) يقطّع قراءته آية آية » ، ويشير اليه فى الجملة ما تقدم في تفسير الترتيل بانه حفظ الوقوف وأداء الحروف ، بناء على إرادة الفصل بالسكوت من الوقف لا مجرد التأني ، لكنه لا يخلو حينئذ من إجمال ، إلا أن يكون ترك البيان ظاهراً في إرادة الفصل الذي يستحسنه الذوق ، بلحاظ معنى الكلام وإيكال ذلك الى نظر القارىء فتأمل جيداً .

(٢) ففي خبر الثمالي : « لا خير في قراءة ليس فيها تدبر » ، وفي خبر عبد الرحمن بن كثير عن أمير المؤمنين (ع) فى وصف المتقين ، قال (ع) : « أما الليل فصافون أقدامهم تالين لأجزاء القرآن يرتلونه ترتيلا . . . الى أن قال : وإذا مروا بآية فيها تخويف أصغوا اليها مسامع قلوبهم وأبصارهم ، فاقشعرت منها جلودهم ، ووجلت قلوبهم ، فظنوا أن صهيل جهنم وزفيرها وشهيقها في أصول آذانهم ، واذا مروا بآية فيها تشويق ركنوا اليها طمعاً ، وتطلعت أنفسهم اليها شوقا ، وظنوا أنها نصب أعينهم » .

(٣) كما تقدم في الترتيل في مرسل محمد بن أبي عمير ، ونحوه غيره مما هو كثير .

(٤) كما في خبر اسحاق بن عمار عن جعفر (ع) عن أبيه : أن رجلين

وبين القنوت أو تكبير الركوع .

﴿ التاسع ﴾ أن يقول بعد قراءة سورة التوحيد : كذلك الله ربي ، مرة(١) أو مرتين أو ثلاثاً ، أو كذلك الله ربنا ، ثلاثاً ، وأن يقول بعد فراغ الامام من قراءة الحمد إذا كان مأموما : الحمد لله (٢) رب العالمين ، بل وكذا بعد فراغ نفسه إن كان منفرداً .

من أصحاب رسول الله (ص) اختلفنا فى صلاة رسول الله (ص) فكتبنا الى أبي بن كعب : كم كانت لرسول الله (ص) من سكتة ؟ قال : كانت له سكتتان اذا فرغ من أم القرآن ، واذا فرغ من السورة .

(١) فى صحيح ابن الحجاج عن أبي عبد الله (ع) : « أن أبا جعفر (ع) كان يقرأ : قل هو الله أحد ، فاذا فرغ منها قال : كذلك الله ، أو كذلك الله ربي » ، وفي خبر عبد العزيز بن المهتدي : « سألت الرضا (ع) عن التوحيد فقال (ع) : « كل من قرأ قل هو الله أحد وآمن بها فقد عرف التوحيد ، قلت : كيف يقرؤها ؟ قال : كما يقرأ الناس وزاد فيها : كذلك الله ربي كذلك الله ربي » وفي خبر رجاء بن أبي الضحاك : « فاذا فرغ ـ يعني الرضا (ع) ـ منها ـ يعني سورة التوحيد ـ قال : كذلك الله ربنا ، ثلاثا » وفى خبر السياري زيادة : « ورب آبائنا الأولين » بعد الثالثة ، وفي خبر الفضيل المروي عن مجمع البيان : « أمرني أبو جعفر (ع) أن أقرأ قل هو الله أحد ، وأقول اذا فرغت منها : كذلك الله ربي ، ثلاثاً » .

(٢) فى مصحح جميل عن أبي عبد الله (ع) : « اذا كنت خلف إمام فقرأ الحمد وفرغ من قراءتها فقل أنت : الحمد لله رب العالمين » ، وفى مصحح زرارة عن أبي جعفر (ع) : « ولا تقولن اذا فرغت من قراءتك : آمين ،

﴿ العاشر ﴾ قراءة بعض السور المخصوصة في بعض الصلوات كقراءة عم يتساءلون ، وهل أتى (١) ، وهل أتاك ، ولا اقسم ، وأشباهها في صلاة الصبح ، وقراءة سبح اسم ، والشمس ، ونحوها في الظهر والعشاء ، وقراءة إذا جاء نصر الله ، وألهكم التكاثر في العصر والمغرب ، وقراءة سورة الجمعة في الركعة

فان شئت قلت : الحمد لله رب العالمين » ، وفي خبر الفضيل المروي عن مجمع البيان عن أبي عبد الله (ع) : « اذا قرأت الفاتحة ففرغت من قراءتها وأنت في الصلاة فقل : الحمد لله رب العالمين » ، واطلاقها يقتضي عدم الفرق بين الامام والمنفرد . نعم قد يستفاد من مصحح جميل الاختصاص بالمأموم دون الامام . لكنه غير ظاهر .

(١) كما روى ابن مسلم في الصحيح قلت لأبي عبد الله (ع) : « أي السور تقرأ في الصلوات قال : أما الظهر والعشاء الآخرة تقرأ فيهما سواء ، والعصر والمغرب سواء ، وأما الغداة فأطول ، وأما الظهر والعشاء الآخرة فسبح اسم ربك ، والشمس وضحاها ، ونحوها . وأما العصر والمغرب فاذا جاء نصر الله وألهكم التكاثر ، ونحوها ، وأما الغداة فعم يتساءلون ، وهل أتاك حديث الغاشية ، ولا أقسم بيوم القيامة ، وهل أتى على الانسان حين من الدهر » ، وروى عيسى بن عبد الله القمي في الحسن أو الصحيح عن أبي عبد الله (ع) : « كان رسول الله (ص) يصلي الغداة بعمّ يتساءلون ، وهل اتى على الانسان ، وهل أتاك حديث الغاشية ، ولا اقسم بيوم القيامة ، وشبهها ، وكان يصلي الظهر بسبح اسم ، والشمس وضحاها وهل اتاك حديث الغاشية ، وشبهها ، وكان يصلي المغرب بقل هو الله أحد ، واذا جاء نصر الله والفتح ، واذا زلزلت ، وكان يصلي العشاء الآخرة بنحو ما يصلي في الظهر ، والعصر بنحو من المغرب »

الأولى ، والمنافقين فى الثانية فى الظهر والعصر من يوم الجمعة (١) ،

وما ذكره هو المحكي عن المعتبر ، والذكرى ، والدروس ، والبيان ، وجامع المقاصد ، والروض . وعن جملة من كتب الشيخ والعلامة وغيرهما استحباب القصار في الظهرين معاً والمغرب ، بل هو المنسوب الى المشهور ، واختاره في الشرائع والقواعد . والأول لمطابقته للنص متعين .

(١) كما هو المشهور بل عن الانتصار الاجماع عليه ، ويشهد له صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) - فى حديث طويل - : « إقرأ بسورة الجمعة والمنافقين ، فان قراءتها سنة يوم الجمعة في الغداة والظهر والعصر » ، ومرفوع حريز وربعي عن أبي جعفر (ع) : « اذا كان ليلة الجمعة يستحب أن يقرأ في العتمة سورة الجمعة ، واذا جاءك المنافقون ، وفي صلاة الصبح مثل ذلك ، وفي صلاة الجمعة مثل ذلك ، وفي صلاة العصر مثل ذلك » ، وفى خبر رجاء بن أبي الضحاك عن الرضا (ع) : « أنه كانت قراءته فى جميع المفروضات فى الأولى الحمد وإنا أنزلناه ، وفي الثانية الحمد وقل هو الله أحد ، إلا في صلاة الغداة والظهر والعصر يوم الجمعة فانه كان يقرأ بالحمد وسورة الجمعة والمنافقين » .

وفي الشرائع نسبة القول بوجوبها في الظهرين من الجمعة الى بعض ، ولم يعرف القائل بذلك في العصر - كما قيل - كما لم يعرف دليله . نعم ظاهر الأمر بالاعادة في كلام الصدوق لو نسيها أو احداها في الظهر هو الوجوب ، وكأنه لما في النصوص من الأمر بقراءتها فيها ، مثل مصحح الحلبي قال : « سألت أبا عبد الله (ع) عن القراءة في الجمعة اذا صليت وحدي أربعاً أجهر بالقراءة ؟ فقال : نعم ، وقال اقرأ سورة الجمعة والمنافقين يوم الجمعة » . والأمر بالاعادة لو صلى بغيرها فى مصحح عمر بن يزيد : « قال أبو عبد الله (ع) : من صلى الجمعة بغير الجمعة والمنافقين أعاد الصلاة في سفر أو حضر ، فان الجمعة في السفر

وكذا في صبح يوم الجمعة (١) ، أو يقرأ فيها في الأولى الجمعة والتوحيد في الثانية (٢) ، وكذا في العشاء في ليلة الجمعة يقرأ في الأولى الجمعة وفي الثانية المنافقين (٣) ،

الظهر » . لكن لامجال للاعتماد على مثل ذلك في قبال مايدل على نفي الوجوب ، كخبر ابن يقطين قال: « سألت أبا الحسن (ع) عن الجمعة في السفر ماأقرأ فيها ؟ قال : إقرأ فيهما بقل هو الله أحد » . مضافا الى ما دل على عدم وجوب ذلك في صلاة الجمعة ، الذي يستفاد منه حكم الظهر بقرينة صحيح منصور : « ليس في القراءة شيء موقت إلا الجمعة يقرأ بالجمعة والمنافقين » ، ونحوه صحيح محمد بن مسلم ، بل بقرينة كثرة التأكيد في قراءتهما في الجمعة على اختلاف ألسنته ، فتارة بالأمر بقراءتهما ، وأخرى بالامر بالاعادة ، وثالثة بالامر باتمامها ركعتين ثم يستأنف ، ورابعة بأنه لا صلاة له ، فاذا كان ذلك كله للاستحباب هان أمر الحمل عليه في تلك النصوص . مع قرب أن يراد بالجمعة مايعم الظهر فى الطائفتين ، بل هو صريح بعضها فتأمل جيداً .

(١) كما تقدم في صحيح زرارة ، ومرفوع حريز وربعي ، وخبر رجاء .

(٢) كما فى كثير من النصوص، كخبر أبي بصير : « قال أبو عبدالله (ع): إقرأ فى ليلة الجمعة الجمعة ، وسبح اسم ربك الأعلى ، وفي الفجر سورة الجمعة ، وقل هو الله أحد » ونحوه خبر البزنطي وأبي الصباح وغيرهما .

(٣) كما في مرفوع حريز وربعي المتقدم . لكن المشهور أنه يقرأ في ثانية العشاء سبح اسم ربك ، كخبر أبي بصير المتقدم ، ونحوه خبر منصور بن حازم والبزنطي ، وفي خبر رجاء : « وكان يقرأ في صلاة العشاء الآخرة ليلة الجمعة فى الاولى الحمد وسورة الجمعة ، وفى الثانية الحمد وسبح » ونحو مرسل الفقيه عمن صحب الرضا (ع) ، وفى خبر أبى الصباح : « واذا كان فى

وفي مغربها الجمعة فى الأولى والتوحيد فى الثانية (١) ، ويستحب في كل صلاة قراءة إنا أنزلناه في الأولى والتوحيد في الثانية (٢) ، بل لو عدل عن غيرهما (٣)

العشاء الآخرة فاقرأ سورة الجمعة ، وسبح اسم ربك الأعلى » .

(١) فى خبر أبى الصباح الكنانى : « قال ابو عبد الله (ع) : اذا كان ليلة الجمعة فاقرأ فى المغرب سورة الجمعة وقل هو الله أحد » ، وخبر ابن جعفر (ع) عن أخيه (ع) : « رأيت أبى يصلي ليلة الجمعة بسورة الجمعة وقل هو الله أحد » . لكن فى جملة من النصوص أنه يقرأ فى الثانية : سبح اسم ربك ، كأخبار أبى بصير ، ومنصور بن حازم ، والبزنطى .

(٢) كما فى خبر أبى علي بن راشد : « قلت لأبى الحسن (ع) : جعلت فداك إنك كتبت الى محمد بن الفرج تعلمه : أن أفضل ما يقرأ فى الفرائض إنا أنزلناه ، وقل هو الله أحد ، وإن صدري ليضيق بقراءتهما في الفجر فقال (ع) : لا يضيقن صدرك بهما فان الفضل والله فيهما » وقريب منه غيره ، وفي المرسل عمن صحب الرضا (ع) : « القدر في الاولى والتوحيد في الثانية » ونحوه خبر رجاء . لكن فى حديث المعراج العكس .

(٣) لما عن الاحتجاج عن صاحب الزمان (ع) : كتب الى محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري في جواب مسائله حيث سأله عما روي في ثواب القرآن في الفرائض وغيرها : « إن العالم (ع) قال : عجباً لمن لم يقرأ في صلاته إنا أنزلناه فى ليلة القدر كيف تقبل صلاته ؟! وروي ما زكت صلاة لم يقرأ فيها قل هو الله أحد ، وروي ان من قرأ في فرائضه الهمزة أعطي من الثواب قدر الدنيا ، فهل يجوز ان يقرأ الهمزة ويدع هذه السور التي ذكرناها مع ما قد روي أنه لا تقبل صلاته ولا تزكوا إلا بها ؟ « التوقيع » : الثواب فى السور على ماقد روي ، واذا ترك سورة مما فيها الثواب وقرأ قل هو الله أحد

اليهما لما فيهما من الفضل أعطي أجر السورة التي عدل عنها مضافا إلى أجرهما ، بل ورد أنه لا تزكو صلاة إلا بهما . ويستحب في صلاة الصبح من الاثنين والخميس سورة هل أتى في الأولى وهل أتاك فى الثانية (١) .

(مسألة ١) يكره ترك سورة التوحيد فى جميع الفرائض الخمس (٢) .

(مسألة ٢) يكره قراءة التوحيد بنفس واحد (٣) ، وكذا قراءة الحمد والسورة بنفس واحد .

وإنا أنزلناه لفضلها أعطي ثواب ما قرأ وثواب السور التي ترك ، ويجوز أن يقرأ غير هاتين السورتين وتكون صلاته تامة ، ولكنه يكون قد ترك الأفضل » .

(١) لمرسل الفقيه حكى من صحب الرضا (ع) الى خراسان : « أنه كان يقرأ في صلاة الغداة يوم الاثنين ويوم الخميس في الركعة الاولى الحمد وهل أتى على الانسان ، وفي الثانية الحمد وهل أتاك حديث الغاشية ، فان من قرأهما في صلاة الغداة يوم الاثنين ويوم الخميس وقاه الله شر اليومين » ونحوه خبر رجاء ، ولعلها واحد .

(٢) لخبر منصور بن حازم عن أبي عبد الله (ع) : « من مضى به يوم واحد فصلى فيه بخمس صلوات ولم يقرأ فيها بقل هو الله أحد قيل له : ياعبدالله لست من المصلين » .

(٣) لما راه محمد بن يحيى باسناد له عن أبي عبد الله (ع) : « يكره أن يقرأ قل هو الله أحد في نفس واحد » ونحوه خبر محمد بن الفضيل . ومنها يستفاد كراهة قراءة الحمد والسورة بنفس واحد ، وإلا فلم أعثر عاجلا على مايدل عليه . نعم فى صحيح ابن جعفر عن أخيه (ع) : « عن الرجل يقرأ في

(مسألة ٣) يكره أن يقرأ سورة واحدة في الركعتين(١) إلا سورة التوحيد(٢)

(مسألة ٤) يجوز تكرار الآية في الفريضة وغيرها ، والبكاء ، ففي الخبر(٣) كان علي بن الحسين «ع» إذا قرأ : مالك يوم الدين ، يكررها حتى يكاد أن يموت ، وفي آخر (٤) عن موسى بن جعفر «ع» : عن الرجل يصلي له أن يقرأ في الفريضة فتمر الآية فيها التخويف فيبكي ويردد الآية قال «ع» : يردد القرآن ماشاء وإن جاءه البكاء فلا بأس .

(مسألة ٥) يستحب إعادة الجمعة أو الظهر (٥) في يوم الجمعة إذا صلاها

الفريضة بفاتحة الكتاب وسورة أخرى في النفس الواحد ، قال (ع): إن شاء قرأ في النفس وإن شاء غيره » وفي خبره المروي عن قرب الاسناد زيادة : « ولا بأس ».

(١) لخبر ابن جعفر (ع) : « عن الرجل يقرأ سورة واحدة في الركعتين من الفريضة وهو يحسن غيرها فان فعل فما عليه ؟ قال (ع) : اذا أحسن غيرها فلا يفعل وان لم يحسن غيرها فلا بأس » .

(٢) لخبر صفوان : « سمعت أبا عبد الله (ع) يقول : صلاة الأوابين الخمسون كلها بقل هو الله أحد » وفي صحيحه عنه (ع) : « قل هو الله أحد تجزىء في خمسين صلاة » ونحوها غيرها .

(٣) رواه الكليني بسنده الى الزهري .

(٤) رواه في الوسائل عن كتاب علي بن جعفر (ع) ، وعن الحميري في قرب الاسنا دعنه .

(٥) لما تقدم في مصحح عمر بن يزيد المحمول على الاستحباب بقرينة مثل صحيح ابن يقطين : « عن الرجل يقرأ في صلاة الجمعة بغير سورة الجمعة متعمداً ؟ قال (ع) : لا بأس بذلك » ونحوه غيره مما هو صريح في الاجزاء .

فقرأ غير الجمعة والمنافقين ، أو نقل النية إلى النفل إذا كان في الأثناء وإتمام ركعتين ثم استئناف (١) الفرض بالسورتين .

(مسألة ٦) يجوز قراءة المعوذتين (٢) في الصلاة وهما من القرآن .

(مسألة ٧) الحمد سبع آيات (٣) ،

---

(١) للصحيح عن صباح بن صبيح : « قلت لأبي عبد الله (ع) : رجل أراد أن يصلي الجمعة فقرأ بقل هو الله أحد ، قال (ع) : يتمها ركعتين ثم يستأنف » .

(٢) بلا خلاف فيه بيننا كما قيل ، ويشهد له صحيح صفوان : « صلى بنا أبو عبد الله (ع) المغرب فقرأ بالمعوذتين في الركعتين » وخبر صابر مولى بسام : « أمّنا أبو عبد الله (ع) في صلاة المغرب فقرأ المعوذتين ، ثم قال هما من القرآن » وفي خبر الحسين بن بسطام عنه (ع) : « سئل عن المعوذتين أهما من القرآن ؟ فقال الصادق (ع) : هما من القرآن ، فقال الرجل : إنهما ليستا من القرآن في قراءة ابن مسعود ولا في مصحفه ، فقال (ع) : أخطأ ابن مسعود ، أو قال : كذب ابن مسعود ، هما من القرآن ، فقال الرجل : اقرأ بهما في المكتوبة ؟ فقال : نعم . . . » الى غير ذلك .

(٣) بلا خلاف ، فمن لا يرى جزئية البسملة فصراط الى عليهم آية عنده ، ومن يرى جزئيتها فصراط الى الضالين آية . كذا في مجمع البيان ، ونحوه ما في غياث النفع في القراءات السبع للصفاقشي ، وفي مصحح ابن مسلم : « سألت أبا عبد الله (ع) عن السبع المثاني والقرآن العظيم أهي الفاتحة ؟ قال (ع) : نعم ، قلت : بسم الله الرحمن الرحيم من السبع ؟ قال (ع) : نعم هي أفضلهن » ، وفي خبر محمد بن زياد ومحمد بن سيار عن الحسن بن

والتوحيد أربع آيات (١) .

(مسألة ٨) الأقوى جواز قصد إنشاء الخطاب (٢) بقوله : إياك نعبد

علي العسكري (ع) عن آبائه عن أمير المؤمنين (ع) : « بسم الله الرحمن الرحيم آية من فاتحة الكتاب ، وهي سبع آيات تمامها بسم الله الرحمن الرحيم » وفي خبر أبي هارون المكفوف المروي في الوسائل في باب ما يقرأ في نوافل الزوال: « يا أبا هارون إن الحمد سبع آيات ، وقل هو الله أحد ثلاث آيات فهذه عشر آيات » .

(١) هذا عند من جعل لم يلد ولم يولد الى أحد آية ، وهو غير المكي والشامي ، وعندهما أن لم يلد ولم يولد آية فيكون خمس آيات . كذا في مجمع البيان، وغياث النفع ، لكن تقدم في خبر أبي هارون المكفوف أنها ثلاث آيات .

(٢) كما في الذكرى ، وحكى فيها عن الشيخ (ره) المنع من ذلك ، للزوم استعمال المشترك في معنيين ، وذلك لما عرفت في مسألة وجوب تعيين البسملة : أن قراءة القرآن لابد فيها من قصد الحكاية ، الراجع الى استعمال اللفظ في اللفظ الخاص الذي نزل به الروح الأمين على النبي (ص) ، فاذا قصد به الخطاب أو الدعاء أو الخبر فقد استعمل اللفظ في المعنى المخبر به أو المدعو به أونحو ذلك ، والجمع بين الاستعمالين ممتنع .

وفيه أن قصد الدعاء أوالخبر لا يلازم استعمال اللفظ في المعنى ولا يتوقف عليه ، كما في باب الكناية ، فان المعنى المكنى عنه مقصود للمتكلم الاخبار عنه ولم يستعمل اللفظ فيه ، بل إنما استعمله في المكنى به الذي لم يقصد الاخبار عنه ، فتقول : « زيد كثير الرماد » وأنت تستعمل اللفظ في معناه — أعني كثرة الرماد — من دون أن تقصد الاخبار عنه ، بل تقصد الاخبار عن لازمه وهو أنه كريم ، ولم تستعمل اللفظ فيه ، وكذا الألفاظ المستعملة في

وإياك نستعين إذا قصد القرآنية أيضاً بأن يكون قاصداً للخطاب بالقرآن ، بل وكذا في سائر الآيات فيجوز إنشاء الحمد بقوله : الحمد لله رب العالمين ، وإنشاء المدح في الرحمن الرحيم ، وإنشاء طلب الهداية في إهدنا الصراط المستقيم ، ولا ينافي قصد القرآنية مع ذلك .

(مسألة ٩) قد مر أنه يجب كون القراءة وسائر الأذكار حال الاستقرار (١) ، فلو أراد حال القراءة التقدم أو التأخر قليلا ، أو الحركة إلى أحد الجانبين ، أو أن ينحني لأخذ شيء من الأرض ، أو نحو ذلك يجب أن يسكت حال الحركة ، وبعد الاستقرار يشرع في قراءته ، لكن مثل تحريك اليد أو أصابع الرجلين لا يضر (٢) وإن كان الأولى بل الأحوط تركه أيضاً .

(مسألة ١٠) إذا سمع اسم النبي «ص» في أثناء القراءة يجوز بل يستحب

المفاهيم غير الملحوظة باللحاظ الاستقلالي بل ملحوظة عبرة الى معنى آخر ، فتقول : « أكرم من شتمك بالأمس » غير قاصد الحكم على الذات المعنونة بالشتم أمس ، بل قاصداً الحكم على نفس الذات من حيث هي ، وكذا الحكم الوارد على المفهوم العام الملحوظ عبرة للافراد ، فان المقصود الحكم على تلك الحصص المتكثرة واللفظ غير مستعمل فيها ، بل مستعمل في معناه ـ أعني ذات الماهية المهملة . والظاهر أن المقام من هذا القبيل ، فالقارىء يتلفظ مستعملا لفظه في اللفظ الجزئي الخاص حاكياً عنه حكاية استعمالية جاعلا إياه عبرة الى معناه قاصداً الاخبار عنه أو إنشاءه .

(١) مر الاستدلال بالاجماع ، ورواية السكوني وغيرها . فراجع .

(٢) لأن العمدة في عموم وجوب الاستقرار هو الاجماع ، ولم ينعقد في المقام .

أن يصلي عليه (١) ، ولا ينافي الموالاة (٢) كما في سائر مواضع الصلاة ، كما أنه إذا سلم عليه من يجب رد سلامه يجب ولا ينافي .

(مسألة ١١) إذا تحرك حال القراءة قهراً بحيث خرج عن الاستقرار فالأحوط إعادة ماقرأه في تلك الحالة (٣) .

(مسألة ١٢) إذا شك في صحة قراءة آية

---

(١) لعموم صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) : « وصل على النبي (ص) كلما ذكرته أو ذكره ذاكر عندك في أذان أو غيره » .

(٢) يعني المعتبرة بين أفعال الصلاة ، أما الموالاة المعتبرة فى القراءة فربما تنافيها كما سبق وكذا جواب السلام .

(٣) لاحتمال كون الاستقرار شرطاً في القراءة فتفوت بفواته . لكنه خلاف اطلاق دليل جزئية القراءة . نعم لو ثبت اطلاق يقتضي جزئية الاستقرار أو شرطيته للصلاة تعارض الاطلاقان لأنه بعد العلم باعتباره في الجملة يعلم بكذب أحد الاطلاقين فيتعارضان . لكن في ثبوته اشكالا ، ولو سلم فالمرجع أصل البراءة لأنه إن كان شرطاً للصلاة لم يجب في هذه الحال لعموم حديث : « لا تعاد » ، وإن كان شرطاً للقراءة يجب فتجب إعادتها . ولا يتوهم أن المرجع في المقام قاعدة الاشتغال للشك في امتثال أمر القراءة ، إذ يدفعه أنه لا قصور في امتثال أمر القراءة من جهة نفس القراءة وإنما كان لأجل فوات شرطها ، وفي مثله يرجع الى أصالة البراءة ، كما حرر في مسألة الأقل والأكثر. هذا كله اذا كان غافلا عن ورود المحرك له فقرأ ، أما لو كان ملتفتاً اليه ولم يعتن به فقرأ متحركا ، فلا ينبغي التأمل فى فساد الصلاة ، لفواته عمداً ، الموجب لزيادة القراءة عمداً .

أو كلمة يجب إعادتها (١) إذا لم يتجاوز ، ويجوز بقصد الاحتياط مع التجاوز ، ولا بأس بتكرارها مع تكرر الشك مالم يكن عن وسوسة ، ومعه يشكل الصحة إذا أعاد (٢) .

(مسألة ١٣) فى ضيق الوقت يجب الاقتصار على المرة فى التسبيحات الأربع (٣) .

(مسألة ١٤) يجوز في ﴿ إياك نعبد وإياك نستعين ﴾ القراءة باشباع كسر الهمزة وبلا إشباعه (٤) .

(مسألة ١٥) إذا شك في حركة كلمة أو مخرج حروفها لايجوز أن يقرأ بالوجهين مع فرض العلم ببطلان أحدهما ، بل مع الشك أيضاً (٥) ، كما مر ، لكن لو اختار أحد الوجهين مع البناء على إعادة الصلاة (٦) لو كان باطلا ، لا بأس به .

---

(١) نعم لو بني على جريان قاعدة الفراغ فى الاجزاء ـ كما هو الظاهر ، لعموم دليلها ـ اقتضت البناء على الصحة ولو لم يتجاوز .

(٢) للنهي عن العمل على مقتضى الوسواس الموجب للحرمة ، فلو بني على قدح القراءة المحرمة تعين القول بالبطلان .

(٣) لئلا يفوت الوقت فيفوت معه الواجب .

(٤) يعني بالتخفيف ، فانه قرىء كذلك ، كما في الكشاف ، لكن لم يتحقق أنها قراءة يصح التعويل عليها أو لا .

(٥) لأن شكه من قبيل الشك فى الشبهة الحكمية التي لا يجوز الاقدام فيها .

(٦) بل حتى مع عدم البناء على ذلك ، لامكان التقرب بالمحتمل اذا كان مطابقاً للواقع وان لم يعزم على الاحتياط . وما ذكره شيخنا الأعظم (قده)

(مسألة ١٦) الأحوط فيما يجب قراءته جهراً أن يحافظ على الاجهار في جميع الكلمات، حتى أواخر الآيات، بل جميع حروفها، وإن كان لا يبعد اغتفار الاخفات في الكلمة الأخيرة (١) من الآية، فضلا عن حرف آخرها.

فصل فى الركوع

يجب فى كل ركعة من الفرائض والنوافل (٢) ركوع واحد (٣)، إلا في صلاة الآيات، ففي كل ركعة من ركعتيها خمس ركوعات، كما سيأتي (٤). وهو

في مبحث الشبهة الوجوبية من رسائله من عدم صحة التقرب بالمحتمل اذا لم يعزم المكلف على الاحتياط، غير ظاهر.

(١) هو غيرظاهر مناف لاطلاق أدلة وجوب الجهرفى القراءةالجهرية. وصدق الجهر فى القراءة عند العرف مع الاخفات فى الكلمه من الآية أو الحرف. مبني على المساهلة، فلا يعوّل عليه. مع أنه لو تم لم يفرق بين الكلمة الأخيرة من الآية وغيرها من كلماتها، وكذا الحرف، فتخصيص الجواز بالاخيرة أيضاً، غيرظاهر، كتخصيص الحكم بالجهر، إذ لازم التعليل المذكور جواز الجهر فى بعض الكلمات اذا كانت الصلاة إخفاتية. والله سبحانه اعلم.

فصل فى الركوع

(٢) بالضرورة من الدين، كما صرح به غير واحد، لتوقف صدق الركعة عليه، بل لأجله سميت الركعة ركعة.

(٣) إجماعا، ولحصول الامتثال به.

(٤) يأتى إن شاء الله التعرض لوجهه فى محله، وكذا التعرض لبطلان

ركن تبطل الصلاة بتركه عمداً كان أو سهواً ، وكذا بزيادته في الفريضة ، إلا فى صلاة الجماعة فلا تضر بقصد المتابعة وواجباته أمور :

﴿أحدها﴾ : الانحناء على الوجه المتعارف (١) بمقدار تصل يداه إلى ركبتيه (٢) وصولا لو أراد وضع شيء منهما عليهما لوضعه ، ويكفي وصول مجموع

الصلاة بزيادته ونقيصته عمداً وسهواً فى مبحث الخلل ، ولعدم قدح زيادته للمتابعة فى الجماعة إن شاء الله .

(١) لضرورة اعتباره فى مفهومه عرفا . مضافا الى اتفاق النص والفتوى عليه .

(٢) بلا خلاف فيه فى الجملة ، بل نقل الاجماع عليه كثير جداً وإن اختلفت عباراتهم فى تعيين ذلك المقدار على وجه يظهر منها اختلافهم فيه ، ففي بعضها وضع يديه على ركبتيه ، وفى آخر وضع راحتيه على ركبتيه ، وفى ثالث وصول يديه أو بلوغ يديه الى ركبتيه ، وفى رابع وصول راحتيه أو بلوغ راحتيه الى ركبتيه ، وفى خامس وضع كفيه على ركبتيه ، وفى سادس وصول كفيه الى ركبتيه .

والعمدة الاختلاف فى التعبير بالراحة تارة ، وباليد أو الكف أخرى ، كالاختلاف فى التعبير بالوصول تارة ، وبالوضع أخرى . لكن عن الروض والديوان أن الراحة الكف ، ويشير اليه ما ذكره العلامة (ره) فانه قال فى المنتهى : « ويجب فيه الانحناء بلا خلاف ، وقدره أن تكون بحيث تبلغ يداه الى ركبتيه ، وهو قول أهل العلم كافة ، إلا أبا حنيفة » وقال فى التذكرة : « ويجب فيه الانحناء الى أن تبلغ راحتاه إلى ركبتيه ، إجماعا إلا من أبي حنيفة » . فلولم يكن المراد من الراحة الكف كان منه تناقضاً . اللهم إلا

ان يكون المقصود نقل الاجماع على اعتبار مرتبة خاصة من الانحناء في قبال أبي حنيفة المجتزىء بمسمى الانحناء . لكنه خلاف الظاهر . وكيف كان فالاختلاف في اعتبار التمكن من الوضع أو التمكن من الوصول مستحكم لارافع له ، ولا يهم التعرض لبعض الامور الصالحة للظن بانتفاء هذا الاختلاف بعدمالم تكن موجبة للقطع بالاجماع بنحو يصح الاعتمادعليه في اثبات الحكم .

فاللازم اذاً الرجوع الى الأدلة الأخر ، فنقول : استدل على وجوب الانحناء بمقدار مايمكن وضع اليد أوالراحة على الركبة ، تارة بقاعدة الاشتغال . وأخرى بالنبوي : « اذا ركعت فضع كفيك على ركبتيك » وثالثة بصحيح حماد الحاكي لصلاة الصادق (ع) تعليما له : « ثم ركع وملأ كفيه من ركبتيه » . ورابعة بصحيح زرارة : « وتمكن راحتيك من ركبتيك » ، ونحوه ما في صحيحه الآخر . وفي الجميع مالا يخفى ، إذا المرجع فى مثل المقام أصل البراءة ، والنصوص المذكورة لا مجال للاعتماد عليها في دعوى الوجوب ، لورودها في مقام بيان الآداب والمستحبات ، وإلا فقد ادعي الاجماع على عدم وجوب الوضع الفعلي فيتعين الحمل على الاستحباب . ومعه كيف يمكن استظهار وجوب الانحناء بهذا المقدار منها ، كما هو ظاهر . مضافا الى مافي أحدصحيحي زرارة من قول أبي جعفر (ع) : « فان وصلت أطراف أصابعك في ركوعك الى ركبتيك أجزأك ذلك ، وأحب إلي أن تمكن كفيك من ركبتيك فتجعل أصابعك في عين الركبة وتفرج بينها » ، والى خبر معاوية وابن مسلم والحلبي ، المروي في المعتبر والمنتهى — وفي الثاني وصفه بالصحيح — . قالوا : « وبلغ أطراف أصابعك عين الركبة ، فان وصلت أطراف أصابعك في ركوعك الى ركبتيك أجزأك ذلك ، وأحب إلي أن تمكن كفيك من ركبتيك » ، فانها صريحان في الاجتزاء بمجرد وصول أطراف الأصابع الى الركبه .

والاصابع وإن كان جمعاً محلى باللام ، ظاهراً في العموم الأفرادي الشامل حتى للابهام والخنصر ، المستلزم وصول طرفها الى الركبة وضع تمام بقية الأصابع تقريباً عليها . إلا أن التعبير بالاطراف لما لم يناسب ذلك جداً تعين حمله على العموم المجموعي ، ووصول المجموع من حيث المجموع يكفي في حصوله وصول الواحد . وعليه يكفي وصول طرف الوسطى الى الركبة وإن لم يصل طرف غيرها اليها . وما في جامع المقاصد من احتمال حمل أطراف الأصابع على الأطراف التي تلي الكف ، فيه : أنه لو أريد ذلك بالاضافة الى غير الابهام كان تفكيكا مستبشعاً ، ولو أريد حتى بالاضافة الى الابهام كان أعظم منه استبشاعا .

والطعن في الخبرين بمخالفتهما لفتوى الفرقة كما عن الذخيرة ، أو المعروف بين الاصحاب ، كما في جامع المقاصد ، حيث قال فيه : « لم أقف في كلام لأحد يعتد به على الاجتزاء ببلوغ رؤوس الأصابع في حصول الركوع » . غير ظاهر ، كيف وقد تقدم مافي المنتهى من قوله : « بحيث تبلغ يداه الى ركبتيه وهو قول اهل العلم كافة إلا أبا حنيفة » ، ونحوه مافي المعتبر قال : « والواجب فيه الانحناء قدراً تصل كفاه ركبتيه » ، وفي المسالك : « والظاهر الاكتفاء ببلوغ الاصابع » ، وفي حديث زرارة المعتبر : « فان وصلت ...» ونحوه ماعن غيرهم . ومثله في الاشكال معارضتها بموثق عمار عن أبي عبد الله (ع) فيمن ينسى القنوت قال (ع) : « وإن ذكره وقد أهوى الى الركوع قبل أن يضع يديه على الركبتين فليرجع قائما وليقنت ثم ليركع ، وإن وضع يديه على الركبتين فليمض في صلاته » . إذ فيه ـ مع أنه ظاهر في اعتبار الوضع على نحو الموضوعية ـ أنه ليس في مقام تحديد الانحناء الركوعي ، فيكون التصرف فيه أهون ، فلا يصلح لمعارضة ماسبق مما دل

أطراف الأصابع التي منها الابهام على الوجه المذكور ، والأحوط الانحناء بمقدار إمكان وصول الراحة اليها (١) ، فلا يكفي مسمى الانحناء ، ولا الانحناء على غير الوجه المتعارف ، بأن ينحني على أحد جانبيه أو يخفض كفليه ويرفع ركبتيه ، ونحو ذلك . وغير المستوي الخلقة كطويل اليدين أوقصيرهما يرجع إلى المستوي(٢)

على الاجتزاء بالأقل .

فالعمل على ما سبق متعين ، ولاسيما مع موافقته لمقطوع زرارة المنسوب ـ كما عن الذكرى وجامع المقاصد ـ إلى عمل الاصحاب ، وفي الوسائل رواه عن أبي جعفر (ع) : « ان المرأة اذا ركعت وضعت يديها فوق ركبتيها على فخذيها ليس تتطأطأ كثيراً فترتفع عجيزتها » ، وحينئذ لا حاجة إلى تكلف الجمع بينه وبين القول باعتبار وضع اليد أو الراحة إما باختلاف معنى الركوع لغة أو شرعا في الرجل والمرأة ، وإما بدعوى أن وضع اليدين على الفخذين لا ينافي وجوب الانحناء الزائد على ذلك ، أو غير ذلك مما هو خلاف ظاهر الخبر ، أو مما يصعب الالتزام به . فلاحظ .

(١) عملا بظاهر بعض العبارات ، كما تقدم .

(٢) كما هو المشهور ، وعن جمهور المتأخرين التصريح به ، وفي الجواهر : « لا خلاف أجده فيه سوى ما في مجمع البرهان من أنه لا دليل واضح على انحناء قصير اليدين أو طويلهما كالمستوى ، ولا يبعد القول بالانحناء حتى يصل الى الركبتين مطلقاً ، لظاهر الخبر ، مع عدم المنافي ، وعدم التعذر . نعم لو وصل بغير الانحناء يمكن اعتبار ذلك ، مع امكان الاكتفاء بما يصدق الانحناء عليه. وهو من الغرائب . . . » . أقول : إن بني على أن الوصول إلى الركبة في الصحيح ملحوظ طريقاً الى تعيين المرتبة الخاصة من الانحناء وتحديدها ،

فلا ينبغي التأمل فيما هو المشهور من الرجوع الى المتعارف فى طويل اليدين وقصيرهما وطويل الفخذين وقصيرهما ، لامتناع التقدير بالجامع بين المراتب المختلفة ، فلابد أن يكون إما بالأقل أو بالأكثر أو بالمتوسط ، وإذ لا قرينة على أحد الأولين وكان الأخير مما يمكن الاعتماد على الغلبة في بيان التقدير به ، يتعين الحمل عليه عند الاطلاق ، كما أشرنا الى ذلك فى الوضوء وغيره . وإن بني على أن الوصول ملحوظ موضوعا ـ كما يقتضيه الجمود على ظاهر النص ـ فما ذكره الاردبيلي (ره) في محله . لكن المبنى المذكور في غاية الوهن ، لدعوى غير واحد الاجماع على عدم وجوب الوضع ، وعن جماعة نفي الخلاف فيه ، فيتعين حمل الصحيح على تقدير مرتبة الانحناء اللازم فى الركوع فيتعين البناء على المشهور من رجوع الخارج عن المتعارف في طرفي الافراط والتفريط اليه .

هذا ولأجل أن المتعارف متفاوت أيضاً بالزيادة والنقيصة فهل يرجع الى الاكثر انحناء ، للاحتياط . أو الأقل ، لاصالة البراءة . أو المتوسط ، لأنه المنصرف أيضاً فى مقام التحديد . وجوه خيرها أوسطها ، لعدم لزوم الاحتياط فى أمثال المقام ، وعدم الغلبة الموجبة للانصراف . مع أن معرفة الوسط الحقيقي إن لم تكن متعذرة ففي غاية الصعوبة ، فيمتنع التحديد به كما لا يخفى . ومن ذلك تعرف الاشكال فيما ذكره المصنف (ره) تبعاً لما فى الجواهر بقوله (ره) : « فلكل حكم نفسه » . وما فى الجواهر من تعليله بأنه المنساق الى الذهن ، والموافق لغرض التحديد ، ولكاف الخطاب غير واضح لمنع الانسياق ، وظهور الكلام فى التحديد يقتضي إرادة الاشارة الى مرتبة خاصة في جميع المكلفين وإلا لم يكن ما ذكره الأردبيلي غريباً ، وكاف الخطاب لا مجال للاخذ بها على كل حال . مع أن ما ذكره يقتضي الاشكال في طرفي الافراط والتفريط الخارجين عن المتعارف من حيث رجوعها الى أقل المتعارف أو الاكثر

ولا بأس باختلاف أفراد المستوين خلقة ، فلكل حكم نفسه بالنسبة إلى يديه وركبتيه .

﴿الثاني﴾ : الذكر (١) ، والأحوط اختيار التسبيح (٢) من أفراده مخيراً

أو المتوسط ، إذ كل ذلك على هذا القول غير ظاهر ، بخلاف القول بالرجوع الى الأقل ، فانه أيضا يرجع الى الاقل ، لأصل البراءة . فلاحظ وتأمل .

(١) إجماعا ، كما عن الخلاف ، والمعتبر ، والمنتهى ، والذكرى ، وجامع المقاصد ، والمدارك ، والمفاتيح ، وغيرها . ويشهد به النصوص الآتي بعضها إن شاء تعالى .

(٢) فقد نسب الى الاكثر أو المشهور تعينه ، بل عن الانتصار ، والخلاف ، والغنية ، والوسيلة ، الاجماع عليه . لظاهر جملة من النصوص ، كصحيح زرارة : « سأل أبا جعفر (ع) عما يجزىء من القول في الركوع والسجود فقال (ع) : ثلاث تسبيحات في ترسل وواحدة تامة تجزىء » ، وما في موثق سماعة : « أما مايجزيك من الركوع فثلاث تسبيحات ، تقول سبحان الله سبحان الله ثلاثاً » ، وخبر الحضرمي : « قال أبو جعفر (ع) : تدري حد الركوع والسجود ؟ قلت : لا . قال (ع) : سبح في الركوع والسجود ثلاث مرات : سبحان ربي العظيم وبحمده » ، ونحوها غيرها . لكن عن المبسوط وكثير من كتب العلامة (ره) وغيره من المتأخرين الاكتفاء بمطلق الذكر . بل عن السرائر نفي الخلاف فيه ، لجملة أخرى من النصوص كصحيح هشام بن الحكم عن أبي عبد الله (ع) : « قلت له : يجزىء أن أقول مكان التسبيح في الركوع والسجود : لا إله إلا الله والحمد لله والله أكبر ؟ قال : نعم كل هذا ذكر الله تعالى » ، ونحوه صحيح هشام بن سالم عن أبي عبد الله (ع) : « وقال : سألته يجزىء عني أن أقول مكان التسبيح

بين الثلاث من الصغرى وهي : ﴿ سبحان الله ﴾ (١) وبين التسبيحة الكبرى وهي: ﴿ سبحان ربي العظيم وبحمده ﴾ (٢)

في الركوع والسجود : لا إله إلا الله والله أكبر قال (ع) : نعم » ، وحسن مسمع أبي سيار عن أبي عبد الله (ع) : « يجزيك من القول في الركوع والسجود ثلاث تسبيحات أو قدرهن مترسلا » . فان مقتضى الجمع بينها وبين الأول حمل الأول على بيان أحد الافراد أو على الأفضل ، كما هو محمل خبر الحضرمي . هذا وعلى تقدير تعين التسبيح فهل يجزىء مطلقه؟ كما عن الانتصار والغنية ، أو يتعين التسبيحة الكبرى ، كما عن نهاية الشيخ ، أو يتخير بينها وبين التسبيحات الثلاث الصغريات ، كما عن ابني بابويه وغيرهما ، أو يتعين ثلاث كبريات ، كما في التذكرة نسبته الى بعض علمائنا . أقوال منشؤها اختلاف النصوص . لكن الجمع بينها يقتضي البناء على الثالث .

(١) لما رواه معاوية بن عمار في الصحيح : « قلت لأبي عبد الله (ع) : أخف ما يكون من التسبيح في الصلاة قال (ع) : ثلاث تسبيحات مترسلا تقول سبحان الله سبحان الله سبحان الله » ، وقد تقدم في موثق سماعة .

(٢) كما تقدم في خبر الحضرمي . وفي صحيح هشام: « تقول في الركوع: سبحان ربي العظيم ، وفي السجود : سبحان ربي الأعلى » . لكن ترك فيه «وبحمده» . بل عن الشهيدين، والمحقق الثاني ، والبحار ، خلوّ أكثر الاخبار منه ، ولذا حكي عن جماعة أنها مستحبة ، وعن التنقيح نسبته الى الاكثر ، بل عن المعتبر وكنز العرفان أنها مستحبة عندنا . لكن عن حاشية المدارك للبهبهاني (ره) : أنها مذكورة في تسعة أخبار : صحيحة زرارة ، وصحيحة حماد ، المشهورتين ، وصحيحة عمر بن أذينة المروية في علل الأذان ـ والصدوق رواها في العلل بطرق متعددة ـ ، ورواية إسحاق بن عمار ، ورواية هشام بن

وإن كان الأقوى كفاية مطلق الذكر من التسبيح ، أو التحميد ، أو التهليل ، أو التكبير ، بل وغيرها بشرط أن يكون بقدر الثلاث الصغريات (١) ، فيجزي أن يقول : الحمد لله ، ثلاثاً أو الله أكبر ، كذلك أو نحو ذلك .

﴿ الثالث ﴾ : الطمأنينة فيه (٢) بمقدار الذكر الواجب ، بل الأحوط ذلك

الحكم عن الصادق (ع) ، ورواية هشام عن الكاظم (ع) ، ورواية أبي بكر الحضرمي ، وصحيحة زرارة أو حسنته عن الباقر (ع) ، ورواية ضمرة بن حمران والحسن بن زياد . انتهى ، وزاد في مفتاح الكرامة ثلاث روايات : رواية إبراهيم بن محمد الثقفي في كتاب الغارات ، ورواية كتاب العلل لمحمد بن علي ابن ابراهيم ، وما في الفقه الرضوي . فيكون المجموع اثنتي عشرة ، فاذا أضيف اليها ما في دعائم الاسلام ، والمرسل المحكي عن هداية الصدوق ، يكون المجموع أربع عشرة رواية . والجمع العرفي بينها وبين ماترك فيها ذكره - كرواية هشام بن سالم ، ومصححة الحلبي الواردة في دعاء السجود ، ويومىء اليه خبر عقبة بن عامر الجهني - هو حمل ما ترك فيه على إرادة الاكتفاء في بيان الكل ببيان البعض ، فانه أقرب عرفا من الحمل على الاستحباب .

(١) كما اختاره في الجواهر ، حاكياً له عن صريح الرياض ، وظاهر أمالي الصدوق . لحسن مسمع المتقدم ، وحسنه الآخر عن أبي عبد الله (ع) : « لا يجزىء الرجل في صلاته أقل من ثلاث تسبيحات أو قدرهن » . وعليه يحمل اطلاق غيره ، كما يحمل ما في صحيح هشام بن سالم المتقدم على ارادة الاجتزاء بالتهليل والتكبير عن التسبيح من غير جهة العدد .

(٢) إجماعا ، كما عن الناصريات ، والغنية ، وما في المعتبر : « أنها واجبة باتفاق علمائنا » ، وفي المنتهى : « وهو قول علمائنا أجمع » ، وفي جامع

فى الذكر المندوب (١) أيضاً إذا جاء به بقصد الخصوصية . فلو تركها عمداً بطلت

المقاصد : « هي واجبة باجماع علمائنا » ، بل عن الخلاف الاجماع على ركنيتها . واستدل له بصحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) : « بينا رسول الله (ص) جالس في المسجد إذ دخل رجل ، فقام يصلي فلم يتم ركوعه ولا سجوده ، فقال (ص) : نقر كنقر الغراب ، لئن مات هذا وهذه صلاته ليموتن على غير ديني » . لكنه إنما يدل على وجوب الاستمرار راكعاً بمقدار الذكر ولو كان بحيث يتمايل عن أحد الجانبين الى الآخر ، في قبال الاستعجال برفع الرأس الذي به يكون ركوعه كنقر الغراب ، ولا يرتبط بما نحن فيه . ومثله في الاشكال الاستدلال بخبر عبد الله بن ميمون عن أبي عبد الله (ع) : « أبصر علي بن أبي طالب (ع) رجلا ينقر صلاته فقال (ع) : منذ كم صليت بهذه الصلاة ؟ قال له الرجل : منذ كذا وكذا ، فقال (ع) : مثلك عند الله كمثل الغراب اذا مانقر ، لو مت مت على غير ملة أبي القاسم محمد (ص) ، ثم قال : أسرق الناس من سرق من صلاته » . وأشكل من ذلك الاستدل بالنبوي المحكي عن الذكرى : « لاتجزىء صلاة الرجل حتى يقيم ظهره فى الركوع والسجود » . فان الظاهر من إقامة الظهر اعتداله مقابل تقوسه ، لا بمعنى الطمأنينة . نعم خبر بكر بن محمد الأزدي : « اذا ركع فليتمكن » ، ومرسل الذكرى عن النبي (ص) : « ثم اركع حتى تطمئن راكعاً » . يدلان على وجوب الطمأنينة في الركوع في الجملة ، لا على وجوبها بمقدار الذكر الواجب ، كما هو المدعى . فالعمدة في دليله الاجماع .

(١) بناء على ماعرفت من دعوى الاجماع على وجوب الطمأنينة في جميع الأفعال الصلاتية ، حتى المستحب منها ، كما تقدم فى المسألة التاسعة والعشرين من فصل القيام ، وتقدم من المصنف (ره) الجزم بذلك .

صلاته بخلاف السهو على الأصح (١) ، وإن كان الأحوط الاستئناف إذا تركها فيه أصلا ، ولو سهواً ، بل وكذلك إذا تركها في الذكر الواجب .

﴿ الرابع ﴾ : رفع الرأس منه (٢) حتى ينتصب قائماً

---

(١) إذ القدر المتيقن من معقد الاجماع خصوص العمد . وما تقدم عن الخلاف من الاجماع على ركنيتها ، موهون بمصير الأكثر الى الصحة بفواتها سهواً . ودعوى : أن الطمأنينة مقومة للركوع عرفا . ممنوعة فضلا عن الطمأنينة بمقدار الذكر الواجب . نعم لو أمكن الاعتماد على النبوي المتقدم عن الذكرى ، الظاهر في شرطية الطمأنينة للركوع أمكن البناء على البطلان بفواتها ، لاقتضائه فوات الركوع . لكنه ضعيف السند ، ولا يقتضي البطلان بفوات الطمأنينة حال الذكر . فالمرجع في وجوبها حال الذكر في السهو أصل البراءة . وكذا لو شك في دخولها في مفهوم الركوع عرفا ، إذ مع إجمال المفهوم أيضاً يرجع الى أصل البراءة . ولأجل هذا الأصل يحكم بصحة الصلاة بفواتها . لا لحديث : « لا تعاد الصلاة » . إذ هو لايجدي فى إثبات الصحة بعد احتمال كونها قيداً للركوع ، الموجب لكون فواتها موجباً لفوات الركوع ، الموجب للبطلان ، من دون فرق بين أن تكون قيداً له عرفا وشرعا . فلاحظ . ومما سبق تعرف وجه الاحتياط الذي ذكره في المتن .

(٢) هو مذهب علمائنا ـ كما فى المعتبر ـ وذهب اليه علماؤنا أجمع ـ كما فى المنتهى ـ وإجماعا منا ـ كما فى جامع المقاصد ـ ونحوه ماعن غيرهم . وربما يشير اليه خبر أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) : « اذا رفعت رأسك من الركوع فأقم صلبك ، فانه لا صلاة لمن لايقيم صلبه » . وما في صحيح حماد : « ثم استوى قائماً فلما استمكن من القيام قال : سمع الله لمن حمده » ، ومافي النبوي : « ثم ارفع حتى تعتدل قائماً » .

فلو سجد قبل ذلك عامداً بطلت الصلاة .

﴿الخامس﴾ : الطمأنينة حال القيام (١) بعد الرفع ، فتركها عمداً مبطل للصلاة .

(مسألة ١) لا يجب وضع اليدين (٢) على الركبتين حال الركوع ، بل

---

(١) إجماعا صرح به جماعة ، وحكي عن آخرين . وهو العمدة . واما الأمر باقامة الصلب والاعتدال في خبر أبي بصير المتقدم وغيره ، فلا يصلح لاثبات وجوبها ، لأن الطمأنينة أمر زائد على الاعتدال .

(٢) إجماعا ، كما عن غير واحد . قال في الحدائق : « لا خلاف بين الأصحاب فيما أعلم أنه لا يجب وضع اليدين على الركبتين ، وقد نقلوا الاجماع على ذلك » ، وقال بعد ذلك : « لا يخفى أن ظاهر أخبار المسألة هو الوضع ، لا مجرد الانحناء بحيث لو أراد لوضع . وان الوضع مستحب ، كما هو المشهور في كلامهم ، والدائر على رؤوس أقلامهم ، فان هذه الأخبار ونحوها ظاهرة في خلافه ، ولا مخصص لهذه الأخبار إلا ما يدعونه من الاجماع على عدم وجوب الوضع » . أقول : أما أخبار الوضع على الركبتين فهي محمولة على الاستحباب ، بقرينة ما في الصحيحين المتقدمين من قوله (ع) : « فان وصلت أطراف أصابعك في ركوعك الى ركبتيك أجزأك ذلك » . وأما ما في الصحيحين فلا يدل على رجحان الوضع فضلا عن وجوبه ، إذ الوصول غير الوضع . ودعوى : أن المراد انه يضع يديه على فخذيه بنحو تصل الى ركبتيه . غير ظاهرة ، بل من المحتمل أن يكون إهمال ذكر الوضع لعدم وجوبه وأن ذكر الوصول لأجل تحديد الانحناء ، إذ هو موضوع الاجزاء لا نفس الوصول ، كما لا يخفى . على أن الاجماع المتسالم عليه في جميع الطبقات يقوى على صرف الكلام الى غير الظاهر .

يكفي الانحناء بمقدار إمكان الوضع ، كما مر .

(مسألة ٢) إذا لم يتمكن من الانحناء على الوجه المذكور ولو بالاعتماد على شيء أتى بالقدر الممكن (١) ،

---

(١) بلاخلاف ، كما في الجواهر وغيرها ، بل في المعتبر : « انه قول العلماء كافة » . وهذا هو العمدة في العمل بقاعدة الميسور . وإلا فقد عرفت الاشكال في ثبوتها في نفسها مع قطع النظر عن الاجماع ، إذ النصوص المستدل بها عليها ضعيفة غير مجبورة .

وأما ما في الجواهر من الاشكال عليها بأن الهوي الى الركوع مقدمة له كالهوي الى السجود ، لحصر واجبات الصلاة نصاً وفتوى في غيرهما ، ولانسباق ذلك الى الذهن لو فرض الأمر بالركوع والسجود ، فالأصل براءة الذمة من وجوبها لنفسيها ، ومن وجوب القصد بها للركوع والسجود ، فليس هما إلا مقدمة خارجية . وعليه لوهوى غافلا لابقصد ركوع أو غيره أو بقصد غيره من قتل حية أو عقرب ثم بدا له الركوع أو السجود صح .

ففيه أن الركوع عبارة عن المرتبة الخاصة من الانحناء ، التي لا ريب في أنها من التأكد في الكيف الذي يدخل فيه الأقل تحت الأكثر ، نظير السواد الشديد والضعيف . وجوب الأكثر عين وجوب الأقل ، بل لو كان الركوع عبارة عن الحركة من الانتصاب الى حد الركوع فالحال كذلك ، فان كل حركة بين الحدين جزء المجموع . واحتمال كون الركوع غير الانحناء وغير الحركة المذكورة بنحو يكون الهوي مقدمة له لا جزءاً منه . في غاية البعد . وعدم عده واجباً زائداً على الواجبات الصلاتية المعروفة . ليس لكونه مقدمة لها ، بل لكونه جزءاً من أحدها فيغني عدها عن عده . ومن ذلك يظهر أنه لا يكون جزءاً صلاتياً إلا بفعله بقصد الصلاة ، فان كان إطلاق

ولا ينتقل إلى الجلوس (١) ، وإن تمكن من الركوع منه (٢) . وإن لم يتمكن من الانحناء أصلا ، وتمكن منه جالساً (٣) ، أتى به جالساً (٤) . والأحوط صلاة

يقتضي الاكتفاء بالركوع ولو بقاء جاز له أن يبقى راكعاً بقصد الصلاة ، وكذا لو هوى لا بقصد الصلاة ومقارناً للركوع قصد الصلاة . وإن بني على انصراف الاطلاق الى خصوص الحدوثي ، أو تقييده بذلك ، لدعوى الاجماع عليه ، فلا بد من تداركه بلا حاجة الى استئناف الصلاة ، لعدم الزيادة الموجبة للبطلان ، لتقومها بقصد الجزئية ، وهو غير حاصل . وكذا الحال لو بني على الرجوع الى الاحتياط ، بناء على أصالة التعيين عند التردد بينه وبين التخيير .

(١) لأن أدلة بدليته موضوعها تعذر القيام ، وهو غير حاصل .

(٢) يعني من الركوع التام في حال الجلوس ، كما عن صريح العلامة الطباطبائي (ره) ، واستظهره في الجواهر من الشرائع وغيرها ، لأنه أقرب من الواجب ولتحصيل القيام المتصل بالركوع . وهو في محله .

(٣) يعني تمكن من الركوع التام .

(٤) كما مال اليه العلامة الطباطبائي (ره) في منظومته بقوله :

« وفي انحناء من جلوس مطلقا دار مع الايماء وجه ذو ارتقا »

قال في الجواهر : « ولعله لأولوية إبدال القيام بالجلوس من الركوع بالايماء » ، وقال في مبحث القيام ـ فيما لو دار الأمر بين الصلاة مومياً قائماً ، وبين الصلاة جالساً راكعاً وساجداً ـ : « وأعجب من ذلك دعوى اتفاق الاصحاب على تقديم القيام والايماء وإن تمكن من الركوع جالساً ، وان ذلك هو ظاهر معقد اجماع المنتهى . وظني أنه لم يقل به أحد من الاصحاب » ، وعليه ففي الفرض يكون الحكم بوجوب الجلوس أولى للاقتصار في الجلوس على حال الركوع لا غير . والعمدة فيه : دعوى كونه الميسور عرفا ، وأنه

أخرى بالايماء قائماً . وإن لم يتمكن منه جالساً أيضاً أومأ له وهو قائم برأسه (١) إن أمكن ، وإلا فبالعينين تغميضاً له وفتحاً للرفع منه . وإن لم يتمكن من ذلك أيضاً نواه بقلبه (٢) ، وأتى بالذكر الواجب .

(مسألة ٣) إذا دار الأمر بين الركوع جالساً مع الانحناء في الجملة ، وقائماً مومياً ، لا يبعد تقديم الثاني (٣) . والأحوط تكرار الصلاة .

أقرب الى الصلاة التامة من الايماء قائماً . ومادل على بدلية الايماء عن الركوع قاصر عن شمول الفرض ، للقدرة على الركوع جالساً . ومع ذلك لا تخلو المسألة من إشكال لاحتمال رجحان القيام الركني على الركوع . بل تقدم عن بعض التصريح بتقديم القيام مع الايماء على الركوع مع الجلوس ، بل ربما نسب الى جماعة دعوى الاجماع عليه . ولذا توقف فيه المصنف (ره) هنا وفي مبحث القيام فجعل الأحوط ضم صلاة أخرى . وقد تقدم بعض الكلام فيه في مبحث القيام فراجع .

(١) كما هو المعروف بينهم . بل في المنتهى : « لو أمكنه القيام وعجز عن الركوع قائماً أو السجود لم يسقط عنه فرض القيام ، بل يصلي قائماً ويومىء للركوع ثم يجلس ويومىء للسجود . وعليه علماؤنا ». وقد تقدم الكلام فيه وفيما بعده في مبحث القيام . فراجع .

(٢) وجوبه غير ظاهر إلا من جهة توقف امتثال أمر الذكر عليه . فتأمل .

(٣) لاطلاق مادل على بدلية الايماء عن الركوع عند تعذره ، ولا اجماع على وجوب المقدار الممكن من الانحناء ، ليخرج به عن الاطلاق المذكور ، كما كان في الفرض السابق . ولا ينافي ذلك ما سبق من أن الانحناء

(مسألة ٤) لو أتى بالركوع جالساً ورفع رأسه منه ، ثم حصل له التمكن من القيام ، لا يجب بل (١) لايجوز له إعادته قائماً (٢) ، بل لا يجب عليه القيام للسجود (٣) ، خصوصاً إذا كان بعد السمعلة (٤) وإن كان أحوط (٥) . وكذا لا يجب إعادته بعد إتمامه بالانحناء غير التام (٦) . وأما لو حصل له التمكن فى

دون الركوع ميسور الركوع ، فيجب ، للاجماع على قاعدة الميسور فى أمثال المقام ، فلابد من الاتيان به ولوحال الجلوس . وجه عدم المنافات : أن الاجماع المذكور لا يطرد فى صورة المزاحمة مع القيام قبل الركوع وحاله ، كما هو المفروض ، لعدم ثبوت كون الصلاة كذلك أقرب الى الصلاة الاختيارية من الصلاة قائماً مومياً ، وحينئذ فلا موجب لرفع اليد عن اطلاق بدلية الايماء . بل لا تبعد دعوى كون القيام مومياً أقرب الى الصلاة الاختيارية من الجلوس منحنياً الى ما دون الركوع .

(١) هذا بناء على جواز البدار لذوي الأعذار . وإلا وجب استئناف الواجب الاختياري ، كما تقدم فى مبحث القيام وتقدم فيه التعرض لجملة من هذه الفروع .

(٢) للزوم الزيادة .

(٣) لكون انتصابه الجلوسي بدلا عن انتصابه القيامي ، فيسقط به أمره كما سبق .

(٤) هذه الخصوصية غير ظاهرة ، لأن الواجب مسمى الانتصاب بعد الركوع وقد حصل بدله . نعم لو كان قبل السمعلة يشرع له القيام حالها لتشريعها حال القيام .

(٥) وحينئذ يأتي بالقيام رجاء المطلوبية ، لئلا تلزم الزيادة العمدية .

(٦) يعني لو عجز عن الركوع التام فركع دون التام ثم تجددت القدرة

أثناء الركوع جالساً ، فان كان بعد تمام الذكر الواجب يجتزىء به (١) ، لكن يجب عليه الانتصاب للقيام (٢) بعد الرفع . وإن حصل قبل الشروع فيه أو قبل تمام الذكر ، يجب عليه أن يقوم منحنيا إلى حد الركوع القيامي ، ثم إتمام الذكر والقيام بعده . والأحوط مع ذلك إعادة الصلاة(٣) . وإن حصل في أثناء الركوع بالانحناء غير التام ، أو في أثناء الركوع الايمائي ، فالأحوط الانحناء إلى حد الركوع ، وإعادة الصلاة (٤) .

على التام بعد تمام الناقص ، لا تجب الاعادة بالركوع التام ، إذ الوجوب خلاف مقتضى البدلية .

(١) لحصول البدل .

(٢) للقدرة عليه مع عدم سقوط أمره لعدم حصول بدله . وكذا الحال فيما بعده .

(٣) لاحتمال كون الانحناء حال القيام غير الانحناء حال الجلوس ، فيلزم زيادة الركن المبطلة . لكنه ضعيف إذ الاختلاف بالجلوس والقيام لا يوجب تعدد الركوع ، لا عرفا ، ولا حقيقة .

(٤) لاحتمال لزوم الزيادة . لكن ذلك بالنسبة الى الركوع الأيمائي في محله ، لأن الايماء غير الركوع ففعله مع الركوع زيادة في الصلاة . أما بالنسبة الى الانحناء غير التام فمبني على خروج الهوي عن الركوع وكونه مقدمة خارجية ، كما سبق من الجواهر وغيرها ، أما بناء على ما ذكرنا من كونه داخلا في وجود الركوع دخول الأقل في الاكثر ، فالانتقال منه الى الركوع التام لا يستلزم الزيادة . نظير الانتقال من أول مراتب الركوع التام الى آخر مراتبه . وكيف كان فلو بني على لزوم الزيادة بالانتقال الى الفرد

(مسألة ٥) زيادة الركوع الجلوسي والايمائي مبطلة ، ولو سهواً (١) ، كنقيصته .

(مسألة ٦) إذا كان كالراكع خلقة أو لعارض ، فان تمكن من الانتصاب ولو بالاعتماد على شيء ، وجب عليه ذلك ، لتحصيل القيام الواجب حال القراءة ، وللركوع (٢) ، وإلا فللركوع فقط ، فيقوم وينحني . وإن لم

الاختياري يدور الأمر - بعد فرض مشروعية البدل - بين اكماله بلا انتقال الى المبدل منه ، وبين الانتقال اليه ولو لزمت الزيادة ، ولأجل أن رفع اليد عن مبطلية الزيادة صعب جداً يتعين الاكمال لا غير . ويستكشف جوازه من دليل مشروعية حدوثه . اللهم إلا أن يدعى عدم مشروعيته ، لقصور دليل البدلية عن شمول مثله وإن قلنا بجواز البدار لذوي الأعذار ، لاختصاص ذلك بصورة استمرار العجز الى تمام البدل . وعلى تقدير عدم ثبوت مشروعيته ينتقل الى المبدل منه بلا حاجة الى الاستئناف ، لعدم الدليل على البطلان به بعد عدم التعمد لزيادته ، وعدم ثبوت كونه بمنزلة الركوع في البطلان بزيادته سهواً ، لاختصاص الدليل عليه بما لو كان وظيفة له . فتأمل جيداً .

(١) لظهور أدلة وجوبه في كونه بمنزلة المبدل منه . والظاهر أنه مما لا اشكال فيه .

(٢) يعني الواجب لأجل الركوع ، بناء على أن الركوع الموضوع للجزئية هو الركوع الحدوثي ، يعني الوجود بعد العدم . ولو بني على عمومه للحدوث والبقاء فلا حاجة فيه الى هذا القيام . نعم كان الأولى التعرض للقيام المتصل بالركوع ، الذي هو أحد الاركان ، كما سبق . ولعله المراد ، لما عرفت في بحث القيام من استدلال غير واحد على وجوبه بتوقف الركوع الواجب

يتمكن من ذلك ، لكن تمكن من الانتصاب في الجملة (١) ، فكذلك . وإن لم يتمكن أصلا ، فان تمكن من الانحناء أزيد من المقدار الحاصل بحيث لا يخرج عن حد الركوع وجب (٢) ، وإن لم يتمكن من الزيادة ، أو كان على أقصى مراتب

عليه . كما أن الاولى التعرض أيضا للقيام حال التكبير فانه ركن أيضاً . وكيف كان فلا ينبغي الاشكال في وجوب الانتصاب المذكور عند التمكن منه لما ذكر.

(١) يعني بنحو يكون قياما ناقصا ووجوبه حينئذ بقاعدة الميسور .

(٢) كما في قواعد العلامة ، وعن الشهيدين ، والعليين ، وغيرهم . للفرق بينه وبين القيام ، كما يشير اليه ما دل على كون الايماء للسجود أخفض منه للركوع . وفيه أن الفرق لا دليل على وجوبه في المختار فضلا عن المضطر. ومجرد وجوب القيام حال القراءة ، غير كاف في وجوبه . والتعدي من الايماء الى المقام غير ظاهر . واستدل له بعض الأكابر من المتأخرين بأن الانحناء الحاصل لمن هو بهيئة الراكع ليس ركوعا له ، بل هو قيام ، وركوعه إنما يكون بانحنائه زائداً على ذلك الانحناء ، وما تقدم من تحديد الركوع ، إنما هو بالنسبة الى الافراد الشائعة ، دون من كان منحني الظهر الى حد الركوع، فانه خارج عن التحديد المذكور ، كما يظهر بملاحظة حال العرف والاشخاص الذين جرت عادتهم بالركوع تواضعاً للجبابرة والملوك . وفيه منع ذلك جداً ، ولمخالفته لظاهر كلمات اللغويين والفقهاء ، ولذا لم يدعه القائلون بوجوب الانحناء يسيراً ، وتمسكوا بما عرفت ضعفه . وكأنه لأجل ذلك ذهب جماعة من الاعاظم الى عدم وجوبه ، منهم الشيخ في المبسوط ، والمحقق في المعتبر ، فانه ـ بعدما حكي عن المبسوط قوله : « من هو في صورة الراكع لزمن أو كبر يقوم على حسب حاله ثم ينحني للركوع قليلا ، ليكون فرق ما بين القيام والركوع ، وإن لم يفعل لم يلزمه » ـ قال (ره) : « وهو حسن ، لأن ذلك حد الركوع ،

الركوع بحيث لو انحنى أزيد خرج (١) عن حده فالاحوط له الايماء بالرأس (٢)، وإن لم يتمكن فبالعينين له تغميضا وللرفع منه فتحا ، وإلا فينوي به قلبا ، ويأتي بالذكر .

ولا يلزم الزيادة عليه » ، ونحوه مافي المنتهى ، غير أنه قال : « وهو جيد » ، بدل قوله : « وهو حسن » ، وتبعهما السيد فى المدارك ، والعلامة الطباطبائي على ماحكي ، واختاره فى الجواهر . وربما يدعي وجوبه ، بناء على أن الواجب من الركوع الحدوث ، إذ بالانحناء اليسير يحدث فرد خاص من الركوع. وفيه ماعرفت من أن الانحناء اليسير اشتداد في الركوع الباقي ، لاحدوث فرد آخر ، فالامر بالركوع الحدوثي أمر بالممتنع .

(١) في جامع المقاصد تردد في لزوم تحصيل الفرق بين الركوع والقيام فى الفرض ، بعدما أوجبه في الفرض الاول . ومقتضى ماسبق من أن من كان على هيئة الراكع خلقة أو لعارض ، قائم لا راكع ، تعين الانحناء اليسير مع إمكانه لانه ركوع لمثله . وخروجه عن حد الركوع بالنسبة الى المتعارف ، غير قادح . بل لازم ذلك عدم الاكتفاء بتغيير هيئة حال الركوع برفع ظهره ثم الرجوع الى حاله الاولى ، لأن الركوع الانحناء عن القيام ، فاذا فرض أن قيام مثله بالانحناء الخاص ، فركوعه انحناؤه زائداً على ذلك الانحناء . كما أن لازمه أيضاً أنه لو خلق منحنياً زائداً على حد الركوع الاعلى ، كان ركوعه انحناءه زائداً على ذلك . والتفكيك بين الموارد غير ظاهر .

(٢) كما عن كشف الغطاء . لاحتمال دخوله فيمن لايمكنه الركوع ، الذي جعل له الايماء بدلا عن الركوع . لكنه ضعيف باختصاص دليل بدلية الايماء بمن لا يمكنه الركوع أصلا ، فلا يعم الفرض . ومقتضى أصالة البراءة عدم وجوبه ، كما اقتضى في الفرض السابق عدم وجوب الانحناء اليسير .

(مسألة ٧) يعتبر فى الانحناء أن يكون بقصد الركوع ، ولو إجمالا بالبقاء على نيته فى أول الصلاة ، بأن لا ينوي الخلاف ، فلو انحنى بقصد وضع شيء على الأرض ، أو رفعه ، أو قتل عقرب ، أو حية ، أو نحو ذلك لا يكفي في جعله ركوعا ، بل لابد من القيام ثم الانحناء للركوع (١)

---

(١) هذا يتم بناء على أن منصرف أدلة وجوب الركوع خصوص الركوع الحدوثي ، الذي قد عرفت أنه خلاف الاطلاق . أو بناء على أن القيام المتصل بالركوع الذي عدّوه فى الأركان يراد منه المتصل بالركوع الصلاتي ، إذ في الفرض لا يكون القيام كذلك ، للفصل بينهما بالانحناء غير الصلاتي ، فلا بد من استئناف القيام ليقع الركوع الصلاتي بجميع مراتبه متصلا به . وهذا المبنى أيضاً غير ظاهر . ولذا لم يستبعد فى الجواهر الاجتزاء بالاستدامة بعد تجدد القصد ، كالقيام في الصلاة ، لصدق الامتثال ، فان محط كلامه وإن كان حيثية اعتبار الحدوث وعدمه ، إلا أن حكمه بالاجتزاء يقتضي عدم اعتبار اتصال القيام بالركوع الصلاتي ، بل يكفي عدم الفصل بينهما بغير الركوع وإن تحقق الفصل بالركوع غير الصلاتي . كما أن تعليل عدم الاجتزاء - المحكي عن التذكرة ، والنهاية ، والذكرى ، والدروس ، والبيان ، والموجز الحاوي ، وكشف الالتباس ، والجعفرية ، وشرحيها - بأن الركوع الانحناء ، ولم يقصده ، وإنما يتميز الانحناء للركوع منه ومن غيره بالنية ، ولقوله (ص) : « إنما الأعمال بالنيات » ، و « لكل امرىء مانوى » ، ظاهر في انحصار الوجه في عدم الاجتزاء بفوات الركوع الحدوثي ، لا بفوات القيام المتصل بالركوع . قال في التذكرة : « يجب أن لا يقصد بهويه غير الركوع ، فلو قرأ آية سجدة فهوى ليسجد ثم لما بلغ حد الراكع أراد أن يجعله ركوعا لم يجز ، بل يعود الى القيام

ولا يلزم منه (١) زيادة الركن .

(مسألة ٨) إذا نسي الركوع فهوى إلى السجود وتذكر قبل وضع جبهته على الأرض

ثم يركع ، لأن الركوع الانحناء ، ولم يقصده » .

هذا ، ولكن الانصاف ان المستفاد - بعد التأمل في مجموع كلماتهم - أن الركوع الذي هو أحد الاركان هو خصوص الحادث عن قيام ، وأن ركنية القيام المتصل بالركوع عرضية ، لملازمة القيام المذكور للركوع الركني ، فالاجماع على ركنية القيام المذكور راجع الى الاجماع على كون موضوع الركنية من الركوع خصوص الحادث المتصل بالقيام ، والقول بصحة الصلاة لو هوى لغير الركوع ثم نواه ليس خلافا منهم فيما ذكر ، وإنما كان من أجل بنائهم على مقدمية الهوي للركوع ، وخروجه عنه ، كما صرح بذلك العلامة الطباطبائي وصاحب الجواهر (قدهما) فيما تقدم من كلامهما ، إذ على هذا المبنى يكون المراد من كون الركوع متصلا بالقيام : أنه متصل بالهوي المتصل بالقيام ، وهذا المعنى حاصل في المقام ، وإن لم يكن الهوي بقصد الركوع ، ولذا فرّع في الجواهر الصحة في الفرض على ذلك في كلامه المتقدم في المسألة الثانية ، فاذا ثبت كون الهوي جزءاً من الركوع تعين القول بالبطلان في الفرض لانتفاء الركوع الحدوثي المتصل بالقيام ، وإنكار اعتبار الحدوث في موضوع الوجوب لامجال له . إذ لايظن من صاحب الجواهر أوغيره الالتزام بصحة من ركع ليستريح ، وبعد مدة من ركوعه نوى الركوع الصلاتي في البقاء راكعاً وجاء بالذكر حينئذ ، والمتحصل : أن المستفاد من النصوص والفتاوى أن الركوع الواجب هو الركوع الحدوثي عن قيام ، وهو منتف في الفرض ، فيتعين الاستئناف .

(١) لعدم قصد الجزئية كما أشرنا اليه آنفاً .

رجع إلى القيام ثم ركع (١) ، ولا يكفي أن يقوم منحنيا إلى حد الركوع من دون أن ينتصب ، وكذا لو تذكر بعد الدخول فى السجود أو بعد رفع الرأس من السجدة الأولى قبل الدخول في الثانيـــة على الأقوى (٢) ، وإن كان الأحوط في هذه الصورة إعادة الصلاة أيضا بعد إتمامها ، وإتيان سجدتي السهو لزيادة السجدة .

---

(١) أما صحة صلاته فلا خلاف ولا إشكال فيها ، وأما الرجوع الى القيام والركوع عنه فهو لما في المسألة السابقة .

(٢) كما مال اليه في الحدائق ، وعن المدارك ، وجماعـــة . والمشهور البطلان لخبر أبي بصير : « سألت أبا جعفر (ع) : عن رجل نسي أن يركع ، قال (ع) : عليه الاعادة » ، وموثق إسحاق بن عمار : « سألت أبا ابراهيم (ع) : عن الرجل ينسى أن يركع ، قال (ع) : يستقبل حتى يضع كل شيء من ذلك مواضعه » ، وأما صحيح رفاعـة : « عن رجل ينسى أن يركع حتى يسجد ويقوم ، قال (ع) : يستقبل » ، وصحيح أبي بصير : « اذا أيقن الرجل أنه ترك ركعة من الصلاة وقد سجد سجدتين وترك الركوع استأنف الصلاة » فموردها الالتفات بعد السجدتين الذي لا كلام فى البطلان معه ، ولا يدلان على مانحن فيه . هذا ، وتمكن المناقشة في الاستدلال بالموثق : بأن التعليل في ذيله ظاهر فى دوران البطلان مدار عدم إمكان وضع كل شيء فى موضعه ، فاذا بني على عدم قدح زيادة سجدة أمكن وضع الركوع في موضعه بتداركه بلا حاجة الى الاعادة . ومنه تظهر المناقشة في خبر أبي بصير ، فان التعليل المذكور صالح لتقييده ، ولا سيما مع ضعف إطلاقه ، لقرب دعوى انصراف نسيان الركوع الى خصوص صورة فوات محله ، ولذا لم يتأمل أحد في صحة

(مسألة ٩) لو انحنى بقصد الركوع فنسي في الأثناء وهوى إلى السجود ، فان كان النسيان قبل الوصول إلى حد الركوع انتصب قائما ثم ركع ، ولا يكفي الانتصاب إلى (١) الحد الذي عرض له النسيان ثم الركوع ، وإن كان بعد الوصول إلى حده ، فان لم يخرج عن حده وجب عليه البقاء مطمئنا (٢) والاتيان بالذكر ، وإن خرج عن حده فالأحوط إعادة الصلاة بعد إتمامها بأحد الوجهين : من العود إلى القيام ثم الهوي للركوع ، أو القيام بقصد الرفع منه ثم الهوي للسجود ،

الصلاة لو نسي الركوع وذكره قبل أن يسجد ، ويأتى إن شاء الله تعالى في الخلل ماله نفع في المقام ، فانتظر .

(١) لما عرفت في المسألة السابقة من وجوب الركوع الحدوثى المتصل بالقيام ، ومع الانتصاب الى الحد الذي عرض له فيه النسيان لا يحصل ذلك ، للفصل بين القيام والركوع الصلاتى بالانحناء غير المقصود به الركوع . نعم لو بني على كون الركوع الواجب هو الأعم من الحدوثى والبقائى تعين الاكتفاء بالانتصاب الى الحد الذي عرض فيه النسيان ، لعدم فوات القيام المذكور ، لكنه خلاف مايقتضيه التدبر فى مجموع كلماتهم كما عرفت . هذا ولا فرق في ذلك بين أن يتجاوز في هويه عن حد الركوع النهائى وأن لا يتجاوز ، لاشتراكهما في جميع ما ذكر .

(٢) لتحصيل الذكر الواجب للركوع ، ولا ينافي ذلك الفصل بينه وبين مسمى الركوع الحاصل قبل طروء النسيان ، إذ لا دليل على قدح مثله ، والأصل البراءة من قادحيته . كما أنه لامجال لاحتمال سقوط الذكر ، فلا يجب عليه البقاء ـ كما يحتمل في الصورة الآتية ـ إذ لاوجه للسقوط مع إمكان

وذلك لاحتمال كون الفرض من باب نسيان الركوع (١) فيتعين الأول ، ويحتمل

الامتثال بلا لزوم محذور الزيادة ، فان الفصل بالهوي غير الصلاتي لا يوجب كون الركوع الصلاتي الثاني ركوعا آخر ، ليكون زيادة قادحة .

(١) هذا الاحتمال يبتني على كون الركوع الانحناء المنتهي بين الحدين ، فمع فرض توالي الهوي وعدم انتهاء الانحناء لم يتحقق الركوع ، فلابد من تداركه بالانتصاب ثم الانحناء عنه إلى أن ينتهي بين الحدين . ولو بني على عدم اعتبار الانتهاء فيه تعين الوجه الآخر ، لتحقق الركوع . وفوات الذكر والطمأنينة فيه سهواً لا يقدح في الصحة ، ولا يلزم تداركهما بالرجوع الى حد الركوع ، للزوم الزيادة ، فانه ركوع آخر غير الركوع الأول ، لتخلل العدم بينهما ، وماذكره بعض الاعيان : من أن الظاهر عدم صدق زيادة الركوع اذا كان عوده على ماكان بقيامه بهيئة الراكع غير ظاهر . هذا والذي يقتضيه التأمل في مفهوم الركوع لغة وعرفا هو اعتبار الانتهاء فيه ، فالهاوي الى السجود ليس براكع ، والجالس اذا سجد لا يكون راكعاً أولا ثم ساجداً ، ولذا لا يجب في كل ركعة إلا ركوع واحد ، إذ لولم يعتبر الانتهاء فيه لزم وجوب ركوعين : أحدهما بالاصالة ، والآخر مقدمة للسجود ، بل ركوع ثالث ، وهو مايحصل في الهوي الى السجدة الثانية ، وهو كما ترى خلاف المرتكزات الشرعية والعرفية . نعم لولم يثبت ذلك تعين البناء على عدم اعتبار الانتهاء في الركوع ، فانه مقتضى الأصل ، لا جمال المفهوم الموجب للرجوع الى أصل البراءة من شرطية الانتهاء كما لا يخفى . ثم إن مافي المتن : من أنه على التقدير الثاني يتعين عليه القيام لقصد الرفع مبني على أن الواجب هو القيام بعد الركوع ـ كما عن غير واحد من الاصحاب ـ لا القيام عن الركوع ، إذ عليه يتعذر حصوله لفوات محله ـ كما عن الذكرى حاكياً له عن المبسوط ـ فلو قام

كونه من باب نسيان الذكر والطمأنينة فى الركوع بعد تحققه وعليه فيتعين الثاني ، فالأحوط أن يتمها بأحد الوجهين ثم يعيدها .

(مسألة ١٠) ذكر بعض العلماء (١) : أنه يكفي فى ركوع المرأة الانحناء بمقدار يمكن معه إيصال يديها إلى فخذيها فوق ركبتيها ، بل قيل باستحباب ذلك ، والأحوط كونها كالرجل (٢) فى المقدار الواجب من الانحناء . نعم الأولى لها عدم الزيادة في الانحناء لئلا ترتفع عجيزتها .

حينئذ كان القيام غير الواجب ، وكان زيادته مبطلة ، وهذا هو الذي يقتضيه ظاهر التعبير عنه في النص والفتوى برفع الرأس من الركوع ، لا أقل من الشك فى وجوب القيام حينئذ ، والاصل البراءة عنه ، فتأمل جيداً .

(١) المحكي عن المقنعة ، والنهاية ، والوسيلة ، والسرائر ، وأكثر كتب المتأخرين : ان المرأة اذا ركعت وضعت يديها فوق فخذيها لئلا تطأطأ كثيراً فترتفع عجيزتها ، وعن النفلية : أن ذلك مستحب لها ، لخبر زرارة عن أبي جعفر (ع) : « إذا قامت المرأة في الصلاة . . . الى أن قال (ع) : فاذا ركعت وضعت يديها فوق ركبتيها على فخذيها ، لئلا تطأطأ كثيراً فترتفع عجيزتها » .

(٢) قد سبق في تحديد الركوع أن الخبر المذكور لاينافي الاخبار المتعرضة للتحديد ، بناء على ما استظهرناه من الاكتفاء بوصول رأس واحدة من الاصابع الى الركبة ، وإنما ينافيها على مذهب المشهور من اعتبار وضع شيء منها عليها ، وحينئذ لايبعد جواز العمل بالخبر بعد إمكان إدخاله فى قسم الصحيح ، واعتماد الاصحاب عليه كما عن الذكرى ، وجامع المقاصد .

(مسألة ١١) يكفي فى ذكر الركوع (١) التسبيحة الكبرى مرة واحدة كما مر ، وأما الصغرى إذا اختارها فالأقوى وجوب تكرارها ثلاثاً ، بل الأحوط والأفضل في الكبرى أيضاً التكرار ثلاثاً ، كما أن الأحوط فى مطلق الذكر غير التسبيحة أيضاً الثلاث وإن كان كل واحد منه بقدر الثلاث من الصغرى ويجوز الزيادة على الثلاث ولو (٢) بقصد الخصوصية والجزئية (٣) ، والأولى أن يختم على وتر (٤) كالثلاث والخمس والسبع ... وهكذا ،

---

(١) تقدم الكلام فى هذه المسألة فى الواجب الثاني من واجبات الركوع .

(٢) كما صرحت بذلك النصوص الدالة قولا وفعلا على رجحان إطالة الركوع والسجود ، وإكثار الذكر فيهما : كموثق سماعة : « ومن كان يقوى على أن يطوّل الركوع والسجود فليطول ما استطاع ، يكون ذلك في تسبيح الله ، وتحميده ، وتمجيده ، والدعاء ، والتضرع فان أقرب ما يكون العبد الى ربه وهو ساجد » ، ونحوه غيره .

(٣) يتم هذا بناء على أن المقام من قبيل التخيير بين الأقل والاكثر ، ولو بني على كون الاقل هو الواجب والزائد عليه مستحب يشكل قصد الجزئية ، لما أشرنا اليه في مبحث القيام : من امتناع كون المستحب جزءاً من الواجب .

(٤) قال في محكي الذكرى : « الظاهر استحباب الوتر لظاهر الاحاديث ، وعد الستين لا ينافي الزيادة عليه » . وكأنه يريد من الأحاديث نصوص الباب . مثل خبر هشام بن سالم : « الفريضة من ذلك تسبيحة ، والسنة ثلاث ، والفضل فى سبع » ، أوما تضمن رجحان الايتار في كل شيء : مثل : « إن الله سبحانه وتر يحب الوتر » .

وقد سمع من الصادق صلوات الله عليه (١) ستون تسبيحة في ركوعه وسجوده .

(مسألة ١٢) إذا أتى بالذكر أزيد من مرة لايجب تعيين الواجب منه ، بل الأحوط عدمه ، خصوصاً إذا عينه في غير الأول ، لاحتمال كون الواجب (٢) هو الأول مطلقاً ، بل احتمال كون الواجب هو المجموع فيكون من باب التخيير بين المرة والثلاث والخمس مثلا .

---

(١) كما في صحيح أبان بن تغلب « . . . دخلت على أبي عبدالله (ع) ، فعددت له في الركوع والسجود ستين تسبيحة » ، وقد تقدم من الذكرى ما يمنع من منافات الصحيح المذكور لاستحباب الايتار . مضافا الى أن استحبابه إنما هو من حيث العدد لا من حيث المعدود ، وحينئذ فلا مانع من البناء على كون الستين أفضل من التسع والخمسين ، وترك الواحدة فوق الستين غير معلوم الوجه ، لاجمال العمل فلا يصلح لنفي رجحان الايتار كما لايخفى .

(٢) المحتملات في المقام ثلاثة : ـ

الأول الوجوب التخييري بين الاقل والاكثر . وعليه يتعين نية الوجوب في الاكثر كالاقل .

الثاني أن يكون الواجب واحدة ، والزائد عليها مستحباً ، مع تباين الواجب والمستحب ذاتا كتباين نافلة الصبح وفريضته . وعليه فله أن ينوي الوجوب بواحدة من الاكثر أيها شاء ، الاولى وغيرها ، وكذا نية الاستحباب في الباقي .

الثالث هو الثاني مع كون التباين غير ذاتي ، بل من قبيل تباين الحصص والافراد . وعليه يتعين أن ينوي الوجوب بالاولى بعينها ، والاستحباب بما عداها . كما أشرنا الى ذلك في المسألة الثانية عشرة من فصل بيان ما يقال في

(مسألة ١٣) يجوز في حال الضرورة (١) وضيق الوقت الاقتصار على

الركعات الاخيرة . هذا والذي يظهر من نصوص المقام ـ ولاسيما ما تضمن منها أنه اذا نقص واحدة من الثلاث نقص ثلث صلاته ، واذا نقص اثنتين نقص ثلثي صلاته ، واذا لم يسبّح فلا صلاة له ، وما ورد فى علة جعل التسبيح فى الركوع ، وفي استحباب إطالته ـ هو الاحتمال الأخير الذي ذكر في المتن أولا ، وهو الذي يقتضيه الارتكاز العرفي . وأما ماعن الذكرى : من أن الواجب هو الأولى ولكن لو نوى وجوب غيرها جاز فغير ظاهر ، إلا أن يكون مراده صورة الاشتباه في التطبيق .

(١) على المشهور ، بل استدل عليه في المعتبر : بأن عليه فتوى الاصحاب ، ونسبه في المنتهى الى اتفاق من أوجب التسبيح ، وفى آخر كلامه قال : « الاجتزاء بواحدة صغرى في حال الضرورة مستفاد من الاجماع » . ودليله غير ظاهر إلا صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع) : « قلت له : أدنى ما يجزي المريض من التسبيح ، قال (ع) : تسبيحة واحدة » ، ومرسل الهداية : « فان قلت : سبحان الله سبحان الله سبحان الله اجزأك ، وتسبيحة واحدة تجزي للمعتل والمريض والمستعجل » ، ومورد الاول المريض ولم يعرف القول به ، وحينئذ يشكل التعدي الى مطلق الضرورة ، مع أن حمل التسبيحة على الصغرى غير ظاهر إلا من جهة الاطلاق ، ويمكن تقييده بما دل على وجوب التسبيحة الكبرى . اللهم إلا أن يكون تقييد ذلك بالمختار أولى من تقييد الصحيح بالكبرى كما هو غير بعيد . وأما المرسل فضعفه وعدم ثبوت الاعتماد عليه الجابر لضعفه مانع من جواز الاعتماد عليه ، ومن ذلك يشكل التعدي الى ضيق الوقت . نعم لو تم سند المرسل أمكن دخوله في المستعجل ، فلاحظ .

الصغرى مرة واحدة ، فيجزي ﴿ سبحان الله ﴾ مرة .

(مسألة ١٤) لايجوز الشروع في الذكر قبل الوصول إلى حد الركوع ، وكذا بعد الوصول وقبل الاطمئنان والاستقرار ، ولا النهوض قبل تمامه والاتمام حال الحركة للنهوض ، فلو أتى به كذلك بطل (١) وإن كان بحرف واحد منه ، ويجب إعادته إن كان سهواً (٢) ولم يخرج عن حد الركوع ، وبطلت الصلاة مع

---

(١) أما في الأول فللزوم الزيادة العمدية لعدم مشروعيـــة الذكر حال الهوي ، وأما في الثاني فـكذلك لعدم مشروعيته في غير حال الطمأنينة ، وأما في الثالث فلفوات الذكر حال الركوع . نعم لو كان الاتمام في الأخـير قبل الخروج عن حد الركوع والشروع في الأول بعد الوصول الى حده فالبطلان في الجميع للزيادة ، لعدم مشروعية الذكر بلا طمأنينة .

(٢) هذا يتم لو كانت الطمأنينة مجعولة شرطاً للذكر ، إذ فواتها حينئذ موجب لفوات الذكر لفوات المشروط بفوات شرطه ، فيجب تداركه ، أما لو كانت واجباً صلاتياً في حال الذكر فلا مجال لتداركها لفوات المحل ، كما أشار الى ذلك المصنف (ره) في مبحث الخلل . هذا ولأجل أن العمدة في دليل وجوبها هو الاجماع ولم يتضح انعقاده على النحو الأول فالمرجع الأصل العملي ، ومقتضى أصالة البراءة عدم وجوب الذكر ثانياً للشك في وجوبه . وتوهم : أن الشك في المقام في سقوط أمر الذكر فيجب الاحتياط مندفع : بأن الشك في السقوط إنما يجب فيه الاحتياط اذا كان ناشئاً عن الشك في وجود موضوع الأمر ، لا مالو كان ناشئاً من الشك في تقييد موضوعه مع العلم بعـدم وجود القيد كما في المقام ، لا يقال : لامجال للرجوع الى أصالة البراءة ، للعلم الاجمالي إما بوجوب الذكر ثانياً لاحتمال كون الطمأنينة شرطاً للذكر ، وإما بحرمتـه

العمد وإن أتى به ثانياً مع الاستقرار ، إلا إذا لم يكن ماأتى به حال عدم الاستقرار بقصد الجزئية ، بل بقصد الذكر المطلق (١) .

(مسألة ١٥) لو لم يتمكن من الطمأنينة لمرض أو غيره سقطت (٢) ، لكن يجب عليه إكمال (٣) الذكر الواجب قبل الخروج عن مسمى الركوع ، وإذا لم يتمكن من البقاء في حد الركوع إلى تمام الذكر يجوز له الشروع قبل الوصول

لكونه زيادة فى الصلاة ، لاحتمال كونها واجباً صلاتياً فات بفوات محله فيجب الاتمام والاستئناف ، لأنا نقول : هذا الاشكال لو تم اقتضى وجوب الاحتياط في كل ما يحتمل جزئيته للصلاة لعين التقرير المذكور . ويمكن حله بأن الزيادة المبطلة عبارة عن الاتيان بقصد الجزئية بما ليس بواجب ، فالأصل النافي لوجوب محتمل الجزئيـة يثبت موضوع الزيادة ، فيحرم الاتيان به بقصد الجزئية ، وينحل العلم الاجمالي . هذا كله بناء على قيام الدليل على وجوبها مطلقاً حتى فى حال السهو ، أما لو لم يثبت ذلك وكان المرجع في وجوبها حال السهو أصل البراءة فلا فرق في عدم وجوب تدارك الذكر في السهو بين كونها شرطاً له في العمد وكونها واجباً صلاتياً مقارناً له ، كما هو ظاهر .

(١) وحينئذ لاتصدق الزيادة المبطلة .

(٢) كما قطع به كل من تعرض له ، كذا في مفتاح الكرامة . ويقتضيه الأصل بعد قصور دليل وجوبها عن شمول صورة العجز ، مضافا الى قاعدة الميسور المعوّل عليها في أمثال المقام .

(٣) ليقـع الذكر حال الركوع الذي هو واجب زائداً على وجوب الطمأنينة حال الذكر .

أو الاتمام حال (١) النهوض .

(مسألة ١٦) لو ترك الطمأنينة في الركوع أصلا بأن لم يبق في حده بل رفع رأسه بمجرد الوصول سهواً فالأحوط إعادة الصلاة ، لاحتمال توقف صدق الركوع على الطمأنينة في الجملة ، لكن الأقوى الصحة (٢) .

(مسألة ١٧) يجوز الجمع بين (٣) التسبيحة الكبرى والصغرى ، وكذا بينهما وبين غيرهما من الأذكار .

(مسألة ١٨) إذا شرع في التسبيح بقصد الصغرى يجوز له أن يعدل(٤) في الأثناء إلى الكبرى ، مثلا إذا قال سبحان بقصد أن يقول سبحان الله فعدل وذكر بعده ربي العظيم جاز ، وكذا العكس ، وكذا إذا قال سبحان الله بقصد الصغرى ثم ضم اليه والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ، وبالعكس .

---

(١) لعدم المرجح .

(٢) لعدم اعتبارها في مفهوم الركوع لغة ولا عرفا ، ولو شك فالأصل البراءة من وجوبها لاجمال المفهوم ، وكذا لو شك في وجوبها شرطاً للركوع في حال السهو ، إذ لا إطلاق لدليل وجوبها يشمله ، وهذا الأصل هو العمدة في دعوى صحة الصلاة لاحديث (لا تعاد الصلاة) ، لأن احتمال كونها شرطاً في مفهوم الركوع عرفا أوشرعا يوجب الشك في دخول الفرض في المستثنى ، ودخولها في المستثنى منه ، كما أشرنا الى ذلك في مبحث وجوبها في الركوع ، فراجع .

(٣) لكون الجميع ذكراً ، فيدخل في عموم مادل على مشروعية الذكر فيه وفي غيره من أفعال الصلاة .

(٤) إذ لا خلل حينئذ في المأمور به ، ولا في امتثال أمره .

(مسألة ١٩) يشترط فى ذكر الركوع العربية ، والموالاة (١) ، وأداء الحروف من مخارجها الطبيعية ، وعدم المخالفة في الحركات الاعرابية والبنائية .

(مسألة ٢٠) يجوز فى لفظة (ربي العظيم) أن يقرأ باشباع كسر الباء (٢) من (ربي) ، وعدم اشباعه .

(مسألة ٢١) إذا تحرك في حال الذكر الواجب بسبب قهري (٣) بحيث خرج عن الاستقرار وجب إعادته ، بخلاف الذكر المندوب .

---

(١) لانصراف الدليل الى الذكر على النهج العربي ، وكل ذلك شرط فيه .

(٢) يعني باظهار ياء المتكلم ، مثل قوله تعالى : ﴿ قال ربي الذي يحيي ويميت ﴾ ، وبحذفها ، مثل قوله تعالى : ﴿ قال يا قومي اتبعوا المرسلين ﴾ ، فان ياء المتكلم يجوز فيها الوجهان .

(٣) اذا تحرك المصلي بسبب قهري وجب عليه السكوت عند عروض السبب ، وحينئذ فان ذكر فاما أن يكون عامداً ، أو ساهياً ، أو يكون عاجزاً عن حبس لسانه بمجرد حصول الحركة القهرية فيسبق لسانه الى إكماله . فان كان عامداً بطلت صلاته للزيادة ، وإن كان ساهياً جرى فيه الكلام المتقدم : فيمن ذكر هاوياً الى الركوع أو ناهضاً عنه سهواً ، وأن الأقرب عدم وجوب التدارك ، وإن كان عاجزاً عن حبس لسانه ففي صحة صلاته إشكال ، لأن الذكر على هذا الوجه ليس فرداً من المأمور به ، لعدم الاطمئنان حاله ، وزيادته لادليل على عدم قدحها إلا حديث : (لا تعاد) ، ولكن شموله للمضطر لايخلو من إشكال ونظر ، فعموم قدح الزيادة محكم . إلا أن يستشكل في عموم دليل الشرطية لمثل ذلك . نعم اذا كان غير قاصد الى الذكر بل مجرد سبق اللسان لزمه فعله ثانياً مطمئناً ، لعدم امتثال أمره .

(مسألة ٢٢) لا بأس بالحركة اليسيرة التي لا تنافي صدق الاستقرار ، وكذا بحركة أصابع اليد أو الرجل بعد كون البدن (١) مستقراً .

(مسألة ٢٣) إذا وصل في الانحناء إلى أول حد الركوع ، فاستقر وأتى بالذكر أو لم يأت به ، ثم انحنى أزيد بحيث وصل إلى آخر الحد لا بأس به ، وكذا العكس ، ولا يعد من زيادة (٢) الركوع ، بخلاف ما إذا وصل إلى أقصى الحد ، ثم نزل أزيد ، ثم رجع ، فانه يوجب زيادته ، فما دام في حده يعد ركوعا واحداً وإن تبدلت الدرجات منه .

(مسألة ٢٤) إذا شك في لفظ (العظيم) مثلا أنه بالضاد أو بالظاء ، يجب عليه ترك الكبرى (٣) والاتيان بالصغرى ثلاثاً أو غيرها من الأذكار ، ولا يجوز له أن يقرأ بالوجهين ، وإذا شك في أن (العظيم) بالكسر أو بالفتح يتعين عليه أن

---

(١) لأن الظاهر من الطمأنينة في النص والفتوى استقرار البدن ، ويشهد به مادل على كراهة العبث في الصلاة من دون قادحية ، لا أقل من الشك الموجب للرجوع الى أصالة عدم القادحية .

(٢) كما تقدمت الاشارة الى ذلك في المسألة التاسعة .

(٣) لعدم إحراز الاتيان بالمأمور به لو اقتصر على أحد الوجهين ، وللعلم بالزيادة العمدية لو فعلهما معاً . نعم لو اقتصر على أحد الوجهين رجاء كونه صحيحاً ، وبعد الفراغ تبين له ذلك صح ، لعدم اعتبار الجزم بالنية . كما أنه لو جاء بالوجهين من باب الاحتياط ـ بأن لم يقصد الجزئية بغير الصحيح الواقعي فلا تلزم الزيادة ـ فلا مانع من صحة الصلاة حينئذ . اللهم إلا أن يكون المانع وقوع الغلط ، لكن يأتي منه (ره) جواز الذكر في الصلاة وإن لم يكن بالعربية ، وقد أشرنا الى مثله في القراءة .

يقف عليه ، ولا يبعد عليه جواز قراءته وصلا بالوجهين لامكان (١) أن يجعل (العظيم) مفعولا لأغني (٢) مقدراً .

(مسألة ٢٥) يشترط في تحقق الركوع الجلوسي أن ينحنى بحيث يساوي(٣)

---

(١) هذا التعليل يقتضي جواز الاقتصار على أحد الوجهين ، وتصح معه الصلاة .

(٢) الظاهر أنه لابد للمتكلم بالصفة المقطوعة من ملاحظة قطعها عن موصوفها ، ومن ملاحظة الفعل أو نحوه مما يقدر وجوده في القطع ، فلو لم يلاحظ ذلك وقطعها في اللفظ كان غلطاً .

(٣) حكى في مفتاح الكرامة عن الذكرى ، وكشف الالتباس ، وجامع المقاصد ، والروض ، والمدارك ، وغيرها : أن لكيفية ركوع الجالس وجهين : أحدهما : أن ينحني بحيث يصير بالنسبة الى القاعد المنتصب كالراكع بالنسبة الى الانتصاب ، فيعرف تلك النسبة ويراعيها . ثانيهما : أن ينحني بحيث يكون نسبة ركوعه الى سجوده كنسبة ركوع القائم الى سجوده باعتبار أكمل الركوع وأدناه ، فان أكمل ركوع القائم انحناؤه الى أن يستوي ظهره مع مد عنقه ، فتحاذي جبهته موضع سجوده ، وأدناه انحناؤه الى أن تصل كفاه الى ركبتيه ، فيحاذي وجهه أو بعضه ما قدام ركبتيه من الأرض ولا يبلغ محاذاة موضع سجوده ، فاذا روعيت هذه النسبة في حال الجلوس كان أكمل ركوع القاعد أن ينحني بحيث تحاذي جبهته مسجده ، وأدناه محاذاة ماقدام ركبتيه . انتهى ، وعن جامع المقاصد ، والروض : أن الوجهين متقاربان وتبعهما في الجواهر .

أقول : لايظهر الفرق بين الوجهين إلا في تعرض الوجه الثاني لبيان أعلى الركوع وأدناه ، وبيان ما يحاذيه الوجه في النوعين ، وأنه في أحدهما موضع

وجهه ركبتيه والأفضل الزيادة (١) على ذلك بحيث يساوي مسجده ، ولا يجب فيه على الأصح الانتصاب (٢) على الركبتين شبه القائم ، ثم الانحناء ، وإن كان هو الأحوط .

السجود وفي الآخر دونه ، وعدم تعرض الأول لذلك تفصيلا ، بل أشير اليه ببيان مرتبة الانحناء . ثم إن ماذكر من محاذاة الوجه لموضع السجود في الأكمل من الركوع للقائم ينفيه الاختبار ، إذ مع الانحناء المستوي يندفع عجز المنحني الى الخلف لئلا يقع على وجهه ، فيحاذي وجهه ما يحاذيه مع الركوع الأدنى ، وهو الركبتان حال الجلوس أو ما يقرب منها من الأرض ، أما موضع المحاذاة حال الركوع الأعلى والأدنى للجالس فيتفاوت بمقدار تفاوت ما بين الركبة وأصل الفخذ ، وما بين أصل الفخذ والوجه المساوي لشبر تقريباً . ففي الأدنى يحاذي الوجه الركبتين ، وفي الأعلى يحاذي من الأرض ما يبعد عنها بمقدار شبر ، وعلى كل حال لايحاذي موضع السجود أصلا . وكيف كان ، لما كان ظاهر الأدلة أن الجالس يركع الركوع الواجب على القائم بجميع الخصوصيات المحفوظة فيه ، وكان ركوع القائم يلزم فيه الانحناء الخاص فلا بد في ركوع الجالس من حصول ذلك المقدار من الانحناء ، ولا مجال للرجوع فيه الى العرف ، كما عن الاردبيلي وتبعه في الجواهر .

(١) قد عرفت وجه الافضلية وضعفه ، والظاهر أنه لايتيسر ذلك إلا بالاعتماد على اليدين ورفع الفخذين .

(٢) حكي عن جماعة ـ منهم الشهيدان ، والمحقق الثاني ـ : وجوب رفع الفخذين ، لأنه كان واجباً حال القيام ، والاصل بقاؤه ، ولا دليل على اختصاص وجوبه به ، وزاد في جامع المقاصد : بأن أصل الانحناء في الركوع لابد منه ، ولما لم يمكن تقديره ببلوغ الكعبين الركبتين لبلوغها من دون الانحناء تعين

(مسألة ٢٦) مستحبات الركوع أمور :

﴿ أحدها ﴾ التكبير له وهو قائم (١) منتصب ، والأحوط عدم تركه (٢)،

الرجوع الى أمر آخر ، به تتحقق مشابهة الركوع جالساً إياه قائماً ، فيرفع فخذيه عن الارض ـ كما صرح به شيخنا فى بعض كتبه ـ لتحقق المشابهة المذكورة ، انتهى . وفيه : أنه خلاف إطلاق مادل على أن العاجزعن الركوع قائماً يركع جالساً ، فان ذلك يحصل برفع الفخذين وعدمه ، والاصل ـ لو تم ـ لايصلح لمعارضة الاطلاق .

(١) كما هوالمشهور ، لما فى صحيح زرارة : « اذا أردت أن تركع فقل وأنت منتصب : الله أكبر ، ثم تركع » ، وقد يستفاد من صحيحه الآخر : « فارفع يديك وكبّر ثم اركع » ، وفى صحيح حماد : « وضع يديه حيال وجهه وقال : الله أكبر ، وهو قائم ثم ركع » ، وعن الشيخ : أنه يجوز أن يهوي بالتكبير ، وتبعه عليه في الذكرى وغيرها على ماحكي ، وكأنه عمل ببعض المطلقات المشرعة للتكبير ، وعدم حمله على المقيد لكونه من المندوبات ، وعن جامع المقاصد : أنه لو كبّر هاويا وقصد استحبابه أثم وبطلت صلاته . انتهى ، وكأن البناء على الاثم من جهة التشريع ، لكنه يتوقف على عدم ثبوت الاطلاق ، أو وجوب حمله على المقيد ، لكن الاطلاق ثابت وهوصحيح زرارة المتضمن للتسبيح في الاخيرتين ، ووجوب الحمل غير ثابت . وأما البطلان فاشكاله أظهر ، لما عرفت من عدم كون المستحبات يقصد بها الجزئية القادحة . هذا والذي وجدته في جامع المقاصد في هذا المقام هكذا : « قال الشيخ في الخلاف : يجوز أن يهوي بالتكبير ، فان أراد المساواة في الفضل فليس كذلك ، وإن أراد الاجزاء فهو حق ، لأن ذلك مستحب » . وظاهره موافقة الشيخ .

(٢) لما عن العماني ، والديلمي ، وظاهر المرتضى ـ قدس سرهم ـ : من

كما أن الأحوط عدم قصد الخصوصية إذا كبر في حال الهوي ، أو مع عدم الاستقرار .

﴿ الثاني ﴾ رفع اليدين حال (١) التكبير ، على نحو مامر في تكبيرة الاحرام .

﴿ الثالث ﴾ وضع الكفين على (٢) الركبتين ، مفرجات الأصابع ، ممكناً لهما من عينيهما ، واضعاً اليمنى على اليمنى واليسرى على اليسرى .

القول بالوجوب اعتماداً منهم على ظاهر الامر به من النصوص ، وفيه : أنه يتعين حمله على الاستحباب بقرينة ماظاهره نفي الوجوب ، كخبر أبي بصير : «سألت أباعبد الله (ع) عن أدنى مايجزىء من التكبير في الصلاة ، قال (ع) : تكبيرة واحدة» ، وخبر الفضل عن الرضا (ع) المعلل رفع اليدين في جميع التكبير قال (ع) : « فلما أن كان في الاستفتاح الذي هو الفرض رفع اليدين أحب الله تعالى أن تؤدى السنة على جهة مايؤدى الفرض » ، فتأمل .

(١) كما تضمنته النصوص المتقدمة وغيرها ، فراجع ما سبق في تكبيرة الاحرام .

(٢) ففي صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) : « ثم اركع وقل : اللهم لك ركعت ، ولك أسلمت ، وعليك توكلت ، وأنت ربي ، خشع لك قلبي ، وسمعي ، وبصري ، وشعري ، وبشري ، ولحمي ، ودمي ، ومخي ، وعصبي ، وعظامي ، وما أقلته قدماي ، غير مستنكف ، ولا مستكبر ، ولا مستحسر ، سبحان ربي العظيم وبحمده ، ثلاث مرات في ترتيل ، وتصفّ في ركوعك بين قدميك ، تجعل بينهما قدر شبر ، وتمكن راحتيك من ركبتيك ، وتضع يدك اليمنى على ركبتك اليمنى قبل اليسرى ، وبلّغ بأطراف أصابعك عين الركبة ، وفرّج أصابعك اذا وضعتها على ركبتيك ، وأقم صلبك ، ومد عنقك ، وليكن

﴿ الرابع ﴾ رد الركبتين إلى الخلف .

﴿ الخامس ﴾ تسوية الظهر بحيث لو صب عليه قطرة من الماء استقر في مكانه لم يزل .

﴿ السادس ﴾ مد العنق موازياً للظهر .

﴿ السابع ﴾ أن يكون نظره بين قدميه (١) .

نظرك بين قدميك ، ثم قل : سمع الله لمن حمده ـ وأنت منتصب قائم ـ الحمد لله رب العالمين ، أهل الجبروت والكبرياء والعظمة ، الحمد لله رب العالمين تجهر بها صوتك ، ثم ترفع يديك بالتكبير وتخر ساجداً » ، وفي صحيح حماد عن أبي عبد الله (ع) : « ثم ركع ، وملأ كفيه من ركبتيه مفرجات ، ورد ركبتيه الى خلفه حتى استوى ظهره ـ حتى لو صب عليه قطرة ماء أو دهن لم تزل لاستواء ظهره ـ وردّ ركبتيه الى خلفه ، ومد عنقه ، وغمض عينيه ، ثم سبح ثلاثاً بترسل ، وقال : سبحان ربي العظيم وبحمده ، ثم استوى قائماً ، فلما استمكن من القيام قال : سمع الله لمن حمده ، ثم كبّر وهو قائم ، ورفع يديه حيال وجهه ، وسجد » ، وهذان الصحيحان وافيان بأكثر المستحبات المذكورة في المتن .

(١) كما في صحيح زرارة ، ولكن في صحيح حماد : أنه (ع) غمض عينيه . وعن النهاية : استحباب التغميض فان لم يفعل نظر الى ما بين رجليه . وكأنه لأن صحيح زرارة غير ظاهر في الأمر بالنظر ، وإنما هو متعرض لصرف النظر الى مابين القدمين ، فيجمع بينهما بذلك . ولعله الاولى مما في الجواهر : من أن حماداً ظن أنه (ع) قد غمض عينيه من جهة توجيهه نظره الى مابين قدميه ، ولا ينافيه خبر مسمع عن أبي عبد الله (ع) : أن

﴿ الثامن ﴾ التجنيح بالمرفقين (١) .

﴿ التاسع ﴾ وضع اليد اليمنى على الركبة قبل اليسرى .

﴿ العاشر ﴾ أن تضع المرأة يديها (٢) على فخذيها فوق الركبتين .

﴿ الحادي عشر ﴾ تكرار التسبيح ثلاثاً ، أو خمساً ، أو سبعاً (٣) بل أزيد (٤) .

النبي (ص) نهى أن يغمض الرجل عينيه في الصلاة ، لأن الصحيح أخص منه .

(١) لما في جامع المقاصد : من الاجماع على استحباب التجافي فيه ، وعن المنتهى : « لاخلاف فيه » ، وفى خبر ابن بزيع : « رأيت أبا الحسن (ع) يركع ركوعا أخفض من ركوع كل من رأيته ، وكان اذا ركع جنّح بيديه » ، واستدل له في جامع المقاصد ـ بعد الاجماع ـ بما رواه حماد عن أبي عبد الله (ع) لما علمه الصلاة : من أنه لم يضع شيئاً من بدنه على شيء منه في ركوع ولا سجود ، وكان متجنحاً .

(٢) لما سبق في المسألة العاشرة .

(٣) أما الثلاث فلما فى الصحيحين المتقدمين ، وأما الخمس ففي الجواهر وغيرها: عدم الوقوف فيه على نص غير الرضوي حيث كان فيه : ثلاث مرات ، وإن شئت خمس مرات ، وان شئت سبع مرات ، وان شئت التسع . فهو أفضل ، وأما السبع فقد تضمنها صحيح هشام بن سالم قال (ع) فيه : « والفضل فى سبع » .

(٤) كما يستفاد من جملة من النصوص التي تقدم بعضها في المسألة الحادية عشرة ، ولا ينافيه مافي صحيح هشام المتقدم ، لأنه محمول على أنه أفضل مما قبله .

﴿ الثاني عشر ﴾ أن يختم الذكر على وتر (١) .

﴿ الثالث عشر ﴾ أن يقول قبل قوله (سبحان ربي العظيم وبحمده): « اللهم لك ركعت (٢) ، ولك أسلمت ، وبك آمنت ، وعليك توكلت ، وأنت ربي ، خشع لك سمعي ، وبصري ، وشعري ، وبشري ، ولحمي ، ودمي ، ومخي ، وعصبي ، وعظامي ، وما أقلت قدماي ، غير مستنكف ، ولا مستكبر ، ولا مستحسر » .

﴿ الرابع عشر ﴾ أن يقول بعد الانتصاب : سمع الله لمن حمده (٣) ، بل يستحب أن يضم اليه قوله (٤) : الحمد لله رب العالمين ، أهل الجبروت والكبرياء والعظمة ، الحمد لله رب العالمين ، إماماً كان أو مأموماً (٥) أو منفرداً .

﴿ الخامس عشر ﴾ رفع اليدين للانتصاب (٦) منه ، وهذا غير رفع اليدين حال التكبير للسجود .

---

(١) كما تقدم أيضاً في المسألة الحادية عشرة .

(٢) مافي المتن مطابق لصحيح زرارة على مافي نسخة الجواهر ، لكنه يخالفه يسيراً مافي نسخة الوسائل التي تحضرني ، كما سبق .

(٣) كما في صحيح حماد .

(٤) كما في صحيح زرارة .

(٥) للاطلاق . هذا ، ومقتضى الصحيح المتقدم استحباب الجهر بها .

(٦) كما عن ابني بابويه ، وصاحب الفاخر ، والذكرى ، وجماعة من متأخري المتأخرين ، لما في صحيح معاوية بن عمار : « رأيت أبا عبدالله (ع) يرفع يديه اذا ركع ، واذا رفع رأسه من الركوع ، واذا سجد ، واذا رفع رأسه من السجود » ، وصحيح ابن مسكان عنه (ع) : « في الرجل يرفع يده

﴿ السادس عشر ﴾ أن يصلي على النبي (١) وآله بعد الذكر أو قبله .

كلما أهوى للركوع والسجود ، وكلما رفع رأسه من ركوع أو سجود ، قال (ع) : هي العبودية » . نعم عن المشهور: العدم ، بل في المعتبر: أنه مذهب علمائنا . ويظهر منه أنه كان اعتماداً على خلو الصحيحين المتقدمين عنه . وفيه : أن ذلك لا يعارض صريح الصحيحين المذكورين كما لا يخفى ، واحتمال سقوطها عن الحجية بالاعراض غير ثابت ، بل يمكن أن يكون للترجيح ، لفهم التعارض فتأمل . هذا وهل يستحب التكبير حال هذا الرفع - كما عن تحفة الجزائري وغيرها (كما يشهد به خبر الاصبغ عن أمير المؤمنين (ع) المروي في مجمع البيان في تفسير قوله تعالى : (فصل لربك وانحر) ، قال النبي (ص) : ماهذه النحيرة التي أمرني بها ربي ؟ قال : ليست بنحيرة ولكنه يأمرك اذا تحرمت للصلاة أن ترفع يديك اذا كبرت ، واذا ركعت ، واذا رفعت رأسك من الركوع ، واذا سجدت ، فانه صلاتنا وصلاة الملائكة في السماوات السبع ، فان لكل شيء زينة وإن زينة الصلاة رفع الايدي عند كل تكبيرة) فان ظاهر الذيل أن الرفع حال الاعتدال من الركوع معه تكبيرة ، ومثله عموم ماورد من أنه اذا انتقل من حالة الى حالة فعليه التكبير . وظهور الخبرين في استحباب التكبير أقوى من ظهور الصحيحين المتقدمين فى عدمه ، ولا سيما مع قرب دعوى كون الرفع كناية عن التكبير حاله ، كما أنه لا ينافي ذلك مادل على حصر التكبير فى الرباعية باحدى وعشرين ، وفي المغرب بست عشرة ، وفى الفجر باحدى عشرة ، لامكان حمله على تأكد الاستحباب - أولا ؟ لأن الخبرين المذكورين ضعيفان ، فالاعتماد عليهما يتوقف على تعاميه قاعدة التسامح ، وهي غير ثابتة .

(١) ففي صحيح ابن سنان : « سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل

(مسألة ٢٧) يكره في الركوع أمور :

﴿ أحدها ﴾ أن يطأطىء رأسه بحيث (١) لا يساوي ظهره ، ويرفعه (٢) إلى فوق كذلك .

﴿ الثاني ﴾ أن يضم يديه إلى جنبيه (٣) .

يذكر النبي (ص) وهو في الصلاة المكتوبة إما راكعاً وإما ساجداً ، فيصلي عليه وهو على تلك الحال ؟ فقال (ع) : نعم إن الصلاة على نبي الله (ص) كهيئة التكبير والتسبيح ، وهي عشر حسنات يبتدرها ثمانية عشر ملكا أيهم يبلغها إياه » ، وفي خبر أبي حمزة : « قال أبو جعفر (ع) : من قال في ركوعه وسجوده وقيامه : صلى الله على محمد وآل محمد كتب الله تعالى له بمثل الركوع والسجود والقيام » ، ونحوها غيرها .

(١) للمرفوع المروي عن معاني الاخبار عن النبي (ص) : نهى ان يدبّح الرجل في الصلاة . قال : ومعناه أن يطأطىء الرجل رأسه في الركوع حتى يكون أخفض من ظهره ، وخبر اسحاق : « كان - يعني علياً - (ع) يكره أن يحدر رأسه ومنكبيه في الركوع » ، وخبر علي بن عقبة : « رآني أبو الحسن (ع) بالمدينة وأنا أصلي وأنكس برأسي وأتمدد في ركوعي ، فأرسل إلي : لا تفعل » .

(٢) لخبر المعاني : « كان (ع) اذا ركع لم يضرب رأسه ولم يقنعه » قال : « ومعناه أنه لم يرفعه حتى يكون أعلى من جسده ، ولكن بين ذلك » والاقناع رفع الرأس وإشخاصه . قال الله تعالى : ﴿ مهطعين مقنعي رؤسهم ﴾ .

(٣) لم أقف على نص يدل عليه ، وكأنه مستفاد مما دل على استحباب التجنيح .

﴿ الثالث ﴾ أن يضع إحدى الكفين على الأخرى (١) ، ويدخلهما بين ركبتيه ، بل الأحوط اجتنابه .

﴿ الرابع ﴾ قراءة القرآن فيه (٢) .

﴿ الخامس ﴾ أن يجعل يديه تحت ثيابه (٣) ملاصقاً لجسده .

---

(١) فعن أبي الصلاح ، والشهيد ، والمختلف : كراهته ، وليس له دليل ظاهر كالمحكي عن ابن الجنيد ، والفاضلين ، وغيرهما : من تحريمه ولذلك كان الاحوط اجتنابه .

(٢) كما نسب الى المتأخرين . وفى الجواهر : نسبته الى الشيخ لجملة من النصوص : كخبر أبي البختري عن علي (ع) : « لا قراءة في ركوع ولا سجود ، إنما فيهما المدحة لله عز وجل ثم المسألة ، فابتدؤا قبل المسألة بالمدحة لله عز وجل ثم اسألوا بعد » . وخبر السكوني عنه (ع) : « سبعة لايقرأون القرآن : الراكع ، والساجد ، وفي الكنيف ، وفي الحمام ، والجنب ، والنفساء ، والحائض » . ونحوهما غيرهما ، والظاهر أن الكراهة في المقام على حد الكراهة في سائر العبادات المتصور فيها أحد وجوه محررة في محلها .

(٣) كما عن جماعة ، بل عن المسالك ، وغيرها : نسبته الى الاصحاب لما رواه عمار عن أبي عبد الله (ع) : « سألته عن الرجل يصلي فيدخل يده في ثوبه ، قال (ع) : إن كان عليه ثوب آخر أزار أو سراويل فلا بأس ، وإن لم يكن فلا يجوز له ذلك ، فان أدخل يداً واحدة ولم يدخل الاخرى فلا بأس » ويتعين حمله على الكراهة بشهادة الاجماع ، ومرسل ابن فضال عن رجل : « قلت لأبي عبد الله (ع) : إن الناس يقولون : إن الرجل اذا صلى وأزراره محلولة ، ويداه داخلة في القميص إنما يصلي عريانا ، قال (ع) : لا بأس » فانه

(مسألة ٢٨) لا فرق بين الفريضة والنافلة (١) فى واجبات الركوع ومستحباته ومكروهاته ، وكون نقصانه موجباً للبطلان . نعم الأقوى عدم بطلان النافلة بزيادته سهواً (٢) .

ظاهر في الجواز في مورد الخبر ، وأما صحيح ابن مسلم : « عن الرجل يصلي ولا يخرج يديه من ثوبه ، قال (ع) : إن أخرج يده فحسن ، وإن لم يخرج فلا بأس » فلا يصلح لصرف الخبر الى الكراهة لامكان الجمع بينهما بالتقييد . هذا والظاهر من الخبر عدم اختصاص الحكم بالركوع فتخصيص الكراهة به غير ظاهر .

(١) لاطلاق الأدلة في أكثرها ، ولقاعدة الالحاق المشار اليها في غير مورد من هذا الشرح .

(٢) كما عن صريح الموجز ، وظاهر الدروس ، لعدم الدليل على قدحها ، والاجماع عليه في الفريضة غير ثابت هنا . مضافا الى خبر الصيقل عن أبي عبد الله (ع) : « قلت له : الرجل يصلي الركعتين من الوتر فيقوم فينسى التشهد حتى يركع ويذكر وهو راكع ، قال (ع) : يجلس من ركوعه فيتشهد ثم يقوم فيتم ، قال : قلت : أليس قلت في الفريضة : اذا ذكره بعدما ركع مضى فى صلاته ، ثم سجد سجدتي السهو بعدما ينصرف يتشهد فيها ؟ قال (ع) : ليس النافلة مثل الفريضة » وحسن الحلبي : « عن الرجل سها فى الركعتين من النافلة فلم يجلس بينهما حتى قام فركع في الثالثة ، فقال (ع) : يدع ركعة ويجلس ويتشهد ويسلم ثم يستأنف الصلاة بعد » ، اللهم إلا أن يستشكل في الاخير بظهوره في كون الثالثة مقصوداً بها صلاة أخرى فلا تكون زيادة في الاولى كي يدل على عدم قدح الزيادة الركنية سهواً ، وفي الاول بوجوب حمله على ذلك بناء على لزوم فصل الشفع عن الوتر بالتسليم ، لكن يأباه جداً قوله (ع) : « ليس

فصل في السجود

وحقيقته وضع الجبهة(١) على الأرض بقصد التعظيم . وهو أقسام : السجود

النافلة كالفريضة » ، إذ لو حمل على كون الركعة الثالثة صلاة أخرى لم يكن فرق بين النافلة والفريضة في صحة الصلاة ولزوم التدارك للفائت ، لعدم تحقق الزيادة ، ومما يبعد الحمل على الركعة المنفصلة عدم ذكر التسليم مع التشهد ، كما ذكر في حسن الحلبي ، اللهم إلا أن يكون حمله على الركعة المتصلة موجباً لطرحه ، لمعارضته لما دل على لزوم فصل الشفع عن الوتر ، وحينئذ لا يجوز الاستدلال به على المقام ، فتأمل . ويمكن أن يستشكل فيه أيضاً : بأن الظاهر من قوله (ع) : « فيتم » أنه يبني على مامضى ويصح ركوعه ، لا أنه ملغى كي يلزم الزيادة . هذا وقد يستدل على المقام بصحيح ابن مسلم عن أحدهما (ع) : « عن السهو في النافلة ، فقال (ع) : ليس عليك شيء » فان إطلاق السهو يشمل ما نحن فيه ، ويشكل بعدم ثبوت عموم السهو لما نحن فيه كما سيأتي إن شاء الله في مبحث الخلل ، وعلى هذا فالخروج عن حكم الفريضة غير ظاهر ، إذ الدليل ليس منحصراً بالاجماع ، بل يدل عليه ما تضمن أن الصلاة لا تعاد من سجدة وتعاد من ركعة ، فان مورده زيادة السجدة ، ومقتضى مقابلة الركعة بالسجدة أن المراد منها الركوع الواحد ، فتأمل جيداً ، وسيأتي إن شاء الله في مبحث الخلل بعض ماله نفع في المقام .

فصل في السجود

(١) قال في مجمع البحرين : « قد تكرر في الحديث ذكر السجود ، وهو في اللغة الميل ، والخضوع ، والتطامن ، والاذلال ، وكل شيء ذل فقد

للصلاة ، ومنه قضاء السجدة المنسية ، وللسهو ، وللتلاوة ، وللشكر ، وللتذلل والتعظيم .

أما سجود الصلاة فيجب فى كل ركعة من الفريضة والنافلة سجدتان(١) ، وهما معاً من الأركان ، فتبطل (٢) بالاخلال بهما معاً ، وكذا بزيادتهما معاً فى الفريضة عمداً

سجد ، ومنه سجد البعير اذا خفض رأسه عند ركوعه ، وسجد الرجل وضع جبهته على الأرض » ، والظاهر أن استعماله في غير الأخير مبني على نحو من العناية . نعم في اعتبار وضع خصوص الجبهة إشكال ، لصدقه عرفا بوضع جزء من الوجه ولو كان غيرها ، ومثله اعتبار كون الموضوع عليه الأرض لا غير ، بل المنع فيه أظهر .

(١) إجماعا ، بل ضرورة كما قيل ، والنصوص فيه متجاوزة حد التواتر ، ويأتي بعضها إن شاء الله تعالى .

(٢) بلا خلاف ولا إشكال كما يأتي إن شاء الله تعالى فى مبحث الخلل . نعم هنا إشكال مشهور ، وهو : أن موضوع الركنية هو موضوع الزيادة والنقيصة المبطلة ، وهنا ليس كذلك ، فان موضوع الركنية إن كان مجموع السجدتين صح كونه موضوعا للزيادة المبطلة ، لأن زيادة سجدتين مبطلة إجماعا ، ولا يصح كونه موضوعا للنقيصة المبطلة ، لأن نقص المجموع يكون بنقص واحدة ، مع أن نقص الواحدة سهواً لا يبطل كما سيأتي إن شاء الله تعالى ، وإن كان موضوع الركنية صرف ماهية السجود صح كونه موضوعا للنقيصة المبطلة ، لأن نقص الماهية إنما يكون بعدم كل فرد منها ، إلا أنه لا يصح كونه موضوعا للزيادة المبطلة لأن زيادة صرف الماهية تكون بزيادة واحدة وهي سهواً غير مبطلة . وبالجملة ليس هنا شيء واحد نقصه وزيادته سهواً مبطلان ليكون ركناً ، وقد ذكر في دفع هذا الاشكال وجوه لا تخلو من تصرف في ظاهر قولهم : الركن ما تبطل الصلاة بزيادته ونقيصته عمداً وسهواً ، لايهم ذكرها

كان ، أو سهواً ، أو جهلا . كما أنها تبطل بالاخلال (١) باحداها عمداً ، وكذا بزيادتها . ولا تبطل على الأقوى بنقصان واحـــدة ، ولا بزيادتها سهواً . وواجباته أمور :

﴿ أحدها ﴾ وضع المساجد السبعة على الأرض ، وهي : الجبهة ، والكفان ، والركبتان ، والابهامان من الرجلين (٢) ،

بعد كون الاشكال مما لا يترتب عليه ثمرة عملية . من أراد الوقوف عليها فليراجع الجواهر وغيرها .

(١) يأتي إن شاء الله تعالى فى مبحث الخلل بيانه ، وكذا ما بعده .

(٢) إجماعا حكاه جماعـة من الأساطين ، ويشهد له صحيح زرارة : « قال أبو جعفر (ع) : قال رسول الله (ص) : السجود على سبعة أعظم : الجبهة ، واليدين ، والركبتين ، والابهامين من الرجلين ، وترغم بأنفك ارغاما ، أما الفرض فهذه السبعة ، وأما الارغام بالأنف فسنة من النبي (ص) » ، وصحيح حماد عن أبي عبد الله (ع) الوارد في تعليم الصلاة : « وسجد (ع) على ثمانية أعظم : الجبهة ، والكفين ، وعيني الركبتين ، وأنامل إبهامي الرجلين ، والأنف فهذه السبعة فرض ، ووضع الأنف على الأرض سنة ، وهو الارغام » ، وخبر عبد الله بن ميمون القداح عن جعفر بن محمد (ع) «قال (ع) : يسجد ابن آدم على سبعة أعظم : يديه ، ورجليه ، وركبتيه وجبهته » ونحوها غيرها ، وعن السيد والحلي (ره) : تعين السجود على مفصل الزندين من الكفين ، ووجهه غير ظاهر كما اعترف به غير واحد ، ومثله ظاهر ما عن كثير من القدماء وبعض المتأخرين من التعبـــير بأصابع الرجلين أو أطرافها ، فانه مخالف للصحيحين المتقدمين وغيرهما بلا وجه ظاهر سوى التعبير في بعض النصوص بالرجلين المتعين

والركنية تدور مدار وضع الجبهة (١) ، فتحصل الزيادة والنقيصة به دون سائر

تقييده على كلا القولين ، أو بأطراف الاصابع الشامل للابهامين وغيرهما ، المتعين رفع اليد عن ظاهره بالصحيحين الدالين على الاكتفاء بالابهامين . والمشهور التعبير بالكف كما تضمنه صحيح حماد ، خصوصاً بملاحظة الزيادة المروية في الكافي قال (ع) : « سبعة منها فرض يسجد عليها وهي التي ذكرها الله تعالى في كتابه ، فقال تعالى ﴿ وان المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحداً ﴾ وهي : الجبهة ، والكفان ، والركبتان ، والابهامان » ، وفي عبارة جماعة من القدماء والمتأخرين ذكر اليد كما تضمنه كثير من النصوص ، لكن يتعين حملها على الكف جمعاً بين المطلق والمقيد ، ولأجل ذلك يتعين إرادة الكف من التعبير باليد أيضاً .

(١) يعني ركنية السجود للصلاة . وفي الجواهر : « لا ريب في عدم اعتبار وضع ماعدا الجبهة فيه ، كما اعترف به المحقق الثاني ، والشهيد الثاني » . وفي منظومة الطباطبائي (قده) :

« وواجب السجود وضع الجبهة وإنه الركن بغير شبهة
ووضعه للستة الأطراف فانه فرض بلا خلاف »

وكأنه لدوران صدق السجود عرفا وعدمه مدار ذلك ـ كما عرفت ـ الموجب لتنزيل أحكام السجود عليه ، ولا ينافيه قوله (ص) : « السجود على سبعة أعظم » إذ المراد منه أنه يجب السجود على السبعة ، لا أن مفهومه السجود على السبعة بحيث يكون السجود على كل واحد منها جزءاً من مفهومه ينتفي بانتفائه انتفاء المركب بانتفاء جزئه ، فان حمله على هذا المعنى يقتضي أن يجعل الظرف لغواً متعلقاً بالسجود ، ويكون الخبر مقدراً مفاد قولنا : السجود على سبعة أعظم معنى لفظ السجود ، أو المراد منه ، أو نحو ذلك ، وهو خلاف الظاهر . إذ الظاهر أنه ظرف مستقر يعني : السجود يكون على سبعة أعظم ،

المساجد ، فلو وضع الجبهة دون سائرها تحصل الزيادة ، كما أنه لو وضع سائرها ولم يضعها يصدق تركه .

﴿ الثاني ﴾ الذكر ، والأقوى كفاية مطلقه (١) . وإن كان الأحوط اختيار التسبيح على نحو ما مر في الركوع ، إلا أن في التسبيحة الكبرى يبدل العظيم بالأعلى (٢) .

﴿ الثالث ﴾ الطمأنينة فيه بمقدار الذكر الواجب (٣) ،

وكونه عليها بمعنى وجوب السجود عليها كما عرفت . ويشير الى ما ذكرنا قوله (ع) : « فهذه السبعة فرض » كما لا يخفى . والمتحصل أنه ليس في النصوص ما ينافي الحمل على المعنى العرفي ، فيجب البناء عليه .

(١) الكلام فيه قولا وقائلا ودليلا هو الكلام في الركوع فراجع .

(٢) كما صرح بذلك في النصوص وقد تقدم بعضها .

(٣) إجماعا كما عن الغنية والمدارك والمفاتيح ، وبلا خلاف كما عن مجمع البرهان ، وفي المعتبر : نسبته الى علمائنا ، واستشهد له بما في صحيح علي بن يقطين : « عن الركوع والسجود كم يجزىء فيه من التسبيح ؟ فقال (ع) : ثلاث ، وتجزؤك واحدة اذا أمكنت جبهتك من الأرض » وما في صحيح علي ابن جعفر (ع) عن أخيه (ع) : « عن الرجل يسجد على الحصى فلا يمكن جبهته من الأرض ، قال (ع) : يحرك جبهته حتى يتمكن ، ينحي الحصى عن جبهته ولا يرفع رأسه » ، وصحيح الهذلي المروي عن أربعين الشهيد : « فاذا سجدت فمكن جبهتك من الأرض ، ولا تنقر كنقرة الديك » . لكن يقرب احتمال كون المراد من تمكين الجبهة من الأرض الاعتماد عليها لا الاطمئنان بوضعها ، ولو سلم فلا تدل على لزوم اطمئنان المصلي ، مع أن الأخيرين غير

بل المستحب (١) أيضاً إذا أتى به بقصد الخصوصية ، فلوشرع فى الذكر (٢) قبل الوضع أو الاستقرار عمداً بطل وأبطل ، وإن كان سهواً وجب التدارك إن تذكر قبل رفع الرأس (٣) . وكذا لو أتى به حال الرفع أو بعده ولو كان بحرف واحد منه فانه مبطل إن كان عمداً ، ولا يمكن التدارك إن كان سهواً إلا إذا ترك الاستقرار وتذكر قبل رفع الرأس .

﴿ الرابع ﴾ رفع الرأس منه .

﴿ الخامس ﴾ الجلوس بعده (٤) مطمئناً (٥) ثم الانحناء للسجدة الثانية .

﴿ السادس ﴾ كون المساجد السبعة في محالها (٦) إلى تمام الذكر فلو رفع

ظاهرين في الاطمئنان بمقدار الذكر ، فالعمدة الاجماع .

(١) قد عرفت فى الركوع الاشكال فى دليله ، ولذا توقف المصنف فيه هناك ، والفرق بين المقامين غير ظاهر .

(٢) تقدم الكلام فى نظيره في المسألة الرابعة عشرة من فصل الركوع .

(٣) إجماعا كما عن الوسيلة ، والغنية ، والمنتهى ، والذكرى ، وجامع المقاصد ، والمدارك ، والمفاتيح ، وظاهر المعتبر ، وكشف اللثام لتوقف صدق السجدة الثانية عليه ، وقد يشير اليه خبر أبي بصير الآتي .

(٤) إجماعا حكاه جماعة كثيرة أيضاً ، وفي خبر أبي بصير : « واذا رفعت رأسك من الركوع فأقم صلبك حتى ترجع مفاصلك ، واذا سجدت فاقعد مثل ذلك » .

(٥) العمدة فيه الاجماع المحكي نقله عن جماعة كثيرة ، وأما رجوع المفاصل في خبر أبي بصير : فليس راجعاً للطمأنينة ولا لازماً لها كما لا يخفى .

(٦) بلا إشكال ، ويمكن استفادته من النصوص .

بعضها بطل (١) وأبطل إن كان عمداً ويجب تداركه (٢) إن كان سهواً . نعم لامانع من رفع (٣) ما عدا الجبهة فى غير حال الذكر ثم وضعه عمداً كان أو سهواً من غير فرق بين كونه لغرض كحك الجسد ونحوه أو بدونه .

﴿ السابع ﴾ مساواة موضع الجبهة للموقف

---

(١) يعني الذكر لوقوعه على غير وجهه ، فيبطل الصلاة للزيادة العمدية .

(٢) هذا يتم اذا كان محل الذكر هو حال الوضع لمجموع المساجد ، أما اذا كان محله وضع الجبهة لاغير ووضع بقية المساجد واجب آخر فى عرضه حاله ، فالذكر بلا وضع بقية المساجد يكون في المحل ، ويكون الوضع قد فات محله ، فلا مجال لتداركه ، فيسقط ، لكن المظنون الأول ، فتأمل .

(٣) كما صرح به فى الجواهر وغيرها ، لاصالة البراءة من مانعيته ، وليس مأتياً به بقصد الجزئية كي يكون زيادة . وأما الوضع بعد الرفع فهو واجب لوجوب الذكر حاله ، فأولى أن لايكون قادحا فى الصلاة . وفي خبر علي ابن جعفر (ع) عن أخيه (ع) : « عن الرجل يكون راكعاً أو ساجداً فيحكه بعض جسده ، هل يصلح له أن يرفع يده من ركوعه أو سجوده فيحكه مما حكه ؟ قال (ع) : لا بأس اذا شق عليه أن يحكه ، والصبر الى أن يفرغ أفضل » ، ومن ذلك يظهر ضعف ما في الجواهر عن بعض المشايخ : من التوقف في ذلك ، أو الجزم بالبطلان . وقد أطال العلامة الطباطبائي في هذا المقام ، ومما قال (قده) :

« ورفعه حال السجود لليد أو غيرها كالرجل غير مفسد
فانه فعل قليل مغتفر والوضع بعدالرفع عن أمر صدر

... الى أن قال ـ بعد التعرض لأمثال المقام ، وخبر ابن جعفر (ع) المتقدم ـ :

وترك هذا كله من الأدب وليس مفروضاً ولكن يستحب »

بمعنى عدم علوه (١)

(١) على المشهور شهرة عظيمة كادت تكون إجماعا ، بل في المعتبر ، وعن المنتهى ، والتذكرة ، وجامع المقاصد : نسبته الى علمائنا ، أو جميعهم ، وإن اختلفت عباراتهم في التقدير باللبنة أو بالمقدار المعتد به . قال في جامع المقاصد : « لا بد أن يكون موضع جبهته مساويا لموقفه ، أو زائداً عليه بمقدار لبنة موضوعة على أكبر سطوحها لا أزيد عند جميع أصحابنا » ، وقال في المعتبر : « لا يجوز أن يكون موضع السجود أعلى من موقف المصلي بما يُعتد به مع الاختيار ، وعليه علماؤنا » ، ونحوه ذكر في التذكرة . والعمدة فيه خبر عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع) : « سألته عن السجود على الأرض المرتفعة ، فقال (ع) : اذا كان موضع جبهتك مرتفعاً عن موضع بدنك قدر لبنة فلا بأس » لكن استشكل فيه تارة : بأن في طريقه النهدي المشترك بين الثقة ومن لم يثبت توثيقه ، وأخرى بأن في بعض النسخ (يديك) بالياءين المثناتين من تحت ، بل هو كذلك فيما يحضرني من نسخة معتبرة من التهذيب وإن كتب في الهامش (بدنك) بالباء الموحدة والنون مع وضع علامة (خ ل) وكذا في النسخة المصححة من الوسائل ، وثالثة من جهة أن مفهومه ثبوت البأس بالزائد على اللبنة وهو أعم من المنع . ويمكن دفع الأول : بأن الظاهر من إطلاق النهدي أنه الهيثم بن مسروق لأنه الأغلب ، كما عن تعليقة الوحيد ، ولرواية محمد بن علي بن محبوب ، وقد صحح العلامة طريقه في جملة موارد ، مع أن اعتماد الأصحاب جابر للضعف ، والثاني بأن استدلال الأصحاب به دليل على ضبطهم له بالباء والنون ، ولا سيما وفيهم من هو في غاية الضبط والاتقان والتثبت ، لا أقل من ترجيح ذلك على النسخة الأخرى ، بناء على ما هو الظاهر من إجراء قواعد التعارض عند اختلاف النسخ ، ولا سيما وفي الكافي قال :

« وفي حديث آخر في السجود على الأرض المرتفعة قال (ع) : اذا كان موضع جبهتك مرتفعاً عن رجليك قدر لبنة فلا بأس » والمظنون قوياً أنه عين المسند المذكور ، والثالث بأن إطلاق البأس يقتضي المنع ، إذ هو النقص المعتد به كما يظهر من ملاحظة المشتقات مثل : البائس ، والبأساء ، والبؤس ، والبئيس ، وبئس ، وغيرها ، ولا سيما بملاحظة وقوعه جوابا عن السؤال عن الجواز حسب ما هو المنسبق الى الذهن ، وفى الجواهر : « يتعين حمله على المنع بقرينة فهم الأصحاب ، إذ من شك منهم شك فى جواز هذا العلو لا الأزيد ، ولصحيح عبد الله بن سنان أنه سأل أبا عبد الله (ع) عن موضع جبهة الساجد أيكون أرفع من مقامه ؟ قال (ع) : لا ، ولكن ليكن مستويا ، وخبر الحسين بن حماد عن أبي عبد الله (ع) : قال قلت له : أضع وجهي للسجود فيقع وجهي على حجر أو على شيء مرتفع ، أحوّل وجهي الى مكان مستوي ؟ فقال (ع) : نعم ، جرّ وجهك على الأرض من غير أن ترفعه ، وخبره الآخر : أسجد فتقع جبهتي على الموضع المرتفع ، فقال (ع) : إرفع رأسك ثم ضعه ، وصحيح معاوية بن عمار : قال أبو عبد الله (ع) اذا وضعت جبهتك على نبكة فلا ترفعها ، ولكن جرها على الأرض . فان هذه النصوص دالة على المنع عن مطلق الرفع ، فتقيد بالزائد على اللبنة جمعاً بينها وبين الخبر الأول الصريح في الجواز بمقدارها » وفيما ذكره (ره) نظر ، إذ الاجماع في المقام لو تم فهو معلوم المستند ، وأما صحيح ابن سنان فلأجل ظهوره في تعين المساواة يتعين حمله على الاستحباب ، ولا يكون مع الخبر الأول من قبيل المطلق والمقيد ، وجعل قوله (ع) فى الجواب : (لا) للمنع ، وقوله (ع) : (ليكن مستوياً) للاستحباب تفكيك لا يساعده التركيب . وأما خبر الحسين الاول فالظاهر منه الرخصة فى مقابل المنع الذي توهمه السائل . وأما خبره الآخر فمحمول على الارتفاع المانع من

أو انخفاضه (١) أزيد من مقدار لبنة

صدق السجود ، كما يقتضيه ـ مضافا الى الرخصة بالرفع ـ الجمع بينه وبين ماقبله وما بعده ، فتأمل . وأما صحيح معاوية فظاهر في عدم جواز الرفع في ظرف بناء الساجد على تحويل جبهته عن النبكة المجهول وجهه ، وأنه للارتفاع ، أو لعدم إمكان الاعتماد ، أو لغير ذلك . فالاعتماد في المنع عما زاد على اللبنة على النصوص المذكورة غير ظاهر ، بل العمدة فيه الخبر الاول . ومنه يظهر الاشكال فيما عن المدارك ، وغيرها : من المنع عن السجود على مطلق المرتفع ، أخذاً باطلاق صحيح ابن سنان ، وطرحاً للخبر المذكور ، كما يظهر أيضاً حمل صحيح أبي بصير : « سألت أباعبد الله (ع) عن الرجل يرفع موضع جبهته في المسجد فقال (ع) : إني أحب أن أضع وجهي في موضع قدمي وكرهه » على الارتفاع دون اللبنة .

(١) كما عن الشهيدين ، والمحقق الثاني ، وغيرهم ، لموثق عمار عن أبي عبد الله : « سألته عن المريض أيحل له أن يقوم على فراشه ويسجد على الأرض ؟ فقال (ع) : اذا كان الفراش غليظاً قدر آجرة أو أقل استقام له أن يقوم عليه ويسجد على الارض ، وإن كان أكثر من ذلك فلا » ، وبه يقيد إطلاق خبر محمد بن عبد الله عن الرضا (ع) : أنه سأله عمن يصلي وحده فيكون موضع سجوده أسفل من مقامه ، فقال (ع) : « اذا كان وحده فلا بأس » ، والمحكي عن الاردبيلي وبعض من تأخر عنه الجواز ، بل نسب الى الاكثر ، بل الى ظاهر من تقدم على الشهيد ، لاقتصارهم على التعرض للارتفاع بل في التذكرة : « لو كان مساويا أو أخفض جاز إجماعا » وكأنه لعدم ظهور نفي الاستقامة في المنع ، لاأقل من عدم صلاحيته لتقييد خبر محمد بن عبد الله . والتقييد فيه بالوحدة لعله للفرار عن كون مسجد المأموم أخفض من مسجد الامام.

موضوعة على أكبر سطوحها (١) ، أو أربع أصابع (٢) مضمومات ، ولا بأس بالمقدار المذكور ، ولا فرق في ذلك بين الانحدار والتسنيم (٣) . نعم الانحدار اليسير لا اعتبار به فلا يضر معه الزيادة على المقدار المذكور (٤) ،

---

(١) بلا إشكال ، لانصراف التقدير باللبنة الى التقدير بالعمق .

(٢) في الحدائق نسبه الى الأصحاب ، ثم قال : « ويؤيده أن اللبن الموجود الآن في أبنية بني العباس من (سر من رأى) فان الآجر الذي في أبنيتها بهذا المقدار تقريباً .

(٣) كما يقتضيه إطلاق النص والفتوى . ودعوى الانصراف الى الثاني غير ظاهرة . ومنه يظهر الاشكال فيما عن كشف الغطاء : من الجواز في الاول مالم يتفاحش فتفوت به هيئة السجود .

(٤) هذا غير ظاهر لأن التقدير باللبنة وما زاد عليها ـ بعد البناء على عمومه لصورة الانحدار ـ راجع الى ملاحظة الانحدار اليسير بكلا قسميه ، فكيف يدعى عدم شمول النص له ؟! . نعم لو حكم على الانحدار بحكم أمكن أن يدعى انصرافه عن اليسير ، لكن بعد تعرض الدليل للتقدير باللبنة وما زاد لامجال لاحتماله ، كما يظهر بالتأمل . اللهم إلا أن يكون المراد بالانحدار اليسير الذي ابتداؤه من الموقف تقريباً ، والكثير الذي يكون حول الجبهة ظاهراً للحس ، فالأول خارج عن نص التقدير ولو زاد على اللبنة ، والثاني داخل كذلك ، ويشير الى ذلك الموثق الوارد في صحة الجماعة في الارض المنحدرة ، فراجع

تنبيه

المذكور في المتن تبعاً للاصحاب أن موضوع المساواة موضع الجبهة والموقف ، وعبر بعضهم بدل الموقف بموضع القيام ، والمحكي عن كشف الغطاء

أن المراد من الموقف موضع القيام للصلاة ، فلو قام للصلاة في موضع وفي حال السجود صعد على دكة مستوية فسجد عليها بطلت صلاته ، لكون مسجد الجبهة أعلى من موضع وقوفه . والذي اختاره فى الجواهر أن المراد منه الموضع الذي لو أراد الوقوف عن ذلك السجود بلا انتقال وقف عليه ، سواء أكان هو موضع الابهامين كما هو الغالب أم لا ، كما لو أدخل مشط قدميه في مكان منخفض بأزيد من لبنة ، واستظهر بعض كون المراد منه موضع الابهامين لاغير فتبطل ، الصلاة فى الفرض المذكور . أقول : أما المعنى الأول فهو خلاف ظاهر النص جداً ، بل خلاف المقطوع به من الفتوى ، كما يظهر من تعليلهم الحكم بالخروج عن هيئة الساجد مع الزيادة على التقدير ، وأما الثاني فحمل الموقف عليه لا يخلو من إشكال ، لقرب احتمال كون التعبير به بملاحظة كون الغالب أنه موضع الابهامين ، فيكون كناية عنه ، وهو المعنى الثالث ، وإن كان الأظهر أن يكون بملاحظة كونه موضع الوقوف من ذلك السجود كما ذكر فى الجواهر ، وأما خبر ابن سنان فيحتمل أن يراد من موضع البدن فيه مجموع المساجد الستة ، فيلحظ البدن حال السجود ، ويحتمل موضع الجلوس ، ويحتمل موضع القيام ، والأول تأباه مقابلته بموضع الجبهة لأنه من موضع البدن حال السجود ، وظاهر المقابلة المباينة ، فيتعين أحد الأخيرين ، ولا قرينة ظاهرة على تعيين أحدهما . اللهم إلا أن يكون غلبة حال القيام على حال الجلوس حتى صارت منشأ لصدق كون الصلاة من قيام في قبال الصلاة من جلوس قرينة على تعيين الثاني ، كما أنه لو ثبت اعتبار المرسل تعين حمل البدن على ذلك ، فانه أقرب الى الجمع العرفي من حمل الرجلين على مايعم الركبتين ، أو خصوص موضع الابهامين ، ولا يبعد أن يكون هو الوجه في تعبير الفقهاء بذلك ، فيكون منجبراً بعملهم .

والأقوى عدم اعتبار ذلك فى باقي المساجد (١) ، لا بعضها مع بعض ، ولا بالنسبة إلى الجبهة ، فلا يقدح ارتفاع مكانها أو انخفاضه مالم يخرج به السجود عن مسماه .

﴿ الثامن ﴾ وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه من الأرض وما نبت منها غير المأكول والملبوس على ما مر في بحث المكان (٢) .

﴿ التاسع ﴾ طهارة محل وضع الجبهة (٣) .

---

(١) كما صرح به غير واحد ، بل ربما نسب الى المعظم ، أو المشهور ، أو الأصحاب . وكأنه لعدم تعرضهم لذلك مع تعرضهم لما سبق . والوجه فيه عدم الدليل عليه ، والأصل ينفيه . ودعوى أن موضع البدن فى خبر ابن سنان المتقدم المساجد الستة التي يعتمد عليها البدن لو سلمت فانما تقتضي لزوم المساواة لمجموعها في ظرف تساويها فيما بينها ، أما مع الاختلاف فلا تعرض فيه لاعتبارها . نعم لو كان المراد مساواة موضع الجبهة لكل واحد من الستة كان ذلك في محله ، لكنه خلاف ظاهر التعبير بموضع البدن الذي هو عبارة عن مجموع المساجد ، بل لو سلم ذلك ـ أعني ملاحظة المساجد بنحو العموم الافرادي ، وبني على عدم قدح الانخفاض كما عرفت ـ لم يدل على عدم جواز ارتفاع ماعدا موضع الجبهة بعضه عن بعض ، كما هو ظاهر .

(٢) قد مر الاستدلال له أيضاً .

(٣) إجماعا كما عن الغنية ، والمعتبر ، والمختلف ، والمنتهى ، والذكرى ، والتنقيح ، وجامع المقاصد ، وإرشاد الجعفرية ، ومجمع البرهان ، وشرح الشيخ نجيب الدين . ويشير اليه مافي صحيح زرارة : « سألت أبا جعفر (ع) عن البول يكون على السطح ، أو في المكان الذي يصلى فيه ، فقال (ع) : اذا جففته الشمس فصلّ عليه فهو طاهر » ، وصحيح ابن محبوب عن الرضا (ع):

أنه كتب اليه يسأله عن الجص يوقد عليه بالعذرة ، وعظام الموتى يجصص به المسجد أيسجد عليه ؟ فكتب (ع) اليه : « إن الماء والنار قد طهراه » ، وفي محكي المفاتيح : « في هذا الاجماع نظر ، لأنه بانفراده لا يعتمد عليه » ، وفي البحار قال : « والمشهور بين الأصحاب عدم اشتراط طهارة غير موضع الجبهة ، كما يدل عليه أكثر الأخبار بل يظهر من بعضها عدم اشتراط طهارة موضع الجبهة أيضاً ، لكن نقل كثير من الأصحاب كالمحقق ، والعلامة ، والشهيد ، وابن زهرة عليه الاجماع ، لكن المحقق نقل عن الراوندي ، وصاحب الوسيلة أنهما ذهبا الى أن الارض والبواري والحصر اذا أصابها البول وجففتها الشمس لاتطهر بذلك ، لكن يجوز السجود عليها ، واستجوده المحقق . فلعل دعواهم الاجماع فيما عدا هذا الموضع ، وبالجملة : لو ثبت الاجماع لكان هو الحجة وإلا فيمكن المناقشة فيه أيضاً » . أقول : الاعتماد على الاجماع المنقول في كلام الاساطين المعتمدين المتلقى عند غيرهم بالقبول قد حُرر في محله جوازه ، فانه يوجب العلم العادي بالحكم ، ومنه الاجماع المتقدم . وخلاف الوسيلة غير ثابت لاختلاف نسخها ، فالنسخة المحكية في مفتاح الكرامة ظاهرة في موافقة الجماعة ، وكذا نسخة الذخيرة المحكية فيه أيضاً ، وأما المحقق في المعتبر فبعد أن نقل عن الشيخين القول بجواز الصلاة على ما تجففه الشمس وطهره قال : « وقيل لا يطهر وتجوز الصلاة عليها ، وبه قال الراوندي منا ، وصاحب الوسيلة ، وهو جيد » . والذي يظهر بالتأمل في أطراف كلامه أن ما نقله واستجوده هو جواز الصلاة عليه لاجواز السجود ، فانه بعد أن نقل استدلال الشيخ (ره) على الطهارة بالروايات قال : « وفي استدلال الشيخ إشكال ، لأن غايتها الدلالة على جواز الصلاة عليها ، ونحن لا نشترط طهارة موضع الصلاة ، بل نكتفي باشتراط طهارة موضع الجبهة ، ويمكن أن يقال الاذن في الصلاة عليها مطلقاً

دليل جواز السجود عليها ، والسجود يشترط فيه طهارة محله » ، فان كلامه صريح فى اعتبار طهارة مسجد الجبهة ، وأن مانقله واستجوده أولا هو جواز الصلاة على الموضع في الجملة لا جواز السجود ، ولأجل أنه خلاف إطلاق النصوص بنى أخيراً على جواز السجود والطهارة . ويعضد ذلك دعواه اتفاق العلماء على اعتبار طهارة موضع السجود فى أحكام النجاسات . نعم عبارة الوسيلة في النسخة المطبوعة ظاهرة في النجاسة وجواز السجود ، لكن لو صحت فليس ذلك خلافا في الكلية المجمع عليها ، بل لكون الجفاف بالشمس من قبيل التيمم بدل الطهارة المعتبرة في المسجد ، فتأمل جيداً . وأما ما أشار اليه فى البحار : من ظهور بعض النصوص فى عدم اشتراط طهارة موضع الجبهة فهو جملة من الصحاح وغيرها تضمنت جواز الصلاة على الموضع النجس اذا جف : كصحيح ابن جعفر (ع) عن أخيه (ع) : « عن البيت والدار لا يصيبها الشمس ، ويصيبها البول ، ويغتسل فيها من الجنابة ، أيصلى فيها اذا جفّا ؟ قال (ع) : نعم » ، ونحوه غيره المعارضة بغيرها مما ظاهره المنع : كصحيح زرارة السابق ، وموثق ابن بكير عن أبي عبد الله (ع) : في (الشاذكونه) يصيبها الاحتلام أيصلى عليها ؟ قال (ع) : لا » المتعين الجمع بينهما بحمل الثانية على السجود والأولى على غيره ، بقرينة الاجماع ، وصحيح ابن محبوب . والمتحصل من هذا الجمع وجوب طهارة المسجد ، وعدم وجوب طهارة المكان الذي يصلى فيه . ومن ذلك يظهر ضعف ماعن السيد (ره) : من وجوب طهارة ما يلاقيه بدن المصلي . هذا والمحكي عن أبي الصلاح وجوب طهارة مواضع المساجد السبعة ، وكأنه لاطلاق معاقد الاجماع على وجوب طهارة المسجد ، ولاطلاق النص المانع من الصلاة والسجود على الموضع النجس المشار اليه آنفاً . وفيه : أن الاجماع ممن عداه على العدم ، والنص ـ بعد كون

﴿ العاشر ﴾ المحافظة على العربية (١) والترتيب والموالاة فى الذكر .

(مسألة ١) الجبهة ما بين قصاص(٢) شعر الرأس وطرف الأنف الأعلى

المراد منه موضع السجود ـ لاإطلاق له يقتضي المنع بالنسبة الى كل مسجد ، والمتيقن خصوص مسجد الجبهة. والنبوي: «جنبوا مساجدكم النجاسة » ضعيف سنداً ودلالة ، فيتعين الرجوع الى أصالة البراءة من الشرطية .

(١) كما سبق في الركوع .

(٢) التحديد المذكور منسوب الى غير واحد منهم الشهيد الثاني في المقاصد العلية ، وفى المسالك : « حد الجبهة قصاص الشعر من مستوي الخلقة والحاجب » ، وليس فيه تعرض للتحديد العرضي إلا بنحو الاشارة ، وفى كشف الغطاء : « أنها السطح المحاط من الجانبين بالجبينين ، ومن الأعلى بقصاص الشعر من المنبت المعتاد ، ومن الأسفل بطرف الأنف الأعلى والحاجبين ، ولا استقامة للخطوط فيما عدا الجانبين » ، وعن المصباح : « الجبين ناحية الجبهه من محاذاة النزعة الى الصدغ ، وهما جبينان عن يمين الجبهة وشمالها » ، وفي مجمع البحرين : « والجبين فوق الصدغ ، وهما جبينان عن يمين الجبهة وشمالها يتصاعدان من طرفي الحاجبين الى قصاص الشعر ، فتكون الجبهة بين جبينين » ، وفى القاموس : « الجبينان حرفان مكتنفا الجبهة من جانبيها ، فيما بين الحاجبين مصعداً الى قصاص الشعر ، أو حروف الجبهة مابين الصدغين متصلا عند الناصية كلها جبين » . وعن الخليل : أن الجبهة مستوى مابين الحاجبين . هذا ولكن النصوص خالية عن التحديد العرضي ، بل تضمنت التحديد الطولي ، مثل مصحح زرارة عن أبي جعفر (ع) : « الجبهة كلها من قصاص شعر الرأس الى الحاجبين موضع السجود ، فأيما سقط ذلك الى الارض أجزأك مقدار الدرهم أو مقدار طرف الأنملة » ، ونحوه غيره .

والحاجبين طولا وما بين الجبينين عرضاً ولا يجب فيها الاستيعاب (١) بل يكفي صدق السجود على مسماها ويتحقق المسمى بمقدار الدرهم قطعاً والأحوط عدم الأنقص (٢) ولا يعتبر كون المقدار المذكور مجتمعاً بل يكفي وإن كان متفرقا

---

(١) على المشهور كما عن جماعة ، وعن الروض ، والمقاصد العلية : نفي الخلاف فيه ، وعن الحدائق وغيره : الاتفاق عليه . ويشهد له جملة من النصوص: كخبر بريد عن أبي جعفر (ع) : « الجبهة الى الانف ، أيّ ذلك أصبت به الارض في السجود أجزأك ، والسجود عليه كله أفضل » ، وموثق عمار : « ما بين قصاص الشعر الى طرف الانف مسجد ، أيّ ذلك أصبت به الأرض أجزأك » ، ونحوهما غيرهما . ومنها يظهر ضعف ماعن ظاهر الكاتب والحلي من وجوب الاستيعاب ، وإن كان هو يظهر من صحيح ابن جعفر عن أخيه موسى (ع) : « عن المرأة تطول قصتها فاذا سجدت وقع بعض جبهتها على الارض ، وبعض يغطيه الشعر ، قال (ع) : لا ، حتى تضع جبهتها على الارض». لكنه محمول على الفضل بقرينة ماسبق . وفي الذكرى : « والاقرب أن لاينقص في الجبهة عن درهم ، لتصريح الخبر وكثير من الاصحاب به ، فيحمل المطلق من الاخبار وكلام الاصحاب على المقيد » ، ونحوه ماعن الدروس ، قيل : لعله إشارة الى مصحح زرارة المتقدم في تحديد الجبهة ، وفيه ـ كما عن المدارك ـ: أنه بالدلالة على خلافه أشبه ، لتصريحه بالاكتفاء بقدر الانملة ، وهو دون الدرهم كما يقتضيه ظاهر العطف ، بل في المستند : أنه دون الدرهم بكثير قطعاً ، نعم في خبر الدعائم : « أقل مايجزىء أن يصيب الارض من جبهتك قدر درهم» لكنه لايصلح لمعارضة المصحح لو تم سنده .

(٢) هذا الاحتياط ضعيف بملاحظة الاكتفاء بقدر الانملة في المصحح كما عرفت ، وفي صحيح زرارة الامر بالسجود على السواك وعلى العود .

مع الصدق (١) فيجوز السجود على السبحة غير المطبوخة إذا كان مجموع ماوقعت عليه الجبهة بقدر الدرهم .

(مسألة ٢) يشترط مباشرة الجبهة (٢) لما يصح السجود عليه فلو كان هناك مانع أو حائل عليه أو عليها وجب رفعه حتى مثل الوسخ الذي على التربة إذا كان مستوعباً لها بحيث لم يبق مقدار الدرهم منها ولو متفرقا خالياً عنه وكذا بالنسبة إلى شعر المرأة (٣) الواقع على جبهتها فيجب رفعه بالمقدار الواجب بل الأحوط إزالة الطين (٤) اللاصق بالجبهة في السجدة الأولى وكذا إذا لصقت التربة بالجبهة

---

(١) للاطلاق ، وعن شرح نجيب الدين : فيه إشكال ، وكأنه للانصراف لكنه ممنوع في مثل السبحة ونحوها ، ويشهد له ماتضمن السجود على الحصى نعم مع تباعد الاجزاء لا تبعد دعوى الانصراف .

(٢) على ماسبق في مبحث المكان ، قال في الشرائع هنا : « فلو سجد على كور العمامة لم يجز » . وعن جماعة حكاية الاجماع عليه ، وفي صحيح عبدالرحمن البصري : « سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يسجد وعليه العمامة لا يصيب وجهه الارض ، قال (ع) : لايجزيه ذلك حتى تصل جبهته الى الارض » وصحيح زرارة عن أحدهما (ع) قلت له : الرجل يسجد وعليه قلنسوة أو عمامة ، فقال (ع) : اذا مس شيء من جبهته الارض فيما بين حاجبيه وقصاص شعره فقد أجزأ عنه » ، ونحوهما غيرهما .

(٣) كما في صحيح ابن جعفر (ع) المتقدم في وجوب الاستيعاب .

(٤) قال في كشف الغطاء : « يلزم انفصال محل مباشرة الجبهة عما يسجد عليه ، فلو استمر متصلا الى وقت السجود مع الاختيار لم يصح » . وقد يوجه تارة بعدم صدق وضع الجبهة على الارض ، إذ الموضوع في فرض تلوث الجبهة

فان الأحوط رفعهـا بل الأقوى وجوب رفعها إذا توقف صدق السجود على الأرض أو نحوها عليه وأما إذا لصق بها تراب يسير لا ينافي الصدق فلا بأس به (١) ، وأما سائر المساجد فلا يشترط فيها المباشرة للارض (٢) .

بالطين هو الطين الموضوع عليها . وأخرى بعدم تعدد وضع الجبهة المتقوم به صدق تعدد السجود . ويضعف الثاني أن التعدد يحصل بتخلل العدم ، فاذا سلم صدق الوضع على الارض بالاعتماد على الجبهة فقد تحقق السجود ، وبرفع الرأس ينعدم الوضع والسجود ، فاذا اعتمد ثانياً على الجبهة فقد تحقق الوضع ثانياً كما تحقق أولا . فيتعدد الوضع والسجود . اللهم إلا أن يراد أن تلويث الجبهة بالطين يصدق معه كون الطين موضوعا والجبهة موضوعاعليها ، فاذا اعتمد على الجبهة الملوثة تبقى النسبة على حالها ولا تنقلب ، بحيث يصدق على الجبهة أنها موضوعة والطين أنه موضوع عليه ، فلا يصدق وضع الجبهة على الارض فضلا عن تعدد الوضع ، ومن ذلك يظهر صحة التوجيه . وأما الاول فان الوضع المفسر به السجود المأمور به هو وصل الجبهة بالارض الحادث بالتقوس والانحناء الخاص ، وهو غير حاصل في فرض تلوث الجبهة بالطين ونحوه ، وإن شئت قلت: إن صدق السجود على الارض في الفرض إن كان بلحاظ الوصل الحاصل بين الجبهة والطين ففيه : أنه لاوضع للجبهة فيه على الارض فضلا عن تعدد الوضع وإن كان بلحاظ الوصل الحاصل بين الجبهة التي عليها الطين والارض ففيه : أنه لا وصل بينها لـكون الطين حاجباً عن ذلك .

(١) إما لعدم عده حائلاعرفا لـكونه بمنزلة العرض ، أولأنه لايحجب تمام الجبهة بل يبقى منها مقدار خالياً عنه .

(٢) إجماعا ونصوصاً مستفيضة أو متواترة ، بل ضرورة من المذهب أو الدين . كذا في الجواهر ، ويشهد له صحيح حمران عن أحدهما (ع) :

(مسألة ٣) يشترط في الكفين وضع باطنهما (١) مع الاختيار ومع الضرورة يجزي الظاهر (٢) كما انه مع عدم إمكانه لكونه مقطوع الكف أو لغير ذلك ينتقل إلى الأقرب من الكف فالأقرب من الذراع والعضد .

« كان أبي (ع) يصلي على الخمرة يجعلها على الطنفسة ويسجد عليها ، فاذا لم يكن خمرة جعل حصى على الطنفسة حيث يسجد » ، ورواية أبي حمزة قال أبو جعفر (ع) : « لا بأس أن تسجد وبين كفيك وبين الأرض ثوبك » ، وما في صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) : « وإن كان تحتهما - أي اليدين - حال السجود ثوب فلا يضرك ، وإن أفضيت بهما الى الأرض فهو أفضل » .

(١) كما نسب في الذكرى الى أكثر الأصحاب ، وعن نهاية الأحكام : نسبته الى ظاهر علمائنا ، وفي التذكرة قال : « هل يجب أن يلقى الأرض ببطون راحتيه أو يجزيه إلقاء زنده ؟ ظاهر كلام الأصحاب الأول ، وكلام المرتضى الثاني ، ولو ضم أصابعه الى كفه وسجد عليها ففي الاجزاء إشكال ، أقربه المنع ، لأنه (ع) جعل يديه مبسوطتين حالة السجود ، ولو قلب يديه وسجد على ظهر راحتيه لم يجز ، وبه قال الشافعي لأنه مناف لفعله (ع) » . وفي المنتهى : « لو جعل ظهر كفيه الى الأرض وسجد عليهما ففي الاجزاء نظر» . واستدل له بالتأسي ، وأنه المتبادر من الأمر بالسجود على اليد ، والأول لا يدل على الوجوب ، والثاني غير بعيد ، لأقل من الشك في الاطلاق الموجب للرجوع الى أصالة التعيين ، بناء على الرجوع اليها عند الشك في التعيين والتخيير ، فان المقام منه ، ومن ذلك يظهر الاشكال فيما عن المرتضى ، وابن الجنيد (ره) : من الاجتزاء بالسجود على مفصل الكفين عملا بالاطلاق .

(٢) بل قيل إنه متعين ، ولا يخلو من وجه - بناء على تعين الباطن حال الاختيار - لكونه أقرب الى باطن الكف ، فيتعين بقاعدة الميسور ، ومع

(مسألة ٤) لا يجب استيعاب باطن الكفين (١) أو ظاهرهما بل يكفي المسمى ولو بالأصابع (٢) فقط أو بعضها ، نعم لايجزي وضع رؤوس الأصابع مع الاختيار (٣) كما لايجزي لو ضم أصابعه (٤) وسجد عليها مع الاختيار .

(مسألة ٥) في الركبتين أيضاً يجزي وضع المسمى منهما

الشك فالأصل يقتضي التعيين بناء على الرجوع اليه عند التردد بينه وبين التخيير .

(١) بلا خلاف كما عن الفوائد الملية ، والمقاصد العلية ، وعن مجمع البرهان والذخيرة ، والمدارك ، والحدائق : « لم ينقل فيه خلاف » ، لكن في المنتهى : « عندي فيه تردد ، والحمل على الجبهة يحتاج الى دليل ، لورود النص في خصوصية الجبهة ، فالتعدي بالاجتزاء بالبعض يحتاج الى دليل » . وفيه : أن الاجتزاء بالبعض مقتضى إطلاق الأدلة ، والاستيعاب محتاج الى دليل ، وهو مفقود . وقد يستدل له بما في خبر أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) : « اذا سجدت فابسط كفيك على الأرض » ، لكن تقييده بالأرض يقتضي حمله على الاستحباب مع أن ضعفه وإعراض الأصحاب عنه مانع عن العمل به .

(٢) كما في صريح التذكرة ، والذكرى ، وعن غيرهما لأنها جزء من الكف ـ كما عن بعض ـ ويساعده العرف ، لكن قد ينافيه مافي خبر العياشي من قول الجواد (ع) : « إن القطع يجب أن يكون من مفصل أصول الأصابع فيترك الكف » ، لكنه ضعيف السند .

(٣) كما عن المسالك ، لأنها حد الباطن .

(٤) كما لم يستبعده في الجواهر حاكياً له عن التذكرة ، والموجز ، وشرحه ، وقد تقدمت عبارة التذكرة لعدم صدق السجود على باطن الكف . نعم لو كان الضم لا يمنع من السجود على بعض باطن الكف أجزأ .

ولايجب الاستيعاب (١) ويعتبر ظاهرها دون الباطن (٢) والركبة مجمع عظمي الساق والفخذ (٣) فهي بمنزلة المرفق من اليد .

---

(١) بلا خلاف للاطلاق ، بل الاستيعاب متعذر غالباً .

(٢) هذا غير ممكن غالباً ، ولا سيما مع السجود على الابهام .

(٣) قال في مجمع البحرين : « الركبة بالضم موصل مابين أطراف الفخذ والساق » ، وفي القاموس : « الركبة بالضم أصل الصليانة اذا قطعت ، وموصل ما بين أسافل أطراف الفخذ وأعالي الساق » ، وفي الجواهر : « الظاهر أنها بالنسبة الى الرجلين كالمرفقين لليدين ، فينبغي حال السجود وضع عينيها ولو بالتمدد في الجملة في السجود ـ كما فعله الصادق (ع) في تعليم حماد ـ كي يعلم حصول الامتثال » . أقول : ذكر في صحيح حماد في رواية الفقيه أنه (ع) سجد على ثمانية أعظم : الجبهة ، والكفين ، وعيني الركبتين ، لكن في نسخة التهذيب المعتبرة سقط لفظ (عيني) ، والظاهر أنه كذلك ، لأن عيني الركبة النقرتان ، فلكل ركبة عينان ، والسجود عليهما معاً متعذر أو متعسر كالسجود على إحداهما ، وإنما يمكن السجود على مابينهما ، أو على العظم المستدير فوقهما ، فان لم يرفع المصلي عجزه أصلا كان السجود على مادونهما ، وإن رفعه قليلا بالتمدد مقدار أصابع كان السجود على ما بينهما ، فان تمدد قليلا أكثر من ذلك كان السجود على مافوقهما ، والظاهر من النصوص أن السجود على الركبة يحصل في الصور الثلاث ، وأن الجالس اذا ثنى رجله وقع جزء من ركبته على الأرض . ففي صحيح زرارة الطويل : « ... واذا قعدت في تشهدك فالصق ركبتيك بالأرض » ، وفي مقطوعه أو مسنده الوارد في آداب المرأة : « واذا سجدت بدأت بالقعود ، وبالركبتين قبل اليدين ، ثم تسجد لاطئة بالارض ، فاذا كانت في جلوسها ضمت فخذيها ورفعت ركبتيها من الارض » . اللهم إلا أن يقال :

(مسألة ٦) الأحوط في الابهامين وضع الطرف (١) من كل منهما دون الظاهر أو الباطن منهما ، ومن قطع إبهامه يضع مابقي منه (٢) وإن لم يبق منه شيء أو كان قصيراً يضع سائر أصابعه ولو قطع جميعها يسجد على مابقي من قدميه والأولى والأحوط ملاحظة محل الابهام .

الصحيح ونحوه ليس فيه إلا استعمال الركبة في المعنى الواسع ، وهو أعم ، والمقطوع لاإطلاق له من هذه الجهة ، فاذا ثبت أن السجود على الركبة يحتاج الى رفع العجز يسيراً يكون المراد من المقطوع النهي عن رفع المرأة له أكثر من ذلك .

(١) حكاه في كشف اللثام عن كتاب أحكام النساء للمفيد ، وجملة من كتب الشيخ ، والكافي ، والغنية ، لما في صحيح حماد : من أنه (ع) سجد على أنامل إبهامي الرجلين . بناء على أن الانملة طرف الاصبع ، ونسب هذا القول الى كل من عبر بالانامل كالتذكرة حيث عبر بأنامل الابهامين . لكن الظاهر من الانملة عرفا ولغة أنها العقدة ، فلا مجال لتوهم استفادة ذلك من الصحيح . نعم يمكن الاستدلال له بأنه المنصرف من الأمر بالسجود على الابهام ، لكن الانصراف ممنوع ، والصحيح لا يصلح لتقييد إطلاق غيره مما دل على وجوب السجود على الابهامين ، لما في ذيله في رواية الكافي من ذكر الابهامين بدل أناملها ، فلاحظه . ولأجل ذلك كان المحكي عن المحقق ، والشهيد الثانيين ، وسيد المدارك ، وغيرهم الاجتزاء بكل من طرف الابهام ، وظاهره وباطنه . وفي كشف اللثام : « الاقرب ـ كما في المنتهى ـ تساوي ظاهرها وباطنها » . وأما ماعن الموجز : من اعتبار وضع ظاهر الاصابع فغير ظاهر .

(٢) للاطلاق ، أو لأنه أقرب الى الواجب فتتناوله قاعدة الميسور التي

(مسألة ٧) الأحوط الاعتماد على الأعضاء السبعة بمعنى إلقاء ثقل البدن عليها وإن كان الأقوى عدم وجوب أزيد من المقدار (١) الذي يتحقق معه صدق السجود ولا يجب مساواتها (٢) في إلقاء الثقل ولا عدم مشاركة غيرها (٣) معها من سائر الأعضاء كالذراع وباقي أصابع الرجلين .

(مسألة ٨) الأحوط كون السجود على الهيئة المعهودة وإن كان الأقوى كفاية وضع المساجد السبعة بأي هيئة كان ما دام يصدق السجود (٤) كما إذا ألصق صدره وبطنه بالأرض، بل ومد رجله أيضاً، بل ولو انكب على وجهه لاصقاً بالأرض مع وضع المساجد بشرط الصدق المذكور . لكن قد يقال بعدم الصدق وانه من النوم على (٥) وجهه .

هي الوجه في الفرضين الاخيرين أيضاً ، وقد استصعب فى الجواهر ثبوتها هنا ، مع أنه لم يتضح الفرق بين المقام وغيره .

(١) لكن الظاهر أن السجود على عضو يتوقف على الاعتماد عليه ، فلا يتحقق السجود على الاعضاء السبعة إلا مع الاعتماد على كل واحد منها ، فلو اعتمد على غيرها مع مجرد المماسة لكل واحد منها واعتمد على بعضها مع المماسة للآخر لم يجز . نعم لايجب مزيد الاعتماد ، للأصل ، والاطلاق .

(٢) للأصل والاطلاق .

(٣) لصدق السجود عليها بمجرد الاعتماد عليها . وتوقف في الجواهر لذلك ، ولدعوى ظهور النصوص في كونه حال السجود واضعاً ثقله على هذه السبعة ، وفيه : منع ذلك .

(٤) كما يقتضيه الاصل والاطلاق .

(٥) كما صرح به في الحدائق وغيرها ، والظاهر أنه كذلك ، فان

(مسألة ٩) لو وضع جبهته على موضع مرتفع أزيد من المقدار المغتفر كأربع أصابع مضمومات فان كان الارتفاع بمقدار لا يصدق معه السجود عرفا جاز رفعها (١) ووضعها ثانياً كما يجوز جرها وإن كان بمقدار يصدق معه السجدة

السجود عرفا تقوّس على نحو خاص لا يصدق على ماذكر .

(١) إذ ما يحتمل أن يكون مانعاً من الرفع هو لزوم الزيادة العمدية ، لكن القادحة منها خصوص زيادة الجزء ، وهو غير حاصل ، لكون المفروض أن المأتي به ليس سجوداً عرفا كي يكون رفع الرأس منه مستلزما لزيادة السجود . ويشكل بأن تخصيص الزيادة القادحة بزيادة الجزء خلاف إطلاق : « من زاد في صلاته فعليه الاعادة » ، فحكم هذه الصورة حكم الصورة الآتية من هذه الجهة في لزوم الزيادة بالرفع . إلا أن يقال : اذا فرض أن المأتي به ليس سجوداً فاذا جر رأسه كان تبديل موضوع بآخر ، فيكون ماوقع زيادة على كل حال ، لكنها غير عمدية ، بخلاف الصورة الثانية ، فان الجر ليس فيه تبديل موضوع بموضوع ، بل تبديل حال بحال في موضوع واحد . نعم في الصورة الأولى اذا كان الوضع الخاص عمديا كان زيادة تبطل بها الصلاة ، ولا يجدي الجر الى غيره فضلا عن الرفع ، بخلاف الصورة الثانية ، فانه لا يقدح وإن كان عمديا إلا اذا رفع ووضع ثانياً . ثم إنه اذا كان المنصرف الى الذهن من السجود المأمور به خصوص الوضع الحدوثي المتصل بالهوي كان الواجب الرفع ثم الوضع على الموضع غير المرتفع ، لأن الجر اليه لا يحصل الوضع المتصل بالهوي ، فلا يجزي ، وهذا بخلاف الصورة الثانية لتحقق السجود الحدوثي فيها بلا حاجة الى الرفع . اللهم إلا أن يدعى اعتبار الحدوث في السجود على المساوي ، فلا بد من الرفع في تحققه كالصورة الأولى ، لكنها ضعيفة لا دليل عليها . فتأمل . والمتحصل مما ذكرنا : أن الوضع الأول في الصورة الأولى إن كان عمديا بطلت الصلاة

معه ، وإن كان سهويا لم تبطل ، ووجب الرفع عنه والوضع ثانياً ، وفي الصورة الثانية لا يبطل وإن كان عمديا ، ولا يجوز الرفع عنه فراراً من لزوم محذور الزيادة العمدية ، لاطلاق دليل قادحيتها . واحتمال اختصاصها بصورة وقوع الفعل من أول الامر زائداً فلا تشمل ما نحن فيه ـ نظير العدول من سورة الى سورة ـ قد عرفت أنه خلاف الاطلاق ، وخلاف ظاهرهم هنا ، ولعله لذلك قال أبو عبد الله (ع) في صحيح معاوية بن عمار : « اذا وضعت جبهتك على نبكة فلا ترفعها ، ولكن جرها على الارض » ، وفي صحيح ابن مسكان عن الحسين بن حماد قال له (ع) : « أضع وجهي للسجود فيقع وجهي على حجر أو على موضع مرتفع ، أحوّل وجهي الى مكان مستو ؟ فقال (ع) : نعم ، جر وجهك على الأرض من غير أن ترفعه » ، وإن كان يحتمل في الأول أن يكون لعدم إمكان الاعتماد على الجبهة لا لعلو المسجد ، وفي الثاني أن يكون لطلب الاستواء الذي هو الافضل . فلا يكونان مما نحن فيه . وأما خبر الحسين ابن حماد : « قلت لأبي عبد الله (ع) : أسجد فتقع جبهتي على الموضع المرتفع ، فقال (ع) : إرفع رأسك ثم ضعه » فضعيف ، مع أنه يمكن حمله على صورة عدم صدق السجود بالوضع ، كما صنعه في المعتبر ، أو على صورة تعذر الجر ، كما عن الشيخ ، فانه أولى من تخصيص القاعدة المتقدمة . هذا ، وفي الجواهر استظهر كون المساواة شرطاً في مفهوم السجود عرفا ، زاعماً أنه مما يومىء اليه كلمات الاصحاب كالفاضلين ، والمحقق الثاني ، وغيرهم فيجري على الصورة الثانية حكم الصورة الأولى من جواز الرفع . قال (ره) : « فحينئذ لا ينبغي التأمل في جواز الرفع مع فرض السجود على الزائد ، كما أفتى به الاصحاب من غير خلاف يعرف بينهم » . وذكر قبل ذلك : أنه لا نعرف أحداً قال بوجوب الجر فيه وعدم جواز الرفع منه إلا سيد المدارك والخراساني ، كما اعترف به بعضهم ،

عرفا فالأحوط الجر لصدق زيادة السجدة مع الرفع ولو لم يمكن الجر فالأحوط الاتمام والاعادة (١) .

(مسألة ١٠) لو وضع جبهته على مالا يصح السجود عليه يجب عليه الجر (٢) ولا يجوز رفعها لاستلزامه زيادة السجدة ولا يلزم من الجر ذلك ومن هنا يجوز له ذلك مع الوضع على ما يصح أيضاً لطلب الأفضل أو الأسهل ونحو ذلك وإذا لم يمكن إلا الرفع (٣) فان كان الالتفات اليه قبل تمام الذكر فالأحوط الاتمام ثم

وأنه لا مستند لهم إلا تقديم صحيح معاوية المتقدم على خبر الحسين بن حماد لضعف سنده . انتهى ، وفيه : ما ذكره غير واحد ممن تأخر : من عدم إمكان تنزيل دليل اعتبار المساواة على ذلك ، ضرورة صدق السجود عرفا على الموضع المرتفع بأزيد من لبنة ، بل يدور الامر في دليل الاعتبار بين حمله على كونها شرطاً شرعياً وكونها من واجبات السجود ، والاول أظهر لكونها ملحوظة حالا وصفة في المسجد ، لافعلا للمصلي فى قبال نفس السجود ، واجباً بوجوب ضمني في قبال وجوبه ، فراجع مصحح ابن سنان المتقدم دليلا عليها وتأمل .

(١) منشأ التردد الاشكال فى كون المساواة شرطاً ، فيجب فعل السجود ثانياً لعدم حصول المأمور به منه ، وكونها واجباً فيكون قد فات محلها ، فيكون مكلفاً بالاتمام وتصح صلاته . لكن عرفت أن الاول أظهر ، فعليه تدارك السجود ثانياً ، ويتم صلاته اذا كان ذلك سهواً .

(٢) كما نص عليه فى الجواهر ، معللا له بما في المتن : من أن الرفع يستلزم زيادة سجدة فلا يجوز ، ونسب التصريح بذلك الى من صرح في المسألة السابقة بجواز الرفع ، وهو في محله ، بناء على ما عرفت في المسألة السابقة .

(٣) مما سبق تعرف أن جواز الرفع وعدمه مبنيان على أن كون

المسجد مما يصح السجود عليه شرط للسجود وواجب فيه ، فعلى الأول يجب تداركه بفعل السجود ثانياً لكون المأتي به ليس مطابقاً لموضوع الأمر فلا يسقط به أمره ، كما لو لم يسجد بعد ، والسجود المأتي به لا يقدح في صحة الصلاة اذا كان عن سهو لما دل على أن الصلاة لا تعاد من سجدة ، وعلى الثاني لا مجال لتداركه لفوات محله ، إذ محله السجود الذي هو جزء صلاتي ، والمأتي به كذلك ، والمفروض عدم إمكان فعله فيه ، والسجود ثانياً بعد رفع الرأس ليس سجوداً صلاتياً ، لأن السجود المأمور به جزء ينطبق على الاول لا غير ، فلو سجد ثانياً وتدارك فيه الواجب المذكور لم يكن آتياً به في محله ، بل في غيره ، فلا يجدي السجود ثانياً لتداركه . فان قلت : السجود المأتي به أولا باطل ، لعدم انضمامه الى هذا الواجب ، فيجب الاتيان به ثانياً منضما اليه ، ويكون تداركه حينئذ في محله . قلت : يأتي إن شاء الله في مبحث الخلل أن حديث : (لا تعاد الصلاة) ينفي وجوب تدارك الجزء لو كان الخلل من جهة فوات الانضمام ، لأن الخلل لا يختص بجزء بل يطرد في جميع الاجزاء ، فلو اقتضى فوات الانضمام تدارك الجزء اقتضى تدارك الصلاة من رأس . نعم يشكل ذلك فيما لو التفت قبل تمام الذكر ، فحديث : (لا تعاد) لا يصلح لتشريع الذكر في حال فقد الواجب ، لأنه إنما يرفع الخلل الماضي لا اللاحق . وكيف كان فلأجل أن الظاهر من دليل اعتبار ما يصح السجود عليه كونه شرطاً في المسجد الذي هو قوام السجود كان اللازم الرفع لتدارك السجود المشروط كما هو المعروف ، بل في الجواهر : « لا أجد فيه خلافا » ، واستشهد له بالتوقيع المروي عن كتاب الغيبة واحتجاج الطبرسي : « كتب محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري الى الناحية المقدسة ، يسأل عن المصلي يكون في صلاة الليل في ظلمة ، فاذا سجد يغلط بالسجادة ويضع جبهته على مسح أو نطع ، فاذا رفع رأسه

وجد السجادة ، هل يعتد بهذه السجدة أم لا يعتد بها ؟ فوقّع (ع) : مالم يستو جالساً فلا شيء عليه في رفع رأسه لطلب الخمرة » . لكنه (ره) قوّى سقوط الشرطية لعدم اندراج السجود فى السجدة السهوية ، لحصول القصد ، وإنما سها عما يجب حالها أو يشترط في صحتها ، وإلا لوجب التدارك مع السهو عن الطمأنينة ووضع المساجد ونحوها مما يعتبر فى صحة السجود ، وفرق بين المقام وفوات الترتيب فى القراءة والجلوس للتشهد بالاجماع على الابطال بالسجدة العمدية بخلاف ماعداها ، وناقش في التوقيع بوروده في النافلة ، وعدم مطابقة الجواب للسؤال ، وعدم ظهور وجه التقييد فيه بالاستواء جالساً . وفيه مواقع للنظر تظهر بالتأمل . ومثله ماعن شيخنا الاعظم (ره) : من التأمل في جواز الرفع ، لعدم الدليل على وجوب تدارك الشرط مع لزوم زيادة سجدة ، ولو فرض كونه شرطاً مطلقاً فاللازم الحكم بابطال الصلاة لأنه أخل بشرط مطلق هو كالركن ، ويلزم من تداركه زيادة سجدة ، فهو كناسي الركوع الى أن يسجد . إذ فيه : أن السجود الأول ـ بعد ما لم يكن جزءاً لعدم مطابقته للأمر ـ زيادة في الصلاة ، سواء أسجد ثانياً أم لا ، فلا مجال لما ذكره بعد ذلك . كما أن مما ذكرنا يظهر لك الاشكال فيما في المتن من الفرق بين الالتفات بعد الذكر وقبله ، فجزم في الاول بالاكتفاء به ، وتوقف في الثاني ، مع أن اللازم التدارك في الصورتين معاً . اللهم إلا أن يكون الالتفات بعد تمام الذكر ملحقاً بالالتفات بعد الرفع الذي لا إشكال عندهم في عدم لزوم التدارك معه ، على مايأتي إن شاء الله في مبحث الخلل ، والاجماع المذكور هو العمدة في الخروج عن تطبيق قاعدة فوات المشروط بفوات شرطه في المقام ، فيستفاد منه تخصيص الشرطية بصورة الالتفات قبل الرفع ، أو يكون نظره الى ماتقدم من الاشكال في صلاحية حديث : (لا تعاد) لتشريع الذكر ، مع بنائه على

الاعادة وإن كان بعد تمامه فالاكتفاء به قوي كما لو التفت بعد رفع الرأس وإن كان الاحوط الاعادة أيضا .

(مسألة ١١) من كان بجبهته دمل أو غيره فان لم يستوعبها وأمكن سجوده على الموضع السليم سجد عليه وإلا حفر حفيرة ليقع السليم منها على الارض (١) وإن استوعبها أو لم يمكن يحفر الحفيرة أيضا سجد على أحد الجبينين (٢) من غير

كون الفائت من قبيل الواجب في السجود . فتأمل جيداً .

(١) بلاخلاف كما عن المدارك ، ونسب الى فتوى العلماء ، وفي الجواهر : « يمكن تحصيل الاجماع عليه » ، ويقتضيه ـ مضافا الى إطلاق وجوب السجود على الجبهة ولو بحفر الحفيرة ـ خبر مصادف : « خرج بي دمّل فكنت أسجد على جانب ، فرأى أبو عبد الله (ع) أثره فقال (ع) : ما هذا ؟ فقلت : لا أستطيع أن أسجد من أجل الدمل فانما أسجد منحرفا . فقال (ع) لي : لاتفعل ذلك ، ولكن إحفر حفيرة واجعل الدمل فى الحفيرة حتى تقع جبهتك على الأرض » .

(٢) بلا خلاف كما عن جماعة ، وعن حاشية المدارك : الاجماع عليه صريحاً ، وهو العمدة فيه ؛ وبه يقيد مرسل علي بن محمد باسناد له ، قال : « سئل أبو عبد الله (ع) عمن بجبهته علة لا يقدر على السجود عليها ، قال (ع) : يضع ذقنه على الأرض ، إن الله تعالى يقول : ﴿ ويخرون للأذقان سجداً ﴾ » وقد يستدل له بما دل على أن السجود على الجبهة بناء على شمولها للجبينين ، وأن التقييد بما عداها في حال الاختيار . وفيه : ماعرفت من أن الجبينين خارجان عن الجبهة ، ولذا لايجوز السجود عليهما اختياراً . ومثله الاستدلال بما دل من النصوص على الاجتزاء فى السجود بما بين قصاص الشعر الى الحاجبين . إذ هو

ترتيب وإن كان الاولى والاحوط تقديم الايمن (١) على الايسر

أيضاً مقيد بالجبهة ، مع إمكان وروده في مقام التحديد الطولي ، فلا أطلاق له يشمل التحديد العرضي . ومثلها الاستدلال بظهور خبر مصادف في تقرير الامام (ع) له على اعتقاده جواز السجود على الجانبين . إذ فيه : أن ذلك لو تم فانما يدل على الجواز لا الوجوب ، مع أنه لايصلح لمعارضة ظهور المرسل المتقدم ، لأنه أقوى . اللهم إلا أن يحمل أيضاً على الجواز ، بقرينة الاستشهاد بالآية الشريفة ، فيكون مقتضى الجمع التخيير ، أو لأن المرسل ضعيف سنداً ومهجور عند الأصحاب فلا مجال للاعتماد عليه . وخبر مصادف وإن كان دالا على الجواز لكن مع الشك يرجع الى أصالة التعيين ، بناء على أنها المرجع عند الدوران بين التعيين والتخيير ، ومع ذلك فالعمدة في تعين السجود على أحد الجبينين الاجماعات المدعاة صريحاً وظاهراً في كلام جماعة ، وما عن المبسوط ، والنهاية ، والوسيلة ، والجامع : من ظهور الخلاف غير ثابت ، بل لعل الظاهر الوفاق كما حققه في الجواهر ، وإن كان لايخلو من تأمل وإشكال . وأما مصحح اسحاق بن عمار المروي عن تفسير القمي (ره) عن أبي عبد الله (ع) : « قلت له : رجل بين عينيه قرحة لايستطيع أن يسجد . قال (ع) : يسجد مابين طرف شعره ، فان لم يقدر سجد على حاجبه الأيمن ، فان لم يقدر فعلى حاجبه الأيسر ، فان لم يقدر فعلى ذقنه . قلت : على ذقنه ؟ قال (ع) : نعم أما تقرأ كتاب الله عز وجل : ﴿ يخرون للأذقان سجداً ﴾ » فلم يعرف القول به ، فيتعين تأويله أو طرحه .

(١) كما عن الصدوقين من غير مستند ظاهر ، وإن كان يشهد لها المحكي عن الرضوي ، لكنه غير ثابت الحجية . نعم إن كان خلافهما مانعاً عن انعقاد الاجماع على التخيير تكون المسألة من موارد الدوران بين التعيين والتخيير

وإن تعذر سجد على ذقنه (١) فان تعذر اقتصر على الانحناء الممكن (٢).

(مسألة ١٢) إذا عجز عن الانحناء للسجود انحنى بالقدر الممكن مع رفع المسجد (٣)

فاصالة التعيين فيها تقتضي تقديم الأيمن .

(١) إجماعا صريحاً وظاهراً كما عن الخلاف وغيره ، لمصحح إسحاق والمرسل . لكن ظاهرهما تعلق « للأذقان » بقوله تعالى : « سجداً » لا بقوله تعالى : « يخرّون » مع أن الظاهر الثاني ، وأن سجودهم لم يكن اضطراريا . اللهم إلا أن يحمل على الاستدلال الاقناعي ، أو على أنه تفسير باطني . وكيف كان فلا يصلح ذلك موهناً لهما ومسقطاً عن الحجية ، إذ لا قصور في دلالة صدرهما . ثم إن المحكي عن الصدوقين في الرسالة والمقنع تقديم السجود على ظهر الكف على السجود على الذقن ، ولا يظهر له معنى محصل كما عن جامع المقاصد وغيره .

(٢) قد يشكل أولا : بأن مقتضى قاعدة الميسور السجود على ما أمكنه من أجزاء الوجه لصدق الميسور عليه ، ولا سيما السجود على الانف ، فلا وجه لرفع اليد عنه ، وثانياً : بأن الانحناء الممكن ليس من أجزاء السجود كي يصدق عليه الميسور فيجب ، وإنما هو مقدمة له خارج عنه فلا وجه لوجوبه ، وإطلاق ما دل على بدلية الايماء عند تعذر السجود ينفيه . وبالجملة : مقتضى بناء الاصحاب على قاعدة الميسور أنه يجب السجود على أي جزء من الوجه ، فان تعذر أومأ وهو جالس .

(٣) بلا إشكال فيه ظاهر . قال في المعتبر : « ولو عجز عن السجود جاز أن يرفع اليه ما يسجد عليه ، ولم يجز الايماء خلافا للشافعي وأبي حنيفة ... » وفي التذكرة : نسبته الى علمائنا ، وفي المنتهى : نسبته الى علمائنا أجمع ، ويشهد به خبر الكرخي عن أبي عبد الله (ع) : « رجل شيخ كبير لا يستطيع

إلى جبهته (١) ووضع سائر المساجد في محالها (٢) وإن لم يتمكن من الانحناء أصلا أومأ برأسه (٣) وإن لم يتمكن فبالعينين والأحوط له رفع المسجد مع ذلك إذا تمكن من وضع الجبهة عليه وكذا الأحوط وضع ما يتمكن من سائر المساجد في محالها (٤) وإن لم يتمكن من الجلوس أومأ برأسه وإلا فبالعينين وإن لم يتمكن من جميع ذلك ينوي بقلبه (٥) جالساً أو قائماً إن لم يتمكن من الجلوس والأحوط الاشارة باليد (٦) ونحوها مع ذلك .

(مسألة ١٣) إذا حرك إبهامه في حال الذكر عمداً

القيام الى الصلاة لضعفه ولا يمكنه الركوع والسجود . فقال (ع) : ليومىء برأسه ايماء ، وإن كان له من يرفع الخمرة فليسجد ، فان لم يمكنه ذلك فليومىء برأسه » .

(١) فيسجد عليه معتمداً بلا إشكال ، لما سبق .

(٢) لاطلاق دليل وجوبه كغيره من الواجبات بلا موجب لسقوطه .

(٣) بلا اشكال ولا خلاف ، كما تقدم في مبحث القيام .

(٤) فانه مقتضى إطلاق دليل وجوبه ، كما لو تعذر وضع أحد المساجد غير الجبهة فانه لا إشكال في وجوب وضع الباقي ، لكن الظاهر من دليل وجوبه هو وجوبه حال السجود على الهيئة الخاصة فلا يشمل حال الايماء الذي هو البدل ، والبدلية لا تقتضي ذلك .

(٥) اقتضاء قاعدة الميسور لوجوب النية لا يخلو من اشكال . نعم لابد منها لأجل تعيين الذكر ، فان الظاهر أنه لا إشكال في وجوبه لصدق الميسور عليه.

(٦) فقد قال في كشف الغطاء : « فان لم يكن جفنان ولا عينان فبأعضائه الأخر ، وان تعذر فبقلبه » وتقدم ماله نفع تام في هذه المسألة فراجع.

أعاد الصلاة احتياطاً (١) وإن كان سهواً أعاد الذكر (٢) إن لم يرفع رأسه وكذا لو حرك سائر المساجد واما لو حرك أصابع يده مع وضع الكف بتمامها فالظاهر عدم البأس به لكفاية اطمئنان بقية الكف ، نعم لو سجد على خصوص الأصابع كان تحريكها كتحريك إبهام الرجل .

(مسألة ١٤) إذا ارتفعت الجبهة قهراً من الأرض قبل الاتيان بالذكر فان أمكن حفظها عن الوقوع ثانياً حسبت سجدة (٣) فيجلس ويأتى بالأخرى إن كانت الأولى ويكتفي بها إن كانت الثانيـــة وإن عادت إلى الأرض قهراً فالمجموع

---

(١) لأن الذكر المأتي به في غير حال الطمأنينة ليس جزءاً ، فالاتيان به بقصد الجزئية زيادة عمدية قادحة . وكأن وجـه التوقف في الوجوب احتمال عدم منافاة حركة الابهام للطمأنينة اللازمة ، كعدم منافاتها لهـــا فى سائر الأحوال ، إذ هي في الجميع بمعنى واحد . اللهم إلا أن يستفاد مما ورد في تمكين الجبهة .

(٢) يتم هذا بناء على أن الطمأنينة شرط فى الذكر ، إذ لو كانت واجبة حاله فقد فات محلها فتسقط ، وكذا لو اختصت شرطيتها بحال العمد ، كما تقدم في المسألة الرابعة عشرة من الركوع .

(٣) للاطلاق ، لـكن الاشكال في فوات الذكر ، فان كان شرطاً في السجود فالسجدة الواقعة منه باطلة ، وإن كان واجباً حاله كان فواته عن اضطرار فان قلنا بعموم حديث : « لا تعاد الصلاة » . للفوات الاضطراري اجتزأ بما وقع وعليه السجود ثانيا ، وان قلنا باختصاصه بالسهو وجب استئناف الصلاة من رأس ، لعدم امكان التدارك إلا بذلك .

سجدة واحدة (١) فيأتي بالذكر وإن كان بعد الاتيان به اكتفى به .

(مسألة ١٥) لا بأس بالسجود على غير الأرض ونحوها مثل الفراش في حال التقية ولا يجب التفصي عنها (٢) بالذهاب إلى مكان آخر ، نعم لو كان في ذلك المكان مندوحة بأن يصلي على البارية أو نحوها مما يصح السجود عليه وجب اختيارها .

(مسألة ١٦) إذا نسي السجدتين (٣) أو إحداهما وتذكر قبل الدخول في الركوع وجب العود اليها وإن كان بعد الركوع مضى إن كان المنسي واحدة وقضاها بعد السلام وتبطل الصلاة إن كان اثنتين وإن كان في الركعة الأخيرة يرجع ما لم يسلم وإن تذكر بعد السلام بطلت الصلاة إن كان المنسي اثنتين وإن كان واحدة قضاها .

---

(١) فيه إشكال ، لأن تخلل العدم يوجب التعدد ، وعليه يكون الذكر للأولى قد فات محله اضطراراً ، فيأتي فيه الكلام المتقدم ، أما السجدة الثانية فلابد من استئنافها لعدم وقوعها بعد الجلوس الواجب بين السجدتين . مضافا الى عدم وقوعها عن قصد ، والظاهر منهم (رض) اعتبار ذلك في السجود كالركوع ، فنية البقاء فيها غير كافية ، وعلى هذا لا يجب عليه الذكر في هذه السجدة ، بل يجب عليه الجلوس ثم السجود ثانيا . نعم لا تبعد دعوى صدق السجدة الواحدة عرفا على مجموع السجدتين ، وعدّ الثانية بقاء للاولى ، فعليه الذكر فيها واستئناف الثانية بعد الجلوس ، وان كانت لا تخلو من تأمل .

(٢) لعمومات التقية الشاملة لصورة وجود المندوحة ، وقد تقدم الكلام في ذلك في الوضوء ، كما تقدم أيضا الوجه فيما ذكره بعد .

(٣) الكلام في هذه المسألة موكول الى محله من مبحث الخلل .

(مسألة ١٧) لا يجوز الصلاة على مالا تستقر (١) المساجد عليه كالقطن المندوف والمحدة من الريش والكومة من التراب الناعم أو كدائس الحنطة ونحوها

(مسألة ١٨) إذا دار أمر العاجز عن الانحناء التام للسجدة بين وضع اليدين على الأرض وبين رفع مايصح السجود عليه ووضعه على الجبهة فالظاهر تقديم الثاني (٢) فيرفع يديه أو إحداهما عن الأرض ليضع ما يصح السجود عليه على جبهته ويحتمل التخيير .

فصل فى مستحبات السجود

وهي أمور :

﴿ الأول ﴾ التكبير حال الانتصاب (٣) من الركوع قائماً أو قاعداً .

---

(١) لكن اذا وضع جبهته عليه حتى اذا ركدت جاء بالذكر صح .

(٢) لأنه مقوم للسجود الذي هو ركن للصلاة ، وأحد أثلاثها ، فيصدق معه الميسور دون الأول ، لكن الظاهر من قوله (ره) : « ووضعه على الجبهة » أن المراد مجرد الانحناء ووضع شيء على الجبهة مما يصح السجود عليه ، فيكون الدوران بين الاعتماد على اليدين واستعمال إحداهما في وضع شيء على الجبهة ، وحينئذ فالأمران معاً غير واجبين ، للاصل ، وإن كان وضع مايصح السجود عليه على الجبهة أحوط .

فصل فى مستحبات السجود

(٣) تقدم في الركوع ذكر الخلاف فى وجوب التكبير ورفع اليد حاله ، وذلك آت هنا أيضاً كدليله ورده . فراجع . وأما كونه حال الانتصاب

﴿ الثاني ﴾ رفع اليدين (١) حال التكبير .

﴿ الثالث ﴾ السبق باليدين (٢) إلى الأرض عند الهوي إلى السجود .

فهو المشهور المحكي عليه ظاهر الاجماع في كلام غير واحد ، ويشهد له صحيح حماد : « ثم كبر (ع) وهو قائم ، ورفع يديه حيال وجهه ، ثم سجد » . نعم يعارضه خبر المعلى عن أبي عبد الله (ع) : « سمعته يقول : كان علي بن الحسين اذا هوى ساجداً انكب وهو يكبر » ، وحمله على غير سجود الصلاة أوصدوره في بعض الأحيان لبيان الجواز خلاف الظاهر ، والجمع بينهما بالتخيير غير بعيد كما عن الحدائق ، واستضعفه في الجواهر لمخالفته للمعروف بين الاصحاب ، وفي غيرها بأنه خلاف ظاهر المداومة ، لكن إعراض الاصحاب عن الأخذ به لعله لترجيح الصحيح عليه ، لاعتقادهم عدم الجمع العرفي بينهما ، لكونه خلاف ظاهر المداومة . نعم لا يبعد جواز الاتيان به حال الهوي اعتماداً على بعض المطلقات الذي لا يصلح صحيح حماد لتقييده ، ولاسيما وكون المورد من المستحبات ، وإن كان الأحوط العمل على المشهور . هذا وفي مصحح الحلبي عن أبي عبد الله (ع) : « اذا سجدت فكبر وقل : اللهم لك . . . » ولعل التكبير فيه غير التكبير الذي نحن فيه ، بل هو جزء من الدعاء ، وإلا فيعارضه كثير من الصحاح وغيرها كصحيح زرارة : « ثم ترفع يديك بالتكبير وتخر ساجداً » ، ونحوه صحيحه الآخر ، وفي مصححه : « اذا أردت أن تركع وتسجد فارفع يديك وكبر ، ثم اركع واسجد » .

(١) تقدم ذكر القول بوجوبه ، ودليله ، وضعفه ، ويشهد لرجحانه صحاح زرارة السابقة .

(٢) كما يشهد به كثير من النصوص منها مافي صحيح زرارة الطويل : « فاذا أردت أن تسجد فارفع يديك بالتكبير ، وخرّ ساجداً ، وابدأ بيديك

﴿ الرابع ﴾ استيعاب الجبهة (١) على ما يصح السجود عليه ، بل استيعاب جميع المساجد (٢) .

﴿ الخامس ﴾ الارغام بالأنف (٣)

فضعهما على الارض قبل ركبتيك تضعهما معاً ، ولا تفترش ذراعيك افتراش السبع ذراعيه ، ولا تضعن ذراعيك على ركبتيك ونفخذيك ، ولكن تجنح بمرفقيك ، ولا تلزق كفيك بركبتيك ، ولا تدنهما من وجهك بين ذلك حيال منكبيك ، ولا تجعلهما بين يدي ركبتيك ، ولكن تحرفهما عن ذلك شيئاً ، وابسطهما على الأرض بسطاً ، واقبضهما اليك قبضاً وإن كان تحتهما ثوب فلا يضرك ، وإن أفضيت بهما الى الأرض فهو أفضل ، ولا تفرجن بين أصابعك في سجود ، ولكن ضمهن جميعاً » ، ونحوه في الدلالة على المقام غيره ، المحمول جميعها على الاستحباب إجماعا ، ويقتضيه الجمع بينها وبين صحيح عبد الرحمن ابن أبي عبد الله عن أبي عبد الله (ع) : « قال : سألته عن الرجل اذا ركع ثم رفع رأسه فيضع يديه على الارض أم ركبتيه ؟ قال (ع) : لا يضره بأيهما بدأ هو مقبول منه » ، وموثق أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) : « قال : لا بأس اذا صلى الرجل أن يضع ركبتيه على الارض قبل يديه » .

(١) لموثق بريد عن أبي جعفر (ع) قال : « الجبهة الى الأنف أي ذلك أصبت به الارض في السجود أجزأك ، والسجود عليه كله أفضل » .

(٢) كما يقتضيه الأمر ببسط الكفين في صحيحة زرارة الطويلة وغيرها ، وأما الركبتان والابهامان فالظاهر ـ كما تقدم ـ عدم إمكان الاستيعاب فيها غالباً ، فضلا عن أن يقوم دليل عليه . فتأمل .

(٣) كما هو المعروف المحكي عن غير واحد دعوى الاجماع عليه ، وفي المنتهى : « ذهب الى استحبابه علماؤنا أجمع » ، ويشهد له جملة من النصوص :

كصحيح حماد المشهور « قال (ع) : ووضع الأنف على الأرض سنة » ، وصحيح زرارة : « قال أبو جعفر (ع) : قال رسول الله (ص) : السجود على سبعة أعظم : الجبهة ، واليدين ، والركبتين ، والابهامين من الرجلين ، وترغم بانفك إرغاما ، أما الفرض فهذه السبعة ، وأما الارغام بالأنف فسنة من النبي (ص) » ، وموثق عمار عن جعفر (ع) عن أبيه (ع) قال : « قال علي (ع) : لا يجزي صلاة لا يصيب الانف ما يصيب الجبين » ، ونحوه مصحح عبد الله بن المغيرة عمن سمع أبا عبد الله (ع) . نعم ظاهر الأخيرين الوجوب ، لكن قيل يتعين صرفهما الى الاستحباب بقرينة خبر محمد بن مصادف : « إنما السجود على الجبهة وليس على الانف سجود » ، أو مادل على أنه سنة الظاهر في الندب ، أو مادل على أن السجود على سبعة أعظم ، أو مادل على أن ما بين قصاص الشعر الى طرف الانف مسجد فما أصاب الارض منه فقد أجزأ . وفيه : أنه يمكن حمل الخبر على ارادة نفي كون الارغام ركنا في السجود فيكون كسائر المساجد ، والتعرض له بالخصوص لكونه مظنة الركنية كالجبهة . كما يمكن أيضاً حمل السنة على ما يقابل الفرض الذي هو أحد معنييها ، وحمل تخصيص السجود بالسبعة على ما كان فرضاً في الكتاب . فتأمل ، وحمل الاخير على تحديد الجبهة بذلك التي هي العضو الركني . فالعمدة في رفع اليد عن ظاهر الموثق الاجماع المحكي صريحاً وظاهراً عن الخلاف ، والغنية ، والمعتبر ، والمنتهى ، والتذكرة ، وجامع المقاصد ، وغيرها إذ يبعد جداً خفاء الوجوب مع عموم الابتلاء به ، وأما مافي الهداية من قوله (ره) : « والسجود على سبعة أعظم : الجبهة ، والكفين ، والركبتين ، والابهامين ، والارغام بالانف سنة من تركها لم يكن له صلاة » فالظاهر أنه تعبير بمضمون النص لا فتوى بالبطلان ، كما يشهد به أنه في باب آداب الصلاة . قال (ره) : « وترغم بانفك ، فان الارغام

على ما يصح السجود (١) عليه .

﴿ السادس ﴾ بسط اليدين مضمومتي الأصابع (٢)

سنة ، من لم يرغم بانفه وسجوده فلا صلاة له » ، فان عده فى باب الآداب من جملة الآداب ظاهر في إرادته الاستحباب .

(١) المذكور في النصوص عناوين ثلاثة : الارغام ، والسجود على الأنف ، وإصابة الأنف مايصيب الجبين ، وبين الأولين عموم من وجه ، لاختصاص الارغام بالرغام وهو التراب ، واختصاص السجود بالاعتماد . كما أن بين الاخيرين عموما من وجه ، لاختصاص أولهما بالاعتماد ، وثانيهما بما يصح السجود عليه ، واجتماع الثلاثة في صحيح حماد كالصريح في اتحاد المراد منها ، ولا يبعد الغاء خصوصية الرغام والارض أخذاً باطلاق موثق عمار ، كما يشهد به النصوص المتضمنة لكون السجود على الخمرة سنة ، ومواظبتهم (ع) على استعمالها ، والخمرة سجادة صغيرة معمولة من سعف النخل . كما لايبعد عدم الاكتفاء بمجرد المماسة وإن كان يقتضيه التعبير بالاصابة في الموثق ، إلا أن وحدة السياق مع الاصابة في الجبين تقتضي إرادة الاعتماد معه ، كما يقتضيه ظاهر التعبير بالسجود ، بل التعبير بالوضع أيضا . هذا واطلاق الانف يقتضي عدم الفرق بين اجزائه ، وعن السيد والحلبي التخصيص بطرف الأنف الذي يلي الحاجب . ومستنده غير ظاهر . وقرض الكاظم (ع) اللحم من عرنين أنفه ، أعم من ذلك . وعن ابن الجنيد التخصيص بالطرف الأسفل . وكأنه للانصراف . لكنه غير ظاهر بنحو يعتد به . فلاحظ

(٢) في صحيح حماد الطويل : « ثم سجد وبسط كفيه مضمومتي الاصابع بين ركبتيه حيال وجهه » ، ومثله في صحيحة زرارة الطويلة المتقدمة ، وفي خبر أبي بصير : « واذا سجدت فابسط كفيك » ، وفي رواية سماعة

حتى الابهام حذاء الاذنين (١) ، متوجهاً بهما إلى القبلة .

﴿ السابع ﴾ شغل النظر إلى طرف الأنف حال السجود (٢) .

﴿ الثامن ﴾ الدعاء قبل الشروع (٣) في الذكر ، بأن يقول : « اللهم لك سجدت ، وبك آمنت ، ولك أسلمت ، وعليك توكلت ، وأنت ربي ، سجد وجهي للذي خلقه وشق سمعه وبصره ، والحمد لله رب العالمين ، تبارك الله أحسن الخالقين » .

﴿ التاسع ﴾ تكرار الذكر (٤) .

المروية عن كتاب زيد النرسي أنه رأى أبا الحسن (ع) يصلي ... الى أن قال : « فليبسطها على الأرض بسطاً ، ويفرّج بين الاصابع كلها . . . الى أن قال : ولا يفرج بين الاصابع إلا في الركوع والسجود ، واذا بسطها على الارض » ولعله لا ينافي ما سبق .

(١) كما في الشرائع وغيرها . والذي تقدم في الصحيح حيال الوجه .

(٢) كما في الذكرى نسبته الى جماعة من الاصحاب . قال في الحدائق : « وهو يؤذن بعدم وقوفه على مستنده ، وبذلك صرح غيره أيضاً . ومستنده الذي وقفت عليه كتاب الفقه الرضوي حيث قال : ويكون بصرك وقت السجود الى أنفك وبين السجدتين في حجرك وكذلك في وقت التشهد » وفي المنتهى علله بقوله : « لئلا يشتغل قلبه عن عبادة الله تعالى » .

(٣) ففي مصحح الحلبي عن أبي عبد الله (ع) قال : « اذا سجدت فكبر وقل : اللهم لك . . . » الى آخر ما في المتن . لكن في نسخة الوسائل والحدائق وغيرهما « الحمد » بلا واو .

(٤) الكلام فيه وفي العاشر والحادي عشر تقدم في الركوع .

﴿ العاشر ﴾ الختم على الوتر .

﴿ الحادي عشر ﴾ اختيار التسبيح من الذكر ، والكبرى من التسبيح ، وتثليثها ، أو تخميسها ، أو تسبيعها .

﴿ الثاني عشر ﴾ أن يسجد على الأرض (١) ، بل التراب (٢) ، دون مثل الحجر والخشب .

﴿ الثالث عشر ﴾ مساواة موضع الجبهة مع الموقف (٣) ، بل مساواة جميع المساجد (٤) .

﴿ الرابع عشر ﴾ الدعاء في السجود (٥) ، أو الأخير بما يريد من حاجات

---

(١) تقدم الكلام فيه في مسجد الجبهة .

(٢) في صحيح معاوية : « أسبغ الوضوء ، واملأ يديك من ركبتيك ، وعفر جبينيك في التراب وصل صلاة مودّع » .

(٣) كما عن جماعة كثيرة . لصحيح ابن سنان المتقدم عن موضع جبهة الساجد : « أيكون أرفع من مقامه ؟ فقال (ع) : لا ، ولكن ليكن مستويا » ، وفي الشرائع وعن غيرها أن المستحب المساواة ، أو كون المسجد أخفض . وعلل بأنه أدخل في الخضوع . وهو كما ترى .

(٤) كما عن بعض ، وفي الجواهر : « لعله لأنه أقوم للسجود ، ولاحتمال عود الضمير في قوله (ع) : « وليكن » في صحيح ابن سنان الى مكان السجود جميعه ، لا خصوص المسجد ، ولغير ذلك مما يمكن استفادته مما ذكرناه في الواجب الثالث » .

(٥) في خبر عبد الله بن هلال قال : « شكوت الى أبي عبد الله (ع) تفرق أموالنا وما دخل علينا فقال (ع) : عليك بالدعاء وأنت ساجد ، فان

الدنيا والآخرة ، وخصوص طلب الرزق الحلال ، بأن يقول (١) : « يا خير المسؤولين ، ويا خـــير المعطين ، ارزقني وارزق عيالي من فضلك ، فانك ذو الفضل العظيم » .

﴿ الخامس عشر ﴾ التورك في الجلوس بين السجدتين (٢) ، وبعدهما . وهو أن يجلس (٣) على فخذه الأيسر ، جاعلا ظهر القدم اليمنى فى بطن اليسرى .

أقرب ما يكون العبد الى الله تعالى وهو ساجد . قلت : فادعو في الفريضة وأسمي حاجتي ؟ فقال (ع) : نعم ، قد فعل ذلك رسول الله (ص) . . . » الحديث وغير ذلك . والذي عثرت عليه من النصوص خال عن ذكر السجود الاخير . نعم في السجود الاخير من صلوات مخصوصة بعض النصوص . لـكنه غير ما نحن فيه . وفي صحيحة الحذاء : « سمعت أبا جعفر (ع) يقول وهو ساجد : أسألك بحق حبيبك محمد (ص) إلا بدلت سيئاتي حسنات وحاسبتني حسابا يسيراً . ثم قال في الثانية : أسألك بحق حبيبك محمد (ص) إلا كفيتني مؤنة الدنيا وكل هول دون الجنة . وقال في الثالثة : أسألك بحق حبيبك محمد (ص) لما غفرت لي الـكثير من الذنوب والقليل وقبلت من عملي اليسير . ثم قال في الرابعة : أسألك بحق حبيبك محمد (ص) لما أدخلتني الجنة وجعلتني من سكانها ولما نجيتني من سفعات النار » .

(١) في خبر زيد الشحام عن أبي جعفر (ع) : « ادع في طلب الرزق في المـكتوبة وأنت ساجد : ياخير المسؤولين ... » الى آخر مافي المتن .

(٢) إجماعا ، كما عن التذكرة .

(٣) حكي تفسيره بذلك عن الشيخ ، ومن تأخر عنه ويشهد به مافي صحيح حماد : « ثم قعد (ع) على فخذه الأيسر قد وضع قدمه الأيمن على

﴿ السادس عشر ﴾ أن يقول في الجلوس (١) بين السجدتين : « أستغفر الله ربي وأتوب اليه » .

﴿ السابع عشر ﴾ التكبير بعد الرفع من السجدة الأولى (٢) بعد الجلوس مطمئناً ، والتكبير للسجدة الثانية وهو قاعد .

﴿ الثامن عشر ﴾ التكبير بعد الرفع من الثانية كذلك (٣) .

باطن قدمه الأيسر ، وقال : استغفر الله ربي وأتوب اليه » ، ويشير اليه مافي خبر أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) : « اذا جلست في الصلاة فلا تجلس على يمينك ، واجلس على يسارك » ، وربما فسر بغير ذلك . لكن لما لم يكن لعنوان التورك تعرض في النصوص يتعين العمل بما فيها ، وإن لم يكن بمعنى التورك . فتأمل جيداً .

(١) كما في صحيح حماد المتقدم .

(٢) في صحيح حماد : « ثم رفع رأسه من السجود فلما استوى جالساً قال : الله أكبر ... الى أن قال : ثم كبر وهو جالس وسجد الثانية » ، وفي صحيح زرارة : « اذا أردت أن تركع وتسجد فارفع يديك وكبر ثم اركع واسجد » ، وهو شامل للسجدة الثانية كالأولى . وإطلاقه يقتضي عدم اختصاص محل التكبير للسجود بالجلوس بل يجوز في حال الهوي ، بل المرسل المحكي عن مصباح السيد (ره) : « اذا كبر للدخول في فعل من الصلاة ابتدأ بالتكبير حال ابتدائه ، وللخروج عنه بعد الانفصال عنه » يقتضي كون محله حال السجود لا الجلوس . لكن الاعتماد على المرسل المهجور كما ترى . وصحيح زرارة تمكن المناقشة في إطلاقه وروده مورد البيان من هذه الجهة فالاعتماد على ظاهر صحيح حماد بقرينة فهمه أولى . فتأمل .

(٣) لفتوى الاصحاب ، ولما في التوقيع المروي في الاحتجاج والغيبة

﴿ التاسع عشر ﴾ رفع اليدين حال التكبيرات (١) .

﴿ العشرون ﴾ وضع اليدين على الفخذين (٢) حال الجلوس ، اليمنى على اليمنى ، واليسرى على اليسرى .

﴿ الحادي والعشرون ﴾ التجافي حال السجود (٣) ، بمعنى رفع البطن عن الأرض .

للشيخ قال (ع) فيه : « فانه روي : اذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام ... » . لكنه غير دال على الكلية ، وظاهر في كون محله حال الرفع قبل الجلوس .

(١) لأنه زينة ، كما تقدم .

(٢) قال في التذكرة : « ويستحب وضعهما حالة الجلوس للتشهد وغيره على فخذيه مبسوطتين مضمومتي الأصابع بحذاء عيني ركبتيه ، عند علمائنا ، لأن رسول الله (ص) كان اذا قعد يدعو يضع يده اليمنى على فخذه اليمنى ويده اليسرى على فخذه اليسرى ، ويشير باصبعه ، ونحوه من طريق الخاصة » .

(٣) كما نسب الى الاصحاب . ولعله التخوّي المذكور في خبر حفص الاعور عن أبي عبد الله (ع) : « كان علي (ع) اذا سجد يتخوّى كما يتخوّى البعير الضامر ـ يعني بروكه ـ » ، وفي مرسل الصحاح عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) : « اذا صلت المرأة فلتحتفز ـ أي تنضام ـ اذا جلست واذا سجدت ، ولا تتخوّى كما يتخوّى الرجل » . قال ابن الاثير في محكي النهاية : « في الحديث : انه كان اذا سجد خوّى : أي جافى بطنه عن الارض ورفعها وجافى عضديه عن جنبيه حتى يخوّي مابين ذلك » وفي القاموس : « خوّى في سجوده تخوية : تجافى وفرج مابين عضديه وجنبيه » .

﴿ الثاني والعشرون ﴾ التجنح ، بمعنى تجافي الأعضاء حال السجود (١) ، بأن يرفع مرفقيه عن الأرض ، مفرجا بين عضديه وجنبيه ، ومبعداً يديه عن بدنه جاعلا يديه كالجناحين .

﴿ الثالث والعشرون ﴾ أن يصلي على النبي وآله في السجدتين (٢) .

﴿ الرابع والعشرون ﴾ أن يقوم سابقاً برفع ركبتيه قبل يديه (٣) .

﴿ الخامس والعشرون ﴾ أن يقول بين السجدتين (٤) : « اللهم اغفر لي ،

---

(١) كما يستفاد مما سبق في التجافي ، ومن صحيحة زرارة الطويلة المتقدمة ، وفي صحيح حماد : « وكان مجنحاً ولم يضع ذراعيه على الارض » ، وفي المروي عن جامع البزنطي : « اذا سجدت فلا تبسط ذراعيك كما يبسط السبع ذراعيه ، ولكن جنّح بهما ، فان رسول الله (ص) كان يجنح بهما حتى يسوي بياض ابطيه » .

(٢) كما تقدم في الركوع .

(٣) إجماعا ، حكاه جماعة كثيرة . ويشهد له صحيح ابن مسلم قال : « رأيت أبا عبد الله (ع) يضع يديه قبل ركبتيه اذا سجد واذا أراد أن يقوم رفع ركبتيه قبل يديه » ، وخبر زيد النرسي عن أبي الحسن موسى (ع): « كان اذا رفع رأسه في صلاته من السجدة الأخيرة جلس جلسة ، ثم نهض للقيام وبادر بركبتيه من الارض قبل يديه ، واذا سجد بادر بهما الى الارض قبل ركبتيه » ، وخبر الدعائم : « اذا أردت القيام من السجود فلا تعجن بيديك - يعني تعتمد عليهما وهي مقبوضة - ولكن ابسطهما بسطاً واعتمد عليهما » .

(٤) في مصحح الحلبي عن أبي عبد الله (ع) : « فاذا رفعت رأسك فقل بين السجدتين : اللهم ... » الى آخر المتن . لكن في نسخة الوسائل

وارحمني ، وأجرني ، وادفع عني ، فاني لما أنزلت إلي من خير فقير ، تبارك الله رب العالمين » .

﴿ السادس والعشرون ﴾ أن يقول عند النهوض للقيام : « بحول الله وقوته أقوم وأقعد (١) » أو يقول : « اللهم بحولك وقوتك أقوم وأقعد (٢) » .

﴿ السابع والعشرون ﴾ أن لا يعجن بيديه عند إرادة النهوض (٣) ، أي لا يقبضهما ، بل يبسطهما على الأرض ، معتمداً عليهما للنهوض .

وغيرها : « إني لما ... » ، بدون الفاء .

(١) يشير اليه خبر سعد الجلاب : « كان أمير المؤمنين (ع) يبرأ من القدرية في كل ركعة ، ويقول : بحول الله وقوته أقوم وأقعد » ، ونحوه خبر الحضرمي . لكن رواهما في الوسائل خاليين عن « وقوته » ، وكذا صحيح ابن مسلم لكن في صحيح ابن مسلم الوارد في القيام بعد التشهد : « بحول الله وقوته أقوم وأقعد » ، وفي بعض النسخ سقط « وقوته » وفي خبر أبي بصير الوارد في جملة من الآداب : « فاذا نهضت فقل : بحول الله وقوته أقوم وأقعد ، فان علياً (ع) هكذا كان يفعل » .

(٢) كما في صحيح ابن سنان عن أبي عبد الله (ع) بزيادة : « وأركع وأسجد » ، وفي صحيحه الآخر عنه (ع) : « اللهم ربي بحولك وقوتك أقوم وأقعد ، وإن شئت قلت : وأركع وأسجد » ، وفي صحيح رفاعة : « بحولك وقوتك أقوم وأقعد » .

(٣) كما تقدم في خبر الدعائم ، وفي مصحح الحلبي عن أبي عبد الله (ع) قال : « اذا سجد الرجل ثم أراد أن ينهض فلا يعجن بيديه في الأرض ، ولكن يبسط كفيه من غير أن يضع مقعدته على الارض » .

﴿ الثامن والعشرون ﴾ وضع الركبتين قبل اليدين للمرأة (١) ، عكس الرجل عند الهوي للسجود . وكذا يستحب عدم تجافيها حاله ، بل تفترش ذراعيها ، وتلصق بطنها بالأرض ، وتضم أعضاءها . وكذا عدم رفع عجيزتها حال النهوض للقيام ، بل تنهض وتنتصب عدلا .

﴿ التاسع والعشرون ﴾ إطالة السجود (٢) والاكثار فيه من التسبيح والذكر

﴿ الثلاثون ﴾ مباشرة الأرض بالكفين (٣) .

﴿ الواحد والثلاثون ﴾ زيادة تمكين الجبهة وسائر المساجد في السجود (٤)

---

(١) ففي خبر زرارة عن أبي جعفر (ع) ـ في المرأة ـ : « فاذا جلست فعلى إليتيها ليس كما يجلس الرجل ، واذا سقطت للسجود بدأت بالقعود وبالركبتين قبل اليدين ثم تسجد لاطئة بالارض ، فاذا كانت في جلوسها ضمت فخذيها ورفعت ركبتيها من الأرض ، واذا نهضت انسلت انسلالا ولا ترفع عجيزتها أولا » ، وفي صحيح ابن أبي يعفور : « اذا سجدت المرأة بسطت ذراعيها » ، وفي مرسل ابن بكير : « المرأة اذا سجدت تضممت ، والرجل اذا سجد يفتح » .

(٢) لاستفاضة النصوص بذلك أو تواترها . ففي خبر زياد القندي ان أبا الحسن (ع) كتب اليه : « اذا صليت فاطل السجود » ، وقد عقد لذلك بابا في الوسائل .

(٣) لما تقدم في صحيح زرارة : « وان أفضيت بهما الى الأرض فهو أفضل » .

(٤) ففي خبر السكوني . قال علي (ع) : « إني لأكره للرجل أن أرى جبهته جلحاء ليس فيها أثر السجود » ، وفي خبر جابر عن أبي جعفر (ع):

(مسألة ١) يكره الاقعاء في الجلوس (١)

« إن أبي علي بن الحسين (ع) كان أثر السجود في جميع مواضع سجوده فسمي السجاد لذلك » الى غير ذلك .

(١) كما عن الأكثر أوالمشهور . لموثق أبي بصير عن أبي عبدالله (ع) قال (ع) : « لاتقع بين السجدتين » ، وفيما يحضرني من نسخة التهذيب عن معاوية بن عمار وابن مسلم والحلبي قال (ع) : « لاتقع في الصلاة بين السجدتين كاقعاء الكلب » . لكن في نسخة الوسائل عن التهذيب : قالوا : « لاتقع في . . . » ، وظاهره عدم كونها رواية عن المعصوم ، وعن الخلاف عن معاوية ابن عمار وابن مسلم والحلبي عنه (ع) أنه قال : « لاتقع بين السجدتين كاقعاء الكلب » ، وفي مرسل حريز عن رجل عن أبي جعفر (ع) ـ في حديث ـ قال : « لا تلثم ، ولا تحتفز ، ولا تقع على قدميك ، ولا تفترش ذراعيك » ، ونحوه صحيح زرارة عنه (ع) . ولعلها واحد . والنهي في الجميع محمول على الكراهة جمعاً بينه وبين مصحح ابن أبي عمير عن عمرو بن جميع ، قال أبو عبد الله (ع) : « لابأس بالاقعاء في الصلاة بين السجدتين ، وبين الركعة الأولى والثانية ، وبين الركعة الثالثة والرابعة ، واذا أجلسك الامام في موضع يجب أن تقوم فيه تتجافى ، ولا يجوز الاقعاء في موضع التشهدين إلا من علة لأن المقعي ليس بجالس انما جلس بعضه على بعض . والاقعاء : أن يضع الرجل إليه على عقبيه ، فأما الاكل مقعياً فلا بأس به لأن رسول الله (ص) قد أكل مقعيا » ، والمروي في آخر السرائر عن كتاب حريز عن زرارة عن أبي جعفر (ع) : « لابأس بالاقعاء فيما بين السجدتين ، ولا ينبغي الاقعاء في التشهدين ، إنما التشهد : في الجلوس وليس المقعي بجالس » ، وصحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع) : « لا بأس بالاقعاء في الصلاة فيما بين السجدتين » .

ومن الأولين يظهر عموم الكراهة للتشهد . وإن كان ظاهر من اقتصر على ذكر السجدتين عدمها . فانه ضعيف .

ومثله ما عن الصدوق ، والشيخ في الفقيه والنهاية ، من المنع عنه في التشهد . إذ الظاهر أنه كان اعتماداً على الخبرين المذكورين . وعمرو بن جميع وإن كان ضعيفاً بتريا ، إلا أن في رواية ابن أبي عمير عنه ، الذي هو من أصحاب الاجماع ، وممن لا يروي إلا عن ثقة ، كفاية فى حصول الوثوق ، الذي هو شرط الحجية .

ووجه الضعف : أن ذلك لو سلم فالتعليل ظاهر فى الكراهة ، كالتعليل في صحيح زرارة : « وإياك والقعود على قدميك فتتأذى بذلك ، ولا تكن قاعداً على الارض فيكون إنما قعد بعضك على بعض ، فلا تصبر للتشهد والدعاء » . نعم لو حمل النهي فيها على الكراهة في التشهد أيضاً ، يشكل وجه الفرق بين ما بين السجدتين والتشهد ، بنفي البأس في الأول ، والنهي في الثاني ، لاشتراكهما فى الكراهة ، مع أن التفصيل قاطع للشركة . لكنه يندفع بالحمل على شدة الكراهة وخفتها .

وذلك أولى مما قيل من حمل الاقعاء المنفي عنه البأس بين السجدتين ، على المعنى المنهي عنه في التشهد ، وهو المذكور في ذيل رواية ابن جميع ، المنسوب الى الفقهاء . والمنهي عنه فيما بينهما على المعنى الآخر ، المنسوب الى اللغويين كما سيأتي . بقرينة ما في بعض النصوص من تشبيهه باقعاء الكلب . وحينئذ لا معارض للنهي في الموضعين فيتعين العمل بظاهره . ومقتضاه المنع من الاقعاء بالمعنى المذكور في رواية ابن جميع في التشهد ، دون ما بين السجدتين ، لنفي البأس عنه فيما بينهما . اللهم إلا أن يحمل على التقية ، لكونه مسنونا عند بعضهم فيما بينهما . والمنع من الاقعاء بالمعنى الآخر فيما بين السجدتين ،

بين السجدتين بل بعدهما أيضاً (١) وهو (٢) أن يعتمد بصدور قدميه على الأرض

دون التشهد .

إذ يبعد هـذا الوجه مخالفته لظاهر النصوص المفسرة للاقعاء ، ونقل اتفاق الفقهاء على أنه الجلوس على العقبين لاغير . وأما تشبيهه باقعاء الكلب فالظاهر منه أنه بقصد التنفير ، الذي لا يناسبه التخصيص بمورد دون مورد . وسيجيء الكلام في وجه التشبيه .

(١) لعموم التعليل ، واطلاق صحيح زرارة ومرسل حريز : « لاتقع على قدميك » ، بناء على أنه من الاقعاء ، كما هو الظاهر ، المحمول على الكراهة ، بقرينة السياق ، ولما سبق ، لا من الوقوع الذي لا يتحصل له معنى ظاهر .

(٢) كما في المعتبر ، والمنتهى ، والتذكرة ، وعن كشف الالتباس ، وحاشية المدارك ، ناسبين ذلك الى الفقهاء . وفي لسان العرب : « نهي أن يقعي الرجل في الصلاة . وهو أن يضع إليه على عقبيه بين السجدتين . وهذا تفسير الفقهاء » ، وفي تاج العروس : « وفسره الفقهاء بأن يضع إليه على عقبيه بين السجدتين » ، ومثله ما عن الصحاح والمغرب . قال في محكي البحار : « الظاهر من كلام العامة أن الاقعاء الجلوس على العقبين مطلقاً ـ يعني وإن لم يعتمد على صدور قدميه ـ » ثم قال : « ولعل مرادهم المعنى الذي اتفق عليه أصحابنا ، لأن الجلوس على عقبين حقيقة لا يتحقق إلا بهذا الوجه ، فانه اذا جعل ظهر قدميه على الأرض يقع الجلوس على بطن القدمين ، لا على العقبين » .

ومن هذا تعرف تعين البناء على كراهته بهذا المعنى . أولا : لما ذكر من حكاية اتفاق الفقهاء عليه المستفيضة في لسان جماعة من الفقهاء واللغويين من الخاصة والعامه . وثانياً: لرواية ابن جميع وصحيح زرارة المتقدمين ، الظاهرين

ويجلس على عقبيه ، كما فسره به الفقهاء . بل بالمعنى الآخر ، المنسوب إلى اللغويين أيضاً ، وهو (١) أن يجلس على إليتيه ، وينصب ساقيه ، ويتساند إلى ظهره ، كاقعاء الكلب .

في هذا المعنى ، المعتضدين بصحيح زرارة المتقدم ـ المتضمن للتحذير عن القعود على القدمين ، وأنه يتأذى بذلك ولا يكون قاعداً على الارض بل بعضه على بعض ، فلا يصبر للدعاء والتشهد ـ وبصحيح زرارة ومرسل حريز : « لاتقع على قدميك ». فان الاقعاء على القدمين يناسب المعنى المذكور جداً ، ولا يناسب المعنى الآتي . كما لا يخفى .

هذا والمظنون قويا أن هذه النصوص وردت رداً على العامة ، الذين يرون أن الاقعاء بهذا المعنى سنة ، وأنه كان يفعله العبادلة أبناء العباس وعمر والزبير ومسعود وغيرهم من الصحابة والسلف ، وعن الشافعي النص على استحبابه ، وكذا عن غيره من محققيهم . كما أن الذي يظهر من كلام بعض المخالفين أن الوجه في حمل الاقعاء المنهي عنه على المعنى اللغوي مع بناء الفقهاء على تفسيره بالمعنى الآخر : عمل بعض الصحابة والسلف له ، وما روي عن ابن عباس أنه من السنة أن تمس عقبيك إليتيك ، ولولا ذلك لتعين حمله على ماعند الفقهاء . فراجع .

(١) قال في محكي الصحاح : « وأما أهل اللغة فالاقعاء عندهم أن يلصق الرجل إليتيه بالارض وينصب ساقيه ويتساند الى ظهره » . وفي تاج العروس : « أقعى الرجل في جلوسه : ألصق إليتيه بالارض ونصب ساقيه وتساند الى ماوراءه . هذا قول أهل اللغة » ، وفي القاموس : « أقعى في جلوسه تساند الى ماوراءه » . لكن في كلام غير واحد من أهل اللغة اعتبار وضع اليدين على الارض فيه زائداً على ذلك . قال الازهري في محكي النهاية : « الاقعاء أن

يلصق الرجل إليه بالأرض وينصب ساقيه وفخذيه ويضع يديه على الارض » ، ونحوه ما عن المغرب والمصباح المنير ، وعن بعض شراح صحيح ابن مسلم : « ان الاقعاء نوعان : أحدهما : أن يلصق إليتيه بالارض وينصب ساقيه ويضع يديه على الارض ، كاقعاء الكلب . هكذا فسره أبو عبيدة معمر بن المثنى ، وصاحبه أبو عبيدة القاسم بن سلام ، وآخرون من أهل اللغة » ، وفي لسان العرب : « وأما أهل اللغة فالاقعاء عندهم أن يلصق الرجل إليتيه بالأرض وينصب ساقيه وفخذيه ويضع يديه على الأرض ، كما يقعي الكلب . وهذا هو الصحيح ، وهو أشبه بكلام العرب » ، وفي كشف اللثام : « الاقعاء من القعو ، وهو ـ كما حكاه الازهري عن ابن الاعرابي ـ أصل الفخذ ، فهو الجلوس على القعوين ، إما بوضعهما على الأرض ونصب الساقين والفخذين قريباً من إقعاء الكلب ، والفرق أنه يفترش الساقين والفخذين ، أو بوضعهما على العقبين . وهو المعروف عند الفقهاء » .

أقول : إن تم أنه الجلوس على القعوين تعين المعنى اللغوي ، إذ الجلوس على العقبين ليس جلوساً على القعوين ، بل على أصل الظهر . بخلاف المعنى اللغوي ، لأنه بنصب الساقين يكون معتمداً عليه . لكنه غير مناسب لاقعاء الكلب . وكيف كان فالحكم بكراهة الاقعاء بهذا المعنى اختاره في المستند . مستدلا عليه بما تضمن تشبيهه باقعاء الكلب ، الظاهر في المعنى اللغوي ، فيكون قرينة على غيره الخالي عن ذلك . مع أنه مقتضى أصالة حمل اللفظ على المعنى اللغوي حتى يثبت النقل أو التجوز . وفيه : أن وضع اليدين على الأرض اذا لم يكن معتبراً في هذا المعنى فالمعنى المنسوب الى الفقهاء أشبه باقعاء الكلب من المعنى المذكور . إذ الكلب يفترش ساقيه وفخذيه ضرورة ـ كما في الجواهر وتقدم عن كشف اللثام ـ ويعتمد على يديه ، والاقعاء بهذا المعنى خال عنهما معاً . نعم

(مسألة ٢) يكره نفخ موضع السجود (١) إذا لم يتولد حرفان . وإلا

اذا اعتبر فيه الاعتماد على اليدين كان مشابهاً له من هذه الجهة مخالفاً له من الأخرى ، عكس المعنى السابق . بل في السابق جهة شبه أخرى ، وهي أن الكلب اذا أقعى رفع نفسه واعتلى ، والمقعي على عقبيه كذلك . ولعل الوجه في التشبيه ذلك ، فلا يصلح قرينة على صرف اللفظ عن المعنى المتفق عليه النص والفتوى الى هذا المعنى . ولاسيما وهناك معان أخرى ، مثل ما عن ابن عمر أنه كان يقعي ، وقالوا معناه أنه كان يضع يديه بالأرض بين السجدتين فلا يفارقان الارض حتى يعيد السجود ، وعن الراوندي أن ذلك هو معنى الاقعاء . وعن بعض علمائنا أنه عبارة عن أن يعتمد على عقبيه ويجعل يديه على الارض . ومن الجائز أن يكون المراد أحد هذين المعنيين فكيف يحكم بارادة المعنى اللغوي بمجرد تشبيهه باقعاء الكلب ؟! ولاسيما وانه - كما في الجواهر - جلسة القرفصاء ، التي هي إحدى جلسات النبي (ص) وأفضل الجلوس في النافلة وغيرها مما يصلى من جلوس ، وأفضل جلوس المرأة . وأما أصالة الحمل على المعنى اللغوي فلا مجال لها بعدما عرفت من الاتفاق والنصوص . والله سبحانه أعلم .

(١) كما عن جماعة التصريح به . وفي المنتهى : « ذهب اليه علماؤنا » ، لصحيح ابن مسلم عن أبي عبد الله (ع) : « قلت له : الرجل ينفخ في الصلاة موضع جبهته ؟ فقال (ع) : لا » ، وفي حديث الاربعمائة عن علي (ع) : « لا ينفخ الرجل في موضع سجوده » ، وفي خبر الحسين بن مصعب قال أبو عبد الله (ع) : « يكره النفخ في الرقى والطعام وموضع السجود ... » الى غير ذلك . لكن في صحيح ليث : « قلت لأبي عبد الله (ع) : الرجل يصلي فينفخ في موضع جبهته ؟ فقال (ع) : ليس به بأس ، إنما يكره ذلك أن يؤذي من الى جانبه » ، وقريب منه خبر أبي بكر الحضرمي عن أبي عبدالله (ع)،

فلا يجوز ، بل مبطل للصلاة (١) . وكذا يكره عدم رفع اليدين من الارض بين السجدتين (٢) .

(مسألة ٣) يكره قراءة القرآن في السجود (٣) ، كما كان يكره في الركوع.

(مسألة ٤) الأحوط عدم ترك جلسة الاستراحة ، وهي الجلوس بعد السجدة الثانية في الركعة الأولى والثالثة مما لا تشهد فيه ،

وظاهرها عدم الكراهة من جهة الصلاة ، فيكونان معارضين لظاهر ماسبق . ولعل الجمع يقتضي الحمل على شدة الكراهة بذلك .

(١) لما يأتي إن شاء الله تعالى في مبطلية الكلام .

(٢) للمروي عن مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي صاحب الرضا (ع) : « سألته عن الرجل يسجد ثم لا يرفع يديه من الارض ، بل يسجد الثانية ، هل يصلح له ذلك ؟ قال (ع) : ذلك نقص في الصلاة » . وظاهر السؤال والجواب مرجوحيته لنفسه ، فيحمل على الكراهة ، للاجماع . ولو حمل على عدم تمامية الجلوس المعتبر في الصلاة ، كان مانعاً لذلك .

(٣) ففي خبر القاسم بن سلام عن النبي (ص) : « إني قد نهيت عن القراءة في الركوع والسجود ، فاما الركوع فعظموا الله تعالى فيه ، وأما السجود فاكثروا فيه الدعاء » ، وفي خبر أبي البختري : « إن عليا (ع) كان يقول : لا قراءة في ركوع ولا سجود » ، وفي خبر السكوني : « سبعة لا يقرءون القرآن : الراكع ، والساجد ، وفي الكنيف ، وفي الحمام ، والجنب ، والنفساء ، والحائض » . لكن في جملة من النصوص التفصيل بينه وبين الركوع ، كخبر أبي جعفر (ع) : « عن الرجل قرأ في ركوعه من سورة غير السورة التي كان يقرؤها ، قال (ع) : إن كان فرغ فلا بأس في السجود

بل وجوبها لا يخلو عن قوة (١) .

وأما في الركوع فلا يصلح » ، ونحوه غيره . والجمع يقتضي الحمل على خفة الكراهة .

(١) كما في الانتصار ، وعن الناصريات ، وقد يستظهر أو يستشعر من عبارات المقنعة ، ورسالة ابن بابويه ، والمراسم ، وابن أبي عقيل ، وابن الجنيد ، والسرائر ، ومال اليه في كشف اللثام ، والحدائق . للاجماع ، الذي احتج به السيد . ولموثق أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) : « اذا رفعت رأسك في السجدة الثانية من الركعة الأولى حين تريد أن تقوم ، فاستو جالساً ثم قم » ، والمروي عن كتاب زيد النرسي عن أبي الحسن (ع) : « اذا رفعت رأسك من آخر سجدتك في الصلاة قبل أن تقوم فاجلس جلسة ، ثم بادر بركبتيك الى الأرض قبل يديك ، وابسط يديك بسطاً ، واتّك عليهما ، ثم قم ، فان ذلك وقار المؤمن الخاشع لربه ، ولا تطش من سجودك مبادراً الى القيام ، كما يطيش هؤلاء الاقشاب » وفي صحيح عبد الحميد بن عواض : « انه رأى أبا عبد الله (ع) اذا رفع رأسه من السجدة الثانية من الركعة الأولى جلس حتى يطمئن ثم يقوم » ، والمروي عن الخصال عن أبي بصير ومحمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع) عن آبائه عن أمير المؤمنين (ع) : « اجلسوا في الركعتين حتى تسكن جوارحكم ، ثم قوموا ، فان ذلك من فعلنا » ، وفي مصحح أبي بصير : « واذا رفعت رأسك من الركوع فأقم صلبك حتى ترجع مفاصلك ، واذا سجدت فاقعد مثل ذلك ، واذا كان في الركعة الاولى والثالثة فرفعت رأسك من السجود فاستتم جالساً حتى ترجع مفاصلك ، فاذا نهضت فقل : بحول الله وقوته أقوم وأقعد ، فان علياً (ع) هكذا كان يفعل » ، وخبر الأصبغ : « كان أمير المؤمنين (ع) اذا رفع رأسه من السجود قعد حتى يطمئن ، ثم

(مسألة ٥) لو نسيها رجع اليها (١) ، ما لم يدخل في الركوع .

يقوم ، فقيل له : يا أمير المؤمنين (ع) كان من قبلك أبو بكر وعمر اذا رفعوا رؤوسهم من السجود نهضوا على صدور أقدامهم كما تنهض الابل ، فقال أمير المؤمنين (ع) : إنما يفعل ذلك أهل الجفاء من الناس ، إن هذا من توقير الصلاة » . هـذا وقد يعارض ذلك كله بموثق زرارة : « رأيت أبا عبدالله (ع) وأبا جعفر (ع) اذا رفعا رؤوسهما من السجدة الثانية نهضا ولم يجلسا » . وفيه أنه لاريب في رجحان الجلوس ، فمواظبتهما (ع) على الترك لابد أن تكون لعذر وراء الواقع ، فلايدل على عدم الوجوب . مع أنه معارض بصحيح عبـد الحميد السابق . ومثله في الاشكال الاستدلال بخبر رحيم : « قلت لأبي الحسن الرضا (ع) : جعلت فداك أراك اذا صليت رفعت رأسك من السجود في الركعة الاولى والثالثة وتستوي جالساً ثم تقوم ، فنصنع كما تصنع ؟ قال (ع) : لا تنظروا إلى ما أصنع ، اصنعوا ما تؤمرون » ، إذ بعد رجحان الجلوس جزماً لابد أن يكون الأمر بالترك لعذر كما سبق . نعم تمكن المناقشة في أدلة الوجوب بمنع الاجماع . وبأن الأمر بالاستواء جالسا في الموثق وارد مورد توهم عدم المشروعية ، كما يظهر من ملاحظة النصوص وغيرها . أو هو محمول على الاستحباب ، بقرينة ما بعده مما تضمن أنه وقار المؤمن الخاشع ، أو أنه من توقير الصلاة ، أو أن ذلك من فعلهم (ع) ، أو من فعل علي (ع) مما هو ظاهر في الاستحباب . وكأنه لذلك كان هو مذهب الاكثر ، أو المشهور بل عن كشف الحق ، وتلخيص الخلاف الاجماع عليه .

(١) كما هو الحال فى الأجزاء المنسية اذا ذكرت قبل الدخول في الركن والله سبحانه أعلم .

فصل في سائر أقسام السجود

(مسألة ١) يجب السجود للسهو ، كما سيأتي مفصلا في أحكام الخلل .

(مسألة ٢) يجب السجود على من قرأ (١) إحدى آياته الأربع في السور الأربع ، وهي الم تنزيل ، عند قوله : « ولا يستكبرون » (٢) ، وحم فصلت ، عند قوله : « تعبدون » ، والنجم ، والعلق ـ وهي سورة إقرأ باسم ـ ، عند

فصل في سائر أقسام السجود

(١) إجماعا . كما عن الشيخ ، والعلامة ، والشهيد ، والمحقق الثاني ، والسيد في المدارك ، والفاضل الاصبهاني ، والمحدث البحراني ، وغيرهم . قال في الذكرى : « يجب منها ـ يعني من السجدات ـ أربع وهي : الم تنزيل ، وفصلت ، والنجم ، واقرأ . لوجوه خمسة : أحدها : إجماع العترة المرضية ، وإجماعهم حجة » . ويشهد له جملة من النصوص ، كصحيح ابن مسلم عن أبي جعفر (ع) : عن الرجل يعلّم السورة من العزائم فتعاد عليه مراراً في المقعد الواحد ، قال (ع) : عليه أن يسجد كلما سمعها ، وعلى الذي يعلّمه أن يسجد » وصحيح الحلبي المروي عن المستطرفات : « قلت لأبي عبد الله (ع) : يقرأ الرجل السجدة وهو على غير وضوء ، قال (ع) : يسجد اذا كانت من العزائم » وفي صحيح داود بن سرحان المروي عن الخصال عن أبي عبد الله (ع) : « إن العزائم الأربع : إقرأ باسم ربك الذي خلق ، والنجم ، وتنزيل السجدة ، وحم السجدة » ، ونحوها غيرها .

(٢) كما عن جماعة التصريح به ، مرسلين له إرسال المسلمات ، وفي

الحدائق : « ظاهرهم الاتفاق عليه » ، وفى مفتاح الكرامة : « صرح جمهور علمائنا بأن مواضع السجود فى الأربع آخر الآية » ، وفي المعتبر عن الخلاف : « موضع السجود في حم السجدة عند قوله تعالى : ﴿ واسجدوا لله الذي ﴾ ، وقال في المبسوط عند قوله تعالى : ﴿ إن كنتم إياه تعبدون ﴾ والأول أولى » . لكن رده في الذكرى بأن ظاهر الخلاف أنه عند آخر الآية ، لأنه ذكر في أول المسألة أن موضوعه عند قوله تعالى : ﴿ واسجدوا لله الذي خلقهن إن كنتم إياه تعبدون ﴾ ثم قال : « وأيضاً قوله : ﴿ واسجدوا لله الذي خلقهن) أمر ، والامر يقتضي الفور عندنا ، وذلك يقتضي السجود عقيب الآية ، ومن المعلوم أن آخر الآية ﴿ تعبدون ﴾ » ، ثم ذكر : أنه لا خلاف بين المسلمين فى ذلك ، وأن ما ذكره لا قائل به . وإن احتج بالفور ، قلنا : هذا القدر لا يخل بالفور ، وإلا لزم وجوب السجود في باقي آي العزائم عند صيغة الأمر ، وحذف مابعده من اللفظ . ولم يقل به أحد . انتهى ، وفى الحدائق : «لايخفى أن ظواهر الاخبار التي قدمنا هو السجود عند ذكر السجدة . لتعلق السجود فى جملة منها على سماع السجدة ، أو قراءتها ، أو استماعها . والمتبادر منها هو لفظ السجدة ، والحمل على تمام الآية يحتاج الى تقدير ... الى أن قال : إلا أن الخروج عما ظاهرهم الاتفاق عليه مشكل » .

أقول : حمل السجدة على لفظ السجدة ـ حتى لا يلزم التقدير من جعلها موضوعا للقراءة والاستماع ـ مما لا يمكن لعدم وجود هذه اللفظة في آيات السجود ، وإنما الموجود فيها أحد المشتقات من مادة السجود . مضافا الى أنه خلاف ظاهر جملة منها ، مثل مصحح الحلبي : عن الرجل يقرأ بالسجدة فى آخر السورة . قال (ع) : يسجد ... » الحديث ، وفى خبر وهب : « اذا كان آخر السورة السجدة أجزأك أن تركع بها » ، ونحوهما غيرهما مما يعين كون المراد

ختمها ، وكذا يجب على المستمع لها (١) . بل السامع ، على الأظهر (٢)

من السجدة الآية التي يجب السجود بقراءتها . ومثله في الاشكال الاستدلال المتقدم بأن الأمر بالسجود للفور . إذ المراد به الامر الذي تضمنته الآية ، وهو إن اقتضى وجوب السجود فوراً ، لم يتوقف على القراءة ، ولا يكون مما نحن فيه ، فان الأمر بالسجود فيما نحن فيه هو ما تضمنته النصوص عند قراءة الآية . كما لا يخفى . وكيف كان فالعمدة فيما ذكر في المتن ـ مضافا الى دعوى الاتفاق ، والى موثق سماعة : «من قرأ : إقرأ باسم ربك ، فاذا ختمها فليسجد» ـ أصالة البراءة من وجوب السجود قبل انتهاء الآية . لكن قد يشكل بأنه لو عزم على إتمامها يعلم إجمالا بأنه إما يجب السجود عليه فعلا ، أو بعد الاتمام . فيجب الاحتياط . ويدفعه أن الشك ليس في تعيين الواجب ، بل في وجوب السجود بقراءة بعض الآية .

(١) إجماعا . كما في القارىء . والنصوص به وافية . وسيأتي بعضها .

(٢) كما عن السرائر ، وجامع المقاصد ، والمسالك ، وغيرها . بل في الحدائق : « عليه الأكثر » ، وعن السرائر الاجماع على إطلاق القول بالوجوب على القارىء والسامع . واستدل له باطلاق جملة من النصوص المتضمنة للأمر بالسجود بالسماع ، كخبر أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) : « اذا قرىء بشيء من العزائم الأربع فسمعتها فاسجد وان كنت على غير وضوء ... » ، وخبر ابن جعفر عن أخيه (ع) : « عن الرجل يكون في صلاة جماعة فيقرأ انسان السجدة كيف يصنع ؟ قال (ع) : يومىء برأسه إيماء » ، ونحوهما غيرهما . وعن الشيخ وجماعة ـ منهم المحقق والعلامة في جملة من كتبه ـ العدم . واستدل له بصحيح عبد الله بن سنان قال : « سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل سمع السجدة تقرأ قال (ع) : لايسجد ، إلا أن يكون منصتاً لقراءته مستمعاً لها ،

أو يصلي بصلاته . فأما أن يكون يصلي في ناحية وأنت تصلي في ناحية أخرى فلا تسجد لما سمعت » . فيقيد به إطلاق ماسبق . ونوقش فيه بضعف السند ، لأن فيه محمد بن عيسى عن يونس ، وقد استثناه القميون من كتاب نوادر الحكمة . وبما في متنه حيث تضمن قراءة الامام للعزيمة ، الممنوع عنه . وبالتفصيل فيه بين المأموم السامع وغيره ، ولم يقل به أحد . وعمومه للعزيمة وغيرها ، فيعارض بما سبق ـ مما دل باطلاقه على وجوبه على السامع في العزيمة ـ بالعموم من وجه . والترجيح للأخير ، للشهرة ، وموافقته لاجماع السرائر . ويمكن دفعه بأن استثناء القميين قد أنكره جماعة من القدماء والمتأخرين ، كما يظهر من ملاحظة كتب الرجال . واشتمال الخبر على ماذكر مما لانقول به ، غير قادح في حجيته في غيره . والمعارضة وإن كانت بالعموم من وجه ، إلا أن المرجع في مورد المعارضة أصالة البراءة ، لا المرجحات ، كما حرر في محله . وإجماع السرائر موهون في نفسه ، معارض بالاجماع المحكي عن الخلاف ، وبما في التذكرة ، قال فيها : « أما السامع غير القاصد للسماع فيستحب في حقه في الجميع ، عندنا ، للاصل ... الى أن قال : قال أبو حنيفة : يجب على السامع ...» وأما حمل الخبر على التقية . فهو ـ مع أنه إنما يكون بعد تعذر الجمع العرفي ـ غير ظاهر ، لحكاية القول بالوجوب عن جماعة من العامة ، منهم أبو حنيفة . نعم قد يشكل إطلاق الصحيح بنحو يشمل غير المصلي ، لما في ذيله من قوله (ع) : « فأما أن يكون ... » ، فانه إما ظاهر في كونه بياناً للباقي من المستثنى منه بعد الاستثناء فيختص بالمصلي ، أوصالح للقرينية على ذلك فلا يبقى للصدر إطلاق يشمل غيره ، وحينئذ لامجال لرفع اليد عن إطلاق ما دل على وجوب السجود للسامع بالاضافة الى غير المصلي ، ولم يثبت عدم الفصل بين المصلي وغيره كي يتعدى من أحدهما الى الآخر ، كما قد يشكل البناء على

ويستحب فى أحد عشر موضعاً : (١) في الأعراف عند قوله : ﴿ وله يسجدون ﴾ وفى الرعد عند قوله : ﴿ وظلالهم بالغدو والآصال ﴾ ، وفى النحل عند قوله : ﴿ ويفعلون ما يؤمرون ﴾ ، وفي بني اسرائيل عند قوله : ﴿ ويزيدهم خشوعا ﴾ ، وفى مريم عند قوله : ﴿ وخروا سجداً وبكيا ﴾ ، وفى سورة الحج في موضعين عند قوله : ﴿ يفعل الله ما يشاء ﴾ ، وعند قوله : ﴿ افعلوا الخير ﴾ ، وفى الفرقان عند

الاستحباب ـ بناء على التقييد ـ لعدم الدليل عليه بعد حمل النصوص على المستمع. اللهم إلا أن يستفاد من الاتفاق على رجحانه كما في ظاهر الذكرى ، قال : « ولا شك عندنا في استحبابه على تقدير عدم الوجوب » ، أو يحمل النهي على نفي الوجوب لا غير فتأمل .

(١) أما عدم الوجوب فيدل عليه ـ مضافا الى الاجماع المتقدم ، والى مفهوم الشرط في بعض النصوص المتقدمة وغيرها ـ مافي خبر أبي بصير السابق : « وسائر القرآن أنت بالخيار ، إن شئت سجدت ، وإن شئت لم تسجد » ، وخبر عبد الله بن سنان المروي عن مجمع البيان عن أبي عبد الله (ع) قال : « العزائم الم تنزيل ، وحم السجدة ، والنجم ، واقرأ باسم ربك ، وما عداها في جميع القرآن مسنون وليس بمفروض » ، وأما المشروعية فيدل عليها ـ مضافا الى ذلك كله ـ النبوي الذي رواه جماعة من أصحابنا ، منهم العلامة في التذكرة والشهيد في الذكرى عن عبد الله بن عمرو بن العاص : « أقرأني رسول الله (ص) خمس عشرة سجدة : منها ثلاث فى المفصل ، وسجدتان في الحج » ، هذا وما في المتن من بيان مواقعها من السور حكى عليه الاجماع صريحاً وظاهراً جماعة ، كما أن مافيه من بيان مواقعها من الآيات ذكره غير واحد من الأصحاب ، منهم العلامة في التذكرة ، مرسلين له إرسال المسلمات ، والظاهر أنه كذلك .

قوله : ﴿ وزادهم نفورا ﴾ ، وفي النمل عند قوله : ﴿ رب العرش العظيم ﴾ ، وفي ص عند قوله : ﴿ وخر راكعاً وأناب ﴾ ، وفي الانشقاق عند قوله : ﴿ وإذا قرىء ﴾. بل الأولى السجود عند كل آية فيها (١) أمر بالسجود .

(مسألة ٣) يختص الوجـــوب والاستحباب بالقارىء ، والمستمع ، والسامع (٢) للآيات ، فلا يجب على (٣) من كتبها ، أو تصورها ، أو شاهدها مكتوبة ، أو أخطرها بالبال .

(مسألة ٤) السبب مجموع الآية فلا يجب بقراءة بعضهـا (٤) ولو لفظ السجدة منها .

(مسألة ٥) وجوب السجدة فوري (٥) ، فلا يجوز التأخـير ، نعم لو

---

(١) كما عن الصدوقين ، وبعض المتأخرين . ويشهد له مافي صحيح ابن مسلم : «كان علي بن الحسين (ع) يعجبه أن يسجد في كل سورة فيها سجدة» وخبر العلل : « إن أبي علي بن الحسين (ع) ماذكر نعمة الله عليه إلا سجد ، ولا قرأ آية من كتاب الله تعالى عز وجل فيها سجدة إلا سجد » ، ولعل ماذكره الأصحاب من انحصار مواضع السجود بما ذكر من المواضع يراد به مواضع الاستحباب بالخصوص ، فلا ينافي عموم الاستحباب لغيرها .

(٢) أما ثبوت الاستحباب للقارىء فهو المتيقن من النص والفتوى ، وأما للمستمع والسامع فيقتضيه ـ مضافا الى الاجماع ـ مافى خبر أبي بصير فان مورده السماع .

(٣) بلا خلاف ظاهر ولا إشكال ، للاصل .

(٤) للأصل وغيره ، كما عرفت فى أول المبحث .

(٥) عند أصحابنا كما عن جامع المقاصد ، وعليه الاجماع كما عن المدارك

نسيها أتى بها إذا (١) تذكر ، بل وكذلك لو تركها عصياناً .

(مسألة ٦) لو قرأ بعض الآية وسمع بعضها الآخر فالأحوط الاتيان بالسجدة (٢) .

(مسألة ٧) إذا قرأها غلطاً ، أو سمعها ممن قرأها غلطاً فالأحوط السجدة (٣) أيضاً .

وفي الحدائق : « لا خلاف في فوريتها ، ونقلوا الاجماع على ذلك » ويشهد له النصوص المانعة عن قراءة العزائم في الفريضة ، معللا في بعضها بأن السجود زيادة في المكتوبة ، وفي بعضها الأمر بالايماء لو سمعها . نعم في موثق عمار عن أبي عبد الله (ع) : « في الرجل يسمع السجدة في الساعة التي لا يستقيم الصلاة فيها . قبل غروب الشمس ، وبعد صلاة الفجر . فقال (ع) : لايسجد » لكن لامجال للعمل به بعد مخالفته للاجماعات ، فيتعين حمله على غير العزيمة لما سبق ، مع أن في ثبوت الاطلاق له إشكالا .

(١) إجماعا ، ويقتضيه صحيح ابن مسلم عن أحدهما (ع) : « عن الرجل يقرأ السجدة فينساها حتى يركع ويسجد ، قال (ع) : يسجد اذا ذكر اذا كانت من العزائم » ، مضافا الى استصحاب الوجوب والفورية ، واحتمال أنه من الموقت لا يقدح في جريان الاستصحاب كما حررناه في محله ، وكذا الحال في العصيان .

(٢) لاحتمال استفادة كون موضوع الحكم الجامع بين القراءة والسماع ، اللهم إلا أن يكون المستفاد الجامع بالنسبة الى تمام الآية لا بالنسبة الى كل جزء من أجزاءها ، فالمرجع الأصل .

(٣) لاحتمال شمول النصوص لذلك ، لكن الأظهر اختصاصها بالقراءة

(مسألة ٨) يتكرر السجود مع تكرر (١) القراءة أوالسماع أوالاختلاف ، بل وإن كان في زمان واحد بأن قرأها جماعة أو قرأها شخص حين قراءته على الأحوط (٢) .

(مسألة ٩) لا فرق في وجوبها بين السماع من المكلف أوغيره كالصغير والمجنون (٣) إذا كان قصدهما قراءة القرآن .

(مسألة ١٠) لو سمعها في أثناء الصلاة أو قرأها أوماً للسجود وسجد (٤) بعد الصلاة وأعادها .

(مسألة ١١) إذا سمعها أو قرأها فى حال السجود يجب رفع الرأس (٥)

على النهج العربي فلا يشمل مثل ذلك .

(١) كما صرح به غير واحد منهم الشهيد في الذكرى ، ويقتضيه ـ مضافا الى أصالة عدم التداخل ـ صحيح ابن مسلم المتقدم في أول الفصل ، لكن في ظهوره في التكرار ولو مع عدم تخلل السجود إشكال .

(٢) لاحتمال أن يكون سماع كل قراءة سبباً وإن اتحد السماع ، أو أن كل مرتبة من السماع سبب وإن اجتمعت في وجود واحد ، لكنه ضعيف ، ولا سيما الاحتمال الأخير . هذا في الفرض الاول ، وأما في الفرض الثاني فالأظهر التكرار لتعدد السبب خارجا الموجب لتعدد المسبب ، كما هو مبنى أصالة عدم التداخل .

(٣) للاطلاق .

(٤) كما تقدم في مبحث قراءة العزائم ، وتقدم منا أن حكمه الايماء وإتمام الصلاة لا غير ، للنصوص المتضمنة لذلك .

(٥) لما عرفت الاشارة اليه من أن المنصرف من أدلة وجوب السجود

منه ، ثم الوضع ، ولا يكفي البقاء بقصده ، بل ولا الجر إلى مكان آخر .

(مسألة ١٢) الظاهر عدم وجوب نيته حال الجلوس أو القيام لكون الهوي اليه بنيته ، بل يكفي نيته قبل وضع الجبهة بل مقارناً له (١) .

(مسألة ١٣) الظاهر أنه يعتبر في وجوب السجدة كون القراءة بقصد القرآنية (٢) ، فلو تكلم شخص بالآية لا بقصد القرآنية لايجب السجود بسماعه ، وكذا لو سمعها ممن قرأها حال النوم (٣) ، أو سمعها من صبي غير مميز ، بل وكذا لو سمعها من صندوق حبس الصوت وإن كان الأحوط السجود فى الجميع .

(مسألة ١٤) يعتبر في السماع تميز الحروف (٤) والكلمات ، فمع سماع الهمهمة لا يجب السجود وإن كان أحوط .

(مسألة ١٥) لا يجب السجود لقراءة ترجمتها (٥) أو سماعها ، وإن كان المقصود ترجمة الآية .

الحدوثي كما في الركوع والسجود الصلاتى .

(١) لتحقق السجود الحدوثي بذلك ، والهوي مقدمة .

(٢) لتوقف قراءة القرآن على ذلك كما سبق في تعيين البسملة وغيره .

(٣) يمكن دعوى كون النائم والمجنون قاصدين ، غاية الأمر أنه لا يعول على قصدهما في الثواب والعقاب وبعض الأعمال ، وكون المقام منها أول الكلام ، وأما صندوق الحبس فيحتمل الوجوب فيه أيضاً اذا كان المسموع فيه عين الصوت لا مثاله

(٤) ليكون سماعا للآية ، إذ لولا ذلك يكون سامعاً لبعضها لا غير .

(٥) لخروجها عن موضوع السببية .

(مسألة ١٦) يعتبر في هذا السجود بعد تحقق مسماه ـ مضافاً إلى النية (١) ـ إباحة المكان (٢) وعدم علو (٣) المسجد بما يزيد على أربعة أصابع ، والأحوط وضع (٤) سائر المساجد ووضع الجبهة على ما يصح السجود عليه ولا يعتبر فيه

---

(١) لكون السجود الواجب عبادة قطعاً ، فيعتبر فيه ما يعتبر في العبادة من النية ، على ما سبق في الصلاة وغيرها .

(٢) على ماتقدم في الصلاة .

(٣) لاطلاق الصحيح الدال عليه الشامل للمقام . ودعوى انصرافه الى خصوص سجود الصلاة ممنوعة ، مضافاً الى ما قيل من انصراف اطلاق الأدلة في المقام الى خصوصية الكيفية المعتبرة في سجود الصلاة ، وإن كان هو ضعيفاً.

(٤) لأن ما تضمن أن السجود على سبعة أعظم ، وأن السجود لا يجوز إلا على الأرض أو ما أنبتت الارض وإن كان عاما لسجود التلاوة لكنه محتمل الانصراف الى خصوص الصلاة . فتأمل . هذا ولا يظهر الفرق بين هذين وما سبقهما بحيث يستتبع الجزم به والتوقف فيهما ، لاتحاد ألسنة الأدلة من حيث شمولها للمقام وانصرافها الى خصوص السجود الصلاتي ، من حيث اطلاق دليلهما ، أو انصرافه الى خصوص المشتمل على تلك الكيفية المعتبرة في سجود الصلاة ، ولذا عدّها غير واحد منهم المحقق الثاني في جامع المقاصد في سلك واحد فتوقف في اعتبارها ، وهو في محله . نعم قد يستفاد من صحيح الحلبي الآتي في الاستقبال عدم اعتبار وضع المساجد ، كما أنه قد يستفاد من دليله كونه من الواجبات في عرض وضع الجبهة ، فيكون من الواجبات الصلاتية ، ولاسيما بملاحظة ما ورد في الارغام من قولهم (ع) : « لا تجزي صلاة . . . » بخلاف الاخيرين فان الظاهر من دليلهما كونهما من قيود السجود ، ولعله بذلك يفترق هو عنهما فيما نحن فيه . وأما الاجماع على

الطهارة من الحدث ولا من الخبث (١) ، فتسجد الحائض وجوبا عند سببه ، وندبا عند سبب الندب ، وكذا الجنب ،

عدم تدارك السجود لو فقد واحداً منها وذكر بعد رفع الرأس فلا يدل على شي في المقام ، لجواز كون اعتبارها قيداً للسجود في حال الالتفات لاغير .

(١) في المنتهى : « عليه فتوى علمائنا » . ويشهدله ـ مضافاً الى الأصل ـ جملة من النصوص كخبر أبي بصير المتقدم : « اذا قرىء شيء من العزائم الاربع فسمعتها فاسجد وان كنت على غير وضوء ، وإن كنت جنباً ، وان كانت المرأة لا تصلي » ، وصحيح الحذاء : « عن الطامث تسمع السجدة . قال (ع) : إن كانت من العزائم فلتسجد اذا سمعتها » ، وصحيح الحلبي : « يقرأ الرجل السجدة وهو على غير وضوء ، قال (ع) : يسجد اذا كانت من العزائم » ، ونحوها غيرها ، ومن نصوص الحائض قد يستفاد حكم الخبث لملازمتها غالباً له . نعم في صحيح عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله (ع) : « سألته عن الحائض هل تقرأ القرآن وتسجد سجدة اذا سمعت السجدة ؟ قال (ع) : تقرأ ولا تسجد » ، وعن الاستبصار روايته : « لا تقرأ ولا تسجد » ، وفي خبر غياث : « ولا تسجد اذا سمعت السجدة » ، وعن المنتقى حملها على غير العزائم لعمومها واختصاص ماسبق بالعزائم ، وعن الشيخ حملها على الرخصة في الترك فيحمل ما سبق على الاستحباب ، وفي الوسائل احتمال حملها على الانكار أو على التقية ، والاول أوفق بالجمع العرفي ، وعليه يمكن حمل النهي على الكراهة العبادية لصراحة خبر أبي بصير بجواز فعل المندوبة للحائض . وأما مافي النهاية : من أن الحائض اذا سمعت سجدة القرآن لا يجوز لها أن تسجد ، وما في المقنعة : من أنه لا يجوز السجود إلا لطاهر من النجاسات ، وما عن كتاب أحكام النساء : « من سمع موضع

وكذا لايعتبر فيه الاستقبال (١) ، ولا طهارة موضع الجبهة ، ولا ستر العورة (٢) فضلا عن صفات الساتر من الطهارة وعدم كونه حريراً أو ذهباً أو جلد ميتة . نعم يعتبر أن لايكون لباسه مغصوبا إذا كان السجود يعد تصرفا (٣) فيه .

السجود فان لم يكن طاهراً فليومىء بالسجود الى القبلة ايماء » فدليله غير ظاهر في قبال ما عرفت .

(١) عندنا كما في كشف اللثام ، وظاهر التذكرة ، وفي المنتهى نسبة الخلاف الى الجمهور الظاهر في عدم مخالف فيه منا ، ويقتضيه الاصل . نعم في صحيح الحلبي المروي عن العلل عن أبي عبد الله (ع) قال : « سألته عن الرجل يقرأ السجدة وهو على ظهر دابته . قال (ع) : يسجد حيث توجهت به ، فان رسول الله (ص) كان يصلي على ناقته وهو مستقبل المدينة ، يقول الله عز وجل : فأينما تولوا فثم وجه الله » . فقد يشعر بقرينة التعليل باعتبار الاستقبال فيه كالصلاة ، لكن التأمل يقضي بأنه يكفي في صحة التعليل رجحان الاستقبال فيه وإن لم يكن شرطاً ، فالخروج به عن مقتضى الاصل وظهور الاجماع غير ظاهر .

(٢) للاصل في الجميع ، والتعدي من الصلاة الى المقام غير ظاهر كما عرفت .

(٣) تقدم في مسألة الوضوء من الاناء المغصوب وغيرها الاشكال في ذلك ، وأن التصرف في الشيء إنما ينطبق على الفعل الخارجي المتعلق به ، مثل مسه ، وتحريكه ، وكسره ، ونحوه ذلك ، وليس السجود على الارض تصرفا في الثوب الملبوس ، وإنما يكون التصرف بوضع المسجد عليه لا غير . نعم الهوي الى السجود قد يؤدي الى التصرف في الثوب لكنه خارج عن العبادة .

(مسألة ١٧) ليس في هذا السجود تشهد ولا تسليم (١) ولا تكبيرة الافتتاح (٢) نعم يستحب التكبير للرفع (٣) منه ، بل الأحوط عدم تركه .

(مسألة ١٨) يكفي فيه مجرد السجود فلا يجب فيه الذكر (٤) وإن كان

---

(١) عند علمائنا أجمع كما فى التذكرة ، وكشف اللثام ، ونحوه ما عن جامع المقاصد وغيره للاصل والاطلاق ، وعن بعض العامة وجوبهما معاً ، وعن آخر وجوب التسليم .

(٢) إجماعا عندنا كما فى التذكرة وكشف اللثام كما سبق ، ويشهد له صحيح ابن سنان عن أبي عبد الله (ع) : « اذا قرأت شيئاً من العزائم التي يسجد فيها فلا تكبر قبل سجودك ، ولكن تكبر حين ترفع رأسك ، وموثق سماعة : « اذا قرأت السجدة فاسجد ولا تكبر حتى ترفع رأسك » ، ونحوهما غيرهما .

(٣) للامر به في النصوص المذكورة وغيرها المحمول على الاستحباب ، بقرينة موثق عمار أنه : « سئل أبو عبد الله (ع) عن الرجل اذا قرأ العزائم كيف يصنع ؟ قال (ع) : ليس فيها تكبير اذا سجدت ولا اذا قمت ، ولكن اذا سجدت قلت ماتقول في السجود » ، ومنه يظهر ضعف ماعن محتمل مجالس الصدوق ، والمبسوط ، والخلاف ، وجامع الشرائع ، والذكرى ، والبيان ، وغيرها : من الوجوب ، بل قيل قد يظهر من بعضها قال في الذكرى : « لايجب فيها ذكر ولا تكبير فيها إلا بالرفع » ، وظاهره الوجوب .

(٤) إجماعا كما في المستند ، ويعضده التصريح باستحبابه في كلام جماعة مرسلين له إرسال المسلمات ، وعدم نقل القول بوجوبه من أحد . نعم قد يظهر من الأمر به في كلام غير واحد البناء على وجوبه ، لكن لا يبعد الحمل على الاستحباب للأصل وعدم الدليل على الوجوب . نعم فى صحيح أبي عبيدة

يستحب ، ويكفي في وظيفة الاستحباب كلما كان (١) ولكن الأولى أن يقول : سجدت لك يارب تعبداً ورقا ، لامستكبراً عن عبادتك ولا مستنكفاً ولا مستعظما بل أنا عبد ذليل خائف مستجير ، أو يقول : لاإله إلا الله حقاً حقا ، لاإله إلا الله إيماناً وتصديقا ، لاإله إلا الله عبودية ورقا ، سجدت لك يارب تعبداً ورقا ، لا مستنكفاً ولا مستكبرا ، بل أنا عبد ذليل ضعيف خائف مستجير . أو يقول :

الحذاء عن أبي عبد الله (ع) : « قال : اذا قرأ أحدكم السورة من العزائم فليقل في سجوده : سجدت لك تعبداً ورقا ، لامستكبراً عن عبادتك ، ولامستنكفاً ، ولامستعظما ، بل أنا عبد ذليل خائف مستجير » ، وعن الفقيه : روي أنه يقول في سجدة العزائم : « لاإله إلا الله حقاً حقا ، لاإله إلا الله إيماناً وتصديقا ، لا إله إلا الله عبودية ورقا ، سجدت لك يارب تعبداً ورقا ، لامستنكفاً ، ولا مستكبراً ، بل أنا عبد ذليل خائف مستجير » ، وفى موثق عمار : « سئل أبو عبد الله (ع) عن الرجل اذا قرأ العزائم ... الى أن قال (ع) : ولكن اذا سجدت قلت ماتقول فى السجود » ، وعن الفقيه : ومن قرأ شيئاً من العزائم الأربع فليسجد وليقل : إلهي آمنا بما كفروا ، وعرفنا منك ما أنكروا ، وأجبناك الى مادعوا ، إلهي فالعفو العفو » ، ونحوه كلام غيره ، وفي الذكرى : « روي أنه يقول في سجدة إقرأ : إلهي آمنا ... » الى آخر الدعاء المذكور ، وظاهر جميعها أو أكثرها وإن كان هو الوجوب ، لكن اختلافها مما يأبى ذلك ، إذ يدور الأمر بين الحمل على وجوب الجميع المقطوع بعدمه ، والحمل على الوجوب التخييري البعيد جداً عن سياق كل واحد ، فيتعين الحمل على الاستحباب

(١) كما يستفاد من موثق عمار بضميمة خبر الدعائم : « ويدعو في سجوده بما تيسر من الدعاء » .

إلهي آمنا بما كفروا ، وعرفنا منك ما أنكروا ، وأجبناك إلى ما دعوا ، إلهي فالعفو العفو . أو يقول ما قاله النبي «ص» فى سجود سورة العلق (١) وهو : أعوذ برضاك من سخطك ، وبمعافاتك من عقوبتك ، وأعوذ بك منك ، لا أحصي ثناء عليك ، أنت كما أثنيت على نفسك .

(مسألة ١٩) إذا سمع القراءة مكرراً وشك بين الأقل والأكثر يجوز له الاكتفاء في التكرار بالأقل (٢) . نعم لو علم العدد وشك في الاتيان بين الأقل والأكثر وجب الاحتياط بالبناء على الأقل (٣) أيضاً .

(مسألة ٢٠) فى صورة وجوب التكرار يكفي فى صدق التعدد رفع الجبهة عن الأرض ثم الوضع للسجدة الأخرى ، ولا يعتبر الجلوس (٤) ثم الوضع ، بل ولا يعتبر رفع سائر المساجد (٥) وإن كان احوط .

---

(١) كما حكي عن غوالي اللئالي أنه قال : « روي فى الحديث أنه لما نزل قوله تعالى : ﴿ واسجد واقترب ﴾ ، سجد النبي (ص) وقال في سجوده : أعوذ برضاك من سخطك ... » ، الخ ما فى المتن . هذا ولا يخفى أن ظاهر الرواية أن سجوده (ص) كان سجوداً غير سجود التلاوة فلا يكون مما نحن فيه .

(٢) لاصالة البراءة من وجوب الزائد المشكوك .

(٣) لقاعدة الاشتغال .

(٤) لأنه يكفي فى تعدد السجود تخلل العدم الحاصل بمجرد الرفع عن الأرض ولو كان قليلا .

(٥) لأن قوام السجود وضع الجبهة ، فيحصل التعدد بمجرد وضعها بعد رفعها ، وقد تقدم عدم وجوب ذلك في سجود الصلاة فضلا عن المقام ، والله سبحانه أعلم .

(مسألة ٢١) يستحب السجود للشكر لتجدد نعمة ، أو دفع نقمة ، أو تذكرهما مما كان سابقاً ، أو للتوفيق لأداء فريضة أو نافلة أو فعل خير ولو مثل الصلح بين اثنين . فقد روي عن بعض الأئمة «ع» : أنه كان إذا صالح بين اثنين أتى بسجدة الشكر ، ويكفي في هذا السجود مجرد وضع الجبهة مع النية . نعم يعتبر فيه إباحة المكان ولا يشترط فيه الذكر ، وإن كان يستحب أن يقول : شكراً لله ، أو شكراً شكراً وعفواً عفواً مائة مرة ، أو ثلاث مرات ، ويكفي مرة واحدة أيضاً ويجوز الاقتصار على سجدة واحدة ، ويستحب مرتان ، ويتحقق التعدد بالفصل بينهما بتغفير الخدين أو الجبينين ، أو الجميع مقدما للأيمن منهما على الأيسر ثم وضع الجبهة ثانياً ، ويستحب فيه افتراش الذراعين وإلصاق الجؤجؤ والصدر والبطن بالأرض ، ويستحب أيضاً أن يمسح موضع سجوده بيده ثم إمرارها على وجهه ومقاديم بدنه ، ويستحب أن يقرأ في سجوده ما ورد في حسنة عبد الله بن جندب عن موسى بن جعفر (ع) : « ما أقول في سجدة الشكر فقد اختلف أصحابنا فيه ، فقال (ع) : قل وأنت ساجد : اللهم إني أشهدك وأشهد ملائكتك وأنبياءك ورسلك وجميع خلقك أنك أنت الله ربي ، والاسلام ديني ، ومحمد نبي ، وعلي والحسن والحسين ... إلى آخرهم أئمتي (ع) ، بهم أتولى ومن أعدائهم أتبرأ ، اللهم إني أنشدك دم المظلوم « ثلاثاً » اللهم إني أنشدك بايوائك على نفسك لأعدائك لتهلكنهم بأيدينا وأيدي المؤمنين ، اللهم إني أسألك بايوائك على نفسك لأوليائك لتظفرنهم بعدوك وعدوهم أن تصلي على محمد وعلى المستحفظين من آل محمد « ثلاثاً » اللهم إني أسألك اليسر بعد العسر « ثلاثاً » ثم تضع خدك الأيمن على الأرض وتقول : يا كهفي حين تعييني المذاهب ،

وتضيق علي الأرض بما رحبت ، يا بارىء خلقي رحمة بي وقد كنت عن خلقي غنياً ، صل على محمد وعلى المستحفظين من آل محمد ، ثم تضع خدك الأيسر وتقول : يامذل كل جبار ، ويامعز كل ذليل ، قد وعزتك بلغ مجهودي « ثلاثاً » ثم تقول : يا حنان يا منان يا كاشف الكرب العظام ، ثم تعود للسجود فتقول مائة مرة : شكراً شكراً ، ثم تسأل حاجتك إن شاء الله » ، والأحوط وضع الجبهة فى هذه السجدة أيضاً على ما يصح السجود عليه ، ووضع سائر المساجد على الأرض ، ولا بأس بالتكبير قبلها و بعدها لا بقصد الخصوصية والورود .

(مسألة ٢٢) إذا وجب سبب سجود الشكر وكان له مانع من السجود على الأرض فليومىء برأسه ويضع خده على كفه ، فعن الصادق عليه السلام : « إذا ذكر أحدكم نعمة الله عز وجل فليضع خده على التراب شكراً لله ، وإن كان راكباً فلينزل فليضع خده على التراب ، وإن لم يكن يقدر على النزول للشهرة فليضع خده على قربوسه ، فان لم يقدر فليضع خده على كفه ثم ليحمد الله على ماأنعم عليه » ، ويظهر من هذا الخبر تحقق السجود بوضع الخد فقط من دون الجبهة

(مسألة ٢٣) يستحب السجود بقصد التذلل أو التعظيم لله تعالى ، بل من حيث هو راجح وعبادة ، بل من أعظم العبادات وآكدها ، بل ماعبد الله بمثله. وما من عمل أشد على إبليس من أن يرى ابن آدم ساجداً ، لأنه أمر بالسجود فعصى ، وهذا أمر به فأطاع ونجى ، وأقرب مايكون العبد إلى الله وهو ساجد ، وأنه سنة الأوّابين ، ويستحب إطالته ، فقد سجد آدم ثلاثة أيام بلياليها ، وسجد علي بن الحسين «ع» على حجارة خشنة حتى أحصي عليه ألف مرة لا إله إلا الله حقاً حقا لا إله إلا الله تعبداً ورقا لا إله إلا الله إيماناً وتصديقاً ، وكان

الصادق (ع) يسجد السجدة حتى يقال إنه راقد ، وكان موسى بن جعفر (ع) يسجد كل يوم بعد طلوع الشمس إلى وقت الزوال .

(مسألة ٢٤) يحرم السجود لغير الله تعالى فانه غاية الخضوع فيختص بمن هو فى غاية الكبرياء والعظمة ، وسجدة الملائكة لم تكن لآدم بل كان قبلة لهم كما إن سجدة يعقوب وولده لم تكن ليوسف بل لله تعالى شكراً حيث رأوا ما أعطاه الله من الملك ، فما يفعله سواد الشيعة من صورة السجدة عند قبر أمير المؤمنين وغيره من الأئمة (ع) مشكل إلا أن يقصدوا به سجدة الشكر لتوفيق الله تعالى لهم لادراك الزيارة ، نعم لا يبعد جواز تقبيل العتبة الشريفة .

فصل فى التشهد

وهو واجب (١) في الثنائية مرة بعد رفع الرأس من السجدة الاخيرة

فصل فى التشهد

(١) إجماعا كما عن الخلاف ، والغنية ، والمعتبر ، والتذكرة ، وجامع المقاصد ، ومجمع البرهان ، والمدارك ، والمفاتيح ، وكشف اللثام ، وغيرها . وعن المنتهى : أنه مذهب أهل البيت (ع) . وعن الأمالي : أنه من دين الامامية . وفى المستند : « هو واجب عندنا بل الضروة من مذهبنا » . وفي الذكرى : « هو واجب فى الثنائية مرة وفيما عداها مرتين باجماع علمائنا » . والنصوص الواردة فيه غير وافية بوجوبه - كما في غيره - لعدم ورودها في مقام التشريع بل في مورد آخر من نسيان أو تقية أو شك في عدد الركعات أو غير ذلك مما يوهن دلالتها على الوجوب ، وإن كانت لا تخلو من إيماء اليه .

من الركعة الثانية وفي الثلاثية والرباعية مرتين الأولى كما ذكر ، والثانية بعد رفع الرأس من السجدة الثانية في الركعة الأخيرة وهو واجب غير ركن فلو تركه عمداً بطلت الصلاة وسهواً أتى به ما لم يركع (١) وقضاه بعد الصلاة إن تذكر بعد الدخول في الركوع مع سجدتي السهو « وواجباته سبعة » :

نعم قد يكون ظاهر جملة منها خروجه عن الصلاة . كصحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) : « في الرجل يحدث بعد أن يرفع رأسه في السجدة الأخيرة وقبل أن يتشهد ، قال (ع) : ينصرف ويتوضأ ، فان شاء رجع الى المسجد ، وإن شاء ففي بيته ، وإن شاء حيث شاء قعد فيتشهد ثم يسلم ، وإن كان الحدث بعد الشهادتين فقد مضت صلاته » ، وموثق عبيد : « قلت لأبي عبد الله (ع) : الرجل يحدث بعد ما يرفع رأسه من السجود الأخير ، فقال (ع) : تمت صلاته ، وإنما التشهد سنة في الصلاة فيتوضأ ويجلس مكانه أو مكاناً نظيفاً فيتشهد » ، ونحوه غيره ، وبمضمونها المحكي عن الصدوق (ره) لكنها إن دلت على خروج التشهد فقد دلت على الخروج بغير التسليم فيعارضها مادل على تعين الخروج به . لكنها ليست دالة إلا على عدم قدح الحدث في الفرض بقرينة الأمر فيها بالتشهد فتعاضد ما دل على وجوبه . والتعليل بأنه سنة لاينافي الوجوب ، كما يشير اليه تطبيق السنة عليه وعلى القراءة في حديث : « لا تعاد الصلاة » وغيره . فالنصوص المذكورة مخالفة لما دل على قدح الحدث في أثناء الصلاة ، وسيأتي إن شاء الله في المبطلات التعرض لها . فانتظر .

(١) بلا خلاف ، بل حكي عليه الاجماع في كلام جماعة ، ويشهد له النصوص كصحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع) : « اذا قمت في الركعتين من الظهر ومن غيرها ولم تتشهد فذكرت ذلك في الركعة الثالثة قبل أن تركع

﴿ الأول ﴾ الشهادتان (١) .

فاجلس وتشهد وقم فأتم صلاتك ، وإن لم تذكر حتى تركع فامض في صلاتك حتى تفرغ ، فاذا فرغت فاسجد سجدتي السهو ... » ، ونحوه غيره . وسيأتي الكلام في ذلك في مبحث الخلل إن شاء الله تعالى .

(١) بلا خلاف بين أصحابنا كما عن المبسوط ، وجامع المقاصد ، وإجماعا كما عن الغنية ، والتذكرة ، ومجمع البرهان . وقال في الذكرى : « ظاهر الأصحاب وخلاصة الأخبار الاجتزاء بالشهادتين مطلقاً » ، وفي كشف اللثام : « والواجب فيه الشهادتان كلٌ مرة كما عليه المعظم بل الاجماع على مافي الغنية والتذكرة » . ويشهد له خبر سورة بن كليب : « سألت أبا جعفر (ع) عن أدنى مايجزي من التشهد . فقال (ع) : الشهادتان » ، وصحيح محمد : « قلت لأبي عبدالله (ع): التشهد في الصلوات . قال (ع) مرتين . قال : قلت : كيف مرتين ؟ قال (ع) : اذا استويت جالساً فقل : أشهد ان لا إله إلا الله ، وحده لا شريك له ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ، ثم تنصرف » . نعم في صحيح زرارة : « قلت لأبي جعفر (ع) : مايجزي من القول في التشهد في الركعتين الاولتين؟ قال (ع) : أن تقول أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، قلت : فما يجزىء من تشهد الركعتين الأخيرتين ؟ فقال (ع) : الشهادتان » ، فقد يظهر منه الاجتزاء في الأول بالشهادة الأولى ، وكأنه عليه عوّل الجعفي في الفاخر ـ على ما حكي عنه في الاجتزاء بشهادة واحدة ـ لكنه ـ مع عدم ظهوره في دعواه ـ لامجال للاعتماد عليه في قبال الاجماع والنصوص ، ومثله ماعن المقنع : « أدنى مايجزي في التشهد أن تقول الشهادتين أو تقول : بسم الله وبالله ثم تسلم » إذ لا وجه له ظاهر . نعم في صحيح الفضلاء المروي في الوسائل في باب كيفية الصلاة عن العلل وغيره عن أبي عبد الله (ع) ـ في

﴿ الثاني ﴾ الصلاة على محمد وآل محمد (١) فيقول : « أشهد أن لا إله إلا الله وحده لاشريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله اللهم صل على محمد وآل محمد »

حديث طويل ـ « . . . بسم الله وبالله لا إله إلا الله والاسماء الحسنى كلها لله » ، وفي موثق عمار عن أبي عبدالله (ع) قال : « إن نسي الرجل التشهد في الصلاة فذكر أنه قال بسم الله فقط فقد جازت صلاته ، وان لم يذكر شيئاً أعاد الصلاة » ، وفي خبر علي بن جعفر (ع) عن أخيه موسى بن جعفر (ع) : « وإن ذكر أنه قال أشهد أن لا إله إلا الله ، أو بسم الله أجزأه في صلاته ، وإن لم يتكلم بقليل ولا كثير أعاد الصلاة » لكنها ـ مع عدم مطابقتها للدعوى ـ لا مجال للاعتماد عليها في قبال ما سبق : كخبر حبيب الخثعمي عن أبي جعفر (ع) : «اذا جلس الرجل للتشهد فحمد الله تعالى أجزأه» ، مع احتمال الاجتزاء بالتحميد عما يقترن بالشهادتين من الذكر كما يظهر من خبر بكر بن حبيب قال : « سألت أبا جعفر (ع) عن التشهد . فقال (ع) : لو كان كما يقولون واجباً على الناس هلكوا ، إنما كان القوم يقولون أيسر ما يعلمون اذا حمدت الله تعالى اجزأ عنك » .

(١) إجماعا كما عن جماعة ، واستدل له بصحيح أبي بصير وزرارة عن أبي عبد الله (ع) أنه قال : « من تمام الصوم إعطاء الزكاة ، كما أن الصلاة على النبي (ص) من تمام الصلاة ، ومن صام ولم يؤدها فلا صوم له اذا تركها متعمداً ، ومن صلى ولم يصلّ على النبي (ص) وترك ذلك متعمداً فلا صلاة له ، إن الله تعالى بدأ بها قبل الصلاة فقال تعالى : (قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى) » ، ونحوه صحيح أبي بصير عن زرارة عن أبي عبد الله (ع) ، وبما في الوسائل عن الفقيه باسناده عن حماد بن عيسى عن حريز عن أبي بصير وزرارة قالا ـ في حديث ـ « . . . قال أبو عبد الله (ع) : إن الصلاة على

النبي (ص) من تمام الصلاة ولا صلاة له اذا ترك الصلاة على النبي (ص) » وبموثق الاحول عن أبي عبد الله (ع) : « التشهد في الركعتين الاولتين : الحمدلله ، أشهد أن لا إله إلا الله ، وحده لاشريك له ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ، اللهم صل على محمد وآل محمد ، وتقبل شفاعته ، وارفع درجته » ، لكن الاولين لاشتمالها على التشبيه يشكل الاستدلال بهما على ما نحن فيه لأن التفكيك بين المشبه والمشبه به بالحمل على متمم الذات ومتمم الكمال مستبشع جداً ، فالقرينة على ارادة الثاني في المشبه تقتضي حمله على ذلك فى المشبه به ، والثالث ـ مع أنه لم يوقف عليه في الفقيه ، نعم في الحدائق : « ظني أني وقفت عليه حين قراءة بعض الاخوان علي الكتاب المذكور ولكن لا يحضرني موضعه الآن » ـ أنه لم يعلم بقية الحديث ، فلعلها قرينة على صرفه عن ظاهره . نعم احتمال أنه الصحيح الاول بعيد ، إذ لو كان كذلك لنقله في الوسائل ناسباً له الى الفقيه والشيخ ولم يكن وجه لنقله مختصراً عن الفقيه وروايته تاماً عن الشيخ فانه خلاف ما جرى عليه فى كتابه ، وإن كان يقربه انه لم ينسب الصحيح الاول الى الفقيه مع أنه مذكور فيه في زكاة الفطرة ، ورواه عنه في ذلك الباب من الوسائل . هذا كله مضافا إلى أن هذه الصحاح كلها إنما تدل على اعتبار الصلاة على النبي (ص) في صحة الصلاة فى الجملة لا على أنها من واجبات كل من التشهدين ، واما الأخير فمع أنه فى التشهد الاول أنه بقرينة ما فيه من التحميد والدعاء الأخير لابد أن يكون في مقام بيان التشهد الكامل الفاضل ، فلا يدل على الوجوب ، ولنحو ذلك يشكل الاستدلال بموثقة أبي بصير الطويلة فانها ـ وان ذكر فيها الصلاة على النبي (ص) في كل من التشهدين ـ قد اشتملت على أمور كثيرة غير واجبة توهن ظهور الأمر في الوجوب . وأما خبر محمد بن هارون : « اذا صلى أحدكم ولم يذكر النبي (ص)

ويجزي على الأقوى أن يقول (١) : « أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً

في صلاته يسلك بصلاته غير سبيل الجنة » ففير ظاهر فيما نحن فيه ، بل من الجائز ارادة الشهادة بالرسالة له (ص) ، وأما ما تضمن الصلاة على النبي (ص) عند ذكره فالاستدلال به على الوجوب لا يتم بناء على استحبابه كما هو المشهور المدعى عليه الاجماع في كلام جماعة ، مع أنه لا يثبت الجزئية للصلاة . فاذا العمدة في المقام الاجماع المحكي عن الغنية ، وفي المعتبر ، والتذكرة ، والمنتهى ، وعن كنز العرفان ، والحبل المتين ، وغيرها المعتضد بنفي الخلاف المحكي عن المبسوط وغيره . نعم في كشف اللثام : « لم يذكر الصدوق في شيء من كتبه شيئاً من الصلاتين في شيء من التشهدين كأبيه في الاول » . وفي الذكرى : « حكي عن الصدوق في المقنع أنه اقتصر في التشهد على الشهادتين ولم يذكر الصلاة على النبي وآله ، ثم حكى عن والده في الرسالة انه لم يذكر ذلك في التشهد الاول . ثم قال : والقولان شاذان لا يعدان ، ويعارضهما إجماع الامامية على الوجوب » . وعن ابن الجنيد : الاجتزاء بها في أحدهما ، ويوافقه جميع النصوص عدا موثقة أبي بصير الطويلة ، كما أنه يوافق الاول ما تقدم من خبر سورة ومصحح زرارة ، وما ورد في الحدث بعد التشهد ، لكنها موهونة الظاهر بعد ما عرفت . وفي الجواهر استضعف نسبة الخلاف الى الصدوق والى والده بما حكي عنه في الامالي : من أن من دين الامامية الاقرار بانه يجزي في التشهد الشهادتان والصلاة على النبي وآله ، لكن ذلك غير ظاهر في الوجوب ، إذ هو في قبال نفي الزائد على ذلك كما يراه غير الامامية ، مع أن المحكي عنها في مفتاح الكرامة الاقتصار على الشهادتين ، ويوافقه ماسبق في كشف اللثام .

(١) كما نسب الى الاكثر أو المشهور لخبر سورة المتقدم المتضمن

للاجتزاء بالشهادتين . لكن الظاهر منه انه في مقام نفي الزائد على الشهادتين فلا إطلاق له في كيفية أدائها فضلا عن أن لا يصلح لتقييده مثل صحيح محمد المتقدم ، وهذا هو العمدة في إثبات وجوب الكيفية الاولى . أما موثق الاحول فقد عرفت أنه في مقام بيان الفرد الكامل . وأما موثق سماعة : « فيمن دخل في الصلاة فحضر الامام في أثناء صلاته . قال (ع) : يجلس قدر ما يقول : أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله » فغير ظاهر في وجوب ذلك . وأما صحيح زرارة السابق فحاله كخبر سورة ليس في مقام تعيين العبارة بل في مقام نفي الزائد كما يومىء اليه التعبير بالشهادتين في ذيله . نعم يعارض الصحيح المذكور خبر الحسن بن الجهم عن أبي الحسن (ع) : « عن رجل صلى الظهر والعصر فاحدث حين جلس في الرابعة . قال (ع) : إن كان قال : أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله (ص) فلا يعد ، وإن كان لم يتشهد قبل أن يحدث فليعد » ، وما في خبر إسحاق بن عمار الحاكي لصلاة النبي (ص) في المعراج : « ثم قال تعالى له (ص) : يا محمد إرفع رأسك ثبتك الله واشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله (ص) وأن الساعة . . . » ، لكن الثاني ضعيف السند ، والاول ـ مع أن المحكي عن بعض نسخه سقوط كلمة (أشهد) الثانية مشتمل على مالا نقول به من صحة الصلاة مع الحدث بعد الشهادتين ، فيشكل لأجله رفع اليد عن ظاهر الصحيح وإن كان غير بعيد ، وما في بعض النسخ من سقوط كلمة الشهادة الثانية ـ يوافقه مافي موثق أبي بصير في التشهد الاول ، فلا يبعد أيضاً جواز تركها . ثم إن المنسوب الى الاكثر أو الأشهر أو المشهور وجوب الصلاة بالصيغة المذكورة في المتن ، ويشهد به النبوي : « اذا تشهد أحدكم في الصلاة فليقل : اللهم صل على محمد وآل محمد » لكن انجباره بالعمل

غير ثابت ، ومثله مافي خبر اسحاق بن عمار عن أبي الحسن (ع) في المعراج ، مضافا الى وروده في مقام حكاية الواجب والمستحب فلا يدل على أحدهما ، ومثله موثقة أبي بصير الطويلة ، مع أن في بعض النسخ : « وعلى آل محمد » وأن الموجود في حديث الفضلاء في المعراج المروي عن العلل وغيره : « صلى الله عليّ وعلى أهل بيتي » لكن لم يذكر قبلها التشهد وإنما ذكر « بسم الله وبالله لا إله إلا الله والاسماء الحسنى كلها لله » . وكيف كان ، فالخروج عن اطلاق وجوب الصلاة على النبي (ص) بمثل ذلك غير ظاهر ، اللهم إلا أن يمنع اطلاقه فيرجع الى الاصول المقتضية للتعيين للتردد بينه وبين التخيير ، لكن منع الاطلاق غير ظاهر ، وكأنه لذلك كان ظاهر كثير وصريح بعض الاجتزاء بمثل : صلى الله عليه وآله ، أو : صلى الله على محمد وآله ، أو : صلى الله على رسوله وآله .

تنبيهات

الظاهر التسالم على وجوب ضم الصلاة على الآل (ع) الى الصلاة عليه (ص) ، وفي التذكرة الاجماع عليه كما تقتضيه النصوص الكثيرة المروية من طرق الخاصة والعامة كصحيح ابن سنان عن أبي عبد الله (ع) : قال رسول الله (ص) . . . الى أن قال : واذا صلي علي ولم يتبع بالصلاة على أهل بيتي كان بينها وبين السموات سبعون حجابا ، ويقول الله تبارك وتعالى : لا لبيك ولا سعديك يا ملائكتي لا تصعدوا دعاءه انه لم يلحق بالنبي عترته فلا يزال محجوبا حتى يلحق بي أهل بيتي » وعن صواعق ابن حجر : « روي عن النبي (ص) : لا تصلوا علي الصلاة البتراء فقالوا : وما الصلاة البتراء ؟ فقال : تقولون اللهم صل على محمد وتمسكون بل قولوا : اللهم صلي على محمد

رسول الله اللهم صل على محمد وآل محمد » .

﴿ الثالث ﴾ الجلوس بمقدار الذكر المذكور (١) .

﴿ الرابع ﴾ الطمأنينة فيه (٢) .

﴿ الخامس ﴾ الترتيب بتقديم الشهادة الأولى على الثانية (٣) ،

وآل محمد » ونحوها غيرها ، وكأن من هذه النصوص يفهم أن الصلاة على النبي (ص) مهما كانت موضوعا لحكم فالمراد بها الصلاة عليه وعلى آله عليه وعليهم أفضل الصلاة والسلام . فتأمل .

(١) بلاخلاف ـ كما عن المبسوط ـ واجماعا كما عن الغنية ، والمنتهى ، والمدارك ، وكشف اللثام . ويشهد له ماورد فى الناسي مما تضمن : أنه اذا ذكر قبل أن يركع جلس وتشهد ، وما فى موثق أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) : « اذا جلست في الركعة الثانية فقل : بسم الله . . . ، فاذا جلست في الرابعة قلت : بسم الله . . . » وقد تقدم في صحيح ابن مسلم : « اذا استويت جالساً فقل . . . » ، وفي صحيح زرارة : « إنما التشهد فى الجلوس وليس المقعي بجالس . . . » الى غير ذلك مما هو كثير .

(٢) بلا خلاف كما عن مجمع البرهان ، بل إجماعا كما عن جامع المقاصد ، والمفاتيح ، وظاهر كشف الحق وغيرها ، وهو العمدة فيه كما سبق في نظيره .

(٣) كما عن التذكرة وغيرها ، وفي الجواهر : « لعله ظاهر الجميع ، ضرورة عدم ارادة مطلق الجمع من الواو المذكورة فى خلال ذكر الكيفية في كلامهم » ، وهو ـ مع أنه الموافق للاحتياط ـ مقتضى الأمر بالكيفية المترتبة في النصوص مع عدم ثبوت خلافها ، خصوصاً مع موافقة هذا النظم للاعتبار أيضاً ، ولما هو المعلوم من طريقة الشرع فتأمل جيداً .

وهما على (١) الصلاة على محمد وآل محمد كما ذكر .

﴿ السادس ﴾ الموالاة بين الفقرات والكلمات والحروف (٢) ، بحيث لايخرج عن الصدق .

﴿ السابع ﴾ المحافظة على تأديتها على الوجه الصحيح العربي فى الحركات والسكنات وأداء الحروف والكلمات .

(مسألة ١) لابد من ذكر الشهادتين والصلاة بألفاظها المتعارفة (٣) ، فلا يجزي غيرها وإن أفاد معناها ، مثل ماإذا قال بدل (أشهد) (أعلم) أو (أقر) أو (أعترف) وهكذا فى غيره .

(مسألة ٢) يجزي الجلوس فيه بأي كيفية كان ولو إقعاء (٤) ،

---

(١) لما سبق ، لكن عن المفيد (ره) الاجتزاء بقول : « أشهد أن لا إله إلا الله ، وان محمداً صلى الله عليه وآله عبده ورسوله » ، وفى الجواهر : « لا ريب في ضعفه » .

أقول : هو مقتضى إطلاق النصوص السابقة غير المتعرضة لموضع الصلاة ، التي قد عرفت انحصار المخرج عنها بالاجماع ، فان تم كان هو المعتمد ، وإلا تعين العمل على الاطلاق الموافق لمقتضى أصالة البراءة من اعتبار الترتيب الخاص .

(٢) لما سبق في القراءة من ظهور الأدلة في الاتيان به على النهج العربي للكلام المتصل الواحد ، ومن ذلك يظهر الوجه فى الواجب السابع .

(٣) بلا خلاف ظاهر ، ويقتضيه ظاهر النصوص ، بل وأصالة الاحتياط الجارية مع الدوران بين التعيين والتخيير .

(٤) قد تقدم الكلام فيه في السجود ، وذكرنا هناك الخلاف فى

وإن كان الأحوط تركه .

(مسألة ٣) من لا يعلم الذكر يجب عليه التعلم (١) ، وقبله يتبع غيره فيلقنه ، ولو عجز ولم يكن من يلقنه أو كان الوقت ضيقاً أتى بما يقدر ويترجم الباقي (٢) ، وإن لم يعلم شيئاً يأتي بترجمة الكل ، وإن لم يعلم يأتي بسائر الأذكار بقدره ، والأولى التحميد إن كان يحسنه ، وإلا فالأحوط الجلوس قدره مع الأخطار بالبال إن أمكن .

جوازه في خصوص التشهد فراجع .

(١) كما سبق في القراءة وغيرها .

(٢) أقول : العجز تارة : يكون عن الاتيان به على النهج العربي مع قدرته على الملحون ، وأخرى : عن نفس الالفاظ الخاصة مع قدرته على الترجمة ، وثالثة : عن الترجمة مع قدرته على الذكر ، ورابعة : عن ذلك أيضاً .

أما الأول : فيجب عليه الاتيان بما يقدر عليه من الملحون كما يقتضيه ـ مضافا الى قاعدة الميسور المعول عليها في أمثال المقام كما عرفت ـ خبر مسعدة ابن صدقة : « سمعت جعفر (ع) يقول : إنك قد ترى من المحرم من العجم لا يراد منه ما يراد من العالم الفصيح ، وكذلك الأخرس في القراءة في الصلاة والتشهد وما أشبه ذلك فهذا بمنزلة العجم والمحرم لا يراد منه ما يراد من العاقل المتكلم الفصيح . . . » . وما في بعض العبارات من أن جاهل العربية كالجاهل مما يوهم السقوط رأساً ليس على ظاهره أوضعيف .

وأما الثاني : فان جهله أجمع جاء بالترجمة كذلك ، وإن جهل بعضه وعلم الباقي جاء بما علم وترجم ماجهل ، لصدق الميسور على الترجمة لأنها فرد من الشهادة بالتوحيد والرسالة والصلاة ، وإن لم تكن بالالفاظ الخاصة ، فيجب

لقاعدة الميسور . وربما يستدل له باطلاق ما دل على وجوب الشهادتين والصلاة للاقتصار في تقييده بالالفاظ الخاصة على حال القدرة . وفيه : أن إطلاق دليل التقييد يقتضي الشمول لحال العجز ، وامتناع التكليف مع العجز لا يقتضي امتناع الوضع كما هو ظاهر ، مع أن الاطلاق في أمثال المقام منصرف الى الكلام العربي كما تأتي الاشارة اليه في القنوت . نعم قد يظهر من قول المحقق في الشرائع : « ومن لم يحسن التشهد وجب عليه الاتيان بما يحسن منه مع ضيق الوقت » ، ونحوه عبارة القواعد وغيرها عدم وجوب الترجمة عما لا يحسن ، فان كان ذلك اشكالا منهم في حجية القاعدة في المقام لعدم انعقاد الاجماع عليها كان في محله ، وان كان لبنائهم على عدم كونه مورداً لها فغير ظاهر ، إذ كما يصدق الميسور على البعض الذي يحسنه المتفق على وجوبه يصدق على الترجمة عما لا يحسنه ، ولذا حكي عن جماعة التصريح بوجوب الاتيان بالترجمة مع العجز . نعم يختلفان وضوحا وخفاء .

وأما الثالث : فالمحكي عن جماعة وجوب التحميد بقدره ، منهم الشهيد (ره) في الذكرى والدروس ، قال في الاول : « نعم تجزي الترجمة لو ضاق الوقت عن التعلم ، والاقرب وجوب التحميد عند تعذر الترجمة للروايتين السابقتين » ، ويريد بالروايتين روايتي بكر والخثعمي ، وقال في الثاني : « ويجب الاتيان بلفظه ومعناه ، ومع التعذر يجزي الترجمة ويجب التعلم ، ومع ضيق الوقت يجزي الحمد لله بقدره لفحوى رواية بكر بن حبيب عن الباقر (ع) » . وفيه ما سبق في وجوب الشهادتين : من أن ظاهر رواية بكر بن حبيب الاجتزاء بالتحميد عما يقترن بالتشهد من الذكر ، ومنها يظهر المراد من خبر الخثعمي ، ولو كان المراد منهما البدلية المطلقة كانتا دالتين على حكم المقام بالمنطوق لا بالفحوى كما ذكره . وكأنه لذلك احتمل في محكي

(مسألة ٤) يستحب في التشهد أمور :

﴿ الأول ﴾ أن يجلس الرجل متوركا (١) على نحو ما مر في الجلوس بين السجدتين .

المدارك كلا من الاجتزاء بالذكر ومن السقوط . هذا ويمكن أن يستفاد حكم المقام من صحيح عبد الله بن سنان : « قال أبو عبد الله (ع) : إن الله فرض من الصلاة الركوع والسجود ، ألا ترى لو أن رجلا دخل في الاسلام لا يحسن أن يقرأ القرآن أجزأه أن يكبر ويسبح ويصلي ؟ » إما بدعوى ظهوره في التمثيل ، أو الأولوية ، إذ يجب هنا إنشاء المعنى ، بخلاف القراءة فانها حكاية محضة ، لكنها لا تخلو من إشكال ، فالخروج عن أصالة البراءة المقتضية للسقوط ـ كما هو ظاهر المشهور ـ غير ظاهر .

وأما الرابع : ففي كشف اللثام ، ومحكي المقاصد العلية ، والروض ، والموجز الحاوي وجوب الجلوس بقدره ، واحتمله في محكي فوائد الشرائع ، وعلله في محكي الثاني بأن الجلوس أحد الواجبين وإن كان مقيداً مع الاختيار بالذكر . وفيه : أن من المحتمل أن يكون قيداً للذكر فيسقط بسقوطه ولا تشمله قاعدة الميسور ، واستبعاد أن تكون صلاة العاجز عن النطق الخاص أخف من صلاة العاجز رأساً كالأخرس كما ترى لا يصلح للحكومة على القواعد .

(١) اجماعا كما عن جماعة ، ويشهد له صحيح زرارة : « واذا قعدت في تشهدك فألصق ركبتيك بالأرض ، وفرج بينهما شيئاً ، وليكن ظاهر قدمك اليسرى على الارض ، وظاهر قدمك اليمنى على باطن قدمك اليسرى ، وإليتاك على الأرض ، وأطراف ابهامك اليمنى على الأرض » ، ويشير اليه مافي خبر أبي بصير : « اذا جلست فلا تجلس على يمينك واجلس على يسارك » ، وأما مافي مصحح أبي بصير : « ولا تورك فان قوماً قد عذبوا بنقض الاصابع

﴿ الثاني ﴾ أن يقول قبل الشروع في الذكر : الحمد لله ، أو يقول (١) : بسم الله وبالله والحمد لله وخير الأسماء لله ، أو الأسماء الحسنى كلها لله .

﴿ الثالث ﴾ أن يجعل يديه على فخذيه منضمة الأصابع (٢) .

﴿ الرابع ﴾ أن يكون نظره إلى حجره (٣) .

﴿ الخامس ﴾ أن يقول بعد قوله : (وأشهد أن محمداً عبده ورسوله) : ﴿ أرسله (٤) بالحق بشيراً ونذيراً بين يدي الساعة ، وأشهد أن ربي نعم الرب ، وأن محمداً نعم الرسول ﴾ ، ثم يقول : ﴿ اللهم صل ... ﴾

والتورك في الصلاة » فمطروح ، أو محمول على وضع اليدين على الوركين حال القيام الذي هو أحد معنيي التورك كما في مجمع البحرين .

(١) إذ الاول مذكور في موثق الاحول ، ويشير اليه خبر الخثعمي وبكر بن حبيب المتقدمان ، والثاني مذكور في موثق أبي بصير الآتي ، والثالث مذكور في المحكي عن الفقه الرضوي ، وفي الذكرى ، وعن الفوائد الملية ، والبحار نسبته الى الاكثر ، وفي صحيح العلل الوارد في كيفية صلاة النبي (ص) في المعراج : « بسم الله وبالله ولا إله إلا الله والاسماء الحسنى كلها لله » ، لكن الظاهر منه الاكتفاء به عن التشهد .

(٢) كما عن غير واحد ، وقد تقدم في السجود محكي التذكرة المتضمن للاستدلال له .

(٣) كما عن غير واحد ، وليس له مستند ظاهر عدا الرضوي ، وقد تقدم في السجود ، وعلله في المنتهى بقوله : « لئلا يشتغل قلبه عن عبادة الله تعالى » .

(٤) لم أجد هذا الدعاء موصولا بالصلاة على النبي (ص) فيما يحضرني

﴿ السادس ﴾ أن يقول بعد الصلاة : وتقبل شفاعته وارفع درجته ، في التشهد الأول (١) ، بل في الثاني أيضاً (٢) ، وإن كان الأولى عدم قصد الخصوصية في الثاني .

﴿ السابع ﴾ أن يقول في التشهد الأول والثاني مافي موثقة أبي بصير (٣) وهي قوله (ع) : « إذا جلست في الركعة الثانية فقل : بسم الله وبالله ، والحمد لله وخير الأسماء لله ، أشهد أن لا إله إلا الله وحده لاشريك له ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ، أرسله بالحق بشيراً ونذيراً بين يدي الساعة ، أشهد انك نعم الرب ، وأن محمداً نعم الرسول ، اللهم صل على محمد وآل محمد ، وتقبل شفاعته في أمته وارفع درجته ، ثم تحمد الله مرتين أو ثلاثاً ، ثم تقوم ، فاذا جلست في الرابعة قلت : بسم الله وبالله ، والحمد لله ، وخير الأسماء لله ، أشهد أن لا إله إلا الله

من الروايات في الوسائل والمستدرك. نعم وجد في كثير منها بعض الاضافات، وكأنه في المتن أخذه من مجموع النصوص .

(١) كما في موثق الاحول وموثقة أبي بصير .

(٢) كما عن الشيخ (ره) في النهاية لخبر إسحاق الحاكي لصلاة النبي (ص) ركعتين في المعراج حيث تضمن الدعاء المذكور هكذا : « اللهم تقبل شفاعته (في أمته . خ) وارفع درجته » ، ولا يضر كونه في الثنائية لعدم ظهور الفرق بينها وبين الثلاثية والرباعية . نعم ضعف الخبر مانع عن الاعتماد عليه إلا بناء على قاعدة التسامح .

(٣) رواها الشيخ باسناده عن الحسين بن سعيد عن النضر عن زرعة عن أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) ، وإنما كانت من الموثق لأن زرعة واقفي ثقة .

وحده لا شريك له ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ، أرسله بالحق بشيراً ونذيراً بين يدي الساعة ، أشهد أنك نعم الرب ، وأن محمداً نعم الرسول ، التحيات لله والصلوات الطاهرات الطيبات الزاكيات الغاديات الرائحات السابغات الناعمات ماطاب وزكى وطهر وخلص وصفى ، فلله أشهد أن لاإله إلا الله وحده لاشريك له ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ، أرسله بالحق بشيراً ونذيراً بين يدي الساعة ، أشهد أن ربي نعم الرب ، وأن محمداً نعم الرسول ، وأشهد أن الساعة آتية لاريب فيها ، وأن الله يبعث من فى القبور ، الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله ، الحمد لله رب العالمين ، اللهم صل على محمد وآل محمد ، وبارك على محمد وآل محمد ، وسلم على محمد وآل محمد ، وترحم على محمد وآل محمد ، كما صليت وباركت وترحمت على إبراهيم وآل ابراهيم ، إنك حميد مجيد ، اللهم صل على محمد وآل محمد واغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان ، ولا تجعل فى قلوبنا غلا للذين آمنوا ، ربنا إنك رءوف رحيم ، اللهم صل على محمد وآل محمد ، وامنن عليّ بالجنة ، وعافني من النار ، اللهم صل على محمد وآل محمد ، واغفر للمؤمنين والمؤمنات ، ولا تزد الظالمين إلا تبارا ، ثم قل : السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته ، السلام على أنبياء الله ورسله ، السلام على جبريل وميكائيل والملائكة المقربين ، السلام على محمد بن عبد الله خاتم النبيين لانبي بعده ، والسلام علينا وعلى عباد الله الصالحين ، ثم تسلم » .

﴿ الثامن ﴾ أن يسبح سبعاً (١) بعد التشهد الأول بأن يقول : سبحان الله

(١) ففي خبر عمر بن حريث قال لي أبو عبد الله (ع) : « قل فى الركعتين الاولتين بعد التشهد قبل أن تنهض : سبحان الله سبحان الله سبع مرات » .

سبحان الله (سبعاً) ثم يقوم .

﴿ التاسع ﴾ أن يقول : ﴿ بحول الله (١) وقوته . . . ﴾ حين القيام عن التشهد الأول .

﴿ العاشر ﴾ أن تضم المرأة فخذيها (٢) حال الجلوس للتشهد .

(مسألة ٥) يكره الاقعاء حال التشهد على نحو ما مر في الجلوس بين السجدتين (٣) ، بل الأحوط تركه كما عرفت

فصل فى التسليم

وهو واجب على الأقوى ، وجزء من الصلاة (٤) ، فيجب فيه جميع

---

(١) ففي صحيح محمد بن مسلم : « اذا جلست فى الركعتين الأولتين فتشهدت ثم قمت فقل : بحول الله وقوته أقوم وأقعد » ، لكن عن بعض النسخ سقوط « وقوته » .

(٢) لما سبق فى صحيح زرارة في المرأة : « فاذا كانت فى جلوسها ضمت فخذيها ، ورفعت ركبتيها من الارض » .

(٣) مر الكلام فيه .

فصل فى التسليم

(٤) كما عن جماعة كثيرة من القدماء والمتأخرين ، بل عن الروض : أنه مذهب أكثر المتأخرين لخبر القداح المروي في الكافي عن أبي عبدالله (ع) : « قال رسول الله (ص) : افتتاح الصلاة الوضوء ، وتحريمها التكبير ، وتحليلها التسليم » ، وأرسله فيما عن الفقيه والتهذيب عن أمير المؤمنين (ع) ،

وعن الهداية : « قال الصادق (ع) : تحريم الصلاة التكبير، وتحليلها التسليم »، وخبر الفضل المروي عن العيون والعلل عن الرضا (ع) : « إنما جعل التسليم تحليل الصلاة ولم يجعل بدلها تكبيراً أو تسبيحاً أو ضربا آخر لأنه لما كان الدخول فى الصلاة تحريم الكلام للمخلوقين والتوجه الى الخالق كان تحليلها كلام المخلوقين . . . »، وخبره الآخر المروي عن العيون في كتاب الرضا (ع) الى المأمون : « قال (ع) : تحليل الصلاة التسليم »، وخبر الفضل المروي عن العلل : « سألت أبا عبد الله (ع) عن العلة التي من أجلها وجب التسليم في الصلاة . قال (ع) : لأنه تحليل الصلاة »، وخبر الأعمش عن الصادق (ع) : « لا يقال في التشهد الاول : السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين لأن تحليل الصلاة هو التسليم »، وخبر عبد الله بن الفضل الهاشمي : « سألت أبا عبد الله (ع) عن معنى التسليم في الصلاة . فقال (ع) : التسليم علامة الأمن وتحليل الصلاة »، وخبر أبي حازم المروي عن مناقب ابن شهراشوب : « سئل علي بن الحسين (ع) : ما افتتاح الصلاة ؟ قال (ع) : التكبير . قال : ما تحريمها ؟ قال : التكبير . قال : ما تحليلها ؟ قال (ع) : التسليم »، وعن جماعة كثيرة من القدماء والمتأخرين إرسال خبر : تحريم الصلاة التكبير وتحليلها التسليم عن النبي (ص)، وفي المنتهى : ان هذا الخبر تلقته الامة بالقبول، ونقله الخاص والعام، ومثل هذا الحديث البالغ في الشهرة قد يجبر روايته الاعتماد . انتهى، وعن المختلف، وجامع المقاصد : أنه من المشاهير، وعن الروض : أنه مشهور، وبعد ذلك كله لا مجال للمناقشة في سنده كما عن المدارك تبعاً لشيخه (قدهما) ولاسيما بملاحظة اعتماد الاصحاب عليه، واستدلالهم به، وفيهم من لا يعمل إلا بالقطعيات كالسيدين (قدهما)، كما لا مجال للمناقشة في دلالته على حصر المحلل فيه : بأن المراد بالاخبار الاستناء

في الجملة لا دائماً ، فيجوز الاخبار بالأعم من وجه كزيد قائم وبالأخص مطلقاً كحيوان يتحرك كاتب ، وبمنع كون إضافة المصدر للعموم لجواز كونها للعهد والجنس ، وبأن التحليل قد يكون بالمنافيات وان لم يكن الاتيان بها جائزاً ، وحينئذ فلابد من تأويل التحليل بالذي قدره الشارع ، وحينئذ كما يمكن إرادة التحليل الذي قدره على سبيل الوجوب يمكن إرادة الذي قدره على سبيل الاستحباب ، وبأن الخبر غير مراد الظاهر ، لأن التحليل ليس نفس التسليم فلابد من اضمار ولا دليل على ما يقتضي الوجوب . لظهور ضعف ما ذكر ، إذ قد يكون المراد من الاخبار حصر الخبر بالمبتدأ ، ويتعين حمل الكلام عليه اذا كان ظاهراً فيه كما في المقام ، وكون الاضافة للعهد لا قرينة عليه كما لا قرينة على كونه للعموم فيتعين بمقدمات الحكمة ارادة الطبيعة المطلقة ـ كما في سائر موارد الحكم بالاطلاق ـ فيكون مفاده مفاد العموم في الدلالة على الحصر . هذا والظاهر من التحريم والتحليل في الخبر الوضعيان ، بمعنى قدح المنافيات في الصلاة وعدمه ، ولذا يعم الفريضة والنافلة ، فالتكبير يوجب قدح وقوعها في صحة الصلاة ، والتسليم يوجب عدم قدحه فيها فتصح الصلاة اذا وقعت بعد التسليم . وعليه فلا مجال للنقض بتحقق التحليل بالمنافيات قبله ، فان المنافيات اذا اقتضت بطلان الصلاة لم يكن مورد لحصر المحلل بالتسليم ولا يكون ذلك نقضاً عليه ، بل البناء على قدح المنافيات قبل التسليم التزام بحصر المحلل به كما لا يخفى . ويصح حمل التحليل على التسليم بنحو من العناية كما في زيد عدل ، ولا حاجة الى التقدير كي يدعى الاجمال .

وبالجملة : ظهور الخبر في الحصر ـ ولاسيما بملاحظة بعض النصوص المتقدمة ـ أوضح من أن يهتم لدفع المناقشات المذكورة فيه . نعم لادلالة فيه على جزئية التسليم ، لأن انحصار المحلل به أعم من كونه جزءاً وشرطاً وأجنبياً .

نعم يدل على جزئيته موثق أبي بصير : « سمعت أباعبد الله (ع) يقول في رجل صلى الصبح فلما جلس فى الركعتين قبل أن يتشهد رعف . قال (ع) : فليخرج فليغسل أنفه ثم ليرجع فليتم صلاته ، فان آخر الصلاة التسليم » ، وموثقه الآخر : « اذا نسي الرجل أن يسلم فاذا ولى وجهه عن القبلة وقال : السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فقد فرغ من صلاته » ، وخبره : « وتقول : السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين ، فاذا قلت ذلك فقد انقطعت الصلاة » فتأمل . ويشير اليه صحيح زرارة في صلاة الخوف : « فصار للأولين التكبير وافتتاح الصلاة ، وللآخرين التسليم » ، وفي مصحح علي بن اسباط عنهم (ع) فيما وعظ الله سبحانه عيسى (ع) في وصف النبي (ص) : « ويفتتح بالتكبير ويختتم بالتسليم » ، ونحوهما غيرهما مما يشعر أويظهر فى جزئيته للصلاة على نحو جزئية غيره من أجزائها . مضافا الى الأمر به في النصوص الكثيرة الواردة في الابواب المتفرقة المدعى تواترها . لظهورها في اعتباره في الصلاة اعتبار غيره من أجزائها ، وان كان لا يخلو من تأمل لورود أكثر تلك النصوص في مورد بيان حكم آخر فلاحظ .

هذا ، وحكي القول باستحباب التسليم عن المقنعة ، والنهاية ، والسرائر ، وكثير من كتب المتأخرين ، وعن الخلاف : أنه الاظهر من مذهب أصحابنا ، وعن جامع المقاصد : « ذهب اليه أجلاء الاصحاب » ، وفي الذكرى : « هو مذهب أكثر القدماء » وعن المدارك وأكثر المتأخرين . وعن البهائي : أنه مذهب مشايخنا المتأخرين عن عصر الشهيد . واستدل لهم ـ مضافا الى أصالة البراءة المحكومة لما سبق ـ بصحيح ابن مسلم المتقدم في التشهد : « فاذا استويت جالساً فقل : أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ، ثم تنصرف » ، وصحيح ابن جعفر (ع) عن أخيه (ع) :

« عن الرجل يصلي خلف الامام فيطول الامام بالتشهد فيأخذ الرجل البول ، أو يتخوف على شيء يفوت أو يعرض له وجع كيف يصنع ؟ قال (ع) : يتشهد هو وينصرف ويدع الامام » . وفيه ـ مع أن الصحيحين المذكورين خاليان عن ذكر الصلاة على النبي (ص)، وأن المحكي عن الفقيه وموضع من التهذيب رواية ثانيها : « يسلم وينصرف » ـ : أن المراد بالانصراف التسليم ، بقرينة مثل صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع) : « اذا قلت : السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فقد انصرفت » ، وخبر أبي كهمس عن أبي عبد الله (ع) : « سألته عن الركعتين الاولتين اذا جلست فيهما للتشهد فقلت وأنا جالس : السلام عليك أيها النبي انصراف هو ؟ فقال (ع) : لا ، ولكن اذا قلت : السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فهو الانصراف » ، وصحيح محمد بن مسلم : « إذا انصرفت من الصلاة فانصرف عن يمينك » ، ونحوه موثق سماعة . واستدل له أيضاً بصحيح الفضلاء : محمد ، وزرارة ، والفضيل عن أبي جعفر (ع) : « اذا فرغ الرجل من الشهادتين فقد مضت صلاته ، فان كان مستعجلا في أمر يخاف أن يفوته فسلم وانصرف أجزأه » . وفيه ـ مع أنه خال عن ذكر الصلاة على النبي كسابقيه ـ : أن مافي ذيله من الامر بالتسليم في مورد السؤال ـ أعني الاستعجال ـ دليل على وجوبه ، فيتعين حمل قوله (ع) في الصدر : « مضت صلاته » على مضي معظمها ، أو ما كان من سنخ العبادة ، أو نحو ذلك مما لاينافي وجوب التسليم . وبصحيح معاوية بن عمار : « اذا فرغت من طوافك ، فأت مقام ابراهيم (ع) ، فصل ركعتين ، واجعله أمامك واقرأ في الاولى فيهما قل هو الله أحد ، وفي الثانية قل يا أيها الكافرون ، ثم تشهد واحمد الله تعالى وأثن عليه وصل على النبي (ص) واسأله أن يتقبل منك » . وفيه ـ مع أن الوجه في ترك ذكر التسليم عدم كونه في مقام بيانه

كالركوع والسجود وغيرهما من الواجبات ـ : أنه بقرينة ما سبق يتعين حمل التشهد فيه على مايعم التسليم ، فيكون الحمد والثناء بعد التسليم . ومثله صحيح زرارة الوارد فى الشك بين الثنتين والاربع ، قال (ع) : « يركع ركعتين وأربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ، ويتشهد ولا شيء عليه » ، وبموثق يونس بن يعقوب : « قال : قلت لأبي الحسن (ع) : صليت بقوم فقعدت للتشهد ، ثم قمت فنسيت أن أسلم عليهم . فقالوا : ما سلمت علينا . فقال (ع) : ألم تسلم وأنت جالس ؟ قال : بلى . قال (ع) : لا بأس عليك » وفيه : أن تعليق نفي البأس على تسليمه وهو جالس ظاهر في وجوب التسليم ، والظاهر أن المراد من التسليم عليهم الذي نسيه هو صيغة : (السلام عليكم) ، ومن تسليمه وهو جالس صيغة : (السلام علينا ...) ، وفيه دلالة على أن استعمال التشهد فيما يعم التسليم متداول مألوف ، كما حملنا عليه الروايات السابقة ، وبأنه لو وجب التسليم لبطلت الصلاة بتخلل المنافي بينه وبين التشهد ، واللازم باطل فالملزوم مثله . أما الملازمة فاجماعية ، وأما بطلان اللازم فلصحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) : « سأله عن الرجل يصلي ثم يجلس فيحدث قبل أن يسلم ، قال (ع) : تمت صلاته ، وان كان مع امام فوجد فى بطنه أذى فسلم في نفسه وقام فقد تمت صلاته » ، ومصحح الحلبي عن أبي عبد الله (ع) : « اذا التفت فى صلاة مكتوبة من غير فراغ فأعد الصلاة اذا كان الالتفات فاحشا ، وان كنت قد تشهدت فلا تعد » ، وموثق غالب بن عثمان عنه (ع) : « عن الرجل يصلي المكتوبة فيقضي صلاته ويتشهد ثم ينام قبل أن يسلم ، قال (ع) : تمت صلاته ، وإن كان رعافا فاغسله ثم ارجع فسلم » ، ونحوها صحيح زرارة المتقدم في وجوب التشهد ، وخبر الحسن بن الجهم المتقدم فى كيفية الشهادتين .

وأورد عليه بمنع الاجماع على الملازمة المدعاة لتحقق القول بالوجوب ، وعدم الجزئية الملازم للقول بعدم البطلان بتخلل المنافي بينه وبين الصلاة وإن وجب . وفيه : أن عمدة الادلة المتقدمة على الوجوب نصوص التحليل ، وأنه آخر الصلاة ، وبه تنقطع ، وبه يفرغ منها ، ونحو ذلك مما لا يمكن حمله على الوجوب مع البناء على الصحة بتخلل المنافي . نعم البناء المذكور لا ينافي الأخذ بظاهر الأمر به في بعض النصوص أعني الوجوب ، لكن عرفت أن الاستناد في دعوى وجوبه الى ظاهر الامر محل إشكال . ومثله في الاشكال دعوى كون المراد من التسليم في النصوص المذكورة التسليم الاخير، لشيوع استعماله فيه كما عن جماعة ، ويشير اليه موثقة أبي بصير الطويلة ، وحديث ميسر ، وخبر الفضل بن شاذان ، وخبر عبد الله بن الفضل الهاشمي ، إذ لو تمت اقتضت حمل نصوص التحليل عليه ، فيتعين حملها على الاستحباب لعدم وجوبه ، وكذا غيرها مما أطلق فيه التسليم : كموثق أبي بصير الاول ، والنصوص المتضمنة للأمر به ، إذ الفرق بين الطائفتين غير ظاهر . مع أن هذه الدعوى لا تتأتى في صحيح زرارة ، ولا في خبر الحسن بن الجهم لعدم ذكر التسليم فيهما ليحمل على هذا المعنى . اللهم إلا أن يكون الوجه في سقوطهما عن الحجية في المقام ظهورهما في الحدث قبل الصلاة المجمع على قاطعيته .

وكيف كان فالأولى أن يقال : إن النصوص المذكورة معارضة بما دل على انحصار المحلل بالتسليم ، والجمع بينهما ـ بحمل الثانية على الاستحباب ـ ليس عرفياً ، لأن نصوص التحليل ظاهرة في أن التحريم الثابت بالتكبير ، سواء أكان وضعياً كما هو الظاهر أم تكليفياً ينحصر رافعه بالتسليم ، وحملها على أن التحريم يرتفع قبل التسليم ويثبت تحريم تنزيهي يرتفع بالتسليم مما تأباه تلك النصوص جداً على اختلاف ألسنتها ، فيتعين الرجوع الى الترجيح ، وهو مع

نصوص التحليل كما سبق ، لمخالفتها للعامة ، واتحاد لسان الأولى مع لسان مثل صحيح زرارة وخبر ابن الجهم المجمع على خلاف ظاهرها . مضافا الى الاضطراب في صحيح زرارة الأول لظهور صدره في تمامية الصلاة بدون التسليم ، وظهور ذيله في توقفها عليه . بل لا تبعد دعوى ذلك في مصحح الحلبي ، وموثق عثمان ، فان مرجع ذيل أولها الى عدم قدح الالتفات الفاحش من غير فراغ المنافي لصدره ، ومرجع ذيل ثانيها الى وجوب التسليم المنافي لصدره ، فلأجل ذلك كله لا تصلح لمقاومة تلك النصوص . نعم لو أمكنت دعوى اختصاصها بغير صورة العمد أمكن تقييد نصوص التحليل بها فتحمل على صورة العمد ، لكن ـ مع أنه لا قرينة عليه ـ يصعب الالتزام به مع بناء الأصحاب على عدم الفصل . ثم إنك عرفت وجود القول بالوجوب وعدم الجزئية فيجوز وقوعه حال وجود موانع الصلاة وفقد شرائطها اختياراً ، وحكي عن ظاهر الجعفي ، وصريح ابن جمهور ، والحبل المتين ، والمفاتيح ، وجماعة أخرى جمعاً بين الأمر به في النصوص وبين ما تضمن الفراغ من الصلاة قبل التسليم ، كصحيح عبد الله بن أبي يعفور عن أبي عبد الله (ع) فيمن نسي التشهد الأول : « فقال (ع) : يتم صلاته ثم يسلم » ، وصحيح سليمان بن خالد عن أبي عبد الله (ع) : « وإن لم يذكر حتى يركع فليتم صلاته ، حتى اذا فرغ فليسلم » ، وما في صحيح زرارة المتقدم : « وإن كان الحدث بعد الشهادتين فقد مضت صلاته » ، وما في صحيحه الآخر : « فيمن يجلس فيحدث قبل أن يسلم . قال (ع) : تمت صلاته » ، والنصوص المتضمنة صحة الصلاة مع تخلل المنافي المتقدمة . لكن عرفت الاشكال في جميع ذلك ، وأنه لا يصلح لمعارضة نصوص التحليل المعتضدة بما دل على أنه آخر الصلاة ، وبه يفرغ منها ، وبه تنقطع ، ونحو ذلك المستفاد من مجموعة الجزئية ، وعدم جواز إيقاع المنافيات قبله . وأن الاعتماد على ظاهر الأمر محل إشكال

مايشترط فيها : من الاستقبال ، وستر العورة ، والطهارة ، وغيرها ، ومخرج منها ، ومحلل للمنافيات المحرمة بتكبيرة الاحرام ، وليس ركناً ، فتركه عمداً مبطل لاسهواً ، فلو سها عنه وتذكر بعد إتيان شيء من المنافيات عمداً وسهواً أو بعد فوات الموالاة لايجب تداركه (١) ،

لعدم كونه في مقام التشريع ليدل على الوجوب ، فلاحظ وتأمل .

(١) كما اختاره غير واحد من شراح الشرائع ، لعموم حديث : (لاتعاد الصلاة) الموجب لسقوطه عن الجزئية في حال السهو كغيره من الأجزاء التي يلزم من ثبوت جزئيتها في حال السهو الاعادة . اللهم إلا أن يقال : مجرد السقوط عن الجزئية غير كاف فى تحقق المحلل للمنافيات ، فما لم يثبت وقوع المحلل بدليل فالمنافيات على حالها في اقتضاء البطلان . نعم لو كان مفاد حديث : (تحليلها التسليم) أن محلليته بلحاظ كونه الجزء الأخير ، فاذا فرض سقوطه عن الجزئية كان الأخير هو ما قبله ، فالمنافي يكون بعد الفراغ فلا يكون قادحا ، لكن الظاهر من الخبر انحصار المحلل بالتسليم مع قطع النظر عن كونه آخر الاجزاء ، فمع فقده لايتحلل من الصلاة وإن كان قد فرغ منها .

وبالجملة : لو قصرنا النظر على أدلة المنافيات كان مقتضاها البطلان لو وقعت فى أثناء الصلاة ، ولم تقتضه لو كانت قبلها أو بعدها . وبلحاظ هذا الحديث يكون المدار في البطلان وقوعها قبل التسليم ، فيكون الحديث تأسيساً لحكم لا تفيده تلك الأدلة . فان قلت : اذا كان حديث : (لا تعاد الصلاة) شاملا للتسليم المنسي أمكن أن يستفاد من الحكم بعدم إعادة الصلاة لتركه الحكم بمحللية التشهد للملازمة فتكون محللية التشهد مدلولا التزامياً له . قلت : الحديث المذكور لا نظر فيه إلا الى صحة الصلاة من جهة نقص التسليم ،

نعم عليه سجدتا السهو للنقصان بتركه (١) ،

وصحتها من هذه الجهة لا تلازم صحتها من وجود المحلل ، وإنما تكون الملازمة بين صحة الصلاة من جميع الجهات في حال نسيان التسليم وبين ثبوت المحلل ، لكن صحتها كذلك ليس منظوراً اليها في الحديث . اللهم إلا أن يقال : لازم البناء على كون تحليلها التسليم تأسيسياً البناء على كون تحريمها التكبير كذلك ، ومقتضى ذلك عدم حرمة إيقاع المنافيات قبل تمام التكبير ، وهو مناف لاطلاق مادل على عدم جواز ايقاعها في أثناء الصلاة ، بل لايظن الالتزام من أحد بجواز وقوعها في حال التكبير قبل تمامه ، فاذا وجب صرف (تحريمها التكبير) الى كونه أول الأجزاء فلا يكون تأسيساً وجب بقرينة المقابلة صرف (تحليلها التسليم) الى كونه آخر الاجزاء لا غير ، لا أقل من الاجمال الموجب للرجوع الى أصالة البراءة من إبطال المنافي . وفيه : أن المنافاة المذكورة انما تقتضي كون المحرم الشروع فى التكبير ، بأن يكون المراد منه الطبيعة السارية فى الاجزاء لاتمامها ، فالبناء على ظهور كل من قوله (ع) : « تحريمها التكبير » ، وقوله (ع) : « تحليلها التسليم » متعين . وأما النصوص الواردة في نسيان التسليم كموثق أبي بصير الآتي في التحليل بالصيغة الأولى وغيره فلا إطلاق لها يشمل صورة وقوع المحلل ، بل مقتضى الأمر بالتسليم فيها الاختصاص بصورة عدمه وبقائه على الجزئية لا سقوطه عنها . وأما الاستدلال على المقام بالنصوص المتقدمة في الحدث قبل التسليم فغير ظاهر الوجه بعد عدم ظهورها في نسيان التسليم ، بل ظهورها في عدمه ، وامتناع الأخذ بظاهرها لا يصحح حملها على خلاف الظاهر والاستدلال به ، وكأنه لذلك اختار في الشرائع وغيرها البطلان .

(١) بناء على وجوبها لكل زيادة ونقيصة .

وإن تذكر قبل ذلك أتى به (١) ولا شيء عليه إلا أن يتكلم فيجب عليه (٢) سجدتا السهو ، ويجب فيه الجلوس (٣) ، وكونه مطمئناً ، وله صيغتان هما : ﴿ السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين ﴾ و﴿ السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ﴾ ، والواجب أحداهما (٤) فان قدم الصيغة الأولى

---

(١) لعدم الموجب لسقوط وجوبه .

(٢) لما يأتي إن شاء الله من وجوبها للكلام ساهياً .

(٣) بلا خلاف ظاهر ، وعن جماعة التصريح به ، وفي المستند : أنه الاظهر ، كما يستفاد من عمل الناس في جميع الاعصار بل من مطاوي الاخبار . انتهى . وكأنه يريد بالاخبار مثل موثقة أبي بصير الطويلة مما تضمن أنه كالتشهد .

(٤) على التخيير ، فيتحلل بكل منهما كما عن جماعة ، بل عن بعض نسبته الى المشهور ، وآخر نسبته الى المتأخرين ، وفي المنتهى : « لا نعرف خلافا في أنه لا يجب عليه الاتيان بهما » وفي الذكرى : « لم يقل به أحد فيما علمته » ، ويدل على التحليل بالاول جملة من النصوص المتقدم بعضها : كصحيح الحلبي قال أبو عبد الله (ع) : « كلما ذكرت الله عز وجل به والنبي (ص) فهو من الصلاة ، وإن قلت: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فقد انصرفت » وخبر أبي كهمس عن أبي عبد الله (ع) : « سألته عن الركعتين الاولتين اذا جلست فيهما للتشهد فقلت وأنا جالس : السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته ، انصراف هو ؟ قال (ع) : لا ، ولكن اذا قلت السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فهو الانصراف » ، وخبر أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) : « اذا كنت إماماً فانما التسليم أن تسلم على النبي (ص) وتقول : السلام علينا

وعلى عباد الله الصالحين ، فاذا قلت ذلك فقد انقطعت الصلاة ، ثم تؤذن القوم فتقول وأنت مستقبل القبلة : السلام عليكم ، وكذلك اذا كنت وحدك تقول : السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين » ، وموثقه : « اذا نسي الرجل أن يسلم فاذا ولى وجهه عن القبلة وقال : السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فقد فرغ من صلاته . . . » الى غير ذلك . وعلى التحليل بالثاني إطلاقات التسليم التي قد عرفت احتمال اختصاصها به فضلا عن شمولها له ، بل بعض ما ورد في الأول ظاهر في أن الاكتفاء به لأنه من بعض أفراد التسليم ، مثل ما عن كتاب الرضا (ع) الى المأمون : « ولا يجوز أن تقول في التشهد الأول : السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين ، لأن تحليل الصلاة التسليم ، فاذا قلت هذا فقد سلمت » ، ونحوه خبر الاعمش . وكأنه في الجواهر يشير الى هذه الاطلاقات في استدلاله على الخروج بالثاني بالاجماع بقسميه ، بل الضرورة والنصوص المتواترة ، وإلا فلم نقف في النصوص على ما يتعرض له بالخصوص غير صحيح ابن أذينة وغيره في صلاة النبي (ص) في المعراج ، وخبر أبي بكر : « إني أصلي بقوم فقال (ع) : تسلم واحدة ولا تلتفت ، قل : السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته ، السلام عليكم » ، وما عن جامع البزنطي عن عبد الله بن أبي يعفور : « سألت أبا عبد الله (ع) عن تسليم الامام وهو مستقبل القبلة . قال (ع) : يقول السلام عليكم » . نعم ورد في جملة من النصوص التعرض له ، لكن لم يظهر منها أنه محلل ، ففي مرسل الفقيه : « قال رجل لأمير المؤمنين (ع) : مامعنى قول الامام السلام عليكم ؟ فقال (ع) : . . . » ، وفي خبر المفضل : « لم لا يقال : السلام عليك والملك على اليمين واحد ، ولكن يقال : السلام عليكم ؟ قال (ع) : . . . » ، وفي موثق يونس بن يعقوب : « قلت لأبي الحسن : صليت بقوم صلاة ، فقعدت للتشهد ، ثم قمت ونسيت أن أسلم عليهم ، فقالوا

كانت الثانية مستحبة (١)

ما سلمت علينا . فقال (ع) : ألم تسلم وأنت جالس ؟ قلت : بلى . قال (ع) : فلا بأس عليك ، ولو نسيت حتى قالوا لك ذلك استقبلتهم بوجهك وقلت : السلام عليكم » ، ونحوها غيرها . بل لعل مثلها خبر ابن أبي يعفور المتقدم .

وكيف كان فما ذكرنا في وجه محلية الاول يظهر ضعف ما نسب الى الاكثر أو المشهور من تعين الثاني لها . كما أن مما ذكرنا في وجه محلية الثاني يظهر ضعف ما عن جامع ابن سعيد من تعين الاول لها . كما أن من كل منهما يضعف جداً ما قيل أو يقال من وجوب الجمع بينهما . هذا وعن فاخر الجعفي وجوب التسليم على النبي (ص) منضما الى أحد التسليمين ، وكأنه استند الى ما في رواية أبي بكر ، وخبر أبي بصير المتقدمين . وفيه ـ مع حكاية الاجماع على خلافه ، وعن البيان : أنه مسبوق بالاجماع وملحوق به ـ : أنه مخالف لصحيح الحلبي ، وخبر أبي كهمس المتقدمين أيضاً ، وكذا حديث ميسرة ومرسل الفقيه ، بل لا يبعد ذلك في خبر أبي بصير فيكون حجة عليه لا له . اللهم إلا أن يكون مراده وجوب السلام على النبي (ص) فى قبال التسليم الذي به الانصراف كالصلاة عليه (ص) ، فلا تصلح النصوص المذكورة لنفي وجوبه. فالعمدة حينئذ في دفعه الاجماع وما يستفاد من سبر جملة من النصوص من عدم وجوب شيء من التسليم إلا ما يكون به انصراف . فلاحظ صحيحة الفضلاء وغيرها ، أما الامر بالتسليم في الآية الشريفة فغير ظاهر فيما نحن فيه ، والاجماع على عدم وجوبه فى غير الصلاة لا يكفي في وجوبه فيها لامكان حمله على الاستحباب ، ولاسيما مع كون عدم الوجوب مظنة الاجماع .

(١) كما هو المشهور ، وحكى في الذكرى عن ابن طاووس (ره) في البشرى احتمال أنها واجبة ، وان كان الخروج بـ (السلام علينا) ، قال في

بمعنى كونها جزءاً مستحباً (١) لا خارجا ،

الذكرى : « للحديث الذي رواه ابن أذينة عن الصادق (ع) في وصف صلاة النبي (ص) في السماء : أنه لما صلى ، أمر الله أن يقول للملائكة السلام عليكم ورحمة الله وبركاته . إلا أن يقال : هذا في الامام دون غيره » ، ثم قال : « ومما يؤكد وجوبه رواية زرارة ومحمد بن مسلم (وأورد التي ذكرناها آنفاً يعني روايتهما عن الباقر (ع)) : اذا فرغ من الشهادتين فقد مضت صلاته ، وإن كان مستعجلا في أمر يخاف أن يفوته فسلم وانصرف أجزأه » .

أقول: أما صحيح المعراج فالذي يظهر من ملاحظة ما فيه أنه في مقام بيان المستحب والواجب فلا يصلح للدلالة على أحدهما كما لا يصلح للدلالة على الوجوب التعييني، مضافا الى أنه لم يذكر فيه الصيغة الاولى ، فلا يصلح حجة للدلالة على وجوب الثانية عند سبقها بها . وأما الصحيح الآخر فلا يظهر وجه تأكيده للوجوب إلا اذا كان المراد من التسليم فيه الصيغة الاولى ، ومن الانصراف (السلام عليكم) لكنه خلاف الظاهر . وقد يستدل له بما تضمن الأمر بالتسليم الظاهر في الصيغة الثانية ، فان إطلاقه شامل لصورة الاتيان بالأولى ، فتجب وإن أتى بها ، ولا ينافيه الخروج بها عن الصلاة كما تضمنته النصوص . وفيه : أن الذي يظهر من ملاحظة النصوص أن التسليم مأمور به بما هو محلل ، فاذا ثبت التحلل بالصيغة الاولى كانت أحد فردي الواجب المسقط لأمره وفرغ به من الصلاة . وحينئذ فالامر به بعدها يكون استحبابياً ـ كما في نظائره ـ لا أنه يحمل على الوجوب النفسي لأجل عدم منافاته مع الخروج ، إذ عدم المنافاة عقلا غير مسوّغ لارتكاب خلاف الظاهر عرفا .

(١) قد تقدم في نية الوضوء الاشكال في كون الشيء جزءاً للواجب مستحباً ، وسيأتي إن شاء الله في أوائل مباحث الخلل ، فالاجزاء المستحبة

وإن قدم الثانية اقتصر عليها (١) ، وأما ﴿ السلام عليك أيها النبي ﴾ فليس من صيغ السلام بل هو من توابع التشهد (٢) ، وليس واجباً بل هو مستحب وإن كان الأحوط عدم تركه لوجود القائل بوجوبه (٣) ، ويكفي في الصيغة الثانية: ﴿ السلام عليكم ﴾ (٤) بحذف قوله : ﴿ ورحمة الله وبركاته ﴾ وإن كان الأحوط ذكره ،

أمور . مستحبة محلها الواجب لا أنها أجزاء منه . نعم تفترق عن المستحبات الاجنبية أن مصلحتها من سنخ مصلحة الواجب ، ومن مراتبه بخلاف المستحبات الاجنبية .

(١) لعدم الدليل على استحباب ايقاع الثانية بعدها ، كما اعترف به غير واحد، منهم الشهيد على ما حكي . نعم هو ظاهر المحقق وجماعة ، فان أمكن الاعتماد على قاعدة التسامح لفتواهم أمكن البناء على الاستحباب .

(٢) كما يشير اليه خبر أبي كهمس المتقدم ، وان كان الذي يظهر من خبري أبي بكر، وأبي بصير المتقدمين ، وموثقة أبي بصير الطويلة أنه من توابع التسليم ، كما تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع .

(٣) قد عرفت حكايته عن الجعفي فى الفاخر ، وعن كنز العرفان : أنه الذي يقوى في ظني . وقد عرفت وجهه وضعفه .

(٤) كما نسب الى الاكثر ، ويقتضيه الاقتصار عليه فى جملة من النصوص : كروايات الحضرمي ، وابن أبي يعفور ، وأبي بصير ، ويونس بن يعقوب . نعم فى صحيح ابن جعفر (ع) : « رأيت إخوتي موسى (ع) واسحاق ومحمداً بني جعفر (ع) يسلمون في الصلاة عن اليمين والشمال : السلام عليكم ورحمة الله ، السلام عليكم ورحمة الله » ، وقد تقدم فى صحيح المعراج : أنه (ص) قال : « السلام عليكم ورحمة الله وبركاته » ، وكأنه لذلك اختلفت

بل الأحوط الجمع بين الصيغتين بالترتيب المذكور ، ويجب فيه المحافظة على أداء الحروف والكلمات على النهج الصحيح (١) مع العربية والموالات ، والأقوى عدم كفاية (٢) قوله : ﴿ سلام عليكم ﴾ بحذف الألف واللام .

فتاواهم المحكية في المقام ، فعن ابن زهرة ، والالفية ، وفوائد الشرائع ، وظاهر البيان، والتنقيح ، وتعليق النافع ، والمسالك وجوب الاخير وعن الحلبي وجوب الثاني ، ونسب أيضاً الى السيد (ره) ، وعن الاردبيلي الميل اليه ، وعن الاكثر الاول ، وهو الاقوى لما عرفت ، الذي لا يصلح غيره لمعارضته لأنه عمل مجمل ، ولا سيما وفي المنتهى وعن المفاتيح : أنه لا خلاف في استحباب (وبركاته) ، وأن صحيح ابن جعفر مشتمل على التكرار الذي لم يقل بوجوبه أحد . ودعوى أن مافي النصوص الاول محمول على الاكتفاء عن ذكر الكل بذكر البعض غير ظاهرة ، ولاسيما وان المتعارف في التسليم على الجماعة الاقتصار على (السلام عليكم) . ومثلها دعوى أن ماعدا خبر أبي بكر غير ظاهر في التحلل بها كما سبق ، إذ الظاهر بل المقطوع به أن ذلك هو التسليم المحلل لولم يسبقه تسليم آخر، لأنه تسليم آخر . مع أن في خبر أبي بكر كفاية ، ولاسيما مع مطابقته لمقتضى أصالة البراءة . اللهم إلا أن يقال : أصل البراءة إنما ينفي الجزئية أو الشرطية ، ولا يثبت المحللية ، فالمرجع استصحاب بقاء التحريم حتى يثبت المحلل . ثم إن ظاهر النص والفتوى اعتبار الصيغة الاولى بتمامها ، لكن في نجاة العباد : أن الاصح الاجزاء بـ (السلام علينا) ، وكأنه لصدق التسليم عليه ، لكنه غير ظاهر فى قبال ما عرفت .

(١) لما سبق من ظهور الدليل فى ذلك .

(٢) لكونه غير المأمور به فى النصوص ، ولا دليل على الاكتفاء به ، ومنه يظهر ضعف ما في المعتبر : من أنه لو قال سلام عليكم ناويا به الخروج

(مسألة ١) لو أحدث أو أتى ببعض المنافيات الأخر قبل السلام بطلت الصلاة ، نعم لو كان ذلك بعد نسيانه بأن اعتقد خروجه من الصلاة لم تبطل ، والفرق (١) أن مع الأول يصدق الحدث في الأثناء ، ومع الثاني لا يصدق لأن المفروض أنه ترك نسياناً جزءاً غير ركني فيكون الحدث خارج الصلاة .

(مسألة ٢) لا يشترط فيه نية (٢) الخروج من الصلاة ، بل هو مخرج

فالاشبه أنه يجزي . انتهى ، ونحوه مافي التذكرة : من أن الاقرب الاجزاء . وان استدل عليه الاول بوقوع اسم التسليم عليه ، وبوروده في القرآن ، فان الاطلاق مقيد بما سبق ، والورود في القرآن لا يصلح حجة في المقام ، ومثله ماعن التذكرة : من أنه الاقرب ، لأن علياً (ع) كان يقول ذلك عن يمينه وشماله ، ولأن التنوين يقوم مقام اللام . إذ الاول غير ثابت ، بل في المعتبر حكاية التعريف عنه (ع) في خبر سعد ، والثاني ممنوع بنحو يشمل المقام .

(١) قد عرفت الاشكال فيه ، وأن المعيار في البطلان وعدمه وقوع المنافي قبل المحلل وعدمه ، لا وقوعه في الاثناء وعدمه كما ذكر . وأما النقض عليه بما ذكره سابقاً من وجوب السجود للكلام لو سها عن التسليم وتخيل الفراغ فتكلم ففيه : أن وقوع الكلام لا يلازم الغاء جزئية التسليم فيكون في الاثناء ، بخلاف الحدث فانه يوجب إلغاءها فيكون بعد الفراغ ، فلا تنافي بين الحكم بالصحة مع الحدث وبالسجود للسهو في الكلام ناسيا . فلاحظ .

(٢) قال في المنتهى : « وهل يجب عليه أن ينوي بالتسليم الخروج من الصلاة ؟ لم أجد لاصحابنا فيه نصا ، والاقرب أنه لا تجب » . لاطلاق الأدلة ، بل مقتضى ما تقدم من كتاب الرضا (ع) الى المأمون وخبر الأعمش الخروج به وإن قصد عدم الخروج ، ومثلها حسن ميسرة : « شيئان يفسد

قهراً وإن قصد عدم الخروج لكن الأحوط عدم قصد عدم الخروج ، بل لو قصد ذلك فالأحوط إعادة الصلاة .

(مسألة ٣) يجب تعلم السلام على نحو ما مر (١) في التشهد ، وقبله يجب متابعة الملقن إن كان ، وإلا اكتفى بالترجمة وإن عجز فبالقلب ينويه مع الاشارة باليد على الأحوط ، والاخرس يخطر ألفاظه بالبال ويشير اليها باليد أو غيرها .

(مسألة ٤) يستحب التورك في الجلوس (٢) حاله على نحو مامر ، ووضع اليدين على الفخذين ، ويكره الاقعاء .

(مسألة ٥) الأحوط أن لايقصد (٣) بالتسليم التحية حقيقة بأن يقصد

على الناس بها صلاتهم : قول الرجل : تبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك ، وإنما هو شيء قالته الجن بجهالة فحكى الله تعالى عنهم . وقول الرجل : السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين » ، وقريب منه مرسل الفقيه . ومن المعلوم أن فعل الناس إنما كان بقصد عدم الخروج لأنه فى التشهد الأول . نعم لو كان قصد عدم الخروج راجعاً الى عدم قصد الأمر بطل لفوات التقرب ، وفى الذكرى : « حكي عن المبسوط أنه قال : ينبغي أن ينوي به ذلك ، ثم قال : وليس بصريح فى الوجوب ، ووجه الوجوب أن نظم السلام يناقض الصلاة فى وضعه من حيث هو خطاب للآدميين ، ومن ثم تبطل بفعله في إثنائها عمداً واذا لم تقترن به نية تصرفه الى التحليل كان مناقضاً للصلاة ومبطلا لها » . وهو كما ترى .

(١) ومر هناك الوجه المشترك بينه وبين المقام .

(٢) كأنه لتبعيته للتشهد في ذلك .

(٣) بل جزم في نجاة العباد بعدم جوازه للمنفرد ولا للامام ولا

للمأموم ، فلو فعل أحدهم بطلت الصلاة . وفي الجواهر لم يستبعد البطلان للنهي عن ابتداء التحية في الصلاة ، ولاصالة عدم التداخل ، ولأنه من كلام الآدميين، ولغير ذلك ، بعد أن احتمل عدم الخلاف في عدم وجوب نوع هـذا القصد فضلا عن خصوصيات المقصود ، للأصل ، وإطلاق الأدلة ، وعموم بعضها ، والسيرة المستمرة في سائر الأعصار والأمصار من العلماء والعوام التي تشرف الفقيه على القطع بالعدم ، خصوصاً في مثل هذا الحكم الذي تعم به البلوى والبلية، ولا طريق للمكلفين الى معرفته إلا بالألفاظ .

أقول : أما أصل القصد في الجملة ولو إجمالا وارتكازاً في الواجبات القولية غير القراءة ومنها التسليم فالظاهر وجوبه ، لظهور ما دل على وجوب التكبير ، والذكر في الركوع ، والسجود ، والركعتين الأخيرتين ، والشهادتين ، والصلاة على النبي (ص) ، والتسليم في وجوب تلك المفاهيم الانشائية أو الخبرية المؤداة بالألفاظ الحاكية لها كما في سائر المعاني الخبرية والانشائية ، ووجوب أدائها بالألفاظ الخاصة لايقتضي كون الواجب هو الألفاظ الخاصة غير الملحوظ معانيها : لا معاني مفرداتها ، ولا معاني هيئاتها ، إذ لا وجـــه لذلك ، بل هو مقطوع بخلافه ، ضرورة وضوح كون التكليف بها ليس من قبيل التكليف بالألفاظ المهملة ، أو بالمفردات غير المرتبط بعضها ببعض مثل : (زيد عمرو بكر) لايراد منه إلا أداء نفس الأصوات الخاصة . وأما حضور القصد المذكور عند أداء الكلام فالظاهر عدم وجوبه ، للسيرة القطعية على عدمه ، بل لايتفق ذلك إلا للأوحـدي من الناس . يعرف ذلك كل إنسان عند مراجعة نفسه وقت الصلاة ، وأنه إن لم يتعذر ذلك منه إلا بعد رياضة كاملة فلا أقل من أنه متعسر . وأما الالتفات الى خصوصية المعنى فعدم وجوبه أوضح ، إذ يقتضيه ـ مضافا الى ذلك ـ الجهل بالخصوصيات بالنسبة الى غالب المكلفين ، ولا سيما

الأجانب عن اللغة العربية . وأما جواز القصد التفصيلي الى المعنى بخصوصياته فلا ينبغي أن يكون محلا للاشكال ، إذ معه يكون الامتثال بأوضح الأفراد وأجلاها . نعم يتوقف على العلم بالخصوصيات الملحوظة للشارع الأقدس عند الأمر به ، فاذا جهلها كان القصد التفصيلي موجباً للشك في الامتثال لاحتمال عدم الاتيان بالمأمور به ، إلا أن يكون قصد الخصوصية من باب الخطأ في التطبيق . مثلا اذا تردد في المراد بكاف الخطاب في (السلام عليكم) أنه الملائكة الموكلون بكتابة الحسنات أو السيئات ، أو هما معاً ، كان القصد الى صنف بعينه موجباً للشك في إتيان المأمور به ، وكذا لو تردد في أن الباء من (وبحمده) زائدة ، أو للاستعانة ، فاذا قصد واحداً منهما بعينه شك في إتيان المأمور به ، فلا يجزي عقلا إلا اذا كان القصد الى الخصوصية من باب القصد الطولي المجامع لقصد المعنى الواقعي للكلام . وكذا لو قامت الحجة على خصوصية المعنى ، إذ ذلك إنما يقتضي العذر في قصده لا الصحة الواقعية على تقدير المخالفة ، فالأحوط في السلام قصد المعنى الواقعي بلا ملاحظة خصوصية التحية والدعاء ، ولا خصوصية الموضوع من كونه الملكين أو غيرهما ، وأحوط منه قصد المعنى على تقدير اعتباره لا مطلقاً . هذا ومما ذكرنا يظهر لك النظر فيما ذكره في الجواهر : من عدم جواز قصد التحية ، كما يظهر لك النظر في وجهه ، فان مادل على وجوب التسليم بعنوان التحية مقيد للنهي عن ابتداء التحية في الصلاة ، وللنهي عن كلام الآدميين فيها ورافع لموضوع أصالة عدم التداخل . اللهم إلا أن يمنع كون التسليم الواجب معنوناً بعنوان التحية فقصدها موجب للشك في الامتثال ، لكنه خلاف ظاهر النصوص ولا سيما مايأتي ، وأشكل منه ماذكره أولا من عدم وجوب القصد أصلا ، وأن الواجب صورة اللفظ لا غير ـ كما صرح به في آخر كلامه ـ فان ذلك خروج عما هو ظاهر الأدلة كما عرفت ، وإن

السلام على الامام أو المأمومين أو الملكين . نعم لا بأس باخطار ذلك بالبال ،

قال (ره) : أنه اجتهاد منشؤه الغرور بالنفس ، وأنه قد يظهر لها ما يخفى على غيرها ، وإلا فمن لاحظ النصوص والفتاوى مع التأمل جزم بعدم اعتبار ذلك خصوصاً في المنفرد ... ، فانه لم يظهر بعد التأمل مايوجب عدم اعتبار القصد أصلا ولو إجمالا ، وأن الواجب مجرد التلفظ باللفظ الخاص ، وكون التسليم إذناً ـ كما فى موثق عمار ، ويستفاد من خبر أبي بصير السابق ، وأنه يترجم به الامام عن الله عزوجل بالأمان من عندالله كما في مرسل الفقيه وغيره ـ لا يدل على ذلك لو لم يدل على خلافه ، وكذلك الاطلاق والسيرة اللذان استدل بهما فانهما على ما قلناه أدل كما عرفت . نعم إطلاق : « اذا قلت السلام علينا ... » أو : « قل : السلام عليكم » ، وإن كان يقتضي ماذكر من أن الواجب مجرد التلفظ إلا أنه لايجوز التعويل عليه ، لأنه تقييد لدليل وجوب التسليم بالمعنى الانشائي فالمعول عليه إطلاق ذلك الدليل ، وقد عرفت أنه يقتضي ملاحظة المعنى . كيف لا ؟! وموثقة أبي بصير الطويلة كافية فى إثبات ماذكرنا ، إذ احتمال كون التكليف بنفس الألفاظ المشتملة عليها بما هي لقلقة لسان كاحتمال التفكيك بين الواجب والمستحب ، أو بين التسليم الواجب والمستحب مما لا يقبله الذوق ، والظنون وقوع الخلط بين حضور القصد حال الكلام وبين القصد الاجمالي ، والله سبحانه أعلم . ثم إن الظاهر عدم جريان أحكام التحية على مثل السلام المذكور لانصرافها الى التحية في الخطابات المتعارفة ، وللسيرة القطعية على خلافها ، فما عن الذكرى : من أن المأموم يقصد بأول التسليمتين الرد على الامام فيحتمل أن يكون على سبيل الوجوب ، لعموم قوله تعالى : ﴿ واذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردّوها ﴾ ضعيف ، بل في الجواهر : « إنه غريب من مثل الشهيد » .

فالمنفرد يخطر بباله الملكين الكاتبين (١) حين السلام الثاني ، والامام يخطرهما مع المأمومين (٢) والمأموم يخطرهم مع الامام (٣) وفي ﴿ السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين ﴾ يخطر بباله الأنبياء والأئمة (٤) والحفظة «ع» .

(مسألة ٦) يستحب للمنفرد والامام (٥) الايماء بالتسليم الأخير إلى يمينه

---

(١) كما فى خبري الفضل بن عبد الله الهاشمي ، والمفضل بن عمر .

(٢) كما فى خبر المفضل .

(٣) كما قد يستفاد من خبر المفضل .

(٤) هذا كأنه مأخوذ من نفس الجملة .

(٥) قال فى الذكرى : « فالمنفرد يسلم تسليمة واحدة بصيغة (السلام عليكم) ، وهو مستقبل القبلة ، ويومىء بمؤخر عينيه عن يمينه » . ونسب ذلك الى الشيخين ، والفاضلين ، والشهيدين ، وغيرهم . وكأن وجهه ـ على ما أشار اليه في الذكرى ـ الجمع بين صحيح عبد الحميد بن عواض عن أبي عبد الله (ع) : « إن كنت تؤم قوماً أجزأك تسليمة واحدة عن يمينك ، وإن كنت مع إمام فتسليمتين ، وإن كنت وحدك فواحدة مستقبل القبلة » ، وخبر أبي بصير : « قال أبوعبد الله (ع) : اذا كنت وحدك فسلم تسليمة واحدة عن يمينك » ، بحمل الثاني على الايماء بالعين الذي لا ينافي الاستقبال بالوجه ، الظاهر فيه الصحيح بقرينة المقابلة بالتسليم عن اليمين في الامام ، لكن الجمع المذكور بعيد لا شاهد له ، ومثله الجمع بالتخيير بين الأمرين ، فان التفصيل في الحديثين قاطع للشركة . نعم في رواية المفضل : « لأي علة يسلم على اليمين ولا يسلم على اليسار ؟ قال (ع) : لأن الملك الموكل يكتب الحسنات على اليمين ، والذي يكتب السيئات على اليسار ، والصلاة حسنات ليس فيها سيئات ، فلهذا يسلم على اليمين دون اليسار . قلت فلم لا يقال : السلام عليك والملك على اليمين واحد ، ولكن يقال :

السلام عليكم ؟ قال (ع) : ليكون قد سلم عليه وعلى من على اليسار ، وفضل صاحب اليمين بالايماء اليه . قلت : فلم لا يكون الايماء في التسليم بالوجه كله ولكن كان بالأنف لمن يصلي وحده ، وبالعين لمن يصلي بقوم ؟ قال (ع) : لأن مقعد الملكين من ابن آدم الشدقين ، وصاحب اليمين على الشدق الأيمن ، وتسليم المصلي عليه ليثبت له صلاته في صحيفته . قلت : فلم يسلم المأموم ثلاثا ؟ قال (ع) : تكون واحدة رداً على الامام وتكون عليه وعلى ملكيه ، وتكون الثانية على يمينه والملكين الموكلين به ، وتكون الثالثة على من على يساره وملكيه الموكلين به ، ومن لم يكن على يساره أحد لم يسلم على يساره إلا أن تكون يمينه على حائط ويساره الى من صلى معه خلف الامام فيسلم على يساره . قلت : فتسليم الامام على من يقع ؟ قال (ع) : على ملكيه والمأمومين ، يقول لملكيه : أكتبا سلامة صلاتي مما يفسدها ، ويقول لمن خلفه سلمتم وأمنتم من عذاب الله تعالى » ، ومقتضاها أن المنفرد يومىء بأنفه الى اليمين ، والامام يومىء بعينه . لكنها مع ضعف سندها وإعراض المشهور عن ظاهرها ومخالفتها للصحيح السابق يشكل الاعتماد عليها ، وإن كان هو ظاهر الصدوق (ره) في محكي الفقيه والمقنع . وأما الامام فالمذكور في كلام جماعة ـ منهم الشهيد في الذكرى بل نسب الى المشهور ـ أنه يومىء بصفحة وجهه عن يمينه . ويشهد له ـ كما في الذكرى ـ ماتقدم في صحيح عبد الحميد ، لكنه يعارضه جملة أخرى كصحيح أبي بصير قال أبو عبد الله (ع) : « اذا كنت في صف فسلم تسليمة عن يمينك ، وتسليمة عن يسارك ، لأن عن يسارك من يسلم عليك . وإن كنت إماماً فسلم تسليمة وأنت مستقبل القبلة » ، وما في خبره المتقدم : « ثم تؤذن القوم فتقول وأنت مستقبل القبلة : السلام عليكم » ، وخبر ابن أبي يعفور عن تسليم الامام وهو مستقبل القبلة :

بمؤخر عينه أو بأنفه أو غيرهما على وجه لا ينافي الاستقبال وأما المأموم فان لم يكن على يساره أحد (١) فكذلك ،

« قال (ع) : يقول : السلام عليكم » ، وخبر الحضرمي : « إني أصلي بقوم ، فقال (ع) : سلم واحدة ولا تلتفت قل . . . » ، وخبر الكاهلي : « صلى بنا أبو عبد الله (ع) . . . الى أن قال : وسلم واحدة مما يلي القبلة » ، والجمع بينها بما ذكر وإن كان قريباً إلا أنه لا شاهد له ومخالف للتفصيل فيها القاطع للشركة ، ومثله ما في المتن تبعاً للجواهر وغيرها من المساواة بين الامام والمنفرد في أنهما يسلمان الى القبلة لنصوص الاستقبال فيهما ، ويومئان بنحو لا ينافي الاستقبال من غير تخصيص بمؤخر العين ، أو بالعين ، أو بصفحة الوجه ، أو بالوجه قليلا ، أو بالانف ، أو بطرفه ، أو بغير ذلك أخذاً باطلاق نصوص الايماء فيهما أيضاً . فانه وإن سلم من إشكال التخصيص بما به الايماء لكنه غير سالم من إشكال المخالفة للتفصيل بين الامام والمأموم في النصوص من حيث الاستقبال والايماء الى اليمين القاطع للشركة ، ومن هنا كان المحكي عن الجمل ، والعقود ، والمبسوط : من أن الامام والمنفرد يسلمان تجاه القبلة ، وكأنه طرح لنصوص الايماء لمعارضتها في المقامين بما هو أرجح منها .

(١) بلا إشكال ، لاتفاق النصوص على تسليمه الى اليمين والى الشمال اذا كان هناك أحد . ففي صحيح أبي بصير : « اذا كنت في صف فسلم تسليمة عن يمينك وتسليمة عن يسارك ، لأن عن يسارك من يسلم عليك » ، وفي خبره : « فاذا كنت في جماعة فقل مثل ما قلت وسلم على من على يمينك وشمالك ، فاذا لم يكن على شمالك أحد فسلم على الذي على يمينك ، ولاتدع التسليم على يمينك إن لم يكن على شمالك أحد » ، وفي صحيح منصور : « الامام يسلم واحدة ، ومن وراءه يسلم اثنتين ، فان لم يكن عن شماله أحد يسلم واحدة » ، ونحوها غيرها .

وإن كان على يساره بعض المأمومين فيأتي بتسليمة أخرى مومياً إلى يساره ، ويحتمل استحباب تسليم آخر للمأموم بقصد الامام (١) ، فيكون ثلاث مرات .

(مسألة ٧) قد مر سابقاً في الأوقات أنه إذا شرع في الصلاة قبل الوقت ودخل عليه وهو في الصلاة صحت صلاته ، وإن كان قبل السلام أو في أثنائه ، فاذا أتى بالسلام الأول ، ودخل عليه الوقت في أثنائه تصح صلاته . وأما إذا دخل بعده قبل السلام الثاني أو في أثنائه ففيه إشكال . وإن كان يمكن القول بالصحة ، لأنه وإن كان يكفي الأول في الخروج عن الصلاة ، لكن على فرض

ثم إنه قد يستظهر من هذه النصوص كون الايماء على النحو المتعارف ، بأن يلتفت بوجهه ، ويكون حينئذ منافياً لما دل على وجوب الاستقبال في التسليم ، فاما أن يكون مقيداً له ، أو يحمل على الايماء بنحو لا ينافي الاستقبال . لكن الاطلاق الشامل لذلك غير ظاهر ، فضلا عن الظهور . هذا وفي صحيح زرارة ، ومحمد ومعمر بن يحيى ، واسماعيل عن أبي جعفر (ع) قال : « يسلم تسليمة واحدة إماماً كان أو غيره » ، وفي خبر ابن جعفر (ع) : « عن تسليم الرجل خلف الامام في الصلاة كيف ؟ قال (ع) : تسليمة واحدة عن يمينك اذا كان على يمينك أحد أو لم يكن » . ولعلهما محمولان على نفي وجوب الزائد ، أو نفي تأكده . وعن الشيخ حمل الأول على ما اذا لم يكن على يساره أحد .

(١) كما أفتى به في محكي الفقيه ، قال : « وإن كنت خلف إمام تأتم به فسلم تجاه القبلة واحدة رداً على الامام وتسليمة عن يمينك واحدة وعلى يسارك واحدة إلا أن لا يكون على يسارك إنسان فلا تسلم على يسارك إلا أن تكون بجنب حائط » . ويقتضيه خبر المفضل . لكن المشهور العدم ، كما يقتضيه ظاهر النصوص .

الاتيان بالصيغتين يكون الثاني أيضاً جزءاً ، فيصدق دخول الوقت في الأثناء (١)، فالأحوط إعادة الصلاة مع ذلك .

فصل فى الترتيب

يجب الاتيان بأفعال الصلاة (٢) على حسب ما عرفت من الترتيب ، بأن يقدم تكبيرة الاحرام على القراءة ، والقراءة على الركوع ، وهكذا . فلو خالفه عمداً بطل ما أتى به مقدماً ، وأبطل من جهة لزوم الزيادة ، سواء كان ذلك فى الأفعال أو الأقوال ، وفى الأركان أو غيرها . وإن كان سهواً ، فان كان في

---

(١) قد عرفت فى أوائل مبحث القيام أن الاجزاء المندوبة ليست أجزاء للماهية ولا للفرد المأمور به ، وإنما هى أمور مستحبة في الواجب مصلحتها من سنخ المصلحة الصلاتية ومن مراتبها ، وحينئذ ظاهر قوله (ع) في خبر ابن رباح : « فدخل الوقت وأنت في الصلاة » ، إن كان مطلق الطبيعة الصلاتية تمّ مافي المتن ، أما لو كان خصوص الصلاة المأمور بها التي اختتامها وتحليلها التسليم ، تعين البناء على وجوب الاعادة . وهذا إن لم يكن أظهر ـ كما هو كذلك ـ فلا أقل من الاجمال ، الموجب للرجوع الى أصالة البطلان بفوات الوقت . وهكذا الحال لو شك في صحة الصلاة وهو في التسليم المستحب ، فانه يبني على الصحة لقاعدة الفراغ . مع أنه يكفي في الصحة قاعدة التجاوز . والله سبحانه أعلم .

فصل فى الترتيب

(٢) بلا إشكال في ذلك ظاهر ، وإن قلّ من تعرض له بعنوان مستقل.

الأركان بأن قدم ركناً على ركن ، كما إذا قدم السجدتين على الركوع فكذلك ، وإن قدم ركناً على غير الركن ، كما إذا قدم الركوع على القراءة ، أو قدم غير الركن على الركن ، كما إذا قدم التشهد على السجدتين أو قدم غير الأركان بعضها على بعض ، كما إذا قدم السورة مثلا على الحمد فلا تبطل الصلاة إذا كان ذلك سهواً . وحينئذ فان أمكن التدارك بالعود بأن لم يستلزم زيادة ركن وجب . وإلا فلا . نعم يجب عليه سجدتان لكل زيادة أو نقيصة تلزم من ذلك (١) .

(مسألة ١) إذا خالف الترتيب في الركعات سهواً ، كأن أتى بالركعة الثالثة في محل الثانية ، بأن تخيل بعد الركعة الأولى أن ما قام اليه ثالثة فأتى بالتسبيحات الأربع وركع وسجد ، وقام إلى الثالثة وتخيل أنها ثانية فأتى بالقراءة والقنوت ، لم تبطل صلاته ، بل يكون ما قصده ثالثة ثانية ، وما قصده ثانية ثالثة قهراً ، وكذا لو سجد (٢) الأولى بقصد الثانية ، والثانية بقصد الأولى .

نعم يستفاد من كلماتهم في تعداد أفعال الصلاة ، وفي مبحث الخلل حينما يتعرضون لنسيان الجزء وذكره بعد الدخول فيما بعده ، وفي قاعدة التجاوز ، ويستفاد من النصوص الواردة في جزئية الأجزاء ومحالها ، والواردة في الشك في الجزء بعد الدخول فيما بعده ، والواردة في نسيان تكبيرة الافتتاح ، والقراءة ، والركوع ، والسجود ، والتشهد ، وغيرها ، وما تضمن أن تحريمها التكبير وتحليلها التسليم ، وغير ذلك ، ويأتي إن شاء الله تعالى في مبحث الخلل التعرض للاحكام المذكورة في المتن .

(١) يأتي إن شاء الله التعرض لوجوب السجود لمطلق الزيادة والنقيصة.

(٢) تقدم في فصل الركعات الأخيرة التنبيه على أن الصحة في المقام ونحوه من أجل كون عنوان الثانية أو الثالثة ملحوظاً داعياً الى العمل ،

فصل فى الموالاة

قد عرفت سابقاً وجوب الموالاة (١) فى كل من القراءة ، والتكبير ، والتسبيح ، والأذكار ، بالنسبة إلى الآيات ، والكلمات ، والحروف ، وأنه لو تركها عمداً على وجه يوجب محو الاسم بطلت الصلاة . بخلاف ما إذا كان سهواً فانه لا تبطل الصلاة وإن بطلت تلك الآية أو الكلمة فيجب إعادتها . نعم إذا أوجب فوات الموالاة فيها محو اسم الصلاة بطلت . وكذا إذا كان ذلك فى تكبيرة الاحرام ، فان فوات الموالاة فيها سهواً بمنزلة نسيانها (٢) . وكذا في السلام ، فانه بمنزلة عدم الاتيان به ، فاذا تذكر ذلك ومع ذلك أتى بالمنافي(٣) بطلت صلاته . بخلاف ما إذا أتى به قبل التذكر ، فانه كالاتيان به بعد نسيانه . وكما تجب الموالاة فى

لاقيداً فى موضوع الامتثال ، فلو اتفق ملاحظته قيداً وجبت الاعادة ، لفوات الامتثال .

فصل فى الموالاة

(١) تقدم ذلك في المسألة السادسة والثلاثين من مسائل فصل القراءة .

(٢) لأن فوات الموالاة بين أجزائها توجب بطلانها ، فيكون بمنزلة مالو تركها نسيانا ، ويجب عليه استئنافها .

(٣) يعني : أتى بالمنافي بعدما تذكر أنه قد ترك الموالاة في السلام ، لأنه اذا تذكر ذلك كان مكلفاً باتيان السلام ، فاذا أتى بالمنافي كان واقعا في أثناء الصلاة ، فتبطل به . ولامجال لحديث : « لاتعاد الصلاة » لاسقاط جزئية السلام ، إذ ليس بقاؤه على الجزئية موجباً للاعادة ، لأن المفروض أنه تذكر

المذكورات تجب فى أفعال الصلاة ، بمعنى عدم الفصل بينها (١) على وجه يوجب محو صورة الصلاة ، سواء كان عمداً ، أو سهواً مع حصول المحو المذكور . بخلاف ما إذا لم يحصل المحو المذكور فانه لا يوجب البطلان .

(مسألة ١) تطويل الركوع ، أو السجود ، أو اكثار الأذكار ، أو

قبل اتيان المنافي ، لأن بقاءه على الجزئية إنما يوجب تداركه نفسه لاغير . بخلاف الصورة الثانية التي أشار اليها بقوله : « بخلاف ما اذا أتى » ، فان بقاء الجزء على الجزئية حال النسيان يستوجب الاعادة فتنتفي جزئيته بحديث : « لاتعاد الصلاة » . لكن عرفت أن الأظهر فيه البطلان أيضاً . فراجع .

(١) مرجع اعتبار الموالاة بهذا المعنى ، الى اعتبار وصل الاجزاء بعضها ببعض ، على نحو يحصل لها هيئة خاصة مقومة لمفهوم الصلاة ، بنحو يفوت بفواتها ولا يصدق بفقدها . واشتراط الموالاة بهذا المعنى ، مما لاينبغي أن يكون محلا للاشكال . ضرورة اعتبار صدق المفهوم في الجملة في تحقق الامتثال وسقوط الامر ، من غير فرق بين العمد والسهو . نعم الاشكال في تعيين الصغرى ، وأن المرجع فيه العرف ، أو ارتكاز المتشرعة ، أو الادلة الخاصة ، من إجماع ، أو غيره . لكن لا ينبغي التأمل في عدم صلاحية الاول للمرجعية في ذلك ، لعدم كون الصلاة ونحوها من العبادات المخترعة مما يرجع في تحديدها الى العرف ، لعدم تحصلها لديهم . كما لا ينبغي التوقف في صلاحية ارتكاز المتشرعة للمرجعية ، لكونه مأخوذاً يداً بيد الى زمان الشارع ، بحيث يقطع بانه لولا صحته لردعهم عنه . بل ثبوت الارتكاز المذكور لابد أن يكون بطريق التلقي منه ، فوجوده يدل على وجوده ، كما لعله ظاهر . ثم إن أكثر الاصحاب لم يتعرضوا لشرطية الموالاة بالمعنى المذكور ، وانما

قراءة السور الطوال ، لاتعد من المحو (١) ، فلا إشكال فيها .

(مسألة ٢) الأحوط مراعاة الموالاة العرفية بمعنى متابعة الأفعال (٢) بلا فصل ، وإن لم يمح معه صورة الصلاة . وإن كان الأقوى عدم وجوبها . وكذا في القراءة والأذكار .

(مسألة ٣) لو نذر الموالاة بالمعنى المذكور فالظاهر انعقاد نذره لرجحانها ولومن باب الاحتياط ، فلوخالف عمداً عصى . لكن الأظهر عدم بطلان صلاته(٣)

تعرضوا لقاطعية السكوت الطويل . ذكروا ذلك في مبحث القواطع ومنها الفعل الكثير ، وإبطال الجميع للصلاة بمناط محو الاسم . وفي كون ذلك مبطلاحال السهو اشكال يأتي في مبحث القواطع التعرض له إن شاء الله تعالى .

(١) لأنه إنما يكون بالاجنبي ، وليس المفروض منه .

(٢) لأجل أن العمدة في الاستدلال على اعتبار الموالاة بالمعنى المذكور النصوص البيانية الفعلية ، التي يشكل الاستدلال بها لاجمال الفعل . ودعوى : انصراف اطلاق التكليف بها الى خصوص صورة حصول الموالاة . يمكن منعها ، كما تقدم في التيمم وغيره . والاجماع على وجوبها غير متحقق . كان المرجع في وجوبها الاصل ، وهو يقتضي البراءة . نعم الاحوط فعلها ، خروجا عن شبهة الخلاف .

(٣) قد تقدم في مسألة نذر سورة معينة الاشكال في ذلك ، وأن الصلاة بدون الموالاة تصرّف في موضوع النذر وإعدام له ، فيكون مخالفة للنذر ، لأنه يقتضي حفظ موضوعه ، فيكون فعلها حراماً ، فتبطل . نظير مالو نذر أن يتصدق بشاة معينة على زيد ، فتصدق بها على عمرو . ويأتي في مبحث نذر الصلاة جماعة التعرض لذلك أيضاً .

فصل فى القنوت

وهو مستحب فى جميع (١)

فصل فى القنوت

قال في القاموس : « القنوت الطاعة ، والسكون ، والدعاء ، والقيام فى الصلاة ، والامساك عن الكلام » . وعلى الأول حمل قوله تعالى : (وكانت من القانتين) . وعلى الثاني قوله تعالى : (وقوموا لله قانتين) . كما عن زيد بن أرقم. وعلى الرابع قوله تعالى : (أمن هو قانت آناء الليل) . وعلى الثالث حمل ماورد من الأمر به في الصلاة ، فقد نسب الى المشهور والمتشرعة أنه بمعنى الدعاء . لكن يتعين حمل الدعاء حينئذ على ما يشمل الذكر ، على ماسيأتي من الاكتفاء به في أداء وظيفته . والذي يظهر من كلمات أهل اللغة وملاحظة موارد الاستعمال أنه في اللغة نحو من العبادة والتذلل واستشعار لبعض مظاهرها سواء أكان بنحو الدعاء ، أم السكوت ، أم الخشوع ، أم غير ذلك . ولا يهم تحقيق ذلك بعد كون المراد منه في لسان الشارع والمتشرعة مفهوم آخر كسائر الماهيات المخترعة . وسيأتي فى رفع اليدين بعض الكلام فيه .

(١) إجماعا . كما عن المعتبر ، والمنتهى ، والتذكرة ، وغيرها . لكن فى صحة نسبة الاجماع الى الاولين اشكال أو منع ، فانهما بعدما حكيا اتفاق أصحابنا ـ كما في الاول ـ أو علمائنا ـ كما فى الثاني ـ نقلا القول بالوجوب عن ابن بابويه ، فان ذلك يدل على ان المراد حكاية الاتفاق على مجرد المشروعية . نعم فى التذكرة بعدما حكى الاتفاق المذكور قال : « وقد يجري فى بعض عبارات علمائنا الوجوب . والقصد شدة الاستحباب » . وكيف كان فنسب

القول بالوجوب الى الصدوق . ويقتضيه ظاهر محكي الفقيه: «القنوت سنة واجبة ، ومن تركها متعمداً في كل صلاة فلا صلاة له . قال الله عز وجل : وقوموا لله قانتين » ، وعن المقنع والهداية : « من تركه متعمداً فلا صلاة له » ، ونحوه المحكي عن ابن أبي عقيل ، وفي الذكرى نسب اليه القول بالوجوب في خصوص الجهرية . وعن الحبل المتين أن ما قال به ذانك الشيخان الجليلان غير بعيد عن جادة الصواب .

هذا والعمدة فيما يستدل به على الوجوب إطلاق الامر به في جملة من النصوص ، وموثق عمار عن أبي عبد الله (ع) : « إن نسي الرجل القنوت في شيء من الصلاة حتى يركع فقد جازت صلاته وليس عليه شيء ، وليس له أن يدعه متعمداً » ، وخبر الفضل بن شاذان في كتاب الرضا (ع) الى المأمون : « والقنوت سنة واجبة في الغداة والظهر والعصر والمغرب والعشاء » وخبر الاعمش : « والقنوت في جميع الصلوات سنة واجبة في الركعة الثانية قبل الركوع وبعد القراءة » .

لكن يدفع ذلك كله صحيح البزنطي عن الرضا (ع) قال : « قال أبو جعفر (ع) في القنوت : إن شئت فاقنت وان شئت فلا تقنت . قال أبو الحسن (ع) : واذا كانت التقية فلا تقنت وأنا أتقلد هذا » . فانه كالصريح في جواز تركه لا لتقية . ولا يضر ما عن موضع من التهذيب والاستبصار من روايته « في الفجر » بدل قوله : « في القنوت » ، وروايته بطريق آخر : « القنوت في الفجر . . . » . لعدم احتمال التفصيل بين الفجر وغيرها ، ولاسيما مع احتمال تعدد المتن . فتأمل . وحينئذ يتعين حمل ما سبق على تأكد الاستحباب ، ولاسيما مع تأيده بمثل صحيح وهب عن أبي عبدالله (ع): « القنوت في الجمعة والمغرب والعتمة والوتر والغداة ، فمن ترك القنوت رغبة

الفرائض اليومية ، ونوافلها ، بل جميع النوافل (١) ، حتى صلاة الشفع على الأقوى (٢)

عنه فلا صلاة له » . فان تخصيص الحكم بالرغبة عنه لا يخلو عن ظهور في جواز تركه لا لذلك . بل ما في صدره من تخصيص الثبوت بالصلوات المذكورات دلالة على نفي اطلاق الوجوب . وأصرح منه في التخصيص صحيح سعد عن أبي الحسن الرضا (ع) : « سألته عن القنوت ، هل يقنت في الصلوات كلها أم فيما يجهر فيه بالقراءة ؟ فقال (ع) : ليس القنوت إلا في الغداة والجمعة والوتر والمغرب » وموثق سماعة : « سألته عن القنوت في أي صلاة هو ؟ فقال (ع) : كل شيء يجهر فيه بالقراءة فيه قنوت » .

هذا ولا تصلح هذه النصوص لاثبات وجوبه في الجهرية ـ كما نسب أيضاً الى ابن أبي عقيل ـ لعدم ظهورها في الوجوب ، لورودها في مقام بيان مايقنت فيه من الصلوات ، لا في مقام تشريع حكمه . اللهم إلا أن يكون ذلك مقتضى الجمع بينها وبين مطلقات الأمر به . لكنه أيضاً مدفوع بما سبق من صحيح البزنطي .

(١) إجماعا . كما عن غير واحد . قال في التذكرة : « وهو مستحب في كل صلاة مرة واحدة ، فرضاً كانت ، أو نفلا ، أداء ، أو قضاء ، عند علمائنا أجمع » . ونحوه عبارات المعتبر ، والمنتهى . ويشهد له جملة من النصوص ، كصحيح عبدالرحمن بن الحجاج عن أبي عبدالله (ع) قال : « سألته عن القنوت ، فقال (ع) : في كل صلاة فريضة ونافلة » وصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) : « القنوت في كل صلاة في الفريضة والتطوع » ، ونحوهما غيرهما .

(٢) تقدم الكلام في ذلك في المسألة الأولى من فصل اعداد الفرائض ونوافلها .

ويتأكد في الجهرية (١) من الفرائض ، خصوصاً في الصبح ، والوتر ، والجمعة(٢) بل الأحوط عدم تركه في الجهرية ، بل في مطلق الفرائض . والقول بوجوبه في الفرائض ، أو في خصوص الجهرية منها ، ضعيف . وهو في كل صلاة مرة ،

(١) كما عن السيد ، والشيخ ، والحلي ، والعلامة ، والشهيدين ، والمحقق الثاني ، وغيرهم . للنصوص المتقدمة المخصصة له بها بعد حملها على التأكد جمعاً بينها وبين غيرها . لكن في موثق أبي بصير : « سألت أبا عبد الله (ع) عن القنوت ، فقال (ع) : فيما يجهر فيه بالقراءة . فقلت له : إني سألت أباك (ع) عن ذلك فقال (ع) لي : في الخمس كلها ، فقال (ع) : رحم الله أبي (ع) إن أصحاب أبي أتوه فسألوه فأخبرهم بالحق ، ثم أتوني شكاكا فأفتيتهم بالتقية » وقد يظهر منه أن تخصيصه بالجهرية كان لأجل التقية وأنه في الواقع لا فرق بين الجهرية وغيرها . ويشير اليه موثق ابن مسلم سألت أبا جعفر (ع) : « عن القنوت في الصلوات الخمس فقال (ع) أقنت فيهن جميعاً ، قال : وسألت أبا عبدالله (ع) بعد ذلك عن القنوت فقال (ع) لي : أما ماجهرت به فلا شك » وموثق زرارة عن أبي جعفر (ع) : « القنوت في كل الصلوات قال محمد بن مسلم فذكرت ذلك لأبي عبد الله (ع) فقال (ع) : أما ما لا يشك فيه فما جهر فيه بالقراءة » . اللهم إلا أن يكون الوجه في الشك في غير الجهرية قلة ماورد فيه من الأمر ، بالاضافة الى ماورد في الجهرية من التأكيد الكاشف عن مزيد الاهتمام ، ويكون اتقاؤه (ع) في الاقتصار على ذكر الجهرية ملاحظته لغير الواقع من العناوين المصححة للاقتصار على ذكر الافضل لا غير . فتأمل جيداً .

(٢) المحكي عن جماعة ان الخصوصية من بين الصلوات الجهرية للصبح والمغرب . واستدل لهم بصحيح سعد المتقدم . لكن ينبغي ذكر الوتر والجمعة معهما لذكرهما في الصحيح . ولأجله يشكل وجه مافي المتن من ترك المغرب .

قبل الركوع من الركعة الثانية (١) ، وقبل الركوع في صلاة الوتر (٢) . إلا في

---

(١) بعد القراءة إجماعاً . كما عن الخلاف ، والغنية ، والتذكرة ، والذكرى ، والمفاتيح ، وغيرها . لكن في المعتبر : « يمكن أن يقال بالتخيير ، وإن كان تقديمه على الركوع أفضل . ويدل على ذلك ما رواه معمر بن يحيى عن أبي جعفر (ع) قال : « القنوت قبل الركوع وإن شئت بعده » ، وقال في مقام آخر : « ومحله الأفضل قبل الركوع وهو مذهب علمائنا » . ويشهد للاول صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) : « القنوت في كل صلاة في الركعة الثانية قبل الركوع » ، وفي صحيح يعقوب بن يقطين : « سألت عبداً صالحاً (ع) . . . الى أن قال : قبل الركوع حين تفرغ من قراءتك » ، وفي موثق سماعة : « قبل الركوع وبعد القراءة » ، ونحوها غيرها . والانصاف أن الجميع لا يصلح لمعارضة خبر معمر ، لامكان حملها على الأفضلية كما ذكر المحقق . وحمل الشيخ للخبر على حال القضاء ، أو حال التقية . ليس من الجمع العرفي جزماً . نعم في صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع) : « ما أعرف قنوتاً إلا قبل الركوع » . والجمع بالحمل على الافضلية ، بعيد جداً ، ولاسيما بملاحظة النصوص الواردة فيمن نسيه حتى ركع . فالبناء على المشهور متعين .

(٢) بلا خلاف ظاهر ويشهد له النصوص الكثيرة ، كصحيح معاوية ابن عمار : « أنه سأل أبا عبد الله (ع) عن القنوت في الوتر ، قال (ع) : قبل الركوع » ، ونحوه غيره . ثم ان المحقق في المعتبر ذكر أن في الوتر قنوتين ، كالجمعة ، وتبعه عليه في التذكرة ، والدروس ، والروضة ـ على ما حكي ـ لما روي عن أبي الحسن موسى (ع) : « انه كان اذا رفع رأسه من آخر

صلاة العيدين (١) ، ففيها في الركعة الأولى خمس مرات ، وفى الثانية أربع مرات . وإلا في صلاة الآيات ، ففيها مرتان ، مرة قبل الركوع الخامس ، ومرة قبل الركوع العاشر ، بل لا يبعد استحباب خمسة قنوتات فيها في كل زوج من الركوعات . وإلا فى الجمعة ، ففيها قنوتان (٢) في الركعة الأولى قبل الركوع ، وفي الثانية بعده . ولا يشترط فيه

ركعة الوتر قال : هذا مقام من حسناته نعمة منك ، وشكره ضعيف ، وذنبه عظيم ، وليس لذلك إلا رفقك ورحمتك ، فانك قلت في كتابك المنزل على نبيك المرسل صلى الله عليه وآله : (كانوا قليلا من الليل ما يهجعون وبالاسحار هم يستغفرون) طال والله هجوعي ، وقل قيامي ، وهذا السحر وأنا استغفرك لذنوبي استغفار من لا يملك لنفسه ضراً ولا نفعاً ، ولا موتا ولا حياة ولا نشوراً. ثم يخر ساجداً » ، وفي خبر أحمد الرازي قال (ع) : « اللهم إنك قلت . . . » واستشكل فيه غير واحد بأن استحباب الدعاء المذكور لا يقتضي استحباب قنوت آخر ، إذ ليس كل دعاء قنوتاً ، وإلا لزم استحباب القنوت فى الركوع والسجود وفيما بين السجدتين ، الى غير ذلك من الموارد ، وهو خلاف النص والفتوى .

(١) يأتي الكلام في ذلك في محله . وكذا صلاة الآيات .

(٢) كما نسب الى المشهور ويشهد له صحيح أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) : « سأله بعض أصحابنا وأنا عنده عن القنوت فى الجمعة ، فقال (ع) له : في الركعة الثانية ، فقال له : حدثنا به بعض أصحابنا أنك قلت له : في الركعة الأولى ، فقال (ع) : في الاخيرة ، وكان عنده ناس كثير ، فلما رأى غفلة منهم قال (ع) : يا أبا محمد في الأولى والأخيرة ، فقال له

أبو بصير بعد ذلك : أقبل الركوع أو بعده ؟ فقال له أبو عبد الله (ع) : كل قنوت قبل الركوع ، إلا الجمعة ، فان الركعة الاولى القنوت فيها قبل الركوع ، والأخيرة بعد الركوع » ، وصحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) في حديث : « على الامام فيها ـ أي في الجمعة ـ قنوتان : قنوت فى الركعة الاولى قبل الركوع ، وفي الركعة الثانية بعد الركوع » ، ونحوه موثق سماعة . والظاهر ـ كما يشهد به بعض النصوص ـ أن التخصيص بالامام في قبال المنفرد ، لا المأموم ، لا أقل من وجوب حمله على ذلك بقرينة إطلاق ماسبق . ومن هذا يظهر ضعف ما عن صريح جماعة وظاهر آخرين من التخصيص بالامام. ولاسيما ومن البعيد جداً أن يقنت الامام ويسكت المأموم .

هذا وعن الفقيه أنه قال : « الذي أستعمله وأفتي به ومضى عليه مشايخي رحمهم الله تعالى هو أن القنوت في جميع الصلوات في الجمعة وغيرها فى الركعة الثانية بعد القراءة قبل الركوع » . وفيه أنه طرح للنصوص المذكورة وغيرها مما يأتي الاشارة اليه من غير وجه ظاهر وعن السرائر : « والذي يقوى عندي أن الصلاة لا يكون فيها إلا قنوت واحد ، أية صلاة كانت . هـذا الذي يقتضيه مذهبنا ، وإجماعنا ، فلا يرجع عن ذلك باخبار الآحاد ، التي لا تثمر علماً ولا عملا » . فان أراد ما عن الفقيه ، ففيه ما عرفت . وإن أراد ما عن المقنعة والمختلف من أن فيها قنوتاً واحداً في الاولى ، فهو وان كان قد يقتضيه جملة وافرة من النصوص ، كصحيح ابن حنظلة ، قلت لأبي عبد الله (ع) : « القنوت يوم الجمعة ، فقال : أنت رسولي اليهم فى هذا ، اذا صليتم فى جماعة ففي الركعة الأولى ، واذا صليتم وحدانا ففي الركعة الثانية » ، وخبر أبي بصير: « القنوت يوم الجمعة في الركعة الأولى بعد القراءة » ، ونحوه صحيح سليمان ابن خالد ، وصحيح معاوية في الامام . إلا أن الجمع بينها وبين ماسبق يقتضي

رفع اليدين (١) . ولا ذكر مخصوص ، بل يجوز (٢) ما يجري على لسانه من

الحمل على بيان الأفضل ، أو نحو ذلك ، مما لا ينافي التعدد ، المصرح به فيما سبق .

(١) كما عن جماعة التصريح به ، وأنه مستحب فيه لا غير . لكن في الجواهر وغيرها ـ تبعاً لكشف اللثام ـ الميل الى دخوله في مفهومه . لارادته من القنوت المنهي عنه لدى التقية في صحيح البزنطي ، المتقدم دليلا لنفي الوجوب ، ولخبر علي بن محمد بن سليمان : « كتبت الى الفقيه (ع) أسأله عن القنوت ، فقال (ع) : اذا كانت ضرورة شديدة فلا ترفع اليدين وقل ثلاث مرات : بسم الله الرحمن الرحيم » ، وموثق عمار : « أخاف أن أقنت وخلفي مخالفون ، فقال (ع) : رفع يديك يجزي ـ يعني رفعها كأنك تركع ـ » . فان تعليق السقوط في الأول على الضرورة الشديدة إنما يناسب كونه مقوماً للقنوت ، كالاجتزاء به عند التقية ، فان الظاهر أن ذلك لأنه الميسور الذي لا ينطبق على ما هو خارج . هذا مضافا الى ما يظهر من النصوص المتضمنة أنه تقول في القنوت ، وما يقال في القنوت ، ونحو ذلك من جعله ظرفا للقول ، الدال على المغايرة بينهما . والى أن رفع اليدين لو لم يكن داخلا في مفهومه كان كل دعاء وذكر قنوتاً ، ولا يظهر وجه للاختصاص . فلاحظ .

(٢) ففي صحيح اسماعيل بن الفضل : « سألت أبا عبد الله (ع) عن القنوت وما يقال فيه قال (ع) : ما قضى الله على لسانك ، ولا أعلم فيه شيئاً موقتاً » ، وفي مصحح الحلبي : « سألت أباعبد الله (ع) عن القنوت في الوتر ، هل فيه شيء موقت يتبع ويقال ؟ فقال (ع) : لا ، اثن على الله عز وجل ، وصل على النبي (ص) ، واستغفر لذنبك العظيم ، ثم قال (ع) : كل ذنب عظيم » ، وفي مرفوع اسماعيل بن بزيع عن أبي جعفر (ع) : « سبعة مواطن ليس فيها

الذكر، والدعاء، والمناجاة، وطلب الحاجات. وأقله سبحان الله، خمس مرات(١) أو ثلاث مرات (٢)، أو بسم الله الرحمن الرحيم (٣)، ثلاث مرات، أو الحمد لله، ثلاث مرات (٤). بل يجزي سبحان الله، أوسائر ماذكر، مرة واحدة (٥). كما يجزي الاقتصار على الصلاة على النبي وآله «ص»، ومثل قوله: «اللهم اغفر لي»، ونحو ذلك. والاولى أن يكون جامعاً (٦) للثناء على الله تعالى، والصلاة على محمد وآله، وطلب المغفرة له وللمؤمنين والمؤمنات.

(مسألة ١) يجوز قراءة القرآن فى القنوت (٧)، خصوصاً الآيات المشتملة على الدعاء (٨) كقوله تعالى: «ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من

دعاء موقت: الصلاة على الجنائز والقنوت ...».

(١) كما في خبر أبي بصير: «سألت أبا عبد الله (ع) عن أدنى القنوت، فقال (ع): خمس تسبيحات»، وفي مرسل حريز: «يجزيك عن القنوت خمس تسبيحات في ترسل».

(٢) كما فى خبر أبي بكر بن أبي سماك عن أبي عبد الله (ع): «يجزي من القنوت ثلاث تسبيحات».

(٣) كما تقدم في خبر علي بن محمد بن سليمان.

(٤) لم أقف على نص فيه.

(٥) كما يقتضيه إطلاق نفي التوقيت فيه.

(٦) لما سبق في صحيح الحلبي.

(٧) كما يشهد له خبر علي بن محمد بن سليمان المتقدم.

(٨) كما يشهد به المروي من قنوتاتهم (ع)، فقد اشتملت على كثير من أدعية القرآن، وفى منظومة الطباطبائي:

لدنك رحمة إنك أنت الوهاب » ونحو ذلك .

(مسألة ٢) يجوز قراءة الأشعار (١) المشتملة على الدعاء والمناجاة ، مثل قوله :

« إلهي عبدك العاصي أتاكا مقراً بالذنوب وقد دعاكا »

ونحوه .

(مسألة ٣) يجوز الدعاء فيه بالفارسية (٢) ونحوها من اللغات غير العربية ، وإن كان لا يتحقق وظيفة القنوت إلا بالعربي ، وكذا في سائر أحوال الصلاة وأذكارها . نعم الأذكار المخصوصة لايجوز إتيانها بغير العربي .

« والفضل في القنوت بالمأثور فهو بلاغ وشفا الصدور
وفوقه أدعية القرآن وليس في ذلك من قران »

(١) للاطلاق السابق .

(٢) المحكي عن الصدوق في الفقيه وكثير من القدماء جواز القنوت بالفارسية ، بل نسب الى المشهور ، بل في محكي جامع المقاصد « أنه لا يعلم قائلا بالمنع ، سوى سعد بن عبد الله » . وعن الفقيه الاستدلال له بما أرسله عن أبي جعفر (ع) : « لا بأس أن يتكلم الرجل في صلاة الفريضة بكل شيء يناجي به ربه عز وجل » ثم قال بعد هذا الخبر : « لولم يرد هذا الخبر لكنت أخبره بالخبر الذي روي عن الصادق (ع) أنه قال : كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي . والنهي عن الدعاء بالفارسية في الصلاة غير موجود ، والحمد لله » .

أقول : النصوص المذكورة وغيرها مثل صحيح ابن مهزيار : « سألت أبا جعفر (ع) عن الرجل يتكلم في صلاة الفريضة بكل شيء يناجي به ربه ؟ قال (ع) : نعم » ، وصحيح الحلبي : « كلما ذكرت الله عز وجل به

(مسألة ٤) الأولى أن يقرأ الأدعية الواردة عن الأئمة صلوات الله عليهم (١)

والنبي (ص) فهو من الصلاة » إطلاقها من حيث اللغة غير ظاهر . بل دعوى انصرافها الى خصوص اللغة العربية ، بمناسبة كون الأقوال الصلاتية عربية ، قريبة جداً . ولذا استقرب في الحدائق ، وعن شرح المفاتيح للوحيد ، المنع . ولو سلم إطلاقها ، فلا تصلح لاثبات مشروعيـة القنوت بغير العربي ، لعدم الملازمة . ولذا استدل بعضهم على ذلك بما سبق من نفي التوقيت فيه . لـكن الظاهر من نفي التوقيت التعميم من حيث المضمون ، لا من حيث اللغة . بل لا تبعد دعوى الانصراف فيه الى أنه كسائر الموظفات الصلاتية لابد أن يكون باللغة العربية . ولذا قال في الجواهر : « قد يقوى في النظر عدم الاجتزاء به عن وظيفة القنوت ، وان قلنا بعدم بطلان الصلاة مع الدعاء به . للاصل فيها . وإمكان دعوى حصول القطع من ممارسة أحوال الشرع في العبادات ، واجبها ومندوبها ، والمعاملات ، والايقاعات ، وغيرها ، بعدم اعتبار غير اللغة العربيـة ، فارسية ، وغيرها ، وكل ما أمر فيه بلفظ وقول وكلام ونحوها لا ينساق الى الذهن منه إلا العربي الموافق للعربية . . . » والاشكال في بعض ما ذكره لا يهم فيما هو المقصود من دعوى الانصراف في المقام الى خصوص اللغة العربية على نهجها الصحيح . نعم يمكن الرجوع الى أصالة البراءة من المانعية في جواز الدعاء بالفارسية ، بعد عدم شمول مادل على قادحية الـكلام عمداً لذلك ، كما أشار اليه في الجواهر . ومن هنا يتجه التفصيل في المتن بين الدعاء بالفارسية فيجوز ، والقنوت به فلا يصح ولا تؤدى به وظيفتـه . والله سبحانه أعلم .

(١) المذكور في كلام غير واحد استحباب ذلك . وكأنه للتأسي بهم . ولـكنه كما ترى ، إذ اختيار فرد لا يدل على خصوصية فيه . وكأنه لذلك قال

والأفضل كلمات الفرج (١) وهي (٢) : « لاإله إلا الله الحليم الكريم ، لاإله إلا الله العلي العظيم ، سبحان الله رب السموات السبع ، ورب الأرضين السبع ، وما فيهن ، وما بينهن ، ورب العرش العظيم ، والحمد لله رب العالمين » ، ويجوز أن يزيد(٣)

في المتن : « الأولى » . اللهم إلا أن يكون الاستحباب لقاعدة التسامح ، بناءاً على الاجتزاء بالفتوى فى تطبيقها .

(١) كما صرح به جماعة ، بل في الذكرى ، وعن البحار نسبته الى الاصحاب . ولم يظهر له دليل سوى ما رواه في الفقيه من الأمر بها في الوتر والجمعة ، وخبر أبي بصير الوارد في قنوت الجمعة ، والمرسل عن السيد ، والحلي : « روي أنها - أي كلمات الفرج - أفضله » . وهو كذلك ، بناءاً على قاعدة التسامح . وعن الرضوي : « قل في قنوتك بعد فراغك من القراءة قبل الركوع : اللهم أنت الله لا إله إلا أنت الحليم الكريم ، لا إله إلا أنت العلي العظيم ، سبحانك رب السماوات السبع ، ورب الأرضين السبع ، وما فيهن ، وما بينهن ، ورب العرش العظيم ، ليس كمثله شيء ، صل على محمد وآل محمد ، واغفر لي ، ولوالدي ، ولجميع المؤمنين والمؤمنات ، إنك على كل شيء قدير . ثم اركع » .

(٢) كما في مصحح زرارة الوارد في تلقين المحتضر ، ونحوه مصحح الحلبي عن أبي عبد الله (ع) ، إلا أنه قدّم فيه « العلي العظيم » على « الحليم الكريم » . والجمع يقتضي التخيير . لكن الأولى الأول ، لاعتضاده برواية عبد الله بن ميمون القداح الواردة فى التلقين عن أبى عبد الله (ع) ، وخبر أبى بصير الوارد في قنوت الجمعة . كما أن فيه إبدال « سبحان الله رب السماوات السبع » بـ « لاإله إلا الله رب السماوات السبع » . والأولى الأول ، لصحة السند ، والاعتضاد .

(٣) أما زيادة « وما فوقهن » ، فلم أقف على مأخذ لها . وأما زيادة

بعد قوله : « وما بينهن » « وما فوقهن وما تحتهن » كما يجوز أن يزيد بعد قوله : « العرش العظيم » « وسلام على المرسلين » (١) . والأحسن أن يقول بعد كلمات الفرج (٢) : « اللهم اغفر لنا ، وارحمنا ، وعافنا ، واعف عنا ، إنك على كل شيء قدير » .

« وما تحتهن » ، فهي ـ على ماحكي ـ مذكورة في مصحح الحلبي ، على رواية التهذيب ، وفي مرسل الفقيه ، المطابق له .

(١) قال في الذكرى : « يجوز أن يقول فيها هنا : ﴿ وسلام على المرسلين ﴾ ذكر ذلك جماعة من الأصحاب ، منهم المفيد ، وابن البراج ، وابن زهرة ، وسئل عنه الشيخ نجم الدين في الفتاوى ، فجوزه ، لأنه بلفظ القرآن ، مع ورود النقل » . والنقل الذي أشار اليه ، غير ظاهر . نعم ذكرت في الرضوي الوارد في التلقين ، ومحكية في كشف اللثام ، عن الفقيه . وعلى هذا فالأولى الاتيان بهذه الزيادات رجاء الخصوصية . نعم عن المصباح : « أنه روى سليمان ابن حفص المروزي عن أبي الحسن الثالث (ع) : لاتقل في صلاة الجمعة في القنوت : وسلام على المرسلين » . لكنه لضعف سنده لا يصلح للاعتماد عليه في المنع في مورده ، فضلا عن غيره ، ولذلك قال في محكي المدارك : « لاريب في الجواز » . وأما احتمال أن يكون من التسليم المحلل ، فضعيف ، إذ قوله (ع) : « تحليلها التسليم » ناظر الى اثبات المحللية للتسليم ، لا الى كيفيته ، فلا إطلاق له من حيث الكيفية . مع أنك عرفت اتفاق الاصحاب على انحصار المحلل بغيره .

(٢) قد ورد هذا الدعاء في جملة من النصوص ، ففي صحيح سعد بن أبي خلف عن أبي عبد الله (ع) : « يجزيك في القنوت اللهم . . . » ، وفي

(مسألة ٥) الأولى ختم القنوت بالصلاة على محمد وآله (١) ، بل الابتداء بها أيضاً (٢) ، أو الابتداء في طلب المغفرة ، أو قضاء الحوائج بها ، فقد روي (٣) : « ان الله سبحانه وتعالى يستجيب

خبر أبي بكر بن أبي سماك عن أبي عبد الله (ع) : « قل في قنوت الوتر : اللهم . . . » ، وفي خبره الآخر : « ان أبا عبد الله (ع) قنت به في الفجر » ولم أقف على ما تضمن الاتيان به بعد كلمات الفرج . وكأن المصنف أخذه مما ورد في استحباب كون الدعاء بعد التمجيد والثناء .

(١) ففي صحيح صفوان الجمال عن أبي عبد الله (ع) : « كل دعاء يدعى الله عز وجل به محجوب عن السماء حتى يصلي على محمد وآله » ، ونحوه غيره .

(٢) ففي صحيح أبان عن أبي عبد الله (ع) : « اذا دعا أحدكم فليبدأ بالصلاة على النبي (ص) ، فان الصلاة على النبي (ص) مقبولة ، ولم يكن الله ليقبل بعض الدعاء ويرد بعضاً » ، ونحوه غيره مما هو كثير .

(٣) في مرسل أبي جمهور عن أبيه عن رجاله : « قال أبو عبد الله (ع): من كانت له الى الله عز وجل حاجة فليبدأ بالصلاة على محمد وآله ، ثم يسأل حاجته ، ثم يختم بالصلاة على محمد وآل محمد . فان الله عز وجل أكرم من أن يقبل الطرفين ويدع الوسط اذا كانت الصلاة على محمد وآل محمد لا تحجب عنه » وفي خبر ابن القداح عن أبي عبد الله (ع) : « قال رسول الله (ص) : لا تجعلوني كقدح الراكب . . . الى أن قال (ص) : إجعلوني في أول الدعاء وفي وسطه وفي آخره » . وهذه النصوص وإن وردت في الدعاء ، فلا تشمل مطلق القنوت ، إلا أنه يمكن أن يستفاد منها حكم القنوت ، بل مطلق الذكر ، من جهة بعد التفكيك في القبول بينه وبين الصلاة أيضاً . وكأنه لذلك قال

الدعاء للنبي « ص » بالصلاة ، وبعيد من رحمته أن يستجيب الأول والآخر ولا يستجيب الوسط » فينبغي أن يكون طالب المغفرة والحاجات بين الدعاءين للصلاة على النبي «ص» .

(مسألة ٦) من القنوت الجامع الموجب لقضاء الحوائج ـ على ماذكره بعض العلماء ـ أن يقول : « سبحان من دانت له السموات والأرض بالعبودية ، سبحان من تفرد بالوحدانية ، اللهم صل على محمد وآل محمد ، وعجل فرجهم ، اللهم اغفر لي ولجميع المؤمنين والمؤمنات ، واقض حوائجي وحوائجهم ، بحق حبيبك محمد وآله الطاهرين صلى الله عليه وآله أجمعين » .

(مسألة ٧) يجوز فى القنوت الدعاء الملحون (١) مادة ، أو إعرابا ، إذا لم يكن لحنه فاحشاً ، ولا مغيراً للمعنى . لكن الأحوط الترك .

(مسألة ٨) يجوز فى القنوت الدعاء على العدو بغير ظلم ، وتسميته (٢) ،

في المتن : « الأولى . . . » لكن اللازم التعرض للجزم باستحباب الابتداء بها في طلب المغفرة ، كما أن المناسب التعرض للختم بها ، ولذكرها في الوسط ، كما عرفت .

(١) لما سبق في الدعاء بالفارسية . وعلى ماسبق أيضاً يتعين البناء على عدم أداء وظيفة القنوت به ، إذ العربي الملحون غير عربي ، وإن كان الآتي به يتخيل أنه عربي . ولا فرق في الأول والثاني بين مغير المعنى وعدمه ، إذ المدار في صدق الدعاء على قصد المتكلم .

(٢) ففي صحيح ابن سنان عن أبي عبد الله (ع) : « تدعوا في الوتر على العدو ، وإن شئت سميتهم » ، وفي خبر عبد الله بن هلال عن أبي عبد الله (ع) : في حديث « . . . إن رسول الله (ص) قد قنت ودعا على

كما يجوز الدعاء لشخص (١) خاص مع ذكر اسمه .

(مسألة ٩) لا يجوز الدعاء لطلب الحرام (٢) .

(مسألة ١٠) يستحب إطالة القنوت خصوصاً في صلاة الوتر ، فعن رسول الله «ص» (٣) : « أطولكم قنوتاً في دار الدنيا أطولكم راحة يوم القيامة

قوم بأسمائهم وأسماء آبائهم وعشائرهم » ، وفي مكاتبة ابراهيم بن عقبة الى أبي الحسن (ع) : « جعلت فداك قد عرفت بعض هؤلاء الممطورة فأقنت عليهم في صلاتي ؟ قال (ع) : نعم ، إقنت عليهم في صلاتك » ثم إنه يظهر من صحيح هشام بن سالم : أن العبد ليكون مظلوماً فلا يزال يدعو حتى يكون ظالماً ، حرمة الدعاء على المؤمن بظلم .

(١) ففي الذكرى : « أنه (ص) قال في قنوته : اللهم انج الوليد بن الوليد ، وسلمة بن هشام ، والعباس بن ربيعة ، والمستضعفين من المؤمنين » ويقتضيه عموم نفي التوقيت .

(٢) كما ذكر غير واحد مرسلين له إرسال المسلمات ، وفي المنتهى الاجماع عليه ، واعترف غير واحد بعدم العثور على مستنده ، نعم هو نوع من التجري فيحرم لوقيل بحرمته ، وفي اقتضائه بطلان الصلاة اشكال لعدم شمول ما دل على جواز الدعاء في الصلاة له ، ومن أنه يكفي في عدم البطلان به أصل البراءة ، وشمول ما دل على قدح الكلام لمثله غير ظاهر . نعم عن التذكرة ، وفي كشف اللثام الاجماع على البطلان به عمداً مع الاعتراف بعدم تعرض الاكثر له ، فان تم إجماع ، وإلا فالمرجع ما عرفت .

(٣) رواه أبو بصير عن أبي عبد الله (ع) عن آبائه (ع) عن أبي ذر (ره) .

في الموقف » ، وفي بعض الروايات (١) قال «ص» : « أطولكم قنوتاً في الوتر في دار الدنيا ... » ، ويظهر من بعض الأخبار أن إطالة الدعاء في الصلاة أفضل من إطالة القراءة .

(مسألة ١١) يستحب التكبير قبل القنوت (٢) ، ورفع اليدين (٣) حال التكبير ووضعهما ثم رفعهما حيال الوجه (٤) . وبسطهما جاعلا (٥) باطنهما نحو السماء

---

(١) رواه في الوسائل عن الفقيه ، لكن في المصححة ضرب على (في الوتر) كما أن نسخة الفقيه خالية عنه ، وإن كان الضرب لا يناسب عنوان الباب فراجع . وفي صحيح معاوية بن عمار : « قلت لأبي عبد الله (ع) : رجلين افتتحا الصلاة في ساعة واحدة فتلا هذا القرآن فكانت تلاوته أكثر من دعائه ، ودعا هذا أكثر فكان دعاؤه أكثر من تلاوته ثم انصرفا في ساعة واحدة أيهما أفضل ؟ . . . الى أن قال (ع) : الدعاء أفضل . . . » الحديث .

(٢) كما في صحيح معاوية بن عمار وغيره ، وعن المفيد أنه لا تكبير للقنوت ، وعن الشيخ (ره) أنه قال : « لست أعرف بهذا حديثاً أصلا » .

(٣) كما سبق في تكبيرة الاحرام .

(٤) أما أصل الرفع فقد عرفت ما يظهر منه اعتباره في القنوت ، وأما كونه حيال الوجه فنسب الى الاصحاب في محكي المعتبر ، والذكرى ، واستدل له بصحيح ابن سنان : « ترفع يديك في الوتر حيال وجهك » ، وفي الذكرى عن المفيد أنه يرفع يديه حيال صدره ، ووجهه غير ظاهر .

(٥) كما نسب إلى الاصحاب في المعتبر والذكرى ، ووجهه غير ظاهر ، نعم في الثاني الاستدلال عليه بصحيح ابن سنان السابق بزيادة (وتتلقى بباطنها السماء) ، لكنها غير موجودة فيما عن التهذيب والفقيه من رواية ابن سنان ،

وظاهرهما نحو الأرض ، وأن يكونا منضمتين (١) مضمومتي الأصابع إلا الابهامين (٢) ، وأن يكون نظره إلى كفيه (٣) ، ويكره أن يجاوز بهما الرأس (٤) وكذا يكره أن يمر بهما على وجهه (٥) وصدره عند الوضع .

بل قيل أنه اشتباه نشأ من عبارة المعتبر . ومثله الاستدلال عليه بخبر أبي حمزة: « كان علي بن الحسين (ع) يقول في آخر وتره وهو قائم : رب . . . الى آخر الدعاء ثم يبسط يديه قدام وجهه ويقول . . . » لكنه غير ظاهر في أن ذلك كان في آخر القنوت . ومثله في الاشكال ما حكاه في المعتبر من القول بجعل ظاهرهما الى السماء . نعم ورد في جملة من النصوص أن في دعاء الرغبة يجعل باطن كفيه الى السماء ، وفي دعاء الرهبة يجعل ظاهرهما اليها ، إلا أن الأخذ بها في المقام مع بناء الاصحاب على خلافها غير ظاهر .

(١) لم أقف على وجهه فيما حضرني عاجلا .

(٢) كما عن ظاهر الدروس وصريح غيره ، وفي الذكرى في مقام تعداد المستحبات في القنوت قال : « وتفريق الابهام على الاصابع قاله ابن ادريس » ، وفي الجواهر الاعتراف بعدم الوقوف عليه في شيء من النصوص ، وكذا ظاهر المستند .

(٣) كما هو المشهور ، بل المنسوب الى الاصحاب . قيل : للجمع بين ماتضمن رفعهما حيال الوجه ، وما تضمن النهي عن النظر الى السماء ، وماتضمن النهي عن التغميض في الصلاة لكنه غير ظاهر .

(٤) ففي موثق أبي بصير : « لا ترفع يديك في الدعاء بالمكتوبة تجاوز بهما رأسك » .

(٥) المحكي عن الجعفي استحباب أن يمسح وجهه بيديه عند ردهما ويمرهما على لحيته وصدره ، والظاهر من غير واحد عدم العثور على مستنده في

(مسألة ١٢) يستحب الجهر بالقنوت (١) سواء كانت الصلاة جهرية أو إخفاتية (٢) ، وسواء كان إماماً أو منفرداً بل أو مأموماً (٣) إذا لم يسمع الامام صوته .

خصوص القنوت . نعم ورد ذلك فى مطلق الدعاء ، لكن فى مكاتبة الحميري الى صاحب الزمان عجل الله تعالى فرجه يسأله : عن القنوت في الفريضة اذا فرغ من دعائه أن يرد يديه على وجهه وصدره للحديث الذي روي أن الله جل جلاله أجل من أن يرد يدي عبد صفراً بل يملأهما من رحمته أم لا يجوز ؟ فان بعض أصحابنا ذكر أنه عمل في الصلاة فأجاب (ع) : « رد اليدين من القنوت على الرأس والوجه غير جائز في الفرائض ، والذي عليه العمل فيه اذا رجع يده فى قنوت الفريضة وفرغ من الدعاء أن يرد بطن راحتيه على (مع . خ ل) صدره تلقاء ركبتيه على تمهل ، ويكبر ، ويركع والخبر صحيح وهو في نوافل النهار والليل دون الفرائض . والعمل به فيها أفضل » ، ومنه يظهر أنه كان المتعين تخصيص الكراهة في المتن بالفرائض .

(١) على المشهور شهرة عظيمة لصحيح زرارة : « قال أبو جعفر (ع) : القنوت كله جهار » .

(٢) وعن الجعفي والسيد والحلي أنه تابع للفريضة ، واختاره في القواعد لما ورد من أن صلاة النهار عجماء . وفيه ـ مع إمكان دعوى انصرافه الى خصوص القراءة ـ : أنه لا يصلح لمعارضة الصحيح ، لأن حمله على خصوص الجهرية بعيد جداً ، فيتعين حمل الأول إما على القراءة أو على ماعدا القنوت ، وإن كان الأول أظهر .

(٣) فان المحكي عن جماعة ـ بل نسب الى المشهور ـ استحباب الاخفات له ، لما تضمن أنه ينبغي للامام أن يسمع من خلفه كلما يقول ، ولا ينبغي لمن

(مسألة ١٣) إذا نذر القنـــوت في كل صلاة أو صلاة خاصة وجب ، لـكن لا تبطل الصلاة بتركه (١) سهواً بل ولا بتركه عمداً أيضاً على الأقوى .

(مسألة ١٤) لو نسي القنوت فان تذكر قبل الوصول إلى حد الركوع قام وأتى به (٢) ، وإن تذكر بعد الدخول في الركوع قضاه بعد الرفع منه (٣) ،

خلف الامام أن يسمعه شيئاً مما يقول . وفيـه : أن ذلك أعم ، فلو بني على الأخذ به كان اللازم تقييد استحباب الجهر للمأموم بصورة عدم الاسماع ، مع قرب دعوى كون المقام من التزاحم بين الاستحباب والـكراهة ، وإن كان الثاني محتمل الأهمية .

(١) إذ النذر لا يوجب تقييد موضوع الأمر ولا تضييق ملاكه ، فاذا جاء بالصلاة بلا قنوت فقد جاء بالمأمور به بلا خلل فيه ولا في عباديته . نعم في العمد الى الترك يجيء الـكلام المتقدم في نذر الموالاة بعينه فراجع .

(٢) بلاإشكال ظاهر ، لبقاء المحل ، ولموثق عمار عن أبي عبدالله (ع): « عن الرجل ينسى القنوت في الوتر أو غـــير الوتر ، قال (ع) : ليس عليه شيء ، وقال (ع) : إن ذكره وقدأهوى الى الركوع قبل أن يضع يديه على الركبتين فليرجع قائماً ، وليقنت ، ثم ليركع ، وإن وضع يديه على الركبتين فليمض في صلاته وليس عليه شيء » .

(٣) بلا خلاف فيه ظاهر ، ويشهد له جملة من النصوص ، ففي صحيح محمد بن مسلم وزرارة بن أعين : « سألنا أبا جعفر (ع) عن الرجل ينسى القنوت حتى يركع ، قال (ع) : يقنت بعد الركوع ، فان لم يذكر فلا شيء عليه » ، ونحوه غيره . وفي موثق عبيد عن أبي عبد الله (ع) : « أنه يقنت اذا رفع رأسه » ، لـكن في صحيح معاوية بن عمار قال : « سألته عن الرجل ينسى القنوت حتى يركع أيقنت ؟ قال (ع) : لا » ، إلا أنه لابد من حمله على

وكذا لو تذكر بعد الهوي للسجود قبل وضع الجبهة (١) وإن كان الأحوط ترك العود اليه ، وإن تذكر بعد الدخول فى السجود أو بعد الصلاة قضاه بعد الصلاة وإن طالت المدة ، والأولى الاتيان به إذا كان بعد الصلاة جالساً مستقبلا (٢) وإن تركه عمداً في محله أو بعد الركوع فلا قضاء .

(مسألة ١٥) الأقوى اشتراط القيام

مالا ينافي ماسبق إن أمكن ، وإلا طرح لعدم صلاحيته لمعارضته .

(١) لعدم فوات محل القضاء ، لأن الهوي ليس واجباً صلاتياً كي يكون الذكر بعده ذكراً بعد تجاوز المحل . اللهم إلا أن يكون المستفاد من موثق عبيد أن محل القضاء الانتصاب الواجب بعد الركوع ، فاذا هوى فات المحل . وكأن الاحتياط في المتن ناشيء من ذلك ، أو من احتمال كونه واجباً صلاتياً . نعم لو كان المراد من قولهم (ع) : (بعدما يركع) مطلق البعدية ولو مع الفصل كان القضاء في محله عندما يذكر ولو بعد الهوي أو بعد السجود ، لكنه خلاف الظاهر ، ولأجل ذلك تختص النصوص بصورة الذكر قبل التجاوز عن الركوع بحيث لا يلزم منه إلغاء جزء ، كما أنه لذلك لا يصلح لمعارضتها ما تضمن القضاء بعد الانصراف ، مثل صحيح أبي بصير : « سمعته يذكر عند أبي عبد الله (ع) في الرجل اذا سها في القنوت : قنت بعدما ينصرف وهو جالس » فانه وإن كان شاملا لصورة الذكر قبل تجاوز الركوع لكنه يتعين حمله على صورة الذكر بعد التجاوز ، جمعاً بينه وبين ماسبق بحمل المطلق على المقيد .

(٢) أما الأول فلصحيح أبي بصير السابق ، وأما الثاني فلصحيح زرارة : « قلت لأبي جعفر (ع) : رجل نسي القنوت فذكر وهو في بعض الطريق ، فقال (ع) : ليستقبل القبلة ثم ليقله » .

في القنوت (١) مع التمكن منه إلا إذا كانت الصلاة من جلوس ، أو كانت نافلة حيث يجوز الجلوس في أثنائها كما يجوز في ابتدائها اختياراً .

(مسألة ١٦) صلاة المرأة كالرجل فى الواجبات والمستحبات إلا في أمور قد مر كثير منها فى تضاعيف ما قدمنا من المسائل وجملتها : أنه يستحب لها الزينة حال الصلاة (٢) بالحلي والخضاب ، والاخفات في الأقوال (٣) ، والجمع بين قدميها حال القيام (٤) ، وضم ثدييها إلى صدرها بيديها حاله أيضاً ، ووضع يديها على فخذيها حال الركوع ، وأن لاترد ركبتيها حاله إلى وراء ، وأن تبدأ بالقعود للسجود ، وأن تجلس معتدلة ثم تسجد ، وأن تجتمع وتضم أعضاءها حال السجود ،

---

(١) تقدم الكلام فى ذلك فى المسألة الثالثة من فصل القيام .

(٢) ففي خبر غياث عن جعفر (ع) عن أبيه (ع) عن علي (ع) : « لاتصلي المرأة عطلاء » ، وفي مرسل الدعائم عن النبي (ص) : « كره للمرأة أن تصلي بلا حلي » ، وعنه (ص) : « ولا تصلي إلا وهي مختضبة ، فان لم تكن مختضبة فلتمسح مواضع الحناء بخلوق » ، ونحوها غيرها .

(٣) لا يحضرني عاجلا من النصوص مايدل عليه ، وإن كان هو أنسب بالستر المطلوب منها .

(٤) هذا وما بعده قد تضمنه مضمر زرارة المذكور في باب كيفية الصلاة من الوسائل ، ورواه عن العلل مسنداً الى أبي جعفر (ع) ، وقد اشتمل على جملة من أحكام المرأة . قال (ع) : « اذا قامت المرأة في الصلاة جمعت بين قدميها ، ولا تفرج بينهما ، وتضم يديها الى صدرها لمكان ثدييها ، فاذا ركعت وضعت يديها فوق ركبتيها على فخذها لئلا تتطأطأ كثيراً فترتفع عجيزتها ، فاذا جلست فعلى إليتها ليس كما يجلس الرجل ، واذا سقطت للسجود

وأن تلتصق بالأرض بلا تجاف ، وتفترش ذراعيها ، وأن تنسل انسلالا إذا أرادت القيام أي تنهض بتأن وتدريج عدلا لئلا تبدو عجيزتها ، وأن تجلس على إليتيها إذا جلست رافعة ركبتيها ضامة لهما .

(مسألة ١٧) صلاة الصبي كالرجل والصبية كالمرأة (١) .

(مسألة ١٨) قد مر في المسائل المتقدمة متفرقة حكم النظر واليدين حال الصلاة (٢) ولا بأس باعادته جملة ، فشغل النظر حال القيام أن يكون على موضع السجود ، وحال الركوع بين القدمين ، وحال السجود إلى طرف الأنف ، وحال الجلوس إلى حجره ، وأما اليدان فيرسلهما حال القيام ، ويضعهما على الفخذين وحال الركوع على الركبتين مفرجة الأصابع ، وحال السجود على الأرض مبسوطتين مستقبلا بأصابعهما منضمة حذاء الأذنين ، وحال الجلوس على الفخذين وحال القنوت تلقاء وجهه .

بدأت بالقعود وبالركبتين قبل اليدين ، ثم تسجد لاطئة بالارض ، فاذا كانت في جلوسها ضمت فخذيها ورفعت ركبتيها من الارض ، واذا نهضت انسلت انسلالا لا ترفع عجيزتها أولا » .

(١) هذا تقتضيه قاعدة الالحاق .

(٢) قد تقدم وجه ما ذكره من حكم النظر ووضع اليدين في مواضعه والله سبحانه أعلم .

فصل فى الصلاة على النبي (ص)

يستحب الصلاة على النبي «ص» حيث (١)

فصل فى الصلاة على النبي (ص)

(١) على المشهور شهرة عظيمة ، بل فى المعتبر ـ بعد حكاية القول بوجوبها فى العمر مرة عن الكرخي وكلما ذكر عن الطحاوي ـ قال : « قلنا الاجماع سبق الكرخي والطحاوي فلا عبرة بتخريجها » . ونحوه ما عن المنتهى ، وفي مفتاح الكرامة عن الناصرية . والخلاف والتذكرة الاجماع على عدم الوجوب في غير الصلاة ، لكن في مفتاح الفلاح نسب القول بالوجوب كلما ذكر (ص) الى الصدوق والمقداد في كنز العرفان ، ثم قال : « وهو الاصح » ، واختاره فى الحدائق ، ونسبه الى المحدث الكاشانى فى الوافي ، والمحقق المدقق المازندراني في شرح أصول الكافي ، والشيخ عبد الله بن صالح البحراني ، وعن المدارك أنه غير بعيد ، واستدل له ـ مضافا الى قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما » ، وقوله تعالى : « لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا » ـ بصحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) : « وصل على النبي (ص) كلما ذكرته أو ذكره ذاكر عندك في الاذان أو غيره » وخبر أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) : « قال رسول الله (ص) : من ذكرت عنده فنسي أن يصلي علي خطا الله تعالى به طريق الجنة » ونحوه مافي خبر محمد بن هارون مع زيادة : « من ذكرت عنده ولم يصل علي فدخل النار فابعده الله تعالى » ، وبخبر أبي بصير الآخر : « اذا ذكر النبي (ص) فاكثروا من الصلاة عليه ، فانه من صلى على النبي (ص) صلاة

ما ذكر أو ذكر عنده (١) ولو كان في الصلاة ، وفي أثناء القراءة (٢) بل الأحوط عدم تركها لفتوى جماعة من العلماء بوجوبها ، ولا فرق بين أن يكون ذكره باسمه العلمي كمحمد وأحمد ،

واحدة صلى الله تعالى عليه ألف صلاة في ألف صف من الملائكة ، ولم يبق شيء مما خلق الله تعالى إلا صلى على ذلك العبد لصلاة الله تعالى عليه وصلاة الملائكة ، فمن لم يرغب في هـذا فهو جاهل مغرور قد برىء الله تعالى منه ورسوله وأهل بيته » .

وفيه : أن الآية الأولى إنما تدل باطلاقها على وجوبها ولو مرة في العمر ، ويكفي في امتثال الأمر فيها الاتيان بها في بعض التشهدات الصلاتية ، والآية الثانية غير ظاهرة فيما نحن فيه ، وأما النصوص عدا الصحيح فقاصرة الدلالة أو على الخلاف أدل . إذ الأول ظاهر في أن الصلاة طريق الجنة ، والثاني ظاهر في الدعاء عليه بابعاد الله تعالى ، اذا دخل النار ، ومثله المرسل : « من ذكرت عنده فلم يصل علي فلم يغفر له فابعده الله تعالى » . والأخير تضمن الأمر بالاكثار من الصلاة عليه عند ذكره الذي هو مستحب ضرورة ، وأما الصحيح فدلالته ليست بتلك المتانة ، لقرب احتمال وروده مورد الادب بقرينة سياقه مساق الأمر بافصاح الالف والهاء ، فالأخذ به في مقابل الاجماعات ، وظهور عدم الأمر بها ، ولا حكايتها في أخبار الأذان ، وظهور عدم وجودها في كثير من الأدعية والخطب وغيرها المحكية عن الأئمة الطاهرين مع ذكر النبي (ص) فيها ، وظهور جملة من النصوص في الاستحباب حيث تضمنت أن تركها جفاء أو بخل ، مما لا مجال له .

(١) كما صرح به في النص .

(٢) لاطلاق النص .

أو بالكنية واللقب (١) كأبي القاسم والمصطفى والرسول والنبي ، أو بالضمير ، وفي الخبر الصحيح : « وصل على النبي كلما ذكرته أو ذكره ذاكر عندك في الأذان أو غيره » ، وفي رواية : « من ذكرت عنده ونسي أن يصلي علي خطا الله به طريق الجنة » .

(مسألة ١) إذا ذكر اسمه « ص » مكرراً يستحب تكرارها ، وعلى القول بالوجوب يجب (٢) ، نعم ذكر بعض القائلين بالوجوب يكفي مرة إلا إذا ذكر بعدها فيجب إعادتها ، وبعضهم على أنه يجب في كل مجلس مرة .

(مسألة ٢) إذا كان في أثناء التشهد فسمع اسمه لايكتفي بالصلاة (٣) التي تجب للتشهد . نعم ذكره في ضمن قوله : (اللهم صل على محمد وآل محمد) لايوجب تكرارها ،

---

(١) كما صرح به في مفتاح الفلاح ثم قال : « ويمكن أن يكون ذكره (ص) بالضمير الراجع اليه كذلك » ، وعن الكاشاني في خلاصة الاذكار : « لا فرق بين الاسم واللقب والكنية ، بل الضمير على الاظهر » ، وفي الحدائق جزم بالاسم العلمي ، وفصل في الألقاب والكنى بين المشتهر تسميته بها وغيره ، فاختار العدم في الثاني ، واستظهر كون الضمير من قبيل الثاني ، ولا يخفى مافيه ، فانه خلاف الاطلاق .

(٢) لاطلاق أدلة السببية المقتضي لسببية كل فرد مستقلا ، كما هو مبنى القول بأصالة عدم التداخل . نعم لو كان المراد من الذكر النفساني مقابل الغفلة ـ كما سيأتي ـ فالمدار في التكرار تعدد الذكر الحاصل بتخلل الغفلة ، فما دام لم يغفل عنه (ص) لايجب إلا مرة واحدة وإن تكرر ذكر الاسم .

(٣) لاصالة عدم التداخل .

وإلا لزم التسلسل (١) .

(مسألة ٣) الأحوط عدم الفصل الطويل (٢) بين ذكره والصلاة عليه بناء على الوجوب ، وكذا بناء على الاستحباب في إدراك فضلها وامتثال الأمر الندبي ، فلو ذكره أو سمعه في أثناء القراءة في الصلاة لا يؤخر إلى آخرها إلا إذا كان في أواخرها .

(مسألة ٤) لا يعتبر كيفية خاصة (٣) في الصلاة ، بل يكفي في الصلاة عليه كل ما يدل عليها مثل (صلى الله عليه) و(اللهم صل عليه) والأولى ضم الآل اليه (٤)

(مسألة ٥) إذا كتب اسمه «ص» يستحب أن يكتب الصلاة عليه (٥) .

(مسألة ٦) إذا تذكره بقلبه فالأولى أن يصلي عليه لاحتمال شمول قوله «ع» : (كلما ذكرته ...) لكن الظاهر إرادة الذكر اللساني دون القلبي .

(مسألة ٧) يستحب عند ذكر سائر الأنبياء والأئمة أيضاً (٦) ذلك .

---

(١) نعم لو ذكره الغير بذلك كان مقتضى الاطلاق استحباب الصلاة .

(٢) بل هو الأظهر ، لظهور النص في الفورية ، ولاسيما بملاحظة قوله (ع) في بعض النصوص : « نسي » الظاهر في أن له محلا معيناً ، وقوله: « ولم يصل » الشامل للترك في الآن الاول .

(٣) للاطلاق .

(٤) قد سبق في التشهد ما يقتضي تعين ذلك ، فتأمل جيداً .

(٥) كأنه إلحاق الذكر الكتبي باللفظي ، ويحتمل أن يكون للمرسل في الأنوار النعمانية : « ورد عنه (ص) : من صلى علي في كتاب لم تزل الملائكة تستغفر له مادام إسمي في ذلك الكتاب » فتأمل .

(٦) استفادته من الخبر المذكور في المتن لا يخلو من اشكال ، من جهة

نعم إذا أراد أن يصلي على الأنبياء ، أولا يصلي على النبي وآله (ص) ثم عليهم إلا فى ذكر ابراهيم «ع» (١) ففي الخبر عن معاوية بن عمار قال : « ذكرت عند أبي عبد الله الصادق «ع» بعض الأنبياء فصليت عليه فقال «ع» إذا ذكر أحد من الأنبياء فابدأ بالصلاة على محمد وآله ثم عليه».

فصل فى مبطلات الصلاة

وهي أمور :

﴿ أحدها ﴾ فقد بعض الشرائط فى أثناء الصلاة كالستر ، وإباحة المكان ، واللباس ، ونحو ذلك مما مر فى المسائل المتقدمة (٢)

أن مقامهم أعلى من مقام سائر الأنبياء على ما تضمنته الاخبار الكثيرة المروية عنهم (ع) ، وقد عقد لها فى البحار بابا واسعاً ، وتشعر به الرواية المذكورة ، فان الصلاة عليهم (ع) مقرونة بالصلاة على النبي (ص) المقدّمة على الصلاة على سائر الأنبياء . ومن ذلك يظهر وجه آخر للاشكال ، لأنه يلزم أن يكون ذكر أحد الأئمة موجباً للصلاة على النبي (ص) والأئمة مقدمة على الصلاة عليه ، فتأمل .

(١) لا يحضرني ما يقتضي هذا الاستثناء إلا ما ذكره في مجمع البحرين في مادة (شيع) : « روي أن النبي (ص) جلس ليلا يحدث أصحابه في المسجد فقال : ياقوم اذا ذكرتم الأنبياء الأولين فصلوا علي ثم صلوا عليهم ، واذا ذكرتم أبي ابراهيم فصلوا عليه ثم صلوا علي . . . » الحديث .

فصل فى مبطلات الصلاة

(٢) مر الكلام فيه فراجع .

﴿ الثاني ﴾ الحدث الأكبر أو الأصغر فانه مبطل أينما وقع فيها ولو قبل الآخر بحرف ، من غير فرق بين أن يكون عمداً (١)

(١) إجماعا كما عن المعتبر ، والتذكرة ، والروض ، ومجمع البرهان ، وكشف اللثام ، وعن المدارك إجماع العلماء كافة ، وعن المنتهى ، وجامع المقاصد ، والذخيرة نفي الخلاف فيه ، وعن شرح المفاتيح : « لعله من ضروريات الدين أو المذهب » . نعم عبارة الفقيه تحتمل القول بالصحة مع العمد ، قال : « وإن رفعت رأسك من السجدة الثانية في الركعة الرابعة وأحدثت فان كنت قد قلت الشهادتين فقدمضت صلاتك ، وان لم تكن قلت ذلك فقد مضت صلاتك ، فتوضأ ثم عد الى مجلسك فتشهد » . كما أنه ربما يكون ظاهر بعض النصوص كصحيح الفضيل : « قلت لأبي جعفر (ع) : أكون في الصلاة فاجد غمزاً في بطني ، أو أذى ، أو ضربانا . فقال (ع) : انصرف ثم توضأ وابن على مامضى من صلاتك ، مالم تنقض الصلاة بالكلام متعمداً . . . » بناءاً على أن المراد الانصراف لقضاء حاجته ثم يتوضأ ، وأظهر منه فى ذلك خبر القماط : « سمعت رجلا يسأل أبا عبد الله (ع) عن رجل وجد غمزاً فى بطنه ، أو أذى ، أو عصراً من البول وهو في صلاة المكتوبة فى الركعة الاولى أو الثانية أو الثالثة أو الرابعة . فقال (ع) اذا اصاب شيئاً من ذلك فلا بأس بأن يخرج لحاجته تلك فيتوضأ ثم ينصرف الى مصلاه الذي كان يصلي فيه فيبني على صلاته من الموضع الذي خرج منه لحاجته ، مالم ينقض الصلاة بالكلام . قلت : وان التفت يميناً أو شمالا أو ولى عن القبلة ؟ قال (ع) : نعم كل ذلك واسع ، إنما هو بمنزلة رجل سها فانصرف في ركعة أو ركعتين أو ثلاث من المكتوبة فانما عليه أن يبني على صلاته ، ثم ذكر سهو النبي (ص) » . لكن لا مجال للاعتماد عليها فى قبال الاجماعات السالفة والنصوص الآتية ، فيتعين طرحها أو حملها على التقية .

أو سهواً (١) أو اضطراراً (٢) عدا مامر في حكم المسلوس والمبطون والمستحاضة .

(١) إجماعا كما عن الناصرية ، وفي الذكرى ، وعن نهاية الاحكام ، ونهج الحق ، وكشف الالتباس ، والروض ، ومجمع البرهان ، وإرشاد الجعفرية بناء منهم على أن الخلاف إنما هو فيمن سبقه الحدث دون السهو ، وإن كان ظاهر الشرائع ، ومحكي السرائر ، وغيرها أن الخلاف في السهو أيضاً . لكن لا يبعد ـ كما اعترف به غير واحد ـ أن المراد من السهو في كلامهم غير الاختيار ، فيختص بمن سبقه الحدث ، لظهور العبارات التي نسب اليها الخلاف في ذلك . وكيف كان فلا يظهر من النصوص ما يدل على الصحة فيه بالخصوص .

(٢) على المشهور شهرة عظيمة . وعن الخلاف والمبسوط ومصباح السيد : أنه يتطهر ويبني ، وفي النسبة المذكورة إشكال ، ففي محكي الخلاف والمصباح : « من سبقه الحدث من بول أو ريح أو غير ذلك لاصحابنا فيه روايتان : إحداهما ـ وهو الأحوط ـ انه يبطل الصلاة ، وقريب منه محكي المبسوط ، وظاهره التوقف أو الميل الى العدم ، بل عن الخلاف أنه قال بعد ذلك : والذي أعمل عليه وأفتي به الرواية الاولى » . وكأنه يشير بالرواية الثانية الى ماسبق من صحيح الفضيل وخبر القماط الظاهرين في العمد ، اللذين قد عرفت الاجماع على خلافهما . وعن المقنعة التفصيل بين المتيمم الذي يسبقه الحدث ويجد الماء فيتوضأ ويبني وغيره ، متيمماً كان ولا يجد الماء أم متوضئاً فيستأنف . وتبعه عليه في محكي النهاية ، وعن التهذيب ، والاستبصار احتماله ، ونسب أيضاً الى الحسن وابن حمزة لصحيح زرارة ومحمد عن أحدهما (ع) : « رجل دخل في الصلاة وهو متيمم فصلى ركعة ثم أحدث فأصاب الماء ، قال (ع) : يخرج ويتوضأ ثم يبني على مامضى من صلاته التي صلى بالتيمم . قال في المعتبر : « وهذه الرواية متكررة في الكتب بأسانيد مختلفة ، وأصلها محمد بن مسلم ، وفيها إشكال

من حيث أن الحدث يبطل الطهارة ، وتبطل ببطلانها الصلاة ، واضطر الشيخان بعد تسليمهما الى تنزيلها على المحدث سهواً ، والذي قالاه حسن ، لأن الاجماع على أن الحدث يبطل الصلاة فيخرج من إطلاق الرواية ، ولا بأس بالعمل بها على الوجه الذي ذكره الشيخان فانها رواية مشهورة ... » . وفي الذكرى الميل اليه ، وعن الأردبيلي الجزم به ، وعن المدارك أنه قوي ، ولا يعارضها النصوص الدالة على قاطعية الحدث كصحيح عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (ع) قال : « ليس يرخص في النوم في شيء من الصلاة » ، وموثق عمار بن موسى عن أبي عبد الله (ع) قال : « سئل الرجل يكون في صلاته فيخرج منه حب القرع كيف يصنع ؟ قال (ع) : إن كان خرج نظيفاً من العذرة فليس عليه شيء ولم ينقض وضوءه ، وإن خرج متلطخاً بالعذرة فعليه أن يعيد الوضوء ، وإن كان في صلاته قطع صلاته وأعاد الوضوء والصلاة » ، وخبر الحسن بن الجهم قال : « سألته ـ يعني أبا الحسن (ع) ـ عن رجل صلى الظهر أو العصر فأحدث حين جلس في الرابعة ، قال (ع) : إن كان قال : أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله فلا يعد ، وإن كان لم يتشهد قبل أن يحدث فليعد » ، وخبر الكناني : « عن الرجل يخفق وهو في الصلاة ، فقال (ع) : إن كان لا يحفظ حدثاً منه إن كان فعليه الوضوء وإعادة الصلاة » ، وخبر علي بن جعفر (ع) عن أخيه موسى بن جعفر (ع) قال : « عن الرجل يكون في الصلاة فيعلم أن ريحاً قد خرجت فلا يجد ريحها ولا يسمع صوتها ، قال (ع) : يعيد الوضوء والصلاة ولا يعتد بشيء مما صلى اذا علم ذلك يقيناً ... » الى غير ذلك . إذ هي إما ظاهرة في غير المسألة المذكورة أو شاملة لها بنحو يمكن تقييدها بغيرها ، والمناقشة في دلالتها بأن المراد من الركعة الصلاة التامة ، أو المراد من أحدث أمطر ، أو المراد مما مضى من صلاته الصلاة السابقة التي صلاها بالتيمم لا الركعة

لبطلانها بالحدث فلا تكون مما صلاه .. بعيدة جداً ، لايجوز ارتكابها إلا بعد البناء على سقوطها عن الحجية . ومثل هذه النصوص السابقة في الاشكال صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) : « في الرجل يحدث بعد أن يرفع رأسه في السجدة الأخيرة وقبل أن يتشهد ، قال (ع) : ينصرف فيتوضأ ، فان شاء رجع الى المسجد ، وإن شاء ففي بيته ، وإن شاء حيث شاء قعد فيتشهد ثم يسلم ، وإن كان الحدث بعد الشهادتين فقد مضت صلاته » ، ونحوه صحيحه الآخر ، وموثق عبيد ابنه ، وخبر ابن مسكان المروي عن المحاسن . وظاهر ماسبق عن الفقيه الاعتماد عليها ، وفي كشف اللثام نفي البأس عن العمل بها . وأما حملها على أن مقصود الراوي الحكاية عن رجل من العامة كان يعمل ذلك لا السؤال عن حكم المسألة ومقصود الامام (ع) تتميم القصة لا الجواب ، فيبعد أيضاً كما سبق ، والجمع العرفي بينها وبين إطلاق النصوص الدالة على البطلان بالتقييد قريب ، وخبر الحسن بن الجهم ـ لو تم سنده ـ يمكن حمله على الاستحباب كما في نظائره . فالعمدة في وهن النصوص في المقامين إعراض المشهور عنها ، وبناؤهم على طرحها مع ماهي عليه من صحة السند وقوة الدلالة حتى التجأوا الى ارتكاب التأويلات البعيدة التي لم يكن بناؤهم عليها في غيرها ، ولا سيما بملاحظة اشتمالها على الخروج والرجوع الى مكان الصلاة من مسجد أو غيره مما هو غالباً من الفعل الكثير الماحي المستلزم لاستدبار القبلة اللذين هما من القواطع عندهم كالحدث ، فان ذلك كله يوجب الوثوق بورودها لغير بيان الحكم الواقعي ، فحالها حال صحيح الفضيل وخبر القماط لامجال للاعتماد عليها في رفع اليد عن قاطعية الحدث للصلاة مطلقاً . والمظنون قويا أن أكثر الجماعة الذين يظهر منهم العمل بها إنما كان ذلك منهم في مقام الاستدلال لا في مقام الفتوى ، والله سبحانه أعلم .

نعم لو نسي السلام ثم أحدث فالأقوى عدم البطلان (١) وإن كان الأحوط الاعادة

﴿الثالث﴾ التكفير (٢)

---

(١) قد عرفت في مبحث التسليم أن البطلان أقوى .

(٢) على المشهور ، بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه ، والعمدة فيه من النصوص صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (ع) قلت : « الرجل يضع يده في الصلاة وحكى اليمنى على اليسرى فقال (ع) : ذلك التكفير لا تفعل » ، وفي صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) : « ولا تكفر فانما يصنع ذلك المجوس » ، ونحوه صحيح حريز عن رجل عنه (ع) ، وفي خبر ابن جعفر (ع) : « قال أخي (ع) : قال علي بن الحسين (ع) : وضع الرجل إحدى يديه على الاخرى في الصلاة عمل وليس في الصلاة عمل » ، ونحوه المروي عن كتابه ، وزاد : « وسألته عن الرجل يكون في صلاته أيضع إحدى يديه على الأخرى بكفه أو ذراعه ؟ قال (ع) : لا يصلح ذلك ، فان فعل فلا يعود له » ، وفي حديث الأربعمائة عن علي (ع) : « لا يجمع المسلم يديه في الصلاة وهو قائم بين يدي الله عز وجل يتشبه بأهل الكفر ، يعني المجوس » ، وقد يستدل عليه تارة بالاجماع ، وأخرى بأنه فعل كثير ، وثالثة بأنه مقتضى قاعدة الاحتياط وكون العبادات توقيفية ، هذا والجميع لا يخلو من نظر ، إذ النهي في أمثال المقام وإن كان ظاهراً في المانعية إلا أنه بقرينة ارتكاز كون موضوعه من مظاهر العبودية والتذلل والخضوع ، وما روي من أن السبب في مشروعيته عند العامة استحسان عمر له حين رأى الفرس يفعلون تعظيما لملوكهم كما تشير اليه النصوص ، وما ورد في خبر ابن جعفر (ع) : « أنه عمل وليس في الصلاة عمل » يكون ظاهراً في المنع التشريعي كالنهي عن سائر العبادات غير المشروعة كظهور السؤال عنه في جوازه كذلك . وأما الاجماع ـ فلو سلم بنحو يصح

بمعنى وضع إحدى اليدين (١) على الأخرى على النحو الذي يصنعه غيرنا إن كان

الاعتماد عليه ، ولم يعتد بخلاف من ذهب الى الكراهة كالمحقق في المعتبر تبعاً لأبي الصلاح ، وتبعهما عليه جماعة ـ فلم يظهر انعقاده على المانعية كما يظهر من تمسك غير واحد بأن العبادات توقيفية ، فان ذلك إنما يقتضي المنع التشريعي أيضاً لا غير ، وأما أنه من الفعل الكثير ففي نهاية المنع ، إذ ليس هو إلا كوضعها على الفخذين في القيام والجلوس ، أو على الركبتين في الركوع مما لا مجال لتوهم ذلك فيه ، وكأن المستدل به أخذه مما ورد فيه من أنه عمل ، لكن فيه ما أشرنا اليه من أن المراد منه أنه عمل غير عبادي فلا يكون مأموراً به في الصلاة التي هي عبادة ، وغاية ما يقتضي ذلك عدم جواز الاتيان به بقصد الأمر ، لا أنه تشريع ، لا أنه فعل كثير ماح لصورة الصلاة . وأما أنه مقتضى قاعدة الاحتياط فهو ممنوع ، إذ التحقيق الرجوع عند الشك في المانعية الى قاعدة البراءة ، ومن ذلك تعرف ضعف القول بالبطلان به ـ كما في المتن تبعاً للمشهور ـ لعدم وفاء الأدلة بأكثر من الحرمة التشريعية ، وهي لا تقتضي بطلان الصلاة إلا بالفعل بقصد الجزئية ، أو بلزوم خلل في الامتثال لتقييد الامتثال به ، وإلا لم يكن وجه للبطلان ، ويشير اليه مافي الخبر المروي عن كتاب ابن جعفر (ع) : « فان فعل فلا يعود له » كما تعرف ضعف القول بأنه حرام غير مبطل ، كما عن المدارك ، ورسالة صاحب المعالم حملا للنهي على الذاتي النفسي الذي قد عرفت أنه خلاف ظاهر النصوص ، وقوله (ع) : « فان فعل فلا يعود له » أعم من الحرمة النفسية والتشريعية . نعم لا يبعد البناء على الكراهة الذاتية لظاهر تعليل النهي في بعض النصوص بأن فيه تشبهاً بالمجوس فلاحظ .

(١) كما عن الشيخ ، وبني حمزة ، وادريس ، وسعيد ، والشهيدين ،

عمداً لغير ضرورة ، فلا بأس به سهواً (١) وإن كان الاحوط الاعادة معه أيضاً وكذا لابأس به مع الضرورة (٢) ، بل لو تركه حالها أشكلت الصحة (٣) وإن كانت أقوى (٤)

وغيرهم ، وهو الذي يقتضيه إطلاق النصوص عدا صحيح ابن مسلم ، فان ظاهر اسم الاشارة فيه اختصاصه بوضع اليمنى على اليسرى كما هو ظاهر المحكي عن الفقيه ، والمقنعة ، والانتصار ، والغنية ، والنافع ، والشرائع ، وغيرها . اللهم إلا أن يكون المراد باسم الاشارة فيه نفس وضع اليد على الاخرى لا خصوص وضع اليمنى على اليسرى ، ولعله أولى من حمله على الخصوص وتقييد المطلقات به لأن الظاهر تحقق التكفير لغة بكل منهما وليس للشارع تصرف فيه . ويشهد له خبر الدعائم حيث صرح فيه بأنه وضع كل من اليدين على الأخرى ، وما فى كلام اللغويين من أنه الخضوع للغير ، أو الايماء له بالسجود ، أو نحو ذلك .

(١) بلا خلاف أجده فيه ، بل ظاهر إرساله إرسال المسلمات من جماعة كونه من القطعيات . كذا في الجواهر ، ويقتضيه عموم : (لا تعاد الصلاة) بناء على عمومه للشرائط والموانع كالأجزاء ، ومن ذلك يظهر الاشكال فيما في الجواهر من الاستشكال في وجه خروج صورة السهو ، خصوصاً على القول باجمال العبادة ، وكأنه لأجل ذلك احتاط بالاعادة فى المتن ، وأما حديث رفع الخطأ والنسيان فاثبات الصحة به لا يخلو من إشكال لأنها تتوقف على وجوب الباقي وهو لا يصلح لذلك .

(٢) إجماعا ظاهراً كما في الجواهر لعموم أدلة التقية .

(٣) قال في جامع المقاصد : « لو وجب فعله تقية فخالف ففي إبطال الصلاة تردد ، نظراً الى وجوب التقية ، والاتيان بالواجب أصالة » .

(٤) فان أدلة وجوب التقية إنما اقتضت وجود المصلحة فيها لا تقييد

والأحوط عدم وضع إحدى اليدين على الأخرى بأي وجه كان (١) ، في أي

مصلحة الصلاة بها في ذلك ، فاذا كانت مصلحة الصلاة على إطلاقها كان الاتيان بها بلا تكفير موافقة للامر بها فتصح . اللهم إلا أن يقال : مقتضى ما تضمن من النصوص : أن التقية ديني ودين آبائي هو تقييد المصلحة الصلاتية . اللهم إلا أن يكون مذهب المخالفين الوجوب النفسي لا الغيري ، لكن لو سلم ذلك فالاتيان بالصلاة بلا تكفير مخالف للتقية فيحرم ، فلا يصح التقرب به وليست مخالفة التقية مجرد التكفير كي لا يكون تحريمه موجباً لفساد الصلاة ، بل مخالفتها بفعل الصلاة خالية عن التكفير .

(١) فعن غير واحد التصريح بعدم الفرق بين الوضع فوق السرة وتحتها ، وفي جامع المقاصد : « لافرق في التحريم والابطال بين وضع اليدين فوق السرة أو تحتها بحائل وبدونه لعموم الأدلة ، وكذا لا فرق بين وضع الكف على الكف ووضعه على الذراع لتناول اسم التكفير له » . وفي الجواهر : « لا أجد فيه خلافا لاطلاق الأدلة » . ولأجله يبنى على عدم الفرق بين وجود الحائل وعدمه ، وبين وضع الكف على الكف والذراع والساعد ، لكن عن التذكرة التأمل لاحتمال انصراف الأدلة الى غيره والاصل الاباحة . هذا ولا ينبغي التأمل في عدم الفرق بين الانواع كلها بناء على الحرمة التشريعية ، أما بناء على الحرمة الذاتية أو المانعية فيتوقف على كونه تكفيراً يعمله المجوس ، فاذا علم عدمه أو شك فيه فالرجوع الى أصل البراءة متعين ، وكذلك الحال في الكراهة الذاتية بناءً عليها ، لكن الظاهر الصدق في الجميع . ويشير الى التعميم الأخير في الجملة خبر ابن جعفر المتقدم . وأما احتمال الانصراف المتقدم عن التذكرة فلا يعوّل عليه ، إذ الظاهر أن منشأه الغلبة التي لا يعتد بها في سقوط الاطلاق . وكأنه للتأمل في ذلك توقف في الحكم في المتن فجعله أحوط .

حالة من حالات الصلاة وإن لم يكن متعارفا بينهم ، لكن بشرط أن يكون بعنوان الخضوع والتأدب ، وأما إذا كان لغرض آخر كالحك ونحوه فلا بأس به مطلقاً (١) حتى على الوضع المتعارف .

﴿ الرابع ﴾ تعمد الالتفات بتمام البدن (٢) إلى الخلف ، أو إلى اليمين ،

---

(١) كما صرح به بعض . وفي جامع المقاصد : « لو دعته حاجة الى الوضع كدفع أذى ووضع يده لدفعه أمكن عدم التحريم للحاجة ، ويحتمل أنه لا يعد تكفيراً لكن ظاهر الرواية يتناوله » . أقول : إطلاق الوضع في بعض النصوص منزل على التكفير كما يظهر من صحيح ابن مسلم المتقدم ، والتكفير لا بد فيه من قصد الخضوع ، فينتفي بانتفائه . نعم لا يبعد ثبوت الكراهة للمشابهة ـ ولو مع عدم قصد الخضوع والتشبه ـ في حديث الاربعمائة عن علي (ع) يراد منه مجرد المشابهة كما قد يظهر من غيره فتأمل .

(٢) بلا إشكال فيه ولا خلاف في الجملة ، وعن غير واحد دعوى الاجماع عليه ، وإنما الخلاف في اعتبار كونه بتمام البدن وعدمه ، وكونه الى الخلف وعدمه ، والنصوص فيه مختلفة ، فمنها ما دل على قدحه مطلقاً كصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) : « سألته عن الرجل يلتفت في صلاته ؟ قال (ع) : لا ، ولا ينقض أصابعه » . وموثق أبي بصير عن أبي عبدالله (ع) : « إن تكلمت أو صرفت وجهك عن القبلة فأعد الصلاة » ، ومنها ما دل على عدم قدحه مطلقاً كخبر عبد الملك : « سألت أبا عبد الله (ع) : عن الالتفات في الصلاة أيقطع الصلاة ؟ فقال (ع) : لا ، وما أحب أن يفعل » ، ومنها ما يدل على قدحه اذا كان فاحشاً كصحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع) : « اذا التفت في صلاة مكتوبة من غير فراغ فأعد الصلاة اذا كان الالتفات فاحشاً » ، وفي

حديث الاربعمائة عن علي (ع) : « الالتفات الفاحش يقطع الصلاة » ، ومنها ما يدل على قدحه اذا كان بكله كصحيح زرارة : أنه سمع أبا جعفر (ع) يقول : « الالتفات يقطع الصلاة اذا كان بكله » ، ومنها ما يدل على قدحه اذا كان الى خلفه كالمروي في محكي السرائر عن جامع البزنطي صاحب الرضا (ع) : « عن الرجل يلتفت في صلاته هل يقطع ذلك صلاته ؟ قال (ع) : اذا كانت الفريضة والتفت الى خلفه فقد قطع صلاته فيعيد ما صلى ولا يعتد به ، وإن كانت نافلة لا يقطع ذلك صلاته ولكن لا يعود » ، ونحوه خبر ابن جعفر (ع) ، وفي صحيحه : « عن الرجل يكون في صلاته فيظن أن ثوبه قد انخرق أو أصابه شيء هل يصلح له أن ينظر فيه أو يمسه ؟ قال (ع) : إن كان في مقدم ثوبه أو جانبيه فلا بأس ، وإن كان في مؤخره فلا يلتفت فانه لا يصلح » . هذا ، ولا ينبغي التأمل في وجوب حمل المطلقات نفياً وإثباتاً على المقيدات ، ولأجل أن المقيد الأول أعم مطلقاً من كل من الأخيرين يتعين حمله عليهما ، ولأجل أن بين الاخيرين عموماً من وجه يتعين الأخذ باطلاق كل منهما على ماهو المقرر في الجمع العرفي بين القضايا الشرطية التي يتحد جزاؤها ويتعدد شرطها : من أنه اذا كان بين الشرطين عموم مطلق يحمل العام على الخاص ، مثل : إن كان زيد عالماً فاكرمه وإن كان زيد عالماً عادلا فاكرمه ، وإن كان بينهما عموم من وجه يؤخذ باطلاق كل منهما مثل : إن كان زيد عالماً فاكرمه وإن كان زيد عادلا فاكرمه . والمتحصل من ذلك قادحية الالتفات بالكل مطلقاً ولو كان الى اليمين أو اليسار ، وقادحية الالتفات الى الخلف مطلقاً ولو كان بوجهه لا بكله ، وعدم قدح الالتفات بالوجه اذا لم يكن بكله ولم يكن الى خلفه وإن كان فاحشاً كما هو الظاهر من صحيح ابن جعفر (ع) . ومن ذلك كله تعرف صحة مافي المتن ، كما تعرف الاشكال في ظاهر جملة من عبارات الاصحاب في مقام تحديد موضوع

أو اليسار ، بل وإلى ما بينهما على وجه يخرج عن الاستقبال (١) وإن لم يصل إلى حدهما ، وإن لم يكن الالتفات حال القراءة (٢) أو الذكر بل الأقوى ذلك فى الالتفات بالوجه إلى الخلف (٣) مع فرض إمكانه ، ولو بميل البدن على وجه لايخرج عن الاستقبال (٤) . وأما الالتفات بالوجه يميناً ويساراً مع بقاء البدن مستقبلا فالأقوى كراهته (٥) مع عدم كونه فاحشاً ، وإن كان الأحوط اجتنابه

الابطال في المقام ، ففي بعضها أنه الالتفات الى ماوراءه ، وفى آخر أنه الالتفات بحيث يرى من خلفه ، وفى آخر أنه الالتفات بكله ، وفي آخر غير ذلك .

(١) ليتحقق مفهوم الالتفات الظاهر في الالتفات عن القبلة .

(٢) لاطلاق دليل البطلان به . نعم يحتمل اختصاص أدلة اعتبار الاستقبال في الصلاة بحال الذكر والقراءة وغيرها من أفعالها ، لأن الصلاة عين أجزائها ، فدليل اعتبار شيء فيها راجع الى اعتباره في اجزائها لا غير ، ولأجل ذلك كان دليل قادحية الالتفات تأسيساً لا تأكيداً لدليل اعتبار الاستقبال في الصلاة .

(٣) كما عرفت أنه مقتضى إطلاق صحيح البزنطي وغيره .

(٤) يعني بالبدن ، وإلا فالالتفات بالوجه وحده أيضاً مناف للاستقبال المعتبر فى الصلاة كما تقدم فى فصل ما يستقبل له .

(٥) عدم البطلان به هو المشهور كما عن المقاصد العلية ، ومجمع البرهان ، والذخيرة ، والحدائق . وعن المعتبر والتذكرة نسبة الخلاف الى بعض الحنفية ، وعن جماعة نسبته الى نفر المحققين ، وعن الحدائق وغيرها أن الاصحاب متفقون على رده . ويقتضيه ماعرفت من الجمع بين النصوص ، ولأجل ذلك يضعف القول بالبطلان كما نسب الى الفخر والألفية ، وعن المفاتيح والمدارك وغيرها

أيضاً خصوصاً إذا كان طويلا (١) ، وسيما إذا كان مقارناً لبعض أفعال الصلاة

الميل اليه ، وعن كشف اللثام أنه الأقوى ، واستدل له باطلاق ما دل على اعتبار الاستقبال ، ولاحتمال كونه من الالتفات الفاحش الممنوع فى مصحح الحلبي وغيره ، ولاطلاق ما دل على قادحية الالتفات ، وقلب الوجه عن القبلة ، وصرفه عنها ، ونحو ذلك . وفيه : أن الاطلاق الدال على اعتبار الاستقبال في الصلاة قد عرفت اختصاصه بأفعالها ، فلا يشمل الاكوان المتخللة بينها كما هو محل الكلام . واحتمال كونه من الفاحش ـ مع أنه ممنوع فى بعض صوره وان كان مقطوعا به في البعض الآخر ـ أنه لا يهم بعدما عرفت من أن إطلاق الفاحش مقيد بالكل أو بالخلف الذي هو مقتضى الجمع العرفي ، ومنه يظهر الاشكال فى التمسك باطلاق قدح الالتفات الذي لاريب فى لزوم تقييده بما عرفت .

(١) فقد احتمل في الذخيرة الابطال به ، كما احتمل أيضاً ـ تبعاً للاردبيلي ـ الابطال في الثاني ، ثم قال فى محكي كلامه : « ويحتمل الفرق بين مالا يمكن تداركه كالاركان ، وغيره كالقراءة » .

أقول : كأن وجه الأول انصراف نصوص جواز الالتفات الى غير الطويل فيرجع فيه الى القواعد المقتضية للمنع ، بناء على أن اطلاق أدلة اعتبار الاستقبال في الصلاة تقتضي اعتباره فى جميع أكوانها . ووجه الثاني ما تقدم احتماله من أن النصوص المتعرضة للالتفات ـ نافية أو مثبتة ـ إنما تتعرض له من حيث هو لا من حيث فوات الاستقبال المعتبر في الصلاة ، لأن ذلك إنما هو فى أفعالها لا غير ، فلا إطلاق لنصوص جواز الالتفات يقتضي جوازه في حال الافعال بحيث يقيد به دليل الشرطية ، ووجه الثالث أنه مع إمكان التدارك يتدارك الجزء فلا فوات بخلاف مالا يمكن تداركه ، وفي الاول ما عرفت ، ولأجله يتعين البناء على الثاني ، وأما الثالث فنيه : أن التدارك إنما يصح مع

خصوصاً الأركان سيما تكبيرة الاحرام (١) ، وأما إذا كان فاحشاً ففيه إشكال (٢)

السهو ، إذالجزء المأتي به مع الالتفات عمداً إن لم يكن صحيحاً يكون زيادة مبطلة.

(١) كأن وجه التخصيص بها انصراف أدلة جواز الالتفات بالوجه الى اليمين واليسار عن الالتفات حال التكبير ، لأن موضوعها الالتفات في الصلاة الظاهر في الالتفات بعد انعقادها لذي يكون بتكبيرة الاحرام فيرجع في الالتفات فيها الى عموم المنع . وفيه : أنه مبني على شمول نصوص الالتفات للالتفات حال الجزء ، وقد عرفت إشكاله ، فلا فرق بين الالتفات في التكبيرة والالتفات في غيرها من الافعال في اقتضاء المنع .

(٢) ينشأ من احتمال كونه موضوعاً ثالثاً للمانعية . لكن عرفت أنه أخص مطلقاً من غيره فيحمل عليه ، ولو شك في عمومه مطلقاً بالاضافة الى الالتفات بالكل فلاشك في عمومه كذلك بالاضافة الى الالتفات الى الخلف ، وهو كاف في سقوطه عن الحجية ولزوم حمله عليه .

فان قلت : من المحتمل قويا أنه مع تعدد الشرط تسقط أداة الشرط عن الدلالة على المفهوم ، ويكون مفادها ثبوت الحكم للشرط لا غير ، وحينئذ لاتنافي بين العام والخاص كي يحمل أحدهما على الآخر .

قلت : هذا لو سلم ففي غير العام والخاص ، أما فيهما فالجمع يكون بالتقييد ، ولا ينافي ذلك ابتلاء الخاص بخاص آخر معارض له موجب لسقوط مفهومه ، فان سقوط مفهومه بالاضافة الى المفاهيم المباينة له لا يلازم سقوطه بلحاظ ماهو أعم ، فان العرف في مثله يساعد على كون القيد وارداً في مقام تحديد الموضوع فيقيد به المطلق ، وملاحظة النظائر والامثال كافية في إثبات ذلك . هذا مضافا الى صحيح ابن جعفر (ع) المتقدم المتضمن لجواز النظر الى جانب ثوبه الذي هو من الالتفات الفاحش ، فلاحظ .

فلا يترك الاحتياط حينئذ ، وكذا تبطل مع الالتفات سهواً (١) فيما كان عمده مبطلا ، إلا إذا لم يصل إلى حد اليمين واليسار ، بل كان فيما بينهما فانه غير مبطل إذا كان سهواً وإن كان بكل البدن (٢) .

(١) كما هو محكي عن جماعة من القدماء ، وفي كشف اللثام أنه الأقوى لاطلاق أدلة القاطعية ، وأما حديث : (لا تعاد الصلاة) فلاشتماله على استثناء القبلة فيه يكون معاضداً له لا حاكما عليه ، ومثله في المعاضدة ماورد في من سلّم على نقص : من أنه يتم مالم يحوّل وجهه عن القبلة ، بعد حمله على الالتفات القادح اما بكله أو الى خلفه ، وما في بعض النصوص من أنه يتم محمول عليه . نعم في بعضها أنه يتم وإن بلغ الصين ، أو انتقل من مثل الكوفة الى مكة ، أوالمدينة ، أو البصرة ، أو بلدة من البلدان ، أو نحو ذلك . وهو مطروح قطعاً ، ومن ذلك يظهر ضعف المحكي عن أكثر الاصحاب من القول بالصحة ، ونسب الى المبسوط ، والجمل ، والنهاية ، والمراسم ، والسرائر ، والنافع ، والشرائع ، والقواعد ، والمنتهى ، وغيرها من كتب القدماء والمتأخرين للاصل ، وحديث الرفع ، ولاطلاق بعض ماورد فيمن سلم على نقص من أنه يتم ، الذي قد عرفت وجوب حمله على صورة عدم حدوث المبطل جمعاً . أما الأصل فلا مجال له مع الدليل ، وأما حديث الرفع فلا يصلح لاثبات صحة المأتي به كما أشرنا اليه في المسألة السابقة ، ولذا قال في كشف اللثام : « وأما العدم سهواً فللاصل ، ورفع النسيان ، وضعفهما ظاهر » .

(٢) لما دل على صحة صلاة الناسي اذا كان منحرفا عن القبلة بالمقدار المذكور ، كما تقدم في مبحث الاستقبال ، فيلحق به المقام للاولوية . وبالجملة : كل مادل على صحة الصلاة الى غير القبلة ناسياً جاز في المقام للاولوية حتى بالنسبة الى الصحة في خارج الوقت فقط .

﴿ الخامس ﴾ تعمد الكلام بحرفين (١) ولو مهملين غير مفهمين للمعنى (٢) أو بحرف واحد بشرط كونه مفهما للمعنى (٣) نحو : « ق » فعل أمر من « وقى »

---

(١) إجماعا حكاه جماعة كثيرة كالشيخ ، وابن زهرة ، والفاضلين ، والشهيدين ، والمحقق الاردبيلي ، والسيد في المدارك ، والمحدث الكاشاني ، والفاضل الهندي ، وغيرهم ، ويشهد له جملة من النصوص كموثق أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) قال : « إن تكلمت أو صرفت وجهك عن القبلة فأعد الصلاة » ، وفي صحيح ابن مسلم عن أبي عبد الله (ع) فيمن يأخذه الرعاف: « وإن تكلم فليعد صلاته » وفي مصحح الحلبي عن أبي عبد الله (ع) : « في الرجل يصيبه الرعاف قال : إن لم يقدر على ماء حتى ينصرف بوجهه أو يتكلم فقد قطع صلاته » ، وفي صحيح الفضيل عن أبي جعفر (ع) : « وابن على ما مضى من صلاتك مالم تنقض الصلاة بالكلام متعمداً ، وإن تكلمت ناسياً فلاشيء عليك . . . » الى غير ذلك .

(٢) بلا خلاف كما عن الذخيرة ، وعن شرح المفاتيح نسبته الى الفقهاء ، بل عن الحدائق الاجماع عليه . ويقتضيه إطلاق النصوص لعموم الكلام للموضوع والمهمل كما عن شمس العلوم ، وشرح الكافية لنجم الأئمة ، وجماعة من النحويين . بل لا ينبغي التأمل في صدقه عرفا بذلك ، وما عن الروضة من قوله : « وفي اشتراط كون الحرفين موضوعين لمعنى وجهان » الظاهر في توقفه في ذلك غير ظاهر .

(٣) كما عن الشهيد وجماعة ممن تأخر عنه ، وعن المنتهى أنه الوجه ، وفى الحدائق : « ظاهر الاصحاب دعوى صدق الكلام عليه لغة وعرفا ، بل هو كلام عندأهل العربية فضلا عن اللغة لتضمنه الاسناد المفيد فيدخل في عموم الأخبار المتقدمة » .

بشرط أن يكون عالماً بمعناه (١) وقاصداً له (٢) بل أو غير قاصد أيضاً مع التفاته إلى معناه على الأحوط (٣) .

(مسألة ١) لو تكلم بحرفين حصل ثانيهما من إشباع حركة الأول بطلت (٤)

أقول : صدق الكلام لغة عليه غير ظاهر ، وإن قيل أنه فى أصل اللغة يطلق على كل حرف من حروف المعجم كان أو من حروف المعنى أو على أكثر ، لكنه اشتهر في المركب من حرفين فصاعداً كما صرح به نجم الأئمة (ره) ، وكذا الحال فى العرف . وقولهم : تكلم زيد بحرف ، أو ماتكلم بحرف مبني على المساهلة ، ولذا لا يقال لمن قال (ب) : أنه تكلم كما أشار الى ذلك فى محكي المدارك ، وأما أنه كلام عند أهل العربية فهو مسلم لكنه لا يصحح حمل الكلام الصادر من الشارع فى مقام البيان عليه نظير إطلاق الكلمة على حرف المعنى مع أنها ليست كذلك عرفا ، ولأجل ذلك يشكل الجزم بالبطلان به ولذا تردد فيه فى القواعد ، وعن التذكرة ، والنهاية ، والدروس ، وغيرها . لكن علل في بعضها بأنه لا يعد كلاماً لكنه أشبه الكلام ، وللاعراض به عن الصلاة ، وفيه مالا يخفى . ودعوى كون الكلام إسماً لما تركب من حرفين ، أو كان مفهما ولو كان حرفا واحداً ، عهدتها على مدعيها .

(١) إذ الظاهر من المفهم ما يكون مفهما لمراد المتكلم ، ولولا ذلك كان من غير المفهم ، ولم يكن فرق بينه وبين (ق) من (قيام) .

(٢) يعني قصداً جديا بأن قصد به الأمر بالوقاية .

(٣) لاحتمال كون المراد من المفهم ما أفهم معناه بان يقصد استعماله في معناه وإن لم يقصد منه الاخبار أو الانشاء .

(٤) كما استظهره فى الجواهر ، إذ لا ينقص عن الكلمة المركبة وضعاً

بخلاف مالو لم يصل الاشباع (١) إلى حد حصول حرف آخر .

(مسألة ٢) إذا تكلم بحرفين من غير تركيب (٢) كأن يقول : «ب ب» مثلا ففي كونه مبطلا أولا وجهان : والأحوط الأول .

(مسألة ٣) إذا تكلم بحرف واحد غير مفهم للمعنى لكن وصله باحدى كلمات القراءة أو الاذكار أبطل من حيث إفساد (٣) تلك الكلمة إذا خرجت تلك الكلمة عن حقيقتها .

(مسألة ٤) لاتبطل بمد حرف المد واللين وإن زاد فيه بمقدار حرف آخر ، فانه محسوب حرفا واحداً (٤) .

منها ، من غير فرق بين ما كان بمده أشبه الكلمة الموضوعة كـ (با) و (تا) و (ثا) علما للحروف ، وبين مالا يكون كذلك كـ (عا) و (كا) ، لما تقدم من عدم الفرق بين الموضوع والمهمل ، وعن الروض اعتبار ذلك ، وقد تقدم نظيره عن الروضة وعرفت اشكاله .

(١) فانه غير مبطل إجماعا كما عن المنتهى ، والذكرى ، والروض ، والمقاصد العلية ، وظاهر المدارك ، والكفاية .

(٢) الظاهر أن مراده عدم قصد التركيب . لكن الظاهر تحقق التركيب بوصل أحد الحرفين بالآخر على نحو يكون كلاماً واحداً ، سواء أقصد المتكلم التركيب أم لم يقصد ، وحينئذ فالاقوى البطلان . نعم في مفروض المتن ـ أعني صورة عدم التركيب ـ الأقوى الصحة لعدم البطلان بالحرف الواحد .

(٣) فاذا فسدت أبطلت اذا كانت عمداً لحصول الزيادة العمدية ، وللكلام عمداً .

(٤) لأن المد ـ كما قيل ـ ليس بحرف ولا حركة ، وانما هو زيادة في

(مسألة ٥) الظاهر عدم البطلان بحروف المعاني (١) مثل « ل » حيث أنه لمعنى التعليل أو التمليك أو نحوهما ، وكذا مثل « و » حيث يفيد معنى العطف أو القسم ، ومثل « ب » فانه حرف جر وله معان وإن كان الأحوط البطلان مع قصد هذه المعاني ، وفرق واضح بينها (٢) وبين حروف المباني .

(مسألة ٦) لا تبطل بصوت التنحنح (٣) ،

مد الحرف والنفس .

(١) كما جزم في الجواهر ، لعدم الفهم منها وضعاً . وفيه : أنها موضوعة كالاسماء لمعانيها غاية الأمر أن معانيها غير مستقلة فلا تفيدها إلا في ظرف الانضمام الى أجزاء الجملة ، فالمراد من الحرف المفهم إن كان خصوص المفهم مستقلا لم تكن الحروف المذكورة منه ، وإن أريد ماله معنى يفيده ولو في حال الانضمام الى أجزاء الجملة كانت منه . والعمدة ملاحظة الاصل الجاري في المقام ، فان كان خروج غير المفهم للاجماع ـ كما اختاره في الجواهر ـ فغير ظاهر الشمول لهذه الحروف فيتعين البناء على البطلان .

(٢) لوضع هذه الحروف لمعنى ، ولذا كانت من أنواع الكلمة المنقسمة الى اسم وفعل وحرف ، بخلاف حروف المباني .

(٣) كما عن التذكرة ، والذكرى ، والروض ، ومجمع البرهان ، والمدارك ، والكفاية ، والمفاتيح ، وشرحه ، وغيرها لأنه ليس من جنس الكلام . بل لاتبعد دعوى السيرة القطعية على جوازه . ويشهد له موثق عمار : « سأل أبا عبدالله (ع) عن الرجل يسمع صوتاً بالباب وهو في الصلاة فيتنحنح لتسمع جاريته وأهله ، فيأتيه ، فيشير اليها بيده ليعلمها من بالباب لتنظر من هو ، قال (ع) : لا بأس » ، والسؤال وإن لم يكن لاحتمال مبطلية التنحنح فقط ،

ولا بصوت النفخ (١) والأنين (٢) والتأوه (٣) ونحوها ، نعم تبطل بحكاية أسماء

بل لاحتمال مبطلية الأفعال المذكورة جميعها لكن بنفي البأس عنها يدل على المطلوب . وأما ماعن المنتهى وغيره من أنه لو تنحنح بحرفين وسمي كلاماً بطلت فليس تفصيلا منه ، بل مجرد فرض .

(١) الكلام فيه كما في سابقه ، ويشهد لعدم البطلان خبر اسحاق عن رجل : « سألت أبا عبدالله (ع) عن المكان يكون فيه الغبار فانفخه اذا أردت السجود ، فقال (ع) : لا بأس » ، ولا يبعد أن يكون السؤال فيه لاحتمال كون النفخ فعلا قادحا لا كلاماً .

(٢) أما اذا كان بحرف واحد فلا إشكال في عدم البطلان به وإن نص جماعة على كراهته . أما اذا كان بحرفين ، فعن الخلاف ، والوسيلة ، والتذكرة ، والدروس ، والذكرى ، وغيرها : انه لايجوز ، لأنه يصدق عليه الكلام . وفيه : ان الأنين ليس من سنخ الكلام كي يكون تارة بالحرف وأخرى بالحرفين إذ لاتقطيع للصوت فيه . نعم ، يكون مشابهاتارة للحرف الواحد وأخرى للحرفين ، لكن ذلك المقدار غيركاف في إجراء حكم التلفظ بالحرفين عليه . وأما خبر طلحة ابن زيد عن جعفر (ع) عن أبيه (ع) عن علي (ع) : « من أنّ في صلاته فقد تكلم » ، ومثله المرسل المروي في الفقيه فمع عدم وضوح سنده وهجره عند الاصحاب لامجال للاعتمادعليه ، وإن جعله الأجود في الحدائق فيكون الأنين من جملة القواطع زائداً على الكلام ، ويكون المراد من الخبر التنزيل منزلة الكلام .

(٣) الكلام فيه هو الكلام في الأنين من أنه لا إشكال في عدم البطلان به اذا كان بحرف واحد ، نعم صرح جماعة بكراهته ، أما اذا كان بحرفين فقد صرح في غير واحد من الكتب منها التحرير والبيان بالبطلان به ، والمراد به هنا الصوت الخاص الذي هو من قبيل الأنين ، ولذا فرق بعضهم بينهما

هذه الأصوات مثل « اح » و « يف » و « اوه » .

(مسألة ٧) إذا قال : « آه من ذنوبي » أو : « آه من نار جهنم » لا تبطل الصلاة قطعاً إذا كان في ضمن دعاء أو مناجاة (١) ، وأما إذا قال : « آه » من غير ذكر المتعلق فان قدره فكذلك (٢) ، وإلا فالأحوط اجتنابه وإن كان الأقوى عدم البطلان إذا كان في مقام الخوف من الله .

باختصاص الأنين بالمرض ، وعموم التأوه لمطلق الشكاية ، فالحكم فيه هو الحكم فيه لأنه ليس من سنخ الكلام . لكن قال في القاموس : « (أوه) كجير ، وحيث ، واين و (آه) و (أوّه) بكسر الهاء والواو المشددة ، و (أوّ) بحذف الهاء و (أوّه) بفتح الواو المشددة . . . » الى أن قال بعد تعداد كلمات التأوه : « (آه أوهاً) ، (واوّه تأويهاً) و (تأوه) قالها » . وقريب منه ما عن الصحاح ، وفي المجمع ، لكن الظاهر أنه ليس محلا للكلام هنا ، فانه لا ريب في كونه كلاماً مبطلا ، ومثله ما ذكره في المتن في ذيل المسألة .

(١) لكونه من جملة أجزائه .

(٢) هذا اذا كانت في ضمن الدعاء أو المناجاة ظاهر لأنها أيضاً معدودة من جملة أجزائهما ، أما اذا كانت منفردة فالتقدير لا يجدي في إدخالها في الدعاء أو المناجاة وليست هي ذكراً . فاذاً مقتضى عموم قادحية الكلام البطلان بها ، ولذلك استشكل غير واحد على المحقق في المعتبر حيث حكى عن أبي حنيفة أن التأوه للخوف من الله تعالى عند ذكر المخوفات لا يبطل الصلاة وان كان بحرفين ، ويبطلها إن كان لغير ذلك كألم يجده . ثم قال : « وتفصيل أبي حنيفة حسن ، ونقل عن كثير من الصلحاء التأوه في الصلاة ، ووصف ابراهيم (ع) بذلك يؤذن بجوازه » .

(مسألة ٨) لا فرق في البطلان بالتكلم (١) بين أن يكون هناك مخاطب أم لا . وكذا لا فرق بين أن يكون مضطراً في التكلم أو مختاراً ، نعم التكلم سهواً ليس مبطلا (٢) ولو بتخيل الفراغ من الصلاة (٣) .

والتحقيق : أنه لا فرق بين ذكرها في ضمن دعاء أو مناجاة وعدمه ، وبين كون المتعلق بها مثل (من ذنوبي) أو (من ألمي) وغير ذلك من أمور الدنيا والآخرة ، وبين التصريح بالمتعلق وتقديره وعدمها ، والحكم في الجميع أنه إن صدرت في مقام الشكاية الى الله تعالى لم تبطل وإن كانت من أمر دنيوي ، وإن لم تكن كذلك أبطلت وإن كانت في ضمن دعاء أو مناجاة . نعم كونها في ضمن أحدها قرينة على صدورها في مقام الشكاية اليه تعالى ، والمدار في الصحة عليه لا على القرينة .

(١) للاطلاق فيه وفيما بعده ، واحتمال التمسك بحديث رفع الاضطرار لرفع قاطعيته لو كان عن اضطرار ـ كما احتمله في الذكرى فيما لو تكلم مكرهاً ـ قد عرفت الاشكال فيه ، وأن الحديث لا يصلح لاثبات صحة الصلاة معه ، وفي المنتهى قرّب البطلان في المكره حملا لحديث الرفع على رفع المؤاخذة .

(٢) بلا خلاف ظاهر ، وفي المنتهى : « عليه علماؤنا » ، ويشهد له النصوص كصحيح زرارة عن أبي جعفر (ع): « قال في الرجل يسهو في الركعتين ويتكلم : يتم مابقي من صلاته تكلم أو لم يتكلم ولا شيء عليه » ، وصحيح ابن الحجاج : « عن الرجل يتكلم ناسياً في الصلاة يقول : أقيموا صفوفكم قال (ع) : يتم صلاته ثم يسجد سجدتين ... » ونحوها غيرها .

(٣) على المشهور ، ويشهد له النصوص الكثيرة منها صحيح زرارة المتقدم ، وعن الشيخ وجماعة البطلان حينئذ ، وسيأتي الكلام فيه في مبحث الخلل .

(مسألة ٩) لا بأس بالذكر والدعاء في جميع أحوال الصلاة (١) بغير المحرم وكذا بقراءة القرآن (٢) غير ما يوجب السجود (٣) واما الدعاء بالمحرم كالدعاء على مؤمن ظلماً فلا يجوز (٤) بل هو مبطل للصلاة وان كان جاهلا (٥) بحرمته ،

---

(١) بلا خلاف ولا إشكال ، ويشهد به ـ مضافا الى الأصل بعد عدم دخولها في الكلام المنهي عنه ـ النصوص مثل موثق عمار : « عن الرجل والمرأة يكونان في الصلاة فيريدان شيئاً أيجوز لهما أن يقولا سبحان الله ؟ قال (ع) : نعم ، ويوميان الى ما يريدان » ، وصحيح ابن مهزيار : « سألت أبا جعفر (ع) عن الرجل يتكلم في صلاة الفريضة بكل شيء يناجي به ربه قال (ع) : نعم » وصحيح الحلبي : « قال أبو عبد الله (ع) : كلما ذكرت الله عز وجل والنبي (ص) فهو من الصلاة » ، ونحوها غيرها .

(٢) بلا خلاف ولا إشكال ظاهر ، بل في المستند : « الظاهر الاجماع عليه » ، وقد يشهد له ـ مضافا الى الأصل المتقدم ـ صحيح معاوية بن وهب المتضمن لقراءة أمير المؤمنين (ع) في الركعة الثانية من الصبح قوله تعالى : ﴿ واصبر إن وعد الله حق ولا يستخفنك الذين لا يوقنون ﴾ في جواب ابن الكوا حين قرأ : ﴿ ولقد أوحي اليك والى الذين من قبلك لئن أشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين ﴾ ، وقد يستفاد مما ورد في النهي عن القراءة في الركوع أو فيه وفي السجود .

(٣) على ما سبق في قراءة العزائم في الفريضة .

(٤) تقدم في القنوت الاشكال في تحريم الدعاء بالمحرم كالاشكال في البطلان به ، كما تقدم وجه تحريم الدعاء على المؤمن ظلماً . فراجع .

(٥) كما في الجواهر حاكياً له عن المسالك ، إذ بالجهل بحرمة المدعو به لا يخرج الدعاء عن كونه دعاء بالمحرم فيشمله الدليل المتقدم . نعم اذا كان الجهل

نعم لا يبطل مع الجهل بالموضوع كما إذا اعتقده كافراً فدعا عليه فبان انه مسلم .

(مسألة ١٠) لا بأس بالذكر والدعاء بغير العربي (١) أيضا وان كان الأحوط العربية .

(مسألة ١١) يعتبر في القرآن قصد القرآنية (٢) فلو قرأ ما هو مشترك بين القرآن وغيره لا بقصد القرآنية ولم يكن دعاء أيضا أبطل بل الآية المختصة بالقرآن أيضا اذا قصد بها غير القرآن أبطلت وكذا لو لم يعلم انها قرآن .

(مسألة ١٢) إذا أتى بالذكر بقصد تنبيه الغير والدلالة على أمر من الأمور فان قصد به الذكر وقصد التنبيه برفع الصوت مثلا فلا إشكال بالصحة (٣) وإن قصد به التنبيه من دون قصد الذكر أصلا بأن استعمله في التنبيه والدلالة فلا اشكال في كونه مبطلا (٤) وكذا ان قصد الأمرين معاً على أن يكون له مدلولان واستعمله فيهما (٥) وأما إذا قصد به الذكر وكان داعيه على

عن قصور كما اذا أدى اجتهاده الى حليته فحكمه كالجاهل بالموضوع في المعذورية الموجبة لدخوله في عموم عدم قادحية الدعاء ، فتأمل .

(١) كما تقدم في القنوت . فراجع .

(٢) تقدم في القراءة اعتبار القصد في صدق قراءة القرآن من دون فرق بين المختص والمشترك ، فلا تصدق قراءة القرآن مع عدم قصد القرآنية فضلا عن قصد غيرها .

(٣) لكونه المتيقن من النصوص .

(٤) لدخوله في الكلام وعدم شمول استثناء الذكر له .

(٥) لا يبعد القول بعدم البطلان به لصدق الذكر عليه ، لأقل من الشك في شمول إطلاق مانعية الكلام لمثله .

الاتيان بالذكر تنبيه الغير فالأقوى الصحة (١) .

(مسألة ١٣) لا بأس بالدعاء مع مخاطبة الغير (٢) بأن يقول : «غفر الله لك» فهو مثل قوله : « اللهم اغفر لي أو لفلان » .

(مسألة ١٤) لا بأس بتكرار الذكر أو القراءة عمداً (٣) أو من باب الاحتياط ، نعم إذا كان التكرار من باب الوسوسة فلا يجوز ، بل لا يبعد بطلان الصلاة به (٤) .

(مسألة ١٥) لا يجوز ابتداء السلام (٥) للمصلي ، وكذا سائر التحيات مثل: «صبحك الله بالخير» أو «مساك الله بالخير» أو «في أمان الله» أو «أدخلوها بسلام» إذا قصد مجرد التحية واما إذا قصد الدعاء بالسلامة أو الاصباح والامساء بالخير ونحو

---

(١) الظاهر أن هذه الصورة كالصورة الأولى في وضوح دخولها في نصوص استثناء الذكر .

(٢) موضوع نصوص الاستثناء خصوص صورة الكلام معه سبحانه ومناجاته فلا يشمل مثل ذلك .

(٣) لكن يشكل جواز الاتيان به بقصد الجزئية ، وما في النصوص من أن الذكر من الصلاة فالظاهر منه ماهو أعم من ذلك .

(٤) قد عرفت الاشكال فيه في الدعاء المحرم .

(٥) بلا إشكال ظاهر لأن التحية عرفا ليست من الدعاء وإن كان أصل معناها الدعاء ، لكنه غير مقصود للمحيي فتكون من كلام الآدميين المبطل للصلاة لو وقع عمداً . مع أنك عرفت الاشكال في الدعاء اذا لم يكن المخاطب به الله سبحانه .

ذلك فلا بأس (١) وكذا إذا قصد القرآنية من نحو قوله : « سلام عليكم » أو : «ادخلوها بسلام » وإن كان الغرض منه السلام أو بيان المطلب بأن يكون من باب الداعي على الدعاء (٢) أو قراءة القرآن .

(مسألة ١٦) يجوز رد سلام التحية (٣) في أثناء الصلاة بل يجب (٤) وإن لم يكن السلام أو الجواب بالصيغة القرآنية . ولو عصى ولم يرد الجواب واشتغل

---

(١) لكن عرفت أنه اذا قصد به مخاطبة الغير يشكل دخوله في المستثنى من الدعاء .

(٢) فعليه تكون التحية وبيان المطلب بالفعل لا بالقول ، لكن تقدم في المسألة الثامنة من فصل مستحبات القراءة إمكان الجمع بين قراءة القرآن وإنشاء التحية بمثل (سلام عليكم) و (ادخلوها) بأن يكون اللفظ مستعملا في نفس ألفاظ القرآن وإن كان المنشأ بها الدعاء ، أو التحية ، أو الاذن بالدخول ، أو غير ذلك .

(٣) بلا خلاف كما عن غير واحد ، بل إجماعا كما عن آخرين ، وفي الجواهر : « الاجماع بقسميه عليه ، والنصوص مستفيضة فيه إن لم تكن متواترة » . وسيأتي جملة منها . نعم في خبر مسعدة النهي عن السلام على المصلي معللا بأنه لا يستطيع أن يرد السلام ، لكن لامجال للعمل به في مقابل ما عرفت .

(٤) كما هو المذكور في معقد الاجماعات الصريحة أو الظاهرة في كلمات المتأخرين . نعم كلمات القدماء وكثير من غيرهم خالية عنه ، وفي كشف اللثام : « لم يتعرض غيره ـ يعني غير المصنف ـ للوجوب » ، وعن التذكرة : « ظاهر الاصحاب مجرد الجواز » . وعن التنقيح : « الاكثر على أنه ـ أي الرد ـ

بالصلاة قبل فوات وقت الرد (١) لم تبطل على الأقوى (٢) .

(مسألة ١٧) يجب أن يكون الرد في أثناء الصلاة بمثل ما سلم (٣) فلو قال

جائز وليس في عباراتهم مايشعر بالوجوب » . ولكن الظاهر ـ كما في الذكرى ، وعن النفلية ، والفوائد الملية ـ أنهم أرادوا شرعيته في مقابل من أنكرها من العامة ، ويبقى الوجوب معلوما من القواعد ، وعن المسالك : أن كل من قال بالجواز قال بالوجوب ، وعن مجمع البرهان : « كأنه على تقدير الجواز يجب كما يفهم من عباراتهم وأدلتهم كالآية ونحوها » نعم في المعتبر ـ بعد ذكر الروايات المتضمنة لرد السلام في الصلاة ـ قال : « وهذه الروايات محمولة على الجواز لعدم الرجحان » . وظاهره أن عدم الرجحان مفروغ عنه فضلا عن عدم الوجوب ، ولكنه غير ظاهر ، فانه خلاف إطلاق ما دل على وجوب رد السلام الشامل للصلاة كما ذكره هو (قده) في صدر كلامه .

(١) يعني اشتغل الى أن فات الرد .

(٢) كما صرح به جماعة منهم المحقق الثاني في جامع المقاصد ، وعن المختلف وغيره : « لو اشتغل بالقراءة عقيب التسليم عليه بطلت صلاته ، لأنه فعل منهي عنه » . لكن النهي للمضادة ، والتحقيق عدم اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده . قال في الذكرى : « وبالغ بعض الاصحاب في ذلك ، فقال تبطل الصلاة لو اشتغل بالاذكار ، ولما يرد السلام . وهو من مشرب اجتماع الأمر والنهي في الصلاة كما سبق ، والاصح عدم الابطال بترك رده » .

(٣) كما لعله المشهور ، بل لعله ظاهر معقد إجماع محكي الانتصار والخلاف وغيرها ، ويشهد له مصحح ابن مسلم : « دخلت على أبي جعفر (ع) وهو في الصلاة فقلت : السلام عليك . فقال (ع) : السلام عليك . فقلت : كيف أصبحت ؟ فسكت ، فلما انصرف قلت : أيرد السلام وهو في الصلاة ؟

قال (ع) : نعم مثل ما قيل له » وصحيح منصور عن أبي عبد الله (ع) : « اذا سلم عليك الرجل وأنت تصلي ترد عليه خفياً كما قال » . نعم يعارضها موثق سماعة عن أبي عبد الله (ع) : « سألته عن الرجل يسلم عليه وهو في الصلاة، قال (ع) : يرد سلام عليكم ولا يقول : وعليكم السلام فان رسول الله (ص) كان قائماً يصلي فمر به عمار بن ياسر فسلم عليه عمار فرد عليه النبي (ص) هكذا » ، وصحيح ابن مسلم الآخر عن أبي جعفر (ع) : « اذا سلم عليك مسلم وأنت في الصلاة فسلم عليه تقول : السلام عليك وأشر باصبعك » ، ونحوه خبر ابن جعفر (ع) المروي عن قرب الاسناد . فان ظاهر الأول تعين الجواب مطلقاً بـ « سلام عليكم » كما أن ظاهر الاخيرين تعينه بـ « السلام عليك » لكن الجمع العرفي بينها بتقييد كل منهما بصورة المماثلة كما هو الغالب إذ بذلك يرتفع التنافي فيما بينها نفسها ، وفيما بينها وبين الصحيحين الأولين لا بحملهما على التخيير. ثم حمل المماثل على إحدى الصيغتين لأنها الغالب . فانه خلاف الظاهر جداً ، ولاسيما وان فيه تصرفا في كل من الطوائف الثلاث ، وعليه فمقتضى إطلاق المماثلة المماثلة التامة في الافراد ، والجمع ، والتعريف ، والتنكير . نعم قد يوهن هذا الاطلاق مافي الذكرى قال : « روى البزنطي في سياق أحاديث الباقر (ع): اذا دخلت المسجد والناس يصلون فسلم عليهم ، واذا سلم عليك فاردد فاني أفعله ، وإن عمار بن ياسر (ره) مر على رسول الله (ص) وهو يصلي فقال : السلام عليك يا رسول الله ورحمة الله وبركاته فرد (ص) عليه السلام » فان المستفاد منها ـ بعد ضمها الى موثق سماعة المتقدم مع البناء على كون القضية المحكية فيهما واحدة كما قد يقتضيه ظاهرهما ـ أن سلام عمار كان بما في رواية البزنطي ، وجواب النبي (ص) كان بما في موثق سماعة ، وعليه فالمراد من المماثلة المماثلة في تقديم السلام على الخبر فيكون السلام عليك ، وسلام عليك ، والسلام عليكم ،

«سلام عليكم» يجب أن يقول في الجواب «سلام عليكم» مثلا بل الأحوط المماثلة فى التعريف والتنكير والافراد والجمع فلا يقول «سلام عليكم» في جواب «السلام عليكم» أو فى جواب «سلام عليك» مثلا وبالعكس وإن كان لايخلو من منع ، نعم لو قصد القرآنية فى الجواب فلا بأس بعدم المماثلة (١) .

(مسألة ١٨) لو قال المسلم : «عليكم السلام » فالأحوط فى الجواب (٢) أن يقول : « سلام عليكم » ، بقصد القرآنية أو بقصد الدعاء .

وسلام عليكم كلها متماثلة ، ويومىء اليه مافي الموثق من الاقتصار في المنع على عليكم السلام دون الصيغ الثلاث . اللهم إلا أن يمنع ظهور الروايتين فى وحدة الواقعة والايماء فى الموثق ليس بنحو يصلح قرينة لرفع اليد عن إطلاق المماثلة ، ولاسيما مع عدم تعرض الموثق للمنع عن بقية الصيغ التي قدم فيها الخبر أيضاً ، ولعل الوجه في الاقتصار على الصيغة المذكورة فيه كونها الفرد الشائع المتعارف ، ولأجل ذلك يشكل رفع اليد عن إطلاق المماثلة ، ومما ذكرنا تعرف الوجه فيما ذكره المصنف (ره) من الاحتياط ومن وجه المنع .

(١) لانصراف أدلة اعتبار المماثلة الى غير ذلك .

(٢) قال في محكي التذكرة : « لو قال : عليك السلام ، لم يكن مسلماً إنما هي صيغة جواب » ، وعن الحدائق عدم وجوب الرد اذا كان بغير الصيغ الاربع ، وقريب منهما كلام غيرهما ، للاصل بعد تنزيل أدلة الوجوب على المتعارف ، وفي النبوي العامي أنه (ص) قال لمن قال له : عليك السلام يارسول الله (ص) : « لا تقل عليك السلام تحية الموتى ، اذا سلمت فقل : سلام عليك يقول الراد : عليك السلام» . وفيه : أن التعارف لا يسقط المطلق عن الحجية فلا مجال للاصل ، ولاسيما وفي خبر عمار: « عن النساء كيف يسلمن

(مسألة ١٩) لو سلم بالملحون وجب الجواب صحيحاً (١) والأحوط قصد (٢) الدعاء أو القرآن .

(مسألة ٢٠) لو كان المسلم صبياً مميزاً أو نحوه أو امرأة أجنبية أو رجلا أجنبياً على امرأة تصلي

اذا دخلن على القوم ؟ قال (ع) : المرأة تقول : عليكم السلام ، والرجل يقول السلام عليكم» ، والنبوي ضعيف السند والدلالة ، وعليه يتعين الجواب بـ (عليكم السلام) لانه المماثل ، والنهي عنه في موثق سماعة المتقدم لاينافيه لما عرفت من أن مورده صورة الابتداء بـ (سلام عليكم) كما هو الغالب فلا يشمل الصورة المذكورة . ومما ذكرنا تعرف أن مافي المتن من كون الأحوط أن يقول : « سلام عليكم» بقصد القرآنية أوالدعاء إنما هو بلحاظ صحة الصلاة ، أما بلحاظ وجوب الرد فغير ظاهر ، لكونه أدنى ، وظاهر الآية تعين المثل أو الأحسن . هذا مضافا الى الاشكال في جواز الدعاء اذا كان المخاطب غيره سبحانه كما سبق . نعم بناء على جواز حكاية مفردات القرآن في أثناء الصلاة ـ كما هو الظاهر ـ يمكن تأليف (عليكم السلام) بقصد حكاية مفردين من سورتين بقصد التحية فيكون الاحتياط من الجهتين .

(١) أما وجوب الجواب فلعموم وجوب الرد ، وانصرافه عن الملحون ليس بنحو يعتد به في رفع اليد عن الاطلاق ، والتشكيك في صدق التحية عليه ـ كما في المستند ـ في غير محله ، وأما كونه صحيحاً فغير ظاهر وإن جزم به في الجواهر ، إذ هو خلاف إطلاق الرد ، وليس هو من الموظف في الصلاة ليدعى انصرافه الى خصوص الصحيح كما تقدم في القنوت .

(٢) كما عن شرح المفاتيح مشعراً بالتردد في أصل الوجوب ، وكأنه لما عرفت .

فلا يبعد بل الأقوى جواز الرد (١) بعنوان رد التحية لكن الأحوط قصد القرآن أو الدعاء .

(مسألة ٢١) لو سلم على جماعة منهم المصلي ، فرد الجواب غيره ، لم يجز له الرد (٢) . نعم لو رده صبي مميز ، ففي كفايته إشكال (٣) . والأحوط رد المصلي

---

(١) أما في الصبي فهو المعروف ، وفي الجواهر : « لم أجد مخالفاً هنا في وجوب الرد إلا ما يحكى عن فوائد الشرائع » . لصدق التحية فيشملها الاطلاق ، من دون فرق بين القول بشرعية عباداته وكونها تمرينية ، إذ لا يختص وجوب الرد بالتحية العبادية . ودعوى الانصراف الى خصوص ما كان مشروعا غير ظاهرة . فتأمل . وأما في المرأة فلا ينبغي التأمل فيه بناءً على جواز سماع صوتها . نعم بناءً على ما نسب الى المشهور من حرمة ذلك لا يبعد انصراف الأدلة عنها ، لأن المحرم لا يستأهل الجواب . وإن أمكن الاشكال عليه ـ بناءً على عدم دخول الاسماع في مفهوم التحية ـ بأن المحرم الاسماع لا نفس التحية ، والرد إنما يكون لها لا له . نعم لو سلم رياءً لم يرد الاشكال المذكور ، وتعين القول بعدم وجوب رده ، خلافا للجواهر . وأما في الرجل الأجنبي فمقتضى العموم وجوب ردها عليه وحرمة إسماعه صوتها . مع إمكان دعوى تخصيص تحريم الاسماع على تقدير تماميته بغير المورد ، كما يقتضيه الاصل بعد كون التعارض بالعموم من وجه .

(٢) كما مال اليه في الجواهر لظهور الأدلة في وجوب الرد ، المقتضي لكون مفروضها غير ما نحن فيه . وفيه منع ، لورود الادلة مورد توهم الحظر ، فلا مانع من شمولها لما نحن فيه . فالأولى دعوى انصراف دليل الجواز الى الرد الواجب ، فيكون المرجع في غيره عموم دليل القادحية .

(٣) كأنه للاشكال في الاكتفاء برد الصبي في غير الصلاة . ولكنه

بقصد القرآن ، أو الدعاء .

(مسألة ٢٢) إذا قال : « سلام » ، بدون « عليكم » وجب الجواب فى الصلاة (١) إما بمثله ، ويقدر « عليكم » ، وإما بقوله : « سلام عليكم » (٢) . والأحوط الجواب كذلك بقصد القرآن أو الدعاء .

(مسألة ٢٣) إذا سلم مرات عديدة يكفي في الجواب مرة (٣) . نعم لو أجاب ، ثم سلم يجب جواب الثاني أيضاً ، وهكذا ، إلا إذا خرج عن المتعارف ، فلا يجب الجواب حينئذ (٤) .

(مسألة ٢٤) إذا كان المصلي بين جماعة فسلم واحد عليهم ، وشك المصلي فى أن المسلم قصده أيضاً أم لا ،

ضعيف ، لأنه خلاف الاطلاق .

(١) لصدق التحية . ومنه يعلم ضعف ماعن جماعة من إنكار الوجوب ، وعن آخرين من التردد فيه ، لعدم ثبوت كونه تحية .

(٢) هذا بناءً على الاكتفاء بالمماثلة بغير تقدير الخبر وذكره . لكنه خلاف الاطلاق . وقد تقدم الاشكال أيضاً في الدعاء مع مخاطبة الغير .

(٣) إما لكون الجميع تحية واحدة . أولما يستفاد مما ورد في دخول النبي (ص) على علي (ع) وفاطمة (ع) وهما في لحافهما فسلم (ص) عليهما (ع) فاستحييا ، فلم يجيبا ، ثم سلم ثانيا ، فسكتا ، ثم سلم ثالثاً ، فخافا إن لم يجيبا انصرف ، فاجابا مرة ، ونحوه غيره . وقد عقد فى الوسائل بابا لذلك فى آداب العشرة . ولأجل ذلك يخرج عن أصالة عدم التداخل . وإلا فاشكاله ظاهر . فتأمل جيداً .

(٤) فان صدق التحية حينئذ محل تأمل أو منع . والاصل البراءة .

لايجوز له الجواب (١) . نعم لا بأس به بقصد القرآن أو الدعاء .

(مسألة ٢٥) يجب جواب السلام فوراً (٢) ، فلو أخر عصياناً ، أو نسياناً ، بحيث خرج عن صدق الجواب ، لم يجب ، وإن كان في الصلاة لم يجز . وإن شك في الخروج عن الصدق ، وجب ، وإن كان في الصلاة (٣) . لكن الأحوط حينئذ قصد القرآن أو الدعاء .

(مسألة ٢٦) يجب إسماع الرد ، سواء كان في الصلاة ، أولا (٤) ، إلا

---

(١) لاصالة عدم قصده ، الموجبة لنفي السلام عليه .

(٢) على المشهور . بل عن مصابيح الظلام . « الظاهر اتفاق الاصحاب عليه » ، وفي المستند : « الظاهر أنه إجماعي » . وهو الذي يقتضيه ظاهر الأدلة ، المنزلة على المرتكزات العرفية ، فان جواب التحية عندهم له وقت معين ، يكون التعدي عنه تعديا عن الموظف . ولأجل ذلك يعلم أن الفورية الواجبة يراد منها ما يصدق معها التحية . كما أنه لاجله أيضاً يشكل الوجوب بعد خروج الوقت ، وإن حكي عن الاردبيلي . ولعله استند الى الاستصحاب . إلا أن يقال : الواجب هو الجواب بعنوان التحية ، وهو غير ممكن في خارج الوقت .

(٣) كأنه للاستصحاب . ويشكل بان الشك في بقاء الموضوع كاف في المنع عن الاستصحاب ، كالعلم بارتفاعه . اللهم إلا أن يكون المرجع هنا استصحاب بقاء الوقت . لكنه اذا كان الشك للشبهة المفهومية كان من قبيل الاستصحاب في المفهوم المردد ، وقد حرر في محله عدم جوازه . نعم اذا كان الشك بنحو الشبهة الموضوعية جرى بلا مانع . إلا أن الظاهر أنه غير محل الفرض . فتأمل جيداً .

(٤) أما في غير الصلاة فهو المعروف . وعن الذخيرة « لم أجد أحداً

صرح بخلافه » . وقد يقتضيه ـ مضافا الى ظهور الاجماع ، والى انصراف الأدلة ـ خبر ابن القداح عن أبي عبد الله (ع) : « اذا سلم أحدكم فليجهر بسلامه ، ولا يقول : سلمت فلم يردوا علي ، ولعله يكون قد سلم ولم يسمعهم ، فاذا رد أحدكم فليجهر برده ولا يقول المسلم : سلمت فلم يردوا علي » ، ويشير اليه خبر عبد الله بن الفضل الهاشمي ، المتضمن التعليل بكون التسليم أماناً من المسلم ، إذ لايحصل الأمن إلا بالعلم به . لكن من جهة ظهور التعليل في كونه من الآداب ، فهما قاصران عن إثبات الوجوب ، فضلا عن إثبات وجوب الاسماع ، إذ التعليل إنما يقتضي الاعلام ، ولو بالاشارة بالاصبع أو غيرها . وأشكل من ذلك دعوى دخوله في مفهوم الرد والتحية ، لمنافاتها للاكتفاء بالاسماع التقديري .

وأما في الصلاة فمقتضى إطلاق النصوص كون الردّ فيها كالرد في غيرها . لكن في صحيح منصور المتقدم : انه يرد خفياً ، وفي موثق عمار : « اذا سلم عليك رجل من المسلمين وأنت في الصلاة ، فردّ عليه فيما بينك وبين نفسك ، ولا ترفع صوتك » ، وظاهرهما وجوب الاخفات . ويعضدهما صحيح ابن مسلم المتقدم ، حيث تضمن الاشارة بالاصبع ، الظاهر في كون المقصود منه الاعلام ، ونحوه خبر ابن جعفر (ع) ، وفي الجواهر بعد ذكر الاولين قال : « ولم أجد من عمل بهما من أصحابنا إلا المصنف في المعتبر ، حيث حملهما على الجواز » ، وفيه ـ مع انه ليس عملا بهما ـ أنه مخالف للمتساق من غيرهما من النصوص والفتاوى . والأولى حملهما على الجهر المنهي عنه ـ وهو المبالغة في رفع الصوت ـ أو على التقية ، لأن المشهور بين العامة عدم الرد نطقاً ، بل بالاشارة . . . ويمكن أن يقال : إن الأمر والنهي فيهما في مقام توهم الحظر ووجوب الاسماع ، فلا يدلان على أكثر من الرخصة في الاخفات ، فيرجع في جواز الاسماع الى

إذا سلم ، ومشى سريعاً ، أو كان المسلّم أصم ، فيكفي الجواب على المتعارف (١) بحيث لو لم يبعد ، أو لم يكن أصم ، كان يسمع .

(مسألة ٢٧) لو كانت التحية بغير لفظ السلام كقوله : « صبحك الله بالخير » أو : « مساك الله بالخير » لم يجب الرد (٢) . وإن كان هو الأحوط . ولو كان في الصلاة ، فالأحوط الرد بقصد الدعاء .

غيرها من النصوص . وحينئذ لا ينافيان صحيح ابن مسلم الآخر المتقدم المتضمن إسماع الباقر (ع) جوابه له . ولا موجب لحملها على التقية ـ كما جزم به في جامع المقاصد ـ ولاسيما بملاحظة اشتمالها على الرد ، الذي لا يقول به أكثرهم كما قيل . لكن ما ذكره في الجواهر أولا أقرب في وجه الجمع . ولا ينافيه التعبير بالخفاء في صحيح منصور ، لامكان حمله على عدم رفع الصوت ، كما في الموثق ، جمعاً بينهما في نفسها ، وبينهما وبين مادل على وجوب الاسماع . ولعله لذلك لم يعرف القول بوجوب الاخفات .

(١) كأنه لقصور ماتقدم من ظهور الاجماع ، والانصراف ، والتعليل ، عن اقتضاء الاسماع في مثل ذلك . أما دعوى دخول الاسماع في مفهوم الرد ، فقد عرفت أنه لا يفرق فيها بين المستثنى والمستثنى منه .

(٢) كما هو المشهور ، للأصل . ويشير اليه صحيح محمد بن مسلم السابق ، فان قوله : « كيف اصبحت » نوع من التحية . وأما عموم الآية ، فغير ثابت إما لأن المراد من التحية السلام : قال في محكي المدارك : « التحية لغة : السلام ، على ما نص عليه اللغة ، ودل عليه العرف » ، وفي القاموس : « والتحية السلام » ، وعن المصباح : « حياه تحية ، أصله الدعاء بالبقاء ، ومنه التحية لله تعالى ، أي البقاء ، وقيل : الملك ، ثم كثر حتى استعمل في مطلق

(مسألة ٢٨) لو شك المصلي في أن المسلّم سلم بأي صيغة ، فالأحوط أن يرد بقوله : « سلام عليكم » (١) بقصد القرآن أو الدعاء .

(مسألة ٢٩) يكره السلام على المصلي (٢) .

الدعاء ، ثم استعمله الشرع في دعاء مخصوص ، وهو سلام عليكم » . وإما لأن المراد منها في الآية ذلك ، كما نسب الى أكثر المفسرين ، وعن البيضاوي نسبته الى الجمهور . ولعله لقيام السيرة القطعية على عدم وجوب الرد لغير السلام من أنواع التحيات ، فيدور الأمر بين حمل الأمر على الاستحباب ، وبين حمل التحية على خصوص السلام ، والثاني أقرب . ومن ذلك يشكل ما عن ظاهر التحرير ، والمنتهى ، من جواز ردّ التحية غير السلام في الصلاة ، اعتماداً على ظاهر الآية ، وعن البيان احتماله . مضافا الى أنه لو سلم العموم فليس مقتضاه إلا وجوب الرد . أما صحة الصلاة معه بحيث لا يكون قاطعاً ويخرج به عن عموم مانعية الكلام ، فليس بظاهر الوجه .

(١) لأنه إن كان الابتداء بالصيغ التي قدّم فيها المبتدأ ، فهذه الصيغة جواب له ، لعدم اعتبار المماثلة بأكثر من تقديم المبتدأ . وإن كان بالصيغة التي قدّم فيها الظرف ، فقد عرفت سابقاً الاكتفاء بذلك جوابا عنه ، فيجوز له الجواب به ، لا بقصد القرآن ، ولا بقصد الدعاء . نعم بناءً على اعتبار المماثلة في جميع الخصوصيات ، ووجوب الجواب عن الصيغة التي يتقدم فيها الخبر يتعين عليه التكرار بقصد الدعاء فيها ، أو بقصد الدعاء في أحدهما والقرآن في الآخر ، حتى لا يلزم قطع الفريضة بالكلام العمدي ، المنطبق على غير الجواب .

(٢) للنهي عنه في خبر مسعدة المتقدم في صدر المبحث ، ونحوه غيره . وفي جامع المقاصد : « لا يكره السلام على المصلي للاصل ، ولعموم : (اذا دخلتم

(مسألة ٣٠) رد السلام واجب كفائي (١) ، فلو كان المسلم عليهم جماعة ، يكفي رد أحدهم . ولكن الظاهر عدم سقوط الاستحباب بالنسبة الى الباقين (٢) بل الأحوط رد كل من قصد به (٣) ، ولا يسقط برد من لم يكن داخلا في تلك الجماعة (٤) ، أو لم يكن مقصوداً . والظاهر عدم كفاية رد الصبي المميز أيضاً (٥)

بيوتا فسلموا على أنفسكم) ، ولقول الباقر (ع) : (اذا دخلت المسجد والناس يصلون فسلم عليهم) » . لكن الاخير مختص بمورده . مع أنه معارض بخبر الحسين بن علوان عن جعفر بن محمد (ع) : « كنت أسمع أبي يقول : اذا دخلت المسجد والقوم يصلون فلا تسلم عليهم . . . » ، والجمع العرفي حمل الأمر في الاول على المشروعية . نعم إن لم يمكن الجمع المذكور فالترجيح للاول ، لقوة السند . هذا والأولان لا يصلحان لمعارضة النص .

(١) بلا خلاف ، كما في كلام غيرواحد ، بل عن التذكرة الاجماع عليه . ويشهد له خبر غياث عن أبي عبد الله (ع) : « اذا سلم من القوم واحد أجزأ عنهم واذا رد واحد أجزأ عنهم » ، ونحوه مرسل ابن بكير .

(٢) كما احتمله في الجواهر ، وجزم به في غيرها . لانصراف التعبير بالاجزاء الى الاكتفاء به في سقوط الوجوب ، فلا ينافي بقاء المشروعية المستفادة من إطلاق الامر بالرد ، وان كان إطلاقه يقتضي السقوط بالمرة .

(٣) كأن منشأ الاحتياط استضعاف النص . وإلا فلم أقف على قول بالوجوب العيني .

(٤) لعدم دخوله في النصوص ، فيبقى عموم وجوب الرد محكما . وكذا في الفرض الثاني .

(٥) كما في الجواهر ، وعن المدارك . لعدم ظهور (القوم) المذكور

والمشهور على أن الابتداء بالسلام أيضاً من المستحبات الكفائية ، فلو كان الداخلون جماعة يكفي سلام أحدهم (١) . ولا يبعد بقاء الاستحباب بالنسبة إلى الباقين أيضاً (٢) ، وإن لم يكن مؤكداً .

(مسألة ٣١) يجوز سلام الأجنبي على الأجنبية ، وبالعكس ، على الأقوى إذا لم يكن هناك ريبة (٣) ، أو خوف فتنة ، حيث أن صوت المرأة من حيث

في النص في شموله ، فالمرجع عموم وجوب الرد . وعن جماعة بناء ذلك على تمرينية عباداته ، لكونها كافعال البهائم ، بخلاف البناء على شرعيتها ، لأن تحيته حينئذ كتحية غيره لاقصور فيها . وفيه : ماأشرنا اليه من أن صدق التحية لا يختلف فيه البناءان ، فان كان هو المدار فلا فرق بينهما في السقوط ، وليس السقوط تابعاً للشرعية ، فانه لا اشكال في السقوط إذا رد البالغ وان لم يكن بعنوان العبادة . نعم لو كان المنشأ في قصور عموم النص للصبي قوله (ع) : « أجزأ عنهم » . الظاهر في ثبوت الرد عليهم جميعاً ، كان البناء على عدم السقوط برده بناء على التمرينية في محله ، لعدم ثبوته في حقه . فتأمل هذا وعن الاردبيلي القول بالسقوط مطلقاً . وكأنه مبني على إطلاق النص بنحو يشمله .

(١) كما صرح به في الجواهر ، وغيرها . لخبر غياث المتقدم ، ونحوه مرسل ابن بكير .

(٢) لجريان نظير ماتقدم هنا أيضاً .

(٣) ففي مصحح ربعي عن أبي عبد الله (ع) : « كان رسول الله (ص) يسلم على النساء ، ويردون عليه السلام ، وكان أمير المؤمنين (ع) يسلم على النساء ، وكان يكره أن يسلم على الشابّة منهن ، ويقول : أتخوف أن يعجبني صوتها ، فيدخل علي أكثر مما أطلب من الاجر » . ولأجل ذلك يتعين حمل خبر غياث :

هو ليس عورة (١) .

(مسألة ٣٢) مقتضى بعض الأخبار عدم جواز الابتداء بالسلام على الكافر (٢) ، إلا لضرورة . لكن يمكن الحمل على إرادة الكراهة (٣) . وإن سلم الذمي على مسلم

« لا تسلم على المرأة » ، والمرسل : « لا تبدءوا النساء بالسلام » ، على الصورة المذكورة .

(١) كما تقدم في مبحث القراءة .

(٢) كما صرح به غير واحد لخبر غياث : « قال أمير المؤمنين (ع) : لا تبدءوا أهل الكتاب بالتسليم ، واذا سلموا عليكم فقولوا : وعليكم » ، ونحوه خبر أبي البختري ، وفي خبر الاصبغ : « ستة لا ينبغي أن يسلم عليهم اليهود والنصارى . . . » الحديث .

(٣) كأنه لمصحح ابن الحجاج : « قلت لأبي الحسن (ع) أرأيت إن احتجت الى الطبيب وهو نصراني أسلم عليه وأدعو له ؟ قال (ع) : نعم إنه لا ينفعه دعاؤك » . فان الحاجة الى الطبيب ـ لو سلم ظهورها في الضرورة ـ فليس لها ظهور فى الحاجة الى السلام ، بل ظاهر الكلام عدمها ، وفي خبر أبي بصير : « في الرجل تكون له الحاجة الى المجوسي ، أوالى اليهودي ، أوالى النصراني ، فيكتب له في الحاجة العظيمة أيبدأ بالعلج ويسلم عليه في كتابه ، وانما يصنع ذلك لكي تقضى حاجته ؟ فقال (ع) : أما أن تبدأ به فلا ، ولكن تسلم عليه فى كتابك ، فان رسول الله (ص) كان يكتب الى كسرى وقيصر» . فانه ظاهر جداً في عدم الضرورة ، بقرينة النهي عن الابتداء باسمه . نعم مورده الكتابة .

فالأحوط الرد بقوله: « عليك » (١) أو بقوله : « سلام »(٢) دون « عليك » .

(مسألة ٣٣) المستفاد من بعض الأخبار (٣) أنه يستحب أن يسلم الراكب على الماشي ، وأصحاب الخيل على أصحاب البغال ، وهم على أصحاب الحمير ، والقائم على الجالس ، والجماعة القليلة على الكثيرة ، والصغير على الكبير .

---

(١) في مصحح زرارة : « اذا سلم عليكم مسلم فقولوا : سلام عليكم ، فاذا سلم عليكم كافر فقولوا : عليك » ، وفي موثق معاوية : « اذا سلم عليك اليهودي والنصراني والمشرك فقل : عليك » ، ونحوهما غيرهما ، وقد تقدم في خبر غياث الجواب بـ « عليكم » ونحوه خبر أبي البختري .

(٢) كما في خبر زرارة عن أبي عبد الله (ع) : « تقول في الرد على اليهودي والنصراني : سلام » . ثم ان الوجه في توقف المصنف (ره) عن الجزم بالوجوب : وجود القولين في الوجوب وعدمه ، واختلاف الوجهين . والذي اختاره في الجواهر العدم . وهو ضعيف ، فان النصوص الواردة في الكافر بالخصوص ، وإن كانت لاتدل على الوجوب ، لورودها مورد توهم الحظر ، لكن عموم الآية الشريفة كاف في إثباته .

(٣) روى عنبسة بن مصعب عن أبي عبد الله (ع) : « قال (ع) : القليل يبدءون الكثير بالسلام ، والراكب يبدأ الماشي ، وأصحاب البغال يبدءون أصحاب الحمير ، وأصحاب الخيل يبدءون أصحاب البغال » ، وفي خبر ابن القداح عنه (ع) : « يسلم الراكب على الماشي ، والقائم على القاعد » ، وفي خبر جراح عنه (ع) : « ليسلم الصغير على الكبير ، والمار على القاعد ، والقليل على الكثير » ، وفي مرسل ابن بكير : « واذا لقيت جماعة جماعة ، سلم الأقل على الأكثر ، واذا لقي واحد جماعة ، يسلم الواحد على الجماعة » .

ومن المعلوم أن هذا مستحب في مستحب (١) ، وإلا فلو وقع العكس لم يخرج عن الاستحباب أيضاً .

(مسألة ٣٤) إذا سلم سخرية أو مزاحا ، فالظاهر عدم وجوب رده (٢).

(مسألة ٣٥) إذا سلم على أحد شخصين ولم يعلم أنه أيهما أراد ، لا يجب الرد على واحد منهما (٣) وإن كان الأحوط في غير حال الصلاة (٤) الرد من كل منهما .

(مسألة ٣٦) إذا تقارن سلام شخصين ، كل على الآخر ، وجب على كل منهما الجواب(٥) ، ولا يكفي سلامه الأول ، لأنه لم يقصد الرد ، بل الابتداء بالسلام.

(مسألة ٣٧) يجب جواب سلام قارىء التعزية ، والواعظ ، ونحوهما من أهل المنبر . ويكفي رد أحد المستمعين (٦) .

(مسألة ٣٨) يستحب الرد بالأحسن في غير حال الصلاة بأن يقول في جواب « سلام عليكم » : « سلام عليكم ، ورحمة الله ، وبركاته » ، بل يحتمل

---

(١) لعدم موجب للجمع بالتقييد ، فيحمل الامر على الافضل .

(٢) لانصراف الدليل عنه .

(٣) لأصالة البراءة . والعلم الاجمالي لا أثر له ، كما في واجدي المني في الثوب المشترك .

(٤) أما فيها فلا يجوز . لعموم المنع من الكلام ، الذي يكون مرجعاً في المورد ، بعد جريان أصالة عدم السلام عليه ، النافي لكون المورد من أفراد الخاص المستثنى .

(٥) لعموم وجوب الرد .

(٦) على ما سبق من الاكتفاء برد واحد من الجماعة .

ذلك فيها أيضاً (١) . وإن كان الأحوط الرد بالمثل .

(مسألة ٣٩) يستحب للعاطس ولمن سمع عطسة الغير ، وإن كان في الصلاة ، أن يقول(٢) : «الحمدلله » أو يقول : « الحمدلله وصلى الله على محمد وآله » بعد أن يضع إصبعه على أنفه (٣) وكذا يستحب (٤)

---

(١) على ما تقدم منه (ره) من كون المراد من المثل في النصوص تأخير الظرف في مقابل تقديمه ، وتقدم إشكاله .

(٢) إجماعا ، على الظاهر . والتعبير بالجواز في محكي كلام غير واحد يراد منه معناه الأعم ، لا مقابل الاستحباب . كما يشهد به ـ مضافا الى ما دل على استحباب الذكر والصلاة على النبي (ص) ـ صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع) : « اذا عطس الرجل في صلاته فليحمد الله تعالى » ، وخبر أبي بصير : « أسمع العطسة فأحمد الله تعالى وأصلي على النبي (ص) وأنا في الصلاة ؟ قال (ع) : نعم ، واذا عطس أخوك وأنت في الصلاة فقل : الحمد لله وصلى الله على النبي (ص) وآله وإن كان بينك وبين صاحبك اليم » .

(٣) المذكور في خبر الحسن بن راشد عن أبي عبد الله (ع) : « من عطس ، ثم وضع يده على قصبة أنفه ، ثم قال : الحمد لله رب العالمين حمداً كثيراً كما هو أهله ، وصلى الله على محمد النبي وآله وسلم ، خرج من منخره الأيسر طائر أصغر من الجراد ، وأكبر من الذباب ، حتى يصير تحت العرش يستغفر الله تعالى له الى يوم القيامة » ، وفي خبر مسمع : «عطس أبو عبدالله (ع) فقال : الحمد لله رب العالمين ، ثم جعل إصبعه على أنفه ، فقال : رغم أنفي الله رغماً داخراً » .

(٤) بلا إشكال . والنصوص به شاهدة ، وفى بعضها : انه من حق

تسميت (١) العاطس ، بأن يقول له : « يرحمك الله » (٢) ، أو « يرحمكم الله » ، وإن كان في الصلاة (٣) ، وإن كان الأحوط الترك حينئذ . ويستحب للعاطس

المؤمن على المؤمن . وهو لا ينافي استحبابه حتى للكافر . كما يقتضيه اطلاق الأمر به . مضافا الى ماورد في تسميت النصراني .

(١) بالسين،والشين . كما في كلام جماعة من اللغويين، وعن تغلب:الاختيار بالسين المهملة ، وعن أبي عبيدة : الشين أعلى فى كلامهم وأكثر .

(٢) كما ذكره جماعة من الفقهاء واللغويين . ويشهد له خبر ابن مسلم : « اذا سمت الرجل فليقل : يرحمك الله ، واذا رد فليقل : يغفر الله لك ولنا ، فان رسول الله (ص) سئل عن آية أوشيء فيه ذكر الله ، فقال (ص) : كلما ذكر الله عز وجل فيه فهو حسن » ، وفى خبر الخصال : « اذا عطس أحدكم فسمتوه ، قولوا : يرحمكم الله ، وهو يقول : يغفر الله تعالى لكم ويرحمكم . قال الله عز وجل : (واذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها) » لكن الذي صرح به في كلام آخرين عدم اختصاصه بذلك ، بل يكون بكل دعاء له . ويشير اليه ذيل خبر ابن مسلم ، وماورد فى تسميت النصراني حيث قال له الجماعة: هداك الله تعالى ، وقال أبو عبد الله (ع) له : يرحمك الله ، من دون أن ينكر عليهم مشروعية قولهم .

(٣) كما هو المعروف ، من دون نقل خلاف فيه.واستدل له في الجواهر بالأصل . ولأن التسميت الدعاء للعاطس ، وهو غير ممنوع في الصلاة ، فيبقى اطلاق الأمر به على حاله . وفيه ـ مضافا الى الاشكال في كون التحية من الدعاء ، كما تقدم في السلام ـ ما عرفت من أن المتيقن مما دل على عدم قدح الدعاء ما كان مناجاة لله تعالى ومكالمة معه ، فغيره باق تحت إطلاقات المنع عنه في الصلاة ، المانعة عن جريان الأصل . إلا أن يقال : إطلاقات المنع معارضة بالعموم من

كذلك أن برد التسميت (١) بقوله : « يغفر الله لكم » (٢) .

﴿ السادس ﴾ تعمد القهقهة (٣)

وجه باطلاق دليل الاستحباب ، فيرجع فى مورد المعارضة الى أصالة البراءة . وفيه أن التعارض المذكور إنما يكون بعد تحكيم ما دل على المنع من قطع الفريضة ، وإلا فلا مانع عن العمل بالاطلاقين معاً ، والحكم ببطلان الصلاة ، فيكون التعارض في الحقيقة بين الادلة الثلاثة . لكن التعارض الاول من أصله ممنوع جداً . إذ لا نظر لأدلة الاستحباب الى نفي القاطعية أصلا ، كما لا نظر فيها الى جواز قطع الفريضة ، ولو بعد الجمع بينها وبين أدلة المنع عنه . بل العرف فى مثله يجمع بين الدليلين بجعل المورد من التزاحم ، الذي يقدم فيه المنع على الاستحباب . وحينئذ فالبناء على جوازه فى الصلاة محل تأمل أو منع . اللهم إلا أن يكون إجماع . لكنه غير ثابت ، ولاسيما بملاحظة استدلال كثير منهم على الحكم ، بأن الدعاء غير مبطل للصلاة ، مما يوجب كون الاجماع معلوم المستند ، فيسقط عن الحجية . ولاسيما بملاحظة خبر غياث عن جعفر (ع) : « فى رجل عطس فى الصلاة فسمته رجل فقال (ع) : فسدت صلاة ذلك الرجل ».

(١) كما هو المعروف ، وعن الحدائق الوجوب ، وعن الروض ، والذخيرة ، التردد فيه . لعموم وجوب رد التحية ، وخصوص خبر الخصال المتقدم . لكن العموم قد عرفت إشكاله . ولاجله يحمل خبر الخصال على نحو من العناية في التطبيق ، كتطبيقه في الهداية .

(٢) تقدم في خبر الخصال زيادة : « ويرحمكم » ونحوه خبر ابن أبي خلف .

(٣) بلا خلاف أجده فيه ، نصاً وفتوى ، بل فى المعتبر ، والمنتهى ، والتذكرة ، والذكرى ، وعن غيرها : الاجماع عليه . كذا فى الجواهر . ويشهد

ولو اضطراراً (١) ، وهي الضحك المشتمل على الصوت والمد والترجيع (٢)

له مصحح زرارة عن أبي عبدالله (ع) : « القهقهة لا تنقض الوضوء ، وتنقض الصلاة » وموثق سماعة : « سألته عن الضحك ، هل يقطع الصلاة ؟ قال (ع) : أما التبسم فلا يقطع الصلاة ، وأما القهقهة فهي تقطع الصلاة » ، وفي صحيح ابن أبي عمير عن رهط سمعوه يقول : « إن التبسم في الصلاة لا ينقض الصلاة ولا ينقض الوضوء ، إنما يقطع الضحك الذي فيه القهقهة » .

(١) لعموم النصوص ، ومعاقد الاجماع ، وعدم شمول حديث : « لا تعاد » له . وعن الأردبيلي نفي البعد عن إلحاقه بالسهو ، لحديث رفع الاضطرار . ولكنه غير ظاهر ، لما عرفت من الاشكال في صلاحية حديث الرفع لاثبات الصحة ، ولاسيما وأن الغالب صورة الاضطرار ، فحمل النصوص على غيرها مستهجن . فتأمل .

(٢) المحكي عن العين أنه قال : « قهقه الضاحك ، اذا مدّ ورجع » ، وكذا عن تهذيب اللغة ، عن ابن المظفر . لكن عن الصحاح : « القهقهة في الضحك معروفة ، وهي أن يقول : قه قه » ، ومثله ما عن الديوان ، والاساس ، والقاموس ، ومجمع البحرين . وظاهرها اعتبار الترجيع فقط . اللهم إلا أن يكون الترجيع بـ (قه) يلازم المد . وعن الجمل ، والمقاييس : أنها الاغراق في الضحك . وعن شمس العلوم : أنها المبالغة فيه . ولا يخلو عن إجمال .

وكيف كان فالمستفاد من مجموع كلماتهم أن القهقهة ليست مطلق الضحك المشتمل على الصوت ـ كما عن جماعة من الفقهاء ـ ، ولا مطلق الضحك ـ كما عن آخرين منهم ـ . إلا أن يكون المراد بها هنا ذلك ، لوقوعها في النص في قبال التبسم الذي هو أقل الضحك ـ كما في القاموس ـ ، أو أنه ليس من الضحك ـ كما عن الجوهري ـ . وذلك لأن الظاهر من موثق سماعة ـ بقرينة السؤال ـ :

بل مطلق الصوت ، على الأحوط . ولا بأس بالتبسم (١) ، ولا بالقهقهة سهواً(٢) نعم الضحك المشتمل على الصوت تقديراً ، كما لو امتلأ جوفه ضحكا ، واحمر وجهه ، لكن منع نفسه من إظهار الصوت حكمه حكم القهقهة (٣) .

كونه في مقام بيان حكم تمام أفراد الضحك . وحينئذ فاما أن يكون المراد بها مايقابل التبسم ، سواء اشتمل على المد والترجيع ، أم لا . أوالمرادبه مايقابلها . والمتعين الأول . إما لأن أول الكلام أولى بالقرينية على آخره من العكس . وإما لأن استعمالها فيما عدا التبسم أقرب الى الحقيقة ، لما عن المفصل للزوزني ، والمصادر للبيهقي : انها الضحك بصوت ، بخلاف استعمال التبسم فيما عداها . هذا ولكن في اقتضاء ذلك ظهوراً للكلام معتدا به ، بحيث لا يجوز الرجوع فيه الى الاصل ، إشكال ، أو منع .

(١) إجماعا ، فتوى ، ونصا . كما عرفت .

(٢) إجماعا . كما عن التذكرة ، ونهاية الاحكام ، والذكرى ، وجامع المقاصد ، والغرية ، وإرشاد الجعفرية ، والروض ، والمقاصد العلية ، والنجيبية ، والمفاتيح . وفي الجواهر : « لعله لأن المراد من النصوص الاهمال ، لا الاطلاق ، فيبقى حينئذ على الاصل . أو لانها إنما تنصرف الى الفرد الشائع ، دون الفرد النادر ، وهو ناسي الحكم ، أو أنه في الصلاة » . وفي الأمرين معاً تأمل واضح . نعم الصحة مقتضى حديث : « لا تعاد الصلاة » ، كما يقتضيه إطلاقه ، الشامل للاجزاء ، والشرائط ، والموانع . ويقتضيه في الجملة استثناء القبلة ، والطهور ، والوقت .

(٣) كما استظهره في الجواهر . للقطع بخروجه عن التبسم ، فيدخل في القهقهة ـ على ماسبق ـ . لكنه يتم بناء على عموم الحكم لما ليس بتبسم . أما بناء على الاشكال فيه ـ كما في المتن ـ فيكون أيضاً محلا للاشكال . هذا اذا

﴿ السابع ﴾ تعمد البكاء (١) المشتمل على الصوت ، بل وغير المشتمل عليه (٢)

صدق عليك الضحك . وإلا ـ كما هو الظاهر ـ تعين الرجوع فيه الى أصل البراءة .

(١) على المشهور كما عن جماعة . وعن شرح نجيب الدين نفي الخلاف فيه . وعن المدارك : « ظاهرهم الاجماع عليه » . ويشهد له خبر النعمان بن عبد السلام ، عن أبي حنيفه : « سألت أبا عبد الله (ع) عن البكاء في الصلاة أيقطع الصلاة ؟ فقال (ع) : إن بكى لذكر جنة أو نار فذلك هو أفضل الاعمال في الصلاة ، وإن كان ذكر ميتاً له فصلاته فاسدة » . وربما استدل له بأنه فعل خارج عن الصلاة ، فيكون قاطعاً لها ، كالكلام . وعن الاردبيلي وغيره الاشكال فيه . لضعف سند الخبر . وما ذكر أخيراً أشبه بالقياس ، فلا يصلح لاثباته . وهو في محله لولا انجبار ضعف الخبر باعتماد الاصحاب .

(٢) المحكي عن الصحاح : ان البكاء يمد ويقصر ، فاذا مددت أردت الصوت الذي يكون مع البكا ، واذا قصرت أردت الدموع ، ونحوه حكي عن الخليل ، والراغب ، وابن فارس في المجمل ، وعن المقاييس نسبته الى النحويين . هذا ولأجل أن المسؤول عنه في صدر الرواية هو الممدود ، فقوله (ع) : « وإن كان ذكر ميتاً » منزل عليه ، فلا اطلاقه يشمل البكا المقصور ، والمرجع فيه أصل البراءة . ودعوى : أنه لم يثبت كون المذكور في السؤال ممدوداً . أو لم يثبت الفرق بين الممدود والمقصور . أو أنه لو ثبت ، فهو في اللغة ، لا في العرف ، وهو مقدم على اللغة . أوسلمنا الفرق في العرف أيضاً ، لكن قوله (ع) : « بكى » ـ في الجواب ـ مطلق ، لأنه مشتق من الجامع بين الممدود والمقصور . على ما هو التحقيق من كون الأفعال مشتقة مما تشتق منه المصادر ، لا أنها مشتقة منها ، ليكون الفعل مشتركا لفظياً بين معنى الممدود

على الأحوط ، لأمور الدنيا (١) . وأما البكاء للخوف من الله ولأمور الآخرة ،

ومعنى المقصور . وحينئذ يتعين الأخذ باطلاقه ، ولا يعول على السؤال . أوسلمنا إجمال النص ، لكن المرجع قاعدة الاحتياط ، لكون الشغل يقينياً . مندفعة : بأن النسخ المضبوطة بالمدّ . مع أن الاحتمال كاف في المنع عن الاطلاق ، لأن الكلام حينئذ يكون من قبيل المقرون بما يصلح للقرينية . وبأن نقل الثقات الاثبات من أهل اللغة كاف في الاثبات ، ولاسيما مع الاستشهاد عليه بقول الشريف الرضي (ره) في رثاء جده سيد الشهداء الحسين (ع) :

« ياجد لازالت كتائب حسرة تغشى الفؤاد بكرها وطرادها
أبداً عليك وأدمع مسفوحة إن لم يراوحها البكاء يغادها »

وبأن العرف المقدم على اللغة هو العرف العام في عصر صدور الكلام ، وظاهر النقل هو الفرق عنده ، لافي أصل اللغة . والاطلاق فى الفعل ممنوع بعد اقترانه بالبكاء المذكور في السؤال الذي هو بمعنى الصوت . والمرجع فى الشك فى المانعية أصل البراءة ، كما هو محقق في محله . هذا والانصاف : أن الاعتماد في الفرق على نقل أولئك الجماعة ، الذين عمدتهم الجوهري ، الظاهر خطؤه في استشهاده ببيت حسان :

« بكت عيني وحق لها بكاها وما يجدي البكاء ولا العويل »

كما اعترف به غير واحد ، وظهور كلام غيرهم من اللغويين فى عدمه . لايخلو من إشكال . نعم ظاهر ابن قتيبة في أدب الكاتب : أن المقصور والممدود كلاهما مختص بالصوت . ولعل ذلك هو الوجه فيما تقدم من الرضي (ره) وإن كان بعيداً جداً . فالتوقف عن حكم غير المشتمل على الصوت ـ كما في المتن ـ في محله .

(١) كما ذكره الاصحاب . لفهمهم من قوله (ع) : « وإن كان ذكر

فلا بأس به ، بل هو من أفضل الأعمال . والظاهر أن البكاء اضطراراً أيضاً مبطل (١) . نعم لا بأس به إذا كان سهواً (٢) . بل الأقوى عدم البأس به إذا كان لطلب أمر دنيوي من الله (٣) ، فيبكي تذللا له تعالى ليقضي حاجته .

﴿ الثامن ﴾ كل فعل ماح لصورة الصلاة (٤) قليلا كان أو كثيراً ،

ميتاً . . . » ، بقرينة المقابلة بينه وبين ذكر الجنة والنار ، كما هو الظاهر ، فيكون ذكر الميت مثالا لكل ما كان من الامور الدنيوية ، سواء أكان من قبيل فوات المحبوب ، أم حصول المكروه .

(١) كما هو المشهور ، بل قيل : « لم يعرف مخالف فيه » . لاطلاق النص ، من دون مقيد . وحديث رفع الاضطرار ، قد عرفت إشكاله . ودعوى اختصاصه بالاختيار . غير مسموعة .

(٢) لا خلاف أجده فيه صريحاً ، وإن أطلق جماعة . كذا في الجواهر. ويقتضيه حديث : « لا تعاد الصلاة » ، كما تقدم في القهقهة .

(٣) لعدم دخول مثل ذلك في النص والفتوى . إذ الظاهر من البكاء لامور الدنيا ، هو البكاء لفواتها أو عدم حصولها ـ كما عرفت ـ ، فلا يشمل البكاء تذللا لله تعالى واستعطافا له في حصول المحبوب أو دفع المكروه . ولاسيما بملاحظة النصوص الواردة في الحث على ذلك ، كخبر أبي بصير : « قال أبو عبد الله (ع) : اذا خفت أمراً يكون أو حاجة تريدها ، فابدأ بالله تعالى ، فمجّده وأثن عليه ، كما هو أهله ، وصل على النبي (ص) ، واسأل حاجتك ، وتباك ، ولو مثل رأس الذباب » .

(٤) المذكور في كلام الاصحاب : أن الفعل الكثير مبطل للصلاة . والظاهر أنه لا خلاف فيه ولا إشكال في الجملة . وفي المعتبر : « عليه العلماء » ،

وفي المنتهى : « هو قول أهل العلم كافة » ، وفي جامع المقاصد : نفي الخلاف فيه بين علماء الاسلام ، ونحوها في دعوى الاجماع عليه غيرها .

وقد اعترف غير واحد بعدم الوقوف على نص يدل عليه ، قال في محكي المدارك : « لم أقف على رواية تدل بمنطوقها على بطلان الصلاة بالفعل الكثير » وقال في محكي الذخيرة : « لم أطلع على نص يتضمن أن الفعل الكثير مبطل ، ولا ذكر نص في هذا الباب في شيء من كتب الاستدلال » ، ونحوهما غيرهما. بل هو ظاهر تعليله في كلام غير واحد بالخروج عن كونه مصلياً ، قال في المعتبر ـ بعد نسبة البطلان به الى العلماء ـ : « لأنه يخرج عن كونه مصلياً » ، ونحوه ما في المنتهى وغيره . ويشير اليه تفسير غير واحد للفعل الكثير بما يخرج فاعله عن كونه مصلياً ، كالحلي في السرائر ، والشهيد في الذكرى ، والمحقق الثاني في جامع المقاصد ، والشهيد الثاني في الروض ، والمسالك ، وغيرهم في غيرها .

وأما ما عن شرح المفاتيح من الاستدلال عليه بالنصوص الظاهرة في المنع عن بعض الافعال في الصلاة ، مثل موثق عمار بن موسى قال : « سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يكون في الصلاة ، فيقرأ ، فيرى حية بحياله ، يجوز له أن يتناولها فيقتلها ؟ فقال (ع) : إن كان بينه وبينها خطوة واحدة فليخط وليقتلها ، وإلا فلا » . أو في قاطعية بعض الافعال ، مثل صحيح حريز عن أبي عبد الله (ع) : « قال : اذا كنت في صلاة الفريضة ، فرأيت غلاما لك قد أبق ، أو غريماً لك عليه مال ، أو حية تخافها على نفسك ، فاقطع الصلاة واتبع غلامك ، أو غريمك ، واقتل الحية .

ففيه : أنه لو تمت دلالة مثل ذلك وجاز العمل به ، فانما هو في أفعال خاصة لا تمكن استفادة الكلية المذكورة منها .

وعليه ينحصر مستندها في الاجماع . وإن كان يشكل الاعتماد عليه ، بعدما تقدم من تفسيره بما يخرج به عن كونه مصلياً. لاشكال المراد به، إذ هو إن كان الخروج شرعا لزم أخذ الحكم في موضوعه . مع انه لا يرفع إجمال الموضوع ، وذلك خلف . وإن كان الخروج عرفا ، فمع أنه لا حاكمية للعرف في الموضوعات الشرعية ، المخترعة للشارع ، ولا اعتبار بحكمه في ذلك ، أنه لا يطرد في الافعال الكثيرة ، المقارنة لافعال الصلاة ، مثل الخياطة ، والحياكة ، ونحوهما ، فان الاشتغال بها مقارنا للاشتغال بافعال الصلاة ، لا يعد خروجا عنها . وان كان الخروج من عرف المتشرعة ، بحسب مرتكزاتهم ، المتلقاة من الشارع ، فهو وإن كان صحيحاً في نفسه ، لحجية ارتكازهم ، المعبر عنه بالسيرة الارتكازية ، التي هي في عداد الحجج ، كالسيرة العملية ، المعبر عنها بالاجماع العملي ، وكالاجماع القولي . إلا أن ذلك ليس من وظيفة الفقيه ، إذ وظيفته الفتوى في كل مورد من موارد الارتكاز المذكور ، اعتماداً عليه ، مثل أن يقول : تجب نية القربة في الوضوء ، أوالغسل ، أوالتيمم للسيرة المذكورة ، أو أنه يقطع الصلاة الرقص ، أو الوثبة الفاحشة ، أورفع الصوت شديداً ، اعتماداً على السيرة المذكورة . وليس وظيفته أن يقول : يقطع الصلاة كل ما كان قاطعا لها في نظر المتشرعة ، وبحسب ارتكازهم . إذ تشخيص ذلك مما لا يقوى عليه العامي ، ولا بد من الرجوع فيه الى الفقيه ، ولو اتفق حصوله للعامي لم يحتج الى مراجعة الفقيه في الفتوى ، بل كان ذلك الارتكاز بنفسه حجة عليه في عمله ، كما أنه حجة للمجتهد في فتواه .

هذا كله مضافا الى عدم ثبوت هذا الارتكاز في مورد من الموارد . وثبوته في مثل الرقص ونحوه ، غير معلوم ، إذ ليس هو إلا كثبوته في النظر الى الأجنبية بشهوة ، الذي اشتهر أنه لا يبطل الصلاة ، وكثبوته في

ضم الجارية اليه في الصلاة : الذي ورد في الصحيح عن مسمع عن أبي الحسن (ع) أنه لا بأس به . فيبعد جداً أن يكون المراد من الفعل الكثير ذلك ، ولاسيما مع عدم القرينة عليه ، بل وعدم المناسبة المصححة للاستعمال واحتمال أن التعبير عنه بذلك تبعاً للعامة ، وإن اختلف المراد ، لاشاهد عليه .

لكن الانصاف : أن الاشكالات المذكورة انما تتوجه لو كان المعتمد في قاطعية الفعل الكثير هو ارتكاز المتشرعة . أما لو كان الاجماع ، أو الدليل الذي عوّل عليه المجمعون ، والارتكاز إنما جعل معياراً وضابطاً للموضوع الذي جعل قاطعاً ، فلا مجال لتوجهها . إذ ارتكاز منافاة بعض الافعال للصلاة عند المتشرعة ، مما لامجال لانكاره ، فان جملة من الافعال ، إما لكثرتها وطول أمدها ، كالخياطة ، والكتابة ، والنساجة ، ونحوها ، اذا كانت كثيرة ، أو لذاتها ، مثل الصفق ، والرقص الواقعين على نحو التلهي واللعب ، مما لايتأمل واحد من المتشرعة في منافاتها للصلاة ، سواء أوقعت في خلال الافعال ، أم مقارنة لبعضها ، وبعد فاعلها مشغولا بغير الصلاة ، وليس في مقام امتثال أمر الصلاة ، بل هو في مقام فعل آخر .

وحينئذ لامانع من أن يجعل الفقيه مثل ذلك ضابطاً للقاطع ، فيفتي بأن الفعل المنافي للصلاة عند المتشرعة وبحسب ارتكازهم مبطل لها . من دون أن يعتبر في الارتكاز أن يكون حجة ، كي يتوجه إشكال صعوبة تشخيص ماهو حجة ، ومالیس بحجة ، وأن ذلك من وظيفة المجتهد لا العامي . بل يجعل مطلق ارتكاز المنافاة ، ولو بنحو يمكن ردع المجتهد عنه موضوعاً للابطال . فلا إشكال حينئذ في الكلية من هذه الجهة ، ولا من جهة الدليل عليها ، لما عرفت من استفاضة حكاية الاجماع عليها .

نعم قد يوهم التعليل بأنه يخرج به عن كونه مصلياً إرادة الاحتجاج

كالوثبة ، والرقص ، والتصفيق ، ونحو ذلك مما هو مناف للصلاة . ولا فرق بين العمد والسهو (١) . وكذا السكوت الطويل الماحي . وأما الفعل القليل غير

بارتكاز المتشرعة . وحينئذ يتوجه الاشكال على من فسره بذلك . لكن الظاهر من التعليل ما ذكرنا ، أعني : التعليل بارتكاز المتشرعة في الجملة ، ولولم يحرز أنه حجة ولذا قال في محكي المدارك : « المراد من الفعل الكثير ماتنمحي به صورة الصلاة بالكلية » ، ثم نسبه الى ظاهر المعتبر . وعلى هذا فالمراد من تفسيره بما يخرج به عن كونه مصلياً ، هو ذلك المعنى . كما لعله المراد أيضاً من تفسيره بما يكون كثيراً في العادة ، كما نسب الى المشهور ـ يعني : ما يكون كثيراً في عادة المتشرعة ، لكونه زائداً على المقدار السائغ عندهم ، فيكون ممنوعا عنه عندهم ـ . فترجع التفاسير الثلاثة الى أمر واحد ، وهو ذهاب الصورة ، بحيث يمتنع التئام الأجزاء وتألفها ، بنحو يكون مصداقا للصلاة وموضوعا للمأمور به . لكن يأبى هذا الحمل في التفسير الأخير تفصيل غير واحد في السهو بين الماحي وغيره .

وكيف كان فالمتيقن من القاعدة المذكورة هو خصوص الماحي . كما في المتن ، تبعاً للمدارك ، وغيرها . فلا يعم غيره ، ولو كان كثيراً . كما أن الظاهر عدم الفرق فى الماحي بين القليل ، كالعفطة ، وغيره ، فان الجميع داخل في معقد الاجماع .

(١) المنسوب الى المشهور في كلام غير واحد ، منهم الدروس : عدم البطلان بالفعل الكثير مع السهو ، بل في الذكرى وعن الكفاية نسبته الى قول الأصحاب ، وفي جامع المقاصد ، وعن الروض ، وغيرهما : نسبته الى ظاهر الأصحاب ، وعن التذكرة : أنه مذهب علمائنا . وعن البيان ، والدروس ، وفوائد الشرائع ، وتعليق النافع ، وغيرها : أن الأصح الابطال عمداً وسهواً .

الماحي ، بل الكثير غير الماحي ، فلا بأس به مثل الاشارة باليد لبيان مطلب ، وقتل الحية ، والعقرب ، وحمل الطفل ، وضمه ، وارضاعه عند بكائه ، وعدّ الركعات بالحصى ، وعد الاستغفار فى الوتر بالسبحة ، ونحوها مما هو مذكور في النصوص . وأما الفعل الكثير ، أو السكوت الطويل ، المفوت للموالاة ، بمعنى المتابعة العرفية ، إذا لم يكن ماحياً للصورة ، فسهوه لا يضر . والأحوط الاجتناب عنه عمداً (١) .

﴿ التاسع ﴾ الأكل والشرب الماحيان للصورة . فتبطل الصلاة بهما ، عمداً كانا (٢) ،

وعن الميسية ، والمسالك ، والمدارك ، وغيرها : البطلان بشرط المحو . وعن الروض أنه حينئذ يشكل بقاء الصحة . وفي جامع المقاصد ، وعن الغرية : أنه بعيد .

أقول : بل هو الأقرب . إذ العمدة في دليل البطلان : الاجماع . وهو غير ثابت في السهو . بل عدم البطلان مظنة الاجماع ، كما عرفت من العبارات المتقدمة . ولا سيما مع إمكان دعوى دلالة بعض النصوص عليه ، كصحيح ابن مسلم عن أحدهما (ع) : « عن رجل دخل مع الامام في صلاته ، وقد سبقه الامام بركعة ، فلما فرغ الامام خرج مع الناس ، ثم ذكر أنه قد فاتته ركعة. قال (ع) : يعيدها ركعة واحدة ، يجوز له ذلك اذا لم يحول وجهه عن القبلة» ونحوه غيره .

(١) تقدم الكلام فيه فى فصل الموالاة .

(٢) إجماعا . كما عن الخلاف ، وجامع المقاصد ، والروض ، وغيرها . وظاهر ذكرها في قبال الفعل الكثير : الابطال بهما مطلقاً ، ولو مع القلة ، بل

أو سهواً (١) .

عن بعض الابطال بالمسمى ، وهو مايبطل الصوم . لكن المصرح به في كلام غير واحد : التقييد بالتطاول ـ كما فى المعتبر والمنتهى ـ ، أو بالكثرة ـ كما في غيرها ـ . ومنه يشكل الاعتماد على الاجماع في إبطالها مطلقاً ، ولا سيما وفي مفتاح الكرامة : « الذي وجدته بعد التتبع : أن من أطلقها وعطفها على الفعل الكثير صرح في ذلك ، أو في غيره ، بأن المبطل منها الكثير ، أو ماآذن بالانمحاء ، أو نافى الخشوع » . نعم في محكي التذكرة ونهاية الأحكام : تعليل الحكم ، بأنها فعل كثير ، لأن تناول المأكول ، ومضغه ، وابتلاعه ، أفعال متعددة ، وكذا المشروب . لكن تنظر فيه في جامع المقاصد ، ثم قال : « واختار شيخنا الشهيد فى بعض كتبه : الابطال بالأكل والشرب المؤذنين بالاعراض عن الصلاة ، وهوحسن ، إلاأنه لايكاد يخرج عن التقييدبالكثرة». ولأجل ذلك يشكل الاعتماد على إطلاق معقد الاجماع .

نعم تمكن دعوى منافاة الأكل والشرب للصلاة في مرتكزات المتشرعة ، فيجري عليها حكم الفعل الكثير . وحينئذ يكون المدار على ما به تكون المنافاة الارتكازية وإن لم يعدا أكلا كثيراً وشربا كذلك ، على نحو ماسبق في الفعل الكثير . وأما دعوى : مانعيته في مرتكزات المتشرعة مطلقاً ، لا من جهة ذهاب الصورة ، فيعوّل على هذا الارتكاز في الحكم بها مطلقاً . فغيرظاهرة ، بعدما عرفت من كلمات الأصحاب . وأضعف منها دعوى كونها من الضروريات ، المستغنية بضروريتها عن إقامة الدليل عليها . كيف وقد استظهر من المنتهى دعوى الاجماع على أنه لوكان في فيه لقمة ولم يبلعها إلا في الصلاة ، لم تبطل ، لأنه فعل قليل .

(١) قد حكي الاجماع على عدم البطلان في كلام جماعة ، منهم العلامة

والأحوط الاجتناب عما كان منهما مفوتاً للموالاة العرفية عمداً (١) . نعم لا بأس بابتلاع بقايا الطعام الباقية في الفم ، أو بين الأسنان (٢) ، وكذا بابتلاع قليل من السكر ، الذي يذوب وينزل شيئاً فشيئاً (٣) . ويستثنى أيضاً ماورد في النص (٤) بالخصوص من جواز شرب الماء لمن كان مشغولا بالدعاء ، في صلاة الوتر ، وكان عازما على الصوم في ذلك اليوم ، ويخشى مفاجأة الفجر ، وهو عطشان ، والماء أمامه ، ومحتاج إلى خطوتين ، أو ثلاثة : فانه يجوز له التخطي والشرب حتى

في المنتهى ، قال فيه : « لو أكل أو شرب في الفريضة ناسياً لم تبطل صلاته عندنا ، قولا واحداً » . لكن قيده جماعة بعدم المحو . والكلام فيه هو الكلام في الفعل الماحي بعينه . فراجع .

(١) تقدم الكلام فيه في فصل الموالاة .

(٢) كما عن جماعة كثيرة التصريح به ، بل عن المنتهى ، وفي جامع المقاصد : أن الصلاة لا تفسد بذلك قولا واحداً .

(٣) كما عن جماعة كثيرة ، وعن المنتهى : « لم تفسد صلاته عندنا ، وعند الجمهور تفسد » ، وعن جامع المقاصد : « أغرب بعض المتأخرين ، فحكم بابطال مطلق الأكل ، حتى لو ابتلع ذوب سكرة . وهو بعيد » .

(٤) هو ما رواه الشيخ (ره) ، باسناده عن أحمد بن محمد ، عن الهيثم ابن أبي مسروق النهدي ، عن محمد بن الهيثم ، عن سعيد الأعرج ، قال : « قلت لأبي عبد الله (ع) : إني أبيت وأريد الصوم ، فأكون في الوتر ، فأعطش ، فأكره أن أقطع الدعاء وأشرب ، وأكره أن أصبح وأنا عطشان ، وأمامي قلة بيني وبينها خطوتان أو ثلاث ، قال (ع) : تسعى اليها ، وتشرب منها حاجتك ، وتعود في الدعاء » ، ورواه الفقيه ، باسناده عن سعيد الاعرج ،

يروى ، وإن طال زمانه (١) إذا لم يفعل غير ذلك من منافيات الصلاة (٢) ، حتى إذا أراد العود إلى مكانه رجع القهقرى ، لئلا يستدبر القبلة . والأحوط الاقتصار على الوتر المندوب . وكذا (٣) على خصوص شرب الماء . فلا يلحق به الأكل وغيره . نعم الأقوى عدم الاقتصار على الوتر ، ولا على حال الدعاء . فيلحق به مطلق النافلة ، وغير حال الدعاء . وإن كان الأحوط الاقتصار .

أنه قال : « قلت لأبي عبد الله (ع) : جعلت فداك إني أكون في الوتر ، وأكون نويت الصوم ، فأكون في الدعاء ، وأخاف الفجر ، فأكره أن أقطع على نفسي الدعاء وأشرب الماء ، وتكون القلة أمامي قال : فقال (ع) لي : فاخط اليها الخطوة ، والخطوتين ، والثلاث ، واشرب وارجع الى مكانك ، ولا تقطع على نفسك الدعاء » .

(١) لاطلاق النص .

(٢) كما صرح به جماعة ، إذ لا إطلاق في النص يقتضي جوازه ، فيرجع فيه الى أصالة المنع .

(٣) كما هو المشهور . عملا بأصالة المنع ، واقتصاراً فيما خالفها على مورد النص ، وهو ماذكر . لكن عن ظاهر الخلاف ، والمبسوط : التعدي الى مطلق النافلة . وفي الشرائع ، وعن غيره التعدي الى غير الدعاء من أحوال الوتر . ووجه الاول ـ كما عن الخلاف ـ : اختصاص دليل المنع بالفريضة ، فلا يعم النافلة . ووجه الثاني : ما عن التنقيح من الاجماع على استثناء الوتر مطلقاً . مضافا الى ما يظهر من قول السائل : « فاكره أن أقطع الدعاء » من أنه يعتقد أنه لا يقطع الصلاة ، وإنما يقطع الدعاء لاغير ، فالاقتصار في ردعه على الثاني دليل على صحة الأول . وأما ماعن الخلاف من وجه الأول ، فمقتضاه جواز

﴿ العاشر ﴾ تعمد قول : « آمين » (١)

الاكل في الناغلة ، بل كل فعل كثير ماح للصلاة ، وعن مجمع البرهان الميل اليه . ولكن في الجواهر : « هو في غاية الضعف » . وكأنه لاطلاق معاقد الاجماع على قاطعيته ، كغيره من القواطع . الذي لا يقدح فيه مافي الخلاف ، لأنه لشبهة ، من جهة الرواية .

(١) على المشهور . وعن الانتصار ، والخلاف ، ونهاية الأحكام ، والتحرير : حكاية الاجماع على البطلان ، وفي المنتهى ، وعن كشف الالتباس : نسبته الى علمائنا ، وعن جماعة : نسبة حكاية الاجماع على البطلان الى المفيد أيضاً ، وفي المنتهى : « قال علماؤنا : يحرم قول : « آمين » ، وتبطل به الصلاة ، وقال الشيخ : سواء كان ذلك سراً ، أو جهراً ، في آخر الحمد ، أو قبلها ، للامام والمأموم ، وعلى كل حال ، وادعى الشيخان والسيد المرتضى إجماع الامامية عليه » . واستدل له بجملة من النصوص ، كصحيح جميل عن أبي عبد الله (ع) : « اذا كنت خلف إمام ، فقرأ الحمد ، وفرغ من قراءتها ، فقل أنت : الحمد لله رب العالمين ، ولا تقل : آمين » . ونحوه في النهي كذلك مصحح زرارة ، وخبر الحلبي . وقد يشير اليه صحيح معاوية بن وهب : « قلت لأبي عبد الله (ع) : أقول : آمين ، اذا قال الامام : غير المغضوب عليهم ولا الضالين ؟ قال (ع) : هم اليهود والنصارى » . فان ترك الجواب عن السؤال ، والتعرض لأمر آخر ، غير مسؤول عنه ، ظاهر في الخوف في الجواب ، ولا خوف في الجواب بالرخصة ، لأنها مذهب العامة . فتأمل . نعم قد يعارضها صحيح جميل : « سألت أبا عبد الله (ع) عن قول الناس في الصلاة جماعة حين يقرأ فاتحة الكتاب : آمين . قال (ع) : ما أحسنها ، واخفض الصوت بها » . لكنه يتوقف على قراءة : « ما أحسنها » بصيغة التعجب ، لا بصيغة

النفي ، ولا بصيغة الاستفهام . وإن كان قد ينفي الأخيرين الأمر في الذيل بخفض الصوت بها . واحتمال كونه من كلام الراوي - يعني انه (ع) حين قال : « ما أحسنها » . خفض صوته - بعيد ، لأن خفض الصوت ثلاثي ، وما في النسخة رباعي . لكن يتعين حمله على التقية ، لموافقته للعامة . ولا مجال للجمع بينه وبين ماسبق بالحمل على الكراهة . لكونه ظاهراً فى الرجحان . كما لا مجال للجمع بحمل ما سبق على غير الجماعة . لصراحة المصحح الأول فيها أيضاً . نعم يمكن أن يستشكل في الاستدلال بالنصوص بظهور النهي فيها في نفي المشروعية . كما سبق في التكتف فان المنهي عنه اذا كان من سنخ العبادة يكون النهي عنه ظاهراً فى نفي المشروعية . ولاسيما ما كان مسبوقا بالسؤال . ولاسيما وكونه كذلك عند العامة لا السؤال عن مانعيته ، ليكون ظاهر النهي الارشاد اليها . وكأن ذلك هو المراد مما عن المدارك من أن الأجود التحريم ، دون البطلان . لا التحريم التكليفي . وإلا كان ضعيفاً جداً . إذ النهي في أمثال المقام إما ظاهر فى نفي المشروعية ، إن تم ما ذكرنا . أو في الارشاد الى المانعية ، كما يظهر من ملاحظة النظائر ، وعليه ديدن الفقهاء (رض) . فاذاً العمدة فى الحكم بالبطلان الاجماعات المدعاة . اللهم إلا أن يناقش في صحة الاعتماد عليها ، لعدم اقتضائها العلم بالمطابقة لرأي المعصوم . هذا وقد استدل غير واحد على البطلان بأنه من كلام الآدميين ، كما عن الخلاف ، وعن حاشية المدارك نسبته الى فقهائنا . وعن الانتصار : « لا خلاف فى أنها ليست قرآناً ، ولا دعاءً مستقلا » ، وعن التنقيح : « اتفق الكل على أنها ليست قرآناً ، ولا دعاءً ، وإنما هي اسم للدعاء ، والاسم غير المسمى ، ونحوه ما في غيره . لكن في كشف اللثام : ان ذلك مبني على أن أسماء الافعال أسماء لألفاظها . والتحقيق خلافه . أقول : لو سلم ذلك لم تخرج عن كونها دعاء . لأن أسماء الأفعال حاكية عن

بعد تمام الفاتحة (١) ، لغير ضرورة ، من غير فرق بين الاجهار به ، والاسرار (٢) للإمام ، والمأموم ، والمنفرد (٣) . ولا بأس به في غير المقام المزبور بقصد الدعاء ،

نفس الافعال بما هي حاكية عن معانيها ، لوضوح الفرق بين قولنا : « اسكت فعل أمر » ، وقولنا : « صه » ، فان الأول حاك عن اللفظ محضاً ، على أنه بنفسه موضوع الحكم ، والثاني حاك عن معنى « اسكت » حكاية لفظ : « اسكت » عنه . غاية الأمر أن حكايته عن معنى : « اسكت » بتوسط حكايته عن لفظ : « اسكت » . نظير ما سبق فى القرآن المقصود به الدعاء . فآمين اذا كان اسماً لـ « استجب » كان دعاءً مثله ، ولا يكون بذلك من كلام الآدميين . نعم كونه من الدعاء الجدّي موقوفا على فرض دعاء ، ليطلب استجابته . وإلا كان لقلقة لسان ، ويخرج بذلك عن كونه مناجاة لله تعالى ، ومكالمة له سبحانه . فلاحظ .

(١) كما قيده بذلك غير واحد . ويقتضيه الاعتماد على النصوص ، لاختصاصها بذلك . نعم لو كان المعتمد كونه من كلام الآدميين لم يفرق في البطلان به بين آناء الصلاة . وكذا لو كان المعتمد بعض معاقد الاجماعات ، كما تقدم في عبارة المنتهى . وفى محكي التحرير : « قول آمين حرام تبطل به الصلاة سواء جهر بها ، أو أسرّ ، في آخر الحمد ، أو قبلها ، إماماً كان ، أومأموماً ، وعلى كل حال . واجماع الامامية عليه . للنقل عن أهل البيت (ع) » ونحوه ماعن الخلاف والمبسوط .

(٢) كما صرّح به في جملة من معاقد الاجماعات ، التي منها ماتقدم عن المنتهى ، والتحرير . ويقتضيه إطلاق النصوص .

(٣) كما نص عليه فى جملة من معاقد الاجماعات . كما تقدم . ويشهد للثاني مصحح جميل . وللأول والاخير إطلاق خبر الحلبي . وما في المعتبر من

كما لا بأس به مع السهو (١) . وفي حال الضرورة (٢) . بل قد يجب معها ، ولو تركها أثم . لكن تصح صلاته ، على الأقوى (٣) .

﴿ الحادي عشر ﴾ الشك في ركعات الثنائية والثلاثية والاوليين من الرباعية . على ما سيأتي (٤) .

﴿ الثاني عشر ﴾ زيادة جزء أو نقصانه عمداً ، إن لم يكن ركناً . ومطلقاً إن كان ركناً .

(مسألة ٤٠) لو شك بعد السلام في أنه هل أحدث في أثناء الصلاة أم لا بنى

الميل الى تخصيص المنع بالمنفرد ضعيف . كما عرفت .

(١) لعموم حديث : « لا تعاد الصلاة » ، الشامل للمقام ، كالاجزاء ، والشرائط . هذا بناءً على المانعية . وإلا فلا إشكال .

(٢) بلا إشكال ظاهر ، بل قيل : « الظاهر الاجماع عليه » . لعموم أدلة التقية ، الدالة على صحة العمل الموافق لها .

(٣) كما نص عليه في الجواهر وغيرها . لعدم كون ذلك من الكيفية اللازمة في صحة الصلاة عندهم . وتخيل الجهلاء منهم اعتبارها فيها ، لا يترتب عليه الحكم . لكن يتم ذلك لو كانت التقية من العلماء . أما لو كانت من الجهلاء ، فاللازم الحكم بالبطلان . فان أدلة التقية لا يفرق في جريانها بين مذهب العلماء والجهلاء . نعم لو تمت دعوى : عدم ظهور أدلة التقية في اعتبار ذلك في الصلاة ، وانها ظاهرة في وجوبه فقط ، كان ما ذكره في محله . لكنها خلاف الظاهر . كما تقدم في مباحث الوضوء .

(٤) يأتي الكلام فيه وفيما بعده في مبحث الخلل .

على العدم والصحة (١) .

(مسألة ٤١) لو علم بأنه نام اختياراً ، وشك فى أنه هل أتم الصلاة ثم نام ، أو نام في أثنائها بنى على أنه أتم ثم نام (٢) . وأما إذ علم بأنه غلبه النوم قهراً ، وشك فى أنه كان في أثناء الصلاة ، أو بعدها ، وجب عليه الاعادة (٣) . وكذا إذا رأى نفسه نائماً في السجدة ، وشك في أنها السجدة الأخيرة من الصلاة ، أو سجدة الشكر بعد إتمام الصلاة ، ولا يجري قاعدة الفراغ فى المقام .

(مسألة ٤٢) إذا كان فى أثناء الصلاة فى المسجد فرأى نجاسة فيه ، فان كانت الازالة موقوفة على قطع الصلاة أتمها ثم أزال النجاسة (٤) . وإن أمكنت بدونه ، بأن لم يستلزم الاستدبار ، ولم يكن فعلا كثيراً موجباً لمحو الصورة ،

---

(١) لاستصحاب العدم ، أو لقاعدة الفراغ ، التي لا يفرق فى جريانها بين الشك في وجود الجزء ، والشرط ، والمانع ، والقاطع .

(٢) هذا ظاهر اذا كان قد أحرز الفراغ البنائي . لجريان قاعدة الفراغ حينئذ . ويشكل مع عدم إحراز ذلك . كما هو ظاهر المتن . ومجرد النوم اختياراً ، لا يكفي فى إحرازه . وأما إجراء قاعدة التجاوز فقد عرفت فيما سبق الاشكال فيه ، وأنه لا يكفي فى التجاوز عن الشيء الدخول فيما ينافيه . وكأن وجه مافي المتن : قاعدة الصحة ، التي يقتضيها ظاهر حال المسلم . لكن في صلاحيتها لاثبات صحة الفعل ، وتماميته إشكال . بل في جريانها في نفسها مع اتحاد الفاعل والحامل ـ كما في المقام ـ منع . فتأمل جيداً .

(٣) أما عدم جريان قاعدتي الفراغ ، والتجاوز ، فلما سبق وأما عدم جريان أصالة الصحة ، فلعدم الظهور هنا .

(٤) تقدم فى أحكام النجاسات تقريب وجوب القطع والازالة . لجواز

وجبت الازالة ثم البناء على صلاته .

(مسألة ٤٣) ربما يقال بجواز البكاء على سيد الشهداء أرواحنا فداه فى حال الصلاة . وهو مشكل (١) .

(مسألة ٤٤) إذا أتى بفعل كثير ، أو بسكوت طويل ، وشك فى بقاء صورة الصلاة ومحوها معه ، فلا يبعد البناء على البقاء (٢) . لكن الأحوط الاعادة ، بعد الاتمام .

قطع الفريضة للحاجة . لا أقل من استفادة أهمية وجوب الازالة من حرمة القطع . وسيأتي فى الفصل الثاني بعض الكلام في المقام فانتظر .

(١) هذا اذا كان البكاء لعظم المصيبة ، بحيث لو فرض وقوعها على غيره (ع) من الناس لاقتضت البكاء . لامكان دعوى شمول قوله (ع) : « وإن ذكر ميتاً له » لمثل ذلك أما لو كان لأجل ما يترتب على مصيبته (ع) من فوات الخيرات ، المترتبة على وجوده الشريف ، أو وقوع المضرات الأخروية ، فلا ينبغي الاشكال في عدم شمول النص له .

(٢) إما لاستصحاب بقاء الصورة . وفيه : أنه إن كان المنشأ للشك إجمال المفهوم امتنع الاستصحاب . كما حرر في محله ، وتكرر في غير موضع من هذا الشرح . مضافا الى أن الصورة ، التي يحكم المتشرعة بمحوها بالعمل الكثير ، عبارة عن صلاحية الأجزاء الواقعة لانضمام الأجزاء اللاحقة اليها ، بحيث تكون معها صلاة واحدة لو لم يتحقق الماحي وهذا المعنى مما لم يطرأ عليه الشك ، وإنما كان الشك فى وجود الماحي وعدمه لاغير . وإما لاستصحاب عدم الماحي . وفيه : أن الشك لم يكن في وجوده وعدمه وإنما كان في المحو وعدمه . وقد عرفت الاشكال فى استصحاب عدم المحو . وإما لاستصحاب الهيئة الاتصالية . المستفاد وجودها

للصلاة من التعبير في النص والفتوى بالقاطع ، فان القطع إنما يصح اعتباره للمتصل . وبذلك افترق القاطع عن المانع ، فان المانع مايمنع من تأثير المقتضي في المحل ، والقاطع ما يقطع الوجود المتصل . فاذا شك في وجود القاطع فقد شك في بقاء الامر المتصل فيستصحب بقاؤه . وفيه : أن الهيئة الاتصالية إن كانت قائمة بالمصلي ، فهو خلاف ظاهر التعبير بقطع الصلاة . وإن كانت قائمة بالصلاة ، فبالنظر الى أن أجزاء الصلاة مما يتخلل بينها العدم يمتنع أن تكون تلك الهيئة مستمرة الوجود ، لامتناع بقائها بلا موضوع . وحينئذ فالتعبير بالقاطع لا بد أن يكون على نحو من العناية والادعاء . والظاهر أو المحتمل أن يكون ذلك لمنعه عن انضمام الاجزاء اللاحقة الى السابقة . بحيث يتألف منها المركّب ، وتترتب عليه المصلحة الواحدة ، المقصودة منه . فليس هناك شيء مستمر حقيقة أو عرفا بنحو يصح استصحابه .

أما الاشكال عليه بأنه لا دليل على أخذه موضوعا للطلب ، كسائر الاجزاء . أو بأنه لو سلم فلا اشكال في تعلق الطلب بعدم وقوع القواطع لثبوت النهي عنها . وحينئذ فاذا شك فى وجود القاطع من جهة الشبهة الحكمية ، أو الموضوعية ، لا يجدي استصحاب بقاء الهيئة فى رفع الشك المذكور . لأن الشك في بقاء الهيئة مسبب عن الشك في قاطعية الموجود ، والأصل الجاري في الشك المسبب لا يرفع الشك في السبب . ولو سلم عدم السببية فلا أقل من كونهما من قبيل المتلازمين ، ومن المعلوم أن الاصل الجاري لاثبات أحد المتلازمين لا يصلح لاثبات الآخر ، إلا على القول بالاصل المثبت . ففيه : أن التعبير بالقطع الدال باللزوم العرفي على ثبوت المقطوع ، لا يحسن لو لم يكن المقطوع موضوعا للأمر . ويدفع الثاني عدم الحاجة الى رفع الشك فى وجود القاطع ، بعد لزوم البناء على بقاء الهيئة واستمرار وجودها ، فان ذلك كاف فى سقوط الأمر ، وخروج

فصل فى المكروهات فى الصلاة

وهي أمور :

الأول : الالتفات بالوجه (١) قليلا ، بل وبالعين وبالقلب(٢).

الثاني : العبث باللحية (٣) أو بغيرها ، كاليد ، ونحوها .

المكلف عن عهدته ، لوجود موضوعه . والنهي عن القاطع غيري ، بلحاظ نفس الهيئة الواجبة ، فلا يؤبه به . وعلى هذا فالمتعين في وجه الصحة في الفرض أصالة البراءة من قاطعية الموجود .

فصل فى المكروهات فى الصلاة

(١) لخبر عبد الملك : « سألت أبا عبد الله (ع) عن الالتفات فى الصلاة ، أيقطع الصلاة ؟ فقال (ع) : لا ، وما أحب أن يفعل » ، بعد حمله على الالتفات بالوجه الى الحدّ الذي لا يقدح فى الصلاة ، جمعا بينه وبين ماتقدم في قاطعية الالتفات قيل : وإطلاقه يشمل الالتفات بالوجه والعين .

(٢) كأنه لرواية الخضر بن عبد الله ، عن أبي عبد الله (ع) : « اذا قام العبد الى الصلاة أقبل الله تعالى عليه بوجهه ، فلا يزال مقبلا عليه حتى يلتفت ثلاث مرات ، فاذا التفت ثلاث مرات أعرض عنه » ، ونحوها غيرها ، بناءً على ظهورها في الالتفات بالقلب ، وإن أنكره غير واحد . وقد يستفاد من قول أبي جعفر (ع) فى صحيح زرارة : « ولا تحدّث نفسك » .

(٣) لما في حديث الاربعمائة عن علي (ع) : « ولا يعبث الرجل فى صلاته بلحيته » ، وفي مرفوع أحمد بن محمد بن عيسى : « اذا قمت في الصلاة

الثالث : القران بين السورتين (١) على الأقوى . وإن كان الاحوط الترك .

الرابع : عقص الرجل شعره (٢) .

فلا تعبث بلحيتك » ، وفي صحيح زرارة : « ولا تعبث فيها بيدك ولا برأسك ولا بلحيتك » ، وفي صحيح حماد : « ولا تعبث بيدك وأصابعك » ، وفي مرسل الفقيه : « قال رسول الله (ص) : إن الله تعالى كره العبث في الصلاة » الى غير ذلك ، مما هو عام وخاص .

(١) على ما تقدم في مبحث القراءة .

(٢) كما هو المشهور بين المتأخرين ، وحكي عن سلار والحلبي وابن إدريس . لخبر مصادف عن أبي عبد الله (ع) : « في الرجل يصلي بصلاة الفريضة وهو معقوص الشعر . قال (ع) : يعيد صلاته » . بناءً على حمله على الكراهة ، لضعف سنده ، المانع من صحة الاعتماد عليه في الحكم بالمنع لكن عن الخلاف : « لا يجوز للرجل أن يصلي معقوص الشعر ، إلا أن يحله . ولم يعتبر أحد من الفقهاء ذلك . دليلنا إجماع الفرقة ، وروى ابن محبوب عن مصادف . . » ، وظاهر الحر في وسائله موافقته ، وكذا ظاهر الذكرى أيضاً اعتماداً على الاجماع المنقول في كلام الشيخ (ره) ، لما تقرر في الاصول من حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد . انتهى . وقد ينسب الى ظاهر المفيد لكن نقل الاجماع موهون بعدم ظهور الموافق . والاجماع المنقول ليس بحجة . ولأجل ذلك يشكل انجبار ضعف سند الخبر به نعم في السند الحسن بن محبوب ، الذي هو من أصحاب الاجماع ، وممن قيل بانه لا يروي إلا عن ثقة . لكن في كفاية ذلك في الجبر ، مع إعراض الاصحاب ، تأمل ، أو منع ، ولاسيما بملاحظة عموم الابتلاء بالموضوع ، بنحو يبعد جداً كونه ممنوعا عنه ، ويتفرد مصادف بنقله .

وهو جمعه وجعله في (١) مشط لرأس وشده أوليه وإدخال أطرافه في أصوله (٢) أو ظفره وليه على الرأس (٣) . أو ظفره وجعله كالكبة فى مقدم الرأس على الجبهة (٤) . والأحوط ترك الكل . بل يجب ترك الاخير في ظفر الشعر حال السجدة (٥) .

الخامس : نفخ موضع السجود (٦) .

السادس : البصاق (٧).

---

(١) كما عن المعتبر، والتذكرة ، والذكرى ، وجامع المقاصد، والمسالك، وغيرها . وفى مجمع البحرين : « جمعه وجعله فى وسط الرأس وشده » ، وقريب منه ما عن الفارابي ، والمطرزي .

(٢) كما عن ابن فارس فى المقاييس .

(٣) كما عن الصحاح .

(٤) قال فى محكي المنتهى : « وقد قيل : ان المراد بذلك ظفر الشعر وجعله كالكبة فى مقدم الرأس على الجبهة . فعلى هذا يكون ما جعله الشيخ (ره) حقاً . لأنه يمنع من السجود » . لكن من البعيد أن يكون منعه لذلك ، ولاسيما بملاحظة الاستدلال عليه بالاجماع والخبر ، ونسبة الخلاف فى ذلك الى جميع الفقهاء ، وتخصيص الحكم بالرجل .

(٥) كما عرفته فى محكي المنتهى . لكن فى اطلاقه المنع عن السجود نظر ظاهر .

(٦) كما تقدم فى مكروهات السجود .

(٧) ففي خبر أبي بصير : « قال أبو عبد الله (ع) : اذا قمت فى الصلاة فاعلم أنك بين يدي الله تعالى ، فان كنت لا تراه فاعلم أنه يراك ،

السابع : فرقعة الأصابع (١) أي نقضها .

الثامن : التمطي (٢) .

التاسع : التثاؤب (٣) .

العاشر : الأنين (٤) .

الحادي عشر : التأوه (٥) .

فأقبل قِبَل صلاتك ، ولا تمتخط ، ولا تبزق ، ولا تنقض أصابعك ، ولا تورك فان قوماً عذبوا بنقض الاصابع والتورك في الصلاة » ، وفي صحيح حماد : « ولا تبزق عن يمينك ، ولا عن يسارك ، ولا بين يديك » .

(١) كما تقدم في خبر أبي بصير ، ونحوه ما في صحيحي زرارة ومحمد بن مسلم ، ويستفاد من غيرهما .

(٢) ففي صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) : « ولا تتثاءب ، ولا تتمط » ، وفي مصحح الحلبي عن أبي عبد الله (ع) ـ في حديث ـ قال : « سألته عن الرجل يتثاءب في الصلاة ويتمطى قال (ع) : هو من الشيطان ولن يملكه » . قال في كشف اللثام : « يعني : لا يغلب الشيطان المصلي عليها » ، ونحوه خبر الفضيل .

(٣) كما تقدم في التمطي .

(٤) لفتوى جماعة ، ولاحتمال دخوله في العبث ، ولقربه من الكلام ، وللخبر : « من أنّ في صلاته فقد تكلم » ، بناء على أنه ليس من الكلام ، كما سبق ، فيتعين حمل الخبر على التنزيل الموجب للمنع . لكن لاعراض الاصحاب عنه ، مع ضعفه ، يحمل على الكراهة . فتأمل .

(٥) الكلام فيه كما في الانين .

الثاني عشر : مدافعة البول ، والغائط (١) بل والريح (٢) .

الثالث عشر : مدافعة النوم . ففي الصحيح(٣) «لا تقم الى الصلاة متكاسلا ، ولا متناعساً ، ولا متثاقلا » .

---

(١) كما يشهد به جملة من النصوص ، ففي مصحح هشام بن الحكم عن أبي عبدالله (ع): « لا صلاة لحاقن ، ولا حاقنة ، وهو بمنزلة من هو في ثوبه»، وفي خبر الحضرمي عنه (ع) : « ان رسول الله (ص) قال : لا تصل وأنت تجد شيئا من الأخبثين » ، وفي خبر محمد عنه في وصية النبي (ص) لعلي (ع): « ثمانية لا تقبل منهم الصلاة . . . »وعدّ منهم الزبين ، وهو الذي يدافع البول والغائط ، ونحوهما غيرهما ، المحمولة على الكراهة ، إجماعا ظاهرا ، كما قد يشير إليه جعله مانعا من القبول في الخبر الأخير وغيره . ولصحيح ابن الحجاج : « سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يصيبه الغمز في بطنه وهو يستطيع أن يصبر عليه ، أيصلي على تلك الحال أو لا يصلي ؟ فقال (ع) : إن احتمل الصبر ولم يخف إعجالا عن الصلاة فليصل وليصبر » . فتأمل .

(٢) كما ذكره غير واحد ، منهم المحقق في الشرائع . وكأنه لمنافاته للاقبال ، ولاقتضائه الاعجال المرجوح . ويشهد له صحيح ابن الحجاج .

(٣) يعني صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) : « إذا قمت إلى الصلاة فعليك بالاقبال على صلاتك ، فانما لك منها ما أقبلت عليه ، ولا تعبث فيها بيدك ، ولا برأسك ، ولا بلحيتك ، ولا تحدث نفسك ، ولا تتثاءب ، ولا تتمط ، ولا تكفرّ ، فانما يفعل ذلك المجوس ، ولا تلثم ، ولا تحتقن ، ولا تتفرج كما يتفرج البعير ، ولا تقع على قدميك ، ولا تفترش ذراعيك ، ولا تفرقع أصابعك ، فان ذلك كله نقصان من الصلاة . ولا تقم إلى الصلاة متكاسلا ، ولا متناعسا ، ولا متثاقلا ، فانها من خلال النفاق » .

الرابع عشر : الامتخاط (١) .

الخامس عشر : الصفد في القيام (٢) أي : الاقران بين القدمين معاً كأنهما في قيد .

السادس عشر : وضع اليد على الخاصرة (٣) .

السابع عشر : تشبيك الاصابع (٤) .

الثامن عشر : تغميض البصر (٥) .

التاسع عشر : لبس الخف ، أو الجورب الضيق ، الذي يضغطه (٦) .

---

(١) كما تقدم في خبر أبي بصير .

(٢) كما في الجواهر ، عن كتب الاصحاب . وعن البيان ان المكروه جمع القدمين ، وشد اليدين . قال في الجواهر : « وحينئذ حمل الصفد عليه أولى ، ومنه (المقرنين في الاصفاد) » . وكيف كان فيدل على كراهيته بالمعنى المذكور في المتن ما في صحيح زرارة : « إذا قمت في الصلاة فلا تلصق قدمك بالاخرى ، دع بينهما فصلا اصبعا أقل ذلك إلى شبر أكثره » .

(٣) فانه جعل تارة معنى للصلب ، المحكي كراهته ، وللتخصر كذلك أخرى وليس في أخبارنا ما يدل على كراهته . نعم عن مختصر النهاية : « ومنه الاختصار راحة أهل النار ، أي : أنه فعل اليهود في صلاتهم ، وهم أهل النار » .

(٤) ففي صحيح زرارة : « ولا تشبك أصابعك » .

(٥) ففي المرسل عن مسمع ، عن أبي عبدالله (ع) عن أمير المؤمنين (ع) : « أن النبي (ص) نهى أن يغمض الرجل عينه في الصلاة » ، وفي خبر ابن جعفر (ع) : أنه لا بأس به . المحمول على الجواز .

(٦) كما عن غير واحد . ففي خبر إسحاق بن عمار . قال : « سمعت

العشرون : حديث النفس (١) .

الحادي والعشرون : قص الظفر (٢) والأخذ من الشعر ، والعض عليه.

الثاني والعشرون : النظر الى نقش الخاتم ، والمصحف ، والكتاب ، وقراءته (٣) .

الثالث والعشرون : التورك بمعنى : وضع اليد على الورك معتمداً عليه حال القيام (٤) .

أبا عبد الله (ع) يقول: لا صلاة لحاقن ، ولا لحاقب ، ولا لحاذق . . . والحاذق الذي قد ضغطه الخف » . وعن المدارك ان في لبسه سلبا للخشوع ومنعا للتمكن من السجود .

(١) كما تقدم في صحيح زرارة .

(٢) كما في كشف الغطاء وغيره . لخبر علي بن جعفر (ع) المروي في قرب الاسناد عن أخيه : « سألته عن الرجل يقرض أظافيره أو لحيته وهو في صلاته ، وما عليه إن فعل ذلك متعمدا؟ قال (ع) : إن كان ناسيا فلا بأس، وإن كان متعمدا فلا يصلح له » وروايته الأخرى قال : « وسألته عن الرجل يقرض لحيته ويعض عليها وهو في الصلاة ما عليه ؟ قال (ع) : ذلك الولع ، فلا يفعل ، وإن فعل فلا شيء عليه ، ولا يتعوده » .

(٣) لما في خبر علي بن جعفر (ع) عن أخيه موسى (ع) بن جعفر (ع) : « سألته عن الرجل هل يصلح له أن ينظر في نقش خاتمه وهو في الصلاة كأنه يريد قرائته ، أو في المصحف ، أو في كتاب في القبلة ؟ قال (ع) : ذلك نقص في الصلاة ، وليس يقطعها » .

(٤) للنهي عنه في خبر أبي بصير المتقدم، وعن الفقيه : « ولا تتورك،

الرابع والعشرون : الانصات فى أثناء القراءة أو الذكر ، ليسمع ما يقوله القائل (١) .

الخامس والعشرون : كل ما ينافي الخشوع (٢) المطلوب فى الصلاة .

(مسألة ١) لابد للمصلي من اجتناب موانع قبول الصلاة ، كالعجب ، والدلال (٣) ومنع الزكاة ، والنشوز ، والاباق (٤) والحسد ، والكبر ، والغيبة ، وأكل الحرام ، وشرب المسكر ، بل جميع المعاصي . لقوله تعالى : « إنما يتقبل الله من المتقين » (٥)

فان الله عز وجل قد عذّب قوما على التورك ، كان أحدهم يضع يديه على وركيه من ملالة الصلاة » ، ونحوه ما عن الأزهري .

(١) لا يحضرني ما يدل عليه . نعم قد يستفاد مما ورد فى حديث النفس . ولأنه مما ينافي الاقبال المستحب . فتأمل .

(٢) الاشكال فيه كما تقدم فى سابقه .

(٣) فقد استفاض فى النصوص منع ذلك من القبول وقد عقد فى الوسائل بابا لتحريم الاعجاب بالنفس والعمل ، والادلال به فى مقدمات العبادات . فراجعه .

(٤) ففي مرفوع أحمد بن محمد قال رسول الله (ص) : « ثمانية لايقبل الله تعالى لهم صلاة : العبد الآبق حتى يرجع إلى سيده ، والناشز عن زوجها وهو عليها ساخط ، ومانع الزكاة . .. إلى أن قال والسكران » ، ونحوه غيره

(٥) كما نص على ذلك كله فى الجواهر . ولا يتسع الوقت لمراجعة الأبواب المعدة لذكر النصوص الدالة على ذلك بالخصوص . وعموم الآية الشريفة كاف .

(مسألة ٢) : قد نطقت الاخبار (١) بجواز جملة من الافعال فى الصلاة ، وأنها لاتبطل بها . لكن من المعلوم أن الاولى الاقتصار على صورة الحاجة والضرورة ، ولو العرفية . وهي : عد الصلاة بالخاتم ، والحصى ، بأخذها بيده . وتسوية الحصى في موضع السجود . ومسح التراب عن الجبهة . ونفخ موضع السجود . اذا لم يظهر منه حرفان . وضرب الحائط ، أوالفخذ ، باليد لاعلام الغير ، أو إيقاظ النائم . وصفق اليدين لاعلام الغير . والايماء لذلك . ورمي الكلب وغيره بالحجر . ومناولة العصى للغير . وحمل الصبي . وارضاعه . وحك الجسد . والتقدم بخطوة ، أو خطوتين . وقتل الحية ، والعقرب ، والبرغوث ، والبقة ، والقملة . ودفنها فى الحصى . وحك خرء الطير من الثوب . وقطع الثواليل . ومسح الدماميل . ومس الفرج ونزع السن المتحرك . ورفع القلنسوة . ووضعها . ورفع اليدين من الركوع ، أو السجود ، لحك الجسد . وإدارة السبحة . ورفع الطرف الى السماء . وحك النخامة من المسجد . وغسل الثوب ، أو البدن من القيء ، والرعاف .

---

(١) الاخبار المذكورة مسطورة فى الجواهر ، والحدائق ، فى مسألة البطلان بالفعل الكثير ، وفى الوسائل فى أبواب متفرقة فى مبحث القواطع . فراجع .

فصل

لا يجوز قطع صلاة الفريضة (١) اختياراً : والأحوط عدم قطع النافلة أيضاً، وإن كان الاقوى جوازه . ويجوز قطع الفريضة .

فصل

(١) قال في جامع المقاصد : « لا ريب في تحريم قطع الصلاة الواجبة اختيارا » ، وعن المدارك وغيرها : « بلا خلاف يعرف » ، وفي كشف اللثام: « الظاهر الاتفاق عليه » ، وعن مجمع البرهان : « كأنه إجماعي » ، وعن الذخيرة وغيرها : انه محل وفاق ، بل عن شرح المفاتيح : انه من بديهيات الدين .

واستدل له غير واحد بقوله تعالى : (ولا تبطلوا أعمالكم). واستشكل فيه تارة بأن ظاهر سياقه الابطال للاعمال التامة بالكفر والارتداد . وأخرى بأن حمله على ذلك يستلزم التخصيص المستهجن ، فيتعين الحكم باجماله . وأما الاشكال عليه ـ كما في كشف اللثام ـ بأنه إنما ينهي عن إبطال جميع الاعمال فضعيف . واستدل له أيضا بنصوص التحريم والتحليل كما عن الحدائق وغيرها. وفيه : أن شمولها لما يجوز قطعه ، كالنافلة وغيرها ، مانع من حمل التحريم والتحليل على التكليفيين ، فيتعين . إما حملها على الوضعيين . أو تخصيص تلك النصوص بخصوص الفريضة التي لا يجوز قطعها ، والأول أولى . وبما ورد في كثير الشك من قوله (ع) : « لا تعوّدوا الخبيث من أنفسكم نقض الصلاة فتطمعوه » ، كما عن شرح المفاتيح . وفيه : أن النهي فيه عن الاطاعة للشيطان ، لا عن القطع ولذا يعم النافلة ، والوضوء ، وغيرهما مما يجوز قطعه . وبصحيح معاوية بن وهب : « سألت أبا عبد الله (ع) عن الرعاف أينقض الوضوء ؟ قال (ع):

لو أن رجلا رعف في صلاته وكان عنده ماء أو من يشير اليه بماء، فتناوله فقال « فمال (ظ) » برأسه فغسله ، فليبن على صلاته ولا يقطعها ، ونحوه غيره مما تضمن الأمر بالاتمام والنهي عن القطع . وفيه : انها ظاهرة في الارشاد إلى صحة الصلاة ، وعدم لزوم استئنافها ، لا في وجوب إتمامها تعبدا وبما ورد في المنع عن فعل المنافيات في أثناء الصلاة . وفيه : أن المنع المذكور إرشادي إلى المانعية ، لا تكليفي مولوي . وبصحيح حريز عن أبي عبد الله (ع) : « إذا كنت في صلاة فريضة فرأيت غلاما لك قد أبق ، أو غريما لك عليه مال ، أو حية تتخوفها على نفسك ، فاقطع الصلاة فاتبع غلامك أو غريمك واقتل الحية». فان الأمر بالقطع ليس للوجوب قطعا ، فلا بد أن يكون للرخصة . وتعليق الرخصة على السبب ، يقتضي انتفاءها بانتفائه . وفيه : أن من الجائز أن يكون الترخيص فى الموارد المذكورة ، فى قبال الحزازة الحاصلة من رفع اليد عن الصلاة ، التي هي معراج المؤمن ، لأجل بعض المصالح الدنيوية . وليس الصحيح واردا لتشريع المنع ، كي يستظهر من إطلاقه كون المنع إلزاميا لا كراهتياً ومنه يظهر الاشكال على الاستدلال بموثق سماعة : « عن الرجل يكون قائما في الصلاة الفريضة ، فينسى كيسه أو متاعه ، يتخوف ضيعته أو هلاكه . قال (ع) : يقطع صلاته ، ويحرز متاعه، ثم يستقبل الصلاة . قلت : فيكون فى الصلاة الفريضة، فتفلت عليه دابته أو تفلت دابته ، فيخاف أن تذهب أو يصيب منها عنتا . فقال (ع) : لا بأس بأن يقطع صلاته ، ويتحرز ويعود إلى صلاته » .

ولذلك صرح غير واحد من متأخري المتأخرين بعدم الوقوف في المسألة على دليل معتمد . بل في الحدائق ، عن بعض معاصريه ، الفتوى بجواز القطع اختيارا . وهو في محله ، لو لا ما عرفت من دعوى الاجماع صريحا وظاهرا على

لحفظ مال ولدفع ضرر (١) مالي ، أو بدني ، كالقطع لأخذ العبد من الاباق ، او الغريم من الفرار ، أو الدابة من الشراد ، ونحو ذلك . وقد يجب ، كما إذا توقف حفظ نفسه ، أو حفظ نفس محترمة ، أو حفظ مال يجب حفظه شرعا ، عليه . وقد يستحب ، كما إذا توقف حفظ مال مستحب الحفظ ، عليه ، وكقطعها عند نسيان الأذان والاقامة إذا تذكر قبل الركوع . وقد يجوز ، كدفع الضرر المالي ، الذي لا يضره تلفه . ولا يبعد كراهته لدفع ضرر مالي يسير . وعلى هذا فينقسم إلى الأقسام الخمسة .

الحرمة ، وإرسال غير واحد لها إرسال المسلمات . نعم لا بد من الاقتصار فيها على القدر المتيقن من معقده ، وهو الصلاة الواجبة ، كما هو ظاهر التقييد بذلك في القواعد ، والذكرى ، وجامع المقاصد ، والروض ، ومجمع البرهان ، والذخيرة ، والكفاية ، وغيرها . بل عن الذخيرة نسبته إلى المتأخرين . بل عن السرائر ، وقواعد الشهيد ما ظاهره الاجماع على جواز قطع العبادة المندوبة ، ما خلا الحج المندوب . ومن ذلك يظهر ضعف إطلاق المنع ، كما في الشرائع ، وعن غيرها ، بل نسب إلى الأكثر

(١) اقتصر بعضهم في مورد الجواز على الضرورة . وآخر على الضرورة الدينية ، أو الدنيوية . وثالث على دفع الضرر عن النفس ، أوعن الغير ، أو عن المال . ورابع على العذر . وعن التذكرة ، وكشف الالتباس : « يحرم قطعها لغير حاجة ، ويجوز لحاجة كدابة انفلتت له . . . » . وفي الذكرى ، وعن المسالك وغيرها : « قد يجب القطع ، كما في حفظ الصبي ، والمال المحترم عن التلف ، وإنقاذ الغريق ، والمحترق ، حيث يتعين عليه . فلو استمر بطلت صلاته . للذهول المفسد للعبادة . وقد لا يجب بل يباح ، كقتل الحية التي لا يغلب على الظن

(مسألة ١) الأحوط عدم قطع النافلة المنذورة (١) ، إذا لم تكن منذورة بالخصوص ، بأن نذر إتيان نافلة ، فشرع في صلاة بعنوان الوفاء لذلك النذر . وأما إذا نذر نافلة مخصوصة ، فلا يجوز قطعها ، قطعاً (٢) .

(مسألة ٢) إذا كان في أثناء الصلاة ، فرأى نجاسة في المسجد ، أو حدثت نجاسة ، فالظاهر عدم جواز قطع الصلاة لازالتها . لأن دليل فورية الازالة قاصر الشمول عن مثل المقام (٣) . هذا في سعة الوقت ،

أذاها ، وإحراز المال الذي لا يضر به فوته . وقد يستحب القطع لاستدراك الأذان والاقامة والجمعة والمنافقين في الظهر والجمعة ، والائتمام بامام الأصل أو غيره . وقد يكره ، كاحراز المال اليسير الذي لا يبالي بفواته . مع احتمال التحريم » . قال في جامع المقاصد ـ بعد ذكر ذلك ـ : « قاله في الذكرى . وللنظر فيه مجال » . وقال في محكي المدارك : « ويمكن المناقشة في جواز القطع في بعض هذه الصور ، لانتفاء الدليل عليه . إلا أنه يمكن المصير اليه لما أشرنا اليه ، من انتفاء دليل التحريم » . هذا ولأجل ما ذكره ـ وقد عرفته ـ تعرف أنه لا بأس بالقطع لأي غرض راجح ، كان دينياً ، أو دنيويا ، وإن لم يلزم من فواته ضرر .

(١) قد عرفت مما سبق أن الأقوى جواز القطع في الفرض المذكور . وكون النافلة واجبة بالعرض ، لا يدخلها في المتيقن من معقد الاجماع . وكذا الصلاة المعادة المستحبة .

(٢) كأن المراد صورة عدم إمكان التدارك ، لضيق الوقت ، أو لغير ذلك . إذ القطع حينئذ مخالفة للنذر . وإلا فلا وجه له ظاهر .

(٣) المستفاد من الأدلة : أن وجود النجاسة في المسجد مبغوض

وأما في الضيق فلا إشكال (١) . نعم لو كان الوقت موسعاً ، وكان بحيث لولا المبادرة إلى الازالة فاتت القدرة عليها ، فالظاهر وجوب القطع .

(مسألة ٣) إذا توقف أداء الدين المطالب به على قطعها ، فالظاهر وجوبه في سعة الوقت ، لا في الضيق . ويحتمل في الضيق وجوب الاقدام على الأداء متشاغلا بالصلاة (٢) .

(مسألة ٤) في موارد وجوب القطع إذا تركه واشتغل بها فالظاهر الصحة (٣) وإن كان آثماً في ترك الواجب . لكن الأحوط الاعادة

للشارع ، كسائر المحرمات ، من دون فرق بين زمان وآخر . فوجوب المبادرة الى الازالة عين وجوب الازالة ، والمفسدة الباعثة الى المبادرة عين المفسدة الباعثة الى نفس الازالة . لا أن الازالة فيها مصلحة والفورية فيها مصلحة أخرى ، كما في الواجبات الفورية . فلا مجال للتفكيك بين المبادرة والازالة في كيفية المزاحمة لقطع الصلاة . كما لا مجال للتفكيك بينهما في إطلاق دليل الوجوب وعدمه . هذا ولأجل ما عرفت من جواز القطع لأي غرض وحاجة راجحين ، يتعين في المقام القطع والازالة . ولو سلم ما في المتن من عدم وجوب الفورية في مثل الفرض فلا أقل من رجحانها ، ولأجله يجوز القطع . كما عرفت .

(١) يعني : في وجوب إتمام الصلاة . لكن من المحتمل إجراء قواعد التزاحم أيضاً . ولعل المقام يختلف باختلاف حال النجاسة ، من حيث اقتضائها الهتك وعدمه . فتأمل جيداً .

(٢) يقوي هذا الاحتمال : أن الواجبات الصلاتية تسقط في مورد الضرورات الشرعية والعقلية . ومنها وجوب أداء الدين .

(٣) المذكور في الذكرى وغيرها ـ كما تقدم ـ أنه حيث يتعين القطع،

خصوصاً في صورة توقف دفع الضرر الواجب عليه (١) .

(مسألة ٥) يستحب أن يقول حين إرادة القطع في موضع الرخصة ، أو الوجوب : « السلام عليك أيها النبي ، ورحمة الله وبركاته » (٢)

لو استمر بطلت صلاته للنهي المفسد للعبادة . واعترضه في الحدائق وغيرها بأنه مبني على استلزام الأمر بالشيء النهي عن ضده ، والظاهر منه في غير موضع من كتابه عدم القول به انتهى . أقول : تقدم منه ذلك في مسألة ترك المصلي رد السلام والاشتغال بالصلاة . لكن دفعه في الجواهر بأن وجه البطلان : الأمر بالقطع في صحيح حريز المتقدم ، الذي لا يجامعه الأمر بالاتمام ضرورة ، للنهي عن الضد ، فان فرض تلك المسألة الانتقال اليه من الأمر بالشيء ، لامع التصريح بالنهي عن الضد بالخصوص . وفيه : أن الأمر بالقطع ليس نهياً عن الاتمام ، إلا اذا كان القطع نقيض الاتمام . أما لو كان ضده ـ كما هو الظاهر ـ فالأمر لا يقتضي النهي عنه إلا بناءً على مسألة الضد . ولو سلم فالمفهوم منه بقرينة مناسبة الحكم والموضوع : كونه عرضياً ليس ناشئاً عن مفسدة في متعلقه ، بل في ملازمه ، وهو فوات الواجب الذي لأجله جاز القطع ، ومثله غير مانع من التقرب ، ولا مانع من صحة العبادة . وفي بقية كلامه أنظار لا تخفى على المتأمل ، وإن كان الظاهر أنه ذكرها إيراداً ، لا اعتقاداً .

(١) لم يتضح صورة يجب فيها القطع غير هذه الصورة ، كي يكون لهذه صورة خصوصية من بين الصور .

(٢) قال في الذكرى : « واذا أراد القطع فالاجود التحليل بالتسليم . لعموم : تحليلها التسليم » ، ونحوه ما عن فوائد الشرائع ، إلا أنه قال : « فالاحسن التحليل » . وحاصل مرادهما : أنه يحتمل أن يكون المراد من

قولهم (ع) : « تحليلها التسليم » هو عدم حلية المنافيات إلا بالتسليم ، ولو كان في الاثناء عند وجوب القطع ، فلو سلم أحرز حلية المنافيات ، ولو لم يسلم احتمل عدم حليتها ، فيكون الاول أحسن ، وأجود . وإنما لم يلزم ذلك لما ذكره في الذكرى في ذيل كلامه من أن التسليم إنما يجب التحلل به في الصلاة التامة . وأما مافي المتن فلم يظهر وجهه . إذ مراد الذكرى وغيرها من السلام ، السلام المحلل ، غير الشامل لما فى المتن ، كما تقدم في مبحث السلام . والحمد لله كما هو أهله ، والصلام والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين .

تم على يد مؤلفـــه الأحقر « محسن » خلف العلامة المرحوم السيد « مهدي » الطباطبائي الحكيم ، فى جوار الحضرة العلوية المقدسة ، في النجف الأشرف ، الساعة الخامسة ، من الليلة الخامسة ، من شهر شعبان المكرم ، سنة الألف والثلثمائة والست والخمسين من الهجرة النبوية ، على مشرفها أفضل الصلاة والسلام وأكمل التحية . وبتمامـه تم شرح الطهارة والصلاة والصوم والزكاة والخمس ، وما توفيقي إلا بالله ، عليه توكلت ، واليه أنيب ، والحمد لله رب العالمين ﷺ

فهرست الجزء السادس عن مستمسك العروة الوثقى

﴿ فصل واجبات الصلاة أحد عشر ﴾

٣ في تحقيق وجوب النية

فصل في النية

٥ بيان النية الواجبة

٥ في وجوب الاخطار وعدمه وتفسيره

٧ لا يعتبر التلفظ

٧ اعتبار نية القربة

٨ درجات القربة

٩ وجوب التعيين اذا كان عليه صلوات كثيرة

١١ لا يجب قصد الأداء والقضاء ، والوجوب والندب

١٢ قصد القصر والتمام

١٣ جواز العدول في القصر والتمام في أماكن التخيير

١٤ لو نوى القصر أو التمام ، فأتم على الآخر في أماكن التخيير

١٥ لا يجب التعيين حين الشروع في أماكن التخيير

١٦ لو نوى القصر في أماكن التخيير ثم شك بين الاثنتين والثلاث فهل له العدول الى التمام ، أو لا ؟

١٧ يكفي في النية التصور الاجمالي

١٧ تفريق النية على الأجزاء

١٧ نية الوجوب مع اشتمال الصلاة على المندوبات

١٨ التلفظ بالنيـــة ، خصوصاً في صلاة الاحتياط

١٩ من لا يعرف الصلاة يجب عليه اتباع الملقن ، وينوى على الاجمال

١٩ إبطال الرياء للعبادة ، وصور دخول الرياء في العبادة

٢٤ الرياء المتأخر لا يبطل

٢٥ تنبيه فيه أمران : الأول في معنى الرياء

٢٦ الثاني في بيان الرياء المحرم

٢٦ العجب المتأخر والمقارن

٢٧ حكم الضمائم في النية

٢٩ لو قصد ببعض أجزاء الصلاة غيرها
٣٢ وقت النية
٣٣ يجب استدامة النية
٣٣ لو نوى في أثناء الصلاة قطعها
٣٧ لو نوى بقلبه فسبق لسانه أو خياله خطوراً الى غيره لم يقدح
٣٧ لو دخل في الصلاة بنية ، وأتمها بنية أخرى غفلة
٣٨ لو شك في تعيين ماهو فيه
٣٩ لو شك في أنه هل نوى ما هو فيه من الأول ؟
٤٠ عدم جواز العدول من صلاة الى أخرى
٤١ موارد جواز العدول : الاول في الصلاتين المرتبتين
٤١ الثاني : اذا كان عليه صلاتان أو أكثر فشرع في اللاحقة قبل السابقة
٤١ الثالث : العدول من الحاضرة الى الفائتة
٤٢ الرابع : العدول من الفريضة الى النافلة يوم الجمعة على تفصيل
٤٢ الخامس : العدول من الفريضة الى النافلة لادراك الجماعة
٤٣ السادس : العدول من الجماعة الى الانفراد
٤٣ السابع : العدول من إمام الى إمام
٤٣ الثامن : العدول من القصر الى التمام اذا نوى الاقامة في الأثناء
٤٣ التاسع : عكس الثامن
٤٣ العاشر : العدول من القصر الى التمام أو بالعكس في مواطن التخيير
٤٣ لا يجوز العدول من الفائتة الى الحاضرة
٤٣ لا يجوز العدول من النفل الى الفرض
٤٤ اذا عدل في موضع لا يجوز العدول فيه
٤٤ لو دخل في الظهر فذكر أنه فعلها لا يجوز العدول الى العصر
٤٤ لو عدل بزعم جواز العدول
٤٤ في ترامي العدول
٤٥ لا يجوز العدول بعد الفراغ إلا في الظهرين
٤٥ ما يعتبر في نية العدول

٤٥ لو كان حاضراً فشرع في التمام ثم سافر في الأثناء ، وبالعكس
٤٦ اذا دخل في الصلاة بقصد مافي الذمة ، لكن تخيل شيئاً فبان غيره
٤٧ اذا تخيل أنه أتى بالركعتين الأوليين من نافلة الليل فقصد الثانيتين ، أو نحو ذلك

فصل في تكبيرة الاحرام

٤٧ في أن التكبيرة أول الأجزاء الواجبة
٤٨ التكبيرة مانعة عن المنافيات
٤٨ ترك التكبيرة عمداً ، وسهواً مبطل
٤٩ حكم زيادة تكبيرة الاحرام
٥١ لو كان في أثناء صلاة فنسي وكبّر لغيرها
٥٢ صورة تكبيرة الافتتاح
٥٣ وصل التكبيرة بما قبلها
٥٤ وصلها بما بعدها
٥٥ في فروع تغيير التكبير عن المتعارف
٥٦ يجب في التكبيرة القيام
٥٧ يجب في التكبيرة الطمأنينة
٥٧ حد التلفظ الواجب في التكبيرة
وغيرها من القرآن ، والأذكار والادعية
٥٩ من لم يعرف التكبيرة يجب عليه التعلم مع الامكان
٦١ حكم الأخرس
٦٣ لو ترك تعلم التكبيرة حتى ضاق الوقت
٦٣ يستحب الاتيان بست تكبيرات مع تكبيرة الافتتاح فيكون المجموع سبعة
٦٤ الاكتفاء بالخمس ، والثلاث
٦٤ تعيين تكبيرة الافتتاح من بين هذه التكبيرات
٦٧ حكم نية الاحرام بالجميع
٦٩ لا يكفي قصد الافتتاح باحداها مبهما
٦٩ لا تختص السبع بالصلوات الواجبة وتفصيل الاقوال في ذلك
٧١ طريق الاحتياط بين الاقوال في تعيين تكبيرة الافتتاح
٧١ الدعاء المأثور بين التكبيرات السبع
٧٣ يستحب للامام الاجهار بواحدة

والاخفات بالباقي
٧٤ كيفية وضع اليدين عند التكبير
٧٨ حكم الشك في تكبيرة الاحرام

فصل في القيام

٧٩ القيام الركني . ومعنى ركنيته
٨٣ القيام غير الركني
٨٣ القيام المستحب
٨٥ القيام المباح
٨٥ القيام حال تكبيرة الاحرام
٨٦ هل القيام حال القراءة والتسبيحات شرط فيهما ، أو واجب حالها ؟
٨٧ تحقيق المراد من كون القيام حال القنوت مستحباً
٨٨ لو نسي القيام حال القراءة
٨٩ لو نسي القراءة وتذكر بعد الركوع صحت صلاته إن ركع عن قيام
٨٩ صور زيادة القيام
٩٠ صور الشك في القيام بعد تجاوز المحل
٩١ يعتبر في القيام الانتصاب والاستقرار
٩٢ يعتبر في القيام الاستقلال
٩٤ سقوط هذه الشروط بالاضطرار
٩٤ التفريج بين الرجلين في القيام
٩٥ القيام على أطراف الأصابع أو أصل القدمين
٩٥ القيام على رجل واحدة
٩٦ حكم انتصاب العنق
٩٦ اذا ترك ما يعتبر في القيام نسيانا
٩٧ لا يجب تسوية الرجلين في الاعتماد
٩٨ يجوز عند الاضطرار الاعتماد على أي شيء اتفق
٩٨ يجب تهيأة ما يعتمد عليه عند الاضطرار
٩٩ القيام الاضطراري باقسامه مقدم على الجلوس
١٠٢ الدوران بين انحاء القيام الاضطراري
١٠٣ من لم يقدر على القيام يصلي جالساً
١٠٤ يعتبر في الجلوس ما يعتبر في القيام من الانتصاب وغيره
١٠٥ اذا تعذر الجلوس صلى مضطجعاً
١٠٦ يعتبر أن يكون الاضطجاع على

الجانب الايمن
١٠٧ اذا تعذر الاضطجاع على الجانب الايمن انتقل الى الأيسر
١٠٧ اذا تعذر الاضطجاع صلى مستلقياً
١٠٨ يجب الانحناء للركوع والسجود بما أمكن ، ومع تعذره يومىء بالرأس، ومع تعذره يغمض عينيه
١١٠ إيماء السجود أخفض من إيماء الركوع
١١١ وضع ما يصح السجود عليه على الجبهة
١١٣ الايماء بالمساجد الأخر
١١٤ اذا تعذرت المراتب السابقة صلى كيف ماقدر
١١٤ حكم من قدر على القيام ولم يقدر على الركوع والسجود الاختيار بين
١١٥ دوران الامر بين القيام مع الايماء والجلوس مع الركوع والسجود
١١٩ دوران الامر بين القيام ماشياً والجلوس مستقراً
١٢١ لو كان وظيفته الجلوس وأمكنه القيام للركوع فقط
١٢٢ اذا تمكن من القيام في بعض الصلاة
١٢٢ اذا دار الامر بين الصلاة ماشياً، وراكباً
١٢٣ اذا احتمل التمكن من القيام في آخر الوقت
١٢٤ اذا تمكن من القيام ، ولكن خاف منه
١٢٤ اذا دار الامر بين فوات القيام والاستقبال
١٢٥ لو تجدد العجز في أثناء الصلاة
١٢٦ لو تجددت القدرة في أثناء الصلاة ، مع الاشارة الى بعض فروع المسألة
١٢٨ يجب الاستقرار في حالات الصلاة
١٢٩ من كانت وظيفته الجلوس تخير بين أنحائه
١٣٠ مستحبات القيام

فصل في القراءة

١٣٢ جزئية السورة من الصلاة
١٣٧ موارد سقوط السورة
١٣٩ تأخير السورة عن الفاتحة ، وفروع ذلك

١٤١ القراءة ليست ركناً
١٤٢ قراءة السور الطوال المفوّتة للوقت
١٤٥ قراءة العزائم في الفريضة
١٥٢ لو قرأ آية السجدة فقط
١٥٣ لا تجب قراءة السورة في النوافل
١٥٤ تجوز قراءة العزائم في النوافل
١٥٤ سور العزائم أربع
١٥٥ جزئية البسملة من السورة
١٥٦ اتحاد سورة (الفيل) و (لايلاف) وسورة (الضحى) و (ألم نشرح) ويجب تكرار البسملة
١٥٨ القران بين سورتين في الفريضة والنافلة
١٦٠ حكم تعيين البسملة للسورة
١٦٣ لو عين البسملة لسورة لم تكف لغيرها
١٦٣ اذا عين البسملة لسورة ثم نسيها
١٦٤ لو شك في تعيين سورة البسملة لسورة خاصة
١٦٤ لو بنى على قراءة سورة معينة فنسي وقرأ غيرها
١٦٥ لو شك في تعيين البسملة في أثناء السورة
١٦٥ العدول من سورة الى أخرى
١٦٧ لا يجوز العدول من الجحد والتوحيد، على تفصيل
١٧١ العدول من الجمعة والمنافقين يوم الجمعة
١٧١ العدول في النافلة
١٧٢ جواز العدول مع الضرورة مطلقاً
١٧٣ لو نذر قراءة سورة معينة فقرأ غيرها
١٧٦ وجوب الجهر بالقراءة على الرجال في الصبح، والركعتين الاولتين من المغرب والعشاء
١٧٨ عدم وجوب الجهر في غير القراءة
١٧٩ استحباب الجهر في صلاة الجمعة
١٨٠ حكم الجهر في الظهر يوم الجمعة
١٨١ استحباب الجهر بالبسملة في الظهرين
١٨٢ اذا جهر في موضع الاخفات أو أخفت في موضع الجهر
١٨٣ حكم الناسي والجاهل
١٨٣ لو تذكر الناسي بعد الفراغ من القراءة قبل الركوع
١٨٥ لا يجب الجهر على النساء في الصلاة الجهرية

١٨٧ حد الجهر والاخفات
١٩٠ لا يجوز من الجهر ما كان مفرطاً
١٩١ القراءة فى المصحف
١٩٢ من كان فى لسانه آفة تمنعه من التلفظ
١٩٣ قراءة الاخرس
١٩٤ وجوب التعلم على الجاهل
١٩٥ من أخر التعلم حتى ضاق وقته
١٩٦ من لا يقدر إلا على الملحون أجزأه ولا يجب عليه الائتمام
١٩٧ من ضاق وقته عن تعلم تمام الفاتحة
١٩٨ حكم من لم يعرف شيئاً من الفاتحة
٢٠٠ حكم تعلم السورة
٢٠١ أخذ الأجرة على تعليم القراءة وسائر الاجزاء الواجبة ، والمستحبات
٢٠٣ اعتبار الترتيب والموالاة بين أجزاء القراءة
٢٠٤ لو أخل بالترتيب أو الموالاة
٢٠٥ الخلل في القراءة
٢٠٦ حكم الوقف بالحركة والوصل بالسكون
٢٠٨ وجوب معرفة مخارج الحروف وعدمه
٢٠٩ موارد المد الواجب
٢١٢ حد المد، مع بعض فروع المسألة
٢١٣ الفصل بالنفس ونحوه
٢١٤ موارد الادغام
٢١٥ القراءات السبع
٢١٨ بقية موارد الادغام وبقية فروع القراءة
٢٢٣ اذا دار أمر القراءة بين وجهين يجب التعلم ولا يجوز التكرار
٢٢٤ اذا قرأ خطأ جاهلا

فصل فى الركعات الاخيرة

٢٢٤ التخيير بين الفاتحة والتسبيحات الأربع
٢٢٦ صورة التسبيحات
٢٢٧ هل تكفي المرة في التسبيحات ، أولا ؟ مع الاشارة الى بقية الأقوال في المسألة
٢٣١ من لا يستطيع يأتي بالممكن
٢٣٢ هل التسبيحات أفضل من الفاتحة، أولا ؟

٢٣٤ الاخفات في الركعتين الاخيرتين
٢٣٦ العدول من الفاتحة الى التسبيحات وبالعكس
٢٣٦ لو قصد أحدهما فسبق لسانه للآخر ، ولو فعل أحدهما غفلة
٢٣٧ لو قرأ الفاتحة متخيلا أنه في الأولتين
٢٣٨ لو نسي القراءة والتسبيحات وتذكر بعد الركوع ، أو قبله
٢٣٩ لو شك في قراءتهما بعد الهوي الى الركوع ، أو في أثناء الاستغفار
٢٣٩ زيادة التسبيحات على الثلاث لا بقصد الورود
٢٣٩ كيفية النية في التسبيحات الثلاث

فصل في مستحبات القراءة

٢٤١ استحباب الاستعاذة قبل القراءة في الركعة الاولى
٢٤٢ استحباب الجهر بالبسملة في موارد الاخفات
٢٤٢ استحباب الترتيل في القراءة
٢٤٣ يستحب تحسين الصوت بلا غناء
٢٤٤ استحباب الوقف على فواصل الآيات
٢٤٤ ينبغي ملاحظة معاني ما يقرأ
٢٤٤ يستحب أن يسأل الله عند آية النعمة أو النقمة ما يناسب
٢٤٤ استحباب السكتة بعد الحمد وبعد السورة
٢٤٥ ما يستحب أن يقوله في أثناء القراءة أو بعدها
٢٤٦ السور التي تستحب قراءتها في الصلاة ، مع الاشارة الى فروع ذلك
٢٥٣ قصد الانشاء بقراءة القرآن
٢٥٤ يستحب لمن سمع اسم النبي (ص) في أثناء القراءة الصلاة عليه
٢٥٥ حكم من فاته الاستقرار قهراً حال القراءة ، مع بقية فروع المسألة

فصل في الركوع

٢٥٨ حد الانحناء في الركوع
٢٦١ حكم غير مستوي الخلقة
٢٦٣ الذكر الواجب في الركوع
٢٦٥ وجوب الطمأنينة في الركوع

٢٦٧ وجوب رفع الرأس من الركوع حتى ينتصب
٢٦٨ وجوب الطمأنينة حال القيام بعد الركوع
٢٦٨ لا يجب وضع اليدين على الركبتين حال الركوع
٢٦٩ لو عجز من الانحناء بالمقدار الواجب
٢٧٢ لو حصل التمكن من القيام بعد الركوع ، أو في أثنائه
٢٧٤ من كان بهيئة الراكع خلقة أو لعارض
٢٧٧ يعتبر في الانحناء أن يكون بقصد الركوع
٢٧٨ لو نسي الركوع حتى هوى ، أو سجد
٢٨٠ لو انحنى بقصد الركوع فنسي في الاثناء وهوى الى السجود
٢٨٢ انحناء المرأة في الركوع
٢٨٣ فروع في الذكر الواجب
٢٨٥ كفاية التسبيحة الصغرى في حال الضرورة
٢٨٦ فروع في الطمأنينة في الركوع
٢٨٧ من عجز عن الطمأنينة
٢٨٨ لو ترك الطمأنينة في الركوع سهواً
٢٨٨ بعض فروع الذكر الواجب في الركوع
٢٨٩ يعتبر في ذكر الركوع العربية والموالاة
٢٨٩ لو تحرك قهراً في حال الذكر
٢٩٠ بعض الفروع في الركوع
٢٩١ حد الانحناء في الركوع الجلوسي
٢٩٣ مستحبات الركوع
٢٩٣ حكم التكبير قبل الركوع مع بقية المستحبات
٢٩٩ مكروهات الركوع
٣٠٠ ركوع النافلة بحكم ركوع الفريضة
٣٠١ ركنية ركوع النافلة ، وعدمها

فصل في السجود

٣٠٢ معنى السجود
٣٠٣ الكلام في سجود الصلاة
٣٠٣ السجدتان معاً ركن
٣٠٤ يجب في السجود وضع المساجد

السبعة على الأرض
٣٠٥ دوران الركبتية مدار وضع الجبهة
٣٠٦ يجب في السجود الذكر
٣٠٦ وجوب الطمأنينة في السجود
٣٠٧ وجوب الجلوس مطمئناً بين السجدتين
٣٠٨ وجوب كون المساجد السبعة في محالها عند الذكر
٣٠٨ اعتبار مساواة موضع الجبهة للموقف بمعنى عدم علو أحدهما على الآخر أكثر من لبنة
٣١٢ تنبيه : في بيان المراد من الموقف
٣١٤ وجوب وضع الجبهة على مايصح السجود عليه
٣١٤ يعتبر طهارة موضع الجبهة
٣١٧ اعتبار العربية في ذكر السجود
٣١٧ حد الجبهة
٣١٨ يكفي السجود على بعض الجبهة
٣١٩ يعتبر مماسة الجبهة لما يصح السجود عليه
٣٢٠ لا يعتبر مماسة سائر المساجد لما يصح السجود عليه
٣٢١ يعتبر وضع باطن الكفين على الأرض ومع العجز يجزي الظاهر
٣٢٢ لا يجب استيعاب الكفين في السجود، بل يكفي بعضها
٣٢٢ لا يجب الاستيعاب في الركبتين، مع بيان حد الركبة
٣٢٤ وضع طرفي الابهامين، وحكم مقطوع الابهام
٣٢٥ حكم الاعتماد على الاعضاء السبعة
٣٢٥ لا يعتبر في السجود هيئة خاصة
٣٢٦ لو وضع جبهته على موضع مرتفع كثيراً
٣٢٨ لو وضع جبهته على مالا يصح السجود عليه
٣٣١ من كان بجبهته دمّل ونحوه
٣٣٣ اذا عجز عن الانحناء الواجب
٣٣٤ لو حرك إبهامه في حال الذكر
٣٣٥ اذا ارتفعت الجبهة عن الارض قهراً، قبل الذكر
٣٣٦ لا بأس بالسجود على مالا يصح السجود عليه للتقية، ولا يجب التفصي عنها
٣٣٦ من نسي السجدتين أو إحداهما
٣٣٧ لو دار أمر العاجز عن السجود

بين وضع اليدين على الأرض ، ووضع ما يصح السجود عليه على الجبهة

فصل في مستحبات السجود

٣٣٧ يستحب التكبير حال الانتصاب من الركوع
٣٣٨ يستحب السبق باليدين الى الارض عند الهوي
٣٣٩ إستحباب الارغام بالأنف
٣٤٤ استحباب التورك، ومعنى التورك
٣٤٦ استحباب التجافي حال السجود
٣٤٧ استحباب التجنح
٣٤٧ يستحب أن يقوم سابقاً برفع ركبتيه قبل يديه
٣٤٩ يستحب للمرأة وضع الركبتين قبل اليدين عكس الرجل
٣٥٠ يكره الاقعاء في الجلوس
٣٥٢ في معنى الاقعاء
٣٥٥ يكره نفخ موضع السجود
٣٥٦ يكره قراءة القرآن في السجود

فصل في سائر اقسام السجود

٣٥٩ سجود العزيمة ومواضعه
٣٦١ حكم السامع والمستمع
٣٦٣ مواضع السجود المستحب في القرآن
٣٦٤ فورية وجوب السجدة
٣٦٦ يتكرر السجود بتكرر السبب
٣٦٦ لو سمعها في أثناء الصلاة ، أو في أثناء السجود
٣٦٧ يعتبر في وجوب السجدة كون القراءة بقصد القرآنية
٣٦٧ لو سمع الهمهمة من دون تمييز
٣٦٧ لا يجب السجود لقراءة الترجمة
٣٦٨ ما يعتبر في سجود التلاوة
٣٦٩ حكم الطهارة من الحدث والخبث في سجود التلاوة
٣٧٠ لا يعتبر الاستقبال في سجود التلاوة
٣٧١ يستحب في سجود التلاوة الذكر، ولا يجب
٣٧٣ أحكام من سمع مكرراً

٣٧٤ السجود للشكر
٣٧٥ استحباب السجود لنفسه
٣٧٦ لا يجوز السجود لغير الله تعالى

فصل في التشهد

٣٧٦ وجوب التشهد
٣٧٧ لو نسي التشهد أتى به مالم يركع
٣٧٨ يجب في التشهد الشهادتان
٣٧٩ حكم الصلاة على النبي في التشهد
٣٨٣ تنبيه : في وجوب ضم الآل الى النبي في الصلاة
٣٨٤ يجب في التشهد الجلوس بمقدار الذكر
٣٨٤ يجب في التشهد الطمأنينة
٣٨٤ يجب في التشهد الترتيب
٣٨٥ يجب في التشهد الموالاة في الذكر، وكونه على الوجه العربي ، بالكيفية المتعارفة
٣٨٥ يجزي الجلوس بأي كيفية اتفق
٣٨٦ حكم من لا يحسن التشهد
٣٨٨ مستحبات التشهد
٣٩٢ يكره الاقعاء حال التشهد

فصل في التسليم

٣٩٢ وجوب التسليم ، وجزئيته من الصلاة
٤٠٠ حكم ناسي التسليم
٤٠٢ يجب في التسليم الجلوس والطمأنينة
٤٠٢ للتسليم صيغتان يتخير بينهما
٤٠٨ لو أحدث قبل التسليم
٤٠٨ لا يعتبر في التسليم نية الخروج
٤٠٩ حكم قصد التحية في التسليم
٤١٣ استحباب الايماء بالتسليم
٤١٦ من دخل عليه الوقت قبل السلام الثاني

فصل في الترتيب

٤١٧ وجوب الترتيب
٤١٨ لو فاته الترتيب بين الركعات

فصل في الموالاة

٤١٩ وجوب الموالاة في أفعال الصلاة
٤٢٠ تحديد الموالاة الواجبة
٤٢١ لو نذر الموالاة العرفية

فصل فى القنوت

٤٢٢ بيان مفهوم القنوت

٤٢٢ حكم القنوت

٤٢٦ موضع القنوت في الصلاة

٤٢٩ هل يعتبر رفع اليدين في القنوت أولا

٤٢٩ ليس في القنوت ذكر مخصوص

٤٣١ حكم الدعاء بالفارسية في القنوت

٤٣٢ أفضل أذكار القنوت

٤٣٥ الصلاة على النبي وآله في القنوت

٤٣٦ فروع في ذكر الركوع

٤٣٨ مستحبات القنوت ومكروهاته

٤٤١ حكم ناذر القنوت

٤٤١ حكم ناسي القنوت

٤٤٢ يعتبر القيام فى القنوت

٤٤٣ ما يستحب للمرأة فى الصلاة

٤٤٤ صلاة الصبي والصبية

فصل فى الصلاة على النبى (ص)

٤٤٥ حكم الصلاة على النبي (ص)

٤٤٧ لو سمع اسمه وهو في التشهد مع بقية فروع المسألة

فصل فى مبطلات الصلاة

٤٤٩ أحدها : فقد بعض الشرائط في أثناء الصلاة

٤٥٠ الثاني: الحدث الأكبر أو الاصغر

٤٥١ حكم الحدث سهواً أو اضطراراً

٤٥٤ الثالث : التكفير

٤٥٥ معنى التكفير

٤٥٦ حكم التكفير سهواً ، وتقية

٤٥٧ حكم التكفير غير المتعارف عند العامة

٤٥٨ لا بد في التكفير من قصد الخضوع

٤٥٨ الرابع : تعمد الالتفات بتمام البدن عن القبلة

٤٦٠ حكم الالتفات بالوجه فقط

٤٦٣ حكم الالتفات سهواً

٤٦٤ الخامس: تعمد الكلام

٤٦٤ تحديد الكلام المبطل

٤٦٧ حكم التنحنح ، والنفخ ، والأنين والتأوه ، ونحوها

٤٧٠ في أن التكلم مبطل سواء كان هناك مخاطب أم لا ، وسواء كان

اختياراً أم اضطراراً
٤٧٠ حكم التكلم سهواً
٤٧١ في أنه لا بأس بالذكر والدعاء وقراءة القرآن في جميع حالات الصلاة
٤٧١ حكم الدعاء المحرم
٤٧٢ يعتبر في القرآن قصد القرآنية
٤٧٢ اذا أتى بالذكر بقصد تنبيه الغير
٤٧٣ حكم الدعاء مع مخاطبة الغير
٤٧٣ لا يجوز ابتداء السلام للمصلي
٤٧٤ يجب رد السلام في الصلاة
٤٧٥ يجب في الصلاة مماثلة الرد للسلام
٤٧٨ اذا كان السلام بالملحون
٤٧٨ لو كان المسلم صبياً مميزاً أو امرأة أجنبية، أو رجلا أجنبياً
٤٧٩ لو كان السلام على جماعة منهم المصلي فرد غيره
٤٨٠ لو تكرر السلام
٤٨٠ لو شك المصلي في أنه قصده بالسلام أولا
٤٨١ وجوب رد السلام فوري
٤٨١ وجوب إسماع الرد
٤٨٣ حكم التحية بغير لفظ السلام
٤٨٤ يكره السلام على المصلي
٤٨٤ وجوب الرد كفائي
٤٨٦ حكم سلام الاجنبي على الاجنبية، وبالعكس
٤٨٧ حكم السلام على الكافر والرد عليه
٤٨٨ بيان من وظيفته الابتداء بالسلام
٤٨٩ بقية فروع السلام
٤٩٠ مايستحب أن يقوله العاطس ومن سمع عطسة الغير
٤٩٠ يستحب تسميت العاطس، ويستحب له الرد.
٤٩٢ السادس: تعمد القهقهة
٤٩٣ معنى القهقهة
٤٩٤ لا بأس بالتبسم، ولا بالقهقهة سهواً
٤٩٤ لو منع نفسه من اظهار الصوت مع امتلاء جوفه ضحكا
٤٩٥ السابع: تعمد البكاء لأمور الدنيا
٤٩٥ معنى البكاء
٤٩٦ حكم البكاء للخوف من الله ولأمور الآخرة

٤٩٧ الثامن : كل فعل ماح للصورة
٥٠١ لو أتى بالفعل الماحي سهواً
٥٠٢ التاسع : الاكل والشرب
٥٠٣ حكم الاكل والشرب سهواً
٥٠٤ لا بأس بابتلاع بقايا الطعام ونحوه
٥٠٤ استثناء ماورد في النص وهو شرب الماء في صلاة الوتر
٥٠٦ العاشر : تعمد قول : « آمين »
٥٠٩ الحادي عشر : الشك في الركعات على ما يأتي
٥٠٩ الثاني عشر : زيادة جزء أو نقصانه على تفصيل
٥٠٩ لو شك بعد السلام في تحقق المبطل في أثناء الصلاة
٥١٠ لو علم بأنه نام ، وشك في أن نومه في أثناء الصلاة أو بعدها
٥١٠ لو رأى في أثناء الصلاة نجاسة في المسجد
٥١١ حكم البكاء على سيد الشهداء في الصلاة
٥١١ لو أتى بفعل أو سكت حتى شك في محو صورة الصلاة

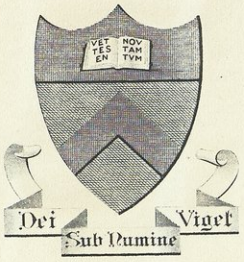
فصل في المكروهات في الصلاة

٥١٣ الأول : الالتفات بالوجه وبالعين وبالقلب
٥١٣ الثاني : العبث
٥١٤ الثالث : القران بين السورتين
٥١٤ الرابع : عقص الرجل شعره
٥١٥ الخامس : نفخ موضع السجود
٥١٥ السادس : البصاق
٥١٦ السابع : فرقعة الاصابع
٥١٦ الثامن : التمطي
٥١٦ التاسع : التثاؤب
٥١٦ العاشر : الأنين
٥١٦ الحادي عشر : التأوه
٥١٧ الثاني عشر : مدافعة البول والغائط والريح
٥١٧ الثالث عشر : مدافعة النوم
٥١٨ الرابع عشر : الامتخاط
٥١٨ الخامس عشر : الجمع بين القدمين في القيام
٥١٨ السادس عشر : وضع اليد على الخاصرة

٥١٨ السابع عشر : تشبيك الاصابع
٥١٨ الثامن عشر : تغميض البصر
٥١٨ التاسع عشر : ضغط الدم بالخف أو الجورب
٥١٩ العشرون : حديث النفس
٥١٩ الحادي والعشرون : قص الظفر والأخذ من الشعر والعض عليه
٥١٩ الثاني والعشرون : النظر الى نقش الخاتم والمصحف ، والكتاب ، وقراءته
٥١٩ الثالث والعشرون : وضع اليد على الورك معتمداً عليه حال القيام
٥٢٠ الرابع والعشرون : الانصات في الاثناء ليسمع مايقوله القائل
٥٢١ الخامس والعشرون : كل ماينافي الخشوع
٥٢١ ينبغي للمصلي اجتناب موانع القبول
٥٢١ تتضمن الاخبار جملة من الاعمال يجوز فعلها في الصلاة
٥٢٢ فصل : لا يجوز قطع الصلاة الفريضة ويجوز في النافلة
٥٢٥ من كان في الصلاة فرأى نجاسة في المسجد أو حدثت وهو في أثنائها
٥٢٦ حكم من توقف أداء دينه على قطع صلاته وحكم من اشتغل بالصلاة وقد وجب عليه قطعها
٥٢٧ استحباب السلام عند ارادة قطع الصلاة

6194 70
1

Library of



Princeton University.

Princeton University Library
32101 077680146