

الْمُنَاطَرَةُ النَّصْرِيَّةُ

فِي
أَحْكَامِ الْفِتْرِ الطَّاهِرَةِ

كِتَابُ الصَّلَاةِ

تَأليف

سَمَاءُ خَالِدِجَ الدِّينِ أَيْتِ اللَّهِ الْعُطَيَّ

السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ عَلِيِّ الْعُلَوِيِّ الْحُسَيْنِيِّ الْكُرْكُيَّ

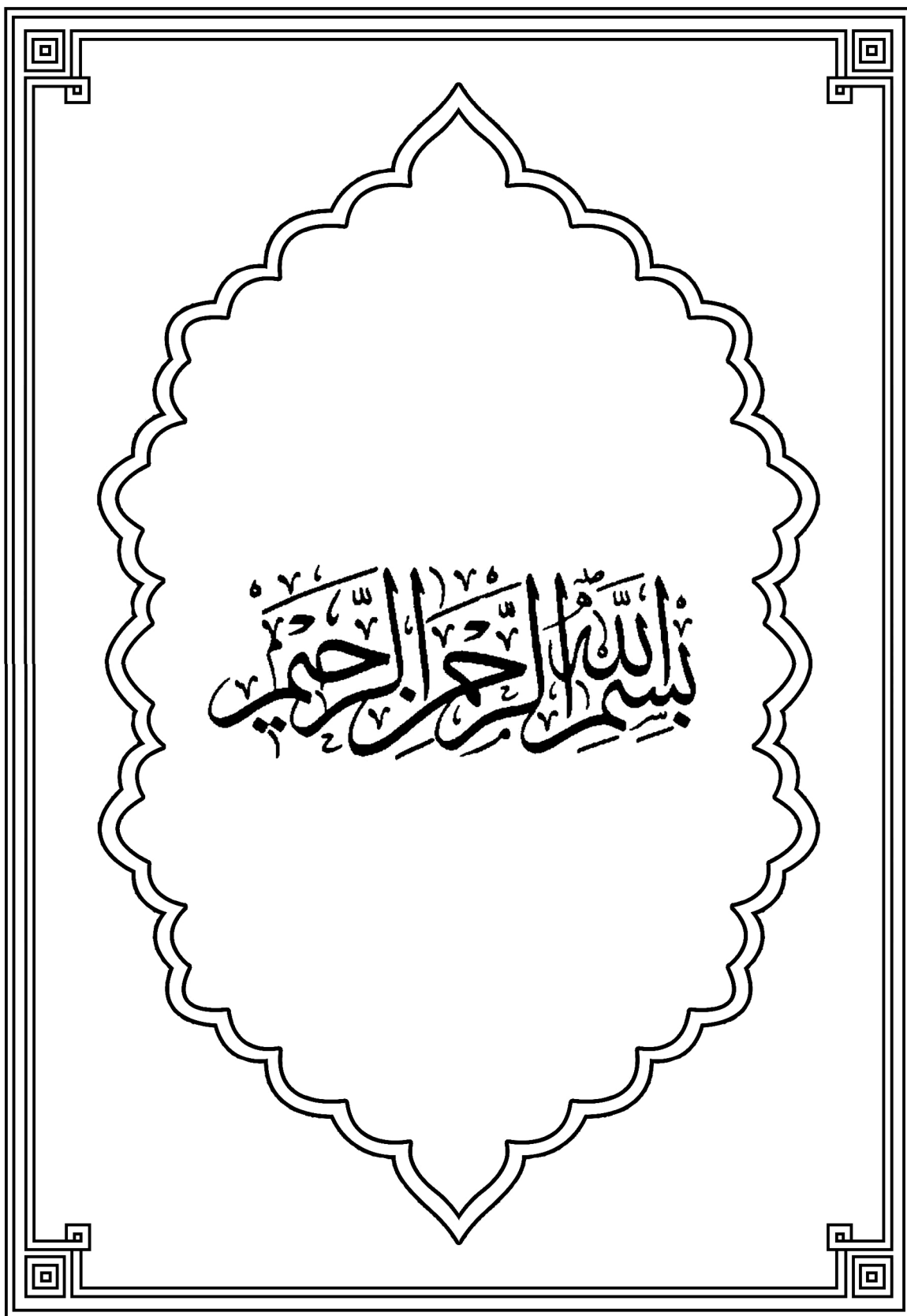
الجزء الثامن

شابک: ۱۰۰۰۰۰۰۰ ریال	۹-۱۴-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: دوره؛ ۰-۳۳-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: ج. ۸؛ ۷-۳۴-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: ج. ۹؛
	۴-۳۵-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: ج. ۱۰؛ ۱-۳۶-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: ج. ۱۱؛ ۸-۳۷-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: ج. ۱۲؛
	۵-۳۸-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: ج. ۱۳؛ ۲-۳۹-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: ج. ۱۴؛ ۳-۴۵-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: ج. ۱۵؛
	۹-۴۳-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: ج. ۱۶؛ ۶-۴۴-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: ج. ۱۷؛
شماره کتابشناسی ملی :	۴۲۳۳۶۲
عنوان و نام پدیدآور :	المناظر الناظرة في أحكام العترة الطاهرة: كتاب الصلاة / لمؤلفه محمد علي العلوي الحسيني.
مشخصات نشر :	قم: فقيه اهل بيت عليه السلام ، ۱۳۹۵.
مشخصات ظاهری :	۱۰ ج.
یادداشت :	عربی. این کتاب شرحی است بر شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام محقق حلی
یادداشت :	شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام. برگزیده. شرح
موضوع :	محقق حلی، جعفر بن حسن، ۶۰۲-۶۷۶ ق. شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام -- نقد و تفسیر
موضوع :	فقه جعفری -- قرن ۷ ق، صلاة (فقه)
موضوع :	Islamic law, ja'fari - - 13th Century*
موضوع :	Salat (Islamic law)*
شناسه افزوده :	محقق حلی، جعفر بن حسن، ۶۰۲-۶۷۶ ق. شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام -- شرح
رده بندی کنگره :	۱۳۹۵ ۴۰۲۱۶۷ ش ۳ م . ۱۸۲ BP
رده بندی دیوبی :	۲۹۷/۳۴۲
وضعیت فهرست نویسی :	فیا

المناظر الناظرة في أحكام العترة الطاهرة
 (کتاب الصلاة / جلد الثامن)

- تألیف: المرجع الديني السيد محمد علي العلوي الحسيني الكركاني (دام ظله)
- الطبعة: الأولى / ۱۴۴۴ هـ. ق ۱۴۰۱ هـ. ش
- الناشر: فقيه اهل بيت عليه السلام
- السعر الدورة: ۱۰۰۰۰۰ تومان
- عدد المطبوع: ۱۰۰۰ نسخه

عنوان - مكتب المرحوم آية الله العظمى العلوي الكركاني
 قم: شارع الشهداء، فرع ۲۶، رقم البناية ۸، هاتف ۳۷۷۴۱۱۳۲ (۰۲۵) فاكس ۳۷۷۴۳۶۸۹ (۰۲۵)
 الموقع الالكتروني: WWW.GORGANLI.R البريد الالكتروني: INFO@GORGANLI.R
 ليتوگرافی، چاپ و صحافی: شرکت چاپ و انتشارات اوقاف



التسبيح في الركعتين الأخيرتين

ويعدّ من الفرائض، سواءً كان في صلاة الظهر يوم الجمعة أو غيره من سائر الايام، كما لا فرق في ذلك بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء، لاشتراك الجميع من حيث الدليل والبحث، وتمام الكلام فيه:

أنّ الأصحاب اختلفوا في وجوب اخفاته وعدمه، ففي «الذكرى» و«جامع المقاصد» وحاشية الاستاذ الأكبر، والمنظومة، و«الرياض»، وظاهر «التنقيح» و«عن الدروس» و«الألفيّة» و«الجعفرية» و«التكليفية» و«عيون المسائل» و«الأثني عشرية» و«المقاصد العليّة» و«التعليقات الكركية على الألفية»، و«الروض» و«الجواهر» و«مصباح الفقيه» و«وسيلة المعاد» و«السيد في العروة» وجميع أصحاب التعليق عليها، بل حُكي عن غير واحدٍ دعوى الشهرة عليه، بل في «الحدائق»: ادّعى بعضهم الاجماع عليه، بل قد يظهر من «الرياض» اتحاد حكم التسبيح مع القراءة، بل فيه ظهور دعوى الاتفاق عليه.

و الدليل على وجوب الاخفات فيه:

أولاً: بما قد عرفت من دعوى الاجماع المنقول والشهرة العظيمة الفتوائية دون الاجماع المحصّل لكثرة المخالف فيه كما سنشير اليه إن شاء الله.

و ثانياً: الاستدلال بالحكم بالتسوية الواردة في الأخبار في الأخيرتين بين القراءة و التسبيح، مثل رواية علي بن حنظلة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الركعتين الأخيرتين ما أصنع فيهما؟ فقال: إن شئت فاقراً فاتحة الكتاب و إن شئت فاذكر الله فهو سواء. قال: قلت: فإن ذلك أفضل؟ فقال: هما و الله سواء، إن شئت سبحت و إن شئت قرأت:»^(١) خصوصاً مع عدم الإشارة في شيء منها على كثرتها الى المخالفة بينهما فيه، هذا كما في «الجواهر».

أقول: و لا يخفى ما فيه من الخفاء، لوضوح أن المراد من التسوية ليس إلا في الاتيان و الإجزاء، لا في جميع الجهات حتى في كيفة القراءة من الجهر أو الاخفات، كما يؤيد ذلك عدم معارضته مع ما يدل مثلاً على لزوم الجهر أو الاخفات في التسبيح لو كان، و ليس ذلك إلا لأنه لم يكن في صدد بيان التسوية من هذه الجهة. كما قد يؤيد ذلك سؤاله بعد ذلك: بأيّهما أفضل، حيث يدلّ على أن المقصود من السؤال هو ما ذكرنا لا في الكيفية. و عدم الإشارة فيها مع كثرتها لا يوجب الحكم بالتسوية بينهما في ذلك، لأن الأئمة عليهم السلام يجيبون عمّا يُسألون، و لا داعي لهم في الجواب عمّا لم يُسألوا عنه، و لم يضطروا الى ذكره.

الأخبار المؤيدة لوجوب الاخفات

و هي أخبار عديدة:

١. منها ما ورد في صحيحة عبيد بن زرارة، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن

(١) الوسائل، ج ٤، الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

الركعتين الأخيرتين من الظهر؟ قال: تسبح و تحمد الله و تستغفر لذنبك و إن شئت فاتحة الكتاب فإنها تحميد و دعاء»^(١).

توجيه الخبر: قال صاحب «الجواهر» ما خلاصة إن التعليل بكون القراءة في الأخيرتين تحميد و دعاء اشارة الى أن الاتيان بالقراءة فيهما ليس لأنها قراءة من حيث هي، بل لأجل أن الفاتحة مشتملة على التحميد و الدعاء كالتسبيح، فعليه يفهم اتحادهما من حيث الحكم و أنهما معاً من جنس واحد، فينتقل منه الى تعميم حكم الاخفات في القراءة الى التسبيح، فإذا فرضنا لزوم الاخفات في القراءة في الظهرين مثلاً، يلزم منه بواسطة الاتحاد لزوم الاخفات في التسبيح أيضاً.

مع أن أخبار التسبيح ليس فيها عموم، بل غايته الاطلاق، و هو يرجع الى العموم إذا لم نقل بانسباق الذهن الى أحد افراد الاطلاق، و هنا الانسباق في المقام ممنوعٌ.

و الخلاصة: أراد بذلك أن أخبار التسبيح ليس في مفادها ما يعارض ما ذكرنا من الملازمة المستفادة من التعليل، بل غايتها الاطلاق من هذه الناحية، فيجوز اجراء حكم القراءة فيه.

أقول: ما ذكره من التوجيه إنما يصحّ اذا فرضنا كون القراءة فيهما ممّا يجب فيها الاخفات، ثم ينتقل الحكم منه الى التسبيح بذلك التعليل، و معلوم أن ثبوت

(١) الوسائل، ج ٤، الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

لزوم الاخفات في القراءة فرع كون الأصل في القراءة في الفريضة هو الاخفات إلا ما خرج بالدليل بلزوم الاجهار فيها مثل القراءة في الأوليين من الفجر أو العشائين، وإلا لو لا ذلك لما أمكن اثبات لزوم الاخفات في التسبيح، إذ يمكن أن يكون الحكم في التسبيح و القراءة هو جواز الاخفات و الجهر لصدق الاتحاد معه أيضاً.

٢. و لا يبعد دعوى أن الأصل هو الاخفات من رواية المعراج المروي في «الفقيه» عن محمد بن عمران (حمران) حيث وجه و علّل عليه السلام الجهر بوجود الملائكة خلفه ظهر الجمعة و المغرب و العشاء دون العصر حيث لم يضاف اليه الملائكة فأمره الله بالاخفات، فيفهم منه كون الاخفات هو الاصل و لا يحتاج الى العلة، بخلاف الاجهار.

كما قد يؤيد ذلك استظهار وجه جواز الاجهار في ظهر الجمعة، فإذا ثبت كون الاخفات أصلاً تمّ ما ذكره عليه السلام من دعوى الاتحاد في الحكم إذا كان الجنس في كليهما واحداً، مع أنه إذا فرض كون الأصل هو الاخفات، و حيث لا دليل للجهر في التسبيح بالخصوص دخل تحت الأصل من دون حاجة الى اثبات الاتحاد.

٣. مضافاً الى ما ورد في خصوص الاخفات ممّا هو ظاهر في الاخفات فيها جميعها، مثل الخبر الذي رواه الصدوق في «عيون أخبار الرضا» عن رجاء ابن أبي الضحاك، عن الرضا عليه السلام في حديث: «ويخفي القراءة في الظهر و

العصر»^(١) بأن يكون المراد هو الاخفات في جميع الركعات حتى التسبيح أو القراءة، فيتم المطلوب بذلك في سائر الفرائض بالقول بعدم الفصل، وأنه لو قلنا بوجوب الاخفات في الظهرين والعصر، وجب القول بها في التسبيح والقراءة في سائر الفرائض.

لا يقال: إن صدر هذه الرواية مشتمل على الجهر في الصبح وغيره بقوله: «إنه كان يجهر بالقراءة في المغرب والعشاء الآخرة.... والغداة» فلازم كون ذلك في جميع الركعات هو لزوم الجهر في التسبيح في المغرب والعشاء أيضاً، فيلحق الظهرين بهما بعدم القول بالفصل، فيعارض ما قلتم فيما تقدم.

لأننا نقول: بأنه غير صحيح إذ لا قائل في علماء الامامية بوجوب الجهر في التسبيح حتى يتم المطلوب بضميمة عدم القول بالفصل، فالدعوى السابقة صحيحة بلا معارض، هذا بالنسبة الى هذه الرواية.

٤. و أمّا رواية حسن بن عليّ بن فضال، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «السنة في صلاة النهار بالاخفات، والسنة في صلاة الليل بالاجهار»^(٢) فلا يمكن الاستدلال به للمقام، لأنه - مضافاً الى احتمال كون المراد من السنة هو الاستحباب لا فرض النبي ﷺ حتى يشمل الواجب في المقام - على فرض تسليم كون المراد هو فرض النبي ﷺ فلا يناسب مع قوله: «السنة في

(١) الوسائل، ج ٤، الباب ٢٥ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥.

(٢) الوسائل، ج ٤، الباب ٢٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

صلاة الليل الاجهار» إذ لم يقل أحد بوجوب الاجهار في تسبيح صلاة الليل و الحاقه بالنهار في الاخفات بواسطة القول بعدم الفصل، بل هو خارج عن مساق الرواية، وعليه فالاستدلال به لا يخلو عن اشكال.

٥. وقد استدلل لوجوب الاخفات في «الجواهر» بـ(صحيح على بن يقطين عن أخيه عن أبيه في حديث، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الركعتين اللتين يصمت فيهما الامام أيقراً فيهما بالحمد و هو امام يقتدى به؟ فقال: إن قرأت فلا بأس و إن سكت فلا بأس»^(١) بناء على أن المراد الركعتان الأخيرتان كما اعترف به في «الحدائق»، لا أولتا الظهر مثلاً، و حينئذٍ وصفهما بذلك ظاهر في بناءهما على الاخفات، فيندرج حينئذٍ في صحيح زرارة السابق «اجهر أو اخفت فيما لا ينبغي الجهر أو الاخفات فيه».

نعم، يحتمل حمله على التقية لموافقته للمحكي عن أبي حنيفة، بناءً على أن المراد بالصمت فيه السكوت) انتهى في «الجواهر».

قال الهمداني في «مصباح الفقيه»: (فالتعبير بالصمت بلحاظ عدم كونه معلناً بالقول، فكأنه صامت فيفهم من هذا السؤال كون الاخفات في الأخيرتين لديهم من الأمور المسلمة المفروغ عنها. و احتمال ارادة الأوليين من الصلوات الاخفاتي، بعيد عن سوق التعبير، و الذي يغلب على الظن وقوع السؤال في هذه الصحيحة بعد صحيحته الأخرى، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام الاوّل عليه السلام: عن الرجل

(١) الوسائل، ج ٥، الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١٣.

يُصَلِّي خلف امام يقتدى به في صلاة يجهر فيها بالقراءة، فلا يسمع بالقراءة؟ قال: لا بأس إن صمت و إن قرأ» فيكون أوضح في افادة المدعي، أي في تعيين ارادة الأخيرتين، واحتمل بعض التقية في الرواية لموافقتها لما حُكي عن أبي حنيفة من أنه ذهب الى الصمت في الأخيرتين.

وفيه: إنه إن كانت التقية ففي الجواب لا في السؤال، كيف وقد فرض السائل كون الامام الذي يصمت في الركعتين ممن يقتدى به فهو لا يصمت بل يخفت، هذا. مع أن أبا حنيفة لم يذهب الى لزوم الصمت كي يصير صفة موضحة للركعتين عندهم، بل لم يوجب القراءة أو الذكر واجتزأ بالسكوت، وهذا لا يقتضي صيرورته عادة له كي يناسبه التعبير الواقع في السؤال، نعم هو مناسب للجواب فلا يبعد كونه جارياً مجرى التقية، وهو غير ضائر في المدعى كما لا يخفى) انتهى.^(١)

أقول أولاً: التأمل في الروایتين يفيد أن المراد من الركعتين في كليتهما هما الأوليين من الجهرية و الاخفائية، لأن قوله: «امام يقتدى به» دال على كون المقصود بيان اخراج الامام الذي يعد من المخالفين أو مثلهم، حيث يقرأ خلفه لأنه ممن لا يقتدى به، و كان الموضع الذي يقرأ المأموم و لا يقرأ ليس إلا الأوليين لا الأخيرتين.

و ثانياً: جواب الامام من أنه «لا بأس بأن يقرأ أو يسكت» لا ينطبق إلا على

(١) مصباح الفقيه، ص ٣٠٠.

الأولين دون الأخيرتين، لوضوح أنَّ المأموم فيهما لا بد أن يقرأ أو أن يسبح، هذا بعد تسليم كون المراد من صمت الامام هو الاخفات، كما أنَّ الأمر كذلك حيث لا معنى لسكوت الامام في جميع الركعات.

فبناءً على ما ذكرنا يصير المراد من «اللتين يصمت فيهما» هي الصلاة الاخفائية التي تكون ركعتيها الأوليين اخفائية، لا صفة لخصوص الركعتين الأخيرتين حيث يكون الاخفات فيها مطلقاً حتى في الجهرية. مضافاً الى أنه إذا فرض كون المراد من الصمت:

هو الاخفات، وكون الركعتين هما الأخيرتين، تصير الرواية حينئذٍ من الأدلة لا من مصاديق الاشعار الذي قال به صاحب «الجواهر»، بقوله: (بل ربما عساه يُشعر).

وإن كان المراد من الصمت معناه الحقيقي و هو السكوت، فلا بد أن تحمل على التقية و تسقط عن الاستدلال والاشعار كما لا يخفى.

فاذن الأولى هو ما ذكرنا و هو خروجها عن الاستدلال بكونها مربوطاً بالركعتين الأوليين دون الأخيرتين، والله العالم.

قال الهمداني في «مصباح الفقيه»: (يمكن استفادة كون المعهود في اعصار الائمة عليهم السلام الاخفات بالقراءة في الأخيرتين من بعض الروايات المتقدمة، عند البحث عن أفضلية التسبيح من القراءة، مثل قوله عليه السلام في صحيحة معاوية بن عمار، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن القراءة خلف الامام في الركعتين

الأخيرتين، فقال: الامام يقرأ بفاتحة الكتاب و من خلفه يسبح، فإذا كنت وحدك فاقراً فيهما وإن شئت فسبح^(١) التي وقع السؤال عن القراءة خلف الامام في الأخيرتين، و الامام يقرأ بفاتحة الكتاب...بضميمة المستفيضة التي ورد فيها الأمر بالانصات فيما يجهر به الامام بالقراءة، مع ما في جملة منها من التعليل بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾ وهو يأبى عن التخصيص، مع أنه ليس في شيء من تلك الأخبار إشعار باختصاص هذا الحكم بالأولين، فهذا يكشف عن أن المتعارف في الأخيرتين لم يكن إلا الاخفات، و إلا لأمرهم بالانصات عند اجهاره انتهى.^(٢)

الأخبار الدالة على وجوب الانصات

و الاخبار الدالة على الانصات المذكورة في الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة:

منها: حديث زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إن كنت خلف امام فلا تقرأ شيئاً في الأوليين و انصت لقراءته، و لا تقرأ شيئاً في الأخيرتين، فإن الله عز و جلّ يقول للمؤمنين: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ﴾ يعنى في الفريضة خلف الامام ﴿فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ فالأخيرتان تبعاً للأولتين».^(٣)

(١) الوسائل، ج ٤، الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

(٢) مصباح الفقيه / ٣٠٠.

(٣) الوسائل، ج ٥، الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٣.

أقول: الاستدلال بهذه الرواية لما ذكره إنما يصح بناء على أن المقصود من قوله: «و لا تقرأ شيئاً في الأخيرتين» نفى القراءة لأجل اتیان التسبيح، أى لا تقرأ بل سبّح بالتسبيحات، وإلا لو كان المقصود نفى القراءة لأجل الانصات لقراءة الامام بفاتحة الكتاب بأن يكون مستمعاً لها، لكان الخبر على خلاف المطلوب أدل، حيث يفهم كون وجه عدم قراءة المأموم هو الانصات لقراءة الامام، فيفهم بالملازمة كون الامام يجهر بالقراءة في الأخيرتين، كما قد يوهم ذلك قوله: «و الأخيرتان تبعاً للأولتين»، ولكن لا يبعد كون المراد من قوله: «و لا تقرأ شيئاً في الأخيرتين» هو الاحتمال الاول، كما قد يؤيد ذلك ورود قوله: «و انصت لقراءته» قبل قوله: «لا تقرأ».

بل قد يستدل لوجوب الاخفات في التسبيح في الركعة الثالثة و الرابعة في الرباعيات و الثلاثيات، هو ما عرفت من مداومة النبي ﷺ و الأئمة على اسرار القراءة و غيرها في غير الصبح و المغرب و العشاء، لأنه لو كان قد جهروا لذكروه في غير الثلاث من الصلوات، بل قد عرفت المداومة على الاسرار عن النبي ﷺ في «التذكرة»، و عن الرضا عليه السلام بحسب نقل رجاء بن أبي الضحاك، فينضم اليه ما عرفت من قوله ﷺ: «صلّوا كما رأيتموني أصلي»، فيتعيّن الاخفات في الثالثة و الرابعة حتى مع التسبيح، مضافاً الى قيام السيرة المستمرة و الطريقة المستقيمة في سائر الاعصار و الأمصار، مضافاً الى موافقته للاحتياط أيضاً، حيث لم ينقل من أحد من أعيان الاصحاب بوجوب الجهر وإن ظن ذلك من عبارة الصدوق، لكنه و هم واضح.

و بالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا أنّ وجوب الاخفات في التسبيح في الركعتين الأخيرتين هو الأقوى عندنا، وإن كان الجهر له قائلًا، بل ربما توقف فيه بعض و لم يرجح أحد القولين كما هو المحكى عن «المهذب» و «غاية المرام» و «كشف الالتباس»، بل اختار التخيير في «التذكرة» و «الحدائق»، بل حكاها في «مصاييح» العلامة الطباطبائي عن صريح «السرائر» أيضًا، و ظاهر «نهاية الأحكام» و «التحرير» و «المحرّر» و «الموجه» و «غاية الإيجاز» و «مصباح المبتدئ» و «بحار الأنوار» و «الكفاية» و «الذخيرة». بل هو ظاهر «المدارك» و المحكي عن «الحديقة» و «المسالك الجامعية»، وإن قيل فيهما أنّ الاخفات أحوط، بل في «مفتاح الكرامة»: (وجدت في هامش رسالة تلميذ ابن فهد أنّ بعض الأصحاب ذهب الى استحباب الجهر). بل قال المجلسي رحمته الله بعد الحكم بالتخيير: (و يدلّ بعض الأخبار ظاهراً على رجحان الجهر و لم أر به قائلًا).

قال صاحب «الجواهر»: (لعله أراد ما في خبر رجاء ابن أبي الضحاك من أنّه صحب الرضا عليه السلام من المدينة الى مرو، فكان يسبح في الأخرابين، يقول: «سبحان الله» ضرورة ظهوره في أنّه حكاية ما كان يسمعه منه حال الصلاة، و لا يتمّ إلا مع الجهر الذي ستعرف أنّ أدناه عند الأصحاب إسماع الغير، و أنّ الاخفات ليس إلا إسماع النفس خاصة، حتّى نقلوا الاجماع على ذلك).

و أوضح منه ما في خبر احمد بن عليّ المرويّ عن «العيون»، من أنّه: «صحب الرضا عليه السلام فكان يسمع ما يقوله في الأواخر من التسبيحات»...

الى أن قال: وما عساه يُشعر به التقييد فيما روي من أن أمير المؤمنين عليه السلام كان يقرأ في أولتي الظهر سرّاً، وغير ذلك يستفاد منه أصل الجواز أيضاً، بل الأخير مشعر برجحان الجهر المدعى سابقاً^(١).

أقول: الانصاف إمكان المنع عمّا ذكره من الدلالة على الجهرية، لأنّ الاخفات يصدق إذا لم يكن للصوت جوهرّاً فيفهم ما يقوله المتكلم، وهو أعلى درجة الاخفات فاذن مطلق اسماع الغير لا يكون جهرّاً، بل اذا كان مع الصوت المشتمل على الجوهر، ولذلك عرف ابن أبي الضّحّاك ما أتى به الرضا عليه السلام في الأخيرتين وذلك لا يوجب كونه جهرّاً.

كما أن الرواية المنقولة عن أمير المؤمنين عليه السلام والذي رواها محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «كان أمير المؤمنين إذا صلّى يقرأ في الركعتين الأولتين من صلاته الظهر سرّاً ويسبّح في الأخيرتين من صلاته الظهر على نحو من صلاة العشاء، وكان يقرأ في الأولتين من صلاته العصر سرّاً ويسبّح على نحو.

من صلاته العشاء، الحديث»^(٢)، فإنّ ذكر السرّ في الموضعين بلحاظ ما يُقرأ جهرّاً في غيرها في القراءة بلا نظرٍ الى حال التسبيح، وأمّا فيه فقد أحال بما في العشاء، فإذا فرض كونه في العشاء سرّاً بحسب تلك الأدلة و لو باطلاقتها، فيكون

(١) الجواهر، ج ٩ / ٣٧٦.

(٢) الوسائل، ج ٤، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلوة، الحديث ٩.

و أَقْلَ الْجَهْرِ أَنْ يُسْمَعَ الْقَرِيبَ الصَّحِيحَ إِذَا اسْتَمَعَ، وَ الْإِخْفَاتُ أَنْ يُسْمَعَ نَفْسَهُ
إِنْ كَانَ يَسْمَعُ (١)

الحكم في التسبيح في الظهريين كذلك مع شمول الاطلاق لهما أيضاً، و عليه فما ذكره و استنبطه صاحب «الجواهر» مشكلاً جداً، و الحكم عندنا كما عند الأكثر هو وجوب الاخفات و الله العالم بحقائق الاحكام.

(١) و في «الجواهر» قد ادعى الاجماع في كلا الموردين نقلاً عن العلامة في «المنتهى»، بل و في ظاهر «التذكرة» أو صريحها و في «المعتبر».
و قال الشيخ فيما حكى عن تبيانته: (حدّ أصحابنا الجهر فيما يجب الجهر فيه بأن يسمع غيره، و المخافته بأن يسمع نفسه).

و ظاهر الجميع كما في المتن إذا عطف لفظ الاخفات بالمضاف و هو الاقلّ لا المضاف و هو الجهر، أنه لا يدخل في الاخفات اسماع الغير كما عن ابن ادريس التصريح به، إذ قال: (و حدّ الاخفات أعلاه أن تسمع اذناك القراءة و ليس له حدّ أدنى بل إن لم تسمع أذناه القراءة فلا صلاة له، و إن سمع من عن يمينه و شماله صار جهراً، فإذا فعله عامداً بطلت صلاته)، و نحوه المحكي عن الراوندى في «تفسير القرآن» حيث قال: (أقلّ الجهر أن تسمع من يليك و أكثر المخافته أن تسمع نفسك).

و في «المدارك» قال في شرح العبارة: (هذا الضابط ربما أوهم بظاهرة

تصادق الجهر و الاخفات في بعض الافراد، و هو معلوم البطلان، لاختصاص الجهر ببعض الصلوات و الاخفات ببعض وجوباً او استحباباً. و الحق أنّ الجهر و الاخفات حقيقتان متضادتان يمتنع تصادقهما في شيء من الافراد، و لا يحتاج في كشف مدلولهما الى شيء زائد على الحوالة على العرف) انتهى على المحكى في «مصباح الفقيه» عنه.^(١)

أقول: ما ذكره من الاعتراض غير وارد، لأنّه قد فرض عطف كلمة (الاخفات) على (الجهر) المضاف اليه، حتى يوجب وقوع كلمة (الأقل) على الاخفات، فيصير الجملة هكذا: أقلّ الجهر ما يسمع الغير، و أقلّ الاخفات ما يسمع النفس، وربما يوجب انطباق فرد من أقلّ الجهر على الاعلى من الاخفات، و الحال أنّ المعروف بين أهل اللغة و العرف و العلماء كون الجهر و الاخفات حقيقتان متضادتان لا تجتمعان في مادة واحدة كما نبّه عليه ابن الأثير في «نهاية اللغة».

و لكن لو عطف الاخفات على المضاف و هو الأقلّ، يصير المعنى كون الأقل لخصوص الجهر، فله مرتبة أعلى و هو العلو المفرط دون الاخفات، حيث لا حدّ له إلا في مرتبة واحدة، و هو ما يسمع نفسه فقط. هذا في «المصباح» و «الجواهر».

التحقيق: الدقة و التأمل يوصلنا الى غير ذلك، لأنّه:

(١) مصباح الفقيه، كتاب الصلاة: ٣٠١.

أولاً: الجهر والاخفات وإن هما حقيقتان متضادتان، ولكن لا ينافي كونهما
 ذامراتب من الأعلى والأدنى والوسط، والشاهد على ذلك لسان الآية، حيث
 قال عز وجل: ﴿وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تَخَافُ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا﴾^(١) إذ تدل
 على أن هذين الوضعين مشتملان على المراتب الثلاثة بدلالة آخر الآية، إذ البين
 لا يصدق لشيء إلا إذا كان له طرفان من الأعلى والأدنى كما لا يخفى على المتأمل
 في الامثال، مثل ما يقال: بين السماء والأرض، وبين العرش والفرش.
 لا يقال: البيئتي في الآية باعتبار الصلاة حيث نهت عن الجهر والاخفات
 قبلها، ولا ينافي ذلك عدم وجود البيئتي فيهما في غير الصلاة.

لأننا نقول: إذا فرضنا امتناع وجود البين في هذين الوضعين ولو في
 خصوص شيء، فلا وجه للأمر بها في الآية بما كان ممتنع الوجود عقلاً، فمن ذلك
 نعلم أن ما ادّعوه ليس بصحيح، فلكل واحد منهما مراتب ثلاث من الأعلى و
 الأدنى والوسط.

والحاصل ممّا ذكرنا: هو أنه لو سلّمنا كون العطف بالمضاف إليه وهو الجهر،
 لكنه لا يوجب تصادق الوضعين على فرد واحد، حتى يقال إنه محال، لوضوح أن
 اسماع الغير إذا كان مع صوت له جوهر يكون أقلّ الجهر إذا كان خفيفاً وبعده
 متوسطاً وآخره هو العلوّ المفرط، كما أن اسماع الغير إذا لم يكن مع صوت
 له جوهر فهو أعلى الاخفات، كما أن ادناه اسماع نفسه، وبين الحالين

(١) السورة الاسراء، الآية ١١٠.

يكون متوسطاً.

فدعوى كون النسبة حينئذٍ بينهما العموم والخصوص من وجه غير مسموعته، وما ذكرناه هو الذى قال به المحقق الثانى والشهيد الثانى والمحقق الأردبيلي، بل أكثر المتأخرين، كما ترى ذلك في كلام السيّد في «العروة» في مسألة ٢٦ من باب القراءة حيث قال: (مناط الجهر والاختفات ظهور جوهر الصوت وعدمه، فيتحقق الاختفات بعدم ظهور جوهره وإن سمعه من بجانبه قريباً أو بعيداً).

و ثانياً: يرد على صاحب «المدارك» بأنّه قد جعل الملاك في الصلاة الجهرية والاختفائية ملاكاً لصدق الجهر والاختفات من حيث الاطلاق والتقيد، مع أنه غير صحيح، لأنّه ربما يمكن فرض كون مرتبة من الجهر والاختفات ممنوعاً في الصلاة ومبطلاً لها، لكنه لم يخرج عن مفهوم الجهر والاختفات، نظير العلو المفرط في الصوت، حيث يصدق عليه الجهر، ولكنه مبطل للصلاة. وهكذا يكون في طرف الاختفات حيث يمكن أن يقال ببطلان صلاة المبحوح ولكنه لم يخرج ذلك عن مفهوم الاختفات، فإتيان المثال بالصلاة الجهرية والاختفائية من حيث الصحة والبطلان دليلاً على وجود المصداق وعدمه ليس بجيد كما لا يخفى.

و النتيجة: ظهر ممّا ذكرناه عدم تمامية ما قاله صاحب «الجواهر» وغيره بجعل العطف على الجملة حتّى لا يبقى للاختفات مراتب، لما قد عرفت من صحة العطف على الجهر وكونه كالجهر له مراتب.

كما لا تمامية لما اعترضه صاحب «المدارك» من استلزامه الاشتراك و التصادق في فردٍ إن قلنا بالمراتب في كليهما، لا مكان القول بذلك مع كون النسبة بينهما هو المتباينين.

كما لا يصحّ ما قرّره صاحب «الجواهر» في آخر كلامه بقوله: (على أنّه يمكن القول بالابهام المذكور بعدم إجزاء فرد الاجتماع في شيءٍ منهما، وأنّ التقابل إنّما هو في فردي الافتراق، ضرورة استلزامه لاجتماع الامر والنهي فيه و ظهور التقابل خلافه).

لما قد عرفت من وجود النسبة بالتباين ذاتاً حتى إذا كان لهما مراتب، فلا مجمع لفردٍ حتى يقال بما ذكر كما لا يخفى، إذ من الواضح أنّ العرف هو المرجع في تشخيص الجهر و الاخفات، كما أنّه المرجع في تشخيص كلّ مرتبة من مراتبهما من الأعلى و الأوسط و الأدنى إذا لم يكن هناك مانع من الهواء أو الماء أو غيرهما من الأصوات المانعة عن تشخيصه. ولأجل ذلك ترى تقييد بعض الأجلاء في تعريف الجهر و الاخفات (باسماع الغير و عدم اسماعه، بقيد كونه تحقيقاً أو تقديرًا) و هو جيّد جدّاً، لا مكان عدم تحقق اسماع الغير لوجود المانع مع كونه جهراً لولاه، و هو يكفي، كما أنّه لو أسمع الغير مع جهازٍ كالمكبّرة في الاخفات مثلاً مع أنّه لا يسمع بدونه غير قادح، لأجل صدق الاخفات عليه تقديرًا، و لو لم يصدق عليه بالفعل، كما يؤمّي اليه تعبير بعض الفقهاء في كتبهم بكونه (إذا سمع) حيث يفهم التقدير حينئذٍ إذا لم يكن له قابلاً للسماع، و كان

الشخص أصمًا. فالمسئلة واضحة لا تحتاج الى مزيد بيان، فيظهر منه صحة ما جاء في حديث رجاء من سماعه التسبيح من الرضا عليه السلام مع كونه اخفائياً، فاقد للجوهر والاسماع كما عرفت.

ثم لا يخفى عليك أنّ ملاك اسماع الغير القريب الصحيح في الجهر و عدمه في الاخفات، ليس الغير الذي كان قربه أشدّ من قرب اذن الانسان الى نفسه كما لو وضع اذنه بالقرب من فم المتكلم مثلاً، حيث إنّهُ على هذا الفرض ربما يسمع الغير و لا يسمع نفسه، فمثل هذا لا يكون ملاكاً للجهر و للاخفات لو لم يسمع نفسه لو لاه، ففي الاكتفاء بمثل ذلك مشكل في الطرفين، و لاجل ذلك نعتقد أنّ أحسن التعابير هو ما جاء في كلام ابن ادريس و الراوندى في أنّ (أقلّ الجهر أن تسمع من يليك أو سمع من عن يمينه و شماله) كما يؤمى اليه ظهور لفظ (القريب) المأخوذ في تعريف الجهر في غير المجتمع معه، ضرورة امكان اقربية سماع شخص المفروض من نفسه، لأنّ اذن السامع حينئذٍ تقع في جهة الحرف الصادر من فم القارئ بخلاف اذن الانسان نفسه فإنّها بعيدة عن فمه.

بل في «الجواهر» إنّهُ ربما ينبّه عليه في الجملة قول الباقر عليه السلام في المرسل المنقول في «تفسير على بن ابراهيم» في تفسير قوله تعالى ﴿وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ﴾: «الاجهار أن ترفع صوتك تسمعه من بعد عنك، و الاخفات أن لا تسمع من معك إلاّ يسيراً» ضرورة ارادته بيان النهى عنه من الجهر، فلا بد من حمل (من معك) فيه على المساوى للنفس أو دونه كى لا ينافى مع ما دل على أنّ الاخفات النهى عنه

ما دون سماع الانسان نفسه كما في موثق سماعة، وكذا يجب ارادة البعد المفراط من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ فيه (من بعد عنك) كى يوافقه أيضاً^(١).

أقول: ما عدّ تفسيراً للآية ليس هذا الخبر، بل هو الخبر المنقول عن أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ إذ بعد ذلك قال: (و روي أيضاً عن أبي جعفر الباقر عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الاجهار....» مع أنّ المنقول في «تفسير القمي» المطبوع: «و لا تسمع من معك إلاّ إلاّ يسيراً»، بدل «سراً».

فبناء على عدم كون الرواية في صدد تفسير الآية، فلا يكون بيان تفسير الجهر و الاخفات إلاّ تفسيراً لأنفسهما ذاتاً لا بما كان منهياً عنه في الصلاة حتى يوجّه بما قد ذكره صاحب «الجواهر» رَحِمَهُ اللهُ، فيوافق مع رواية سماعة، فالمنهي عنه من الجهر و الاخفات هو الوارد في خبر سماعة حيث قال: «سألته عن قول الله: ﴿وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تَخَافُ بِهَا﴾ قال: المخافاة ما دون سمعك، والجهر أن ترفع صوتك شديداً»^(٢).

و لا تنافي بين الخبرين حينئذٍ، و لا يرتبط خبر القمي بما نحن بصددده كما لا يخفى.

و على أيّ حال فلنرجع الى أصل المطلب، وهو بيان لزوم الجهر في الجهرية و الاخفات في الاخفاته، كما ورد في المتن من اسماع الغير القريب

(١) الجواهر، ج ٩ / ٣٧٧.

(٢) الوسائل، ج ٤، الباب ٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

الصحيح في الجهر، واسماع النفس في الاخفات، والذي يدلّ عليه: مضافاً الى ما عرفت من مضمرة سماعه، هو خبر زرارة في الصحيح عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا يكتب من القراءة و الدعاء إلا ما اسمع نفسه»^(١) حيث يحتمل أن يكون المراد عدم صدق اصل القراءة في مثل هذا المقدار من الصوت، كما احتمله العلامة في «التذكرة»، أو يراد منه عدم الاجزاء في القراءة و الدعاء و إن صدق عليه القراءة في الواقع، كما هو مراد كلام صاحب «الجواهر»، حيث قال بعد نقل كلام العلامة «و فيه بحث». نعم، قد استدرك بعده بقوله: (نعم، يمكن أن يجعل ذلك مقدمة لليقين بحصول اللفظ المأمور به، فبدونه لم يحصل اليقين بذلك، و هو لا يخلو عن بحث أيضاً و في الأول غنية) انتهى.

ولعلّه اراد بيان أنّه يمكن أن يكون الوجه في ذكر الحدّ هو لزومه في الصلاة كذلك، لا في اصل صدق القراءة و التلفظ، و لا لتحصيل مقدمة اليقين بحصول المأمور به من التلفظ، و الله العالم.

أقول: بعد معرفة الحدّ في الاخفات، يظهر عدم تماميّة ما في «الرياض» من الاحتمال بالاجتزاء بالهمهمة تمسكاً بصحيح الحلبي، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام هل يقرأ الرجل في صلاته و ثوبه على فيه؟ قال: لا بأس بذلك إذا أسمع أذنيه الهمهمة»^(٢).

و هو ضعيف جداً كما في الجواهر عليه السلام، مع أنّه يمكن أن يكون المراد من

(١) و (٢) الوسائل، ج ٤، الباب ٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١ و ٤.

اسماع الهمهمة بيان أنه لا يحتاج في الاخفات اسماع نفسه تمام الحروف و الالفاظ، بل يكفي أن يسمع صوته، كما أن في «القاموس» في تفسير الهمهمة هو الصوت الخفي، فإذا تحقق الاسماع في أصل الصوت يكفي في الاجتزاء و لو لم يفهم الحروف. و يظهر من المحقق الهمداني عليه السلام قبول ذلك اذ لا يردّه.

هذا مضافاً الى امكان أن هذه الرواية واردة مورد التقية من الاقتداء بمن لا يقتدى به من المخالف، كما حملها الشيخ رحمته الله، و يؤيده جملة: (و ثوبه على فيه) حيث يكون ذلك لأجل اخفاء الصوت في القراءة حتّى لا يفهم من يليه، نظير ما ورد في صحيح عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يصلح له أن يقرأ في صلاته و يحرك لسانه بالقراءة في لهواته من غير أن يسمع نفسه؟ قال: لا بأس أن لا يحرك لسانه يتوهم توهمًا»^(١).

فيكون مثل ما ورد في صحيح علي بن يقطين، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يصلّي خلف من لا يقتدى بصلاته و الامام يجهر بالقراءة؟ قال: اقرأ نفسك و إن لم تسمع نفسك فلا بأس»^(٢).

و خبر محمد بن أبي حمزة، عمّن ذكره، عن أبي عبدالله عليه السلام: «يجزيك من القراءة معهم مثل حديث النفس»^(٣).

و عليه لا تكون هذه الاخبار مرتبطة ببحثنا كما لا يخفى.

(١) و (٢) و (٣) الوسائل، ج ٤، الباب ٥٢ من أبواب القراءة في الصلوة، الحديث ٢ - ١ - ٣.

فرعان يتعلّقان بحكم الصوت المبحوح

الفرع الأوّل: ففي «الجواهر» قال: (و منه يعلم أنّ ما يستعمله كثير من المتفقهة من الاخفات بصورة الصوت المبحوح و يسمعه منه من كان أبعد من أذنيه بمراتب، وربما كان اماماً و يسمعه أهل الصف الثاني، لا يخلو عن اشكال، بل هو كذلك حتى على كلام المتأخرين، ضرورة حصول مسمى الرفع به، بل والجرسية إذ لا ينافيها مثل هذا الاخفاء فإنّها مراتب عديدة، بل لو أعطى التأمل حقّه أمكن دعوى تسمية أهل العرف مثله جهراً، كما أنّه يسلبون منه اسم الاخفات، لا أقلّ من أن يكون ذلك مشكوكاً فيه، أو واسطه لا يندرج في اسم كلّ منهما، فلا يجتزى به، و لا ينافيه ضدّيتهما لعدم المانع من ارتفاعها حينئذٍ، وربما يشهد لثبوتها قوله ﴿وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ﴾ بناءً على ارادة ما فوق السرّ و دون الجهر، فتأمل فالاحتياط بترك هذا في امتثال كلّ من الاخفات و الجهر لازم) انتهى.^(١)

الجواب: ظهر ممّا قلناه عدم تمامية كلامه، لما قد عرفت من أنّ الملاك في تفاوت حقيقتيهما هو وجود الصوت و عدمه فاذا فرضنا عدم بلوغه الى مرحلة الصوت و لو أسمع الغير المخارج من الحروف مع الاخفات، فلا وجه لعدم الاجتزاء به، خصوصاً مع دعواه أنّه يصدق عليه عند العرف في مثله كونه جهراً، إذ أنّه مجرد الدعوى لا دليل عليه. فالإكتفاء بمثل المبحوح غير بعيد، و إن كان الاحتياط في مثل الصلاة التي هي من عمود الدين بترك ذلك حسناً جدّاً، كما أنّ الإكتفاء بمثل

(١) الجواهر، ج ٩ / ٣٨٢.

ذلك في الجهر ممّا لا يمكن المساعدة معه كما قد عرفت عدم الصدق الجهر في مثله كما لا يخفى.

الفرع الثاني: في وجوب ترك الجهر بالعلوّ المفرط كما صرح بذلك صاحب «الجواهر» رحمته الله تبعاً للعلامة الطباطبائي وغيره، بل نسبه الفاضل الجواد في آيات احكامه الى الفقهاء، مشعراً بدعوى الاجماع عليه، حيث يظهر من كلام صاحب «الجواهر» أنّه أراد اقامة دليل الاجماع على بطلان الصلاة إذا كان القارئ مفرطاً في الجهر هو غير بعيد إذا كان الجهر على حدّ الافراط الخارج عن الحدّ المتعارف، لأنّه يشمله الدليل الوارد في النهي عن ذلك وهي الرواية المضمرة الموثقة المروية من سماعة في تفسير الآية: «قال: المخافته ما دون سمعك والجهر أن ترفع صوتك شديداً»^(١) مضافاً الى خروج الصلاة عن الكيفية المتعارفه، خصوصاً مع ملاحظة ما فعله النبي صلّى الله عليه وآله المأمور بالاخذ منه بقوله: «صلّوا كما رأيتموني أصلي»، ومن المعلوم عدم خروج جهره عن المتعارف، فالإتيان بذلك خارج عما أمرنا بالاخذ منه، بل قد تمحو صورة الصلاة عند العرف إذا كان شديداً في الرفع.

مضافاً الى أنّه لو أدّى رفعه الى الشك في الامتثال الى أنّه لو أوجب الشك في الامتثال به فضلاً عن الظن بعدمه، أو العلم به، فإنّ ذلك يوجب عدم الاجتزاء و الحكم بالبطلان، فالإتيان كذلك موجب للشك في حصول الامتثال للشك في كونه

(١) الوسائل، ج ٤، الباب ٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

ممّا ينطبق عليه اطلاق الدليل، و العلم بالاشتغال لا يرتفع إلاّ مع العلم بالفراغ، و هو غير حاصل معه، فيحكم بالبطان.

السؤال المطروح الآن هو أنّ التدارك بالتكرار هل يوجب الصحة أم لا؟
في «الجواهر»: (و لا يجديهِ التلافي و لو اكتيفينا به في غيره من صور المخالفه كما سمعت البحث فيه سابقاً فتأمل جيّداً).

قلنا: وجهه احتمال كون العلوّ المفرط موجباً لفساد الصلاة بمجرد تحققه لا في خصوص القراءة، و إلاّ يقبل الصحة بالتدارك.

اللّهم إلاّ أن يشك في أصل بلوغه بما يوجب البطان، فالاصل عدمه، ففي ذلك يكون التلافي أيضاً خلاف الاحتياط اذا استلزم تكرار تمام السورة دون بعضها، لاحتمال دخوله تحت قاعدة القرآن بين السورتين، بخلاف بعضها حيث لا يوجب الاشكال لو لم نقل بابطال الصلاة مع الاتيان بالقراءة المنتهية عمداً، و إلاّ لا فائدة في تلافيتها.

و كيف كان، لا اشكال في كون الاحتياط هو الاتيان بالتلافي، مع عدم الاكتفاء بمثل هذه الصلاة تحصيلاً للبرائة اليقينة كما لا يخفى على المتأمل الدقيق، إذا فرض تحقّق العلوّ المفرط في القراءة و دخل تحت المنهيّ عرفاً، و إلاّ مع الاصل بعدم البلوغ عند الشك يكفي في الحكم بالاكْتفاء بها من دون حاجة الى التلافي، فليتأمل.

فاذاً الشك في الموضوع من خلال الاصل يخرجهُ عن المنهي عنه، و الشك

و ليس على النساء جهراً (١)

في الحكم يفيد الاحتياط بما عرفت. بل قد يمكن الاستدلال لذلك بخبر اسحاق ابن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله عز وجل: «وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تَخَافُ مِنْهَا»؟ قال: الجهر بها رفع الصوت، والتخافت ما لم تسمع نفسك و اقرأ ما بين ذلك». (١)

حيث إنه مشتمل على النهي بما فسر به، و الأمر بالأخذ بالتوسط في ذيله الموجب للتأكيد في الوجوب كما لا يخفى.

وكذا صحيحة عبد الله بن سنان، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «على الامام أن يُسمع من خلقه و إن كثروا؟ فقال: ليقراً قراءة وسطاً يقول الله تبارك و تعالى «وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تَخَافُ مِنْهَا»». (٢)

فإن الحكم بقراءة الوسط و التمسك بالآية يفيد ما ذكرناه، فليتماثل جيداً. (١) و الظاهر أن المسألة اجماعية، حيث ادعى بلا خلاف كما في «مصباح الفقيه»، أو الاجماع بكلا قسميه عليه كما في «الجواهر»، مضافاً الى ذلك يمكن دعوى وجود النصوص عليه، و هو مثل خبر علي بن جعفر المروي في «قرب الاسناد»، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «و سألته عن النساء هل عليهن الجهر بالقراءة في الفريضة؟ قال: لا إلا أن تكون امرأة تؤم النساء فتجهر بقدر ما

(١) و (٢) الوسائل، ج ٤، الباب ٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٦ - ٣.

تسمع قرائتها»^(١).

فإنّ التمسك بهذه الرواية موقوف على بيان كيفية دلالة الحديث من حيث الوجوب و عدمه بالنسبة الى امامتها، إذ الظاهر من كلام صاحب «الجواهر» و الشيخ الاعظم الانصارى عليه السلام هو اثبات الوجوب من الرواية، و لعلّ وجهه ملاحظة ما كان يدور في ذهن السائل بأنّ عليهن الجهر فيما يجب فيه الجهر للرجال، فأجاب الامام عليه السلام بالنفي بقوله لا. أي لا يجب ذلك عليهنّ.

قيل: إنّ ذكر الاستثناء بعده يثبت الوجوب عليها في حال الامامة، و لكن اعترضوا بعدم وجود الفتوى بين الفقهاء على وفقه.

و لكن يمكن أن يجاب: بأنّ يكون المراد من قوله عليه السلام: (هل عليهنّ الجهر بالقراءة في الفريضة) هو السؤال عن جواز الجهر عليهن فيما يجب ذلك للرجل، بملاحظة المناسبة بين كون صوت المرأة عورة عرفاً، و بين أنّه لا بدّ أن لا تُسمع صوتها لاحدٍ، و لذلك يسأل الراوي عن وظيفتها في الصلوات الواجبة الجهرية، بأنّه هل يجوز لها رفع الصوت بالجهر كالرجل أم لا؟، فعلى فرض الجواز ابتداءً يأتي البحث عن أنّه هل يجب عليها ذلك أم لا؟ و إذا لم يكن أصله جائزاً فلا تصل الثوبة الى السؤال عن الوجوب، فحينئذٍ يمكن أن يكون الاستثناء هنا من جهة الجواز، أي لا يجوز لها رفع صوتها إلّا إذا كانت اماماً. فعليه لا تدل الرواية إلّا على أصل الجواز في حال الامامة، هذا.

(١) الوسائل، ج ٤، الباب ٣١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

و لكن يرد عليه: بأنه موقوف على كون رفع الصوت عليها غير جازٍ مطلقاً، أي سواء سمع الاجنبى أم لا، و الالتزام بذلك مخالف للاجماع، و إن أريد كونه غير جائز مع سماع الاجنبى، فيلزم كون الدليل أخص من المدعى، و هو غير تام. فلا بد حينئذ أن يختار ما اختاره الشيخ و صاحب «الجواهر» من الدلالة على الوجوب، إلا أنه لرفع اليد بواسطة دليل خارجى يدل على عدم وجوب الاجهار للاسماع في الرجال فضلاً عن النساء، فبواسطة رفع اليد عن حكم وجوبه، يحمل ما ورد فيها من الحكم على الندب، فينتج عن ذلك أنه لا يحب عليهن الجهر مطلقاً، سواء سمع الاجنبى كلامها أم لم يسمع، إلا إذا كانت اماماً، فيستحب الجهر عليهن للاسماع، و الدليل مطلق من حيثية سماع الاجنبى و عدمه، إلا ألا يوجب الاشكال، لأن الدليل لا يلاحظ فيه الاطلاق من هذه الحيثية، إذ المقصود من الرواية في السؤال و الجواب هو طبيعة القضية من حيث الصلاة من دون نظر الى عروض حالة من الحالات، نظير ما دل الدليل على حليّة أكل لحم الغنم حيث لا اطلاق له بالتحليل للحمه حتى مع كونه غصباً، حيث لا يلاحظ الاطلاق من هذه الجهة، فكذلك الحال في المقام.

و من جميع ما ذكرنا ظهر عدم تمامية ما قاله المحقق الهمداني ردّاً على الشيخ و صاحب «الجواهر» عليه السلام حيث ذهب الى دلالة الرواية على وجوب الجهر، بأنه لا يدل إلا على الجواز والاستحباب في حال الامامة.

إذ أن ما ذكره من أن الرواية لا تدل إلا على أصل مشروعية الجهر للمرأة

حين تؤم النساء على حسب مشروعيته لغيرها لمن يؤم من الرجال لا من حيث كونه رجلاً يجب عليه الجهر بالقراءة، بل من حيث كونه اماماً ينبغي أن يُسمع من خلفه ما يقول.

نعم، يصح ما ذكره إذا فرضت المسألة في خارج الرواية، وأمّا ملاحظة متن الرواية و صدرها و ذيلها فمما لا يساعد مع ما فرضه كما عرفت. فإذن الأولى هو حملها على الندب بملاحظة دلالة الدليل الخارجى كما قد صرحا بذلك العلمان المزبوران، والله العالم.

و الحاصل من جميع ما ذكرناه في الجواب: أنّ الرواية بصدرها متكفل لحكم عدم وجوب الجهر على المرأة في الفرادى في الصلوات الجهرية، و الوجوب في حال الامامة بذيلها، لكنه يحمل على الاستحباب لأجل مخالفته مع الاجماع بعدم وجوب الاسماع في الامامة في الرجال فضلاً عن النساء، هذا. و أمّا لو فرض كون السؤال عن المشروعية فإنّه يرد عليه: أولاً: بأنّ نفي المشروعية في الجهر لها مطلقاً مخالف للاجماع، لأنّ الاكثر بل الكلّ قائلون بالتخيير لها بين الجهر و الاخفات، هذا إن أريد نفي المشروعية مطلقاً.

و إن أريد نفيها عند سماع الأجنبى فيرد عليه: ثانياً: بأنّه يلزم كون الدليل أخصّ من المدعى، لأنّ المقصود هنا اثبات الحكم لها مطلقاً، لا في خصوص حال سماع الاجنبى.

بل يرد عليه ثالثاً: بأنّ إطلاقه الدليل لا تلاحظ إلّا مع طبع القضية، لا مع عروض حالة من الحالات. فالحرمة عند سماع الأجنبي وإذا كان حراماً فهي بدليل آخر لا ترتبط بذلك الدليل، كما لا يخفى. فإذن ما ذكره المحقق الهمداني ممّا لا يمكن المساعدة معه.

هذا كله تمام الكلام من حيث دلالة الدليل بالنظر الى الحكم من وجوب الجهر وعدمه.

بحث حول كلمة (تسمع) الواردة في الحديث

يقع البحث في بيان كيفة قراءة كلمة (تسمع) الواردة في الحديث، هل هي من فعل المجرّد، أو من المزيد، فعلى كونها من المجرّد هل هي مبنية للفاعل أو للمفعول؟ وجوه:

فإن كانت من المجرّد والنساء للفاعل والمعلوم فتكون قراءة (تسمع) بفتح التاء وكسر الميم، فينتج بأنّها تجهر بقدر ما تسمع نفسها كما هو مختار صاحب «الحدائق» في هذا الخبر وفي الروايتين الأخريين وهما:

صحيحة على بن يقطين، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: «سألته عن المرأة تؤمّ النساء ما حدّ رفع صوتها بالقراءة والتكبير؟ فقال بقدر ما تسمع»^(١).
وصحيحة على بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن

(١) الوسائل، ج ٤، الباب ٣١ من أبواب القراءة في الصلاة.

المرأة تؤم النساء ما حدّ رفع صوتها بالقراءة أو التكبير؟ قال: قدر ما تسمع»^(١).
 حيث قال: ظاهر هذه الاخبار أنّه لا جهر على النساء كما ذكره الأصحاب،
 إلّا إذا كانت تؤم النساء فإنّها تجهر، ولكن لا تجاوز بجهرها إسماع نفسها. و
 إطلاق الأخبار الأولى يحمل على الخبر الأخير، وهذه المرتبة وإن كانت في
 عبارات الفاضلين والشهدين وابن ادريس كما تقدم - من مراتب الاخفات وهي
 حدّ الاخفات عندهم - إلّا أنّه بالنظر الى كلام المتأخرين الذين جعلوا المدار في
 الفرق بين الجهر و الاخفات هو وجود الصوت و عدمه، لا مانع من جعلها من
 مراتب الجهر إذا اقترنت بالصوت وإن كان خفياً، ويمكن حينئذٍ الفرق بين حال
 امامتها و غيرها باعتبار الصوت و عدمه، بمعنى أنّها تقرأ في الموضعين بقدر ما
 تسمع نفسها إلّا أنّه في حال الامامة يكون مقروناً بصوت خفيّ، وفي غيرها بغير
 صوت. و أمّا كون ذلك في مقام سماع الأجنبي أو عدمه فغير معلوم من الاخبار، و
 إنّما هو من تكلفات الأصحاب في هذا الباب.

بقي الكلام في أنّها لو أجهرت زيادةً على ذلك فقضية الأصل جوازه، وإن
 كان خلاف الأفضل، كما صرّحوا به في مقام عدم سماع الأجنبي لها، هذا بالنسبة
 الى الصلاة الجهرية) انتهى.^(٢)

و قد اعترض عليه في «الجواهر» و «مصباح الفقيه»: بأنّ رواية الاولى لعلّي

(١) الوسائل، ج ٤، الباب ٣١ من أبواب القراءة في الصلاة.

(٢) الحدائق، ج ٨ / ١٤٢.

ابن جعفر شاهدة على أنّ المراد من كلمة (تسمع) في الروايتين الصحيحين أيضاً بضم التاء، إمّا من باب الافعال أو المبني للمفعول بكسر الميم في الأوّل وبفتحة في الثاني، حيث يفيد معنى عدم اسماع الغير لا اسماع نفسها، كما يكون كذلك على قراءة المبني للفاعل بقرينة الاستثناء للجماعة و الامامة، حيث يناسب مع الجهر، فبذلك يحمل الخبران الآخران.

و لكن هذا الجواب لا يكفي: لأنّ المستدلّ قد اعترف بلزوم الجهر في حال الامامة، غاية الأمر قد ادّعى أنّه مرتبه من الجهر على حسب دعوى المتأخرين، و إن كان يصدق عليه مرتبه من الاخفات عند الفاضلين و غيرهما، و لكن يكفي صدق الجهر على ذلك المذهب في الفرق بين حالة الامامة و غيرها.

و الأولى في الجواب أن يقال: إنّهُ على فرض تسليم صدق الجهر على هذه المرتبة عند المتأخرين، لكن لا فائدة مترتبة على هذا الجهر إذا فرض عدم سماع الغير صوتها في حال الامامة، مع أنّه من المعلوم أن المقصود من قوله عائلاً: (و على الامام أن يجهر بالقراءة حتّى يسمع من خلفه) هو اسماع المأموم لا الامام نفسه.

فإن قلنا أنّها تكون بصيغة المعلوم من فعل المجرد في حكمة (تسمع) حتى يكون متعلقها فاعلاً للفعل و مسموعاً، فإنّه لا أثر لهذا الصوت في حال الامامة سواء صدق عليه الجهر أم لا، هذا بخلاف ما لو قلنا بضم التاء في (تسمع) إمّا بناء على المزيد فيه من باب الافعال حتى يكون متعلقها مفعولاً و مفتوحاً و يكون وصف الاسماع وصفاً للامام، أو بناء على الفعل المجرد المبني للمفعول، ليكون

متعلقها مرفوعاً نائباً للفاعل حتى يكون سماع الغير وصفاً للمؤمنين، حيث يكون الافتراق حينئذٍ بين حال الامامة و غيرها مفيداً، لأنّه عند الافراد لا يتجاوز عن نفسها، و عند الجماعة تسمع غيرها، فتصير الرواية المذكورة متعلقها فيها قرنية للخبرين الآخرين، هذا أولاً.

و ثانياً: إنّ السؤال عن حدّ رفع الصوت في الصحيحين قرنية أخرى تدلّ على أنّ اصل جواز الاسماع في حال الجماعة مسلّم، غاية الأمر السائل يسأل عن حدّه في المرأة، فأجاب عليه أنّه لا يكون إلّا بقدر ما يسمع من خلفها من النسوان لا أعلى منه، بخلاف الرجال حيث يجوز لهم الرفع لكن بشرط أن لا يصل الى الحدّ الشديد الذي يخرج عن الحدّ المتعارف، كما اشار اليه في الرواية المقدمة.

فما ذهب اليه صاحب «الحدائق» ليس يجيّد كما لا يخفى.
هذا تمام الكلام من حيث كيفة القراءة والدلالة.

حكم إجهار المرأة بصوتها في الصلاة

حكم جهر المرأة إذا كان ذلك مستلزماً لسماع الأجنبي، فهل هو حرام أم لا؟ و على الحرمة هل يوجب فساد الصلاة أم لا؟ فهنا فرعان:
الفرع الأوّل: في أصل حرمة.

قد يدعى اتفاق الأصحاب على وجوب الاخفات في هذه الحالة كما نقله

صاحب «الجواهر» عن «كشف اللثام» وغيره، بل في «مصباح الفقيه» أن الحكم ببطلان الصلاة مشهور، فيلزم حينئذ كون حرمة كذلك، لأن الإبطال لا يكون إلا لأجل حرمة، واستدلوا بالحرمة بأن صوتها عورة فيجب سترها.

ولكن اعترضوا عليه: - كما عن صاحب «الحدائق» و«الجواهر» و«مصباح الفقيه» - بالمنع عن حرمة الاسماع والسماع مع عدم الفتنة والتلذذ لا مع عدمهما، و السيرة المستمرة و ظاهر الكتاب و السنة يدلان على عدم الحرمة، إذ ظاهر الأخبار دال على تكلم فاطمة عليها السلام مع الصحابة كسلمان وغيره في مواضع عديدة، و لا سيما في قضية المخاصمة في طلب ميراثها، و قراءتها عليها السلام لتلك الخطبة الطويلة المشهورة، فضلاً عما ورد من تكلم النساء في مجلس الأئمة عليهم السلام.

قال صاحب «الجواهر»: (دعوى أن جميع ذلك للحاجة يدفعها - مع معلومية خلافها أيضاً، و وجوب تقييد الحاجة بما يسوغ لها رفع مثل هذه الحرمة - أن المقام منها، ضرورة وجوب الجهر في الصلاة مثلاً، على أنه أخص من الدعوى، إلا أن يراد كونه عورة كالبدن يجب ستره في الصلاة، و إن لم يكن أجنبي. وفيه منع واضح، خصوصاً والمستدل به يذهب الى تخييرها بينه و بين الاخفات إذا لم يكن أجنبي) انتهى محل الحاجة.^(١)

أقول: لا إشكال في الحرمة في الاسماع والسماع بمعنى الاستماع إذا كان

(١) الجواهر، ج ٩ / ٣٨٣ - ٣٨٤.

صوتها مهيجاً للشهوة بفعلها، و كان سماعه للتلذذ و الريبة، و الدليل عليه هو الآية الشريفة في قوله تعالى ﴿فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾^(١) حيث نهى سبحانه و تعالى عن الخضوع في الكلام الموجب للتهيج، فيكون حراماً بلا اشكال في المرحلتين أي في الاسماع لأنه متعلق للنهي، و هو عمل صادر من المرأة، كما أن استماعاً أيضاً حرام كما يومي اليه جملة: ﴿فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾ إذا كان السماع على نحو الاستماع و التلذذ لا السماع المطلق، مضافاً الى شمول ما دلّ على حرمة سماع الغناء الحرام الوارد في الرواية التي تتحدث عن كان يستمع ذلك إذا دخل بيت الخلاء، إذ حرمة ذلك الاستماع كان لأجل حرمة الغناء، فكذلك في المقام، أي إذا كان اصل الاسماع حراماً فإن استماعه كذلك كما لا يخفى.

و أمّا إذا لم يكن الصوت بصورة الخضوع و التهيج من جهة اختياره، و لكن إذا كان مهيجاً بالذات من جهة حسن صوتها و لطافة كلامها، بحيث كان السامع من خلال الاستماع يقع في الشهوة و التلذذ، فلا يبعد القول بحرمة مثل ذلك اسماعاً و استماعاً لجريان الملاك فيه لالغاء الخصوصية عن عملها كذلك، كما يومي الى الملاك ذيل الآية الذي هو كالتعليل.

و أمّا الصوت الخارج عن هذين القسمين و الفاقد لهذه الخصوصية فالدليل على حرمة بالصراحة من الكتاب و السنة مشكل، و إن كان اثباته من المناسبات

(١) السورة الاحزاب، الآية ٣٣.

الواردة في موارد مختلفة من الأمر بالسكوت في بعض الأخبار بأنها عي و عورة فاستروهن بالسكوت و البيوت، و ما ورد عن عليّ عليه السلام من ترك السلام للشأبة من النساء مخافة أن تعجبني صوتها و أمثال ذلك غير بعيد، خصوصاً مع دعوى الاتفاق الذي نقله صاحب «كشف اللثام» عن الأصحاب كما عرفت نقل صاحب «الجواهر»، إلا أن مثل هذه لا يوجب الجزم بالفتوى بالحرمة، بل غايته القول بالكراهة في الاستماع و الاستماع في غير مقام الحاجة و الاضطرار، و لو كانت الحاجة عرفية كما نشاهد ذلك في بعض المعاملات الصادرة من نساء أهل البادية، و لم يبعد كونها متعارفاً في زمن الائمة عليهم السلام، خصوصاً مع ورود بعض القصص و القضايا المشتملة على تكلم المرأة مع الامام عليه السلام.

نعم، قد يشاهد في بعض النصوص النهي عن المتكلم مع الأجنبي أزيد من خمس كلمات، و هو مثل الخبر الذي رواه الشيخ الصدوق بإسناده عن شعيب بن واقد، عن الحسين بن زيد، عن الصادق، عن آبائه عليهم السلام، عن النبي صلّى الله عليه وآله في حديث المناهى، قال: «و نهى أن تخرج المرأة من بيتها بغير اذن زوجها، فإن خرجت لعنها كل ملك في السماء و كل شيء تمرّ عليه من الجنّ و الانس، حتّى ترجع الى بينها. و نهى أن تتزيّن لغير زوجها فان فعلت كان حقاً على الله عزّ و جلّ أن يحرقها بالنار، و نهى أن تتكلم المرأة عند غير زوجها، و غير ذي محرم منها أكثر من خمس كلمات ممّا لا بدّ لها منه، و نهى أن تباشر المرأة المرأة و ليس

بينهما ثوب» الحديث.^(١)

و الرواية وإن هي ضعيف السند لأن الصدوق نقلها عن حمزة بن محمد بن احمد بن جعفر بن محمد بن زيد بن علي بن الحسين بن علي ابن أبي طالب عليه السلام، و حمزة بن محمد لم يوثقه احد، و هو يروى عن أبي عبدالله العزيز بن محمد ابن عيسى الأبهري فهو أيضاً مجهول، و هو ينقل عن أبي عبدالله محمد بن زكريا الجوهري الغلابي البصري، و هو يحدث عن شعيب بن واقد و هو أيضاً مجهول و لم يوثقه أحد، و هو يحدث عن الحسين بن زيد بن علي بن الحسين عليه السلام، و لم يرد في حقه توثيق، و إن نقل عنه بعض الثقة مثل ابن أبي عمير حيث لا يروى إلا عن ثقه.

إلا أن الرواية مشتملة على ما اُفتي به الاصحاب في كتبهم الفقهية من تحريم خروج المرأة من بينها بدون زوجها، أو حرمة تزويج المرأة لغير زوجها و غير ذلك، حيث يوجب الوثوق بصدور الرواية، أو كونها مقبولة عند الاصحاب لاجل اشتغالها ما ورد مثل هذه النواهي في رواية أخرى معتبرة، فإذن العمل على طبقها و إن كان ممكناً إلا أنه قد يشاهد في بعض الاخبار من عدم النهي عن المكالمات و التعليمات الدينية أزيد من خمس كلمات، و لعل مثلها كان ممّا لا بد منه لها و هو مثل ما ورد في رواية أبي بصير، قال: «كنت أقرأ امرأة كنت أعلمها القرآن فما زحتها بشيء، فقدمتُ على أبي جعفر عليه السلام فقال لي: أي شيء قلت للمرأة؟!»

(١) الوسائل، ج ١٤، الباب ١١٧ من أبواب مقدمات النكاح و ادابه، الحديث ٥.

فغَطَّيْتُ وجهي فقال لا تَعَوِّدَن اليها»^(١).

فإنَّ الامامَ عليه السلام قد نهى عن الممازحة اثناء تعليمها القرآن المذكور في صدرها، و لا اشكال في أنَّ تعليم القرآن مستلزم لسماع صوتها و التكلم معها لاصلاح كلمات القرآن، فيدلُّ على أنَّه غير منهي عنه، و إلاَّ كان للامام النهي عن كلا الأمرين. فاذن لا يبعد أن يكون تكلمها بما هو مرتبط بالدين و الاحكام الشرعية غير منهيّة، كما أنَّ السيرة المستمرة المتشرعية على هذا. فاثبات الحرمة في هذه المسألة لا يخلو عن اشكال، مضافاً الى ما يشاهد في بعض من الأخبار ارسال النبي صلّى الله عليه وآله سلمان الى بيت فاطمة لتحصيل شيء للمستحقين، مع أنَّه لو كان هذا الأمر ممنوعاً لاستلزامه سماع صوت الاجنبي، لما كان ينبغي أن يفعل ذلك. اللهم إلاَّ أن يقال إنَّ مثل سلمان حينما قام بذلك كان قد كبر سنّه و بلغ الى حدّ يكون من غير أولى الأربة من الرجال، و حكمه نظير ما ورد في القواعد من النساء كما في الآية حيث لا جناح عليهن ان يضعن ثيابهن، بل قد ورد في رواية أبي نصر البزنطي عن الرضا عليه السلام، قال: «عن الرجل يحلّ له أن ينظر الى شعر أخت امرأته؟ فقال: لا إلاَّ أن تكون من القواعد. قلت له: أخت امرأته و الغريبة سواء؟ قال: نعم، الحديث»^(٢).

فكما أنَّ الأمر في النساء كذلك، فلا يبعد أن يكون في الرجال أيضاً كذلك

(١) الوسائل، ج ١٤، الباب ١٠٦ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه، الحديث ٥.

(٢) الوسائل، ج ١٤، الباب ١٠٧ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه، الحديث ١.

من تجويز الاسماع لمثل ذلك.

و كيف كان، فاثبات الحرمة للاسماع مطلقاً حتى يشمل جميع الموارد لا يناسب مع ما ورد كثيراً في نسوان أهل البادية من مباشرتهن في المعاملات، و تجويز بعض الأمور، و تسهيل الحجاب لهن، لأنهن ممن لا ينتهين إذا نهوا كما في الحديث، فكل ذلك يؤيد ما ذكرنا، فلم يبق لنا وجه للحرمة إلا دعوى اتفاق الأصحاب ذلك كما عن «كشف اللثام»، و هو ليس إلا اجماع منقول، ولعله لذلك احتاط الأصحاب في لزوم الاخفات مع سماع الاجنبى، كما ورد التصريح بذلك في «العروة» في المسألة الخامسة و العشرون، و موافقه أكثر أصحاب التعليق بل كلهم عليه إلا بعضهم، و لعل الوجه فيه هو مراعاة حال الصلاة حيث إنه يحتمل أن يكون شرطية الجهر فيها للنساء هو عدم عروض ما يحتمل الحرمة، فارتفاع الصوت بسماع الأجنبى في حال الصلاة ربما يوجب الشبهة في جوازه، خصوصاً مع أن الجهر لها جاز على نحو التخيير. فالأحسن الموافق للاحتياط أن تختار الاخفات، و هو أمر مقبول.

هذا تمام الكلام في الفرع الاول.

الفرع الثاني: لو قلنا بحرمة الاسماع، فهل النسبة بينه و بين دليل وجوب الجهر للنساء - و لو على القول بدليل الاشتراك - هو العموم من وجه حتى يوجب التعارض في مورد التصادق أم لا؟ ثم على فرض التعارض بناء على كونه بصورة العموم من وجه أو على فرض انحصار المورد و عدم المندوحة، فهل يوجب فساد الصلاة أم لا؟

التزم صاحب «الجواهر» بكون النسبة هي العموم من وجه، ولذلك قال: (مضافاً إلى أن معارضته لما دلّ على وجوب الجهر من وجه فيحتاج تحكيمه عليه حينئذٍ إلى الترجيح، وإلى إمكان اختصاص الحرمة بالسامع دونها) انتهى محلّ الحاجة.^(١)

خلافًا للمحقق الهمداني رحمته الله حيث قال: (و نظيره في الضعف ما قد يقال من أن النسبة بين ما دلّ على حرمة الاسماع و وجوب الاجهار في الصلاة و لو بضميمة قاعدة الاشتراك العموم من وجه، فتحكيم دليل المنع على دليل الوجوب من غير مرجح تحكّم، فإنّ ما دلّ على وجوب الجهر - بعد تسليم شموله للنساء، و عدم مدخلية خصوصية الرجل الذي ورد النص فيه في الحكم - فإنّ ما يدلّ على وجوبه مطلقاً و قضيته تعلق الأمر بايجاد طبيعة مطلقة، كون المكلف مخيراً في ايجادها في ضمن أيّ فرد يكون من افراده السائغة دون المحرمة، فإذا حرم على النساء اظهار صوتها لدى الأجنبي، فعليها أن تصلّي في مكان لا يسمع صوتها الأجنبي، فلا معارضة بين دليليهما، كما لا معارضة بين اطلاق الأمر بالصلاة و عموم النهي عن التصرف في المغصوب على ما عرفت في محله.

نعم، لدى الانحصار و عدم المندوحة يتحقّق المعارضة، ولكن يقدّم جانب الحرمة، لما علم من الخارج من أن شرائط الصلاة اعتبارها فيها مقيدة بأن لا

(١) الجواهر، ج ٩ / ٣٨٤.

يترتب عليها مفسدة شرعية فلا يصلح أن يكون شرطيتها رافعة للمنع الشرعي المتعلق بذات الشرط من حيث هي) انتهى محل الحاجة.^(١)

أقول: إن النسبة الموجودة بين الدليلين بالعموم من وجه تكون على قسمين: تارة: يكون مورد تصادقهما واجتماعهما في يد المكلف، بأن يكون هو السبب لتصادقهما وتعارضهما، مثل دليلي (صل) و (لا تغصب) حيث إن الدليلين بنفسهما لا تعارض بينهما، إذ كل حكم ناظر الى موضوع نفسه، بلا نظر الى الحالات المترتبة عليه، كما عرفت مناسبقاً في مثل قوله: (لحم الغنم حلال) حيث لا نظر فيه و لا اطلاق له لحلية لحم الغنم المغصوب و الموطوء، و لا تعارض له، و أن المكلف ربما يجعلهما في موضوع واحد باختياره لو لا الضرورة و الانحصار. و ما نحن فيه من مصاديق هذه الصورة، ففي ذلك لا تعارض بين الدليلين من عند الحاكم فالحق مع الهمداني رحمته الله.

و أخرى: ما لا يكون كذلك، بل التعارض الواقع بينهما حاصل بنفسه من دون دخالة للمكلف فيه، مثل قوله: (أكرم العلماء) و (لا تكرم الفساق) حيث إن تصادقهما في العالم الفاسق ليس بيد المكلف، بل طبيعة اطلاق موضوع الحكم في الطرفين يوجب تصادقهما و تعارضهما في العالم الفاسق من وجوب الاكرام و حرمة.

كما أنه يكون مثل هذا القسم فيما إذا كان من القسم الاول كالصلاة و

(١) المحقق الهمداني في المصباح / ٣٣.

الغضب إلا أنه وقعت في حال الضرورة و الاضطرار قهراً أو بسوء اختياره، بناءً على كونه بالنهي السابق الساقط، حيث إنه بعد تحقق الضرورة يخرج عن الاختيار، ففي مثل هذه الحالة يتحقق التعارض بينهما كما عليه صاحب «الجواهر» رحمته الله.

و أما الكلام في تقديم جانب الحرمة كما اشار اليه المحقق الهمداني رحمته الله، فهو واضح على القول بالتخيير بين الاخفات و الجهر، لوجود الفرد الجائز مع حفظ الشرط من الجهر الغير المشتمل للاسماع أو الاتيان بالاخفات. و أما مع الاضطرار في الاتيان بالجهر و كان واجباً عليه، فلا يبعد كون وجوبه منوطاً بعدم ترتب مفسدة عليه، كما أشار اليه المحقق، خصوصاً مع ملاحظة أن له بدل و هو الاخفات. فإذن الحكم بتقديم جانب الحرمة لا يخلو عن قوة.

صور بطلان الصلاة مع جهر المرأة

ثم يأتي الكلام في أنه: على فرض حرمة جهر الصوت بالصلاة إما لأجل قبول كون صوتها عورة مطلقاً، أو لأجل فرض كون الجهر في الصلاة حراماً لأجل الاجماع، و كون الأمر بالصلاة واجباً و يقتضي اليقين بالفراغ، و هو لا يحصل إلا بالاخفات. أو كان الصوت مشتملاً على ما يكون حراماً من وقوع الفنية أو التلذذ، فهل توجب هذه الأمور فساد الصلاة و ابطالها أم لا؟

ذهب كثير من الفقهاء الى البطلان، بل قيل كما في «الحدائق» إنه مشهور، بل عليه صاحب «الجواهر» والمحقق الهمداني، خلافاً لصاحب «الحدائق» والاستاذ الأكبر، مستدلين بأن النهي قد تعلّق بأمر خارج عن الصلاة.

و لكن قد ناقش فيه صاحب «الجواهر» و الهمداني: بأنّ الجهر يعدّ من صفات الحروف المتحققة للقراءة المقروءة التي تعدّ عبادة، و النهي في العبادة يوجب الفساد.

و لكن قد يرد عليه: أنّ أصل الصوت المحقّق للقراءة ليس بمنهي عنه، بل زيادته المنطبق عليه الجهر هو الذي تعلّق به النهي لا أصل القراءة.

و لكن حيث إنّ هذا الكلام يكون ناشئاً من الدقّة العقليّة باعتبار أنّه يرى نفس الصوت جهراً أو اخفائاً من الصفات اللازمة للقراءة باعتبار أنّه فالنهي إذا تعلّق به فكأنّه قد تعلّق بأصل القراءة، نظير تحقق الغناء في القراءة، و إن كان التنظير بمثله لا يخلو عن اشكال، لوجود الفرق بينهما.

و كيف كان، فالأحوط وجوباً لو لا الأقوى هو بطلان صلاتها كما عليه الأكثر، والله العالم.

حكم الاخفات في مواضعها للنساء

ثم بعد الفراغ عن عدم وجوب الجهر للنساء في مواضعه، يأتي الكلام في حكم الاخفات في مواضعه، و أنّه هل يجب عليها ذلك أم لا؟ فيه وجهان

بل قولان:

قول: بالوجوب كما عليه المشهور، بل قيل إنه أشهر.

و قول: بعدمه في قبال كون المخالف مشهوراً.

لكن الأمر ليس كذلك، إذ القائل بالتخيير للمرأة في موضع الاخفات كالتخيير في الجهر في موضعه، ليس إلا جماعة مثل صاحب «الرياض» و الأردبيلي و الفاضل الخراساني و الوحيد البهبهاني في حاشيته على «المدارك»، و لا يبلغ عددهم الى مستوى المشهور.

و كيف كان، استدّلوا لعدم الوجوب:

بأن أدلة وجوب الجهر و الاخفات مختصة بالرجال، فلا تشمل للنساء، فيبقى حكمها تحت الأصل، و هو يقتضى البراءة عن الوجوب في كل من الجهر و الاخفات، غاية الأمر نفي وجوب الجهر كان بدليل زائد على الأصل، هذا. و لكن أجيب عنه: - كما في «الجواهر» و غيره - بالمنع عن عدم شمول النصوص للنساء، بل في «الجواهر»: (و في الأدلة الفعل المبني للمجهول و نحوه ممّا يشمل النساء أيضاً) هذا أولاً.

و ثانياً: امكان اثبات ذلك بقاعدة الاشتراك الثابتة بالاجماع، بأن الأحكام الشرعية تشمل جميع المكلفين حاضريهم و غائبهم، و ذكرهم و انثاهم، إلا ما علم اختصاصها بجماعة دون أخرى كأحكام الحيض و النفاس للنسوان و الجهاد للرجال.

و ثالثاً: مع أنه لو شككنا فيه يكون شكاً في الامتثال، فلا بدّ من الاحتياط، مضافاً الى استصحاب الاشتغال، و الشك في تحقق الشرط المستلزم للشك في تحقق المشروط، مضافاً الى اعتضاد وجوب الاخفات في موضعه بالشهرة المحكية و موافقة المحققين.

و نحن نضيف في ردّ هذا الاستدلال أولاً: بأنّ الروايات الواردة في ايجاب الجهر و الاخفات الواردة في الباب ٢٥ من أبواب القراءة في «الوسائل» لم تذكر اختصاصه بالرجال إلا في رواية واحدة في آخر الباب، حيث يثبت التخيير بين الجهر و الاخفات، و يختصّ بذكر الرجل لكنها محمولة على التقية، و أمّا بقيته الاخبار فهي بصورة السؤال عن العلة من الحكم بالجهر و الاخفات، فتشمل باطلاقها الرجال و النساء، و هناك بعض الأخبار يكون السؤال فيها عن فعل الامام بالجهر فيما يجهر و الاخفات فيما يخفت و هو من الرجال. فدعوى أنّ حكم الجهر و الاخفات مختصّ في الاخبار بخصوص الرجل ممنوعة.

نعم، وقع ذلك في الاخبار المشتملة لترك الجهر فيما يجب فيها أن يجهر، و ترك الاخفات فيما يجب فيها أن يخفت، و هي مختصة بالرجل، ولكنه لا يضرّ بما ندعيه، لأنّ هذا سؤال بعد الوجوب، فلا منافاة بين كون الوجوب لكلها، و لكن يكون السؤال عن حكم الترك مختصاً بالرجال، و هذا لا ينافي أنه لو سُئل عنه ^{عليه السلام} عن حكم الترك للنساء لأجاب بمثله كما لا يخفى.

و ثانياً: نقول زائداً عمّا قيل بأنّ ما ورد في رواية على بن جعفر بقوله: «سألته - أي عن أخيه - عن النساء هل عليهن الجهر بالقراءة في الفريضة؟ قال: لا إلا أن تكون امرأة تؤم النساء فتجهر، الحديث».^(١) من السؤال بأنّ الجهر هل ثابت للنساء لا وجه له إذا كان النصّ دالاً على اختصاصه بالرجل، بل كان على الامام حينئذٍ توبيخه عن سؤاله بأنك ما فهمت أنّ حكم الجهر و الاخفات لخصوص الرجال؟!!

نعم، و إن كان يرد عليه: بأنّه إذا كانت تلك الأخبار بملاحظة قاعدة الاشتراك دالة على كون النساء كالرجال في الحكم، لا يبقى مورد للسؤال عن حكم الجهر عليهن في الفريضة، فهذا لا يبعد أن يكون مؤيداً لما ادّعاه المحقّق الهمداني رحمته الله بأن لا يكون الجهر للنساء داخلاً تحت قاعدة الاشتراك، لأنّ هذه القاعدة ليس لها عموم لفظي، بل هي ثابتة بالاجماع و هو دليل لثبوتها، فيقتصر فيه على القدر المتقين، إذ في الجهر خصوصيّة توجب سوق الذهن الى كونه مختصاً للرجال، كما ترى عدم شمول عموم دليل استحباب رفع الصوت في الأذان للمرأة، خصوصاً مع ملاحظة امكان كون صوتها عورة، فعند الشك يكتفى بخصوص ما يدل الدليل، و هنا هو الأصل و النص المذكور، و لكن لا يجرى مثل هذا في الاخفات إذ الأمر فيه يكون عكس ذلك، فدليل الاشتراك يشمله فيحكم

(١) الوسائل، ج ٤، الباب ٣١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

عليهما بوجوب الاخفات في موضعه.

مضافاً الى امكان أن يكون سؤاله (هل عليهنّ في الفريضة جهراً؟) جملة استفهاميّة انكارية، لكي يكون السبب في سؤاله ملاحظة قاعدة الاشتراك، لكن أجابه عليه السلام بالنفي، فليتأمل.

و الحاصل ممّا ذكرناه: صحة دعوى القائلين بوجوب الاخفات في موضعه للمرأة كالرجل، و لا يبقى هنا محل للرجوع الى الأصل و هو البراءة كما أشار اليه لأنّه دليل فقاهتي، يرجع اليه عند فقد الدليل الاجتهادي، و أمّا مع وجوده فلا مجال للرجوع اليه.

و أمّا ما استدللّ القائلون بالوجوب مثل المحقق النوري في «وسيلة المعاد» عند الشك في وجوبه مع فقد الدليل، من التمسك بقاعدة الاشتغال والاستصحاب أو لزوم احراز الشرط لاحراز المشروط.

فمما لا ينبغي القبول، لوضوح أنّ تمام ذلك فرع اثبات شرطية الاخفات للمرأة، فإذا فرض فقد الدليل لاثبات وجوبه، فيدخل تحت ما لا دليل على وجوبه، فيشمّله حديث (رفع عن أمّتي ما لا يعلمون) و بذلك ترتفع شرطيته، فلا يبقى حينئذٍ مورد للاشتغال والاستصحاب و احراز الشرطية كما لا يخفى.

فإذن الأولى في الجواب هو ما عرفت من وجود الدليل عليه فلا مجال حينئذٍ للرجوع الى الأصل.

حكم الخنثى المشكل

فرع: قال صاحب «الجواهر»: (و الخنثى المشكل بناءً على إلزامها بالاحتياط تخفت في محلّ الاخفات و يجهر في محلّ الجهر، إذا لم يكن أجنبي، و إلا قبل أخفت، و المتّجه التكرير مع انحصار الطريق فيه تحصيلاً للاحتياط، و الله أعلم) انتهى.^(١)

و في «مصباح الفقيه» بعد نقل كلام صاحب «الجواهر» بلزوم الجهر الى قوله: (إذا لم يكن أجنبي) قال: (بل مطلقاً بناءً على ما قويناه من عدم كون صوت المرأة عورة، و على القول بكونه عورة قد يمنع ذلك في الخنثى، لكونها من قبيل الشبهات الموضوعية التي لا يجب الاحتياط فيها اتفاقاً، ولكنه لا يخلو عن بحث).^(٢)

أقول: لا يخفى ما في كلامه من الاشكال، لما قد عرفت من أنّه حتّى بعد تسليم عدم كون صوتها عورة مطلقاً، إلا أنّه في الصلاة خصوصية تجب رعايتها، فلا بدّ لها من الاخفات.

كما يرد على دعواه بعدم وجوب الاجتناب في الخنثى حتّى ولو كانت صورة المرأة عورة، لكون الشبهة موضوعية، و لا يجب الاحتياط فيها؛ بأنّ ذلك إنّما يصحّ إذا لم تكن الشبهة الموضوعية من اطراف العلم الإجمالي، و إلاّ يجب

(١) الجواهر، ج ٩ / ٣٨٥.

(٢) مصباح الفقيه / ٣٠٣.

كما فيما نحن فيه فإنّ المورد من هذا القبيل، لأنّه يعلم اجمالاً بأنّها إمّا رجل أو امرأة، ويجب عليها الاحتياط بالجمع بين التكيليفين، وحيث يحتمل كونها امرأة و صوتها عورة و يسمع الأجنبي، فلا بد من الاحتياط فيها بالاخفات تارةً وبالجهر أخرى حتى تقطع بصحّة إحدى صلاتيها.

و من هنا ظهر عدم تمامية ما ذكره المحقق الهمداني من الردّ على صاحب «الجواهر» عليه السلام حيث أوجب التكرار إذا كان مع انحصار الطريق فيه.

و قال بعد نقل كلامه: (و فيه: إنّ إن جاز له اظهار صوته لدى الأجنبي، فلا مقتضى للتكرير، لأنّ شرطية الاخفات على النساء مع سماع الأجنبي لدى القائلين به على ما يظهر من تعليلهم بأنّ صوتها عورة نشأت من حرمة الاسماع، فتتفي بانتفائها، و إلّا فلا موقع للاحتياط) انتهى كلامه. ^(١)

لأنّ الكلام في صورة عدم جواز الاظهار لها لو كانت امرأة، فلو جهرت تحتمل كون الجهر حراماً لسماع الأجنبي، و كونها امرأة و صوتها عورة، و تكون صلاتها فاسدة، كما أنّه لو أخفت صوتها فقط يحتمل كونه رجلاً و يجب عليها الاجهار فبتركه له تصير صلاتها فاسدة، فمقتضى الاحتياط هو التكرار، كما عن صاحب «الجواهر» عليه السلام.

فإذن كلامه لا يخلو عن قوة عند من يحكم بأنّ صوت المرأة العورة و لو في الصلاة فقط، و لو لم يكن كذلك في خارجها، والله العالم.

والمسنون في هذا القسم:

الجهرُ بالبسملة في مواضع الاخفات في أوّل الحمد و أوّل
السورة (١)

مستحباب القراءة

(١) إنّ حكم الجهر بالبسملة في الصلاة الجهرية واضح، لوضوح أنّ الجهر كما يجب في غير البسملة من القراءة فكذلك يجب فيها أيضاً لأنّها تعدّ جزءاً من القراءة، فالإتيان بها سرّاً متعمداً يوجب البطلان لعدم امتثال الأمر الوارد فيه، وهذا ممّا لا كلام فيه ولا إشكال عند الإمامية.

و أمّا حكم الجهر في البسملة في الصلوات الاخفاته كالظهرين، ففيه أقوالاً خمسة:

١. قول بالاستحباب مطلقاً، سواءً في حق الإمام أو غيره في الأوليين وغيرهما، بل وهكذا في الأخيرتين وفي الثالثة من المغرب والعشاء من الصلوات الجهرية، وهذا هو المشهور على ما ادعاه غير واحد، وإن كان قد يتأمل في وجود الشهرة بالنسبة إلى الأخيرتين والثالثة من العشاءين، كما يتّضح خلال البحث إن شاء الله تعالى.

٢. وقول باختصاصه بالأولين، و أمّا الأخيرتان فلا يسحب الجهر فيها في شيء من الصلوات، بل لا يجوز كما نسب اختياره إلى «السرائر».

٣. و قول باختصاص الجهر بالبسملة للامام خاصة دون غيره، و حكي ذلك عن ابن الجنيد.

٤. و قول بوجوبه مطلقاً من دون اظهار باختصاصه بخصوص الأوليين، و هو المنسوب الى كل من أطلق القول في الصلاة بحيث يشمل الأخيرتين، و إن تأمل بعض كالمحقق الهمداني في اطلاقه، و هذا هو المحكي عن القاضي ابن البراج في «المهذب»، حيث عدّ من واجبات الصلوات الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فيما يجهر أو يخافت، و الى ظاهر الصدوق في «الخصال»، حيث قال: (و الاجهار ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة واجب).

٥. و قول بالوجوب في خصوص الأوليين من الصلوات الجهرية و الاخفاتييه، و هذا هو المحكي عن أبي الصلاح في «الكافي».

هذه هي الاقوال في هذه المسألة و منشأ الاختلاف هو وجود بعض الاخبار الموهوم لذلك، فلا بأس حينئذٍ بذكرها و ملاحظة دلالتها حتى يتضح ما هو المختار عندنا:

الأخبار الواردة في موضوع الجهر بالبسملة

الرواية الأولى: صحيحة صفوان الجمال، قال: «صليت خلف أبي عبد الله عليه السلام أياماً فكان إذا كانت صلاة لا يُجهر فيها جهر ببسم الله الرحمن الرحيم، و كان

يجهر في السورتين جميعاً»^(١).

و أداة (كان) تدل على الاستمرار، خصوصاً مع تكرارها، ولو لا قيام دليل خارجي يدل على جواز تركه لكان مقتضى ظهور الخبر دالاً على الوجوب، لكن هذا الخبر لا يدلّ أزيد على كون ذلك في الأوليين دون الأخيرتين بقرينة قوله: (يجهر في السورتين) حيث لا تكون إلّا في الأوليين إذ لا يقرأ في الأخيرتين إلّا سورة الحمد.

الرواية الثانية: حديث هارون، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال لي: كَتَمُوا بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ فَنَعَمْ وَ اللَّهِ الْأَسْمَاءُ كَتَمُوهَا، كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا دَخَلَ إِلَى مَنْزِلِهِ وَاجْتَمَعَتْ عَلَيْهِ قَرِيشٌ يَجْهَرُ بِبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، وَرَفَعَ بِهَا صَوْتَهُ، فَتَوَلَّى قَرِيشٌ فَرَاراً فَأَنْزَلَ اللَّهُ فِي ذَلِكَ: ﴿وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْءَانِ وَخُذَهُ وَلَوْ عَلَىٰ أَذْبَرِهِمْ نُفُورًا﴾»^(٢) (٣).

حيث تدل على مطلوبة رفع الصوت و الجهر ببسم الله من ذم العامة بالكتمان، و لا يكون ذلك إلّا في الصلوات، فلا يبعد أن يكون المراد من رفع صوته في منزله ببسم الله هو في حال الصلاة. و لكن كون ذلك في الصلوات الواجبة في البيت بعيداً إذ يبعد أن يكون يصلي رسول الله صلاته الواجبة في البيت. وكيف كان فدلالة الخبر على مطلوبة الجهر ببسم الله في الصلوات الواجبة المستفاد من ذم

(١) الوسائل، ج ٤، الباب ٢١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

(٢) سورة الاسراء، الآية ٤٩.

(٣) الوسائل، ج ٤، الباب ٢١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢ - ٣.

العامة غير بعيد.

الرواية الثالثة: رواية حنّان بن سُدير، قال: «صَلَّيتْ خَلْفَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَيَّاماً فَتَعَوَّذَ بِاجْهَارٍ ثُمَّ جَهَرَ بِبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ».^(١)
و رواه الحميري في «قرب الإسناد» عن محمد بن عبد الحميد و عبد الصمد ابن محمد جميعاً مثله، إلّا أنّه قال: (صليت المغرب).
و نقل الأوّل أولى حيث يشمل باطلاقه كون المراد في الصلوات الاخفائيه، و إلّا ففي الجهرية لا اشكال في وجوب الجهر بالبسملة فلا يحتاج الى ذكره.
اللّهم إلّا إنّ يراود ذكره رداً على العامة، حيث لا يقرءون أو يكتمون، فحينئذٍ له وجهٌ كما لا يخفى.

و كيف كان، فعلى النقل الأوّل يدلّ باطلاقه حتّى لمثل صلاة الاخفائيه و حملها على الجهرية بعيدٌ جدّاً، و لا داعي له كما يظهر ذلك ببعض الأخبار الدالة على مطلوبيته في كلّ الصلوات، ولكن السؤال هو أنّه هل مطلوبيته كان بالوجوب أو الاستحباب، فهذا يظهر ممّا ياتى ذكره.

الرواية الرابعة: مرسل أبي حمزة، قال: «قال على بن الحسين عَلَيْهِ السَّلَامُ يَا ثَمَالِي إِنَّ الصَّلَاةَ إِذَا أُقِيمَتْ جَاءَ الشَّيْطَانُ إِلَى قَرِينِ الْإِمَامِ فَيَقُولُ: هَلْ ذَكَرَ رَبَّهُ؟ فَإِنْ قَالَ: نَعَمْ، ذَهَبَ، وَإِنْ قَالَ: لَا رَكْبَ عَلَى كَتْفَيْهِ، فَكَانَ إِمَامَ الْقَوْمِ حَتَّى يَنْصَرَفُوا، قَالَ: فَقُلْتُ: جَعَلْتَ فِدَاكَ أَلَيْسَ يَقْرَأُونَ الْقُرْآنَ؟ قَالَ: بَلَى، لَيْسَ حَيْثُ تَذْهَبُ يَا ثَمَالِي،

(١) الوسائل، ج ٤، الباب ٢١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢ - ٣.

إنّما هو الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم»^(١).

قال في «الوافي»: (المراد بقريّن الامام الملك الموكّل به)، و لكن في «الحدائق» بعد نقله لكلام «الوافي» قال: (أقول: بل الظاهر أنّ المراد إنّما هو الشيطان الموكّل به، فإن لكلّ مكلفٍ ملكاً و شيطاناً موكلين به، هذا يهديه و هذا يغويه، و الأنسب بسؤال الشيطان هو قرنيه دون الملك) انتهى^(٢).

فإنّ اطلاق هذا الخبر يشمل كلّ صلاةٍ جهريّة كانت أو اخفائيّة، و جميع هذه الاخبار ورد فيه ذم المخالفين لاختفاتهم مطلقاً، اماماً كان أو غيره كما أنّ الذمّ في خبر هارون صادر من الامام عليه السلام.

الرواية الخامسة: رواية فضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام في كتابه الى المأمون، قال: «و الاجهار ببسم الله الرحمن الرحيم في جميع الصلوات سنّة»^(٣). فدلالتها على الاطلاق في الصلوات و في الأفراد من كونه إماماً أو غيره واضحة، و ظهور لفظ (السنّة) في الاستحباب واضح كما لا يخفى.

الرواية السادسة: رواية رجاء بن أبي الضّحّاك، عن الرضا عليه السلام: «أنّه كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في جميع صلاته بالليل و النهار»^(٤) و لا يبعد شمول اطلاقها للفريضة و النافلة في الجماعة و غيرها، و استمرار عمله عليه السلام على ذلك يدلّ على مطلوبة فرضاً و نفلاً كما سيظهر لك.

(١) الوسائل، ج ٤، الباب ٢١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٤.

(٢) الحدائق، ج ٨ / ١٦٩.

(٣) و (٤) الوسائل، ج ٤، الباب ٢١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٦ - ٧.

الرواية السابعة: رواية أبي حفص الصائغ، قال: «صليت خلف جعفر بن محمد عليه السلام فجهر ببسم الله الرحمن الرحيم»^(١).

و دلالتها كالرواية السابقة في خصوص الامام و حمله على الصلوات الجهرية فقط مخالف لاطلاقها، مع أنه لا داعي في مثل الجهر ذكره مع جهريّة أصل القراءة بخلاف الاخفات، إلا أن يكون بلحاظ ما يقابل العامة كما عرفت.

الرواية الثامنة: رواية اخرى لصفوان الجمال، قال: «صليت خلف أبي عبدالله أيّاماً فكان يقرأ في فاتحة الكتاب ببسم الله الرحمن الرحيم، فإذا كانت صلاة لا يجهر فيها بالقراءة جهر ببسم الله الرحمن الرحيم و أخفى ما سوى ذلك»^(٢).

فان دلالتها على المطلوب تكون كروايته المنقولة في بداية البحث، و الكلام فيها كالكلام في السابقه من دلالة أداة (كان) على الاستمرار بقراءة فاتحة الكتاب، و الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في صلاة لا جهر فيها، حيث ظهور الاستمرار على الوجوب لو لا قيام دليل خارجي على خلافه.

رأي السيد الخوئي حول دلالة الأخبار

قال السيد الخوئي رحمته الله في مستند «العروة» بعدم دلالة الأخبار على

(١) الوسائل، ج ٤، الباب ٢١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٨.

(٢) الوسائل، ج ٤، الباب ١١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

الوجوب لأن الواجب لا يحتاج الى ذكره بأداة (كان) لأنّه واجب، ولذا لا يقال كان عليه السلام بعد القراءة يركع ويسجد بخلاف المندوب حيث يحسن ذكره بلفظ يفيد الاستمرار.

الجواب: ما قاله إنّما يصحّ اذا لم يكن في المسألة خلاف، وإلاّ يمكن أن يكون ذكر الاستمرار بأداة (كان) للردّ على العامة البسملة أو يخفون في الصلاة مطلقاً، فكان ذكر ذلك لاعلام أنّ عملهم مخالف للسنة، و لذلك صار الجهر ببسم الله شعاراً للشيعة، بل هو من عناية الله علينا إذ البسملة مشتملة على اسماء الجلالة فلا بد من الجهر بها تعظيماً للجلالة، كما يقول بذلك اصحاب التجويد من لزوم أداء لفظ الله بالتفخيم والتعظيم، ولعلّ منه الجهر بها، و لذلك ترى أنّ الشهيد في «الذكرى» وغيرها قال: (إنّ من شعائر الشيعة الجهر بالبسملة لكونها بسملة حتّى قال ابن أبي عقيل تواترت الأخبار أنّ لا تقييه في الجهر بالبسملة).

أقول: و ظاهر هذا الخبر نسبة (كان) للامام، كما أنّ ظاهره هو القراءة في الاخفائيه في الأولتين من جهة أنّ قوله: (لا يجهر فيها) صفة للصلاة وكناية عن الاخفائيه فيما يتعارف فيها القراءة دون الاخيرتين حيث لم يكن القراءة فيهما متعارفاً، وإلاّ لزم شموله للأخيرتين من الجهرية، مع أنّ ظاهر جملة: (صلاة لا يجهر فيها) خلافه كما لا يخفى.

الرواية التاسعة: رواية يحيى الكاهلي، قال: «صلى بنا أبو عبد الله عليه السلام في

مسجد نبي كاهل فجهر مرّتين ببسم الله الرحمن الرحيم، الحديث»^(١).
و ظاهره ايضاً الصلاة الاخفائية إذ في الجهرية تمام القراءة كان بالجهر، فلا
يحتاج الى ذكر خصوص البسمة. اللهم إلا أن يكون للردّ على ما يقوم به العامة
في الصلاة الجهرية من الاخفات مطلقاً أو ترك البسمة.

الرواية العاشرة: ما رواه الشيخ رحمته الله في «مصباح المتجهد»، وقال: روى عن
أبي محمد الحسن على العسكري عليه السلام أنه قال: «علامات المؤمن خمس: صلاة
الخمسين، وزيارة الأربعين، والتختم في اليمين، و تغفير الجبين، والجهر ببسم الله
الرحمن الرحيم»^(٢).

فان وحدة السياق من جهة وقوع الجهر ببسم الله فيما يستحب الاتيان به
من التختم و الصلاة خمسين، و تغفير الجبين، يوجب كونه أيضاً مستحباً في كلّ
حال، سواء الصلاة أو في غيرها، إلا مع ملاحظة المناسبة بين الحكم و الموضوع،
و كونه عن علامات المؤمن، يفهم كون المقصود هو الصلاة و في الاخفائية منها،
بل مطلقاً رداً على العامة كما عرفت.

الرواية الحادية عشرة: ما في «مصباح الفقيه»^(٣) نقلاً عن كتاب «اعلام
الدين» للديلمى عن كتاب الحسين بن سعيد، عن صفوان، بإسناده عن أبي
عبدالله عليه السلام، قال: «إذا كان يوم القيامة يقبل قوم على نجائب من نور ينادون

(١) الوسائل، ج ٤، الباب ١١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٤.

(٢) الوسائل، ج ١٠، الباب ٥٦ من أبواب المزار و ما يناسبه، الحديث ١.

(٣) مصباح الفقيه / ٣٠٤.

بأعلى اصواتهم الحمد لله الذي صدقنا وعده، وأورثنا أرضه فنبوء من الجنة حيث نشاء. قال: فيقول الخلائق هذه زمرة الأنبياء؟ فإذا النداء من قبل الله عز وجل هولاء شيعة علي بن أبي طالب عليه السلام فهم صفوتي من عبادي، خيرتي من بريتي، فيقول الخلائق: الهنا وسيّدنا بم نالوا هذه الدرجة؟ فإذا النداء من الله تعالى بتختهم باليمين و صلاتهم احدى و خمسين و اطعامهم المسكين، و تعفير الجبين و جهرهم في الصلاة ببسم الله الرحمن الرحيم».

الرواية الثانية عشرة: رواها الكليني في روضة «الكافي» في خطبة طويلة عن علي بن ابراهيم، عن أبيه، عن حماد بن عيسى، عن ابراهيم بن عثمان، عن سليم بن قيس الهلالي، قال: «خطب امير المؤمنين فحمد الله و أثنى عليه، ثم صلى على النبي صلى الله عليه وآله ثم قال: ألا إنّ أخوف ما أخاف عليكم... الى أن قال: قد عملت الولاية قبلي أعمالاً خالفوا فيها رسول الله صلى الله عليه وآله متعمدين لخلافه، ناقضين لعهد، مغيرين لسنّته. الى أن قال: و أمرت بالتكبير على الجنائز خمس تكبيرات، و الزمت الناس الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم».^(١)

بل قد يظهر من هذه الرواية وجوب الجهر بالبسملة، لأنّه عليه السلام قال: (و الزمت الناس الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم). اللهم الا أن يقال بأنّ الحكم بالالتزام لخصوص مقطع معيّن من الزمان للردّ على بدعة العامة بتركهم البسملة أو اخفاتهم لذكرها فأراد الامام عليه السلام ردّ هذه البدعة بالالزام، فعليه يلزم أن لا يكون

(١) روضة الكافي: ص ٥٨، الحديث ٢١.

الجهر بها عندنا واجباً إن استفدنا الذنب من الأخبار، فلا يكون يعدّ هذا الخبر معارضاً، وهو غير بعيد.

نعم، و الذي يعدّ أصرح من هذا الخبر في الدلالة على الوجوب، هو رواية الأعمش المروي عن «الخصال» عن جعفر بن محمد عليه السلام في حديث شرايع الدين قال: «والاجهار ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة واجب»^(١).

حيث حملها صاحب «الجواهر» على الاستحباب المؤكد، بل قد يدعى كون ذلك متعارفاً في الصدر الاول، حيث كانوا يعبرون عن المستحب المؤكد بالوجوب، وإن لم نقل بذلك فلا بد من حملها عليه جمعاً بينها وبين رواية فضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في كتابه الى المامون، قال: «والاجهار ببسم الله الرحمن الرحيم في جميع الصلوات سنة»^(٢) حيث أنّها صريحة في الاستحباب.

بل قد يؤيد ذلك وحدة السياق بين المندوبات في روايتي الشيخ في «مصباح المتعجد» و رواية «اعلام الدين» للديلمى، حيث قد وقع الجهر ببسم الله في رديف تعفير الجبين و التختيم باليمين و الصلاة احدى و خمسين و زيارة الأربعين، حيث لم يكن شيئاً منها واجباً و لم يفت أحد بوجوبها.

النتيجة: القول بالاستحباب قوى، خلافاً للقاضى ابن البرّاج و ظاهراً لصدوق، لو لم نقل في حقهما ما قلنا في رواية «الخصال».

نعم، قد ورد في صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنهما سألاه عمّن يقرأ

(١) و (٢) الوسائل، ج ٤، الباب ٢١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥ - ٦.

بسم الله الرحمن الرحيم حين يريد يقرأ فاتحة الكتاب؟ قال: نعم إن شاء سراً وإن شاء جهراً. فقال: أفقرؤها مع السورة الأخرى؟ فقال: لا،^(١) حيث يدلّ على جواز ترك الجهر و يكون على التخيير، فيناسب مع النذب، إلا أنه محمول على التقية لأجل ذيلها من تجويز ترك البسملة مع سورة أخرى، والتفكيك بين الصدر والذيل في العمل مشكل.

بقي هنا ملاحظة مرتبطة بمورد هذا الاستحباب، وهل هو مختص بالأولين فقط أو يعمّ الأخيرتين من الاخفاتيّه والجهرية؟ ظاهر بعض الفتاوى كصاحب «الجواهر» وغيره هو التعميم، لأنّ وجه الجهر بها كان لاجل كونها بسملة، ولا فرق فيه كونها في الأوليين أو الاخيرتين. نعم، لا بدّ أن يستثنى منه البسملة الواقعة في وسط الآية مثل البسملة في سورة النمل إذا قرأت تلك السورة في الصلاة الواجبة الاخفائية، فإنّ القول باستحباب الجهر فيها مشكل، لأنها ليست واقعة في صدر السورة وبدوها، والمنسبق في الذهن من هذه الأخبار تلك البسملة لا فيما وقعت في وسط الآيات التي تجب قرائتها اخفائاً تبعاً للآيات لا حكاية ممّن يسلم ذلك لا بالترك كما لا يخفى. مع احتمال شمول الدليل لها أيضاً لكنه مخالف للاحتياط للشك في التخصيص في الدليل الدال على وجوب الاخفات، مع أنّ مقتضى استصحاب حكم السابق عليها هو الاخفات أيضاً، كما هو واضح، لما قد عرفت من كونها واقعة رديف الحكاية والنقل لا بصورة الابتداء

(١) الوسائل، ج ٤، الباب ١٢ من أبواب القراءة الصلاة، الحديث ٢ و ٣.

بها في أوّل السور تبركاً و تعظيماً كما ورد في الحديث عن النبي ﷺ: «كلّ أمرٍ ذى بال لم يُبدء ببسم الله فهو أبتَر».

في اختصاص الجهر بالأولين وعدمه

يصل الدور الى البحث عن أنّ الجهر بالبسملة هل يختص بالأولين كما عليه الحلّي والمحقق البحراني والعلامة البروجردى والأصطهباناتي والآقا جمال الكلپايگاني والسيد أبو الحسن الأصفهاني والخوانساري والخميني والنائيني، غاية الأمر بالاحتياط الوجوبى في ترك الجهر عند غير الأولين، وهو كذلك عندنا - كما في «نور الهدى» - أم لا؟

الظاهر الأوّل لاحتمال تمامية استدلال البحراني من كون جملة: (صلاة لا يجهر فيها أو يجهر) صفة لنفس الصلاة بلحاظ الأولين من دون نظر الى البسملة في الأخيرتين إذا قرأ الحمد لأنّه أمر غير متعارف.

و أمّا ما ذكره صاحب «الجواهر» ردّاً عليه: بأنّ الجهر بها كان لأجل كونها بسملة، فلا فرق فيه بين الأولين والاخيرتين.

مردود أوّلاً: بالنقض بالبسملة الواقعة في سورة النمل حيث لا يجوز جهرها مع كونها بسملة، وقد عرفت وجه عدم جوازه.

و ثانياً: أنّه يمكن دعوى الفرق بينها وبين المقام بكونها في ابتداء السورة بخلافها في سورة النمل.

نقول: كيف بكم في بسملة المأموم إذا قرأ في الركعة المتأخرة عن الامام، حيث لا يبعد كون وجوب الاخفات في القراءة شاملاً لهذه البسملة، سواء كانت في القراءة المستحبة للمأموم كما في الأولتين إذا لم يسمع صوت الامام أو في القراءة الواجبة كالقراءة الواجبة للمأموم المتأخر عن الامام بركعة أو بركعتين، وإن كان بعض الفقهاء - كالسيّد في «العروة» - ذهب الى استحباب الجهر فيها أيضاً، خلافاً للآخرين ممّن عرفت كلامهم في الأخيرتين بالنسبة الى البسملة.

فالاحوط عندنا ترك الاجهار فيهما، كما أنّ الامر كذلك في قراءة المأموم في الموردين، والله العالم.

في اختصاص الجهر بالامام و عدمه

ظهر من الأخبار السابقة عدم الفرق في استحباب الجهر بين كون المصلّي اماماً أو منفرداً كما يدلّ عليه ما دلّ على استمرار فعل الامام الرضا عليه السلام على الجهر بها في جميع صلاته بالليل والنهار، كما يدلّ عليه ما دلّ بالصراحة على أنّ الجهر سنة في جميع الصلوات، الشامل حال كون المصلّي اماماً أو منفرداً. نعم، تعميم الحكم للمأموم في القراءة المستحبة أو الواجبة مشكّل:

١. بما قد عرفت دخوله تحت صحيحة زرارة، الحاكمة بأن عليه أن يقرأ الفاتحة و السورة خلف الامام في نفسه و اخفاتاً الشامل للبسملة.
٢. و عموم ما يدلّ على أنّه لا ينبغي للمأموم أن يسمع الامام ما يقوله.

فاذن، دعوى كون النسبة بين أدلة الجهر بالبسملة و بين أدلة الاخفات هو العموم من وجه فيتعارضان في البسملة للمأموم المتأخر أو في الأوليين الذى لا يسمع كلام الامام، غير صحيحة، فلا يبقى حينئذٍ دليل على الاستحباب.

هذا هو كلام الشيخ الانصارى رحمته الله وقد اعترض عليه الهمداني بأنه كان على المماشاة و إلا لا تعارض لدليل الجهر بالبسملة مع دليل وجوب الاخفات، لأنّ الجهر بالبسملة كان مثل دليل (لحم الغنم حلال) لا اطلاق فيه لحال العوارض، ثم التعارض في الدليلين قد يكون للعلم بكذب أحدهما، وقد يكون مع العلم بهما، غاية من جهة اطلاق كل مورد التصادق فيتعارض و لو كان أحد الحكمين استحباباً، إذ لا فرق بينه و بين الوجوب إذا قلنا بأنّ الاحكام بأسرها متضادة، مع أنّ الشارع إذا رفع يده عن الجهر الواجب في حقّ الماموم في القراءة الواجبة، و قال لا يسمع المأموم صوته للامام، ففي الجهر المندوب كان أولى، فاذن اثبات الاستحباب بالجهر في البسملة للمأموم في غاية الاشكال.

وكيف كان، ففي كلّ مورد ثبت استحباب الجهر فيه كان ذلك بلحاظ أفضل الفردين من التخيير، أى يجوز الا تيان بكلّ واحدٍ منهما، إلا أنّ اختيار الجهر يعدّ حينئذٍ أرجح و أولى. لكن لا بدّ أن يعلم أنّ أرجحية ذلك إنّما يكون فيما إذا لم يكن في مورد التقيّة، و إلا كان الأرجح هو الاخفات كما يؤمى اليه رواية أبي جرير زكريّا بن ادريس القمّي، قال: «سألت أبا الحسن الأول عليه السلام عن الرجل يصلّي

بقوم يكرهون أن يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم؟ فقال: لا يجهر»^(١).
و الظاهر أن المراد هو الصلاة خلف من لا يُقتدى به، حيث لا بد أن يقرأ
السورة بنفسه، ولذلك نهى الامام عن الاجهار، حيث لا يكون نهيه إلا للتقية. لا أن
يكون المراد صيرورته إماماً لمثل ذلك، إذ يبعد أن يصلّون خلف إمام من الشيعة.
وكيف كان، فهذا الخبر يدلّ على عدم استحباب الجهر في حال التقية، كما
حملوا عليها صحيحة الحلبي السابقة، الذي ورد فيها قوله: «إن شاء سرّاً وإن شاء
جهرّاً»، مضافاً الى وجود عمومات على تدلّ لزوم غاية التقية من الشرع والعقل
كسائر الاحكام.

فإذن دعوى بعض الفقهاء مثل ابن أبي عقيل بأنّه: (قد تواترت الأخبار به و
لا تقية في الجهر بالبسملة). باطلاً غير مقبول، ولكن يمكن أن يراد منه أنّه قد
صار في العمل بمنزلة لا تحتاج الى التقية، لصيرورتها من شعار الشيعة كالشهادة
الثالثة في الاذان. وهذا المقدار من الشعارية لا ينافي لزوم رعاية التقية فيما لا
يكون الأمر كذلك، وعلى ذلك.

يحمل ما ورد في رواية «دعائم الاسلام»^(٢) قال: (روينا عن رسول
الله ﷺ و عن عليّ و الحسن و الحسين و علي بن الحسين و محمد بن علي و
جعفر بن محمد صلوات الله عليهم أجمعين أنّهم كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن

(١) الوسائل، ج ٤، الباب ١٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

(٢) المستدرک، ج ١، الباب ١٧ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١٤.

و ترتيب القراءة (١)

الرحيم فيما يجهر بالقراءة من الصلوات في أوّل فاتحة الكتاب، و أوّل السورة في كلّ ركعة، و يخافتون بها فيما يخافت فيه من السورتين جميعاً. و قال الحسين بن علي: اجتمعنا ولد فاطمة عليها السلام على ذلك، و قال جعفر بن محمد عليهما السلام: التقية ديني و دين آبائي، و لا تقية في ثلاث: شرب المسكر، و المسح على الخفين، و ترك الجهر ببسم الرحمن الرحيم).

و لفظ (الترك) غير موجود في «الجواهر»، و هو الاصح.

مضافاً الى اشتماله على ما هو مخالف لطريقتهم من الاخفات في الاخفائية الموجب لاسقاطه عن الحجية أو حملها في تلك الفقرة بالتقية في غير المورد الذي صار شعاراً لهم، و الله العالم.

(١) أى من مسنونات الصلاة و مستحباتها الترتيل في القراءة و استحبابه، و هو حكم اجماعى كما ادّعاه جماعة. قال صاحب «المدارك» (أجمع العلماء كافة على استحباب ترتيب القراءة في الصلاة و غيرها).

و الدليل على الاستحباب: - مضافاً الى دعوى الاجماع الذى ادّعاه صاحب «المدارك» و «الحقائق» بل في «الجواهر»: (إن لم يكن محصلاً) - ظهور بعض الأخبار:

منها: ما رواه الشيخ في «التهذيب» بإسناده عن أبي عبدالله البرقى، و أبي

أحمد يعني محمد بن أبي عمير جميعاً عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ينبغي للعبد إذا صلى أن يرتل في قراءته، فإذا مرَّ بآية فيها ذكر الجنة و ذكر النار سأل الله الجنة و تعوذ بالله من النار، و إذا مرَّ ب (يا أيُّها الناس) و (يا أيُّها الذين آمنوا) يقول: لبيك ربِّنا».^(١)

و منها: صحيحة على بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يقرأ في الفريضة بفاتحة و سورة أخرى في النفس الواحد؟ قال: إن شاء قرأ في نفسٍ و إن شاء غيره».^(٢)

و رواه الحميري في «قرب الاسناد» عن عبد الله بن الحسن، عن علي بن جعفر مثله، و زاد: (و لا بأس).

فقه الحديث: أمّا الحديث الأول فمشمتم على ما هو مندوب من خلال السؤاله الجنّة و التعوذ من النار، و ليس ذلك واجباً قطعاً، فيفهم كون الترتيل مستحباً، لكنه لا يخلو عن تأمل، لا مكان كون ذلك أمراً مستقلاً عما هو في ذيله، فلا منافاة بين وجوب الترتيل و استحباب السؤال.

نعم، الذي يوجب حمله على الاستحباب هو كلمة (ينبغي) المستعملة في الاستحباب عرفاً و هو غير بعيد.

و أمّا الحديث الثاني: فالنّ قراءة الفاتحة و السورة مع نفسٍ واحد لا يجمع

(١) الوسائل، ج ٤، الباب ١٨ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

(٢) الوسائل، ج ٤، الباب ٤٦ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

مع الترتيل المطلوب الذي يشير اليه في تفسيره إلا بصورة الاستحباب، خصوصاً مع قوله: (إن شاء قرأ في نفس و إن شاء غيره) فالظاهر أنه ممّا لا خلاف فيه إلا على احتمال المحكي عن «المعتبر» نفي الترتيل في القراءة تبينها من غير مبالغه، وبه قال الشيخ، وربما كان واجباً إذا اريد به النطق بالحروف من مخارجها، بحيث لا تندمج بعضها في بعض.

لكنه غير مقبول، كما يتّضح لك الحال إن شاء الله تعالى، فلا بد حينئذٍ من حمل الآية في قوله تعالى ﴿وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً﴾^(١) على الاستحباب، لأنّ المراد من كلمة (القرآن):

إمّا أن يكون خاصّاً أي كناية عن الفاتحة و السورة في الصلاة، وقد عرفت دلالة الأخبار و معاقد الاجماع على استحبابه.

أو يراد به العام أي قراءة كلّ آية من الآيات سواء في الصلاة و غيرها، فحمّله على الاستحباب أولى إذ لم يفت أحد من الفقهاء بحرمة القراءة هذراً، بل غايته الكراهة.

فينتج من جميع ما قلناه صحّة ما في المتن من كون الترتيل في الصلاة يعدّ أمراً مندوباً، هذا بالنسبة الى الحكم.

(١) سورة المزمل، الآية ٤.

بحث حول معنى الترتيل في اللغة والشرع

يدور البحث حول معنى الترتيل من حيث اللغة و العرف و الشرع، و عن حقيقته و ماهية هذا العنوان.

الأول: الذي تسالم عليه أكثر الاصحاب هو المذكور في كلام صاحب «الجواهر» و «المصباح» من أن المراد منه: (الترسل و التأني بالقراءة بسبب المحافظة على كمال بيان الحروف و الحركات، فيحسن تأليفة حينئذٍ و تنزيده) انتهى محل الحاجة.^(١)

و الاختلافات المشهورة في كلمات الأصحاب ليست حقيقيّة، بل كلّها متقاربة المعنى، و المراد من الجميع معنى واحد، فلا يحتاج الى تطويل البحث و الكلام في ذكر الأقوال و ملاحظة بعضها مع بعض، و ما ذكرناه هو المستفاد من لسان الاخبار المتعصدة بالشهرة و الاجماع، الموجبة لصيرورته دليلاً في المسألة و هو مثل ما رواه الكليني بإسناده عن عبدالله بن سليمان، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله عزّ و جلّ: ﴿وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً﴾ قال: قال أمير المؤمنين: على بيّنة تبياناً، و لا تهذه هذا الشعر، و لا تنشره نشر الرمل، و لكن اقرعوا به قلوبكم القاسية، و لا يكن همّ أحدكم آخر السورة».^(٢)

و المراد من قوله: (التبيين) عبارة عن اظهار الكلمات و كمال بيان الحروف و الحركات مع التأني و الترسل لا بصورة الاسراع، و لا بصورة الفصل الطويل و

(١) الجواهر، ج ٩ / ٣٩٢.

(٢) الوسائل، ج ٤، الباب ٢١ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ١.

المدّ الكثير الذي يوجب المبالغة في الترتيل.

و الظاهر أنّ الفقرتين بعد التبيين بيان لحالتين: لحالتى الإفراط من التسريع الموجب الخروج عن الترتيل، وكذلك في عكسه الموجب للخروج عمّا هو المطلوب في الترتيل، ولأجل ذلك شبّه صورة السرعة لسرعة الشعر الذى يقرأه الشعراء ونهى عنه، وشبّه صورة عكسه بالتفرق الحاصل في الرمل بعد هبوب الرياح ونهى عنه أيضاً، فتصير الفقرتان أمران متقابلان لا أن يكون المعنى من الثانية ما فهم من الأول من تراكم الرمل بعرضه على بعض من قبيل السرعة حتى يكون معنى كلتا الفقرتين واحداً كما احتمله صاحب «الجواهر».

وهكذا نقول في توجيه الرواية التى رواها صاحب «دعائم الاسلام» عن علي عليه السلام: «أنه سئل عن قول الله عزّ وجلّ ﴿وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً﴾ قال: بيّنه تبييناً ولا تنثره نثر الدقل، ولا تهذّه هذ الشعر، قفوا عند عجائبه حرّكوا به القلوب، ولا يكون همّ أحدكم آخر السورة».^(١)

أمّا كلمة (الدقل) فقد اختلف في تفسيرها:

١. قال بعضهم إنّما عبارة عن التمر الردى اليابس، حيث إنّهُ يتساقط من النخل متفرقاً، وهذا التعبير يناسب مع المعنى اللغوى للنشر ضدّ النظم الذى يراعى فيه تناسب الكلمات وارتباط بعضها مع بعض حتى يصدق النظم، فيصير الترتيل هو عدم الفصل بين الكلمات و الحروف الموجب لخروج الكلام عن المعنى

(١) المستدرک، ج ١، الباب ١٤ من أبواب ما يقرأ في الصلاة، الحديث ١.

المرتبط و المترقب فيه، و لا يتسرع في قراءته حتى يكون مثل هذا الشعر.

٢. وقال صاحب «الجواهر» المراد منه السرعة، أي: (عبارة عن ردي التمر اليابس إذا تساقط عن العذق إذا هزّ). حيث يتساقط التمر بكثرة مرة واحدة. لكن سبق القول أنّ المراد هو السقوط بنفسه لا مع الهزّ بشيء أو بالريح. وكيف كان، ليس الأمر فيه بمهمّ، لأنّه لا اشكال في أنّ المقصود في الخبرين هو النهي عن السرعة في القراءة كما هو المتعارف و الغالب، كما يؤيد ذلك ما جاء في ذيل الحديث: (لا يكون همّ أحدكم آخر السورة) ولعلّه لذلك الجاء صاحب «الجواهر» الى ما اختاره في معنى الفقرتين.

كما قد يؤيد كون المراد ذلك من لفظ المكث الوارد في الحديث الذي رواه أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى ﴿وَرَتِّلْ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً﴾، قال: «هو أن تتمكث فيه و تحسن به صوتك»^(١).

أقول: ادخال حسن الصوت في مفهومه كما ذكره «المصباح» بعيداً، لاحتمال كون ذكره لكونه مطلوباً مستقلاً في الصلاة كما ورد في بعض الأخبار الاشارة الى ذلك.

بل قد يؤيد ما ذكرنا من كون المقصود من النهي هنا جهة تسريعه، هو ما في خبري عليّ بن أبي حمزة المروي تارةً بالارسال كما هو المذكور هنا، و أخرى بالإسناد. قال: «دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فقال له أبو بصير: جعلت فداك أقرأ

(١) الوسائل، ج ٤، الباب ٢١ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ٤.

القران في شهر رمضان في ليلة؟ فقال: لا. قال: ففي ليلتين؟ فقال: لا. فقال: ففي ثلاث؟ فقال: ها وأشار بيده؛ ثم قال: يا أبا محمد إنَّ لرمضان حقاً وحرمة لا يشبهه شيء من الشهور، وكان أصحاب محمد ﷺ يقرأ أحدهم القرآن في شهر أو أقل، إنَّ القرآن لا يقرأ هذرتة ولكن يرتل ترتيلاً، الحديث»^(١).

و في «مجمع البحرين»: (الهزيمة السرعة في القراءة).

فإذن، ثبت ممّا ذكرنا معنى الترتيل المأمور بالاستحباب في القراءة المحمول عليه الآية.

الثاني: ذكر بعض الفقهاء معنى آخر للترتيل، وهو ما حُكي عن «الذكرى» في تفسيره بأنّه عبارة عن: (حفظ الوقوف و أداء الحروف) أو تفسيره تبعاً لعلماء التجويد (بتبيين الحروف بصفات المعتمدة من الهمس و الجهر و الاستعلاء و الاطباق و الغنية و غيرها). أو: (الوقف التام و الحسن و عند فراغ النفس مطلقاً) كما عن «النفلية»، ومثلها في الجملة ما ورد عن الشهيد الثاني في شرح «النفلية» و الشيخ البهائي في «حبل المتين» كما ذكره صاحب «الحدائق»^(٢).

و مستندهم على المحكي في «مصباح الفقيه»: (ما حُكي عن بعض مؤلفي التجويد من نسبته الى رسول الله ﷺ فقال: «سئل النبي ﷺ عن معنى الترتيل؟ قال: حفظ الوقوف، و أداء الحروف».

(١) الوسائل، ج ٤، الباب ٢٧ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ٣ و ٤.

(٢) الحدائق، ج ٨ / ١٧٣.

و الوقوف على مواضعه (١)

و عن المحدث الكاشاني في «الوافي» روايته مرسلًا عن أمير المؤمنين عليه السلام، وقد طعن صاحب «الحدائق» في هذه الرواية بعدم ثبوته من طرقنا فلعلها من روايات العامة، فيشكل حينئذٍ التعويل عليها في تفسير الآية. نعم، قد يتجه العمل بها و الالتزام بأنه يستحب الوقوف على مواضعه من باب المسامحة) انتهى محل الحاجة. ^(١)

أقول: لقد أجاد فيما أفاد، لأنّ اثبات الاستحباب بالدليل المشروع المتعارف لا بد أن يكون مأخوذاً من الروايات الثابتة صدورها من طرقنا، أو المنجبرة بعمل اصحاب و الفتوى بمضمونها لو كان الحديث صادراً عن طرق العامة، لأنّ عملهم منجبر لضعفه، كما أنّ اعراضهم عن العمل موهن لصحته، و فاذا كان الخبر فاقدًا لهايتين الجهتين فالاعتماد عليه لا يمكن إلا من باب التسامح في أدلة السنن، و لا يبعد أن يكون استحباب الوقوف على مواضعه من هذا الباب، كما قاله صاحب «الشرايع» و يأتي توضيحه في الفقرة القادمة.

(١) ظاهر كلامه كون ذلك - أي الوقوف - يعدّ حكماً مستقلاً في الاستحباب لا تفسيراً آخر للترتيل، و لا يبعد أن يكون حقيقة الامر كذلك، فالالتزام بكونه مستحباً بلحاظ كونه تفسيراً آخر له كما عن بعض، لا يخلو عن تأمل، خصوصاً إذا

أريد من هذه الجملة الوقوف و بيان الحروف على المصطلحات المعروفة عند القراء، لأنّه حينئذٍ يرد عليه ما قاله المجلسي الأوّل عليه السلام في ردّه على ذلك، حيث قال بعد ذكر كلامهم: (لكن لا يثبت استحباب رعاية ذلك عندي، لأنّ تلك الوقوف من مصطلحات المتأخرين، و لم تكن في زمان أمير المؤمنين عليه السلام، فلا يمكن حمل كلامه عليه إلّا أن يقال غرضه عليه السلام رعاية الوقف على ما يحسن بحسب المعنى على ما يفهمه القارئ، و لا ينافي هذا حدوث تلك الاصطلاحات بعده، ثم قال:

و يرد عليه أيضاً: أنّ هذه الوقوف إنّما وضعوها على حسب ما فهموه من تفاسير الآيات، و قد وردت أخبار كثيرة كما سيأتى في أنّ معانى القرآن لا يفهمها إلّا أهل البيت عليهم السلام الذين ينزل عليهم القرآن، و يشهد له أنّا نرى كثيراً من الآيات كتبوا فيها نوعاً من الوقف بناءً على ما فهموه، و وردت الأخبار المستفيضة بخلاف ذلك المعنى، كما أنهم كتبوا الوقف اللازم في قوله سبحانه ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ على آخر الجلالة لزعمهم أنّ الراسخين في العلم لا يعلمون تأويل المشتبهات، و قد وردت الأخبار المستفيضة في أنّ الراسخين هم الائمة عليهم السلام، و هم يعلمون تأويلها، مع أنّ المتأخرين من مفسري العامة و الخاصة رجّحوا في كثير من الآيات تفاسير لا توافق ما اصطّلحوا عليه في الوقوف) انتهى كلامه على ما هو المنقول في كتاب «الحدائق»^(١).

(١) الحدائق، ج ٨ / ١٧٥.

اللهم إلا أن يقال: إنه على فرض صحة صدور هذه الرواية عن النبي أو الوصي عليه السلام، كان المراد من حفظ الوقوف فيه بحسب نظم الكلام، غاية الأمر قد عيّن القراء مواضعه بحسب آرائهم، و يرجع اليهم لكونهم من أهل الخبرة في ذلك، إلا في المواضع التي علم خطوهم لجهلهم بالتفسير، كما نشاهد ذلك في بعض المواضع الذي كشف عنه الأئمة عليهم السلام بأخبارهم، كوقفهم على آخر الجلالة في قوله تعالى ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ لزعمهم أن الراسخين في العلم لا يعلمون التأويل في القرآن، مع أن المراد من الراسخين هم الأئمة عليهم السلام، وهم العالمون بتأويل القرآن.

كما يحتمل أن يكون المراد من: (حفظ الوقوف) الوقوف الواقعة في آخر الآيات التي هي من مواضعه المعروفة عند عامة الناس، كما يؤيده ما عن «مجمع البيان» رسالة عن أم سلمة، قالت: «كان النبي ﷺ يقطع قراءته آية آية».

و كيف كان، فإن اثبات كون حفظ الوقوف من تفسير الترتيل غير مقبول. نعم، يمكن أن يكون من لوازمه عادة لمن راعى الترتيل بمعناه الحقيقي، كما أن فرض اثبات استحباب حفظ الوقوف نسخ لاستحباب الترتيل مشكل، بل لو كان مستحباً لأمكن أن يكون استحبابه من باب التسامح والاستحباب كذلك عند بعض، وليس من الاستحباب الشرعي، بل يكون مجرد إعطاء ثواب لمن راعى ذلك، و ان كان هذا عندنا غير مقبول، بخلاف الاستحباب في الترتيل، فإنه استحباب شرعي لوجود دليل معتبر عليه، كما لا يخفى.

و قراءة سورة بعد الحمد في النوافل (١)

حكم المصطلحات الثابتة عند القراء

كما أنه قد ظهر ممّا ذكرنا عدم ثبوت الاستحباب في رعاية المصطلحات الثابتة عند القراء و المتأخرين، فضلاً عن وجوب رعايته. نعم، إذا استلزم عدم الرعاية الغلط في الأداء و عدم ظهور الحرف عند العرف، فحينئذٍ كان رعايته واجباً فضلاً عن استحبابه، لكنّه لا يرتبط بملاحظة صفات الحروف من حيث التجويد، و إن كان الرعاية و محبوبيته أمراً طبيعياً بحكم العقل و العقلاء، مع قطع النظر عن الحكم الشرعي، فليتنامّل جيّداً.

و في هذا السياق فقد تعرّض صاحب «الجواهر» لذكر قواعد التجويد، و قد أتى بشيء جيّد لأبأس بالمراجعة اليه و الوقوف عليه، لكن بما أنّها قواعد لا علاقة لها بالفقه فقد تركناها كما ترك ذكرها كثير من أصحابنا كصاحب «مصباح الفقيه» و غيره.

(١) و هو ايضاً من احدى المستحبات، بل عن «الذكرى» و «المعتبر» دعوى الاجماع عليه، للنصوص المستفيضة حدّ الاستفاضة إن لم تكن متواتره في جواز قراءة السورتين أو ما شاء، فضلاً عن السورة الواحدة، و لا معارض لها إلاّ ما لا يأبى حمله بما لا ينافي المطلوب من اختلاف مراتب الاستحباب و جهاته. ثم قد عرفت فيما تقدم جواز الاكتفاء بفاتحة الكتاب وحدها، و لكن في

النوافل المطلقة كالمبتدئة و الراتبة - لا النوافل الخاصة التي لها كيفية مخصوصه
اعتبرت فيها سورة خاصة أو تكرارها أو تعددّها في كيفيتها الموظفه كصلاة جعفر
الطيار، و صلاة علي و فاطمة عليهما السلام و سائر الأئمة و صلاة الأعرابي و غير ذلك -
فإنّها خارجة عن محل الكلام - فجواز أو استحباب قراءة السورة بعد الحمد في
النوافل المطلقة ممّا لا كلام فيه بعد معلومية عدم الوجوب، بل قد يدّعى أنّها من
ضروريات الدين كما في «مصباح الفقيه»، بل و ظهور الأخبار الكثيرة في كونها
من الأمور المسلّمة المفروغ منها لدى الأئمة عليهم السلام و السائلين، و هو واضح
لاخفاء فيه.

نعم، قد يبحث في أنّه هل يجوز الاكتفاء فيها بأقلّ من سورة بعنوان
المشروعية على سبيل التوظيف، كما ربما يلوح من بعض كلماتهم في مقام توجيه
بعض الأخبار الواردة في التبويض من حملة على النافلة. بل قد يؤمى الى ذلك ما
في صحيحة منصور بن حازم، قال: «لا تقرأ في المكتوبة بأقلّ من سورة و لا
بأكثر»^(١) حيث إنّ النهي قد توجه الى خصوص المكتوبة، فلا يبعد أن يقال بأنّه كما
أنّ الاتيان بأكثر من سورة في النافلة لا منع فيه، كذلك الحال في التبويض و
الاتيان بالأقلّ من السورة على سبيل التوظيف، بأن يكون مشروعاً خصوصاً مع
ملاحظة كونه مقتضى اصالة عدم المنع، و هو البراءة عند الشك فيه. و إن تردّد فيه
صاحب «المصباح» و قال: (فيه تردد، و الأحوط عند ارادة التبويض عدم

(١) الوسائل، ج ٤، الباب ٤ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

قصد التوظيف).

كما لا منع في قراءة الأكثر من سورة، وقد عرفت في مسألة القرآن جواز ذلك ونفي البأس عنه، بل مقتضاه كونه أفضل من الاكتفاء بسورة، لأنّ القراءة من حيث هي راجحة شرعاً، فإذا نفى البأس عنها في موردٍ بأن لم يكن في خصوص هذا المورد مشتملاً على المنع من حيث القرآن وغيره، لزم حينئذٍ كون أكثره أفضل من أقلّه لأن كثرة القراءة مطلوبة بالذات.

نعم، قد ورد في بعض الأخبار من التفصيل في ذلك بين النوافل الليلية و النهارية، من النهى عنه في النهارية، مثل رواية محمد بن القاسم، قال: «سألت عبداً صالحاً هل يجوز أن يقرأ في صلاة الليل بالسورتين و الثلاث؟ فقال: ما كان من صلاة الليل فاقراً بالسورتين و الثلاث، و ما كان من صلاة النهار فلا تقرأ إلاّ بسورة سورة».^(١)

غايته الكراهة في النهارية، بل بمعنى أقلّ ثواباً لأنّ الأخبار المشتملة على جواز القرآن بين السورتين أو أكثر كثيرة بحيث تجعل النافلة في قبال الفريضة، و تشعر كون المنع و الجواز دائران مدار كون الصلاة فريضة أو نافلة سواء كانت الثانية ليلية أو نهارية، فلو خصّص كان من جهة كونه أقلّ ثواباً و هذا أقرب للمقبول دون الكراهة الاصطلاحية، فضلاً عن الحرمة، كما لا يخفى.

(١) الوسائل، ج ٤٩، الباب ٨ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٤.

و أن يقرأ في الظهرين و المغرب بسور القصار كالقدر و الجحد، و
 في العشاء كالأعلى و الطارق و ما شا كلهما، و في الصبح كالمُدثر و المُزمل
 و ما مثلهما (١)

(١) و لعلّ المراد من كلام المصنف أنّه جعل المراتب الثلاث من القصار و
 المتوسطات و الطوال من المفصل من السور، و هو المنسوب الى اكثر أهل العلم،
 كما هو المحكى عن «التبيان» من أنّها سورة محمد ﷺ الى آخر القرآن.
 و في قبالة أقوال أخرى:

منها: أنّه من سورة الحجرات الى آخر القرآن، و منها أنّه من الجاثية الى
 الآخر، و منها أنّه من القاف، و منها أنّه من الصافات، و منها أنّه من الصف، و منها أنّه
 من تبارك، و منها أنّه من إنّّا فتحنا، و منها أنّه من الرحمان، و منها أنّه من الانسان،
 و منها أنّه من سبح اسم ربك، و منها أنّه من الضحى.

تمام هذه الأقوال مذكورة في «القاموس»، و الظاهر كون هذه التحديدات
 بأسرها من اجتهادات العامة، كما أنّ الظاهر أنّه لا خلاف في ذلك بالنسبة الى آخر
 القرآن، أى كلّهم متعفقون عليه.

قال صاحب «المدارك»: (المشهور بين الأصحاب أنّه يستحب القراءة في
 الصلاة بسور المفصل، و هو من سورة محمد ﷺ الى آخر القرآن، فيقرأ مطوّلاته
 في الصبح و هي من سورة محمد ﷺ الى عمّ، و متوسطاته في العشاء و هي من

سورة عمّ الى الضحى، وقصاره في الظهرين والمغرب وهي من الضحى الى آخر القرآن. وليس في أخبارنا التصريح بهذا الاسم ولا تحديده، وإنما رواه الجمهور عن عمر بن الخطاب).

والذى ينبغي عليه العمل، ما رواه محمد بن سليم في الصحيح في حديث، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أيّ السور نقرأ في الصلاة؟ قال: أمّا الظهر والعشاء الآخرة تقرأ فيهما سواء، والعصر والمغرب سواء، وأمّا الغداة فأطول، وأمّا الظهر والعشاء الآخرة فسيح اسم ربك الأعلى، والشمس وضحاها، ونحوها، وأمّا العصر والمغرب فإذا جاء نصر الله، والهاكم التكاثر ونحوها، وأمّا الغداة فعم يتسائلون، وهل أتاك حديث الغاشية، ولا أقسم بيوم القيامة، وهل أتى على الانسان حين من الدهر».^(١)

ومثله في التقسيم بالتثليث رواية «دعائم الاسلام» عن الصادق عليه السلام في حديث قال: «ولا بأس أن يقرأ في الفجر بطوال المفصل، وفي الظهر والعشاء الآخرة بأوساطه، وفي العصر والمغرب بقصاره».^(٢)

ولم يعين السور في ذيله، ولكن صدره قد عيّن بقوله: (إنّه يقرأ في الظهر والعشاء مثل: والمرسلات، وإذ الشمس كوّرت، وفي العصر: والعاديات، و

(١) الوسائل، ج ٤، الباب ٤٨ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

(٢) المستدرک، ج ١، الباب ٣٦ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

القارعة، وفي المغرب مثل: قل هو الله أحد، وإذا جاء نصر الله، وفي الفجر أطول من ذلك».

أقول: الأولى هو العمل بما في صحيح ابن مسلم، وهو مخالف لما ورد في المتن، لأنه الحق الظهر مع المغرب لا مع العشاء كما في خبر ابن مسلم، كما قد يؤيد ما ذكرناه ما في الصحيح عن ابان، عن عيسى بن عبد الله القمي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كان رسول الله ﷺ يصلي الغداة بعم يتسائلون، وهل أتاك حديث الغاشية، وهل أتى على الإنسان، ولا أقسم بيوم القيامة وشبهها، وكان يصلي الظهر سبع اسم، والشمس وضحاها، وهل أتاك حديث الغاشية وشبهها، وكان يصلي المغرب ب: قل هو الله أحد، وإذا جاء نصر الله والفتح، وإذا زلزلت، وكان يصلي العشاء الآخرة بنحو ما يصلي في الظهر والعصر بنحو من المغرب»^(١).
وإن كان ما ذكرناه مخالفاً للمشهور، إذ كلامهم ينطبق على ما في كلام المصنف رحمه الله، ولا بد على القول به من التمسك بباب التسامح في أدلة السنن، بخلاف ما اخترناه تبعاً للمحقق الهمداني رحمه الله حيث اعتمد في حكم استحبابه بالدليل الشرعي.

كما لا يزاحم ما قلناه مع ما هو المروي في مصادر العامة عن عمر بن الخطاب فالمروي عندهم عن أبي حفص أنه روى بإسناده قال: «كتب عمر إلى أبي موسى الأشعري أن اقرأ في الصبح بطوال المفصل، وقرأ في الظهر باواسط

(١) الوسائل، ج ٤، الباب ٤٨ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

المفصل، و اقرأ في المغرب بقصار المفصل»^(١).

و لم يذكر العشاء فيه، و هو أيضاً قابل للانطباق بما في الصحيح، حيث لم تعين السور في المراتب الثلاث.

اللهم إلا أن يرد عليه: بأنه منوط بأن يلاحظ كيف أخذوا مبدء المفصل، لما قد عرفت خلافهم معنا في ذلك بوجوه متعددة، مع أنه يخالف كلامنا على حسب نقل «الحدائق» كما في ذيل الصفحة، و لكن في أخبارنا قد يطلق الطوال في مقابل المفصل، كما ورد ذلك في الخبر الذي رواه الكليني بسنده الى سعد الاسكاف، قال: «قال رسول الله ﷺ: أعطيت السور الطول مكان التوراة، و أعطيت المثني مكان الانجيل، و أعطيت المثاني مكان الزبور، و فضلت بالمفصل ثمان و ستون سورة، و هو مهيمن على سائر الكتب، فالتوراة لموسى و الانجيل لعيسى و الزبور لداود عليه السلام»^(٢).

و المراد من جملة: (مهيمن على سائر الكتب) أى هو الشاهد عليها و دليل على هيمنة القرآن على جميع الكتب سماوية على ما فسره بعض.

و توضيح الحديث: - بناءً على ما جاء في ذيل هذه الرواية في «الكافي» على حسب المصدر المذكور في ذيل صفحتنا - قال: (السور الطول كص رهي

(١) مصباح الفقيه / كتاب الصلاة، ٣٠٦ و لكن المنقول عن بدايع الصنائع، ج ١ / ٢٠٥: (أن اقرأ في الفجر و الظهر بطوال المفصل، و في العصر و العشاء بأوساط المفصل...) على المحكي في الحدائق، ج ٨ / ١٧٧.

(٢) الكافي، ج ٢ / ٦٠١.

السبع الاول بعد الفاتحة، على أن تعدّ الأنفال و البراءة واحدة (لنزولها جميعاً في مغازي النبي ﷺ و تدعيان قرينتين، و لذلك لم يفصل بينهما بالبسملة)، أو السابعة سورة يونس، و المثاني هي السبع التي بعد هذه السبع، سميت بها لأنها ثنيتها واحدها مثنى، مثل معاني و معنى، و قد تُطلق المثاني على سور القرآن كلها طولها و قصارها. و أمّا المئون فهي من بني اسرائيل الى سبع سور سُميت بها لأنّ كلاً منها على نحوٍ من مائة آية، كذا في بعض التفاسير) انتهى ما في ذيل «الكافي».

أمّا في «مصباح الفقيه» فقد ذكر أولاً ما هو المذكور فيما تقدّم من جعل السبع من البقرة الى سورة يونس بناءً على الوحدة بين السورتين، ثم قال: (و في المئين - بكسر الميم و الهمزة - جمع مئة على غير القياس، فقليل في تفسيرها إنّها سبع سور من سورة بني اسرائيل، فأخرها المؤمنون لأنها إمّا مئة آية أو أكثر بقليل، أو أقلّ كذلك، و أمّا المفصل فكما تقدّم من سورة محمد ﷺ الى آخر القرآن، كما يؤيّده انطباقه على العدد المذكور في الرواية - أي ثمان و ستون سورة التي سميت بالمفصل - بناءً على أن يكون كلّ من الضحى و ألم نشرح و كذا الفيل و الايلاف سورة مستقلة. و أمّا المثاني فهي من سورة يونس الى بني اسرائيل، و من سورة الفرقان الى سورة محمد ﷺ، و سميت بالمثاني لأنها ثنيت الطوال و تلتها. و المئين جعلت مبادئ أخرى، و التي تلتها مثاني لها، و أمّا تسميتها بالمفصل إمّا لكثرة فواصلها بالبسملة، أو قصور فواصلها، أو باعتبار اشتغالها على الحكم

المفصل أي الغير المنسوخ) انتهى محل الحاجة.^(١)

وكيف كان، إذا عرفت وجه التسمية في السور بالمفصل و الطوال و القصار
فنعود الى البحث عن حكم قراءة هذه السور في الصلاة، فالأولى في استحباب
قراءة السور ما هو الوارد في الصحيح، كما اختاره المحقق الهمداني، و مال اليه
صاحب «الجواهر»، بل هو مختار العلامة الطباطبائي في منظومته حيث قال:
و اختر طوال سور المفصل للصيح، و القصار للعصر اجعل
ونحوها المغرب، و اختر الوسط للظهر، و اسلك للعشاء ذا النمط
بل هو مختار السيّد في «العروة»، و أكثر أصحاب التعليق، بل هو مختارنا.
و لكن مع ذلك قد ورد في بعض الأخبار بأنّ الأفضل في الفرائض قراءة
سورة القدر و التوحيد:

منها: خبر أبي علي بن راشد، قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام جعلت فداك إنك
كتبت الى محمد بن الفرج تعلّمه أنّ أفضل ما يقرأ في الفرائض إنّنا أنزلناه و قل هو
الله أحد، و إنّ صدرى ليضيق بقراءتهما في الفجر؟ فقال: لا يضيّقن صدرك بهما
فإنّ الفضل و الله فيهما».^(٢)

و منها: في الدلالة على الأفضلية فعل الامام عليه السلام الذي رواه الصدوق
مرسلاً، قال: «حكى من صحب الرضا عليه السلام الى خراسان أنّه كان يقرأ في الصلوات

(١) مصباح الفقيه / ٣٠٧.

(٢) الوسائل، ج ٤، الباب ٢٣ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

في اليوم واللييلة في الركعة الأولى الحمد وإنا أنزلناه، وفي الثانية الحمد وقل هو الله أحد، الحديث»^(١).

و منها: ما رواه الصدوق في «عيون الاخبار» بإسناده عن رجاء بن أبي الضحاك، عن الرضا عليه السلام: «أنه كانت قراءة في جميع المفروضات في الأولى الحمد وإنا أنزلناه، وفي الثانية الحمد وقل هو الله أحد، الحديث»^(٢).

واستمرار الامام بذلك والمستفاد من لفظ (كان) يدل على أفضلية مثل هذا العمل إلا في بعض الموارد، كما ستأتى الاشارة اليها والمذكورة في الخبر.

بل قد يؤيد ذلك و يقويه رواية الطبري في «الاحتجاج» عن صاحب الزمان عليه السلام: «أنه كتب الى محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري في جواب مسائله حيث سألته. عما روي في ثواب القرآن في الفرائض وغيرها؟ أن العالم عليه السلام قال: عجباً لمن لم يقرأ في صلاته ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ كيف تقبل صلاته. و روي ما زكت صلاة لم يقرأ فيها ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ و روي أن من قرأ في فرائضه الهمزة أعطي من الثواب قدر الدنيا، فهل يجوز أن يقرأ الهمزة و يدع هذه السور التي ذكرناها مع ما قد روي أنه لا تقبل صلاة ولا تزكوا إلا بهما:

التوقيع: الثواب في السور على ما قد روي، وإذا ترك سورة ممّا فيها الثواب، وقرأ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ و ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ﴾ لفضلهما أعطي ثواب ما قرأ و

(١) الوسائل، ج ٤، الباب ٢٣ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

(٢) الوسائل، ج ٤، الباب ٧٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١٠.

ثواب السورة التي ترك، و يجوز أن يقرأ غير هاتين السورتين و تكون صلاته تامة، ولكنه يكون قد ترك الأفضل»^(١).

فإنه يدل على الأفضلية حتى لو ورد خبر في فضيلة سورة في الصلاة و لكنه تركها تحصيلاً لما هو الأفضل الموجود في سورتَي التوحيد و القدر، فيكسب بذلك ثواب كليهما بما قرأ و ما ترك.

و أما رواية عمر بن أذنيه و غيره^(٢) فإنه لم يفهم منها الأفضليته، راجع الوسائل.

بل قد يظهر من بعض النصوص جواز الاتيان بسورة التوحيد في الركعتين بل في جميع الصلوات، و كراهة تركها في الصلوات الخمس، و يمكن الرجوع في معرفة ذلك الى النصوص الدالة عليه، مثل:

حديث صفوان الجمال، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ تجزى في خمسين صلاة»^(٣).

و رواية زرارة، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: أصلي بـ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ فقال: نعم، قد صلى رسول الله في كلتي الركعتين بـ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ لم يصل قبلها و لا بعدها بـ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ أتم منها»^(٤).

و في «مصباح الفقيه» قال: (و ما في ذيله من الاجمال لا ينافي دلالة

(١) و (٢) الوسائل، ج ٤، الباب ٢٣ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٦ و ٢.

(٣) و (٤) الوسائل، ج ٤، الباب ٧ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١ و ٢.

على المدعى).

أقول: لعل المراد من الذيل بيان أنّ من المعلوم أنّ صلاة رسول الله ﷺ أتمّ من صلاة الناس، ولم يصلّ قبل صلاته ولا بعد صلاته أتمّ من صلاته، كما يؤمّي إليه في حديث الحسن بن محمد الطوسي في «المجالس» في حديث: «لما ولى أمير المؤمنين على بن أبي طالب محمّد بن أبي بكر مصر وأعمالها كتب له كتاباً ففيه: ثم انظر ركوعك وسجودك، فإنّ رسول الله ﷺ كان أتمّ الناس صلاة وأخفهم عملاً فيها»^(١).

وكذلك ما رواه الكليني بإسناده إلى صفوان الجمال، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول صلاة الأوابين الخمسون كلّها ب ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾»^(٢). بل قد يظهر الفضلية من عمل أمير المؤمنين من الخبر المروي عن عمران بن الحصين، قال: «إنّ النبي ﷺ بعث سرّية واستعمل عليّاً عليه السلام فلما رجعوا سألهم فقالوا كلّ خير غير أنّه قرأ بنا في كلّ الصلوات ب ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾، فقال يا عليّ لم فعلت هذا؟ فقال: لحبّي ب ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾. فقال النبي ﷺ: ما أحببتها حتى أحبّك الله»^(٣).

فهذا الخبر يفيد أنّه كان يقرأها في تلك المدة التي كان قائداً للسريّة، خصوصاً مع قوله عليه السلام: أنّه إنّما قرأها حبّاً لها، وجواب النبيّ أنّ هذه المحبّة نشأت

(١) الوسائل، ج ٣، الباب ١٠ من أبواب المواقف، الحديث ١٢.

(٢) الوسائل، ج ٤، الباب ٧ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٤.

(٣) و (٤) الوسائل، ج ٤، الباب ٢٤ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢ و ٣.

و في غداة الخميس و الإثنين ب ﴿هَلْ أَتَى﴾ (١)

من محبة الله له.

بل قد ورد في بعض النصوص كراهة ترك التوحيد في الفرائض اليومية، و هو مثل حديث منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من مضى به يوم واحد فصلّى فيه بخمس صلوات و لم يقرأ فيها ب ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ قيل له يا عبد الله لست من المصلّين»^(١).

و كيف كان، لو قرأ هاتين السورتين فهو الافضل، و إلاّ يعمل بما ورد في الصحيحين خلافاً للمشهور، إلاّ فيما ورد فيه الاستثناء كما نشير اليه.

(١) وفاقاً للشيخ و اتباعه كما في «المدارك»، و المشهور كما في «الحدائق»، إلاّ أنّه في «الجواهر» قال: (إنا لم نتحقّق بل ظاهر اقتصار «المنتهى» نسبته الى الشيخ خلافها).

مع أنّه يمكن أن تتحقّق الشهرة بالنسبة الى زمان المحقق.

و كيف كان، فوجه الاستحباب هو دلالة بعض النصوص عليه:

تارة: لخصوص غداة الخميس مثل ما رواه الصدوق في «ثواب الاعمال» بإسناده عن العزرمي، عن أبيه، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «من قرأ ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ﴾ في كلّ غداة خميس زوّجه الله من الحور العين،

وكان مع محمد ﷺ. (١)

وهو مطلق من حيث كونه في الركعة الأولى أو الثانية، إلا أن يدعى الانصراف الى الأولى غالباً وهو غير بعيد.

وأخرى: لغداة الخميس والإثنين معاً، وهو المستفاد من فعل الامام ﷺ و هو كما رواه الصدوق في «الفقيه»، قال: «حكى من صحب الرضا ﷺ الى خراسان أنه كان يقرأ في صلاة الغداة يوم الاثنين و يوم الخميس في الركعة الأولى الحمد و ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ﴾، و في الثانية الحمد، و ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ﴾ فإن من قرأهما في صلاة الغداة يوم الاثنين و يوم الخميس وقاه الله شرّ اليومين». (٢)

و في «عيون الأخبار» بسند تقدّم عن رجاء بن أبي الضحاك مثله. و ثالثة: لخصوص الاثنين، و هو كما عن «مجالس أبي علي» ولد الشيخ الطوسي مسنداً بل قيل صحيحاً الى علي بن عمر العطار، قال: «دخلت على أبي الحسن العسكري ﷺ يوم الثلاثاء فقال لم أرك أمس؟ قال: كرهت الحركة يوم الاثنين. قال: يا علي من أحب أن يقية الله شرّ يوم الاثنين فليقرأ اول ركعة من صلاة الغداة ﴿هَلْ أَتَى﴾ ثم قرأ أبو الحسن ﷺ: (فوقهم الله شرّ ذلك اليوم و لقيهم نضرةً و سروراً». (٣)

(١) و (٢) الوسائل، ج ٤، الباب ٥٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢ - ١.

(٣) المستدرک، ج ١، الباب ٣٨ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

و في المغرب و العشاء ليلة الجمعة بالجمعة و الأعلى. (١)

بل قد يظهر من الأخبار مجموعاً كون الاستحباب قراءة ﴿هَلْ أَتَى﴾ في الأولى و ﴿هَلْ أَتَاكَ﴾ في الثانية، لاستحباب ﴿هَلْ أَتَى﴾ في الركعتين، ولعله لم يقصد المصنف من الاطلاق هو الأولى فقط لا في الركعتين، لأن المقصود هو تحقق قراءة جنس ﴿هَلْ أَتَى﴾ في غداتهما لو لم ندع الانصراف الى الأولى فقط. (١) وفاقاً للمرتضى و الصدوق و الشيخ و أكثر الاصحاب كما في «المدارك»، بل عن «الانتصار» للسيد المرتضى: (أنه ممّا انفردت به الامامية و عليه اجماعها) فضلاً عن كونه أشهر كما في «الذكرى»، أو المشهور كما في «الحدائق».

فالدليل على استحباب هذه السورة مضافاً الى الاجماع المنقول دلالة أخبار كثيرة على ذلك، مثل ما رواه أبو بصير عن الصادق عليه السلام، قال: «اقرأ في ليلة الجمعة بالجمعة و ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ و في الفجر سورة الجمعة و ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾، و في الجمعة سورة الجمعة و المنافقين»^(١).

و رواية أبي نصر، عن الرضا عليه السلام: «قال تقرأ في ليلة الجمعة سورة الجمعة و ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ و في الغداة الجمعة و ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ و في الجمعة

(١) الوسائل، ج ٤، الباب ٤٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

الجمعة و المنافقين، و القنوت في الركعة الأولى قبل الركوع»^(١).

و رواية منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «الواجب على كل مؤمن إذا كان لنا شبيعة أن يقرأ في ليلة الجمعة بالجمعة و ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ و في صلاة الظهر بالجمعة و المنافقين، فإذا فعل ذلك فكأنما يعمل بعمل رسول الله صلى الله عليه وآله و كان جزائه و ثوابه على الله الجنة»^(٢).

و الروايات الثلاث كما ترى لم تكن مشتملة على استحباب قراءة سورة الجمعة و الأعلى في صلاتي المغرب و العشاء، و لعل المراد من (الثواب) و (الواجب على كل مؤمن) و (كونه شبيعة لهم) هو من قرأ هاتين السورتين في ليلة الجمعة مطلقاً، أي سواء في حال الصلاة أو خارجها، و لكن الاصحاب فهموا أن المراد هو حال الصلاة كما صرح المصنف بذلك في العشائين.

كما أنهم فهموا الترتيب أيضاً من استحباب قراءة سورة الجمعة في الاولى و الأعلى في الثانية، أي الجمعة في الركعة الأولى في المغرب، و الأعلى في الاولى من العشاء، أو غايته الاتيان بالسورتين في كل من صلاتي المغرب و العشاء بأن يأتى بالجمعة في الركعة الأولى و الأعلى في الثانية من كل منهما.

و أمّا احتمال جواز الجمع بين السورتين في كل ركعة، لا يناسب مع حرمة القرآن بين السورتين على القول به.

(١) الوسائل، ج ٤، الباب ٧٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١١.

(٢) الوسائل، ج ٤، الباب ٤٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٨.

نعم، يحتمل ذلك على القول بالكراهة، بأن يجعل ذلك تخصيصاً و تقييداً لاطلاق دليل الكراهة، ولكنه ممّا لم يقبله الأصحاب، حيث لم يتعرّض أحد لذلك، وإن كان مقتضى الواو قد يكون الجمع لا الترتيب، مثل قولنا: (جاء زيد و عمرو في الدار) حيث لم يكن المقصود بيان الترتيب، بل المقصود كونهما في الدار حتى ولو كان قد دخلا معاً فيها.

و على كل حال، المستفاد من كلمات الأصحاب هو الترتيب لا الجمع و كونهما في الركعتين لا الركعة الواحدة، بل في الصلاتين احداهما و هو الجمعة للمغرب، و الأعلى للعشاء في الركعة الاولى منهما، كما هو الظاهر من كلام المصنف، و الله العالم.

و لعلّ استفادتهم ذلك لأجل القرينة و هي ذكر صلاة الظهر في رواية منصور، لو لم نقل كون ذلك قرينة على خلاف فهمهم، لأنّه إن كان المقصود هو الصلاة لا مطلقاً لكان ينبغي أن يذكر الصلاة في الليلة أيضاً كما ذكر في غيرها. وكيف كان، نقول بما قال به الأصحاب، و الأمر سهل.

و لكن يظهر من كلام صاحب «الجواهر» أنّه فهم من كلام المصنف استحباب الجمعة في الركعة الأولى، و الأعلى في الثانية في المغرب و كذلك العشاء، لأنّه قال بعد ذكر المسألة: (فما عن «مصباح» المرتضى و الشيخ و «الاقتصاد» و كتاب «عمل يوم و ليلة» من قراءة التوحيد في ثانية المغرب لخبر أبي الصباح و غيره... الى أن قال: لا ريب في ضعفه... وكذا ما يُحكى عن ابن أبي

عقيل من قراءة المنافقين في ثانية العشاء الآخرة لمرفوع حريز و ربيعى... و هو أيضاً ضعف) انتهى كلامه.

بل لا يبعد كون ذلك هو المشهور، كما قد صرح بذلك سيدنا الحكيم، و يظهر من كلام المحقق البروجردى و السيد الخمينى، خلافاً لما في «العروة» و جماعة كثيرة من الاصحاب، حيث لم يُذكر للمغرب في الاولى منها الجمعة و الثانية التوحيد و في العشاء الركعة الأولى الجمعة و في الثانية المنافقين. و لعل وجه كلام السيّد في «العروة» ملاحظة الأخبار الدالة على كلا الموردين:

فأمّا المورد الأوّل: يكون الجمعة في الأولى و التوحيد في الثانية من المغرب استناداً الى ما ورد في خبر أبي الصباح الكناني، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: إذا كان ليلة الجمعة فاقراً في المغرب سورة الجمعة و ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ و إذا كان في العشاء الآخرة فاقراً سورة الجمعة و ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ الحديث».

و أمّا الرواية الدالة على استحباب قراءة السور القصار مثل ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ﴾ في المغرب و غيره من الفرائض حيث تمسك به صاحب «الجواهر» فهو ما ورد في خبر أبي علي بن راشد^(١)، لكنه لا يوجب المعارضة لما في المتن لا مكان تقييد اطلاقه بليلة الجمعة، حيث يصح كون الأفضل في الثانية في المغرب قراءة

(١) الوسائل، ج ٤، الباب ٢٣ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

سورة الأعلى.

كما لا يعارض مع ما سبق باستحباب الأعلى في الثانية في المغرب، ما ورد في رواية عبدالله بن الحسن، عن علي بن جعفر، عن أخيه عليه السلام قال: «قال: يا علي بما تصلي في ليلة الجمعة؟ قلت: بسورة الجمعة و ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنْفِقُونَ﴾. فقال: رأيت أبي يصلي ليلة الجمعة سورة الجمعة و ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ الحديث»^(١).

بناءً على أن يكون المراد من الجمعة صلاة العشاء، وإن كان يزاحم ذلك في العشاء أيضاً، لأن ظاهر فهم الاصحاب و «الجواهر» كون الجمعة في الأولى و الأعلى في الثانية لكل من صلاتي المغرب و العشاء.

مع أن هذه الرواية على كل تقدير تكون معارضة لما ورد إما في المغرب أو في العشاء، فلا بد من الجمع بين هذه الأخبار باستحباب كلا الطريقتين، فالكل حسن و لا افضليته لأحدهما على الآخر.

و مثله تقول في العشاء أيضاً لما ورد في مرفوع حريز و ربعي رفعه الى أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا كان ليلة الجمعة يستحب أن يقرأ في العتمة سورة الجمعة و ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنْفِقُونَ﴾ الحديث»^(٢).

بان المقصود بيان استحباب كل من السورتين بأن يقرأ في الركعة الثانية بـ ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ أو بالمنافقين، و لم يكن أحدهما أفضل من الآخر، مع

(١) الوسائل، ج ٤، الباب ٤٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٩.

(٢) الوسائل، ج ٤، الباب ٤٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

و في صبيحتها بها و بقل هو الله احد. (١)

احتمال تقديم الاوّل على الثاني لكثرة ما ورد فيه من الأخبار الصحيحة الإسناد دون الثاني حيث أنّ سند الخبر الوارد فيه مرفوع. والله العالم.

(١) وفاقاً للشيخين و اتباعهما كما في «المدارك»، بل الأكثر كما في «الجامع المقاصد» و غيره، بل المشهور كما في «الحقائق». و عن «الروض» بل عن «الخلاف» الاجماع عليه، بل لعلّه محصّل في السورة الأولى أمّا الثانية فعن الصدوق و المرتضى ابدا لهما بالمنافقين، مدعيّاً ثانيهما الاجماع عليه، و أنّه ممّا انفردت به الامامية، و التتبع يشهد بخلافه. انتهى ما في «الجواهر».

أقول: لا يخفى أنّ الأخبار بالنسبة الى صلاة الفجر بالنظر الى سورة الجمعة في الركعة الأولى ممّا لا اشكال و لا خلاف فيه، حيث إنّ لسان الأخبار بالنسبة الى ذلك متفق، و إنّما الاختلاف و الاشكال في الركعة الثانية، حيث إنّ الأخبار فيها على ثلاثة طوائف:

الأولى: طائفة بـ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾، مثل حديث أبي بصير^(١) حيث قال: «و في الفجر سورة الجمعة و ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾».

الظاهر في الترتيب في الركعتين الأولى للأولى و الثانية للثانية. و مثله

(١) الوسائل، ج ٤، الباب ٤٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

رواية أبي الصباح الكناني^(١).

و رواية البنزطي، عن الرضا عليه السلام، في حديث: «و في الغداة الجمعة و ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾»^(٢).

و رواية حسين بن أبي حمزة، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام بما أقرأ في صلاة الفجر في يوم الجمعة؟ فقال: إقرأ في الأولى بسورة الجمعة، و في الثانية بـ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ الحديث»^(٣).

و هذا الحديث مضافاً الى موافقته مع الروايات السابقة، مشتمل على توضيح الترتيب بما ذكرناه، فيكون هذا مبيّناً للاطلاق في غيره من الأخبار.

الطائفة الثانية: تفيد استحباب قراءة سورة المنافقين في الركعة الثانية، و هي مثل خبر حرير و ربعي، حيث ورد فيه: «يستحب أن يقرأ في العتمة سورة الجمعة و ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ﴾، و في صلاة الصبح مثل ذلك، الحديث»^(٤).

و رواية الصدوق في «الفقيه»، قال: «حكى مَنْ صَحَبَ الرضا عليه السلام الى خراسان... الى قال: و في صلاة الغداة و الظهر و العصر في الأولى الحمد و سورة الجمعة، و في الثانية الحمد و سورة المنافقين»^(٥).

و رواية زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، في حديث طويل، يقول: «اقرأ سورة

(١) الوسائل، ج ٤، الباب ٤٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٤.

(٢) الوسائل، ج ٤، الباب ٧٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١١.

(٣) و (٤) الوسائل، ج ٤، الباب ٤٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١٠ و ٣.

(٥) الوسائل، ج ٤، الباب ٤٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥.

الجمعة و المنافقين، فإنّ قراءتهما سنّة يوم الجمعة في الغداة و الظهر و العصر، الحديث»^(١).

و رواية أخرى في «العيون» بسنده عن رجاء بن أبي الضحاك أنّه يقول: «بعثني المأمون في إشخاص على بن موسى الرضا عليه السلام من المدينة... الى أن قال: وكانت قراءته في جميع المفروضات في الحمد و ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ﴾، وفي الثانية الحمد و ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ إلّا في صلاة الغداة و الظهر و العصر يوم الجمعة، فإنّه يقرأ بالحمد و سورة الجمعة و المنافقين»^(٢).

و رواية الفقه الرضوي عليه السلام قال العالم: «اقرأ في صلاة الغداة يوم الجمعة سورة الجمعة في الأولى و في الثانية المنافقون، و روي ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾». و نتيجة الجمع بين هاتين الطائفتين ليس إلّا القول باستحباب كل واحد منهما و التخيير في الاختيار مع كون اختيار احدهما افضل من غيرهما إلّا بالنسبة الى سورة الاعلى و هي الطائفة الثالثة مثل رواية على بن جعفر عن اخيه قال قال يا على الى ان قال و في الفجر بسورة الجمعة و سبح اسم ربك الاعلى الحديث^(٣) حيث يكون قراءة هذه السورة اي سورة الاعلى افضل من غيرها فالعمل بكل واحد من الثلاث احسن و الله العالم.

(١) الوسائل، ج ٤، الباب ٤٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٦.

(٢) الوسائل، ج ٤، الباب ٧٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١٠.

(٣) الوسائل، ج ٤، الباب ٤٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٩.

و في الظهرين بها و بالمنافقين، و منهم من يرى وجوب السورتين
في الظهرين و ليس بمعتمد. (١)

(١) استحباب السورتين في الظهرين مشهور بين الأصحاب، بل عن
«الانتصار» الاجماع عليه، كما عن «الغنية» على خصوص الجمعة، و هذا
الاستحباب معتضد بالأصل و الاطلاقات، بل و نفي التوقيت للقراءة كما ورد في
حديث منصور بن حازم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «ليس في القراءة شيء موقت
إلا الجمعة يقرأ بالجمعة و المنافقين». (١)

و رواية محمد بن مسلم، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام القراءة في الصلاة
فيها شيء موقت؟ قال: لا إلا الجمعة يقرأ بالجمعة و المنافقين». (٢)

بناءً على أن يكون المراد من نفي التوقيت، نفي الوجوب و التعيين. ولكنه
بناءً على أن يكون المراد من الظهرين هو الظهر و العصر لا الجمعة و الظهر، و إلا
تكون دلالة الخبرين على عكس المطلوب في خصوص صلاة الجمعة، لأنه قد
وقع في المستثنى، فيفيدان التعيين و الوجوب و ثبوتها فيها.

مضافاً الى أنه لو اريد من كلام المصنف من كلمة (الظهرين) الجمعة و الظهر
فلا يرد على المصنف ما اعترض على قوله: (و منهم من يرى وجوب السورتين
في الظهرين و ليس بمعتمد). أنه لم يشاهد من أحد القول بوجوب السورتين في

(١) و (٢) الوسائل، ج ٤، الباب ٧٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١ - ٥.

العصر. إذ حينئذٍ لا يبعد وجود القائل بوجوبهما في الظهر والجمعة في يوم الجمعة. وكيف كان، دلالة الحديثين على المطلوب موقوف على أن المراد من (الظهرين) هو الظهر والعصر.

الأخبار الدالة على عدم وجوب السورتين بل استحبابهما: منها: صحيح علي بن يقطين، قال: «سألت أبا الحسن الأول عليه السلام عن الرجل يقرأ في صلاة الجمعة بغير سورة الجمعة متعمداً؟ قال: لا بأس بذلك»^(١). فدلالته تكون من باب الأولوية لأن قراءة سورة الجمعة إذا لم تكن في الجمعة واجبة، فعدم وجوبها في الظهر يكون بطريق أولى. مضافاً إلى عدم القول بالفصل بين كونها واجبة في الظهر دون الجمعة، مع إمكان وجود عكسه على احتمال. ومثله في الدلالة حديث سهل^(٢).

ومنها: رواية يحيى الأزرق، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام، قلت له: رجل صلى الجمعة فقرأ ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ و ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾؟ قال: أجزاء»^(٣). والاستدلال بها كسابقتها بالأولوية والاجتماع المركب. ومنها: ما عن الصدوق، قال: «قد رويت رخصة في القراءة في صلاة الظهر بغير سورة الجمعة والمنافقين»^(٤).

(١) - (٣) الوسائل، ج ٤، الباب ٧١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١٠ و ٤ و ٥.

(٤) الوسائل، ج ٤، الباب ٧١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٦.

بناء على كون ذكر الرخصة اشارة الى ظهر يوم الجمعة لا مطلقا، وإلا لا يرتبط ببحثنا.

و منها: رواية عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سمعتَه يقول في صلاة الجمعة: لا بأس بأن تقرأ فيها بغير الجمعة والمنافقين إذا كنت مستعجلاً»^(١).

بناء على أن نفي البأس لخصوص الاستعجال من شواهد الاستحباب، كما عن المحقق الهمداني، وإلا يحتمل أن يكون ذلك من شواهد الوجوب لاحتمال كونه من الاعذار.

كما قد يؤيد ذلك وحدة السياق بين الاستعجال والمريض والسفر في مرسله الصدوق، حيث قال: «وما روي من الرخص في قراءة غير الجمعة والمنافقين في صلاة الظهر يوم الجمعة، فهي للمريض والمستعجل والمسافر»^(٢).
و منها: رواية زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث طويل يقول: «اقرأ سورة الجمعة والمنافقين فإنّ قراءتهما سنة يوم الجمعة في الغداة والظهر والعصر، ولا ينبغي لك أن تقرأ بغيرهما في صلاة الظهر يعنى يوم الجمعة إماماً كنت أو غير إمام»^(٣).

بناء على أن يكون لفظ (السنة) و (لا ينبغي) شاهداً على الاستحباب لا

(١) و (٢) الوسائل، ج ٤، الباب ٧١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣ - ٧.

(٣) الوسائل، ج ٤، الباب ٤٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٦.

الالزام وإلا كان دليلاً على عكس المطلوب.

ولعلّ مثل ذلك في الدلالة على عكس المطلوب - وإن تمسّك به صاحب «الجواهر» للاستحباب - رواية محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إن الله أكرم بالجمعة المؤمنين فسوّى رسول الله صلى الله عليه وآله بشارته لهم، والمنافقين توبيخاً للمنافقين، ولا ينبغي تركهما، فمن تركهما متعمداً فلا صلاة له»^(١).

وحمل قوله: (لا صلاة له) أي لا كمال لصلاته بعيدة، وإن كان محتملاً، نظير ما ورد (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد) فالخبر لا يخلو عن إشعار في الاستحباب من البشارة للمؤمنين والتوبيخ للمنافقين، والله العالم.

ومنها: ما ورد في «فقه الرضا»: «و تقرأ في صلاتك كلّها يوم الجمعة سورة الجمعة والمنافقين و ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾، وإن نسيتهما أو في وحدة منها فلا إعادة عليك، فإن ذكرتها من قبل أن تقرأ نصف سورة فارجع الى سورة الجمعة، وإن لم تذكرها إلا بعد ما قرأت نصف سورة فامض في صلاتك»^(٢).

والاستدلال بهذا الحديث على الاستحباب - كما في «الجواهر» - ولو بالاشعار، لا يكون اعتماداً على دلالة قوله: (فلا إعادة عليك) وفي صورة النسيان قد يؤخذ به بالاطلاق حتّى لو علم قبل مضيّ المحل، مع أنّه مما لا يمكن أن يستشعر به، لأنّ النسيان ربما يقتضى ذلك حتّى مع الوجوب، خصوصاً مع إيهام

(١) الوسائل، ج ٤، الباب ٧٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

(٢) المستدرک، ج ١، الباب ٥٣ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

قوله: (فارجع) لو تذكر قبل بلوغ النصف كون السورتين واجبة لا مستحبة.
و لكن دلالة الأخبار السابقة كافية في المسألة، فلا نحتاج الى مثل
هذا الخبر.

هذه جملة دلت على الاستحباب.

الأخبار الدالة على وجوب قراءة هذه السور:

منها: الخبر الصحيح المروي عن عمر بن يزيد، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام:
«من صَلَّى الجمعة بغير الجمعة و المنافقين أعاد الصلاة في سفر أو حضر».^(١)
بناءً على أن يكون المراد من الجمعة في السفر هو الظهر إذ لا جمعة للمسافر،
فالأمر بالاعادة لا يكون إلا لاجل ترك الواجب.

و منها: رواية صباح بن صبيح، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل أراد أن
يصلّي الجمعة فقرأ بـ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾؟ قال: يتم ركعتين ثم يستأنف».^(٢)
إذ المراد بالاستيناف هو عدول نيته الى النافلة ثم التسليم بركعتين و
الاستيناف بصلاة الجمعة بالجمعة.

و لكن مع ذلك على فرض القبول إنّما يكون الوجوب لصلاة الجمعة
لا الظهر.

و أيضاً: مثله في الدلالة على الوجوب رواية الحلبي في الصحيح، قال:
«سألت أبا عبدالله عليه السلام عن القراءة في الجمعة إذا صليت وحدي أربعاً أجهر

(١) و (٢) الوسائل، ج ٤، الباب ٧٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١ - ٢.

بالقراءة؟ فقال: نعم، وقال: اقرأ سورة الجمعة والمنافقين في يوم الجمعة»^(١).
فإن السؤال في الصدر يدل على أن المراد من الصلاة هو الظهر، لأنه يفرض كونه وحده، فبذلك يدل على أن المراد من الأمر بقراءة الجمعة والمنافقين في الظهر، والأمر ظاهر في الوجوب.

و منها: رواية زرارة المتقدمة: «فمن تركهما متعمداً فلا صلاة له»^(٢).
بناء على حفظ ظاهره والاعتماد عليه من نفي الصلاة حقيقة لا كملاً.
و منها: روايتي منصور بن حازم ومحمد بن مسلم من عدم التوقيت إلا في الجمعة بالجمعة والمنافقين^{(٣) (٤)}.

و منها: رواية عبد الملك الأحول، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من لم يقرأ في الجمعة بالجمعة والمنافقين فلا جمعة له»^(٥).

و منها: رواية سليمان بن خالد: «أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الجمعة؟ فقال: القراءة في الركعة الأولى بالجمعة وفي الثانية بالمنافقين»^(٦).

هذه مجموع الأخبار التي يدل بعضها على الوجوب في خصوص الجمعة وبعضها في الظهر بواسطة القرائن الموجودة فيها، فمع معارضة هذه الأخبار مع الأخبار السابقة لا بد من حملها على تأكيد الاستحباب، فالقول بوجوب السورتين

(١) الوسائل، ج ٤، الباب ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

(٢) الوسائل، ج ٤، الباب ٤٩ من أبواب القرائة في الصلاة، الحديث ٦.

(٣) و (٤) الوسائل، ج ٤، الباب ٧٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١ - ٥.

(٥) و (٦) الوسائل، ج ٤، الباب ٧٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٦ - ٧.

و في نوافل النهار بالسّور القصار و يُسرّ بها، و في اللّيل بالطوال و
يَجهر بها. (١)

في الجمعة كما عليه المرتضى في «مصباحه»، أو الوجوب في الظهر والجمعة كما
عليه الصدوق و التقي، ممّا لا يمكن الاعتماد عليه.

مضافاً الى مخالفتها مع قول المشهور كما لا يخفى.

و أمّا وجوب السورتين في العصر فلم نجد من صرح بذلك فليس به قائل،
و ان شئت العمل بالاحتياط فمات بالسورتين في خصوص الجمعة لكنه ليس
بواجب، لصراحة الخبر الصحيح المروي عن علي بن يقطين بعدم البأس
في تركهما.

(١) أمّا نقل استحباب الاتيان بالقصار أو المفصل في نوافل النهار في
الفتاوى فمعلوم، و لعلّه يكفي في اثبات الاستحباب من باب التسامح كثرة
القائلين به من أهل الفتوى مثل ما ورد في «المبسوط» و «التحرير» و «الذكرى» و
«الدروس» و ظاهر «جامع الشرايع» بالقصار، و عن «القواعد» و النفلية بالمفصل،
و لعلّ استيناس القصار من جهة النص من الأمر بالتخفيف الوارد في رواية أبي
بصير لنوافل الزوال، فقد روى صاحب «الوسائل» عن أبي بصير أنّه قال: «ذكر أبو
عبدالله عليه السلام أوّل الوقت و فضله؛ فقلت: كيف أصنع بالثمانى ركعات؟ فقال: خفف

ما استطعت»^(١).

بناءً على أنَّ المراد من الثمان هي نوافل الزوال كما هو المنسب إلى الذهن، دون نافلة الليل، بأن يقال أنَّ الأمر بالتخفيف كناية عن عدم الاتيان بسور الطوال. وأمَّا الاستدلال بعدم مزاحمة النافلة لوقت الفريضة، الذي أشار إليه، فغير مختص بنوافل الزوال، إذ يشمل نافلة الفجر وهي معدودة من نوافل الليل لو قلنا كون أول الفجر منه.

اللهم إلا أن نعمم الحكم ليشمل الفجر أيضاً، فيصح الاستدلال بمثله. نعم، يمكن أن يستدل لذلك بما ورد في «مصباح» الشيخ الطوسي مرسلًا بأنه: روي أنه يستحب أن يقرأ في كل ركعة الحمد و ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ﴾ و ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ و آية الكرسي^(٢).

بناءً على أن يكون المقصود بيان المثال لقراءة سور القصار. وهو غير معلوم، لاحتمال كون الاستحباب لخصوص ذلك، كما يؤيد ذلك ذكر آية الكرسي فيه، مع أنها ليس من السور القصار، وكذلك يحتمل مثله في رواية محسن الميثمي من التفصيل في ذكر السور القصار في كل ركعة من صلاة الزوال و غير السور، الموجب لشدة احتمال كونه لبيان أصل استحباب مثل هذه الآيات و السور، لا بما أنها سور قصيرة كما أراد الخصم.

(١) الوسائل، ج ٣، الباب ٣ من أبواب المواقيت، الحديث ٩.

(٢) الوسائل، ج ٤، الباب ١٣ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

فبناء على ذلك يصحّ دعوى صاحب «المدارك» والمحقق الهمداني قدس سرهما من عدم وجود نصّ صريح بأيدينا يدلّ على ما ورد ما في المتن.
 اللهم الا أن يكون بيدهم رحمه الله و لم يصل اليها، والله العالم.
 و أمّا اثبات الأولوية لغير نوافل الرواتب إذا ثبت الاستحباب في الرواتب كما صرح به صاحب «الجواهر» فليس بقوى لفقدان الدليل فيه.

حكم ما يُقرأ في نوافل الليل

و من ذلك يظهر الحكم في نوافل الليل بالطوال حيث لم يثبت استحبابه إلا من باب التسامح، لأنّه قد صرح بذلك - مضافاً الى المصنف كما في المتن - في الموردين «التحرير» و «المراسم» و «نهاية الأحكام» و «الدروس» و من المفصل في «القواعد» و «النفلية» إن صحّ اطلاق عنوان الطوال، و لم نقل بتقابله مع المفصل. و في خصوص الست أو الثمان من صلاة الليل فقد صرح به غير واحد من الأصحاب. بل في «الذكرى» و «مصاييح» الطباطبائي نسبته الى الأصحاب المشعر بالاجماع عليه، بل في الثاني نسبته مع ذلك الى فعل السلف.
 و أمّا الاستدلال بالنصوص فلا مجال له إلا بصورة الاستيناس والاستشعار من الأخبار الكثيرة الواردة في فضيلة قراءة القرآن في الليل تبعاً لما ورد في قوله تعالى في سورة آل عمران: ﴿يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ﴾^(١) و اطلاق

(١) آل عمران: آية ١٠٩.

القراءة في سورة المزمل في قوله تعالى: ﴿فَاقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾.^(١) فهي دالة باطلاقها بخلاف الآية السابقة.

و أيضاً: ما ورد في وصية أمير المؤمنين عليه السلام لابنه محمد بن الحنفية: «و عليك بتلاوة القرآن والتهجد به».^(٢)

و أيضاً: ما ورد من تمثّل القرآن يوم القيامة للقارئ الوارد في حديث سعد الخفاف عن أبي جعفر عليه السلام، في حديث: «قال: يا سعد تعلّموا القرآن... الى أن قال: فيأتي الرجل من شيعتنا فيقول: ما تعرفني أنا القرآن الذي أسهرت ليلك و انصبت عيشك الحديث».^(٣)

و امثال ذلك حيث لا صراحة في شيء منها على الاستحباب قراءة السور الطوال في نوافل الليل.

نعم، قد يستأنس أيضاً من حديث محمد بن القاسم في الصحيح، قال: «سألت عبداً صالحاً هل يجوز أن يقرأ في صلاة الليل بالسورتين والثلاث؟ فقال: ما كان من صلاة الليل فاقراً بالسورتين والثلاث، و ما كان من صلاة النهار فلا ما كان من صلاة الليل فاقراً بالسورتين والثلاث، و ما كان من صلاة النهار فلا تقرأ إلا بسورة سورة».^(٤)

حيث يفهم منه التفاوت بين الليل و النهار بالتطويل في القراءة و لو بتعدد

(١) المزمل: آية ٤.

(٢) الوسائل، ج ١١، الباب ٢ من أبواب جهاد النفس و ما يناسبه، الحديث ٧.

(٣) و (٤) الوسائل، ج ٤، الباب ١ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ١ و ٢.

و مع ضيق الوقت يخفف. (١)

السور في الليل دون النهار، حيث لا يقرأ إلا بسورة، فبالملازمة يفهم جواز سور الطوال في صلاة الليل دون الصراحة و الظهور كما لا يخفى.

و أمّا استحباب السرّ في نوافل النهار و الجهر في نوافل الليل:

— مضافاً إلى أنّهما مورد اجماع حيث لا خلاف أجده فيه — دعوى اجماع عليه عن «المنتهى» و «الذكرى» و «جامع المقاصد» و «المعتبر». بل يمكن استفادته من بعض النصوص:

منها: مرسل على بن فضال، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «السنة في صلاة النهار بالاخفات و السنة في صلاة الليل بالاجهار»^(١).

و يكفي في اثبات استحبابه قيام الدليل الشرعي من الخبر المرسل المنجبر بالشهرة و اجماع كما لا يخفى.

(١) لا بدّ أن يكون التخفيف على حسب ما يقتضيه، بحيث لا يستلزم القضاء و فوات الوقت. و التخفيف يتحقق بالتبويض في السور أو قراءة القصار منها. و التكليف بالتخفيف ربما يكون واجباً إذا استلزم قراءة الطوال فوات وقت الفريضة، أو استحباباً إذا استلزم المزاحمة مع فضيلة أوّل الوقت.

و الدليل على التخفيف: هو النصّ الوارد، و هو خبر اسماعيل بن جابر أو

(١) الوسائل، ج ٤، الباب ٢٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

و أن يقرأ ب ﴿يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ في المواضع السبعة، و لو بدأ فيها بسورة التوحيد جاز. (١)

عبدالله بن سنان، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: اني أقوم آخر الليل و أخاف الصبح؟ قال: إقرأ الحمد و اعجل و اعجل». ^(١)

حيث يدلّ على التعجيل لئلا يزاحم وقت الفضيلة و هو أوّل الوقت، ولكنه يحمل هنا على استحباب التعجيل لأنّ تأخير الصلاة عن أوّل الوقت ليس بحرام حتّى يوجب تزاحمه كذلك فيطلق عليه الوجوب. نعم، فيما إذا زاحم وقت الإجزاء يصير التعجيل واجبا كما لا يخفى على المتأمل.

(١) استحباب قراءة سورتي الجحد و التوحيد في المواضع السبعة ممّا لا خلاف فيه كما نقله صاحب «الجواهر»، و دليله رواية معاذ بن مسلم في الحسن كالصحيح عن الصادق عليه السلام، أنّه قال: «لا تدع أن تقرأ ب ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ و ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ في سبع مواطن: في الركعتين من أوّل صلاة الليل، و ركعتي الاحرام، و الفجر إذا أصبحت بها، و ركعتي الطواف». ^(٢)

و في «الجواهر»: (و المراد بالإصباح بالغداة انتشار الصبح و ذهاب الغسق و خوف انقضاء وقت الفضلة). و عن «كشف اللثام»: (أصبح بها أي أخرها الى

(١) الوسائل، ج ٤، الباب ٥٥ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

(٢) الوسائل، ج ٤، الباب ١٥ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

وقت الفضيلة.

أقول: لعلّ القيد المذكور في قبال ركعتي الفجر حيث يصحّ ايتانه قبل الفجر، بخلاف صلاة الفجر إذ لا يصحّ إلا بعد الاصبح.
و لا يخفى أنّ ما ذكره المصنف من تقديم سور الجحد على التوحيد يعدّ أحد القولين وفاقاً للشيخ في «المبسوط» في موضع منه و عن «نهايته»، و الفاضل في ظاهر «القواعد» و غيرها.

و القول الآخر عكس ذلك، و هو مختار الشيخ في موضع آخر من كتابيه، و الصدوقين و ابن سعيد، بل في «مصاييح» العلامة الطباطبائي نسبته الى الأكثر. و في «الجواهر»: (لعله الأظهر لقول الشيخين).
و لا بدّ قبل بيان المختار من ملاحظة الأخبار الواردة في الطرفين، و مقدار دلالتهما في مقام التعارض، و أنّه هل يقدّم أحدهما على الآخر أم لا؟ بل يحكم بالتخيير.

أمّا النصوص الدالة على تقديم الجحد على التوحيد:

١. حكاية رجاء بن أبي الضحّاك لعمل الرضا عليه السلام في طريق خراسان بأنّه: «كان يقرأ في الأولين من نافلة الزوال و المغرب بالجحد، و التوحيد في الثانية».^(١)

٢. رواية سليمان بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «صلاة النافلة ثمان

(١) الوسائل، ج ٣، الباب ١٣ من أبواب اعداد الفرائض و نوافلها، الحديث ٢٤.

ركعات... الى أن قال: ثم الركعتان اللتان قبل الفجر، تقرأ في الأولى منهما ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾، وفي الثانية: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾.^(١)

٣. رواية محمد بن الحسن في «المصباح»، قال: «روي أنه يقرأ في الركعة الأولى من نافلة المغرب سورة الجحد، وفي الثانية سورة الاخلاص، وفيما عداه ما اختار».^(٢)

والخبر الأخير هو المساعد لما ورد في المتن من تقديم الجحد على التوحيد في نافله الصبح و الزوال و المغرب، و يعدّ هذا أحد القولين في المسألة.
و أمّا الدليل للقول الآخر:

١. رواية معاذ بن مسلم الذي سبق توضيح مضمونها.
٢. ما رواه الشيخ و الكليني في رواية: «أنه يقرأ في هذا كله بـ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ و في الثانية بـ ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ إلا في الركعتين قبل الفجر، فإنه يبدأ بـ ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ ثم يقرأ في الركعة الثانية بـ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾».^(٣)
فانه أيضاً قد استثنى في الركعتين من الفجر و لذلك يعدّ من الأدلة السابقة فيه.

٢. و رواية «فقه الرضا» فإنه قال: «في الركعتين الأوليين من صلاة الليل و اقرأ في الركعة الاولى بفاتحة الكتاب و ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ و في الثانية بـ ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا

(١) الوسائل، ج ٣، الباب ١٣ من أبواب اعداد الفرائض و نوافلها، الحديث ١٦.

(٢) الوسائل، ج ٤، الباب ١٤ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

(٣) الوسائل، ج ٤، الباب ١٥ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

الْكَافِرُونَ ﴿١﴾ وكذلك في ركعتي الزوال»^(١).

٣. ورواية محمد بن الحسن في «المصباح»، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا أردت صلاة الليل ليلة الجمعة فاقرأ في الركعة الأولى الحمد و ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ و في الثانية الحمد، و ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾»^(٢).

و رواية حسنه معاوية بن عمّار، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام إذا فرغت من طوافك فأت مقام إبراهيم عليه السلام فصل ركعتين واجعله اماماً، و اقرأ في الأولى منها سورة التوحيد و ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾، و في الثانية ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ الحديث»^(٣).

هذه جملة الأخبار الدالة على تقديم ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ على سورة الجحد. و من المعلوم أنّ المعارضه ليس في كلّ المواطن السبعة، بل التعارض إمّا في ثلاث صلوات وهي الصبح و الزوال و المغرب بنوافلها دون غيرها من السبعة، إلّا صلاة الليل في ليلة الجمعة، فيخصص فيه حيث يعمل فيها على بحسب رواية معاذ بن مسلم، خصوصاً مع ملاحظة ما ورد في رواية الشيخ الكليني مرسلًا من الترجيح بالابتداء بـ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ في جميع الموارد، فمع التعارض لا بد إمّا: من العمل بالتخيير كما هو الأقوى لكونهما من المستحبات و لا مزاحمة

(١) فقه الرضا، ص ١٣ و في المستدرک، ج ١، الباب ٩ من أبواب القراءة، الحديث ٣ مثله في خصوص الزوال فقط.

(٢) الوسائل، ج ٤، الباب ٦٣ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

(٣) الوسائل، ج ٩، الباب ٧١ من أبواب الطواف، الحديث ٣.

و يقرأ في أولتي صلاة الليل ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ ثلاثين مرّة، و في البواقي
بسور الطوال. (١)

فيها كما أشرنا الى ذلك فيما تقدم.

و إلا يمكن الحكم بتقديم ما هو الموافق للشيخين من جهة تقديم شهرة
المتقدمين على المتأخرين ليكون الحقّ مع صاحب «الجواهر».
و لكن قد عرفت أنّ الأقوى هو التخيير في المستحبات كما أشار اليه
صاحب «المدارك» و صاحب «الجواهر» قبل ذلك.
و عليه يكون اختيار التوحيد في الأولى أفضل الفردين، كما هو المنتخب
على فرض التعارض، و الأخذ بواحدٍ منهما لكثرة أخباره و اعتباره سنده و كونه
معتزداً بشهرة المتقدمين و هي أقوى من شهرة المتأخرين، كما هو واضح.
(١) ما ذكره المصنف موافق للمشهور، بل قد صرح بالثاني غير واحدٍ
من الأصحاب.

و يدلّ على الأوّل: ما في خبر زيد الشحام المروي عن «المجالس» بل قيل
إنّه رواه في «الهداية» و «الفقيه» و «التهذيب» لكن مرسلًا عن الصادق عليه السلام، قال:
«من قرأ في الركعتين الأولتين من صلاة الليل ستين مرّة ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ في كلّ
ركعة ثلاثين مرّة انفتل، و ليس بينه و بين الله ذنب»^(١).

(١) الوسائل، ج ٤، الباب ٥٤ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

مضافاً الى ما هو المحكي عن فعل الرضا عليه السلام في طريق خراسان المنقول عن رجاء بن أبي الضحاك في حديث، قال: «فصلّى ثمان ركعات يسلم في كلّ ركعتين، يقرأ في الأوليين منها في كلّ ركعة الحمد مرّة و ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ ثلاثين مرّة ثم يصلى، الحديث»^(١).

و أما الدليل على استحباب سور الطوال في البواقي: فليس إلا شهرة الاصحاب عليه، وقد سبق ذكر اسماء المجمعين في قول المصنف.
و أمّا في صلاة الليل فاستحباب قراءة السور الطوال قد عرفت أنّ استحبابه ليس بالنص و الدليل، بل من باب التسامح في ادلة السنن لوجود شهرة الاصحاب عليه، فلا نعيد.

و الذي ينبغي أن يبحث فيه هنا: هو مقتضى الجمع بين:
ما عليه الفتوى من استحباب سور الطوال في نوافل الليل بالنسبة الى الأوليين من صلاة الليل.

و بين ما ورد من خبر معاذ بن مسلم من استحباب التوحيد في الأولى و الجحد في الثانية.

حيث يحتمل كون الأوليين منها خارجاً عن حكم السبعة، و البواقي باقية فيه من تخصيص الركعتين عن ذلك العموم، كما احتمله صاحب «الجواهر»، مع أنّ الشهيد أسند في «الذكرى» الطوال في ثمان ركعات الى الاصحاب.

(١) الوسائل، ج ٣، الباب ١٣ من أبواب اعداد الفرائض و نوافلها، الحديث ٢٤.

و أمّا احتمال الجمع بينهما في كلّ ركعةٍ، أو التخيير بينهما قد استبعده صاحب «الجواهر».

لكن سبق القول بعدم الاستبعاد في الحكم بالتخيير في المستحبات، مع إمكان القول بجواز الجمع، لكنه أبعد لأنّ ظهور كلّ خبر هو اتيان ما فيه مستقلاً كما يجرى مثل ذلك في حقّ الأوليين بالنظر الى قراءة ثلاثين مرّة لسورة التوحيد في كلّ ركعة مع ما ورد في خبر معاذ بن مسلم من قراءة التوحيد في الأولى والجحد في الثانية، حيث يقع البحث عن أنّ المراد هو الجمع بين الوظيفتين أو التخيير بينهما؟

احتمل كون المراد من خبر ثلاثين ركعتان قبل الورود في صلاة الليل، لكنه بعيدٌ بل مخالفٌ لظاهر خبر زيد الشحام من التصريح بكون الركعتين من صلاة الليل.

أقول: الأقوى عندنا هو القول بالتخيير، وإن كان بالنظر الى الترجيح كان الرجحان مع رواية معاذ بن مسلم لا اعتبار سنده بالحسن أو الصحيح وبالعدد، إذ قد عرفت كثرة الأخبار الدالة على استحباب قراءة التوحيد في الأولى والجحد من حيث المحلّ، فضلاً عن أن رواية معاذ بن مسلم مروية في «الكافي» و «التهذيب» و «الفقيه».

مضافاً الى النهي المذكور فيها بقوله: (لا تدع) الناهي عن الترك أدلّ على التأكيد من الأمر بالفعل، وهو أقوى مما اختاره صاحب «الجواهر» تبعاً لـ «كشف

اللّثام» و غيره من الجمع بين الوظيفتين في كلّ ركعة بالاتيان باحدى و ثلاثين مرّة بـ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ في الركعة الأولى و الجحد مع ثلاثين مرة سورة التوحيد في الثانية، لما قد عرفت كونه خلاف ظاهر كلّ دليل من الطرفين بأنّ كلّ طائفة من هذه الأخبار في مقام بيان الوظيفة بصورة الاستقلال لا مع الانضمام.

فمع ردّ هذا الاحتمال يكون الاحتمالين الآخرين وهما: الاتيان في الاولى بسورة التوحيد ثلاثين مرّة لاشتماله للواحد أيضاً، و في الثانية قراءة الجحد و سورة التوحيد ثلاثين مرّة، أو احتمال الاتيان في الأولى باحدى و ثلاثين و في الثانية بدل الثلاثين خصوص الجحد فقط، كما ذكره ابن ادريس، و نسبه الى مذهب الشيخ المفيد كان بطريق أولى، لأنّهما مخالفان لظاهر كلّ من الدليلين كما لا يخفى، فضلاً عن عدم وجود مستند لهذا القول على ما هو الموجود بأيدينا من النصوص.

ذكر لصلاة الليل كيفيات متعددة، ثلاثه منها مقبولة عند صاحب «الجواهر» لأجل ذكر تفصيلها، و البواقي متفرقات.
و أمّا الثلاثة الأوّل فهي:

الأولى: الجمع بين الوظيفتين و في الباقي القراءة بطوال السور.
الثانية: الاقتصار بالسنتين في الأولتين، و الباقي بطوال السور بالتفصيل المذكور كما هو ظاهر «القواعد» أو مطلقاً أى سواء كان من المفصل أو غيره.
الثالثة: قراءة التوحيد و الجحد في الأولين، و السور الطوال في الستّ بعدها

كما عن جماعة من الاصحاب.

الرابعة: ما عن «المصباح» من قراءة التوحيد ستين مرّة في الأوليين كالسابق، وقراءة المزمّل والنباء في الثالثه و الرابعة، وقراءة مثل يس والدخان و الواقعة و المذثر في الخامسة والسادسة، وقراءة تبارك و ﴿هَلْ أَتَىٰ﴾ في السابعة و الثامنة، و لم نعثر عليه من النصوص شيئاً.

الخامسة: المحكي عن «المقنعة» من قراءة التوحيد ثلاثين في كلّ من الثمانية، و إن لم يتمكن قرأها عشرًا عشرًا، و يجزيه أن يقرأ مرّة واحدة، إلا أن تكرارها حسبهما ذكرناه أفضل و أعظم أجراً.

السادسة: ما ذكره الشهيد أيضاً من قراءة السور في الجميع.

السابعة: قراءة خمس عشرة آية في كلّ ركعة، مع اطالة الركوع و السجود بقدر ذلك، تمسكاً بصحيح محمد بن أبي حمزة، عن أبي حمزة،^(١) و صحيحة معاوية وهب.^(٢)

الثامنة: قراءة عشر آيات في كلّ ركعة على ما هو ظاهر موثقه اسحاق بن عمار.^(٣)

التاسعة: قراءة التوحيد في الجميع تمسكاً بروايتي صفوان الجمال، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: صلاة الأوابين الخمسون كلّها بـ ﴿قُلْ هُوَ

(١) و (٢) الوسائل، ج ٤، الباب ٢٦ من أبواب الركوع، الحديث ١ - ٢.

(٣) الوسائل، ج ٤، الباب ٦٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

و يسمع الامام مَن خلفه القراءة ما لم يبلغ العلوّ، وكذا الشهادتين استحباباً. (١)

الله أَحدٌ. (١)(٢)

العاشرة: قراءة احدى السور المنصوص عليها في النوافل كالزلزلة و الرحمن و الحواميم، أو في مطلق الصلاة كال دخان و الممتحنة و الصف و ن و الحاقه و نوح و الانفطار و الانشقاق و الأعلى و الغاشية و الفجر و التين و التكاثر و ارايت و الكوثر و النصر.

هذه عشرة كاملة، و لكن العلامة الطاطبائي أنهى الانواع و الكيفيات الى ثلاثة عشر، و لكن الأمر في جميع ذلك سهل لكون الامر في هذه الموارد مندوباً يتسامح فيه.

نسأل الله سبحانه و تعالى أن يرزقنا توفيق العمل بما جاء في هذه الأخبار، و يخلص نياتنا، و يدرجنا في المتجهدين بالليل. آمين رب العالمين.

(١) بلا خلاف فيه و في سائر الاذكار، بل في «المدارك»: (هذا الحكم موضع وفاق بين العلماء)، بل في «الجواهر»: (اجماعاً محكياً إن لم يكن محصلاً)، و ذلك لما رواه الشيخ بإسناده عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ينبغي للامام أن يسمع من خلفه كل ما يقول، و لا ينبغي من خلفه أن يسمعوا شيئاً

(١) و (٢) الوسائل، ج ٤، الباب ٧ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣ - ١.

وإذا مرَّ المصلّي بآية رحمة سألها، وبآية نعمة تعوذ منها. (١)

مما يقول»^(١).

هذا في القراءة وغيرها من الأذكار بالاطلاق الشامل للشهادتين أيضاً، إلا أن الرواية الواردة في خصوص الشهادتين هي رواية حفص بن البختري، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «ينبغي للامام أن يسمع من خلفه التشهد ولا يسمعه شياً يعني الشهادتين، ويسمعهم أيضاً السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين»^(٢).

وأما النهي عن العلو المفرط في الجهر - مضافاً إلى ما عرفت من النهي عن الجهر والاختفات المحمول على الوسطية - فللخبر الوارد في هذا المورد بالخصوص وهو صحيحة عبدالله بن سنان، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الامام عليه أن يسمع من خلفه وإن كثروا؟ قال: ليقرأ قراءة وسطاً إن الله يقول: ﴿وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتُ بِهَا﴾»^(٣).

مضافاً إلى أن الجهر المفرط مخرج عن الهيئة المعتبرة في الصلاة، وهو واضح. (١) في هذين الأمرين من مسنونات الصلاة، ونقل عليهما اجماعاً محكياً عن «الخلاف» إن لم يكن محصلاً، بل عليه النص مثل:

موثقه سماعة، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: ينبغي لمن قرأ القرآن إذا مرَّ بآية

(١) و (٢) الوسائل، ج ٥، الباب ٥٢ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٣ - ١.

(٣) الوسائل، ج ٥، الباب ٥٢ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٤.

من القرآن فيها مسألة أو تخويف أن يسأل عند ذلك خير ما يرجو، و يسأل العافية من النار و من العذاب»^(١).

و في مرسل البرقي، عن الصادق عليه السلام، قال: «ينبغي للعبد إذا صلى أن يرتل في قراءته، فإذا مرّ بآية فيها ذكر الجنة و ذكر النار سأل الله الجنة و تعوذ بالله من النار»^(٢).

فإن إطلاقه يشمل صلاة الامام والمنفرد.

نعم، لا يطيل الدعاء بحيث يخرج عن هيئة الصلاة أو نظم القراءة المعتادة، و إلا بطلت صلاته كما عن «المعتبر» التصريح به، و استحسنته في «المدارك»، خصوصاً في الفريضة لو لم نقل بذلك في النافلة.

بل لا يبعد جريان الاستحباب المزبور أيضاً للماموم، تمسكاً بحسن الحلبي أو صحيحه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألت عن الرجل يكون مع الامام فيمّر بالمسألة أو بآية فيها ذكر جنة أو نار؟ قال: لا بأس بأن يسأل الله عند ذلك، و يتعوذ من النار، و يسأل الله الجنة»^(٣).

حكم قراءة التعوذ في صلاة

مما عدّ من مسنونات الصلاة، التعوذ قبل القراءة، و استحبابه اجماعى كما

(١) و (٢) الوسائل، ج ٤، الباب ١٨ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢ - ١.

(٣) الوسائل، ج ٤، الباب ١٨ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

في «المنتهى» و «الذكرى» و «كشف اللثام»، بل هو المحكى عن «الخلاف» و «الفوائد المليية» و «البحار»، بل عن «مجمع البيان» نفى الخلاف فيه.

و الدليل عليه:

أولاً: الاجماع المنقول عن استحبابه.

و ثانياً: اطلاق الأمر في الآية الذي يشمل القراءة في الصلاة أيضاً في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾^(١) بل لو لا وجود دليل خارجي دالّ على عدم الوجوب، لكان ظاهر الأمر في الآية مقتضياً للوجوب، و لعلّه لذلك ذهب أبو علي و لد الشيخ الطوسي رحمهما الى الوجوب، و إن هو قول شاذ و غريب كما في «الجواهر».

و ثالثاً: بعض النصوص الدالّ عليه مثل رواية الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام و ذكر فيه دعاء التوجه بعد تكبيرة الاحرام، ثم قال: «ثم تعوذ من الشيطان الرجيم، ثم اقرأ فاتحة الكتاب»^(٢).

حيث إنّ ظاهر لفظ (تعوذ) هو الأمر، بقرينه قوله: (ثم اقرأ بعده) حيث يأمر الامام بالتعوذ، لا أن الرواية تتحدّث عن فعله عليه السلام بصيغة الماضي.

و ظاهر الامر في الوجوب.

و رابعاً: ما ورد من استمرار فعل النبي صلى الله عليه وآله لذلك، في الحديث المنقول في

(١) السورة النحل، الآية ١٠٠.

(٢) الوسائل، ج ٤، الباب ٥٧ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

«الذكرى» عن أبي سعيد الخُدري، عن النبي ﷺ أنه كان يقول قبل القراءة: «أعوذ بالله عن الشيطان الرجيم».^(١)

و خامساً: عمل الامام الصادق بذلك، كما ورد في حديث حنان بن سدير، قال: «صليت خلف أبي عبد الله عليه السلام فتعوذ باجهاار ثم جهر ببسم الله الرحمن الرحيم».^(٢) وحديثه الآخر مثله.^(٣) وهذا الخبر يجمع بين كون الاستعاذة واجبة كما يجمع بين كونها مستحبة كما لا يخفى.

و أمّا استحبابها: لما ورد في بعض النصوص من تجويز تركها، مثل ما في خبر فرات بن أحنف، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سمعتَه يقول في حديث: فإذا قرأت بسم الله الرحمن الرحيم فلا تبالى أن لا تستعيذ».^(٤)

و فيه: يحتمل في هذا كون وجه عدم لزوم الاستعاذة هو بعد الاتيان ببسم الله، ولعلّه لأجل نسيان الاستعاذة حتى أتى بالبسملة، فلا يحتاج الى اعادتها لفوات محلها.

أو المقصود بيان أنّ الاستعاذة إنما تكون في القراءة اذا لم تكن مبدّوة ببسم الله الرحمن الرحيم كقراءة آيات وسط السورة دون أوائلها التي تكون مبدّوة ببسم الله، فلا يرتبط الحديث بجواز ترك الاستعاذه فيما نحن فيه.

و أمّا جواز تركها: حتى في صورة العهد يحتاج الى دليل آخر يدلّ عليه،

(١) - (٣) الوسائل، ج ٤، الباب ٥٧ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٦ و ٤ و ٥.

(٤) الوسائل، ج ٤، الباب ٥٨ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

فربما يكون ذلك موجباً لحمل هذا الخبر على الاطلاق، حتى يشمل صورة العمد في تركها، وهو مثل ما في خبر الصدوق مرسلًا كالمسند - لالتزامه في أول «الفقيه» بأنه لا يترك الإسناد ولا يسند حكماً وخبراً الى المعصوم جزماً إلا ما يطمئن بصدوره عنهم عليهم السلام - قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله أتم الناس صلاة و أجزهم، كان إذا دخل في صلاته قال: الله اكبر بسم الله الرحمن الرحيم»^(١).

و حيث إن رسول الله صلى الله عليه وآله بحسب هذا الخبر ترك التعوذ مما يظهر عدم كونها واجبة، لوضوح أنه صلى الله عليه وآله لم يترك شيئاً واجباً، ويعد عمله جحّة للمسلمين، و قد تعمّد تركها، فهو أدلّ دليل على استحبابها كما لا يخفى.

و توهم: منافاة استمرار رسول الله صلى الله عليه وآله بالترك لأجل ما ورد في الخبر من اداة (كان) مع ما جاء من سعيد الخدري من استمراره بالاتيان، مندفع بأنه استمرار في ظرف الایجاز لا مطلقاً.

و في «الجواهر»: (و الأولى الاقتصار عليه في الركعة الاولى، و إن كان تعديته لكل ركعة يقرأ فيها، بل و للقراءة في غير الصلاة لا يخلو عن قوة، إن لم ينعقد الاجماع على خلافه كما هو ظاهر بعضهم) انتهى.

و لعلّ الدليل على هذه الأولوية هو الأمر الوارد بذلك في خبر الحلبي، حيث ذكر الاستعاذة بعد تكبيرة الاحرام و دعاء التوجه، و هو لا يكون إلا في الركعة الاولى، و بذلك يقيد اطلاق مثل خبر أبي سعيد الخدري، بقوله: (إنه صلى الله عليه وآله

(١) الوسائل، ج ٤، الباب ٥٨ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

كان يقول قبل القراءة) الشامل لكل ركعة، لو لم ندّع انصرافه الى الركعة الأولى، لأنّه المتبادر الى الذهن بصرف وجود القراءة كما يساعده الاعتبار، من حيث أنّ بعد الشروع في الصلاة و الدخول فيها، فإنّه في الركعات الآتية غير الأولى يصدق عليه أنّه كان في اثناء القراءة لا قبل القراءة حتّى يشمل الدليل باتيان الاستعاذة. كما يمكن دعوى الانصراف في حديثي حنّان بن سدير أيضاً. ولعلّه لذلك قال المحقق الهمداني:

(إنّه ربما يستشعر أو يستظهر من كلماتهم الاجماع على عدم مشروعيته، فلا يجوز الاتيان بها في سائر الركعات على سبيل التوظيف، ولكن لو أتى بها من حيث أنّ ما يقرأها في الصلاة من جزئيات قراءة القرآن المأمور بالاستعاذة عندها في الكتاب و السنة الشاملين باطلاقهما لحال الصلاة و غيرها، فلا بأس به، و كلمات الاصحاب المصرّحين باختصاص مشروعيته بالركعة الأولى منصرفه عن مثل الفرض كما لا يخفى) انتهى^(١).

و ما ذكره صاحب «الجواهر» و المحقق الهمداني من الاتيان بها لا على سبيل التوظيف، بل باعتبار كون القراءة مسبقة بالاستعاذة محموده غير بعيد.

والحاصل: اثبات المنع و الحرمة فيه مشكلاً جداً.

يقع الكلام في حكم الإسرار و الإجهار في الاستعاذة.

قال صاحب «الجواهر»: (الأولى الإسرار به في الصلاة للاجماع المحكي

(١) مصباح الفقيه / ٣١١.

عن «الخلاف»، و لما عن «التذكرة» و «ارشاد الجعفرية» من أنه على ذلك عمل
الائمة عليه السلام انتهى محل الحاجة.

و في محكي «الذكرى»: (يستحب الإسرار بها ولو في الجهرية قاله الأكثر).
و في «مصباح الفقيه»: (اقول: ما ادعوه من الاجماع و الشهرة لا يبعد أن
يكون كافياً لاثبات الاستحباب من باب المسامحة، وإن كان لا يخلو عن اشكال،
و الأولى الاستدلال له بما عن «التذكرة» و «ارشاد الجعفرية» من أنه على ذلك
عمل الائمة عليه السلام، فإن شمول أخبار التسامح لمثل هذا النقل أوضح من شمولها
لفتوى الاصحاب) انتهى.

أقول: ما ذكره لا يخلو عن وجه، لأن فعل الامام كقوله حجة، و ليس لنا
دليل على استحباب الإسرار في خصوص الاستعاذة غير الاجماع المنقول في
فتاوى الأصحاب و عمل الائمة عليه السلام المذكور في الأخبار إلا صحيحة صفوان،
عن عبدالرحمن بن أبي نجران، قال: «صلّيت خلف أبي عبدالله عليه السلام أيّاماً و كان
يقرأ في فاتحة الكتاب بسم الرحمن الرحيم، و إذا كان صلاة لا يجهر فيها بالقراءة
جهر ببسم الله الرحمن الرحيم و أخفى ما سوى ذلك»^(١).

و اطلاق جملة: (ما سوى ذلك) يشمل حتى مثل الاستعاذة.

و احتمال كون المراد من (ما سوى ذلك) من القراءة التي تكون بعد
البسملة، فلا يشمل الاستعاذة، ليس بقوى، لأن ظاهر جملة (ما سوى ذلك) أي

(١) الوسائل، ج ٤، الباب ٥٧ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

البسملة يشمل كل ما يأتيه من الكلمات، سواء قبل البسملة أو بعدها، لوضوح عدم حسن ذكر هذه الجملة مع فرض كون استعاذته جهرياً، فلا محيص إمّا بالترك أو باتيانها سرّاً، والثاني أولى من جهة أنّ حمل عمل الامام على اتيان المستحبات أخرى وأجدر.

نعم، الذي يدلّ هذه الرواية - على فرض قبول هذا التقرير - إنّما يكون في الصلوات الاخفائية، فشموله للجهرية مشكل، إلّا أن يلحق به بعدم القول بالفصل، إذ لا قائل عندنا بالتفصيل بين الاخفائية بكونها سرّاً وبين الجهرية بالاجهار، فيتم المطلوب.

ولعلّ هذا الحديث مستند اجماع الأصحاب على ذلك في عمل الائمة عليهم السلام، رغم أنّ الاجهار بها في مطلق الصلوات جازع اعتماداً على حديثي حنّان بن سدير، حيث ذكر في واحدٍ منها بالاجهار في خصوص المغرب، وذكر في الآخر بالاطلاق، لفهام أنّ الإسرار في الاستعاذة غير لازم.

كما يمكن استظهار الجهر عن نقل عمل رسول الله صلّى الله عليه وآله في حديث أبي سعيد الخدري لآنه صلّى الله عليه وآله لو كان قد أسرّ في استعاذته لما كان يعرفون ذلك حتى ينقلوا كيفية عمله صلّى الله عليه وآله قبل القراءة، بل حتى بيان كيفية قرائتها، فما عليه الاكثر من الاستحباب في السرّ لا يخلو عن وجه وقوة.

أقول: التمسك بما جاء في خبر أبي بصير من قوله: «ينبغي للامام أن يُسمع من خلفه كلّ ما يقول» بضميمة العمل بحديثي حنّان من الاجهار في التعوّد للامام

في صلاة المغرب، أو مطلقاً في الصلوات لاثبات الاجهار واستحبابه كما عن المحقق الهمداني.

لا يخلو عن تأمل، لوضوح أنّ خبر أبي بصير ليس بصدد بيان ما يستحب به الاسماع، إلّا فيما يثبت بدليل آخر جواز جهره واستحبابه، فلا يفيد التمسك بخبر أبي بصير لاثبات أن الاجهار مستحب كما لا يخفى.

بحث عن صيغة الاستعاذة

يقع الكلام في صورة الاستعاذة وصيغتها، وقد نقل فيها بطريقين: أحدهما: ما هو المشهور بين الفقهاء وعامة الناس، وهو: (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم).

و الثاني: ما هو المحكي عن «فقه الرضا» وبعض كتب الأصحاب: (أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم).

ففي «الجواهر»: (أنّه لا يبعد التخيير بينها كما عن «المبسوط» و «جامع الشرايع» وغيرهما، وربما رجحت الأخيرة بما فيها من الوصف، و بقوة دليلها لأنّها رواها البنظري والحميري في «قرب الإسناد» عن صاحب الزمان عليه السلام، و هي التي قالها الامام العسكري عليه السلام في تفسيره، و المروى في «دعائم الاسلام» عن الصادق عليه السلام، بخلاف الصورة الأولى فليس فيها إلّا رواية الخُدري، والظاهر أنّها عاميّة، و إن رواها الشهيد في «الذكرى»، و الأمر في ذلك كلّ سهل انتهى

محل الحاجة. (١)

أقول: الاظهر أن يقال أن اصل الاستحباب يتحقق بما ورد في حديث أبي سعيد الخدرى تاسياً بالنبي ﷺ، و الموافق لما ورد في القرآن من قوله تعالى ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ المتحقق ابتداءً بما صدر عن رسول الله ﷺ المعتضد بشهرة الاصحاب و نقل الاجماع عليه، ولكنه لا ينافى كون الأولي و الأفضل الاتيان بالصيغة الثانية، لاشتمالها بذكر اوصاف الله تعالى، خصوصاً مع تائيد الائمة عليهم السلام لهم في جملة من الاحاديث التي ذكرها صاحب «الجواهر» و الواردة في ابواب مختلفة في «الوسائل» من الباب ٨ من أبواب تكبيرة الاحرام الحديث ٣، و في الباب ٥٧ من ابواب القراءة في الصلاة الحديث ٥ الى ٧، و الباب ١٤ من ابواب قراءة القرآن الحديث ١ و غيرها، فتصير النتيجة هو التخيير بينهما، إلا أن الافضل في الفردين هي الثانية، و الله العالم.

و هكذا نقول في الصيغة الثانية الزائدة التي نقلها القاضى بقوله: (إن الله هو السميع العليم)، قيل و لعل مستنده موثقه سماعة، (٢) قال: «سألته عن الرجل يقوم في الصلاة فينسى فاتحة الكتاب؟ قال: فليقل استعيز بالله من الشيطان الرجيم إن الله هو السميع العليم». إلا ان فيها استعيز كما عن بعض خطب امير المؤمنين عليه السلام، و عن نافع و ابن عامر و الكسائي: (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم إن الله هو

(١) جواهر الكلام، ج ٩ / ٤٢١.

(٢) الوسائل، ج ٤، الباب ٥٧ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

السميع العليم)، و عن حمزة: (نستعيز بالله من الشيطان الرجيم).

استحباب الفصل بسكتة خفيفة

من المسنونات في الصلاة الفصل بين الحمد و السورة، و بين السورة و القنوت، أو بين السورة و تكبيرة الركوع بسكتة خفيفة أطول من الوقف على الفواصل.

و الدليل على السكتة الواقعة بين السورة و تكبير الركوع: رواية حماد بن عيسى الواردة في تعليم الصادق عليه السلام الصلاة تقديرها بنفسٍ، بقوله في حديث: «فقال الله اكبر، ثم قرأ الحمد بترتيل، و قل هو الله أحد، ثم صبر هنيئة بقدر ما تنفس و هو قائم، ثم قال الله اكبر و هو قائم، الحديث»^(١).

فان السكتة في هذه الرواية وقعت بين السورة و تكبير الركوع دون الحمد و السورة، مع أنَّ في صاحب «الجواهر» قال تقديرها: (بنفسٍ بين الحمد و السورة)، و لعلَّه اراد بذلك بملاحظة ما ورد في خبر اسحاق بن عمار، عن جعفر، عن ابيه عليه السلام: «أنَّ رجلين من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله اختلفا في صلاة رسول الله صلى الله عليه وآله فكتبنا الى أبي بن كعب: كم كانت لرسول الله صلى الله عليه وآله من سكتة؟ قال: كانت له سكتتان إذا فرغ من أم الكتاب (القران) و إذا فرغ من السورة»^(٢).

(١) الوسائل، ج ٤، الباب ١ من أبواب افعال الصلاة، الحديث ١.

(٢) الوسائل، ج ٤، الباب ٤٦ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

و هذا أحد القولين، و اختاره صاحب «الجواهر» و العلامة النورى في «وسيلة المعاد»، بل هو مختار السيّد في «العروة» و جميع اصحاب التعليق عليها. و القول الآخر: قال لابن الجنيد: قال الشهيد في «الذكرى» قال ابن الجنيد إنّهُ روى سمرة و أبي بن كعب عن النبي ﷺ: (أنّ السكّنة الأولى بعد تكبيرة الاحرام و الافتتاح، و الثانية بعد الحمد).

بل قد يستظهر قول آخر بثلاث سكّتات، و هو كما في المروى في «الخصال» للصدوق رحمه الله عن الخليل عن الحسين بن حمدان، عن اسماعيل بن مسعود، عن يزيد بن زريع، عن سعيد بن أبي عروبة، عن قتاده، عن الحسن: أنّ سمرة بن جندب و عمران بن حصين تذاكرا، فحدّث سمرة أنّه حفظ عن رسول الله ﷺ سكّتين: سكّنة اذا كبر، و سكّنة اذا فرغ من قراءته عند ركوعه، ثم إنّ قتادة ذكر السكّنة الاخيرة اذا فرغ من قراءة غير المغضوب عليهم و لا الضّالين، أى حفظ ذلك، و انكر عليه عمران بن حصين، قال: فكتبا في ذلك الى أبي بن كعب و كان في كتابه اليهما أو في ردّه عليها أنّ سمرة قد حفظ^(١).

و المختار عندنا: هو ما ورد في اخبارنا بالطريقه الأولى في القول الاوّل، و إنّ كان العمل بالثانى من السكّنة بعد تكبيرة للاحرام رجاء لا يخلو عن وجه و ثواب، فتصير السكّنة واردة في ثلاثة مواطن، و لكن في الأولى كانت رجاء و الاخيرتين بالدليل.

(١) المستدرک، ج ١، الباب ٣٤ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

مسائل سبع

الأولى: لا يجوز قول (آمين) في آخر الحمد، وقيل إنه مكروه. (١)

ولا يبعد عدم سقوط الاستحباب بذكر (الحمد لله رب العالمين) بعد الحمد، أو (كذلك الله ربى) بعد السورة^(١)، ولا يبعد كون الاستحباب بعد اتمام الحمد و السورة قبل هذين الذكرين عملاً بالرواية، والله العالم.

(١) حرمة ذلك مشهور بين الاصحاب قديماً و حديثاً شهرة عظيمة، كادت أن تكون اجماعاً، كما اعترف به المحقق في «جامع المقاصد»، بل في «المنتهى» و «كشف الالتباس» نسبته الى علمائنا، مشعرين بدعوى الاجماع عليه، بل في «الغنية» و «التحرير» و المحكى عن «الانتصار» و «الخلاف» و «نهاية الاحكام» و «التذكرة» الاجماع عليه بل في «المعتبر» عن المفيد دعوى الاجماع، بل عن «الأمالي»: (أن من دين الامامية الاقرار به)، بل في «الجواهر»: (إنه يمكن تحصيل الاجماع فيه، اذ لم نجد فيه مخالفاً و لا حكي إلا عن ابن الجنيد و أبي الصلاح، مع أن مخالفتها لا تضر بالاجماع، و لا تكون قادحاً له).

مع أن الشهيد قال في «الذكرى»: (إن أبا الصلاح لم يتعرض لذلك بنفي و لا اثبات كابن أبي عقيل و الجعفي و صاحب «الفاخر»)، كما أنه ادّعى بأن كلام

(١) الوسائل، ج ٤، الباب ١٧ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٤ - ٦.

الاسكافي أيضاً لا صراحة فيه، بل ظاهر بعض كلامه المحكي عنه الموافقه، حيث اتعب صاحب «الجواهر» نفسه لنقل كلامه، وما هو فيه شائبة المخالفة حيث لا أهميته لنا في ذكره، ولذلك انصرفنا عن نقله ورجعنا الى اصل المطلب.

فنقول: كما أنّ القول بالكراهة الذي جاء في كلام المصنف وقع أيضاً مورد اعتراض صاحب «الجواهر» والمحقق الهمداني، حيث قالاً إنّنا لم نتحققه، وكيف كان المسألة من حيث الاقوال تكون ثلاثة:

قول بالكراهة، و قول بالحرمة دون الابطال، و قول بهما معاً.

و الاكثر على القول الاخير، كما عليه صاحب «الجواهر»، و المحقق الهمداني، و صاحب «العروة» مع جميع اصحاب التعليق عليها تبعاً لكثير من المتقدمين كالشيخ في «الخلاف» و «نهاية الاحكام»، و السيد في «الانتصار»، و العلامة في «التحرير» نقل الاجماع على البطلان، مضافاً الى حرمة، بل عن «المنتهى» قال: (علمائنا يحرم قول آمين، و تبطل به الصلاة، و قال الشيخ سواء كان ذلك سرّاً أو جهراً، في آخر الحمد أو قبلها، للامام و الماموم، و على كل حال، و ادعى الشيخان و السيد المرتضى اجماع الامامية عليه).

و استدلو المذهبهم بالنصوص الواردة في ذلك بعد الاجماع:

منها: صحيحة جميل أو حسنته براهيم ابن هاشم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا كنت خلف امام فقرأ الحمد و فرغ من قراءتها فقل انت الحمد لله رب

العالمين، ولا تقل آمين»^(١).

وهذه الرواية مشتملة على المنع لخصوص المأموم، ولا تشمل بلفظه للمنفرد و الامام، بل قد يقال إنَّ موردها الصلاة خلف امامٍ من اهل العامة، كما صرح بذلك سيّدنا الخوئي رحمته الله، وهو كذلك لدلالة لفظ (انت) على كون عمل غيره هو القول بآمين، وإلا لا وجه لقوله: (و قل انت...).

واحتمال كون الامام منّا والمأموم مركباً منّا ومن غيرنا فبعيد جداً، حيث إنَّ العامة لا يقتدون خلف من على غير مذهبهم، كما هو الحال في زماننا، هذا. وعليه يأتي البحث عن أنّ النهي هنا في قوله: (ولا تقل آمين):

هل هو تكليفي محض و يدل على الحرمة فقط دون البطلان، كما عليه صاحب «المدارك»، حيث صرح بكون ذكر التأمين حراماً لا مبطلاً، بل عليه المحقق في «المعتبر» حيث احتمل الكراهة في ذكره المستلزم عدم كونه مبطلاً، بل مال اليه بعض معاصر صاحب «المدارك»، وفي «الحدائق» يحتمل كونه هو المقدس الارديبيلي رحمته الله؟ اذ من المعلوم أنّه لا تجامع الكراهة مع البطلان. أو أنّ النهي مشتملٌ للتكليف و الوضع، أي حراماً و مبطلاً كما عليه المشهور؟

فحينئذٍ لا بد أن نلاحظ حقيقة النهي في المقام.

قال صاحب «الجواهر»: (وكيف كان، فلا ريب أن التحقيق الأول حرمة و

(١) الوسائل، ج ٤، الباب ١٧ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

ابطالاً، بل لا أعرف أحداً من معتمدى الاصحاب فضّل بينهما هنا، وإن عبّر بعضهم بلا يجوز ونحوه إلا أن من المعلوم ارادة البطلان من مثل ذلك ممّا يتعلق بالصلاة مثلاً، بل الحرمة فيه من جهة التشريع و تسببيه لقطع العمل لا الذاتية، و إلا فالذى هو الملحوظ في النظر و يراد بيانه فيها ما يتعلق بالصحة و البطلان، و لذا عبّر ابن زهرة و غيره بما يقتضى الحرمة بما يقتضى البطلان، على أن جملة من معاقد الاجماع السابقة كالانتصار و «الخلاف» و «نهاية الاحكام» و المفيد و غيرها البطلان، بل هو المراد من الحرمة في «الغنية»، و عن «التذكرة» بعد التدبر، بل هو مقتضى النهي ايضاً في حسن جميل بابراهيم... الى آخره) انتهى محل الحاجة من كلامه.^(١)

أقول: تحقيق المسألة يقتضي و يستدعي ملاحظة مبدأ ذكر التأمين بعد (و لا الضالين)، و أنّه من أيّ وقت ابتدئ في الصلاة، و من مبدعها.

و الذى وجدناه بعد الفحص و التحقيق ما نسبته صاحب «سفينة البحار» في مادّة (أَمَن) الى «ارشاد القلوب» بأنّه: (من بدع الثانى قول أمين بعد (و لا الضالين)، و قد اجمع اهل النقل عن الائمة عليهم السلام من اهل البيت أنّهم قالوا: من قال أمين في صلاته فقد افسد صلاته و عليه الاعادة، لأنّها كلمة سرّ يانيه معناها بالعربية افعل) انتهى ما في «سفينة البحار».

و أمّا في «البحار» فقد أشار الى ما أبدعه الخليفة الثانى، فقال في سياق

(١) الجواهر، ج ١٠ / ٣٠٤.

كلامه: (ثم اتبع ذلك بقوله آمين عند الفراغ من قراءة سورة الحمد، فصارت عند اوليائه سنة واجبة، حتى أن من يتلقن القرآن من الاعاجم وغيرهم وعوامهم و جهالهم يلقنونهم من بعد قول (و لا الضالين) آمين، فقد زادوا آية في أم الكتاب، و صار عندهم من لم يأت بها في صلاته و غير صلاته كأنه قد ترك آية في كتاب الله).

ثم نقل الجملة السابقة: (و قد أجمع اهل النقل الى قوله افعل، ثم قال بعده: (كسبيل من يدعو بدعاء فيقول في آخره اللهم افعل، ثم استسن اوليائه و انصاره متخرصة عن النبي ﷺ أنه كان يقول ذلك بأعلى صوته في الصلاة، فأنكر أهل البيت ذلك، و لما رأينا أهل البيت عليه السلام مجتمعين على انكارها، صح عندنا فساد اخبارهم فيها، لأن الرسول ﷺ حكم بالاجماع أن لا نضل ما تمسكنا بأهل بيته عليه السلام، فتعين ضلالة من تمسك بغيرهم، و أما الدليل على خرس روايتهم أنهم مختلفون في الرواية: فمنهم من روى: (إذا أمن الامام فأمّنوا)، و منهم من يروي: (إذا قال الامام و لا الضالين فقولوا آمين)، و منهم من يروي ندب رفع الصوت لها، و منهم من يروي الاخفات بها، فكان هذا اختلافهم فيما وصفناه من هذه المعاني دليلاً واضحاً - لمن فهم - على تخرس روايتهم) انتهى ما في «البحار».^(١)

و مما يؤيد ذلك: ما جاء في كتاب «الصراط المستقيم» للنباطي المتوفى ٨٧٧ هـ من قوله: (و فرض الخليفة عمر التكتيف في الصلاة و حذف البسملة منها،

(١) بحار الأنوار، ج ٣٠ / ٣٥٩ طبعة ايران نقلاً عن كتاب «الفتن و المحن».

و زاد آمين، و فرض في التشهد الأوّل تسليماً).

و مما يؤيد كونه من البدع ما استظهره الصدوق عليه السلام، حيث قال في «الخصال» - على ما حكى عنه المجلسي في «البحار»^(١): (إنّ النبي صلى الله عليه وآله إنّما سكت بعد القراءة لئلا يكون التكبير موصولاً بالقراءة، و ليكون بين القراءة و التكبير فعل، و هذا يدلّ على انه لم يقل آمين بعد فاتحة الكتاب سرّاً و لا جهراً، لان المتكلم سرّاً أو علانية لا يكون ساكناً، و في ذلك حجة قوية للشريعة على مخالفيهم في قولهم آمين بعد الفاتحة، و لا قوة إلّا بالله العلي العظيم) انتهى كلامه. لا يقال: إنّ ما ذكره الصدوق من سكتة النبي صلى الله عليه وآله بعد القراءة لئلا يكون التكبير موصولاً بالقراءة لا يناسب مع قوله بعد ذلك: (و هذا يدلّ على أنّه لم يقل آمين بعد فاتحة الكتاب) لأنّ السكتة كانت بعد القراءة أي بعد السورة لا بعد الفاتحة، فهي تكون قبل التكبير، و ليس هنا موضع آمين حتى يستدل بالسكوت فيه عدم صحة قول المخالف من نسبته آمين اليه عليه السلام.

لانا نقول: هذه الشبهة قد تحققت و نشأت من جهة التقطيع الواقع في كلام المجلسي من هذه الجملة عمّا قبلها، و هي ما بين يديك ننقلها عن «الخصال»، قال: (إنّ سمرة بن جندب و عمران بن حصين تذاكرا، فحدّث سمرة أنّه حفظ عن رسول الله سكتتين: سكتة إذا كبّر، و سكتة إذا فرغ من قراءته عند ركوعه، ثم إنّ قتادة ذكر السكتة الأخيرة اذا فرغ من قراءة ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾

(١) بحار الأنوار: ج ٨٢ / ٢٧، طبعة بيروت، نقلاً عن الخصال: ١ / ٣٨.

أي حفظ ذلك سمرة و أنكره عليه عمران بن حصين، قال: فكتبنا في ذلك الى أبي ابن كعب فكان في كتابه اليها أو في ردّه عليهما أن سمرة قد حفظ».

فاراد الصدوق استفادة حجية الشيعة ممّا نقله عن سمرة و أيده أبي بن كعب، وهو حسن و جيّد جدّاً لأنّ ما نقله كانت السكتة بعد الفاتحة كما لا يخفى، ولاجل ذلك كان الاستاذ الاعظم آية الله العظمى البروجردي رحمته الله يقول في درسه كراراً بأنّ من آفات التقطيع أنّه ربما يوجب كون الدليل على خلاف المطلوب أدلّ، أو يفيد نقيض المطلوب، و حيث إنّ المجلسي رحمته الله لم ينقل عبارته السابقة الموجودة في «الخصال»، لزم من ذلك الاشكال المذكور الذي قد عرفت جوابه.

و بالجملة: أنّه من الأمور البدعية، و لم يكن ذلك في زمن رسول الله صلّى الله عليه وآله فلا بد أن يلاحظ:

أنّ الاتيان به في الصلاة هل هو حرام أم لا؟ و على فرض الحرمة هل هو مبطل لها أم لا؟ و أيّ وجه أو جب الابطال؟ بعد ما عرفت من النهي عنه في حديث جميل و غيره، و هل يكفي ذلك فيه أم لا؟

بل قد يستفاد ذلك من مجموعة من الأخبار:

منها: ما رواه في «الجعفریات»، قال: أخبرنا محمد، حدّثنى موسى، قال: حدّثنا أبي عن أبيه عن جدّه جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جدّه علي بن الحسين، عن أبيه، عن عليّ عليه السلام، قال: «قال رسول الله: لا تزال أمّتى على شريعة من دينها حسنة جميلة ما لم يتخطوا القبلة بأقدامهم، و ما لم ينصرفوا قياماً كفعل أهل

الكتاب، و ما لم تكن ضجّة آمين»^(١).

و منها: رواية «دعائم الاسلام» قال: روينا عنهم صلوات الله عليهم أنهم قالوا يبتدء بعد بسم الله الرحمن الرحيم في كلّ ركعة بفاتحة الكتاب، الى أن قال: و حرّموا أن يقال بعد قراءة فاتحة الكتاب آمين كما تقول العامة. قال جعفر بن محمد عليه السلام: إنّما كانت النصارى تقولها» ثم ذكر ما نقلناه عن «الجعفریات» من الرواية.^(٢)

و منها: ممّا يدل على النهى حديث محمد بن سنان، عن ابن مسكان، عن محمد الحلبي، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام: أقول إذا فرغت من فاتحة الكتاب آمين؟ قال: لا»^(٣).

و منها: رواية زرارة في الصحيح أو الحسن بإبراهيم ابن هاشم، المروي عن الصدوق في «العلل»، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «و لا تقولنّ إذا فرغت من قراءة تك آمين، فإن شئت قلت الحمد لله رب العالمين»^(٤).

بل قد يستفاد النهى عن رواية معاوية بن وهب، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام أقول آمين إذا قال الامام غير المغضوب عليهم و لا الضالين؟ قال: هم اليهود و النصارى، و لم يجب في هذا»^(٥).

و في «الوسائل» بعد نقل الخبر، قال: (أقول: عدوله عن الجواب للتقية دليل

(١) و (٢) المستدرک، ج ١، الباب ١٣ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١ - ٣.

(٣) - (٥) الوسائل، ج ٤، الباب ١٧ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣ و ٤ و ٢.

على عدم الجواز لا الكراهة، وإلا لأفتى بالرخصة، ذكره بعض علمائنا) انتهى.
قال صاحب «الجواهر»: (و فهم السائل بقريئة ما زاده في «الوسائل» في
الخبر - و لم يجب عن هذا - أن هذا جواب للمراد بالضالين لا لسؤاله
ليس حجة...).^(١)

أقول: راجعنا كتاب «التهذيب»^(٢) و وجدنا هذه الجملة في متن الحديث،
فيكون الكلام من السائل، و لأجل ذلك قال صاحب «التهذيب»: (فعدوله عن
جواب ما سأل السائل عنه دليل على كراهيته هذه اللفظة، و لم يتمكن من التصريح
بكراهيته للتقية و الاضطرار، فعدل عن جوابه جملةً).

و احتمال كون قوله: (لم يجب) من وجب لا الجواب، خلاف للضرورة، لأنه
يفيد حينئذ كونه مستحباً غير واجب و هذا لم يقل به أحد.

و كيف كان، فجعل هذا الحديث من الاحاديث الدالة على المنع و النهي غير
بعيد، لأن امر المكروه ليس على حد ينصرف عن جوابه.

فهذه جملة الاخبار الدالة على المنع، و المراد من قوله: (هم اليهود و
النصارى) لا يبعد أن يكون المقصود بيان ما هو المراد من الجملتين لا التشنيع على
المخالفين بأنهم بمنزلة اليهود و النصارى، أو اشارة الى أن هاتيين الطائفتين تقولان
آمين، كما قد يؤيد ذلك ما عرفت التصريح بذلك في رواية «دعائم الاسلام» بقوله:

(١) الجواهر، ج ١٠ / ٤ - ٥.

(٢) التهذيب: ج ٢ / ٨٠، الحديث رقم ٢٧٨.

(إنّما كانت النصارى تقولها)، كما يؤيد ذلك أيضاً ما حُكي عن الصدوق في «الفقيه» من نسبته ذلك إلى اليهود والنصارى.

أقول: إذا عرفت مجموع هذه الاخبار الدالة على المنع والنهي فلا وجه للذهاب إلى الكراهة، إلّا ما توهمه المحقّق في «المعتبر» فإنّه مع اقتصاره في أخبار المنع بخبر الحلبي الذي رواه البزنطي في جامعه عن عبدالكريم عن الحلبي، قال:

(ويمكن أن يقال بالكراهة، ويحتجّ بما رواه الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن جميل، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن قول الناس في الصلاة جماعة حين يُقرأ فاتحة الكتاب آمين؟ قال: ما أحسنها وأخفض الصوت بها»^(١)) ثم طعن في الروایتين وقال: (أحدهما رواية محمد بن سنان وهو مطعون فيه، وليس عبدالكريم في النقل والثقة كابن أبي عمير، فتكون رواية الاذن أولى لسلامة سندها من الطعن ورجحانها، ثم لو تساوت الروایتان في الصحة جمع بينها بالاذن والكراهة توفيقاً. ولأنّ رواية المنع تحتل منع المنفرد، والمبيحة تتضمّن الجماعة، فلا يكون المنع في أحدهما منعاً في الأخرى، والمشايخ الثلاثة منّا يدعون الاجماع على تحريمها وابطال الصلاة بها، ولست اتحقّق ما ادّعوه، والأولى أن يقال لم يثبت شرعيّتها، فالأولى الامتناع من النطق بها) انتهى ما

(١) الوسائل، ج ٤، الباب ١٧ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥.

في «المعتبر»^(١).

التحقيق: اذا عرفت القولين في المسألة، و علمت أنّ اخبار المنع و النهي أكثر عدداً و اصرح دلالة في المنع ممّا يدلّ على الجواز على احتمال كما سيظهر لك، مضافاً الى ما عرفت من كثرة القائلين بالحرمة، و أنّها سيرة أهل البيت خصوصاً تصريح المتقدمين بذلك، و أنّ ذكر (آمين) مقتبس من اليهود و النصارى حيث لا قراءة لهم فيكتفون عامة ناسهم بلفظ آمين في صلاتهم، يثبت الحرمة. مضافاً الى عدم معلومية كيفية ضبط قوله عَلَيْهِ السَّلَام: (ما أحسنها، و أخفض الصوت بها) ففيها احتمالات:

الأول: هل أنّ لفظ (ما أحسنها) في مقام نفى التحسين بأن تكون أداة (ما) نافية وكلمة (احسن) بصيغة المتكلم من باب الافعال أو التفعيل، وكلمة (اخفض) بصورة الأمر لتكون النتيجة بأنّي لم احسن ذكر آمين، ولكن اذا أريد أن يؤتى به فلا بد من خفض الصوت، حتى ينطبق على جواز التنطق به خفضاً، فتكون الكراهة مستفادة من جملة (ما احسنها) لا من جهة الجمع بين ادلة الجواز و المنع. يرد عليه أولاً: أنّه جعل وجه الكراهة توفيقاً بين اخبار المنع و الجواز. و ثانياً: قال صاحب «الجواهر»: (إنّ المتبادر من الاقتصار على نفى التحسين انتفاء القبح أيضاً، لكنه مع اقتضاء نفى الكراهة....)^(٢)

(١) المعتبر للمحقق، ص ١٧٧.

(٢) الجواهر، ج ١٠ / ٩.

أو الثاني: أن المراد من جملة (ما أحسنها) بصورة صيغة التعجب و الأمر بخفض الصوت مع كون أحسنها بصيغة المتكلم تارة من باب الافعال (أحسنها) و أخرى من التفعيل (أحسّنها)، وكلاهما مع الأمر بخفض الصوت حتّى يدلّ الحديث على حسن ذلك بصورة الاخفات و السرّ، فيصير حينئذٍ ذكره مستحباً لا مكروهاً.

و يكون هذا حينئذٍ موافق لمذهب العامة الذي قد جعل الله الرشد في خلافهم، بل يصير مخالفاً لاجماع الامامية إن لم يكن ضروريّهم، إذ لم يقل أحد من الاصحاب بالاستحباب.

الثالث: أن يكون المراد منه التهكم كما في «مصاييح الظلام» لا التعجب.

الرابع: أو يكون بصورة الاستفهام الانكارى فتنجّ خلاف ذلك.

الخامس: أو يقال بالاحتمالات المذكورات في جملة (ما أحسنها) مع تبديل جملة (واخفض) عن صيغة الامر الى الفعل الماضى، أي قد أخفض الامام صوتها بذلك للتقيّة مثلاً، و كان الكلام حينئذٍ كلام الراوى لا الامام مثل صورة الأمر، فدلالته حينئذٍ على عدم الجواز في حال الاختيار و غير الضرورة أوضح. و لكن يرد عليه: أن صيغة الماضى في تلك المادّة لم يرد بصورة باب الافعال و الذى كان المتبادر منه هو خَفَضَ بالثلاثى المجرّد من دون الف.

و بالجملة: فالاحتمالات تبلغ اثني عشر أو ازيد.

ثم إنّه قد جاء في حاشية «التهذيب» من قال بأنّ العبارة يحتمل أنّها كانت

(ما أحَبَّها) بدل (ما أحسنها).

قلنا: لا يؤثر هذا الاحتمال فيما هو مقصدنا لاشتراكهما في ما ذكرناه من الاحتمالات، فلا داعي لنا من تغيير هذه الجملة.

أقول: يقع البحث عن أنه إذا جاء الاحتمال، ودار الامر فيه بين ما يفهم الجواز و عدمه، كيف يمكن الاعتماد بمثل هذه الرواية حتى مع قبول اولوية سندها عن غيرها، لرفع اليد عن تلك الاخبار الكثيرة المعتمدة بالشهرة الدالة على المنع؟ مضافاً الى قوله في آخر كلامه و قبوله بعدم ثبوت مشروعيته، خصوصاً مع التصريح بعدم الجواز في كتابه «الشرايع»^(١)، و لذلك نعتقد أن القول بالحرمة كما عليه المشهور قوى جداً، و لا يحتاج الى مزيد بيان فيه، فالأولى صرف عنان الكلام عند الى ما هو الأهم هنا، و هو أنه هل يوجب اتيانه البطلان في الصلاة أم لا؟

و الذي يمكن ان يقال في وجه البطلان أمور:

الأول: ما قاله صاحب «الجواهر»: (من أن الامر و النهي المتعلق بالمركبات، سواء كان مركباً حسياً او عقلياً، إذا صدر من مثل الشارع المعدّ لبيان الصحة و الفساد، الذين هما المقصد الاهم في العبادة، مثل أن يقال: (لا تفعل هذا في هذا) عند ارادة البيان، انتقل منه الى ارادة الفساد، بل قد ادعى ظهور الأوامر و النواهي في بيان المركبات في التحتم الشرطي خاصة دون الشرعي، و جعل العرف أكمل

(١) خصوصاً مع ملاحظة كون الراوى في كلا الموردين من الاذن و المنع هو جميل.

شاهد على ذلك، حتى إذا تعلق النهي بالأمر الخارجى) انتهى كلامه تلخيصاً^(١).
 جوابنا: ما ذكره رحمته الله ليس إلا دعوى استظهار الفساد من النواهي المتعلقة في
 هذه الموارد ولذلك يأتي البحث عن وجه الفساد، وهل هو:
 لأن ذكره قاطع للصلاة، أو أنّ وجوده مانع لها، أو أنّ وجه الفساد لأجل
 فقدان الشرط باعتبار أن من شرايط صحة الصلاة ترك التأمين؟ وجوه:
 يظهر من صاحب «الجواهر» الأول، حيث صرح (بأن الحرمة فيه من جهة
 التشريع و تسببيه لقطع العمل لا الذاتيه)^(٢).

لكن الذى لابد أن يقال: إنّ تعيين وجه الفساد و البطلان موقوفٌ على تعيين
 وجه الحرمة، أى بأيّ ملاك يحرم ذكر (أمين) بعد الحمد، والم احتملات هنا متعددة:
 الأول: بأن يقال بالحرمة الذاتيه، نظير حرمة الكذب و الغيبة و لو بالعنوان
 الثانوى كالتشبه بالكفار من أهل الكتاب أو بالمخالفين، كما قد يستظهر ذلك من
 رواية معاوية بن وهب، حيث قال: «أقول أمين إذا قال الامام غير المغضوب
 عليهم و لا الضالين؟ قال: هم اليهود و النصارى». بناء على ارجاع الضمير في
 (هم) الى القائلين (أمين)، كما يؤمى الى ذلك كلام شيخنا المفيد في كتاب
 «الاعلام» حيث قال: (بدعة في الاسلام و وفاق للكفار أهل الكتاب)^(٣).

(١) الجواهر، ج ١٠ / ٥.

(٢) الجواهر، ج ١٠ / ٣.

(٣) الاعلام (ضمن مصنفات المفيد) ٩ - ٢٣ - ٢٤ - هذا هو المنقول في كتاب الفقه الاسلامى،

ج ١ / ٢٩٠.

فنتيجة هذا الاحتمال كون الحرمة ذاتية، فتصير ذكر (آمين) في الصلاة حراماً، مع غمض النظر عن كون القائل قاصداً للجزئية في الصلاة حتى يكون تشريعاً أم لا.

كما أن نتيجة هذه الحرمة انحصارها في خصوص مورد يصدق به التشابه بالمخالفين، وهو في آخر الحمد، كما صرح بذلك المحقق في «الشرايع»، والسيد في «العروة»، فاثبات حرمة في غير هذا المورد يحتاج الى دليل آخر.

كما أن نتيجة هذا الاحتمال اختصاص هذا الحكم لخصوص هذا اللفظ (آمين)، وأما لو تغير و تبدل بلفظ آخر مثل (استجب) أو (افعل) أو (فليكن) و نحوها، فحرمة غير ثابتة من هذا الدليل، بل جوازه و عدمه يحتاج الى دليل آخر. كما أن نتيجته حرمة هذه الكلمة حرمة ذاتية، هو كون وجه البطلان هو الاتيان بكلمة محرمة شرعاً في الصلاة، لأنها عبادة و يجب فيها التقرب الى الله، و هو لا يجامع مع الكلمة المحرمة المأتى بها، بلا فرق فيه بين كون ذكر (آمين) من كلام الآدميين أم لم لا، لأن البطلان لا يدور مدار صدق هذا العنوان فقط كما لا يخفى، و القائل بذلك بالصراحة غير مشهود بين الاصحاب، و إن احتمله بعض كلماتهم.

الاحتمال الثاني: بالحرمة التشريعية كما نبه عليها صاحب «الجواهر»، فيكون المراد من الحرمة حينئذٍ حرمة الاتيان به بعنوان أنه مشروع في الصلاة و وارد فيها كجزءٍ منها وجوباً أو استحباباً، و حيث إنّ الأمر ليس كذلك، فمن جاء به بهذا العنوان كان مشرعاً و مُبدعاً فيحرم تكليفاً، لأن التشريع عبارة عن ادخال ما ليس

من الدين في الدين و هو بدعة محرّمة.

و لازم هذه الحرمة هو اختصاص ذلك بما اذا جاء به بقصد الورود، أي بقصد الجزئية والاستحباب عقيب الحمد في الصلاة، أمّا إذا لم يقصد ذلك كما إذا جاء به بقصد مطلق الدعاء مثل سائر الادعية، لم يكن تشريعاً فلا يكون محرّماً. كما أن نتيجة هذا الفرض هو الحرمة أيضاً لو أتى به و لو في غير عقيب الحمد، إذا قصد به التشريع لأنه حينئذٍ فعل بما هو حرام بالحرمة التشريعية، و لا فرق فيه في أيّ مورد وقع إذا صدق عليه عنوان التشريع.

كما أنّه حينئذٍ يقع البحث في ابطاله للصلاة، لأن متعلق الحرمة ليس إلا العمل الذي ينطبق عليه التشريع، و كون ذلك موجباً للبطلان لابدّ من دلالة دليل آخر يقتضى ذلك من زيادة عمدية، أو كونه كلاماً آدمياً. أو كون وجوده مانعاً أو قاطعاً و امثال ذلك، و اثبات كلّ واحد منها يحتاج الى دليل كما لا يخفى.

كما أنّ لازم هذا القول أنّه لو أتى به لا بقصد ذلك، بل كان جاهلاً و أتى به تبعاً للناس من دون توجه الى قصد الورود و الجزئية لما فعل حراماً، فحينئذٍ لا تكون صلاته باطلة، لعدم صدق التشريع عليه، مع أن ظاهر اطلاق كلمات الاصحاب بالبطلان و الحرمة يفيد خلاف ذلك، و إن شئت التصديق لذلك فراجع كلامهم كما في «المبسوط» و «النهاية» و «التحرير» و غيرها.

الاحتمال الثالث: أن يكون وجه الحرمة بملاك ابطال الصلاة، بمعنى أنه لما كان ادامة الصلاة واستمرارها واجبة فابطالها حرام، فذكر (آمين) يعدّ حراماً لأنه

مبطل للصلاة، فاثبات هذا القسم من الحرمة متوقف على ثبوت الحرمة الوضعية و المانعيتها، أى بطلان الصلاة به، فتكون الحرمة التكليفية حينئذٍ دائرة مدار البطلان نفياً و اثباتاً.

أقول: هذا القسم من الحرمة موقوفٌ على بيان ما يتصور بطلان الصلاة به من المانعية أو القاطعية على وجوه:

تارة: يقال إن المستفاد من الروايات أن الاتيان به يعدّ مبطلاً مطلقاً، لكونه مانعاً، أى بملاك المانعيتها مبطلٌ، فيحرم تكليفاً أيضاً بناءً على حرمة ابطال الصلاة. وأخرى: بأن يكون بملاك كونه دعاءً منهياً عنه في الصلاة، لأن النهي المتعلق بالعبادة موجب للبطلان بملاك القاطعية و لو كان دعاءً، فيثبت الحرمة تكليفاً لأجل حرمة قطع الصلاة.

و ثالثة: كون ملاك البطلان هو كونه من كلام الآدميين، و كونه كذلك إنما يكون إذا لم يقصد به الدعاء، و إلا فيخرج عن هذا العنوان، لأنه قد نقل عن الشهيد في «الذكرى» أن أمير المؤمنين عليه السلام قد ذكر لفظ (امين) في القنوت،^(١) بل في «مُهَج الدعوات» للسيد ابن طاوس أن الامام موسى الكاظم عليه السلام^(٢) قرأ في قنوته (آمين). و حينئذٍ كيف يمكن الالتزام بكونه كلام الآدميين مع وروده في ذكرهم عليهم السلام، إلا أن يكون بنحو الاستثناء في القنوت لتجوز بعضهم الفارسية فيها.

(١) الذكرى: ٣ / ٢٩٠.

(٢) مهج الدعوات: ص ٥٤.

و رابعة: أن يكون ملاك البطلان بملاك الزيادة العمدية في الصلاة، فتكون الحرمة حينئذٍ مختصة بما اذا قصد به الجزئية، وإن قصد به الدعاء، وعليه لا تكون الحرمة مختصة بهذا اللفظ، بل يجري ذلك في كل لفظ يُقصد به ذلك.

كما أنه يلزم على هذا الاحتمال عدم البطلان والحرمة لو لم يقصد به الجزئية، بل أتى به بقصد الدعاء، والحال أن المستفاد من أخبار الباب الحرمة مطلقاً، أي سواء قصد به الجزئية أم لا، كما عرفت احتمال كون حرمة لأجل التشابه مع المخالفين، وهو لا ينحصر في كونه قاصداً للجزئية، إذ العنوان ينطبق عليه على كل حال كما لا يخفى.

ثم الذي ينبغي أن يتذكر أنه على فرض كون وجه البطلان بملاك الزيادة العمدية، أو بناءً على كونه كلاماً آدَمِيّاً، أو دعاءً منهياً عنه، فربما يمكن أن يكون النهي حينئذٍ ارشادياً لا تكليفاً نظير النهي عن الصلاة في وبرما لا يؤكل لحمه، و نظير النهي عن الضحك والقهقهة في الصلاة و امثال ذلك، حيث تكون الحرمة المتعلقة بآمين مأخوذاً عن حرمة ابطال الصلاة لا لكونه بنفسه حراماً.

البحث عن حقيقة (آمين)

بعد الوقوف على الوجوه المحتملة الأربعة في البطلان، ينبغي سوق البحث الى بيان أن كلمة (آمين) هل هو من كلام الآدميين، أم لا؟

لا يخفى أن معنى (آمين) على حسب المعروف أنه اسم فعل موضوع

لاستجابة الدعاء، بمعنى استجب أو كذلك كان، أو فليكن، أو كذلك فافعل، أو غير ذلك مما يضاهاها، و قال الزمخشري في تفسير «الكشاف»: (إنه صوت سُمِّي به الفعل الذي هو استجب، كما أن رويد و حيَّهْل و هَلَمَّ اصوات سُمِّيت بها الأفعال التي هي امهل و أسرع و أقبل).^(١)

ولكن المروى مرفوعاً عن الصادق عليه السلام في «معاني الأخبار» أنه قال: «إن معنى آمين رَبِّ افعل».^(٢)

وكيف كان، فقد وقع البحث عند الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم في دلالة على الدعاء وعدمه، لأنه وقع في تعبيرات بعضهم أنه اسم للدعاء أو اسم فعل مدلوله لفظ استجب، والاسم غير المسمَّى، و ظاهر هذا أنهم جعلوه اسماً و علماً للفظ لا للمعنى كما عليه الزمخشري، فبناء عليه لا يدل على الدعاء و، ثم فرَّع عليه أنه كان من كلام الآدميين و لا يكون دعاءً و لا ذكراً، و عليه يكون اتيانه في الصلاة موجباً لبطلان الصلاة في أي موضع أتى به، لأنه لا يصلح شيء من كلام الآدميين في الصلاة.^(٣)

أقول: لكنه مردودٌ عند أكثر المحققين، و منهم الرضى في «شرح الكافية»، قال: (و ليس ما قال بعضهم إنَّ (صَه) مثلاً اسم للفظ (اسكت) الذي هو الدالُّ على معنى الفعل، فهو علم للفظ الفعل لا لمعناه بشيء، إذ العربي القح ربما يقول (صَه) مع

(١) تفسير الكشاف: ج ١ / ١٢٣ ذيل قوله تعالى: (و لا الضَّالِّين).

(٢) معاني الأخبار: ٣٤٩.

(٣) انظر جامع المقاصد: ٢ / ٢٤٨.

أنه لا يخطر بباله لفظ اسكت، وربما لم يسمعه أصلاً، ولو قلت إنه اسم (اصمت) أو (امتنع) أو (كف عن الكلام) أو غير ذلك ممّا يؤدي هذا المعنى يصحّ، فعلمنا أن المقصود منه المعنى لا اللفظ) انتهى كلامه.^(١)

و الداعي لهذا القول هو أمر صناعي من ملاحظة أنّ صيغتها مخالفة لصيغ سائر الأفعال، و أنّها لا تتصرف تصرّفها. بل يدخل اللّام على بعضها و التنوين على بعض ما لا يدخل على الفعل فظاهر كون بعضها ظرفاً و بعضها جارّاً و مجروراً ما لا يجرى في الأفعال، كما اشار الى ذلك في «شرح الكافية» قبل العبارة السابقة، هذا أولاً.

و ثانياً: لو كان الأمر كما قيل بكونه من كلام الآدميين، فلا يجوز ايتانه في الصلاة مطلقاً، مع أنك قد عرفت سابقاً اتيانه في القنوت فيما رواه الامامين عليهما السلام من أمير المؤمنين كما في «الذكرى»، و موسى الكاظم عليه السلام كما في «مُهْج الدعوات»، و القول بالاستثناء بجواز الاتيان بكلام الآدميين في القنوت ليس بأهون من القول بعدم كونه من كلام الآدميين، كما هو مختار أكثر المحققين. و ثالثاً: لو سلّمنا كونه اسماً لا (استجب) فهو أيضاً دعاء.

لا يقال: بأنّه إذا كان الأمر كذلك لا بد أن يقصد عما ذكره قبله - أي الدعاء - حتى يصحّ كونه بمعنى استجب لما دعاه، مع أن المفروض أن ما سبقه ليس إلا قرآناً، فان قصد بقوله: (اهدنا الصراط المستقيم) الدعاء خرج عن القرآنية، مع أنه

(١) شرح الكافية للرضي الأستريادي: ٢ / ٦٧.

لا اشكال في لزوم كون الفاتحة بتمام أجزائها قرأناً، لأنه قد ورد في رواية عامية مسلم مروية في صحيح في وصف الصلاة بقوله: «إنما هي التكبير والتسبيح و قراءة القرآن»،^(١) ولأجل ذلك قد اشكل في (آمين) بأنه ليس من القران، كما أنه ليس من التسبيح ولا ذكراً.

لانا نقول: - كما في «مصباح الفقيه» - بأن قول (اللهم استجب) كقول (اللهم اغفر) في حد ذاته دعاء، لا يتوقف صحتها على أن يكون مسبوقاً أو مذكوراً متعلقه، بل يكفي تقديره بأن يقدر دعاء المؤمنين أو المخلوقين، أو ما يدعوه فيما بعد، أو نحو ذلك، وكونه كذلك ليصح إيقاعه في الصلاة، ولو ممن لا يعرف معناه، كسائر الادعية والأذكار التي يقرأها الأعجمي ونحوه ممن لا يعرف معانيها كما لا يخفى.^(٢)

و بالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا أن لفظ (آمين) ليس من كلام الآدمين، بل هو دعاء كاستجب، ولا يحتاج كونه دعاء قصد الدعائية لما سبقه من الآيات، فاتيانه في غير مورد آخر الحمد من مواضع الصلاة لا دليل لنا في منعه لو لم يقصد الجزئية، وإلا صار تشريعاً وهو محرم من هذه الناحية، وهو أمر مسلم خارج عن الفرض، إذ ذلك لا يختص بآمين، بل كل جملة إذا أتيت بهذا القصد كان تشريعاً وحراماً، خصوصاً بعد ملاحظة أن رسول الله ﷺ لم يأت بلفظ (آمين) في صلاته

(١) صحيح مسلم: ١ / ٣٨٢ كتاب المساجد الباب ٧ الحديث ٣٣.

(٢) مصباح الفقيه ٣١٣.

عند تعليم الناس بالصلاة، على حسب ما نقله المحقق في «المعتبر» والمنقول في «مصباح الفقيه» ما هذا لفظه: ^(١)

(ولأنّ النبي ﷺ علّم الصلاة جماعة ولم يذكر التأمين، من ذلك ما رواه أبو حميد الساعدي في جماعة من الصحابة منهم أبو قتادة، قال، قال أبو حميد: «أنا أعلمكم صلاة رسول الله ﷺ، قالوا: أعرض علينا، قال: كان رسول الله ﷺ إذا قام إلى الصلاة يرفع يديه حتّى يُحاذى بهما منكبيه ثم يكبّر حتّى يقرّ كلّ عضو في موضعه معتدلاً، ثم يقرأ ثم يكبّر فيرفع يديه حتّى يحاذى بهما منكبيه ثم يركع»، و الزيادة على فعل النبي ﷺ غير مشروع في أيّ موضع إذا كان بقصد المشروعية كما لا يخفى).

حكم قراءة (آمين) بعنوان الدعاء في سائر المواضع

و أمّا اثبات الحرمة في ذكر هذا اللفظ في كلّ موضع، ولو مع قصد الدعاء في غير آخر الحمد، غير معلوم، بل معلوم العدم، لما قد عرفت صدوره عن الامامين الهمامين في القنوت، وهو يكفينا في التجويز كما لا يخفى. والاجماع على الحرمة على فرض ثبوته يكون في غير هذا المورد، أي إذا كان في آخر الحمد لا مطلقاً، لأنه دليل لبي يقتصر فيه على موضع اليقين، وهو خصوص آخر الفاتحة.

(١) مصباح الفقيه / ٣١٣.

بقي هنا اثبات الحرمة في المورد الخاص، وقد عرفت ثبوته قطعاً بالاجماع والدليل، ولا اشكال كون حرمة بالتشريع لو قصد بذلك الجزئية، بل وهكذا يثبت الحرمة لو لم يقصده كذلك، لكونه دعاءاً منهيّاً عنه بالنهي الذاتي بالعنوان الثانوي، وهو التشابه بأهل الكتاب من الكفار، أو التشابه بالمخالفين، لأنّ الرشد في خلافهم، والدعاء المنهيّ يكون كالقراءة المنهية مبطلاً للصلاة، لا مكان أن يقال بعدم تعلق النهي بأمر خارج من الصلاة إذ هو شيء في الصلاة، وقد تعلق النهي به، والنهي المتعلق بالعبادة يوجب الفساد، لأنّ وجوده إمّا قاطع أو مانع، فلا مانع بأن يجتمع في شيء واحد حرمة، فتشريعته وحرمة ذاتية ثانوية للتشابه، وحرمة مقدميته لأجل كونه قاطعاً للصلاة.

فالقول بالحرمة والبطالان في خصوص آخر الحمد للاخبار مسلم، بواسطة قرينة قول الامام: «و أنت تقول الحمد لله رب العالمين»، ولكن لا فرق في المنع بين أن يأتي بقصد الاستحباب والجزئية أو بغير هذا القصد، لما قد عرفت بأنّ حرمة التشابه لا تختص بصورة القصد المزبور، فلو أتى به جهلاً بالمسألة، وكان جاهلاً مقصراً كان باطلاً.

نعم، يختص المنع بخصوص العمد، كما يؤمي اليه جملة: «و أنت تقول الحمد...» بعد قوله: «و لا تقل آمين».

ولا جل ذلك قال السيد في «العروة»: (العاشر من المبطلات التعبد بآمين، فلو أتى به سهواً لا يكون حراماً ومبطلاً)، مضافاً الى حديث الرفع، كما لا فرق في

المنع بين قوله سرّاً أو جهراً لاطلاق الدليل، كما لا فرق في المنع بين كونه في فريضة أو نافلة، لاطلاق الدليل، وشمول الملاك وهو التشابه لهما.

و لكن يختص المنع و النهى بغير حال الضرورة و التقية، و إلا فربما يجب فضلاً عن جوازه إذا توقف الاتقاء عليه، و لا تبطل به الصلاة حينئذٍ، كما صرح به غير واحد من الاصحاب، بل قال شيخنا المرتضى رحمته الله: (و الظاهر الاجماع على عدم البطلان حينئذٍ، حتّى ممّن جعله من كلام الآدميين الذى لا يوجب الاكراه عليه رفع حكمه) انتهى.

و وجهه: هو ما عرفت من دلالة الأدلة على جواز الصلاة معهم تقية، و صحّتها حتى لو استلزم الاخلال ببعض اجزائها و شرائطها التى منها مسألتنا. و لو تركها حينئذٍ - أى مع التقية الواجبة - فهل يوجب البطلان مضافاً الى عصيانه و اثمه أم لا؟

الظاهر عدم البطلان، لكنه عصي لأن متعلق الحرمة أمر خارج عن حقيقة الصلاة، فالنهي لم يتعلق بالصلاة حتى يستلزم البطلان.

فظهر ممّا قلنا إن القول بالحرمة أو البطلان مطلقاً في أيّ موضع كان - كما عليه الشيخ في «المبسوط» و «الخلاف» و العلامة في «التحرير»، و ادّعوا عليه الاجماع - ليس على ما ينبغي.

نعم، لا فرق في الحرمة و البطلان بين كون المصلّى اماماً أو مأموماً أو منفرداً، إداءً كان أو قضاء، يوميّة كانت أو غيرها، من الآيات و غيرها.

المسألة الثانية: الموالة في القراءة شرط في صحتها (١)

ولا بد أن نشير الى أن التقية المجوزة أو الموجهة للتأمين، ما كانت حقيقة واقعية دون التقية المداراتية، فلو أتى به بوجود الثاني لا بد أن يعيد صلاته، ولا يجوز الاكتفاء بها مع سعة وقتها، وإن لم يعد آثماً إذا كان فيهم وأتى بسنتهم مع امكان أن لا ينوى الصلاة حينئذ حتى لا يوجب الوقوع في الحرمة.

(١) شرطيتها للقراءة مورد وفاق الشيخ والفاضلان والشهيدان والمحقق الثاني وغيرهم، بل في «الجواهر»: (لا أجدر فيه خلافاً بين اساطين المتأخرين منهم).

ولا يخفى أن شرطيتها لها يكون بالحكم الوضعي، مع كونها واجبة تكليفاً قطعاً، ولا لو استشكل في اصل وجوبها، فلا تصل النوبة الى شرطيتها.

فالتحقيق أولاً: هو بيان الدليل لأصل وجوبها، وقد ذكر لذلك وجوهاً أربعة: الأول: التأسي بالرسول والائمة عليهم السلام، لما ورد عنه وعنهم أنه كان يوالي في قراءته، بل عن الائمة عليهم السلام أنهم كانوا يوالون في قراءتهم، مع ما ورد عن الرسول صلى الله عليه وآله من قوله: «صلّوا كما رأيتموني أصلي»^(١) فيجب علينا المتابعة له و لهم بالمواظبة على التوالي في القراءة، هذا.

وقد أورد عليه: كما عن صاحب «الحدائق» ردّاً على صاحب «المدارك» من

(١) المغنى: ج ١ / ٥٠٨.

الاستدلال بهذا الحديث للتأسي: (بأن ما استدله به لا يخلو عن الوهن، لما قد صرح الأصحاب بل نفس صاحب «المدارك» في غير المقام - مثل مسألة الجهر و الاخفات - بأن التأسي فيما لا يعلم وجه وجوبه بدليل من خارج مستحب لا واجب، رداً على جدّه الشهيد عليه السلام حيث تمسك بهذا الحديث لوجوب التأسي في الجهر و الاخفات. فيرد عليه هنا ما أورده نفسه على جدّه في تلك المسألة^(١)) كما يظهر من كلام صاحب «الحدائق» تأييده عدم دلالته على الوجوب، هذا.

و لكن يمكن أن يقال في رده: بأن الأولى أن يقال إن قوله: (صلوا كما رأيتموني أصلي) ظاهر في الوجوب إلا ما خرج بالدليل على كون ذلك الشيء مثلاً مستحباً، كما يشهد لذلك سياق مثل تلك الجملة عرفاً، فالاستدلال بمثله على وجوب الموالاة لا يخلو عن قوة، ما لم يرد دليل على خلافه.

الثاني: ما استدل به صاحب «الحدائق» بقوله: (نعم، يمكن أن يقال إن العبادات لما كانت مبنية على التوقيف، و الذي يثبت عن صاحب «الشرعة» إنما هو الموالاة، فيتعين البراءة من التكليف الثابت في الذمة بتعيين) و الخروج عن العهدة لا يحصل إلا بذلك، لأنّه هو المعمول والمستعمل المتيقن بين المشرعة من الصحابة و التابعين و تابعي التابعين، المتلقى يداً عن يدي، و خلفاً عن سلف، كما ذكره صاحب «الجواهر»^(٢) و علّق عليه.

(١) الحدائق: ج ٨ / ١٩٤.

(٢) الجواهر: ج ١٠ / ١١.

أقول: لا يخفى ما فيه من الاشكال، لأن ظاهر كلام صاحب «الحدائق» بيان قاعدة الاشتغال، مع أن ظاهر صاحب «الجواهر» دليلية نفس توقيفية العبادات الثابت من الشرع.

و على كل تقدير، اثبات دليلية هذا الدليل مبتنية على اثبات التأسي الواجب، وإلا لما أمكن اجراء قاعدة الاشتغال، لو لم يكن في المسألة دليلاً آخر على وجوب الموالة. كما لا يمكن اثبات لتوقيفية العبادات لو لم نقل بوجوب التأسي، كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمل.

ثم البحث عن أن شرطية الموالة في صحة القراءة هل توجب كونها شرطاً لصحة الصلاة أم لا؟، و أن شرطية الموالة في الصحة هل تكون موردها في الحروف أو في الكلمات أو في الآيات؟

وجوه، يترتب في كل واحد منها أثر غير ما يترتب للآخر.

الثالث: دعوى انصراف اطلاق الأمر بالقراءة الى الفرد الشائع المعهود المتعارف، لو سلم صدق القراءة على غيره، هذا بناءً على حجية هذا الانصراف ما لم يأت دليل على خلافه، ولكن اثبات حجية خصوص ذلك حتى مع صدق القراءة على غيره - أي بما وقع فيها الاخلال أيضاً - لا يخلو عن اشكال.

الرابع: دعوى صاحب «الجواهر»^(١) بخروج القرآن عن كونه قرآناً أو القراءة كذلك ببعض صور فوات الموالة، كالفصل بين المضاف والمضاف اليه، والشرط

(١) الجواهر: ج ١٠ / ١١.

و جزاءه ونحوهما بما يفوت بفوات الموالاة بينها نظم القران و اسلوبه الذى به اعجازه.

أقول: لا يخفى أن هذا الحكم إنما يجرى فيما يصدق عليه الاخلال بأصل القراءة، أي إذا كان على حد لا يصدق مع فواتها القراءة، فلا يوجب ذلك اخراج ما لا يلزم ذلك، بخلاف مقتضى الدليل الأول والثالث، حيث يحكم بوجوبها مطلقاً، سواء أخل بصدق القراءة أم لم يخل، إذا صدق بذلك الفصل فوت الموالاة. وكيف كان، يكفي اثبات وجوبها هو الدليل الأول، مؤيداً بسائر الأدلة، فإذا ثبت وجوب الموالاة ولزوم رعايتها، فإنه لا فرق في عدم جواز الاخلال بها بين اليسير والكثير، إذ هو لازم اطلاق دليل الوجوب، كما أن وجوب رعايتها يستلزم بطلان القراءة لو فرض كون الاخلال بحيث أخل بأصل القراءة، أي إذا لم يصدق القراءة مع ذلك الفصل، فلا اشكال في انتزاع الشرطية من الدليل، فإذا ثبت صحة شرطيتها للقراءة، فإنه يثبت من ذلك أن الاكتفاء بمثل هذه القراءة غير مفيد، بل يستلزم بطلان الصلاة نقصاً لو لم يتداركها بقراءة أخرى، و لم نقل ببطلان الصلاة باتيانها كذلك متعمداً قبل استناد البطلان بالنقيصة، لا مكان أن يقال إن القراءة المتصفة بذلك لم تحسب من الصلاة، فتكون زائدة فيها، فيشملة دليل: (من زاد في صلاته فعلية الاعادة) بناءً على اطلاقه الذي يشمل الزيادة مطلقاً، أي ولو لم يأت بقصد الجزئية للصلاة، مع أن فرضنا هنا هو الاتيان بالقراءة الفاقدة للموالاة بقصد الصلاة، لأنه المفروض في المقام. فإذا فشمول الدليل له لا يخلو

عن قوة، ولازمه الحكم بشرطية الموالاة لصحة الصلاة فضلاً عن القراءة.

ثم لا فرق في شرطية الموالاة في صحة القراءة:

بين ما لو كان فوت الموالاة بالسكوت بين الحروف أو الكلمات أو الآيات، إذا كان على حدٍّ أدخل بها.

و بين ما لو مزج كلمات خارجية منافية للصورة، كما لو قال مثلاً: (الحمد و الشكر لله الواجب الوجود المَنَّان ربَّ العالمين الرحمن الغفار الرحيم)، حيث إنّ العرف لا يساعد مع مثل هذه القراءة التي هي جزء للصلاة كما لا يخفى.

حكم الاخلال باليسير بأجزاء القراءة

بعد ما عرفت أنّ مقتضى اطلاق دليل التأسّي، عدم الفرق في عدم جواز الاخلال و تفويت الموالاة بين اليسير منه و الكثير، ولكن خالف في ذلك صاحب «المدارك» تبعاً للمحكى عن جدّه بجواز الاخلال باليسير، حيث قال: (باليسير لا تفوت به الموالاة قطعاً، و الآصح الرجوع الى العرف).

قال صاحب «الجواهر» في توجيهه: لعلّ (وجه الاستثناء باليسير ما نص عليه غير واحد من الأصحاب، و نظقت ببعضه النصوص، من أنّه لا بأس بالدعاء بالمباح و سؤال الرحمة و الاستعاذة من النعمة عند آيتها، و ردّ السلام و الحمد عند العطسة، و تسميت العاطس و نحو ذلك، و إن كان قد يناقش فيما لم يكن مورد دليله منها القراءة كالدعاء بالمباح و تسميت العاطس، بأنّ المراد من نفي البأس

عنها في الصلاة، رفع الحرج عنها من حيث نفسها، لا من حيث اتفاق تفويت بعض أفرادها الموالاة، كنفي البأس عن قراءة القرآن في الصلاة أيضاً، و التمسك باطلاق تلك الأدلة، مع أن المنساق منه ما ذكرنا قطعاً يوجب عدم الفرق بين اليسير و الكثير منه) انتهى.^(١)

أقول: لا يخفى أن بعض هذه الأدلة ليس لها اطلاق ليشمل حتى صورة القراءة، و لا يمكن تقييدها بغيرها مثل الخبر المشتمل على رد السلام أو ذكر الحمد عند العطسة، فإذا كانت شاملة لحال القراءة فلا بد من القول بجواز مثل ذلك في اثناء القراءة، فلعل وجه عدم منافاته:

إمّا لاجل عدم تفويت هذا المقدار للموالاة، أي لا يصدق عليه الاخلال و لو باليسير بمثله، فلا يكون حينئذٍ مخصّصاً للعموم و لا مقيداً للاطلاق، و هذا لا ينافي بأن لا يكون هذا مجوّزاً للاتيان بمثل ذلك من حيث المقدار بغير ما ذكر في الأدلة، لا لاجل كونه مخالاً بالموالاة، بل لأجل عدم وجود دليل مجوّز لاتيان ذلك في اثناء القراءة إن كان مما لم يرد الاستثناء فيه.

أو يقال بأنه على فرض كونه مخالاً بالموالاة عند العرف، لا بد أن يجعل مثل تلك الادلة مخصصة لها و مقيدة لاطلاقها من التجويز بالخصوص، فحينئذٍ لا يجوز التعدي منها الى مطلق الدعاء، لأنه حينئذٍ يكون على خلاف القاعدة، فلا بد في مثله من الاقتصار على موضع النص.

(١) الجواهر: ج ١٠ / ١٢.

و أمّا ما ذكره صاحب «الجواهر»: من الجواب يكون المراد من نفى البأس عنها في الصلاة، رفع الحرج من حيث نفسها الى آخره.

غير وافي للمطلوب، لوضوح أن القول بذلك لا يناسب مع وجوب ردّ السلام، حتى في حال القراءة، كما عليه الفتوى المستفادة من النصوص، إلا أن يتوسّل بأحد الوجهين اللذين ذكرناهما، كما لا يخفى، ولعلّه لذلك حمل بعض - كالمحكي عن «المعتبر» - كون مورد هذه النصوص خصوص ما لا تفوت به الموالاة.

و الحاصل ممّا حققناه: أن الفصل اليسير إذا لم يصدق عليه الاخلال في الموالاة، فلا بأس به إذا صدق عليه التوالى في القراءة، و أمّا إذا صدق عليه الاخلال و لو يسيراً في مثل الامثلة السابقة، فلا بدّ في تجويزه من القول بالاستثناء و التخصيص لا التخصص كالأوّل، ففي مثله لا بد من الاقتصار بخصوص المنصوص بكونه خلاف القاعدة، فيكتفى بمورد الاستثناء دون سابقه، حيث يكون بالتخصّص، فلا يكتفى بخصوصه، بل يجوز بكلّ ما لا يخلّ إذا لم يكن فيه منع من جهة أخرى، مثل ما إذا كان كلاماً آدمياً أو منهياً عنه في الصلاة كالقهقهة و أمثال ذلك، و هو مثل السكوت بما لا يخلّ.

هذا، و دعوى أن الأدلّة الدالة على جواز الاتيان برد السلام و ذكر الحمد إنّما هي لبيان أصل عدم الحرجية - كما قاله صاحب «الجواهر» - و يوجب القول بعدم وجوب ردّ السلام حين التسليم، بل لا بد من تأخيرها الى بعد القراءة أو بعد

السلام تحصيلاً للموالة في القراءة.

غير وجيهة، لأن العرف إذا لا حظ الدليل المشتمل على ردّ السلام و التحميد عند العطسة مع الدليل المشتمل على لزوم رعاية الموالة، ينتهي الى أنّ الأول ناظر الى دليل الموالة و حكوميته عليه، و لذلك يلاحظ أن الفقهاء أفوتوا بوجوب ردّ السلام مطلقاً حتى في حال القراءة.

حكم الاخلال العمدي

ثم لا يخفى عليك ان الاتيان بالاخلال العمدي كما يوجب بطلان القراءة، فكذلك يوجب بطلان الصلاة، لأجل الزيادة المبطلّة الذي يتصف بهذه الصفة نفس القراءة الأولى الفارقة للموالة، و لا يمكن جبرها و استدراكها باتيان قراءة أخرى، لدخوله حينئذٍ في دليل: (من زاد في صلاته فعليه الاعادة).

هذا بخلاف ما لو عرض له ما يوجب فوت الموالة من غير اختيار، مثل ما لو عرض له السعال في اثناء القراءة بقدر ما فات به الموالة، فمثل هذه القراءة يتّصف بالزيادة بعد تدارك القراءة متوالياً، لكنه لا يوجب بطلان الصلاة بحصول مثل هذا الفوت للموالة، بخلاف القراءة حيث يوجب فوت الموالة بطلانها. ففي مثل ذلك يصح أن يقال ان الموالة شرط لصحة القراءة دون الصلاة، فتكون النتيجة حينئذٍ هي أنّ شرطية الموالة في القراءة، أعمّ من أن يكون شرطاً للصلاة ايضاً كما في صورة العمد، أو لم يكن شرطاً للصلاة كالزيادة غير الاختيارية،

فلو قرأ خلالها من غيرها استأنف القراءة. (١)

فيصح ارجاع الضمير في كلام المصنف في صحتها الى القراءة لا الى الصلاة، لأعمية الأولى من الثانية كما عرفت.

(١) لا يخفى أن الاخلال بالقراءة يتصور بوجوده:

تارة: باتيان سورة أخرى ذيل آية.

و أخرى: بذكر أو دعاء على سبيل المزج و التاليف على ما منع عن انضمام لاحقه بسابقه، بأن عدّ العرف المأتي به ايضاً من أجزاء القراءة.

و ثالثة: بسكوت كان موجباً للفصل الطويل المنافي للانضمام، فقال صاحب «الشرايع»: (استأنف القراءة) و لعلّه اراد استئناف خصوص للقراءة دون الصلاة كما فهمه صاحب «مصباح الفقيه»، أي الاخلال بها لا يوجب بطلان الصلاة، كما أن ظاهر اطلاقه هو عدم الفرق بين العمد و السهو كما عن «مصباح الفقيه»، خلافاً لصاحب «الجواهر» حيث فصل في شرحه بأنه: (يستأنف من رأس إن كان سهواً و فرض عدم صدق القراءة معه)، حيث يظهر منه أنه اراد بيان بطلان الصلاة مع العمد، و إلا لا وجه لذكر قيد السهو.

و لكن التحقيق أن يقال: بالتفصيل في المسألة، إذ الموالاة موارد متفاوتة، إذ الموالاة المعتبرة بين الحروف غير الموالاة المعتبرة في الكلمات عند العرف. كما أن الموالاة بين الكلمات مغايرة مع الموالاة المعتبرة في الآيات، فالفصل

الواقع بين الحروف بالسكوت أو بمزج حرف آخر يوجب فوت موالاة تلك الحروف، فجبرانها إنما يكون بتدارك تلك الكلمة ليحصل الموالاة فيها، ففي مثله لا يوجب فوت موالاة الآيات والكلمات، فلا حاجة الى إعادة اصل القراءة من الحمد و السورة، بل يكفي إعادة خصوص تلك الكلمة إن حفظ موالاة غيرها، ولا وجه للحكم ببطان الصلاة بها إلا من جهة تطبيق شيء عليه موجب للبطان كالزيادة العمدية، فيدخل تحت تلك القاعدة، وإلا استدراك الموالاة بإعادة الكلمه يوجب صدق الامتثال بأمر القراءة مع الموالاة، كما يجرى مثل ذلك في تفويت الموالاة بين الكلمات لو لم يخل بموالاة الآيات.

وأمّا لو اخل بموالاة الآيات ففي ذلك يرد الاخلال بالقراءة، والاخلال بها يوجب النقص في الصلاة لو لم يأت مستدركاً أو الزيادة العمدية لو استدرك. فإذا القول بصحة الصلاة حتى مع هذا الاخلال هو الذى وقع فيه الخلاف بين الفقهاء:

ذهب الشهيد الأوّل في «الذكرى» و «البيان» و تبعه عدّة من الفقهاء الى بطلان الصلاة في العمد دون السهو، كما يظهر ذلك من كلام صاحب «الجواهر» أيضاً.

بخلاف الشيخ في «المبسوط» و صاحب «الحدائق» و صاحب «مصباح الفقيه» حيث قالوا لا تبطل الصلاة إلا إذا كان على نحو يقتضى وجوده محو صورة الصلاة أو يكون منافياً مع الهيئة الاتصالية للصلاة، فحينئذٍ يوجب البطان، بلا فرق

بين العمد و السهو.

و لعلّه هو مختار المصنّف، حيث صرّح بلزوم استيناف القراءة مطلقاً دون الصلاة، من دون تفصيل، وهذا هو أحد الوجهين في الاختلاف في المسألة. ولكن هنا وجهاً آخر في الاختلاف - على فرض تسليم القول بالبطلان - هو بيان ما هو الملاك في البطلان:

فتارة: يقال إنّ وجه البطلان صيرورة ما أتى به من العبادة فاقدة للموالاتة، يعدّ من كلام الآدميين.

و فيه: أنه مما لا يمكن القبول، لوضوح أن صدق ذلك منوط بانطباق ما كان متعارفاً بين الناس من المستعملات، مع أنه ربما لا ينطبق عليه شيء من ذلك بل عدّ من المهملات كما لا يخفى.

و أخرى: يقال بأن وجه البطلان هو كونه منهياً عنه، و النهي في العبادة يوجب الفساد، وهذا هو الذي يظهر من كلام الشهيد في «الذكرى» على المحكي في «الحدائق».

فأجاب عنه: بأنّ النهي عنه لم يرد في نصّ صريح، فإن كان فلا بد أن يستفاد من الأمر بالموالاتة، فيترتب عليه بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن الضد. فأورد عليه أولاً: لم يرد في نصّ صريح لزوم الموالاتة. و ثانياً: على فرض التسليم، يكون الأمر بالشيء مقتضياً للنهي عن الضدّ العام لا الخاص كما في المقام، هذا كما عن «الحدائق».

و ثالثاً: وجوب الموالاة لم يكن وجوباً شرعياً حتى يستلزم النهي عن الضد، بل كان شرطياً، هذا كما يستفاد من كلام صاحب «مصباح الفقيه».

و فيه: أنه إذا كان شرطياً كان أولى بالبطلان، لأن المشروط ينتفي بانتفاء شرطه.

و ثالثة يقال في وجه البطلان: بأنه لا اشكال في أن الاتيان كذلك يوجب فساد الجزء و بطلانه، و فساد الجزء يوجب فساد الكل، فلا يتحقق موافقه أمره.

فأجيب عنه: إنه يصح لو لم يتدارك الجزء بعده، و أمّا بعد تداركه يتحقق الموافقه، فلا مقتضى للبطلان.

و رابعة: بأن يقال إنه لا اشكال في أن القراءة التي وقع فيها الاخلال لم تكن جزءاً للصلاة، لأنها فاقدة لشرطها و هو الموالاة، فحينئذ يدور الأمر بين أن لا يتدارك بقراءة يلزم البطلان بالنقصان، أو تداركها بالتكرار الذي يستلزم الزيادة في القراءة الأولى، بل قد عرفت اتصافها بالزيادة قبل التدارك، لكونها خارجة عن متعلق الأمر، فاتيانها كذلك عمداً يدرجها في قاعدة: (من زاد في صلاته فعليه الاعادة).

اللهم إلا أن يستشكل: بأن هذه القاعدة جارية في حق من قصد ايقاعها جزءاً للصلاة كذلك فيكون تشريعاً و حراماً، لا ما إذا أتى بها مع الاخلال من دون قصد الجزئية، حيث يناقش في أن الزيادة بهذه الكيفيته هل توجب البطلان و لزوم الاعادة أم لا؟ فيه بحث.

وكذلك لو نوى قطع القراءة و سكت، و في قولٍ يُعيد الصلاة (١)

مضافاً الى أن اعتبار مطلق الزيادة و لو كانت بكلمة واحدة تكون مخلة بموالاته حروفها، و داخله تحت القاعدة فيه تأمل.

و كيف كان، لا بأس بالقول بكون الأحوط الاعادة فيما إذا لم يستلزم الاتيان بالقراءة كذلك محواً لصورة الصلاة، و منافياً للهيئة الاتصالية، و إلا لا اشكال و لا خلاف في بطلانها، بلا فرق حينئذٍ بين العمد و السهو.

و لقد أجاد العلامة الطباطبائي بقوله:

و كلّ فصل بين أجزاء العمل إن زاد في العادة مثله أخلّ
و يستوى العمد هنا و السهو إن حدّ بالمأخوذ و بان المحو
و المحو للجزء كمحوا لكلّ فاعتبر القاري كالمصلي
و هكذا الذكر و المسبّح فيبطل الفصل بما لا سمّ محاً
(١) و في «الجواهر»: (أراد المصنّف بيان عدم الفرق في استيناف القراءة فقط بين كون الاخلال بسبب قراءة أوجبت فوات الموالاته و تبين كونه بسبب السكوت المخلّ بها، لا بما إذا كان وجه استيناف القراءة هو نيّة قطعها مع السكوت لا بالسكوت فقط) و استشهد لكلامه أنه لم يقيد السكوت بما يقضي بفواتها، و جعل احتمال كون الاستيناف لأجل نيّة القطع مع السكوت ضعيفاً.

يرد عليه: أنه لو كان مقصوده ﷺ ما ذكره، فلماذا ذكر هذا القيد في الاخلال

بالسكوت دون الاخلال بالقراءة، و لذلك لا يبعد أن يكون المقصود هنا بيان دخالة كل منهما معاً في الاستيناف بالقراءة أو إعادة الصلاة، خصوصاً إذا كان قيد (و في قول يعيد الصلاة) متعلقاً بخصوص السكوت مع نية القطع، لا هو مع سابقه، إذ لم ينقل عن الشيخ بالنسبة الى سابقه إلا خصوص الاستيناف للقراءة إعادة الصلاة، كما حكي ذلك عن «المبسوط».

و من هنا ظهر أن ما ذكره صاحب «الجواهر» في استدراكه بقوله: (اللهم إن يريد بنية القطع، عدم العود اليها أصلاً، فإنها تبطل حينئذٍ بنية المنافي، و بترك واجب في الصلاة عمداً و بفوات الاستدامة على بعض الوجوه).^(١)

ليس على ما ينبغي، لوضوح أنه على ذلك يكون باطلاً على كل الاقوال، لا على قول فقط، كما أشار اليه المصنف رحمته الله، مع أنه حينئذٍ لا بد أن يلاحظ بأن المبطل حينئذٍ هو عدم الاعادة الى القراءة، لا نية القطع مع السكوت فقط، مع أن ظاهر العبارة هو الثانيه لا الأولى.

حكم من نوى قطع القراءة

يقع البحث في حكم ما لو نوى المكلف قطع القراءة، أو سكت عن القراءة؛ فهل عليه الاستئناف أو إعادة الصلاة؟
فأما وجه الأول: فتارة يفرض أنه نوى قطع القراءة و سكت، لكنه كان

(١) الجواهر: ج ١٠ / ١٣.

سكوته قصيراً بما لا يبلغ حدّ الاخلال بالموالات، فالقول بلزوم اعادة القراءة و استينافها لا يتم، إلا أن يقال بأن نفس نية القطع بضميمة السكوت معاً يصدق عليهما الاخلال بالقراءة، من حيث موالاتها، فلا بد من تداركها بالاستيناف، و لكن نعتقد أنه في هذه الحالة لا حاجة لاعادة الصلاة، لأنه لم يتحقق منه شيء في الصلاة من زيادة كما كانت في السابق من الاخلال بالقراءة و غيرها و لا نقصان، فلا وجه للحكم ببطالانها إلا بما يأتي.

و الحكم بالاستيناف صحيح لو ثبت كون نية القطع مع السكوت مخلاً بالموالات عرفاً، و لو لم يكن السكوت طويلاً، لكن اثباته لا يخلو عن تأمل، خصوصاً بعد ملاحظة أن مجرد نية قطع القراءة دون أن يقطع أو يسكت لا يوجب الاستيناف.

اللهم إلا أن يقال: وجه الحكم بالاستيناف في الفرض المذكور، ليس إلا عند انضمام قصد عدم العود الى الاستيناف، ثم أعرض عنه و قصد العود اليه فحينئذ يكون له وجه، إلا أن اطلاق كلام المصنف لا يساعد ذلك كما لا يخفى.

و أمّا وجه الثاني: و هو الحكم باعادة الصلاة في الفرض المذكور، كما عليه بعض مثل الشيخ في «المبسوط» و صاحب «كشف اللثام»، فهو أن يقال:

تارة: - كما اشار اليه الفاضل الهندي في كشفه - نيّة القطع تتضمن نية زيادة ما لا تشرع في الصلاة أو النقصان، ممّا يعني أنه قد عدل عن نية الصلاة الى صلاة غير مشروعة.

أورد عليه صاحب «الجواهر»: بقوله: (يدفعه) أي قد يخلو نية مطلق القطع عن ذلك أي نية التشريع. ثم علّق على ما قاله الشهيد في «الذكرى» من أن نية المنافى إما أن تبطل بدون فعله أو لا، إلى أن قال: (فإن كان الأوّل بطلت الصلاة بنيته القطع وإن لم يسكت، مع أنه نصّ على الصحة فيه، وإن كان الثانى لم تبطل ما لم يسكت طويلاً، بحيث يخرج عن مسمى الصلاة أو يركع) هذا.

و لكن يمكن أن يجاب عنه: بإمكان اختياره الشق الثانى لكن مع السكوت في الجملة، لا السكوت الطويل المخلّ المخرج عن مسمى الصلاة أو ركع، فيكون وجه البطلان هو تحقق الاخلال مع وجود كلا الامرين، وهما: نيته قطع القراءة و السكوت و لو في الجملة.

فهذا المدعى يصح، ولكن الاشكال في اقامة الدليل على اثبات ذلك، إذ لم يرد في نصّ و لا دليل في أن مجرد نيته القطع أو السكوت في الجملة فقط أو معاً يوجبان بطلان الصلاة. فالالتزام بذلك مع عدم الدليل مشكّل كما لا يخفى، لوضوح أن السكوت غير الممتدّ لا يصدق عليه عرفاً أنه زيادة في الصلاة، حتى يدخل تحت تلك القاعدة و يحكم بطلانها. بل الحكم بوجود استيناف القراءة في هذا الفرض إذا لم يصدق عليه الاخلال بالموالاة لا يخلو عن تأمل.

اللهم إلا أن يدعى أن انضمام هذين العنوانين معاً موجبان لصدق فوت الموالات في القراءة كما هو الظاهر من القائلين بوجود الاستيناف، والله العالم. و من هنا يظهر وجه الفرق بين ما لو قرأ في خلالها بغيرها، من امكان القول

بلزوم إعادة الصلاة، لا مكان انطباق عنوان الزيادة عليه، لو لم يرد عليه المناقشات المذكورة، بخلاف السكوت في الجملة مع نية القطع، حيث لا زيادة حينئذٍ حتى يرد ما سبق ذكره حتى يقال.

و ممّا ذكرنا ظهر الفرق بين السكوت في الجملة مع نية القطع، مع السكوت الطويل المخرج عن مسمى الصلاة، لأنه حينئذٍ يكون ماحياً لصورة الصلاة، فيستلزم البطلان كما لا يخفى.

فالأقوى عندنا صحة كلام المصنف من كفاية استيناف القراءة دون إعادة الصلاة.

و أخرى: يقال في توجيه البطلان بأنّ نيته قطع القراءة ترجع حقيقة الى نية قطع الصلاة، فإذا انضم الى نيته قطع الصلاة السكوت الذي هو مبرزٌ للنية، أوجب ذلك البطلان:

و لكن يرد عليه: من حيث الصغرى والكبرى.

أمّا الصغرى: فإنّا لا نسلّم أنّ مجرد نية قطع القراءة يرجع الى قطع الصلاة، لأنه ربما يتخيل التفكيك بينهما بحيث لو سئل عنه يقول ما نويت قطع الصلاة.

و أمّا الكبرى: فأيّ دليل يدلّ على أنّ مجرد نية قطع الصلاة إذا انضم إليها سكوت ليس بالطويل يوجب البطلان، حتّى مع رجوعه عن نيّته، فإذا القول بالبطلان لا يخلو عن و هن.

و ثالثة: يفرض أنّه نوى قطع القراءة و سكت سكوتاً طويلاً مُخرجاً عن

أمّا لو سكت في خلال القراءة لا بنيّة القطع، أو نوى القطع و لم يقطع،
مضى في صلاته (١)

مسمّى الصلاة، ففي مثله لا اشكال في وجوب اعادة الصلاة، و ليس هذا
مراد المصنف رحمته الله.

و رابعة: يفرض أنّه نوى القطع مع السكوت الطويل، دون أن يخرج ذلك
عن مسمّى الصلاة، بل مخرجاً و مخلّلاً بالموالات المعتبرة في القراءة، و هذا هو
المورد الذي اختلف فيه من وجوب استئناف القراءة كما عليه المصنّف، و هو
مختارنا، أو الحكم باعادة الصلاة كما هو مختار الشيخ في «المبسوط» و الشهيد
في «الذكرى» و «البيان»، و الله العالم بحقايق الأمور.

(١) لا يخفى ما في اطلاق المصنف من الحكم بالمضيّ على السكوت لا
بنيّة القطع، إذ السكوت لا بنيّة القطع يكون له فردان: أحدهما ما هو المخلّ
بالموالات، و ثانيهما ما لا يكون كذلك، فعلى الأوّل لا وجه للحكم بالمضيّ، لأنّه
لا بد له من الاستئناف، إذ الاخلال بالموالات يوجب الحكم بالاستئناف سواء
تحقق بالسكوت أو بقراءة غيرها. و هذا الاعتراض صادر عن
صاحب «الجواهر».

أقول أولاً: الظاهر أن المعارض اراد الاشكال في ذكر خصوصيّة السكوت
دون غيره في المضيّ و عدمه، لأن القسم الذي يعدّ مخلّلاً يحكم فيه باستئناف

القراءة أو الصلاة على حسب اختلاف المبنى، سواء كان الاخلال تحقق بالسكوت أو بغيره، فلا خصوصية في السكوت لا بنية القطع في ذكره، هذا إن اراد من السكوت القسم المخل بها، وإلا فلا استيناف سواء كان معه النية بالقطع أم لا، فلا خصوصية في ذكر عدم نية القطع معه في الحكم بالمضي.

و ثانياً: قد اعترض عليه بأنّ ضميمة عدم القطع لا أثر لها في الحكم، لأن الملاك يدور مدار نفس السكوت أو غيره إن كان مخللاً بها، فيوجب الاستيناف ولو لم يكن معه نية القطع، وإلا لا يوجب الاستيناف حتى ولو نوى القطع، بل نوى عدم العود إليها لكنه وعاد، حيث لم يؤدي ذلك الى الاخلال.

وقد أجيب عن الأول: كما ذكره صاحب «الجواهر» بأن المراد من السكوت هو غير المخل، أي سكوت ما حيث لا يوجب الحكم بالاستيناف، غاية الامر ضميمة عدم نية القطع كان لأجل تحقق القدر المتيقن لعدم الاستيناف، ودفع شبهة من يقول بالاستيناف مع نية القطع، فذكر الضميمة ليس إلا لبيان المصدق اليقيني لعدم اعادة القراءة.

و أجيب عن الثاني: بأنّ الجواب عند ليس إلا ما ذكرناه أولاً من عدم مدخلية نية القطع في المسألة.

ثم أورد على المحقق الأول: في قوله: (و لو نوى القطع و لم يقطع مضى في صلاته) بأنه:

إن اراد منه ما ضمّه بنية عدم العود الى القراءة، فهو يوجب قطع الصلاة، لأنه

يرجع في الحقيقة الى نية قطع الصلاة، وإن لم يرد ذلك بأن قصد القطع في الجملة، كان المأتي به حينئذٍ غير محسوب من قراءة الصلاة، فإن أفعال الصلاة وإن لم تحتج الى نية تخضها، لكن يشترط عدم وجود نية تنافيتها، فيكون كما لو قرأ بينها غيرها.

فاجاب عنه صاحب «الجواهر»^(١) أولاً: (بامكان احتمال ارادة نية القطع ثم العدول عنها قبل وقوع شيء من القراءة.

و ثانياً: إنه قد يقال بكفاية نية الاستدامة بالتلبس به في صحة القراءة و احتسابها من قراءة الصلاة، فلا تنافيتها نية قطع القراءة مع عدم وقوع المنوي، لانحلالها في الحقيقة الى العزم) انتهى كلامه.^(١)

جوابنا: لا بد أن يكون المراد من كلام المصنف: (و لم يقطع) هو الاتيان بالقراءة بقصد الجزئية للصلاة لا خارجاً عنها، وإلا لا يكون مصداقاً لعدم القطع، كما لا يخفى، فلا وجه لما ذكره من أن المأتي به غير محسوب من قراءة الصلاة، والله العالم.

فروع باب الموالاتة في القراءة

الفرع الأول: صرح صاحب «الذكرى» وغيره أنه: (لا بأس بقطع الموالاتة بالسكوت مثلاً لعذر، كما لو ارتج عليه الكلام فسكت للتذكر)، بل وفي «كشف

(١) الجواهر: ج ١٠ / ١٨.

اللاثام»: (إن قطع القراءة لسعال و نحوه ليس من الاخلال بالموالة الواجبية).

أشكل عليهما صاحب «الجواهر» بقوله: (قد يشكل في بعض الأعذار إن لم يكن جميعها بأنه لا تزيد في العذرية على النسيان الذي قد عرفت استيناف القراءة معه، كما أن أصل العذرية لا ينافي ايجاب استيناف القراءة بفوات الموالة التي هي شرط عندهم في صحة القراءة في حالي العمد و النسيان، فتأمل) انتهى كلامه.^(١)

أقول: لا اشكال في أن تشخيص وجود الموالة و عدمه لا يكون إلا بنظر العرف، فلا بد في كل مورد من الرجوع الى العرف في أنه يرى كون ذلك مفوتاً لها فيتبع و إلا فلا، ففي مثل النسيان في الآيات كان كذلك إذا كان النسيان متوجهاً الى أصل القراءة لا بآية في الجملة، ثم توجه حيث لا يعدّ مثل هذا المقدار مخللاً لها، و أمّا في مثل ما نحن فيه الذي عزم على أصل القراءة و كان متذكراً لها، غاية الأمر أنه قد ارتجّ الكلام في لسانه فسكت حتى تنضبط الألفاظ و الآية، فإنّ مثل هذا السكوت لا يعدّ مخللاً عرفاً، و منافياً للهيبة الاتصالية، إلا إذا صار فاحشاً بحيث أخرجته عن حالة الصلاة لمحو صورتها، و كذلك الحال في السعال أو العطسة الواقعين في خلال الآيات، بل حتى في اثناء كلمة، فإنّه لا يرى العرف مثل هذه الأعذار مخللاً بالموالات، فلا وجه للحكم بوجوب استيناف القراءة، و لا يرتبط هذا بمنافاته لوجوب الاستيناف حتى يقال إنه لا منافاة بينه و بينه، إذ المقصود أنه لا يكون مفوتاً حتى يبحث في كونه منافياً أم لا، و لعلّ لذلك قد أمر الله بالتأمل في

(١) الجواهر: ج ١٠ / ١٩.

آخر كلامه.

الفرع الثاني: في أن تكرير الآية أو الآيتين فصاعداً لغير الاصلاح أو له هل يوجب فوت الموالات وابطالها أم لا؟ فيه وجهان:

١. من جهة أن الآية المكررة يوجب الفصل بين الآيات التي كانت متصلة بعضها مع بعض، فيكون الفصل بسببها كالفصل بقراءة غيرها، فيوجب استيناف القراءة أو لا أقل من الاتيان بالآية التي كانت قبلها كما قال بذلك بعض العامة، حيث قال: (يأتي بالتي قبلها ثم يكررها)، ولعله هو الذي أوما إليه في «التذكرة» بقوله: (سواء وصلها بما انتهى إليه أو ابتداء من المنتهى، خلافاً لبعض الشافعية في الوصل بما انتهى إليه، وصرح بلزوم الابتداء بالمنتهى).

٢. و من جهة أن ذلك لا يبطل الموالات بآية أو آيتين أو أزيد للاصلاح أو لغيره، ولعل مستند الحكم هو امكان دعوى عدم قدح خصوص ذلك في الموالات باعتبار نفس المكرر، لأجل ما ورد في مثل خبر علي بن جعفر عن أخيه موسى ابن جعفر عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يصلّي له أن يقرأ في الفريضة فتمرّ الآية فيها التخويف فيبكي و يردّد الآية؟ قال: يردّد القرآن ما شاء، وإن جاء البكاء فلا بأس»^(١).

وكذا خبر الزهري في حديث، قال: «كان علي بن الحسين عليه السلام إذا قرأ

(١) الوسائل، ج ٤، الباب ٦٨ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

(ملك يوم الدين) يكرّرها حتى يكاد أن يموت»^(١).

و ان استشكل في «الجواهر»: بأن الأخذ باطلاق حديث عليّ بن جعفر لا يخلو عن نظر و تأمل، ولذا استشكل في المحكي عن «التذكرة» في تكرار الفاتحة عمداً، ثم نقل قول الشهيد في «الذكرى» بالجواز في التكرار حتى في السورة، لأن الكلّ قرآن، ولأنّ القرآن بين السورتين قيل بجوازه.

و لكن التحقيق يقتضي أن يقال: بجواز التكرار بآية أو آيتين، خصوصاً إذا كان للاصلاح، و عدم مانعيته مشروطاً بشرطين:

أحدهما: أن لا يدخل التكرار في عنوان قد نهى عنه الشارع، مثل القرآن بين السورتين على القول بالمنع، كما هو المختار.

و ثانيهما: أن لا يكون التكرار بقصد الجزئية و الورود حتى بمثل الاستحباب، بثبوت التشريع المحرّم، حيث يمكن القول بمبطليته للصلاة على القول بذلك، كما اعترف به الشهيد في «الذكرى».

و عليه، فالأقوى عندنا جواز التكرار، و عدم اخلاله بالموالات مع رعاية الشرطين المذكورين، والله العالم.

الفرع الثالث: لو شك في كلمة أتى بها فقد ذهب صاحب «الذكرى» الى أنّ الاجود اعادة ما يُسمى قرآناً، و أولى منه عدم جواز الاتيان بمجرد الحرف الذي شك فيه أو تيقن فساده، لأنه لا يعدّ بعض الكلمة كلمةً، فضلاً عن كونه قرآناً، فلا

(١) الوسائل، ج ٤، الباب ٦٨ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

تبرأ ذمته حينئذٍ إلا باعادة الكلمة.

مع احتمال الاجتزاء باعادة الحرف، لأنه هو المتعارف في تدارك الكلمة. و لأنّ ما تكلم به منها قد امتثل به، فلا يكلف به بعد، بل قد يدعى البطلان باعادته. و منه يعرف الاشكال حينئذٍ في الفرض السابق من اعادة ما يُسمّى قرآناً مع الكلمة المشكوك بها.

و قد استشكل عليه صاحب «الجواهر» بقوله: (و فيه: أنّه لا يتصوّر الاجتزاء بالمركب مع فساد بعض اجزائه التي جيئ بها مقدمة، و إلا فلا خطاب بها مستقلاً، و لا صالحة للاستقلال بحيث تقبل الانضمام لما يأتي بخلاف مثل الفاتحة).

ثم قال أخيراً: (و لعلّ الأولى جعل المدار على صدق اسم ذلك المركب، أو على تعارف كيفية تدارك مثل هذا المركب في النطق، و ربما ظهر بالتأمل فيما و ذكرنا ما في بعض اطلاق «الذكرى» فتأمل جيّداً، و الله اعلم) انتهى كلامه.^(١)

و التحقيق: لا يخفى صحة ما ذكره الشهيد من الاحتمال، لأنه باعادة خصوص الحرف و اصلاحها يوجب صحة ما يجب عليه ايتانه صحيحاً، فيصدق الامتثال، للأمر المتعلق بمجموع القراءة التي لا يصدق ذلك إلا بصحة انطباق ما هو المأمور به للمأتي به، فلا يبقى بعد ذلك موردٌ لما ذكره صاحب «الجواهر» بأنّه: (لا يتصوّر الاجتزاء بالمركب مع فساد بعض اجزائه)، لأنّ فساد ذلك الجزء قد ارتفع بالاصلاح، و قد تحقق الامتثال، فاعادة الحرف و اصلاحها يكفى في الامتثال، كما لا يخفى.

(١) الجواهر: ج ١٠ / ٢٠.

الثالثة: روى أصحابنا أنَّ الضُّحى و ألم نشرح سورة واحدة، وكذا الفيل و لإيلاف، و لا يجوز أفراد أحدهما عن صاحبتها في كل ركعة، و لا يفتقر الى البسمة بينهما على الأظهر (١)

(١) إنَّ المسألة ذات قولين أو أقوال:

قول: باتحاد سورة و الضحى و ألم نشرح، وكذا تاليه، فلازم هذا القول عدم امكان التفكيك بينهما مطلقا، سواء كان في الصلاة أو في غيرها، حتى لو نذر مثلاً باتيان سورة في تحقيق حاجة فلا يجوز له على هذا القول الاتيان باحدهما في الموردین، لأنَّ النذر لا يوفى إلا باتيانهما، وهذا هو المشهور عملاً بل فتوى بين المتقدمين، بل في «البحار» و «الذكرى» و «جامع المقاصد» نسبته الى الأكثر من غير تقييد، بل في «التحرير» و «السرائر» و «نهاية الاحكام» و «التذكرة» و «المهذب البارع»: (إنَّه قول علمائنا)، بل عن «الانتصار»: (إنَّه الذي تذهب اليه الامامية)، بل عن «الأمالي»: (إنَّه من دين الامامية الاقرار بذلك)، بل عن «الاستبصار»: (أنَّ الأولين سورة واحدة عند آل محمد ﷺ)، بل هذا القول هو مختار المتأخرين و علمائنا المعاصرين من السيد في «العروة» و جميع من علق عليها، كما يظهر قبول ذلك من صاحب «الجواهر» و المحقق الهمداني و غيرهما. و قول آخر: بوجوب الجمع بينها في الصلاة، أعَمَّ من أن يكون مع الاتحاد أو التعدد بالذات، إلا أنه يجمع فيها، و هو مختار بعض المحققين كالمحقق في

«المعتبر» من الميل الى عدم الاتحاد و وجوب الجمع، لكن وجوب الجميع ممّا عليه اجماع الامامية، كما صرح بذلك صاحب «الانتصار» بقوله: (إنّ وجوب الجمع بين ألم تر و لا يلا ف في ركعة واحدة اجماعى، وأنّه من متفردات الامامية). بل عن «الأمالى»: (إنّ من دينها الاقرار بأنّه لا يجوز التفريق بينهما في ركعة)، وغير ذلك من الأقوال الدالة على ذلك ظهوراً أو صراحة.

و قول ثالث: القول بعدم الاتحاد، وعدم وجوب الجمع بينهما فيها، كما نُسب ذلك الى صاحب «المدارك» و «الذخيرة»، وهو قول شاذ.

أقول: التحقيق يقتضي البحث عن الأدلة و الاخبار، وملاحظة مقدار دلالتها في المسألة.

منها: ما رواه الفضل بن الحسن الطبرسى في «مجمع البيان»، قال: «روى أصحابنا أنّ الضحى و ألم نشرح سورة واحدة، وكذا سورة ألم تر كيف، و لا يلا ف قريش»^(١).

و منها: ما عن أبي العباس، عن أحدهما عليه السلام، قال: «ألم تر كيف فعل ربك، و لا يلا ف قريش سورة واحدة»^(٢).

و منها: خبر جعفر بن الحسن بن سعيد المحقق في «الشرائع»، قال: «روى أصحابنا أنّ الضحى و ألم نشرح سورة واحدة، وكذا الفيل و لا يلا ف»^(٣).

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٤ - ٦.

(٣) الوسائل: ج ٤، الباب ١٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٩.

و منها: ما عن «كتاب القراءة» لآحمد بن محمد بن سيار، قال: روى البرقي عن القاسم بن عروة، عن أبي العباس، عن الصادق عليه السلام: «الضحى و ألم نشرح سورة واحدة».^(١)

و منها: المرسل المحكي عن «فقه الرضا»، قال: «و لا تقرأ في الفريضة الضحى و ألم نشرح، و لا تفصل بينهما، لأنه روى أنهما سورة واحدة، و كذلك ألم تر و لا يلاف سورة واحدة...» الى أن قال: و إذا أردت قراءة بعض هذه السور فاقراً و الضحى و ألم نشرح، و لا تفصل بينهما، و كذلك ألم تر و لا يلاف».^(٢)

فموضوعه و إن كان في الفريضة، إلا أن العلة عامة تشمل غير الفريضة، و مثله ما يأتي بعده.^(٣)

و منها: المرسل المحكي من «هداية» الصدوق، عن الصادق عليه السلام: «و موسّع عليك أي سورة في فرائضك إلا أربع، و هي: و الضحى، و ألم نشرح في ركعة لأنهما جميعاً سورة واحدة، و لا يلاف و ألم تر في ركعة لأنهما جميعاً سورة واحدة، و لا ينفرد بواحدة من هذه الأربع سور في ركعة فريضة».^(٤)

و منها: ما رواه البرقي عن القاسم بن عروة، عن شجرة ابن أخي بشير

(١) المستدرک: الباب ٧ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

(٢) المستدرک: الباب ٧ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣ - ٢.

(٣) المراد من بعض هذه السور، بعض الأفراد من الأربع لا بعض أجزاء فرد واحد.

(٤) الهداية: الباب ٤٥ / ص ٣١.

النبال، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: ألم تر و لا يلاف سورة واحدة»^(١).
و منها: رواية محمد بن علي بن محبوب، عن أبي جميلة عنه مثله.
و في هذه الأخبار المتعددة تصريح بوحدة كلّ سورتين من هذه السور
الأربع، ففي بعضها بصورة المطلق، و في بعضها مع اشارة في ذيله بالوحدة في
الصلاة متفرعاً على الوحدة في ما قبله أو عكس ذلك.
أقول: فضلاً عن هذه الأخبار الصريحة، هناك بعض الأخبار التي تحتاج في
دلائلها على المطلوب الى توجيهها:
منها: ما رواه الشيخ بإسناده الصحيح عن زيد الشحام، قال: «صلى بنا أبو
عبدالله عليه السلام الفجر فقرأ الضحى و ألم نشرح في ركعة»^(٢).
فإنه مشتمل على قيد (في ركعة) حيث تدلّ على كونهما معاً في ركعة لا في
ركعتين، في قبال خبره الآخر:
قال: «صلى بنا أبو عبدالله عليه السلام فقرأ بنا بالضحى و ألم نشرح»^(٣).
فهذا الخبر الأخير غير مقيد بهذا القيد حيث يمكن أن تكون القراءة بهما في
الركعتين كما يمكن في ركعة، فالجمع بين الخبرين يتم بالتقيد في الخبر الثاني
بواسطة الأول منهما كما حمله الشيخ.
كما أنه إذا دار الأمر بين الأخذ بأحدهما كان الأول أولى، لأجل تقديم

(١) المستدرک: الباب ٧ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

(٢) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١ - ٢.

أصالة عدم الخطاء في الزيادة على أصالة عدم الخطاء في النقصية، لكثرة الخطاء في الثاني دون الأول، فلازم ذلك هو تقييده في ركعة. مع أن احتمال كونهما في ركعتين غير مقبول عندنا بالاجماع، كما سيأتي، فلا اطلاق له حينئذٍ.

نعم، هنا رواية ثالثة مروية عن زيد الشحام، قال: «صلى بنا أبو عبد الله عليه السلام فقراً في الأولى الضحى وفي الثانية ألم نشرح لك صدرك»^(١).

حيث تدل على أن قراءة السورتين كانت في الركعتين، فتعارض هذه مع تلك الأخبار الدالة على كونهما سورة واحد، لا أقل في الفريضة لو لم نقل مطلقاً. وقد علق صاحب «الوسائل» ذيل الخبر بأن الشيخ عليه السلام حمله على النافلة، لأن هاتين السورتين سورة واحدة عند آل محمد عليهم السلام.

ولكن الانصاف أن هذا مخالف لظاهر قوله: (صلى بنا) لوضوح أن المراد منه هو الجماعة، فلا يناسب مع النافلة، فالأولى رفع اليد عن هذه الرواية لأجل معارضتها مع الخبرين السابقين، وعدم مقاومتها للمعارضة لأجل ارسالها دونهما،^(٢) فبالعمل على الخبرين بحمل المطلق على المقيّد يتم المطلوب.

مع أن هذه الرواية متضمنة لما لا يمكن قبوله، لأجل استلزامه بطلان الصلاة، لأن السورتين لابد من إيتائهما في ركعة واحدة بالاجماع، إما لوحدة

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

(٢) وان كانت مصححة بابن أبي عمير، فالأولى حملها على التقية لما سنذكر وجهه.

موضوعهما، أو للوحدة في الحكم، فكيف يمكن حمل عمل الامام على ما هو باطل! فلاجل ذلك حملوها على التقية، وهو غير بعيد، إذ هو أولى من طرح الرواية.

و منها: ما رواه العياشي، عن المفضل بن صالح، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سمعتة يقول لا تجمع بين سورتين في ركعة واحدة، إلا الضحى و ألم نشرح و ألم تر كيف و لا يلاف قريش»^(١).

فقد يقال بدلالاتها على أن الضحى و ألم نشرح سورتين حيث استثناهما الامام عن الجمع بين السورتين، فهو إخبار عن الامام بكونهما سورتين و كذلك تالييهما.

و لكن يمكن أن يجاب عنه: بأن هذا التقرير، إنما يصح فيما لو كان الاستثناء بالاتصال، فكأنه قد قرر كونهما سورتين، إلا انهما قد خرجتا عن حكم عدم جواز القران بين السورتين، أى لا حرمة و لا كراهة فيهما دون غيرهما، و أمّا لو حمل الاستثناء على الانقطاع - كما احتمله صاحب «الوسائل» - أي لم تكن هاتان السورتان و ماتليها داخلتان تحت عنوان السورتين، و لكن اطلق عليهما ذلك بنحو المسامحة، فخروجهما يكون بالانقطاع، مثل قولهم: (جاء القوم إلا الحمار) فلا يرد عليه ما قيل.

لا يقال: إن انطباق عنوان السورتين لهما كان لأجل ملاحظة ما هو في

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥.

الخارج عرفاً من فرز السور بعضها عن بعض بحسب البسملة المذكورة في أوّل كل سورة، ولذلك أحصوا سور القرآن بهذا الشكل وقالوا إنّها مئة و أربعة عشر سورة، لا أن يكون في الحقيقة كذلك، فيكون الاستثناء حينئذٍ بحسب الظاهر بالاتصال لا بالانقطاع، فحينئذٍ لا يكون هذا الخبر معارضاً للأخبار السابقة.

و مثل ذلك يجرى فيما رواه المحقق في «المعتبر» نقلاً من «كتاب الجامع» لأحمد بن محمد بن أبي نصر عن المفضل مثله، والمذكور في «الوسائل» بعد خبر العياشي هنا، فراجع.

و ممّا ذكرنا يتبيّن الجمع بين الأخبار السابقة مع مرسل أبيّ بن كعب المروي في «الوسائل»، قال: و روي أنّ أبيّ بن كعب لم يفصل بينهما في مصحفه^(١).

ولعلّ المراد من عدم التفصيل:

إمّا كونهما سورة واحدة، بناء على ارجاع ضمير بينهما على ألم تركيب و لإيلاف المذكورين قبله في هذا الباب، و إلّا لصار الخبر مبهماً كما لا يخفى. و إمّا أن المراد من عدم التفصيل من جهة عدم ذكر البسملة بينهما، كما سيأتي بحثه إن شاء الله.

فإذاً الخبر مؤيد لوحدة هاتين السورتين، كما عليه الأكثر.

أقول: بقي هنا رواية واحدة، و هي ما رواه سعيد بن هبة الله الراوندي في

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٧.

«الخرائج و الجرائح» عن داود الرقي، عن أبي عبد الله عليه السلام، في حديث، قال: «فلما طلع الفجر قام فأذن و أقام و أقامنى عن يمينه و قرأ في أول ركعة الحمد و الضحى، و في الثانية بالحمد و قل هو الله أحد، ثم قنت ثم سلّم ثم جلس»^(١).
 حيث تدل بظاهرها بإمكان الاكتفاء بالضحى فقط في الصلاة، و هو مناف لما تقدّم من عدم جواز ذلك في الفريضة، خصوصاً مع كون قراءة أبي أوفق لقراءة أهل البيت عليهم السلام، و لا يمكن حمله على النافلة بقرينة الأذان و الإقامة، فيكون ظهورها في الفريضة.

نعم، و الذى يمكن الجواب عنه هو جعل ذكر و الضحى قرينة على ارادة هو مع قرينه و عدله و هو الانسراح، فبذلك نرفع التعارض، فينتج مع جميع ما ذكرنا قوة القول بوحدة السورتين في الموردين، في الصلاة و غيرها.
 كما نرفع بهذا الجواب المشكلة في خبر زيد الشحام فيصبح بذلك موافقاً للاخبار السابقة في لزوم الاتيان بالسورتين في ركعة إمّا لوحدة الموضوع أو للوحدة في الحكم، أي لا حرمة و لا كراهة في قران السورتين فيها، بل يجب القران فيها. فلا نحتاج حينئذٍ الى انجبار سند الأخبار السابقة التى كانت أكثرها مرسله الى الاستعانة بالشهرة أو الاجماع، كما اشار الى ذلك المحقق الهمداني و غيره، لكفاية مثل صحيح خبر زيد الشحام لذلك.
 نعم، لو أردنا اثبات الوحدة بالموضوع، و الحكم بأن السورتان واحدة ذاتاً

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١٠.

الثابت بأخبار ضعيفة السند لجهالة الراوى أو للارسال في سندها، فحينئذٍ لابد من جبرها بالشهرة والاجماع كما هو المتبع.

بحث حول البسملة الموجودة بين السورتين

يقتضي المقام البحث عن البسملة الموجودة بين السورتين في المصاحف، إذ جميع المصاحف تفصل بينهما بالبسملة، فحينئذٍ بناءً على عدم اعتبار هذا الجمع الواقع من غير الامام، لكن نقول باعتباره من جهة أخرى و هي أنه متواتر فربما يوهم كونهما سورتين، ولأجل ذلك يذهب المصنف القائل بالوحدة بينهما الى أنه لا حاجة حين القراءة الى البسملة بينهما، وأما من ذهب الى وجوب البسملة بينهما فان كلامه يوهم عدم اعتقاده باتحادهما، ولذا أفتى كثير من الأصحاب بما قاله المصنف، مثل الشيخ في المحكي عن «التهذيب» و «الاستبصار»، ويحيى بن سعيد في المحكي عن جامعه، بل عن «البحار» نسبته الى الأكثر، بل عن «التهذيب»: (عندنا لا يفصل بينهما بالبسملة)، وفي «التبيان» و «مجمع البيان» أن الأصحاب لا يفصلون بينهما بها، بل عن «التبيان»: (إنهم أوجبوا ذلك) ولعله لما في المرسل السابق عن «فقه الرضا» من النهي عن التفصيل بقوله: (و لا تفصل بينهما) كعدم الفصل بينهما في المحكي عن مصحف أبي مع أن قراءة أبي أصحّ القراءات، على ما يظهر من قوله عليه السلام في خبر داود بن فرق و المعلّى بن خنيس المتقدم - في بحث التكلم في جواز القراءة بكلّ من القراءات: «أما نحن فنقرأه

على قراءة أبيّ إنّها أصحّ القراءات و أوقفها بقراءة أهل البيت عليهم السلام، فيلزم بناء على هذا ترجيح عدم الاتيان بالبسملة، كما عليه الأكثر.

مضافا الى ما في «المعتبر» للمصنف من أنّ البسملة ليست آيتين من سورة إلا في النمل، ولذا جعل المصنف وغيره مدار البحث في البسملة على الاتحاد و التعدد - بل و لا يماز ارتباط المعاني فيها الذي قيل إنّ يشهد للاتحاد - الى اولوية عدم الفصل بينهما.

و لأجل هذه الوجوه قال صاحب «الجواهر» تبعاً لجماعة: (إنّه لا يخلو عن قوّة).

خلافاً لظاهر جماعة - بل قيل هم الاكثرون و أنّ عليه الاجماع - على أنّ البسملة جزءٌ من كلّ منهما، و أنّ ذلك لا ينافي الوحدة في الحكم، بل و لا الوحدة في الموضوع، لإمكان كون السورتين مع وجود البسملة بينهما واحدة، مع ارتباط المعاني بعد السورة للمعاني قبلها، كما يشاهد مثل هذا الارتباط في سورة النمل مع وجود البسملة بين آياتها، و إن تتفاوت مع البسملة هنا، باعتبار أنّها هناك حكاية عمّا وقع في الخارج، بخلاف البسملة هنا حيث أنّها للتبرك باسم الله الذي قد يوهم التعدد، لو لا وجود الأخبار الدالة على الوحدة.

و ممّا يؤيد ما ذكرناه وجود البسملة وضبطها في جميع المصاحف المعروفة بين المسلمين من صدر الاسلام و الى يومنا هذا، مع ما عرفت من عدم التنافي بينه و بين كون المجموع سورة، بل قد يغلب على الظن أنّ وقوع البسملة في أثنائها

عند نزولها هو الذى أوقع الناس في شبهة التعدد، فكأن أبي بن كعب عرف أنهما سورة واحدة، و أدرك التنافي إذا فصل بينهما بالبسملة، و لذلك لم يفصل بينهما لاعتقاده عدم جزئيتها منها.

هذا على القول بكون المراد من عدم الفصل هو عدم الفصل ببسم الله، مع أنه ذكرنا احتمال أن المراد من عدم الفصل، هو عدم جواز الاتيان بواحد منهما منفرداً في الصلاة أو في غيرها فيما تجب فيه السورة الواحدة، فحينئذ لا يكون ذكر قراءة أبي دليلاً على عدم كونها جزءاً للسورتين.

بل مما قد يؤيد لزوم البسملة بينهما، هو أن الذين شاركوا في صلاة الجماعة عند ما قرأ السورتين لم يسألوا عنه عليه السلام بترك البسملة، حيث يؤيد أن الامام قرأ البسملة مع السورة، و إلا لسألوه عنها، مع أنه يكفى فيما لو شك في جزئيتها للسورة الحكم بلزوم الاتيان بها، تحصيلاً للجزم بقراءة السورة الواجبة، و لذلك قال صاحب «السرائر»: (لا خلاف في عدد آياتهما فاذا لم يتبسمل بينهما نقصتا من عددهما، و لم يكن قد قرأها جميعاً) ثم قال: (و طريق الاحتياط يقتضي ذلك، لأنه بقراءة البسملة تصح الصلاة بغير خلاف، و في ترك قراءتها خلاف).

هكذا قال صاحب «الجواهر» في كتابه المسمى بـ«نجات العباد»: (و لا تجزى الصلاة إلا جمعها مرتبين مثلياً للبسملة بينهما على الأحوط، و أحوط منه اجتنابهما).

و فتواه في هذا الكتاب - كما هو معلوم - مخالف لما قواه في «الجواهر».

الرابعة: إن خافت في موضع الجهر أو عكس جاهلاً أو ناسياً لم يعد (١)

وكذلك احتاط المحقق الهمداني بقوله: (الأحوط بل الأقوى الاقتصار إليها كما هو مختارنا، والله العالم).

أقول: أمّا كون الأحوط ممّا سبق هو الاجتناب عنهما في الفريضة، فذلك لما تقدّم من الخلاف في الاتحاد والتعدد، وإن كان الأقوى عندنا هو الاتحاد، ولكن طريق الاحتياط هو تركهما في الفريضة، لأنهما:

على القول بالتعدد في الواقع، يلزم القران بين السورتين، وزيادة في الجزء لو قرأهما معاً.

و على القول بالاتحاد في الواقع، يلزم النقص في السورة، لو اقتصر على أحدهما.

فاذاً الاحتياط في الاجتناب عنهما في الفريضة.

النتيجة: ثبت من جميع ما ذكرنا قوة القول بالاتحاد، وقوة القول بوجوب الاتيان بالبسملة في الفريضة على الأحوط، لو لم نقل كونها أقوى، خصوصاً مع ملاحظة أصالة الاشتغال.

(١) اجماعاً محكياً في «الرياض»، و عن «التذكرة»: (إن لم يكن محصلاً)، إذ (لا خلاف فيه) كما عن «المنتهى»، لأجل ورود الصحيحين على ذلك، وهما:

١. رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «في رجل جهر فيما لا ينبغي الاجهار فيه، و أخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه؟ فقال: أيّ ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته، و عليه الاعادة، فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه، و قد تمت صلاته»^(١).

فإن ذكر نقض الصلاة قبل الحكم بالاعادة، إنّما هو لفهام أن حكمه بالاعادة في العمد يرجع الى الصلاة لا الى القراءة كما قد يخطر هذا الاحتمال لو لا التنبيه على ذلك كما لا يخفى.

٢. رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قلت له: رجل جهر بالقراءة فيما لا ينبغي الجهر فيه، أو أخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه، و ترك القراءة فيما ينبغي القراءة فيه، أو قرأ فيما لا ينبغي القراءة فيه؟ فقال: أيّ ذلك فعل ناسياً أو ساهياً فلا شيء عليه»^(٢).

فإن الرواية الأولى مطلقة في مورد الاخفات و الجهر من جهة القراءة، بخلاف الثانية حيث أنّها واردة في خصوص القراءة، و لسان سياق الحديث في الاطلاق يأبى عن التقييد بخصوص القراءة الموجودة في الثانية، مع أن الثانية مشتملة على أمر زائد و هو ترك القراءة نسياناً أو سهواً أو فعلها، ممّا يوجب المنع عن القول بوحدة صدور الخبرين، فيصحّ أن يقال إنّهما حديثان واردان في المسألة يجوز العمل بمفاد كلّ واحدٍ منهما، مع أن المثبتين هنا ليس مثل ما في

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١ - ٢.

(اعتق رقبةً) و (اعتق رقتة مؤمنه) لأنّ فيهما يمكن حمل الثاني على التأكيد و الفضيله، بخلاف المقام فإنّ القراءة و بدلها أمران متغايران لا يكون أحدهما تأكيداً للآخر، و لا إعادة في كليهما.

و تظهر ثمرة ذلك فيما أفتى به الفقهاء و منهم صاحب «الجواهر» حيث قال: (لا فرق في الحكم بعدم الإعادة في السهو و النسيان، و الجهل و الإعادة في العمد بين كون المورد هو القراءة أو بدلها كالتسبيحات، كما لا فرق أيضاً بين كون المحلّ هو الركعتين الأولتين أو الأخيرتين لا طلاق الصحيحتين).

بل مقتضى إطلاق النص و فتاوى الأصحاب عدم الفرق في الحكم المذكور بين كون الجاهل بأصل الجهر أو الإخفات أو بمحلّهما، كمن زعم أن الإخفاء في العشائين و الجهر في الظهرين، بل و لا بالجهل بحكمهما أو بموضوعهما، كمن زعم أن بعض أقسام الإخفات جهر فأتى به في الصلاة الجهرية مثل المغرب، مع أنه لم يكن من الجهر، فإنّه يصدق عليه أنه لم يتعمّد الإخفات في المغرب، و إن تعهّد في فعل ما هو إخفات في الواقع.

و دعوى: انصراف الذهن في الجهل المستفاد من لا يدري إلى الجهل بالحكم لا الموضوع.

غير ضائر: لأنّ المستفاد من صدر الحديث بقرينة التقابل، أنّ ملاك البطلان هو العمد، فكلّ ما لا يصدق عليه أن الجهر في موضع الإخفات أو عكسه وقع متعمّداً، يكفي في الحكم بالصحة، فينطبق عليه ذلك، و لو لم يكن هو منصرف إليه

ذيله بالطبع لو لا الصدر، فكأنه اراد بيان أن ما لم يفعل ذلك متعمداً فلا شيء عليه).

حكم أقسام الجاهل

إنَّ الجاهل الساذج الصرف الذي لم يسبق بعلمٍ أصلاً، و لا تنبّه للسؤال داخلٌ تحت عنوان لا يدري قطعاً، و كان حكمه عدم الاعادة.

و أما الجاهل الذي لم يكن كذلك، بل تنبّه الى جهله، و لكن قصّر في عدم السؤال، حيث يعدّ آثماً بسبب تقصيره فيه، على فرض تصوّر تمشّي قصد القرية منه، كما لا يبعد أن يكون كذلك، كما نرى ذلك في أكثر الجهّال، فقد قيل باحتمال عدم الاثم عليه لرفع القلم عنه في خصوص ذلك، و إن استعبده ﷻ و قال: (من البعيد خطاب الحكيم بشيء و ارادته من المكلفين، مع عدم ايجاب السؤال عليهم و العلم به لهم، و أنّه إنما يجب عليهم إذا تفق علمهم به).

و السؤال المطروح حينئذٍ: هل هو داخلٌ في حكم الجاهل الذي لا يعيد أم لا؟

فيه خلاف، و الظاهر من منظومة الطباطبائي وجوب الاعادة في الفرض، حيث قال.

و ليعد العاكس عمداً إن علم بالحكم لا الناسي و من علما عدم
و عالمٌ بالحكم جاهل المحلّ كذى تردد يعيدُ ما فعل
لأنه لا يبعد أن يصدق كونه متردداً عليه، فيدخل تحت مَنْ تذكّر الحكم و

تساهل فيه، فيجب عليه الاعادة.

خلافاً لصاحب «الجواهر» حيث قال: (يقوى في الذهن اندراج المتنّب فيه، -أي في حكم الجاهل الساذج- في عدم الاعادة، ولكن الانصاف أن يقال إنّ ذي تردّد يطلق على من كان شاكاً، وهذا عنوان آخر غير الجاهل. نعم، جاهل بخصوصية طرف خاص، وهو لا يوجب صدق الجهل عليه، ففي ذلك يشكل شمول اطلاق (لا يدري) عليه، وإن كان احتمال اطلاق في عنوان الجهل حتّى يشمل الفرض لا يخلو عن وجه. ولكن هذا يصحّ لو أريد من الجهل معناه اللغوي الواسع، وأمّا الاصطلاحى منه. وهو لا ينطبق على الشاكّ.

لا يقال: إنّهُ يشمله بقرينة التقابل بما لم يكن متعمداً.

لأننا نقول: هذا يصحّ إذا حفظ نفس عنوان الجهل كما في الفروض الأربعة السابقة، بخلاف ما هو خارج عنه عنواناً كالشاكّ؛ اللهم إلا أن يكون ذكر النسيان و السهو والجهل في مقابل التعمد كان من باب ذكر المثال والمصداق، فحينئذٍ يصح شموله للشاكّ، لأنّه ينطبق عليه عنوان عدم التعمّد، مع أنّه لا يخلو عن تأمل إذا قلنا بآثميّة فاعله كما لا يخفى).

نعم نقل صاحب «الجواهر» عن «جامع المقاصد» أنّه قد فسرّ الجاهل هنا بجاهل وجوب كلّ منهما في موضعه، بحيث لا يعلم التي يجب فيها الجهر من التي يجب فيها الاخفات، سواء علم أن هناك جهرية أو اخفاتيّة في الجملة أو لم يعلم شيئاً. ثم أورد عليه بقوله: (و فيه: إن شمول الدليل لمثل ذلك محلّ نظر أو منع،

فيبقى تحت القاعدة).

أقول: لعلّ اشكاله لأجل احتمال انطباق التردد و الشك عليه، خصوصاً فيما إذا علم في الجملة وجود أحدهما في كلّ واحد من الظهر والعشاء، ولكن لا يعلم خصوصية أحدهما بالخصوص، فيخرج بذلك عن حكم الجاهل، فكلام المعترض لا يخلو حينئذٍ عن وجه إذا لم نقل بكون الملاك من لا يدري من لم يفعل متعمداً و لو لأجل جهل في الخصوصية، وإلا لكان الحق مع المحقق الثاني عليه السلام.

كما لا يرد عليه: حينئذٍ على صورة الجهل بمعنى الجهر والاخفات وإن علم أن في الصلاة ما يُجهر فيه و ما يخافت، لأنّ دخول هذا في الصحيحتين أهون من سابقة، إذ لا يصدق عليه إلا الجهر، فيدخل في عموم الدليل. و عليه، فما قاله صاحب «الجواهر» من (أنّه أغرب من سابقه) ليس على ما ينبغي، كما لا يخفى.

نعم، يمكن أن يكون مناقشته من جهة عدم معذوريّته في ترك وجوب السؤال و التعرّف، مع فرض كونه عالمّاً بأن في الصلاة ما يُجهر فيه و يخافت، فحينئذٍ يكون كلام صاحب «الجواهر» موافقاً مع الاحتياط، كما هو واضح:

فروع باب الجهر والاخفات

بعد معرفة عموم دليل حكم الجاهل في الأقسام المذكورة، يبقى بيان ما إذا لم يكن الجهل بحكم الجهر والاخفات بالإصالة، بل كان لعارضٍ مثل المأمومية إذا

كان مسبوقاً عن الامام، فجعل الحكم و أتى بخلاف ما هو وظيفته، فهل هو حينئذٍ داخل تحت العموم، أو داخل تحت قاعدة وجوب الاعادة أم لا؟ فيه وجهان: قد يظهر التوقف عن صاحب «الجواهر» حيث قال: (بل قد يتوقف في شموله لما وجب الاخفات فيه لعارض المأمومية مثلاً، وإن كان ظاهر الخبر العموم). و لكن ظاهر جماعة منهم المحقق الهمداني هو عدم الفرق بين كونهما بالأصالة أو لعارض، حيث قال: (لاطلاق النص، و دعوى انصرافه الى الأول، مع كون القسم الثاني أيضاً من الأفراد الشائعة الواضحة الفردية لما وقع عنه السؤال في الصحيحتين، غير مسموعة، خصوصاً بعد الالتفات الى أن الجهة العارضة الموجبة للاخفات ليست خارجة عن ماهية الصلاة، بل هي من كیفياتها المقسمة لها، و قد اعتبر الشارع الاخفات في هذا القسم و جعل الجهر في بعض القسم الآخر و هي الصلاة المأتي بها لا بهذه الكيفية، فما من غير واحد من التردد فيه في غير محله) انتهى كلامه.^(١)

أقول: لقد أجاد فيما أفاد باطلاق النص، لأن الملاك في الحكم بالاعادة و عدمها ليس إلا الجهل بحكم الوجوب فيهما، و أمّا كون الوجوب أصلياً أو عارضياً لا يكون دخیلاً في الملاك، و إن كان الذهن يتوجه الى الأصلي غالباً، لكن انصرافه كان لأجل غلبته بالنسبة الى العارضي خارجاً، مع امكان الاشكال فيه بالنظر الى الأفراد الخارجية.

(١) مصباح الفقيه: ٣١٦.

بل لعل الجهر بالنسبة الى الثاني اكثر من الجهر بالنسبة الى الأول، فالانصراف إن كان لاجل أن نوع الأحكام غالباً يتوجه الى ما هو الواجب بالأصالة، ومثل هذا الانصراف بدوي يرتفع مع توجه النفس الى أصل الملاك في العرف، فالأوجه ما عليه المحقق الهمداني رحمته الله، وإن كان الحكم بالاعادة أوفق بالاحتياط، خصوصاً إذا أتى و أعاد القراءة بقصد القرينة المطلقة، حتى لا يوجب الزيادة في الصلاة إذا أتى بها بقصد الجزئية، مع احتمال كون الحكم في الواقع عدم وجوب الاعادة، بل عدم جوازها لو تمّ الدليل من حيث الاطلاق، كما لا يخفى.

الفرع الثاني: إذا كان وجوب الاختفات لأمر خارج عن الصلاة، لكنه حاصل بصورة الاتفاق كما اقتضت الحرب أن يخفت المصلي في صلاته خوفاً من العدو، وأخلّ بواجبه وجهر بالقراءة جهلاً، فهل يكون هذا داخلاً تحت عموم الخبر أم لا؟ الظاهر بحسب القواعد أنه خارج عن المنصرف اليه النصّ، لأن ظاهره كون حكم الجهر فيها مربوط بما كان متعلقاً بما هيبة الصلاة، لا بما هو خارج عنها، فعليه لا يكون الجاهل فيه معذوراً في عمله.

ولكن يقتضي المقام الرجوع فيه الى القاعدة، وهي أن المورد من موارد اجتماع الأمر والنهي، و يقتضي ملاحظة ما هو المتقدم منهما من الحكم بالبطان و عدمه، إذ:

قد يقال: بأنه على فرض وجود النهي و تقديمه، لا يقتضى ذلك إلا الحكم بأنه فعل حراماً، و لا يكون متحداً مع الصلاة حتى يقتضي البطان.

أو يقال: بأن متعلق الأمر و النهي ليس إلا القراءة جهراً أو اخفائاً، وهما متحدان في شيء واحد، فلا يمكن التقرب بشيء كان منهياً من الشارع، فلا يمكن جعلها جزءاً للصلاة، فيستلزم البطلان.

اللهم إلا أن يجاب: بأن الجهر أو الاخفات عنوان عارض على القراءة، و ليس متحداً مع القراءة، فلا منافاة بين كون الجهر مبغوضاً دون أصل القراءة، فبناء عليه لا وجه للحكم ببطلان الصلاة، غايته أنه يعدّ عاصياً في عمله و غير معذور في جهله، و قد مضى شبيهه هذا البحث سابقاً، فلا نحتاج الى الاعادة و التكرار.

الفرع الثالث: و هو شبيهه الفرض السابق، و هو ما لو أجهرت المرأة في صلاتها بالقراءة فسمعها الأجنبي، و قلنا بأن صوتها عورة، مع كون وظيفتها الاخفات، فهل يشملها النص لنحكم بأنه لا شيء عليها مع جهلها بالحكم، أم لا؟ قال صاحب «جامع المقاصد»: فيه وجهان، و لكن قال في «الجواهر»: ما خلاصة: إنه إن قلنا ببطلان صلاتها في تلك الحالة في صورة العمد، يجب أن نحكم ببطلانها مع الجهل، و لذلك قال: (يقوى البطلان)، كما هو الظاهر من المحقق الهمداني رحمته الله أيضاً، معللاً ذلك بكونه خارجاً عن المنصرف اليه النص، فالمرجع حينئذٍ الى القاعدة.

قلنا: و هي هنا مختلفة على حسب فتوى الفقيه، باعتبار أن اسماعها الأجنبي صوتها إما يوجب بطلان الصلاة، مضافاً الى عصيانها، و أما إن لم تكن صلاتها باطلة، فهي تكون عاصية في فعلها فقط، و لا أثر لصلاتها.

فيه وجهان، بل قولان، وتحقيق الكلام موكول الى محلّه، فلا يمكن الاستدلال بالصحيحين للحكم بالصحة أو بعدم الاعادة، لكونه خارجاً عن المنصرف اليه النص، كما أشار اليه المحقق الهمداني رحمته الله.

الفرع الرابع: وهو ما لو كان جهله بالحكم ناشئاً من الجهل بحكم آخر، كما لو صلى نيابة عن الغير، فزعم أن عليه رعاية حال المنوب عنه في الجهر والاختفات، فأخفي في الجهرية التي تحملها عن المرأة، فهل صلاته باطلة، أم تكون داخلة تحت هاتين الرواتين من الحكم بعدم الاعادة إن كان جاهلاً بالحكم؟ ففي «مصباح الفقيه» قال: (إنه أيضاً خارج عن منصرف النص، فلا يشمل الدليل، فيدخل تحت القاعدة، وهو الحكم بالبطلان لعدم الاتيان بما هو الوظيفة). ولكن التأمل والدقة في صحيح زرارة - خصوصاً الأول منهما، حيث عبر فيها بنحو الكلى أنه (أجهر فيما لا ينبغي الاجهار فيه، أو أخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه) - يوجب أنس الذهن الى أن المراد هو الأعم الذي يشمل جميع الموارد الثلاثة الأخيرة، كما احتمله المحقق الثاني في «جامع المقاصد» بنحو التردد بقوله: (فيه وجهان) خلافاً لصاحب «الجواهر» و «المصباح» حيث ذهبوا بالآخذ بما هو القدر المتقين، وهو في غير الثلاثة الأخيرة.

فان قلنا بالاطلاق جزماً، الشامل لجميع الموارد فلا بد من الحكم بالصحة وعدم الاعادة، كما أنه لو قلنا بعدم الاطلاق، يدخل كل مورد تحت قاعدته، ولكن لو شككنا في الاطلاق وعدم الاطلاق، فالمرجع حينئذ:

إمّا الرجوع الى اطلاقات الجهر و الاخفات المقتضية للاعادة، لعدم تحقق الامتثال بالنسبة الى المأمور به.

أو اطلاقات اصل الصلاة المقتضية للصحة، خصوصاً إذا قلنا بوضع الاسماء في العبادات للأعم، حيث يصدق عليه الصلاة، فيحكم بصحتها. قد يقال: إنّ الظاهر كون الأولى مقدماً على الثانية، لأنه قد يورد على الثانية بأنه لا اطلاق في مثل: (اقيموا الصلاة و آتوا الزكاة) لعدم كونه بصدد بيان الاطلاق من تلك الخصوصات، بل كانت تلك الاطلاقات صادرة لأجل بيان أصل المشروعية، نظير قوله تعالى: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ في التمسك باطلاقه لرفع بعض المشكوكات من الشرطية و الجزئية.

الجواب: هو ما عرفت من عدم كون الاطلاق في هذه الموارد بصدد بيان مثل ذلك حتى يؤخذ باطلاقه.

وكيف كان، إن ثبت المرجع في الأخذ بالاطلاق في الموردین فهو، وإلاّ المرجع هو الاصول العملية، وهي هنا:

تارة: يفرض كون الاخفات في الجهرية و الجهر في الاخفاتية من قبيل المانع، و مع الشك في مانعته في المورد يكون المرجع عدم المانع و البراءة. و أخرى: يفرض كون الجهر في الجهرية و الاخفات في الاخفاتية من قبيل الشرطية، فمع الشك في تحقق الشرط و عدمه، المرجع هو أصل العدم، المقتضى للاشتغال، و هذا هو الاقوى.

و لكن الذى يظهر من العلامة النورى رحمته الله في «وسيلة المعاد» جعل المقام من قبيل الأقل و الأكثر، لمكان الشك في شرطية الجهرية و مانعية الاخفات في الجهرية و بالعكس.

و لعل مراده صورة عدم تعيين أحدهما، بحيث صار الانسان متردداً فيه، فيرجع أمره الى الشك بين الأقل من جهة النقص في الشرطية، و بين الأكثر باتيان المانع، فاللزام حينئذ الرجوع الى الاصل في كل منهما، و مقتضى كل منهما ما ينافى الآخر، لأن نتيجة عدم المانع هو الصحة، و نتيجة الشرط هو البطلان، فيتعارضان و يتساقطان، فيكون المرجع حينئذ هو الاشتغال في أصل الفعل، لأنه عالم بالاشتغال اليقيني و شاكاً في الفراغ عند الاكتفاء بهذه الصلاة، فنتيجة كلامه هو الاشتغال كما قلنا، و الله العالم.

الفرع الخامس: لا فرق في الجاهل بحكم الجهر و الاخفات و المعتقد خلافه فيما إذا كان ناشئاً من الشك فيما هو وظيفته من طريق التقليد أو الاجتهاد، لأن ملاك الحكم هو الجهل بهما الذى كان واجباً عليه بأحد الطرفين، وهذا واضح لا اشكال فيه، و لكن الذى يمكن أن يستشكل فيه هو ما لو كان جهله بهما سابقاً على التقليد، فهل يكون جهله حينئذ معذوراً، أو يشترط في معذورية الجاهل سبق التقليد عليه؟

صرّح صاحب «الجواهر» بنفي الاشتراط بسبق التقليد، إلا انه قال بعده: (على اشكال).

و لعلّ ثمرته تظهر عند الفقهاء فيما لو خالف حكم الجهر و الاخفات حيث إنه قبل تعيين التقليد لا يظهر أنه خالف الحكم جهلاً، ففي ذلك لا بد من سبق التقليد في معذوريته.

و لكن يمكن أن يجاب عنه: بأن معذوريته يلاحظ مع فتوى المجتهد الأعلام الذي يجب تقليده، فإذا كان عمله مخالفاً لفتواه جهلاً فيهما يكون معذوراً و لا إعادة عليه.

أقول: هذا التقريب لا يخلو عن اشكال، لأنه مادام لم يعيّن مقلّده، و لم يتعيّن عليه تقليده، لا يطلق عليه أنه جاهل بالحكم حتى يترتب عليه أثره من المعذورية، فإذا الأحوط في مثل ذلك هو الحكم بالاعادة للشك في شمول الدليل لمثله، فبالنتيجة يدخل هذا الفرض تحت القاعدة.

هذا تمام الكلام في الجاهل إذا لم يتذكّر الى أن فرغ من العمل و قد عرفت صورته و أحكامها.

البحث عن النسيان و السهو في القراءة

إذا نسي المصلّي القراءة أوسها فيها، فقد حكم الامام عليه السلام فيهما بعدم الاعادة، ففي «الجواهر»: (أنّ المنساق الى الذهن من الناسى هنا كغيره من المقامات التي ذكر فيها الذاهل عن كون الصلاة جهرية فخافت أو بالعكس، أو الصادر منه عن غفلة من غير استحضار و قصد. و لا يخفى أن النسيان في

الموردين يرجع الى الموضوع، فتارةً لا يتوجه الى أنَّ الصلاة جهرية فخافت و بالعكس، و أخرى كان غافلاً عن اصل الصلاة فجهر مكان الاخفات أو عكسه، نظير من سبق لسانه الى ذلك بلا قصد و توجه).

و لكن قال المحقق في «جامع المقاصد»: (إنه يحتمل الحاق ناسي الحكم به، أى من نسي وجوب الجهر في بعض الصلوات و الاخفات في آخر).
و لكن اعترض عليه صاحب «الجواهر» بقوله: (و فيه: إنه خلاف المعروف منه في سائر المواضع التي ذكر فيها معذورية الناسي مثلاً. نعم، يمكن ادراج الفرض في الجاهل ضرورة عدم منافاة العلم السابق للجهل الفعلي).

أقول: وجه انصراف الحديثين عن ناسي الحكم، لأجل ما وقع في السؤال حيث فرض فيه صورة نسيان الموضوع، إذ قال: (جهر فيما لا ينبغي الاجهار) حيث إنَّ الموصول قام مقام الصلاة التي وجب فيها الاخفات أو عكسه، فيكون متعلق النسيان و السهو هو الموضوع، بل يمكن تسرية ذلك الى صورة ما لا يدري أيضاً، و لكن هذا غير متعارف، إذ لا مجال لفرض عدم علمه بحقيقة الصلاة التي يصلّيها، و لذلك يكون الانصراف في الجهل غالباً الى الجهل بالحكم، و قد عرفت عموميته له لأجل التقابل مع العمد، و هذه القرنية كما تعم صورة الجهل اليها لا يعبد أن تعم صورة النسيان و السهو كذلك حتى يشمل ناسي الحكم أيضاً، كما أشار اليه المحقق في «جامع المقاصد» و المحقق الهمداني.

مع أنه لو لم نسلّم ذلك في النسيان و السهو، فعموم (لا يدري) يكفي شموله

له فيحكم بمعذوريته في صورة نسيان الحكم، فلا شيء عليه، والله العالم.

و ممّا ذكرنا يظهر حكم من كان واجداً لصفة النسيان و السهو في كلا
الموردين، أى في الموضوع و الحكم، لأن معذوريته حينئذٍ يكون بطريق أولى كما
كان الحال كذلك في الجهل أيضاً، لأنه إذا كان واحد منهما كافياً للحكم
بالمعذورية، ففي وجودهما معاً يكون ثبوت الحكم بطريق أولى.

هذا كله تمام الكلام فيمن جهل أو نسي أو سهى عن الجهر أو الاخفات و
تذكر، و علم بعد الفراغ عن الصلاة أو بعد التجاوز عن محلّ التدارك، مثل ما لو
دخل في الركوع ثم التفت، فقد عرفت أقسامه و أحكامها.

البحث عمّا لو تذكر قبل تجاوز المحلّ

يقع البحث عمّا لو حصل له التذكّر أو العلم في الاثناء و قبل التجاوز عمّا لا
يمكن التدارك معه، مثل ما لو كان محلّه قبل الركوع في اثناء القراءة فهل يجب
التدارك أم لا؟

أقول: لا اشكال في أن مقتضى طبع القاعدة - لو لا قيام دليل على خلافه -
هو وجوب التدارك إن أمكن، و إلّا تكون الصلاة باطلة إن لم يمكن التدارك، لأنه
لم يمتثل الأمر المتعلق بها بالحكم الأولى، إلّا إذا ورد دليل يقتضى الصحة و عدم
وجوب التدارك، و هذا ما ذهب اليه المشهور، تمسكاً بصحيحتى زرارة من قوله:
(فلا شيء عليه) الشامل باطلاقه للجاهل و الناسي اللذين تذكرّا في الاثناء، لأن (لا

شيء عليه) عنوان عام يشمل نفى الاعادة ونفى التدارك، فبهذا الدليل يخرج
الفرض عن مقتضى القاعدة من الحكم بالاعادة فيما لم يمكن التدارك، أو من
الحكم بالتدارك فيما يمكن فيه ذلك.

لكن قد يقال: بانصراف النص عنه، لظهور قوله عَلَيْهِ (و لا شيء عليه و قد
تمت صلاته). فيما إذا مضى و تجاوز عن المحلّ، بحيث لا يمكن التدارك إلا
باعادة الصلاة.

و لكن في المقام الحكم هو عدم وجوب الاعادة لحديث لاتعاد، و لعدم
وقوعه عن عمد، و الاعادة واجبة في صورة العمد، مع أنّ الاعادة إنما تجب فيما
لا يمكن التدارك، و هنا حيث لم يتجاوز المحل قابل للتدارك من جهة تدارك
القراءة على ما هي عليها، فلا يبقى مورد للاعادة، فالنص غير شامل له، فيدخل
هذا في مقتضى القاعدة من وجوب التدارك.

مضافاً الى امكان استيناس أنّ جملة: (و قد تمت صلاته) اشارة الى حكم
ما بعد الفراغ من الصلاة، فلا يشمل النسيان في الاثناء.
أقول: الأقوى بل الظاهر الصحة، و لا يحتاج الى التدارك و اعادة
القراءة، لأنه:

تارة: يفرض وجوب الجهر و الاخفات وجوباً مستقلاً، غاية الامر كان
ظرفهما القراءة لا بأن يكونا شرطاً للقراءة.
و أخرى: يفرض كونهما شرطاً لها.

فعلى الاول: لو قرأ بلا جهر فيما يجب فيه الجهر، فقد امتثل أمر القراءة و صحت صلاته و سقط الأمر بالامتنال لأن سقوط الأمر لا يتحقق إلا باحد من الثلاث من: الامتنال، أو العصيان، أو انتفاء موضوع الحكم، مثل الجنابة التي يجب غسلها لكنها وقعت في البحر، فيسقط أمر وجوب غسله كما لا يخفى.

غاية الأمر أن هذا المكلف هنا ترك امتثال أمر وجوب الجهر، ففي مثله عاجز عن التدارك، لأن تكرار القراءة جهراً يوجب الزيادة العمدية في الصلاة، لأن القراءة الاولى كانت جزءاً للصلاة و قد وقعت على صفة الصحة، لعدم خلل فيها في نفسها على الفرض، و لذلك يكون قد تحقق الجزء و سقط أمره، فلو أعادها لم تكن من اجزاء الصلاة، كما لا تكون حينئذ محلاً للجهر و الاخفات، لأن محلها في القراءة الواجبة جزءاً لا مطلقاً.

فاذاً لا سبيل له للتدارك حينئذ، لمضى المحل، فلا محيص من القول بالصحة لأجل عدم كونه عن عمد، أو الحكم باعادة الصلاة لأجل ترك واجب و هو الجهر مثلاً، مع أن مقتضى حديث لا تعاد أيضاً هو الحكم بعدم الاعادة، مضافاً الى امكان شمول النص الوارد في المقام لمثله.

بيان ذلك: المراد من (تمت صلاته) أي صلاته صحيحة بالمعنى الاعمّ الشامل للثناء، بمعنى أن عليه المضي في صلاته و لم تبطل و للفراغ بمعنى عدم الاعادة، لا أن تكون جملة (تمت صلاته) باعتبار خروجه و فراغه عنها، حتى لا يشمل فرض المسألة.

هذا بناء على أنّ وجوب الجهر والاختفات أمران وحكمان مستقلان.
ولكن أصل المبنى فاسد، لأنهما معتبران في القراءة شرطاً لا مستقلاً كما
عن سيّدنا الخوئي.

و لكن نقول: على فرض صحة المبنى أيضاً لا شيء عليه، أي لا يجب عليه
التدارك اذا فرضنا شمول الحديثين لما نحن فيه، وحكمنا بعدم البطلان لحديث لا
تعاد، وقرنية التقابل بكون التعهّد موجباً لها دون غيره، و أما لو كان وجوبهما
شرطاً للقراءة فلو أتى بالقراءة فاقدة لشرطها كالجهر مثلاً فيما يجب فيه ذلك،
فمقتضى ذلك أن القراءة الواجبة التي هي جزء من أجزاء الصلاة لم يأت بها،
فيكون وجودها كعدم، فمحل التدارك باقٍ ما لم يركع، فمقتضى القاعدة الأولى
هو وجوب تداركها لتحصيل شرطها وهو الجهر، وهو لا يحصل إلاّ بإعادة القراءة
أو إعادة الصلاة لو كانت باطلة، و حيث لم يكن قد ترك الجهر عن عمد فلا تبطل
الصلاة، فينحصر في التدارك باتيان القراءة مع شرطها، حيث يكشف بذلك عن أنّ
وجوب الجهر والاختفات ليسا بشرطٍ واقعي كالطهارة عن الحدث، وإلاّ لكان
مقتضاه بطلان القراءة و اعادة ثانياً لأجل تحصيل شرطها، كما هو مقتضى
القاعدة الأولى.

و التحقيق: مقتضى القاعدة هو الحكم ببطلان الصلاة، لأنّ إعادة القراءة
عمداً تستلزم زيادة عمدية، فيشمّله دليل: (من زاد في صلاته فعله إعادة)، كما
أنّه لو لم يتداركها ثانياً لزم بطلان الصلاة لأجل فقدان الجزء بفقد شرطه. فاذاً

الحكم بوجوب التدارك أو عدمه لصحة الصلاة يحتاج الى دليل آخر يدل عليه حتى يفيد أن الجهر ليس شرطاً واقعياً، بل هو شرط ذكري علمي، وذلك لا يكون إلا بشمول الحديثين للمقام.

تقريب ذلك: إن ملاك إعادة الصلاة ليس إلا التعهد، ولا شيء عليه مع الجهل أو النسيان أو السهو، أي لا إعادة بل ولا تدارك، فلازمه الصحة، فدعوى انصراف النص عن مثل التدارك والقول بانحصار (لا شيء عليه) بخصوص عدم الإعادة، ليس على ما ينبغي. وعليه تكون الإعادة مختصة بالعالم العامد دون التدارك، لأن مقتضى صدر الحديث أنه لو ترك الجهر عمداً فيما يجب فيه الجهر كان عمله باطلاً، أنه لا صلاة له حينئذٍ، حتى يقال بعدم وجوب التدارك، فلا فرق حينئذٍ بعد الحكم بعدم بالإعادة والتدارك بين كون التذكّر بعد الصلاة، أو بعد الركوع أو بعد الفراغ عن القراءة قبل الركوع، أو في اثنائها ولو بآية، كما صرح بذلك السيّد في «العروة» في هذه المسألة لا طلاق النص.

لا يقال: إنه إذا كان وجوب الجهر والاختفات وجوباً علمياً، أي كان شرط وجوبهما العلم بهما لزم منه المحال، لأنه يوجب الدور الصريح، لوضوح أنه لو لا الوجوب لما تعلق به العلم، مع أنه لو لا العلم على الفرض لما تحقّق الوجوب، فيما ان الوجوب متعلق للعلم لا بد أن يكون متقدماً، بما أنه يحصل بسبب العلم لا بد أن يكون متاخراً عنه، و ما هو المتقدّم يستحيل أن يكون متاخراً لأنه دور محال، كما لا يخفى.

وقد أجاب عنه المحقق الهمداني بقوله: (و يدفعه: أنّ وجوبهما ليس مشروطاً بالعلم، ولذا صرح بعض بل نسبه الى ظاهر الاصحاب بعدم معذوريّته من حيث استحقاق المؤاخذه، التي هي أثر الوجوب، وإنما هو معذور بمعنى أنّ صلاته مجزية ولا يجب عليه اعاتتها، ولا استحالة في ذلك.

بيانه: إنّ من الجائز أن تكون لطبيعة الصلاة من حيث مصلحة ملزمه مقتضيه لإيجابها، وكونها في ضمن الفرد المشتمل على خصوصية الجهر أو الاخفات فيه مصلحة أخرى ملزمة أيضاً، فاجتماع كلتا المصلحتين في هذا الفرد أوجب تأكّد طلبه، واختصاصه بالوجوب، فإذا أتى المكلف بالطبيعة في ضمن فرد آخر، فقد أحرز المصلحة المقتضية لتعلق الطلب بصرف الطبيعة، فلا يعقل بقاؤها بعد بصفة الوجوب، وعند ارتفاع الوجوب المتعلق بالطبيعة يتعذر عليه احراز مصلحة الخصوصية، سواء خرج وقت الفعل أم بقي زمانه، إذ المفروض أن المصلحة المقتضية لخصوص الفرد تعلّقت بايجاده امتثالاً للأمر بالطبيعة، وقد فرضنا سقوط الأمر المتعلق بالطبيعة بحصولها في الخارج. مثلاً لو اقتضى الافطار في شهر رمضان وجوب عتق رقبة من حيث هي، ولكن كان في عتق المؤمنة مزية مقتضية للأرجحية عتقها كفارة عن الافطار، فهذه المزية قد لا تنتهي الى مرتبة الالتزام، و قد تنتهي الى هذه المرتبة، فإذا أعتق المكلف رقبة غير مؤمنة، فقد أتى بما اقتضته كفارة الافطار، ولكن فوّت على نفسه المزية التي وجب عليه رعايتها مهما أمكن، فيستحق المؤاخذه عليه، ولا يمكنه تداركها بعد ارتفاع الطلب المتعلق بنفس

الطبيعة، و لو مع بقاء وقتها) انتهى محلّ الحاجة.^(١)

أقول: على ما بيالى من مقالة استاذ الأساتيد المحقق المدقق، السيّد محمد الداماد قدس الله نفسه الزكية، و جزاه الله عنا و عن أهل العلم خير الجزاء، نقلاً عن استاذة الأعظم مؤسس الحوزة العلمية في قم - صانها الله عن التصادم و التهادم - الشيخ الأفخم آية الله العظمى الشيخ عبدالكريم الحائري قدس الله نفسه الزكية، من التمثيل لما بيّنه المحقق الهمداني الذي هو استاذ الشيخ الحائري، بما لو فرض أنّ المولى طلب من ولده أن يسقيه مقداراً معيناً من الماء البارد، لكن سقاه ماءً حاراً فامتلاً بطنه و ارتوى منه، فإنّ للوالد أن يعاقبه لأنّه سقاه بماء لا يستطيع أن يتداركه بماء آخر بارد، فرغم أن الولد امتثل أمر والده لكنه مستحق للعقوبة لأجل الخصوصية الفاقدة و هو البرودة، فحكم المقام مثله.

و لكن يرد عليه أولاً: إن وجوب الجهر و الاخفات بصورة الشرطية منافٍ مع كونه واجداً للمصلحة الملزمة المستقلة غير المصلحة الموجودة في أصل القراءة. نعم، ذلك يصح مع الفرض السابق بحيث يكون وجوبهما استقلالياً، و قد عرف فساد مبناه. مضافاً الى أنه كيف يمكن أن تكون القراءة المأتي بها واحدة للمصلحة الملزمة، مع فرض كون الجهر مثلاً شرطاً لصحتها، يعنى لو خالف لما كانت صحيحة حتى يلاحظ مع المصلحة الموجودة في الجهر.

و ثانياً: إنّ جملة: (لا شيء عليه): إمّا عبارة عن نفى مطلق الشيء من الاعادة

(١) مصباح الفقيه: ٣١٦ - ٣١٧.

و التدارك و العقوبة، و إمّا نفى خصوص الاولين دون الأخير، و في كلا الموردین اشكال.

أمّا على الأول: فلأنه لا يجمع مع ما قلتم من استحقاق العقوبة و المؤاخذة في الجاهل المقصر، لأن المفروض حينئذٍ استفادة نفى العقوبة من (لا شيء) و هو لا يكون إلّا لاجل نفى التكليف، و إلّا مع عصيانه يستحق المؤاخذة لا نفيه، كما لا يخفى.

و أمّا على الثاني: فيلزم خروج مثل الناسي و الساهي و الجاهل القاصر عن نفى العقوبة، مع أن المفروض أن مثل هذه الاشخاص لا عقوبة لهم، لأنه لا وجوب عليهم، و لا يمكن التفكيك في تطبيق جملة واحدة و التبعض في تطبيقها، من الحكم في بعض الأفراد بعدم العقوبة، و في بعض آخر باستحقاقها كالجاهل المقصر.

و ثالثاً: إذا فرض للجهر و الاخفات وجوب للمقصر، فلا يكون حينئذٍ وجوبه الاً واقعياً لا علمياً، مع أن مقتضى حديث زرارة الواردة فيمن لا يدري بأن (لا شيء عليه) لأجل جهله به، كون وجوبه علمياً، أي القول باستحقاق العقوبة منوط بوجوبه حتى مع الجهل، و هو ينافي مع مضمون الحديث، فيوجب خروجه عن مقتضى الحديث، و هو لا يمكن إلّا بدليل.

فالأولى من الجواب أن يقال: إن مقتضى عموم (لا شيء) هو عدم الوجوب واقعاً، فلا عقوبة عليهم كما لا اعادة و لا تدارك عليهم، الشامل بعمومه للأربعة، أي

الناسي و الساهي و الجاهل القاصر و المقصّر، و أمّا الخبران فلا نأخذ بمضمونهما، بل الحكم ثابت بمقتضى العموم المذكور.

غاية الامر إن ثبت عدم معذورية الجاهل المقصّر عن العقوبة، كان ذلك بواسطة الدليل الوارد و هو قوله عليه السلام: (هَلَّا تَعْلَمْتَ)، فالعقوبة لو سُلِّم وجودها فهي لترك التعلّم و ليس لاجل ترك واجب واقعي و هو وجوب الجهر و الاخفات، حتى يقال بأنه يلزم منه المحال من تقديم الشيء على نفسه، و الدور الصريح.

نعم، يبقى هنا اشكال و هو: أنه اذا فرضنا عدم الوجوب في الواقع عند الجهل و لو تقصيراً، فلا يبقى شيئاً واجباً حتى يوجب المكلف يتركه ليستحق العقوبة به، و لذلك اعتقدنا أنّ قوله عليه السلام: (لا شيء عليه) أي لا عقوبة له مع الجهل، حتى في المقصّر، و النتيجة أنّ وجوب الجهر و الاخفات ثابت للعالم بهما لا بالدليل الأولي، إذ هو مجعول لمطلق المكلفين عالماً كان أو جاهلاً، بل يكون الوجوب مخصوصاً للعالمين بدليل ثانوي، و هو المذكور في الخبرين، فالحكم مجعول بنحو الكلي، للأعم من العالم و الجاهل و بالدليل الثاني، فإذا مختصّ بمن تعلّق به العلم بالمجعول فيتجنّز عليه و إلّا فلا، و حينئذٍ لا يستلزم الدور، و لا يكون المجعول موقوفاً على علم المكلف، بل تنجزه عليه معلق على علمه، و هو غير محال، فالمجعول في الواقع للجميع إلّا أنه يستفاد من بعض الأدلة - مثل حديث رفع النسيان و الخطاء و الجهل، و حديث لا تعاد، و خبري زرارة - أنه غير واجب لهم، و لا يتجنّز المجعول في حقّهم، كما أنه يعلم من قوله عليه السلام: (هَلَّا تَعْلَمْتَ) استحقاق

الخامسة: يجزيه عن الحمد اثنتا عشرة تسبيحة، صورتها: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله و الله اكبر ثلاثاً، وقيل: يجزيه عشر، وفي رواية: تسع، وفي آخر: بأربع، والعمل بالأول أحوط (١)

العقوبة لترك التعلم لكل الأحكام و منها هذا الحكم للجاهل المقصّر، فلا يستلزم ذلك أمراً محالاً كما لا يخفى على المتأمل.

(١) مضى في المباحث السابقة بيان ثبوت التخيير في الثالثة و الرابعة من الرباعيات، أو خصوص الثالثة في الثلاثيات، بين قراءة الحمد أو التسبيحات، فيقع البحث عن أنه إذا اختار المصلّي التسبيحات، فما يلزم عليه من حيث العدد و من حيث الكيفية؟

و المسألة ذات اختلاف شديد من حيث النصوص و الفتاوى، وجوباً أو استحباباً، تعيينياً أو تخييراً، و بحسب حال الافراد من كونه منفرداً أو اماماً أو مأموماً، أو كونه مضطراً أو مستعجلاً أو غير ذلك.

كما سيّضح فيما يأتي أنّ الأقوال في المسألة ربما تنتهي الى خمسة عشر، كما أنهاها صاحب «الجواهر» رحمته الله، و قد أتعّب نفسه في تحقيق المسألة من جميع الجهات، و أجهدّها غاية الاجتهاد في تحصيل ما هو المطلوب من تلك النصوص، كما سنذكره قريباً إن شاء الله تعالى.

فنقول و من الاستعانة و عليه التكلان:

فأمّا القول الأوّل: و هو مختار المصنف ظاهراً، و هو القول بالاثنتا

عشرة تسبيحة، حيث لا اشكال عند أحد في الاجتزاء بذلك و لا خلاف فيه، بل الاجماع بقسميه عليه، كما أنه كاد أن يكون مقطوعاً به من ناحية النصوص.

نعم، الذي يجب البحث عنه، هو في تعيينه و عدمها، فقد ذهب الى الأول الشهيد في «الذكرى»، بل هو صريح «النهاية» و «الاقتصاد»، و «مختصر المصباح»، و «التلخيص» و «البيان». بل هو الذي استظهره في «المدارك» من ابن أبي عقيل عن «المهذب البارع» نسبته اليه قاطعاً به، و صريح المحكي عن نسخة من رسالة على بن بابويه، و نسختين لكتاب «المقنع» في باب الجماعة و بعض نسخ «الفقيه».

و الدليل على تعيينه على ما ذكره أمور:

الأول: بما رواه الصدوق بإسناده الصحيح عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «لا تقرأ في الركعتين الأخيرتين من الأربع الركعات المفروضات شيئاً إماماً كنت أو غير إمام. قال: قلت: فما أقول فيهما؟ قال: إذا كنت إماماً أو وحدك فقل: سبحان الله و الحمد لله و لا اله إلا الله ثلاث مرّات، تكمله تسع تسبيحات، ثم تكبر و تركع».

و رواه ابن ادريس في آخر «السرائر» نقلاً من «كتاب حريز بن عبدالله» عن زرارة مثله، إلا أنه أسقط قوله: (تكمله تسع تسبيحات) و قوله (أو وحدك).^(١)

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١ - ٢.

و رواه في أوّل «السرائر» أيضاً نقلاً من «كتاب حريز» مثله، إلّا أنه قال: «فقال: سبحان الله و الحمد لله و لا اله إلّا الله و الله أكبر ثلاث مرّات ثم تكبر وتركع»^(١).

و مرجع الاستدلال هذه الرواية حسب نقل ابن ادريس في أوّل «السرائر»، المشتمل على أربع جمل تتكرر ثلاث مرّات نقلاً من «كتاب حريز» دون النقلين الآخرين: أحدهما للصدوق حيث ذكر ثلاث جمل، و الآخر هو ما ورد في آخر «السرائر» بدون جملة: (تكملة تسبيحات)، حيث تصوير مجموع الجملات مع تكرارها ثلاثاً تسع تسبيحات لا اثنتي عشر كما وقعت في نقل أوّل «السرائر».

و الاشكال: يقع في تحديد الرواية الصادرة عن المعصوم من بينها، و هل الصادر هما النقلان و روايتان كما عن صاحب «الوسائل»، حيث قال:

(أقول: لا يبعد أن يكون زرارة سمع الحديث مرتين، مرّة تسع تسبيحات، و مرّة اثنتي عشرة تسبيحة، و أورده حريز أيضاً في كتابه مرتين، أو رواية واحدة). و قد استعبد العلماء كلام صاحب «الوسائل» كما عن المحقق الهمداني و السيّد الخوئي. بل قال أولهما بعده: (بل ممّا ينبغي القطع بعدمه)، و قد تصدّى غير واحد من الأعلام لذكر شواهد و مؤيدات لاثبات الاتحاد، لا حاجة الى إيرادها، و كفاك شاهداً لذلك استفهام زرارة عمّا يقول بعد أن نهاه عن القراءة، فإنه يكشف عن عدم كونه مسبوقاً بمثله، و إلّا لم يكن يجهله حتى يحتاج الى الاستفهام عنه. ثانياً إذ العادة قاضية بعدم طرؤ النسيان على مثل هذا التكليف المُبتلى به دائماً)

انتهى محل الحاجة.^(١)

بل نقول: حيث إن ابن ادريس كان خبره على حسب نقلٍ موافقاً لرواية صحيحة منقولة عن «الفقيه» عن زرارة، فيكون مؤيداً لنقل التسع، ولكن مع ذلك كله لا بد أن يُلاحظ حال النقلين، وحيث لا نعلم الصادر منهما، فلا بد من بيان التقدير على فرض صحّة كلّ واحد منهما.

فعلى فرض الاتحاد يدور الأمر بين الزيادة والنقصية، فلا يمكن اثبات الحجّة الشرعية لاثبات أحدهما تعيناً، بأن يقال الحجّة هو الأقل أو الأكثر. نعم، لا اشكال في أن الأقل هو المتقين، ولكن لا أثر لذلك للمتقين هنا، لأنّ الواجب:

إن كان في الواقع هو الأكثر لم تفرغ الذمة و العهدة عن التكليف باتيان الأقل، رغم أنّه مقتضى الأصل، بل لا بدّ من الحكم هنا بعكس ذلك، بأن الاتيان بالأكثر يوجب اليقين بالبراءة عن الوظيفة بأيّهما كان، إذا لم يكن الاتيان بالأزيد ممنوعاً، كما هو المفروض، فحينئذٍ يدور الأمر بين الحجّة و اللاّحجة، إذ الصادر ليس إلّا أحدهما.

مع أنه على هذا التقدير يدور الأمر في الخطأ بين الزيادة والنقصية، واصالة عدم الزيادة مقدمة على اصالة عدم النقصية، و لازمه الحكم بالتسع، فلا تكون هذه الرواية لهذا السبب دليلاً لهذا القول كما لا يخفى، بخلاف ما لو عملنا بالقدر المتقين

(١) مصباح الفقيه: ص ٣١٧.

حيث يكون مؤيداً له، ولكن لا يفيد في اثبات حجّيته كما عرفت.
و أمّا على القول بالتعدد مع ما عرفت من بعده عن مثل زرارة، فإنّه يوجب التعارض بينهما لو سلّمنا صدور كليهما، فيدور الأمر في التعارض بين الحجّتين بحسب الظاهر بين الأقل والأكثر، ومقتضى الجمع بينهما عرفاً هو الحمل على الاستحباب، وأن الواجب هو التسع، وتكون الثلاث الزائدة في الرواية الأخرى مستحبة.

هذا بناءً على فرض التعارض بين الجهتين في قوله: (فقل) الظاهر في الوجوب في كلّ من الثلاث في الأربع والثلاث، فلا بدّ في الجمع بينهما بالتصرّف في هيئته والحكم على الزائد بالحمل على الاستحباب، وهذا إنّما يصح بناءً على لزوم الاحتفاظ بظاهر هيئة كلّ أمر، و أمّا لو جوّزنا التصرف في خصوصية التعيّن في كلّ من الأمرين، تكون النتيجة حينئذٍ هو التخيير بين الأقل والأكثر، فحينئذٍ لا يكون الحديث دليلاً لا على الأقل ولا على الأكثر، بل يصير دليلاً لأحد الأقوال الذي سيأتى، من القول بالتخيير بين الموردين، أو في الأكثر منهما، كما يتّضح ذلك إن شاء الله.

هذا كلّ بناءً على قبول ورود الرواية المنقولة عن «السرائر» عن «كتاب حريز» وصحته.

و أمّا لو نوقش في أصل النقل بانه لا يمكن لابن ادريس أن ينقل ذلك من أصل «كتاب حريز» لاختلاف زمانهما، والمنع عن وصول مثل هذه الاصول الى

ابن ادريس، فحينئذٍ يشكل اثبات صورة الأكثر، فالمرجع حينئذٍ هو الحكم باثبات حكم التسع، خصوصاً مع تأييده في آخر «السرائر» بمثله، و تأييده برواية «الفقيه»، لا سيما مع ذكر كلمة (تسع تسبيحات)، حيث يوجب الظن بصحة التسع، فلا يرد حينئذٍ ما قلنا من الدوران والجمع كما لا يخفى.

الدليل على القول الأول في التسبيحات

الدليل الأول: و ممّا استدللّ به على القول الاول، و هو الإثني عشر رواية الصدوق عليه السلام في «العيون» عن تميم بن عبدالله القرشي، عن أحمد بن علي الأنصاري، عن رجاء بن أبي الضحاك: «أنه صحب الرضا عليه السلام من المدينة الى مرو، فكان يسبح في الأخرأوين، يقول: سبحان الله والحمد لله و لا اله إلا الله و الله أكبر ثلاث مرات، ثم يركع»^(١).

قال بعض المتبحرين هكذا وجدناه في أكثر النسخ. و لكن نقله صاحب «روضة المتقين» المحدث التقي المجلسي عن نسخة صحيحة التسبيحات الثلاث من دون تكبير، و أمّا صاحب «البحار» فقد أوردها مثل ما نقله أبوه، و في «البيان» ذكر زيادة التكبير عن بعض النسخ، قال: (و الموجود في النسخ القديمة المصححة كما نقلنا من دون تكبير) واستظهر كون الزيادة من النساخ تبعاً للمشهور.

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٨.

كلّ هذه العبارات تدلّ على وجود الاختلاف في متن الحديث، ولذلك لا يطمئنّ الفقيه بما هو الصادر عن المعصوم، وأنّه كان مع التكبير أو بدونه.

مضافاً الى الاشكال في سنده بالضعف في جميع رجاله، حيث ضعف العلامة - كما قيل - تميم بن عبدالله الذي روى عنه الصدوق، كما أنّ أحمد بن علي الأنصاري مجهول. وما قاله صاحب «روضة المتقين» في حق رجاء بن أبي الضحاك بأنّه: (شرّ خلق الله، وأنّه السّاعى في قتل الامام عليّ)، ولا يخفى أنّ القرائن تفيد أنّه كان عيناً على الامام في سفره من المدينة الى مرو.

لا يقال: إنّ يظهر من الصدوق رحمته الله الاعتماد عليه، بل وعلى السابقين عليه في سند الخبر، والشاهد على اعتماده عمله ببعض الخبر، مثل السورة التي قرأها في الركعة وقد مضى بحثه.

لأنّا نقول: - كما عن «الجواهر» - بإمكان أن يكون وجه عمله بهذا الحديث، بل قد تحقّق صحة مضمونه ومفاده من مقام آخر.

مضافاً الى أنّ العمل به فيما لا معارض له من الأخبار لا يفيد اعتماده عليه في مثل المقام الذي قد اختلف في النقل كما عرفت.

مضافاً الى أنّ العمل بمفاده لا يجامع مع ما نقله الصدوق رحمته الله في «الفقيه» بسند صحيح بالتسع، فالعمل يكون بذاك الخبر والنقل، لأن كتاب «الفقيه» هو المعدّ لأخبار الاحكام دون «العيون».

هذا، مع أنّه قد استشكل عليه: - أنّه على فرض تسليم قبول السند، وعدم

المعارضة مع رواية الصدوق في «الفقيه»، و عدم اضرار الاضطراب في المتن - ليس في الخبر سوى نقل عمل الامام القابل انطباقه على الوجوب و على الأفضلية والاستحباب، لا مكان أن يكون اتيانه للأكثر عملاً بالأفضلية لا بالتعين وجوباً أو تخييراً، إذ اثبات كل واحد منها بخصوصه يحتاج الى قرينة خارجية. فإذا الخبر ساقط عن الاستدلال و لا يثبت القول الأول و هو الإثني عشر تسبيحات.

الدليل الثاني: الاستدلال بالرواية المروية في «فقه الرضا»، قال: «و اقرأ في الركعتين الأخيرتين إن شئت الحمد وحده، وإن شئت سبّحت ثلاث مرّات. وقال في موضع آخر: تقرأ فاتحة الكتاب و سورة في الركعتين الأولتين، و في الركعتين الأخراوين الحمد وحده، و إلاّ فسبّح فيهما ثلاثاً ثلاثاً، تقول: سبحان الله و الحمد لله و لا اله إلاّ الله و الله أكبر، تقولهما في كلّ ركعة منهما ثلاث مرّات»^(١).

فإنّ هذه الرواية بمقتضى ذيلها تدلّ على القول المزبور، فيمكن جعل هذا قرينة على كون المراد من صدرها: (سبّحت ثلاث مرّات) اشارة الى التسبيحة الكبرى أي اثني عشرة بأن تكون جملة (سبّحت) اشارة الى المجموع و العنوان، فيتحد حينئذٍ نقل الرواية صدرّاً و ذيلاً. و أمّا إن استفيد من ظاهر اللفظ من قوله: (سبّحت ثلاث مرّات) التسبيحة

(١) المستدرک: ج ١، الباب ٣١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

الصغرى، فلا يعدّ إلا ثلاث مرات سبحان الله فقط من دون بقيّة الفصول.
و أمّا كون المراد من التسبيحة فصولها الثلاثة بدون التكبير ثلاث مرّات
بحيث يصير المجموع تسع تسبيحات، فهو غير مستفاد من هذا الحديث، فيدور
الأمر بين القول بالإثني عشر وهو الأقرب، أو بالمرّة من الفصول وهو سبحان الله
ثلاث مرّات، وهو ضعيف كما ورد في المتن.

مضافاً إلى المناقشة في سند كتاب «فقه الرضا» لاحتمال كون روايته
للصدوقين، خصوصاً الأب منهما حتّى قيل إنّه كتاب عليّ بن بابويه، ولذلك
يصعب الاعتماد عليه دليلاً، ولكن تأييداً لا بأس به.

النتيجة: ثبت من جميع ما ذكرنا عدم امكان الاستدلال للقول الأوّل بدليل
متقين قوي الدلالة، اللهم إلا أن نتمسك بمثل هذه الأخبار منجبراً بالشهرة المحقّقة
بين الأصحاب، ولكن مع ذلك يكون اثبات خصوص الإثني عشر تعييناً بمثل هذه
الأخبار مع الشهرة مشكل، ولكن المتقين من الجميع هو الاجتزاء به قطعاً، لأنّ
القائل به: إمّا يكون بنحو الوجوب تعييناً، وإمّا تخييراً، وإمّا قائل به بالاستحباب،
أو قائل بأنه أحوط، أو قائل بأنه أحد أفراد الوجوب المطلق، فإذا يكون العمل به
قطعاً مجزّ بلا اشكال و موافق للاحتياط كما لا يخفى.

الدليل الثالث: هو الدليل الفقاهتي من أدلّة الأصول العملية من استصحاب
التكليف، أو التمسك بقاعدة الاشتغال.

ولكنه غير وافٍ لإثبات الوجوب في الأكثر، بعد ما ثبت دلالة الحديث

الصحيح على الأقل، وهو دليل اجتهدى مقدّم على الاصول العملية المعدودة من الأدلة الفقاهتية كما هو واضح.

و أمّا التمسك بأمور استحسانية من كون التسبيح بدل للحمد و القراءة، و هذه يوجب تطابقهما كمّا أو تقاربهما لفظاً، و نظائر ذلك الموافق للقول الأول، ممّا لا يمكن أن يُعتنى به، لأن البدلية غير معلوم لو لم نقل معلومية عكس ذلك، أى أنّ الحمد بدل عن التسبيح لا التسبيح بدل عنه، أو لم يكن أحدهما بدلاً عن الآخر، بل النسبة بينهما نسبة التخيير في الفردين المستقلين، و على فرض قبول البدلية فإنّه لا دليل على لزوم حفظ التوافق.

نعم، قد عرفت بأن العمل به أفضل و أحوط، خلافاً لبعض آخر حيث حُكي عنه بأنّه يرى أنّ الحمد أحوط و أسلم للخروج باختياره من الاختلاف الواقع في عدد التسبيح روايةً و فتوى.

أقول: لا يخفى ما فيه، فإنّه مضافاً الى ما مضى من النصوص الدالة على أفضلية التسبيح حتّى ادّعى تواترها، لا يسلم عن الخلاف الذى يصعب الاحتياط معه، من وجوب الجهر بالبسملة و حرمة، بخلاف ما نحن فيه، فإنّه لا خلاف في أجزاء الاثني عشر من هذه الجهة. و عليه فلا اشكال في تقديمه و افضليته.

نعم، إثبات استحباب الأكثر اعتماداً على خبر «فقه الرضا» أمرٌ ممكن استناداً الى قاعدة التسامح في أدلة السنن، الذي يكفى في الاثبات قيام الاجماع أو الشهرة الفتوائية المؤيدة برواية ضعيفة السند المنجبرة بالشهرة، الموجبة للحكم

باستحباب أفضلية الأكثر، مضافاً إلى ما عرفت من القطع بالاجتزاء به على كلّ الاقوال.

هذا كله تمام الكلام في القول الأول، وهو الإثني عشر.

أدلة القول الثاني في قراءة التسيبحات

القول الثاني: قال عنه المصنف: (وقيل يجزيه عشر).

و هذا القول يفيد اثبات التكبير في التسيبحة الأخيرة، واسقاطها في الأولين، والقائل بهذا القول هو الشيخ في «المبسوط» و «الجمل» و «المصباح»، و «عمل يوم و ليلة»، و إليه ذهب أبوالمكارم في «غنيتها»، و الصدوق في المحكي عن «هدايتها»، و المرتضى في المحكي من «جمله» و «مصباحه»، و عن سائر و غيرهما من القدماء.

قال صاحب «الجواهر» رحمته الله: (و لم أقف له على مستند معتدّ به، و إن كان ظاهر «الروضة» و المحكي عن غيرها وجود النص به، بل ظاهر الأول أنّه صحيح، لكن قال بعض المتحرّرين الورعين أنّ الكتب الأربعة و غيرها من أصول الأصحاب خالية عن النص على ذلك، فضلاً عن كونه صحيحاً).

يرد أولاً: أنّه أراد من النص صحيحة زرارة التي نقلناها عن «الفقيه» في القول الأوّل، حيث قال: «سبحان الله و الحمد لله و لا اله إلّا الله ثلاث مرّات تكمله

تسع تسبيحات، ثم تكبّر و تركع»^(١).

بناءً على أن يكون التكبير من الفصل الأخير دون الأولين، مع أن ظاهر الرواية يدل على أن التكبير للركوع وليس من فصول التسبيح، ويؤيد ذلك اتیان حرف - (ثم) - بعد (تسع تسبيحات)، مع أنه لو كان مرتبطاً بالفصول، كان الحري اتیانه بعد الفصول متصلاً.

مضافاً إلى أنه لو كان من جملة الفصول، كان الاتیان بالتكبير واجباً، بخلاف تكبير الركوع حيث إنه مستحب في الركعتين الأخيرتين، ولأجل ذلك لم يذكر في بعض الأخبار، لأنه خارج عن الفصول، فلا يلزم ذكره.

و ثانياً: إنه يمنع عن الاستدلال لو شككنا واحتملنا ذلك، لأنه إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

فاذاً اثبات التعيين في العشر بهذه الرواية مشكلاً جداً.

و أمّا ما ذكره صاحب «الجواهر» لاثبات هذا القول فهو مبني على ضم روايتين والجمع بينهما، وهما:

١. رواية الأربع، وهي رواية زرارة المنقولة عن فضل بن شاذان، عن حماد ابن عيسى، عن حريز، عن زرارة، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما يُجزى من القول في الركعتين الأخيرتين؟ قال: أن تقول سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

أكبر، وتكبر و تركع»^(١).

٢. رواية التسع التي مضى ذكرها، بأن يجعل قيد الثلاث في هذه الرواية لغير التكبير، وأخذ التكبير من رواية الأربع، فتصير الفصول عشرة، لأنه جامع للأربع باتيان التكبير في آخره، و التسع حيث يكرر الثلاث ثلاثاً، بناءً على أن الجمع بين العددين يوجب بلوغه الى ثلاثه عشر.

أورد عليه أولاً: بأن النتيجة غير مقبولة للاجماع على عدم الوجوب في الازيد من الاثنى عشر.

و ثانياً: الامتثال يحصل بالأربع، فلا يبقى للثاني أمر حتى يؤتى به بقصد الوجوب.

أقول: كلامه ممّا لا يخلو عن اعتساف، لوضوح أن الأخذ بذلك تخريجاً، يوجب عدم العمل بشي من الرواتين، لأن مقتضى رواية الأربع أن التكبير بعد الثلاث من الفصول لا جعله بعد التسع، وإن أتى بالتكبير في محله بعد الثلاث أوجب ذلك تحقق الامتثال به، فلا يبقى أمر حينئذٍ للآخر حتى يجمع بما ذكر، مضافاً الى عدم معلومية كون مستند القائلين به هذا التخريج، بل الظاهر أن مستندهم هو النص الصريح، كما لا يخفى على المتأمل الدقيق.

و إن أريد بأن الفصول في الأربع بدون التكبير حتى يصير ثلاثاً ثم ينضم إليه ست تسيبحات، غاية الأمر أن الثلاث الأخير مع التكبير يعدّ امتثالاً للأربع

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥.

فيتحقق العشر.

قلنا: إنه وإن لم يلزم الفصل بين الثلاث على التكبير، إلا أنه يرد عليه بأنه يوجب تحقق التسع الموجب للامتثال قبل الاتيان بالتكبير، حتى يصير مصداقاً للأربع.

فالتخريج إنما يجرى في الخبرين المتباينين، لا في الأقل والأكثر، لأن فيه يوجب تحقق الامتثال بأحدهما قبل الآخر، - كما قاله صاحب «الجواهر» - فيما لو جمع بين العددين. فإذا ما ذكره لا ينتهي الى محصل، والله العالم.

أدلة القول الثالث في قراءة التسبيحات

القول الثالث: وهو وجوب التسع، والقائل بذلك حريز والصدوقين، وابن أبي عقيل، وأبو الصلاح، لكن المصنف قال: (و في رواية تسع) الظاهر منه عدم وجود القول به، حيث ذكر في سابقه (قيل) المشعر بعدم القول هنا، كما أن المحكي عن ابن ادريس عدم القائل به، حيث اقتصر على نقل الأربع، والعشر، والإثني عشر، وهو الذي امضاه صاحب «الجواهر» بقوله: (ولعل الأمر فيه كذلك).

والدليل على عدم اعتبار هذا القول، هو أن لا شاهد على أنه مذهب حريز، وليس الوجه في النسبة إليه إلا كونه راوي الخبر في كتابه، وأما فغير معلوم، خصوصاً مع ملاحظة الاختلاف في نقلها على حسب ما في «السرائر» بثبات التكبير وعدمه، فصير الحديث متردداً بين الإثني عشر والتسع، بل قد وقع

الاختلاف في كلام الصدوقين، لأن المحكى عن أكثر نسخ «الفقيه» و «المقنع» ثبوت التكبير، فإذا كان النقل عن «الفقيه» على وجهين بثبوت التكبير و عدمه، كيف يمكن جعله مسنداً لنسبة التسع اليه؟!، هذا فضلاً عن أن صاحب «الجواهر» قال: (المحكي عن النسخة الصحيحة القديمة من الرسالة ثبوت التكبير، و لذا لم ينقل التسع عنه قبل المختلف للعلامة).

مضافاً الى ما عرفت في القول الثاني و هو العشر نسبته الى الصدوق في «هدايتة»، فمع ملاحظة ذلك لا يمكن الاطمئنان في نسبة هذا القول اليه، بل قد نوقش في كلام ابن أبي عقيل، لأن الموجود في عباراته على ما تقدّم في «الجواهر» اثبات التكبير فقط، و الأمر الجنيّد أيضاً كذلك. في ابن.

و النتيجة: ثبت من جميع ما ذكرنا عدم وجود قول بتعيين التسع، مضافاً لمخالفتها لباقي الروايات المشتملة للتكبير، لأن مستند هذا القول ليس إلاّ صحيحة زرارة، و قد تقدم ذكرها و هي:

قال: «فقل سبحان الله و الحمد لله و لا اله إلاّ الله ثلاث مرّات تكمله تسع تسيبحات ثم تكبر و تركع».

و قد عرفت فيما سبق الاختلاف في متن الرواية في اثبات التكبير و عدمه، و مقتضى اليقين بالقراءة بالأخذ بالكثر و هو الإثني عشر مع وجود التكبير في الفصول، و هذا يعني أنّه لا وجه لحملها على الندب مع فرض اسقاط التكبير، كما هو المحكي عن أكثر القائلين بالأربع بحملها على الندب، كما لا وجه لحملها على

التخيير بينها وبين العشر و الإثني عشر.

فظهر من جميع ما ذكرنا أنه لا يمكن تأييد اسقاط التكبير، و لذلك قال صاحب «الروض» - بعد نقل القول بالأربع و الإثني عشر و العشر و التسع: (و الأول أجود، و الثانى أحوط، و الثالث جائز، أما الرابع فلا لعدم التكبير) و علق على كلامه صاحب «الجواهر» بقوله: (و هو جيد).

فاذاً اثبات القول بالتسع تعينياً مستنداً بهذه الرواية مشكلاً غاية الاشكال، خصوصاً مع عدم وجود قائل بخصوصه كما عرفت، فالاشكال في الحقيقة يعود الى عدم ثبوت ما هو الصادر عن المعصوم عليه السلام، و لو مع تأييد فتوى الفقهاء، فلا يمكن اثباته بالشهرة، لعدم وجود قائل به، أو كون القائل به غير متعبد به بخصوصه، لوجود قول آخر له كما عرفت.

دليل القول الرابع في قراءة التسبيحات

القول لاربع: و هو الاكتفاء بالأربع مرّة واحدة، مع ثبوت التكبير فيه، و القائل به كثير جداً، قيل و القائل به جماعة من القدماء كالكليني و الصدوق و الشيخين كما حكي عنهم، و كثير من المتأخرين، بل المحكي عن «المقاصد العلية» أنه أشهر الأقوال، بل عن «الأنوار العمرية» أنه قول المفيد، و أكثر المتأخرين، بل عن «شرح الجعفرية» أنه المشهور بينهم، بل في «مصاييح» الطباطبائي: (أنّ شهرة القول به من عصر الفاضلين الى زماننا ظاهرة لا تدفع، بل الظاهر الاجماع عليه

في بعض الطبقات)، و في «الجواهر»: (و هو كذلك على الظاهر)، بل صرح به فيما يقرب من خمسين كتاباً على ما حكى عن جملة منها.

أقول: رغم كل ذلك فإنّ تعبير المصنّف هنا بقوله: (و في أخرى أربع) مشعرٌ بعدم وجود قائل به كما أشرنا اليه في التسع أيضاً، ونحن نزيد عليه أنّ الشهرة بين فقهاء عصرنا أيضاً هو هذا، كما يشهد به كلام السيّد في «العروة» و أكثر اصحاب التعليق عليها، عدا المحقق البروجردى و الخوانسارى، من القول بالاحتياط الوجوبى في ثلاث مرّات للأربع.

بل يؤيد هذا التسييح ما وردت الاشارة اليه من الأربع بالمرّة في بعض الاخبار بذكر التسيبحات بالأربع:

منها: رواية محمّد بن عمران الواردة في بيان علّة أفضلية التسييح على القراءة في حديث أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام، فقال: «لأنّ النبيّ ﷺ لما كان في الأخيرتين ذكر ما رأى من عظمة الله عزّ وجلّ فدهش، فقال سبحان الله و الحمد لله و لا اله إلاّ الله و الله اكبر» الحديث.^(١)

و منها: رواية سالم بن أبي خديجة، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث: «و على الذين خلفك أن يقولوا: سبحان الله و الحمد لله و لا اله إلاّ الله و الله اكبر و هم قيام، فإذا كان في الركعتين الأخيرتين فعلى الذين خلفك أن يقرأوا فاتحة الكتاب،

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣ - ١٣.

و على الامام أن يسبّح مثل ما يسبّح القوم في الركعتين الأخيرتين»^(١).
بأن يكون المراد من تسبيح القوم، هي التسبيحات المتعارفة الأربعة مع
اثبات التكبير كما ذكره في صدره.

و منها: رواية «فقه الرضا»، قال: «فإن لم تلحق السورة أجزاء الحمد، و
سبّح في الأخيرتين تقول سبحان والحمد لله و لا اله إلا الله و الله أكبر».
كل هذه الأخبار مؤيدات لما ذكرنا من الأربع، من تثبيت التكبير في رواية
رجاء بن أبي الضحاك.

و أمّا الدليل على كفاية المرة و امكان الاكتفاء به، فهو لرواية صحيحة
زرارة، و هو ما رواه الكليني، عن محمد بن اسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن
حماد ابن عيسى، عن حريز، عن زرارة قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما يُجزى من
القول في الركعتين الأخيرتين؟ قال: أن تقول سبحان الله والحمد لله و لا اله إلا الله
و الله أكبر و تكبّر و تركع»^(٢).

و هذه الرواية من أحسن الروايات من جهة السند و الدلالة، كما صرح
بذلك العلامة في «المختلف» في حقها و في حق صحيحة الحلبي الآتية: (إنّها أصحّ
ما بلغنا في هذا الباب) ثم، و علّق على كلامه صاحب «الجواهر» بقوله: (و الظاهر
أنه كذلك، لأنه ليس في طريقها من يتوقف فيه إلا محمد بن اسماعيل، و الاصح
الأشهر كما قيل عدّ حديثه صحيحاً:

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥.

إمّا لأنه ثقة كما بيّن في محله مفصلاً على وجهٍ يرفع الاشتراك بينه و
بين غيره.

أو لكونه من مشايخ الاجازة للحديث، المنقول من كتب الفضل، فلا يكون
واسطه في النقل، وقد يشير اليه ما عن «كشف الرموز»: أنّ الاكتفاء بالأربع في
رواية الفضل ابن شاذان عن حمّاد... الى آخره. ولا يبعد أن يكون وجدها في
كتاب «الفضل» انتهى محل الحاجة.^(١)

أقول: محمّد بن اسماعيل مشترك بين سبعة أشخاص، ثلاثة منهم ثقة، وهم:
محمد بن اسماعيل بن بزيع، ومحمد بن اسماعيل البرمكي، ومحمد بن اسماعيل
ابن ميمون الزعفراني.

وأربعة منهم يعدّون من المجاحيل، كما صرّح بذلك صاحب كتاب «منتقى
الجُمان» وهم: محمد بن اسماعيل البرمكي الذي يقرب زمانه بزمان الكليني،
بحيث لا يكون نقله عنه بعيداً، كما قد حقّقه الشيخ البهائي في كتاب رجاله، و
الأردبيلي صاحب كتاب «جامع الرواة»، فبذلك يكفي في تأييد السند خصوصاً
مع ملاحظة كونه مورد عمل الأصحاب وشهرتهم كما عرفت في ابتداء ذكر هذا
القول، فاذا أسند هذا الخبر متقن يمكن الاعتماد عليه، يبقى البحث عن مدلوله.

و قال صاحب «الجواهر» بعد نقله: (قيل: إنّ تطابقت عليه النسخ كلّها في
الكتب الثلاثة وكتب الحديث المأخوذة منها، كالوافي و«الوسائل» و«البحار» و

(١) الجواهر: ج ١٠ / ٣٥.

«المنتقى» و «حبل المتين»، و كتب الاستدلال كالمعتبر و «المنتهى» و «الذكرى» و غيرها، و هذه مزية ظاهرة لهذه الرواية بالنسبة الى روايات الباب، مضافاً الى ظهور دلالتها في المطلوب، بل في «المنتهى» أنها نصّ فيه) انتهى محلّ الحاجة من كلامه،^(١) و لقد أجاد فيما أفاد.

نعم، بقى هنا بيان بعض الاشكالات و ردّه و منه بانه قيل لا صراحة فيه بعدم الاجزاء للأنقص منه، لأن اجزاء الأربع لا يقتضى نفي غيرها من الثلاث و غيرها. و لكن يمكن أن يقال في جوابه: بأن ظاهر قول السائل: (ما يُجزى من القول...) هو ملاحظته من ناحية الأقلّ، يعنى لو لاه لما كان مجزياً، و إلا لا معنى لجعله مورداً للاجزاء، خصوصاً مع ملاحظة ما يوجد من الاختلاف في الكيفية و في مقداره من العدد بين التسع و العشر و الاثني عشر، و لعلّ سؤال السائل عمّا يُجزى كان بلحاظ هذا الاختلاف في العدد، لا من حيث الفصول فقط، و إن كان يحتمل كونه في كلتا الجهتين، فيفيد الحصر في كليتهما، خصوصاً من جهة أصالة التطابق بين السؤال و الجواب من حيث الجملة، بأن تكون اسميّة و فعليّة، و حيث كانت الجملة في السؤال اسميّة فالمفروض أن يكون الجواب اسمية.

أى: قولك سبحان الله يُجزى، حيث يفيد الحصر عند ملاحظته مع الجواب لا مطلقاً، لدلالة الجملة الاسمية على التحقق و الثبوت دون الفعلية، و عليه فايراد صاحب «الجواهر» ممنوع.

(١) الجواهر: ج ١٠ / ٣٦.

و ممّا ذكرنا ظهر تمامية دلالة على كفاية المرّة فيما يجب، لوضوح أنه لو لا كفايته بها، و لزوم اتيانها بالتكرار ثلاث مرّات، لا يتم الجواب في اجزاء ذكر الجملة مرّة واحدة كما لا يخفى على المتأمل، وهذا هو الجواب عن الاشكال الثاني.

خصوصاً مع ملاحظة قوله عليه السلام: (ثم تكبّر و تركع بعده) حيث يفيد أنّ الجملة مصداق للمطلوب و جواز الركوع بعدها، و كون الامتثال يستحقّ بالمرّة فيجزى.

كما ظهر ممّا ذكرنا الجواب عن الاشكال الثالث: و هو الجواب عن خصوص الاجزاء في الفصول لا العدد، لما قد عرفت بأن ظهور كلمة الاجزاء في جميع الجهات لا في خصوص جهة دون أخرى كما توهم.

بل قد عرفت فيما سبق من الاخبار المتعددة مثل خبر أبي خديجة و محمد ابن عمران و «فقه الرضا»، دلالتها جميعاً على الكيفية المذكورة، مع ظهورها في المرّة، بل قد تكون مؤيدة لخصوص بيان المرّة دون الفصول. بل قيل يمكن أن يستدل على ذلك بعدد من الأخبار:

منها: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا قمت في الركعتين الأخيرتين لا تقرأ فيهما، فقل: الحمد لله و سبحان الله و الله اكبر»^(١) حيث يدلّ بظاهره أن الامام في مقام بيان وظيفته و هو بيان الحكم الشرعي. على أن ما هو.

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٧.

و منها: حديث زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: «فيمن أدرك الامام في الأخيرتين؟ قال: فإذا سلّم الامام قام فصلّى ركعتين لا يقرأ فيها، لأن الصلاة إنما يقرأ فيها في الأوليين بأَمّ الكتاب و سورة، و في الأخيرتين لا يقرأ فيها إنما هو تسبيح و تكبير و تهليل و دعاء، و ليس فيهما قراءة»^(١).

و منها: رواية عبيد بن زرارة، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الركعتين الأخيرتين من الظهر؟ قال: تسبيح و تحمد الله و تستغفر لذنبك، و إن شئت فاتحة الكتاب فإنها تحميد و دعاء»^(٢).

و لا يخفى أنه اذا تعلّق الأمر بالطبيعة فانها تتحقق بالامتثال لمرة واحدة، و يسقط الأمر.

لا يقال: إنها غير مشتملة على الفصول الأربعة.

لأننا نقول: من امكان الجمع بينها بحمل المطلق فيها على المقيد يثبت المطلوب.

كما يمكن أن يكون المراد من هذه الأخبار الاشارة بالبعض الى الكلّ كما هو متعارف فيما لا يحسن تكراره في كلّ خطاب، و كانت له صورة معروفة، أو لأنّ كلّ من أوجب التسبيح و التحميد مكثفياً فيهما بالمرّة، فقد أوجب التحليل أو التكبير، أو يقال إنّ كل من أوجب الثلاثه مرّة بضمّ أحدهما أي التهليل أو التكبير،

(١) الوسائل: ج ٥، الباب ٥١ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٤.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

فقد أوجب الأربع عدا ابن الجنيد و أبي الصلاح ونحوهما عن خلافه شاذٌ منقرض. كما أن اشتغال بعض الأخبار على الدعاء والاستغفار، غير منافٍ للمراد والمقصود، لأنّه إن قيل بوجوبهما كما عليه بعض المتأخرين فلا إشكال، وإلاّ يحمل على الندب ولا مانع منه.

كما أن مقتضى الجمع بين دليل الأربع وسائر الأدلة الدالة على الأزيد من التسع أو العشر أو الإثنى عشر، هو الحمل على مراتب الفضيلة والاستحباب، بل الأخذ بالأخير أحوط كما أشار اليه المصنف رحمته حيث قال: (والعمل بالأول أحوط).

فاذاً مختارنا بحسب ما ذكرنا هو هذا القول أى الأخذ بالأربع مرّة واحدة كما أشرنا الى ذلك في «العروة»، وإن كان الأحوط الأخذ بالثلاث في الأربع، و من هنا ظهر عدم تمامية بقية الأقوال الذي سنشير إليها إن شاء الله.

دليل القول الخامس في قراءة التسيبحات

الخامس من الاقوال: هو التفصيل بين المستعجل والمضطّر ونحوهما، بالأخذ بالأربع وغيرهم بالعشرة، وقد نُسب ذلك الى ابن ادريس وعبارته ظاهرة في ذلك، ومحتملة للعشر كما عن العلامة نسبة العشرة اليه، مع أنه من المحتمل أن يكون فتواه هو العشر، وفي الاضطرار قد عمل بالأربع بمقتضى حكم المضطرّ إن رفع اضطرااره بذلك، وإلاّ تحمّل أن يكون رفعه بالأقل.

و أما احتمال كون فتواه هو الأربع، و الأخذ بالعشرة طريق الاحتياط، كما عن «الجواهر»، ليس بجيد، لعدم مساعدته مع فرض الاضطراب فيه، إذ حينئذٍ يجوز الأخذ به مع الاختيار.

وجه عدم تمامية ذلك: مضافاً الى ما عرفت، أنه لا نص عليه و لا دليل إلا دليل الاضطراب، و هو لا يدور مدار الأربع، بل قد ينطبق على دون من الاربعة، كما أنه لا يساعد مع الاستعجال، حيث إنه لا يوجب تغيير الحكم إلا أن يصل حد الاضطراب فيكون هو الثابت و ليس غيره، كما لا يخفى على المتأمل.

اللهم إلا أن يقصد عدم تأكد الاستحباب في الزيادة على الأربع في المستعجل و العليل، و هو خلاف الظاهر من كلامه.

دليل بقية الأقوال في قراءة التسبيحات

القول السادس: و هو الاكتفاء بالتسبيحات الثلاثة مرة واحدة، باسقاط التكبير و التكرار، و مستنده روايتا محمد بن عمران و محمد بن حمزة على ما بعض النسخ من سقوط التكبير، لكن ظهر ممّا ذكرنا في القول السابق بطلان هذا القول أيضاً، لما عرفت من وجود التكبير في نسخة أخرى يطابق مع التسبيحات الأربع مرة واحدة.

القول السابع: و هو عبارة عن الاجتزاء بالثلاث لكن باسقاط التهليل، كما عن ابن الجنيد، و مستنده صحيح الحلبي المتقدم، و لكن عرفت أن مقتضى الجمع

بينه وبين غيره هو ضمّ التهليل اليه، ولذلك فهذا القول ممنوع أيضاً.

القول الثامن: هو التخيير بين التسع والأربع والثلاث باسقاط التهليل والتسبيح والتحميد مع الاستغفار، أخذاً برواية عبيد بن زرارة كما في «المدارك» و«الانوار القمرية» و«الذخيرة» جمعاً بين الأخبار المعتبرة الدالة على التخيير.

وفيه: بعد تسليم اعتبار الجميع، أنه لا يتعين كون الجمع بذلك، لا مكان الأخذ بالأربع تعينياً والباقي على الاستحباب، أو غير ذلك من الوجوه، فإذا هذا الوجه ممنوع أيضاً.

القول التاسع: التخيير بين الثلاث المذكورة والتسيبحات، أي تقول (سبحان الله) ثلاثاً كما عن يحيى بن سعيد في «الجامع» أخذاً برواية أبي بصير، قال:

«عن الصادق عليه السلام: أدنى ما يُجزى من القول في الركعتين الأخيرتين ثلاث تسيبحات تقول: سبحان الله، سبحان الله، سبحان الله»^(١).

ولكن هذا القول أيضاً ممنوع لضعف هذا المستند لأنّ في طريقه ابن سميّة الضعيف، وعدم جابر له من الشهرة وغيرها، ومخالفته مع أخبار صحيحة مؤيدة بقول المشهور.

القول العاشر: وهو كفاية مطلق الذكر، وقد نسب ذلك إلى السيد جمال الدين ابن طاوس، والمصنف في «المعتبر»، وربما ظهر من كتابي الأخبار للشيخ، بل مال إليه المحقق الهمداني رحمه الله، اعتماداً على دلالة الخبر عليه، وإن تراجع لاحقاً

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٧.

حذراً عن المخالفة.

و الذى استند اليه في ذلك هو خبر عبيد بن زرارة، عن الصادق عليه السلام المتضمن للأمر بالتسبيح والحمد لله والاستغفار للذنوب، قال: «وإن شئت فاتحة الكتاب، فإنها تحميد و دعاء»^(١) فإن التعليل بذلك يفيد بأن المعتبر في الأخيرتين ليس إلا ذلك الحاصل بمطلق الذكر.

و أظهر منه ما ورد في خبر علي بن حنظلة، عن الصادق عليه السلام، قال: «سألته عن الركعتين الأخيرتين ما أصنع فيهما؟ فقال: إن شئت فاقراً فاتحة الكتاب، و إن شئت فاذكر الله فيها فهما سواء. قال: قلت: فأَيُّ ذلك أفضل؟ فقال: هما و الله سواء إن شئت سبّحت و إن شئت قرأت»^(٢) فقلوه عليه السلام: (إن شئت) يوافق مع مطلق الذكر.

و لكن يمكن أن يجاب عن الأول: بأنّ العلة و إن كانت ظاهرة في ذلك، إلا أنه لا ينافي تقييده بما ورد في الأخبار الآخر من صورة خاصة من التسبيح و الدعاء، من باب الجمع بين المطلق و المقيد، و العمل بالأخبار كلّها. كما أنه يُجاب عن الخبر الثاني: بأن صدره و إن كان موهماً لما ذكره، و لكن ما في ذيله قرينة لبيان المراد من الذكر و هو التسبيح، حيث قال و إن شئت سبّحت.

مضافاً الى ما عرفت بحمله عليه لأجل الجمع مع سائر الأخبار الدالة على

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١ - ٣.

خصوصية خاصة من الذكر كما لا يخفى.

مع امكان أن يكون المراد من التسيب، الإشارة الى ما هو المعروف و هو الأربع المعهود، أو الى ما ورد في النصوص من التسيب حتى يشمل لخصوص التسيب ثلاثاً، كما ورد في الخبر المروي عن أبي بصير، فلا يكون حينئذ فيه دلالة على الاجتزاء بمطلق الذكر.

ولعل أصل النسبة الى الشيخ الطوسي بذكرهما في كتابيه وإن كان صحيحاً، أما اختياره فلا، كما أن أصل النسبته الى السيد ابن طاوس والمصنف في «المعتبر» في غير محله كما في «الجواهر»، ولأجل ذلك قال صاحب «المهذب البارع»: (إن هاتين الرواتين لم يقل بمضمونها أحد من الأصحاب، فلم يتحقق فيه قول بالبت) مع ما عرفت من عدول المحقق الهمداني رحمته الله عنه.

نعم، يظهر من المجلسي في «البحار» أنه اختاره، حيث قال: (و الذي يظهر لى من مجموع الأخبار جواز الاكتفاء بمطلق الذكر)، لكن لم يشاهد أحد مصرح بذلك، ولهذا فهذا القول ملحق بما سبقه في عدم امكان قبوله.

أقول: ظهر أن مجموع الأقوال الى هنا عشرة. نعم، مع انضمام ما قيل بالتخيير بين الأربع والعشر، و الأثنى عشر و التسع كما هو ظاهر الشهيدين في «اللمعة» و «الروضة»، أو التخيير بين الأول و هو الأربع و الثاني و هو العشر كما عن المفيد، أو التخيير بين الأربع و العشر و الأثنى عشر كما عن «الروض»، أو التخيير بين الأربع و التسع خاصة كما عن «المجمع»، أو التخيير بين الأربع و الاثنى عشر ترتقي الأقوال

الى خمسة عشر، ووجه كل واحد منها يظهر ممّا ذكرناه خلال عرض الأقوال السابقة، فلا حاجة الى ذكرها بالخصوص، كما لا يخفى.

نعم، حُكي عن البهائي و صاحب «المعالم» و ولده، ضمّ الاستغفار الى التسبيحات الأربع، و الظاهر أنهم استفادوا ذلك من صحيحة عبيد بن زرار، حيث جاء فيه: «تسبح و تحمد الله و تستغفر لذنبك، و إن شئت فاتحة الكتاب، فإنها تحميد و دعاء».^(١) حيث ذكر الاستغفار في عداد التسبيح و التحميد، و لعل المراد من الدعاء في صحيحة زرارة في حديث قال: «فزاد النبي ﷺ في الصلاة سبع ركعات هو سنة ليس فيها قراءة إنما هو تسبيح و تهليل و تكبير و دعاء»^(٢) هو الاستغفار لا التحميد.

مع امكان كونه هو التحميد، لما ورد في حديث المفضل، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك علمني دعاءً جامعاً، فقال لي: أحمد الله فإنه لا يبقى أحد يصلّي إلا دعا لك، يقول سمع الله لمن حمده».^(٣)

بل قد يقال: إن المراد منه هو الاستغفار الأول لأنه أفضل الدعاء فيحمل حينئذٍ اطلاق الدعاء في صحيحة زرارة عليه، بل التعليل بأن الفاتحة مشتملة على التحميد و الدعاء مشعرٌ بكون الدعاء هو المطلوب، و إن كان يفهم منه الاختصاص بالاستغفار، بل يشمل غيره ممّا يصدق عليه الدعاء من التحميد

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١ - ٦.

(٣) الوسائل: ج ٤، الباب ١٧ من أبواب الركوع، الحديث ٢.

والتسيبيح وغيرهما.

و كيف كان، فالقول بوجوب الاستغفار مع التسيبحات الأربع مع خلوّ النصوص و الفتاوى الواردة في مقام البيان عنه، بل مع دعوى الاجماع على الاجزاء بتكرار الأربع ثلاثاً، ولذا ذكر المصنف وغيره الاحتياط بالأربع الموجب للقطع بالبراءة.

لا يخلو عن منع واشكال، ولعلّ ما في «المنتهى» من أن: (الأقرب عدم وجوبه) ليس لوجود قائل بالوجوب، بل للصحيح المزبور.

نعم، القول باستحبابه كما عن الحلبي التصريح به حسنٌ، بل عن «الحديقة» افضلية تكراره مع تكرير التسيبح، بعد أن احتاط بضم الاستغفار مرّة، و عن «الماجدية»: (لو ضم الاستغفار كان حسناً، و تكرير الجميع ثلاثاً أحسن)، و الظاهر اراده ضمّه مع الأربع في التسيبحات، لا إذا جعل بدلاً عن التحميد الساقط كما هو ظاهر الرواية، و سمعت عن بعض متأخري المتأخرين الميل للاجتزاء به. و كيف كان، فالظاهر من كلماتهم ارادة الوجوب التخيري بين الأربع و ما زاد، و هو مع الاستغفار أو غيره، كما صرح به بعضهم، بل نسبه في «الروضة» الى ظاهر النص و الفتوى، لا أن الأربع واجب و الزائد مستحب، كما ينسب الى الفاضل في سائر كتبه الأصوليّة و الفقهيّة، و إن كان هو صريح البعض و ظاهر الآخر، بل عن «كشف الرموز» موافقته أيضاً، حيث ذكر في توجيه أن الأربع واجب و الزائد مستحب و جوهاً أربعة كلّها مندفعة، و هي:

١. الأصل، وهو البراءة عن وجوب الزائد عن الأربع، فيندفع أنه لا موضع له مع وجود الأمر و غيره الدال على الوجوب التخييري بين الأربع و غيره بأيّ قسم كان من اقسام التخييري الذي قد عرفت القائلين به.
 ٢. الانسباق، أي كون الزائد مستحباً منسباً من مجموع الخطابات الواردة في المقام، فيندفع أنها ممنوعة، خصوصاً مع التعبير في بعضها عن الواحدة بلفظ الاجزاء، المشعر بأنه أقلّ الأفراد، و أنه هناك فرد آخر أعلى منه، بل هو صريح بعض الأخبار السابقة، و خصوصاً مع صدور الواحدة و الثلاث بأمر واحد لا أنه أمر بكل واحد منهما مستقلاً كي يتّجه دعوى ذلك فيه.
 ٣. عدم معقولية التخيير بين الأقل و الأكثر عقلاً، و لأنّ الواجب ما لا يجوز تركه لا الى بدل، فيجب حمل جميع ما أوهمه على وجوب العقل و استحباب الأكثر كما في المنزوحات و غيرها.
- فيندفع بأن عدم المعقولية من التخيير إنما يتصوّر إذا فرض حصول الامتثال بالأقل و لو في ضمن الأكثر، مع أن الأمر ليس كذلك، أي لا يحصل الامتثال بالأقل إلا إذا لم يكن الأقل جزءاً للأكثر، لأنه من الواضح أنّ الأقل بوصف الأقلية هو المقابل للأكثر لا ذات الأقل، بل لا يمكن جعل الأقل بوصف الأقلية جزءاً للأكثر لأنهما متضادان و متقابلان، و لا يعقل الجمع بين الضدين، فلا داعي حينئذٍ الى ارتكاب التجوز بحمل الامر بالأكثر كالتكرار ثلاثاً و نحوه على القدر المشترك بين الواجب و المستحب، و ليس هو تركاً لا الى بدل، بل هو ترك الى

بدل، فكلّ من الأقل و الأكثر حينئذٍ فرد لحصول ماهية التسييح على التبادل و منع الجمع بينهما، لضديتهما معاً.

مدخلية النية في تمييز الأذكار و عدمها

اختلف الفقهاء في أن تميّز الأقل عن الأكثر بالوصف و تشخيصهما هل هو بالقصد و النية، كما عليه صاحب «الحدائق»، أو لا دخالة للقصد فيه كما عليه صاحب «الجواهر»، حيث شبّه المقام بصلاحي القصر و التمام، و بأجزاء السرير و المركب، و الأمور الحسية مثل الباب و غيره، حيث إن جزئية أجزائهما أمر خارجي لا علاقة للقصد و النية في تشخيصها، بخلاف الأفعال المشتركة كأربع ركعات للظهر و العصر و الغسل في الجنب و الحيض، حيث لا تميّز إلا بالقصد و النية.

و الشاهد على كون المقام من قبيل القصر و التمام و من المتباينين، هو أنه لو جاء بالأقلّ مثلاً بقصد أنه جزء من الأكثر، ثم عدل و أراد الاقتصار عليه كان مجزياً، كما أنه لو جاء به بقصد الامتثال ثم عدل عنه الى الأكثر و جاء به كان مجزياً، أيضاً، لصدق امتثال الأمر بالأربع أو بالاثني عشر في كلّ من الفرضين، مع أنه لو كان القصد دخيلاً فيه لما صدق عليه الاجزاء في الموردين.

و بعبارة أخرى: لا يحكم عليه بالامتثال بالأربع إلا بعد أن يركع و لم يأت بالأكثر، لاحتمال عدوله كما عرفت.

فبناءً على ما ذكرنا ثبت إمكان القول بالوجوب التخييري في أي قسم كان من الاقسام الذي كان أمره دائراً مدار الأقل و الأكثر و ثبت أنه ليس بأمر غير معقول، إلا أنه لا بد أن يثبت حكمه من الأدلة و هو غير معلوم، بل قد عرفت خلافه فيما تقدّم من البحث و لا نعيد.

أقول: إنّ ما قال به صاحب «الجواهر» من عدم الحاجة الى القصد، وأنّ التشخص و التميّز يتحقق بأمر خارجي متين، ولكنه يبقى هنا سؤال و هو عن كيفية تحقق وصف الأقلية الواقع في قبال الأكثرية، حتى يقال إنه من المتباينين؟ فإنّ من قال بالقصد و النية فهو لا يتوجه اليه هذا الاشكال، لأنه يقول إذا قصد الأقل بوصف الأقلية، فالامتنال يتحقق به لا بذات الأقل كما يقع ذلك في الأكثر.

و أمّا لو لم يقصد ذلك، مثل ما لو أتى سهواً مثلاً بلا قصد أصلاً و تحقق الأربع، فلا بد أن لا ينطبق عليه شيء من الوصفين حتى يركع، فإذا ركع فلا مجال لصدقه عليه إن قيل بالأربع، فيقال كيف ينطبق عليه مع أنه لم يأت به إلا سهواً لا قاصداً الامتنال، مع أن كل أمر لا بد في صدق الامتنال به من القصد، كما أنه لو لم يركع لم يكن ذلك إلا لأنه قد قصد الأكثر، و ليس اتيانه بالزائد بلا قصد و نية.

و أمّا ما نقض بالعدول فيما إذا زاد على الأربع عن الأقل الى الأكثر، فليس بنقض في الحقيقة، لأنّ القصد ربما يتحقق ثم ينصرف الى قصد آخر، و الملاك في تحقق المصداق هو القصد مع الاتمام بما ينطبق عليه عنوان و اسم الفرد، لا مجرد

القصد و لا مجرّد الاتمام بما يتحقق بلا قصدٍ، فالقول بمقالة صاحب «الحدائق» أولى بالقبول عرفاً إن كان مقصوده هو القصد بضميمة الاتمام بما قد قصده، و إلا يرد عليه بأن مجرد القصد بلا نظر الى الخارج المحقق للفرد، لا يصدق عليه الامتثال بالنسبة الى ذات الفرد، لاحتمال العدول عنه الى غيره كما عرفت، فما ذكره صاحب «الجواهر» ممّا لا يمكن المساعدة معه.

فروع باب التسبيحات

الفرع الأول: هل الترتيب في التسبيحات الأربع بتقديم التسبيح على التحميد وهكذا واجب أم لا؟

قال صاحب «الجواهر» إنه واجب عند المشهور، بل الجميع إلا الشاذ، و المراد من المخالف هو الاسكافي و المحقق الأول في «المعتبر» حيث ذهب الى عدم الوجوب تمسكاً بالأصل و هو البراءة. و لكن مقتضى قاعدة الاشتغال و الاحتياط هو رعايته، لأنه من المسلّم حصول الفراغ مع مراعاة الترتيب، فمع عدمه يشك فيه فلا بد من القطع به، و لا يمكن إلا مع رعايته.

مضافاً الى أن ظهور الأمر بالشيء يوجب حفظ هيئة ذلك الشيء، لأنها أيضاً من متعلّق الأمر الى أن يقوم دليل خارجي يفيد عدم لزوم رعايته، و هو مفقود هنا. و احتمال: كون الواو الفاصل بين الفصول لمطلق الجمع، مثل قوله: (جاء زيد و عمرو) لا لحفظ الترتيب.

مدفوع: بأن ظاهر العطف هو العطف لأجزاء المقول بعضها مع بعض لا للعطف على الأول، بأن يصحّ التقدير في الأوليّة لكلّ فصلٍ من الفصول حتى يفيد عدم وجوب الترتيب.

نعم، قد يرد عليه: بأنه بناءً على القول بالتخيير، وملاحظة رواية الحلبي من تقديم التحميد على التسبيح والتكبير، يستلزمان عدم لزوم رعاية الترتيب، وكذا بقيّة النصوص المشتملة على كميّات مختلفه و هيئات متنوعة يؤيّد عدم وجوبه. و لكن يندفع: بأنه يمكن القول بوجوب رعاية الترتيب في الفصول على حسب اختلاف المبني، أي رعايته في كلّ قسم من الأقسام بالنسبة الى ما دل عليه النص، فأصل الرعاية ثابت لا خلاف في ذلك، لكن بحسب اختلاف الأقوال، و لعلّه هو المراد من نفي وجوب الترتيب عند العلمين بلحاظ حال التخيير لا نفيه أصلاً كما احتملناه أولاً، فإذا القول بوجوب الترتيب على ما هو المشهور هو الصحيح، والله العالم.

الفرع الثاني: سبق القول بوجود التخيير بين الفاتحة و التسبيح في الاخيرتين قبل الشروع باحدهما، فهل يكون التخيير باقياً بعد الشروع باحدهما أم لا؟ فيه وجهان بل قولان.

ذهب الى الأول صاحب «الجواهر» و المحقق الهمداني و عدة أخرى من الأصحاب.

و الى الثاني الشهيد في «الذكرى»، و العلامة النوري في «وسيلة المعاد»، و

السيد في «العروة»، وكثير من أصحاب التعليق عليها، وحكموا بالاحتياط الوجوبي، بل أفتى الشيخ الانصارى بعدم جواز العدول. استدلل للأول: (بأن الحكم بالبقاء ليس لأجل اطلاق الأدلة، لا مكان دعوى ظهوره في الابتداء، بل للاستصحاب الذي لا يعارضه اطلاق النهي عن الزيادة في الصلاة لخصوصه، فيحكم عليه، إذ الخاص وإن كان استصحاباً يحكم على العام وإن كان كتاباً).^(١)

و لكن يرد عليه أولاً: أنه كيف يمكن تقديم الأصل على العام الكتابي إذا فرض له الظهور في الابتدائي، لأنه بذلك يكون دليلاً اجتهادياً مقدماً على الأصل الاستصحابي الذي يعدّ دليلاً فقاهتياً، ولو كان من الأصول المحرزة. نعم، يصحّ ذلك إذا فرض الكتابي مطلقاً فيقيد بواسطة الاستصحاب عند بعض الأصوليين، مع أنه لا نحتاج الى الأصل مطلقاً، لكفاية دلالة الدليل على ذلك.

و ثانياً: (إن هذا الاستصحاب لا مورد له هنا، لأن من شرائط جريانه وحدة الموضوع في المتيقن والمشكوك، وليس الأمر في المقام كذلك، إذ المتيقن ثبوته في حال اليقين به لمن لم يختر شيئاً منهما، ومع اختيار أحدهما يتغير الموضوع، ولا أقل من الشك فيه ناشئاً من الشك في بقاء المقتضي) هذا كما عن المحقق الهمداني رحمته الله في «مصباحه».^(٢)

(١) الجواهر: ج ١٠ / ٤٨.

(٢) مصباح الفقيه: ٣٢٠.

أقول: هذا الاشكال ليس بقوي، لاحتمال كون وصف الاختيار وعدمه من العوارض والحالات الواردة على الموضوع، وليس ممّا يوجب تبدل الموضوع حتى يمنع عن جريانه.

لا يقال: إنّ الأمر بالتخيير كان ثابتاً في الأوّل فبعد الشروع يشك في بقاءه فيستصحب الامر المتعلق بالاتمام أو التبديل.

لأنه قد أجيب عنه: بأن الأمر الأوّل بالشروع ينقطع بالسقوط فلا معنى لاستصحاب الأمر الأول، و الأمر المقصود بالتخيير الذي يحسن فرضه و تصويره هنا بعد ذلك، هو حدوث أمر آخر بالاتمام أو التبديل بعد انقطاع الأمر الأول، و هو مشكوك الحدوث، فمقتضى الاستصحاب عدمه، و حينئذٍ لا وجه للتمسك بالاستصحاب في بقاء التخيير واستمراره، هذا كما في «وسيلة المعاد»^(١).

أقول: لعلّ هذا الجواب عن الاستصحاب أولى من الجواب الذي ذكره المحقق الهمداني، وكيف كان فإنه يمكن الأخذ بالاستصحاب في المقام على أيّ تقدير. اللهم إلا أن يراد من الاستصحاب الأول، فرض التردد و الشك في اطلاق الأدلة، بأن يشك في أنه هل للأدلة في المقام ظهور في خصوص التخيير الابتدائي، أو لها اطلاق شامل لكلتا الحالتين؟ و مع وجود هذا الشك لا يمكن الاستدلال بالدليل، و المرجع الى الاستصحاب.

(١) وسيلة المعاد: ٣٣٨.

وهذا أمر وجيه لو سلمنا وجود التردد، ولكنه ممنوع عندنا، لوضوح ظهور الأدلة في خصوص التخيير الابتدائي، كما اعترف به، فلا يشمل الاثنا، وحينئذٍ يحتاج اثباته الى دليل آخر يدل عليه، وهو مفقود في المقام.

فاذاً الحق مع القائلين بعدم جواز العدول ولو احتياطاً، ولكن قال صاحب «المصباح»: (إن أريد اثبات التخيير من دليل (إن شئت قرأت، وإن شئت سبّحت) فظهور في الابتداء، ولكن الدليل ليس منحصرأً به، بل قد ورد في دليل بالاطلاق بالأمر بالقراءة فيهما، وفي دليل بالتسبيح مطلقاً، فيقيد اطلاق كلّ منهما بأنه يجب كلّ واحد منهما ما لم يأت بما الآخر، فنتيجته التخيير حتى بعد الشروع، وهو المطلوب.

هذا، ولكن يرد عليه: بأنه إذا سلمنا وجود دليل ظاهر في كون التخيير في خصوص الابتداء من قوله: «إن شئت» فهو يوجب تقييد هذين الدليلين بما لم يشرع، لا بما إذا لم يأت بالآخر كما زعم المستدلّ، فينتج أيضاً عدم جواز العدول كما لا يخفى.

بل قد يظهر من الشهيد في «الذكرى» القول بعدم جواز العدول، مستدلاً بأن الزيادة في الصلاة منهي عنها، خصوصاً إذا كانت عمدية، أراد بذلك أن العدول الى الفرد الآخر بعد الاتيان بمقدار من الفاتحة أو التسبيح، يوجب الزيادة بواسطة العدول بالنسبة الى ما عدل عنه، وهو يوجب البطان، فيدخل تحت دليل حرمة الابطال المستفاد من قوله تعالى ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾، أو غير ذلك من الأدلة،

كما لا يخفى.

أجاب عنه صاحب «الجواهر» عليه السلام بما هو ملخصه: (إنّ هذا الدليل لا يشمل لما نحن فيه، أو مشكوك الشمول، لظهور دليل الزيادة الى القصد بالزيادة والعمد اليها حتى يكون تشريعاً محرّماً).

مع أن الاتيان هنا ليس إلّا لاجل تحصيل مقدمة الجزء المأمور، به فيؤتى به بقصد المقدمة للمأمور به، وليس بنفسه مأموراً به قبل اتمام العمل، فالامتنال لا يتحقق إلّا بعد الاتمام، وليس ما أوقعه قبل الاتمام مأموراً به منحصراً به بالخصوص، حتى يقال إنه قد تحقق الامتنال و عدل عنه، فصيروته جزءاً للمركب لا يكون إلّا بعد اتمام العمل، و اطلاق الاجزاء الى مثله ضرب من التجوز.

فما ورد من عدم جواز العدول من عملٍ الى آخر غير مربوط بالمقام، بل يكون الأمر كذلك في غير هذا المورد، مثل التشهد والفاتحة في الأولتين وغيرها، لو أراد العدول عنها حيث لا يكون داخلاً تحت هذا النهي كما عرفت).

ثم استدرك و قال: (نعم، قد يقال باعتبار بطلان ما شرع فيه من الجزء و خروجه عن صلاحية المقدمة، والقابلية للامتنال بالاتمام في جواز الاستيناف لسقوط الأمر المقدّمى به، و نيّته استقبال غيره لا تكفى في ابطاله، ضرورة عدم خروجه بذلك عن القابلية، ولذا لو أراد العدول اليه بعد النيّة المزبورة صحّ.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ الصلاحيّة المزبورة لا تنافى استيناف مقدمة أخرى بها، تصدق أيضاً قراءة الفاتحة، وإن كان بحث لو اتممت الاولى لصدق ذلك أيضاً

فحينئذٍ له الاستيناف وإن لم يخرج ما وقع منه عن القابلية.

لكن الانصاف أن ذلك كله لا يخلو من بحث، وإن كان له شواهد كثيرة فيما سبق من المباحث، فبناء ما نحن فيه على ما ذكرناه أولاً أولى، ولا ينافيه ما في «الذكرى» من حرمة ابطال العمل لا مكان منع عمومها خصوصاً لنحو المقام انتهى كلامه.^(١)

أقول: لا يخفى أن الاجزاء وإن لم يكن الأمر الاستقلالى المولوى، وإلا يلزم القول بتعدد العقوبات عند العصيان لأمر الكل، إلا أنها متعلقة للأمر ولو ارشادياً إلى جزئيته، فالامتنال يحصل لأمر القراءة في قوله: (اقرأ واركع و اسجد) إذا أتى بالجزء صحيحاً ويسقط امره، فلا أمر حينئذٍ حتى يؤتى به مقدمة، و يقال إنه لا ينافى مع وجود مقدمة أخرى معه كما أشار إليه، فما ذكره صاحب «الجواهر» لا يخلو عن اشكال كما اعترف به في آخر كلامه.

الفرع الثالث: لو سبق لسانه في التسبيح مع كون قصده هو القراءة، سواء كان في الموارد التعيينية كالأولين حيث تتعين فيها القراءة، أو في الموارد التخيرية كالأخيرتين ثم تذكّر في الاثناء أو بعد الفراغ، كما لو تخيّل أنها ركعة ثانية فأتى بالقراءة ثم تذكّر في الاثناء أنها الركعة الثالثة أو في الأخيرتين فقرأ مع أنه كان قاصداً التسبيح، خصوصاً إذا لم يكن متذكراً لما قرأ من الفاتحة، فهل يجوز الاكتفاء بما قرأ في هذا الفرض أم لا؟ لأن في الفرض الأول لا اشكال في الكفاية

(١) الجواهر: ج ١٠ / ٤٨ - ٤٩.

بكل واحد من القراءة والتسبيح مع الالتفات، و أمّا في الفرض الثاني فقد ظهر له خلاف ما زعمه، ففي كفايته و عدمه وجهان:

من أن العبرة في صحة أجزاء الصلاة انبعاثها عن الإرادة الجمالية المغروسة في النفس، المسببة عن قصد اطاعة الأمر بالصلاة حين الشروع فيها على تقدير مصادفتها للمحلّ، ولا يعتبر فيها كون مصادفتها للمحلّ أيضاً اختيارياً، ولهذا لو تشهد بزعم كونه عقيب الرابعة، فأنكشف وقوعه في الثانية أو بالعكس أجزاء، وإن فرض أنه لم يكن قد اختاره لو كان ملتفتاً إلاّ التشهد الخفيف في الثانية و عقيب الرابعة التشهد الطويل أو بالعكس، و مثله في الأجزاء لو كان عادته في القراءة قراءة سورة القدر في الركعة الأولى و التوحيد في الثانية فعكس ذلك سهواً، لأن الملاك في الصحة هو صدق كون الجزء المأتمى به للصلاة مع نية القربة و هو حاصل لا بحصول اطاعة الأمر الخاص المتعلق به كي ينافي الاشتباه.

و من أن العبرة في الكفاية كون الاتيان في الأخيرتين بعنوان الوظيفة فيهما ذلك، مع أن ذلك كان منه صادراً بلا اختيار، فلا يقع اطاعة للأمر التخييري المتعلق به، خصوصاً بعد فرض كونه على تقدير الالتفات لم يكن اختياره.

و لا يبعد كون المستفاد من أخبار الباب هنا هو حصوله على وجه ينطبق عليه اطاعة الأمر التخييري عليه، و هو لا يحصل إلاّ مع الالتفات اليه و لو اجمالاً، فمادام لم يقصد ذلك الأمر التخييري لم كان كافياً في صدق الاطاعة، بخلاف الصورة السابقة من التشهد و غيره، حيث إن صدق اطاعة الأمر و التقرب بها

حاصلان، غاية الأمر غفل و أتى بغير ما هو عادته، فإذا فرق بين ما نحن فيه و بين المتقدم.

أقول: يظهر مما ذكرنا عدم كفاية صورة أخرى، وهي:

لو قصد التسبيح في الأخيرتين مثلاً فغلط و سبق لسانه الى الفاتحة، فالظاهر كما في «الجواهر» عدم الاجتزاء به، لفقد النية الاجمالية و التفصيلية، ضرورة كون المقصود في الواقع هو التسبيح دون الفاتحة، و قد قصد عدمها. نعم، يصح لو كان أصل النية و لو على نحو الاجمال حاصلًا له، لكنه قد فعل ذلك سهواً و إن كان من عادته خلاف ما وقع منه، بل و إن كان عازماً قبل على غيره، لعدم منافاة ذلك للعزم المزبور.

و الحاصل: أن ملاك الصحة يدور مدار القصد و لو اجمالاً، فإن وجد صحّ و لو أتى بخلافه و إلا فلا، و لكن على كلّ حال الاحتياط في هذه الموارد حسنٌ خصوصاً في الصورة الأخيرة.

الفرع الرابع: بعد ثبوت التخيير بين الفاتحة و التسبيح في الأخيرتين، فهل يعتبر توافق الركعتين في الاختيار أم لا؟

فالظاهر الثاني، لأن ظاهر الأدلة وجود التخيير في كلّ الركعتين، و إلا لا يصدق ذلك إلا في الركعة الأولى.

مضافاً الى اطلاق الأدلة و اشعار بعض الأخبار على ذلك، مثل الرواية التي رواها معاوية بن عمار، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن القراءة خلف الامام... الى

السادسة: من قرأ سورةً من العزائم في النوافل، يجب أن يسجد في موضع السجود (١)

أن قال: فإذا كنت وحدك فاقراً فيهما و ان شئت فسبح^(١)، بل لا يخلو عن ظهور في الجملة إن أريد بيان التخيير في كلتا الركعتين لا التساوى في المختار، كما اعترف بذلك الشهيد في «الذكرى».

(١) جواز قراءة سور العزائم في النافلة ممّا لا خلاف فيه، كما يدلّ عليه النصوص منطوقاً و مفهوماً كما سنشير اليه إن شاء الله، فإذا أتى المصلّي بها و قرأها، وجب عليه السجدة فوراً في الصلاة، كما صرح به بعضهم، و هو مراد من عبّر بالجواز، لأن المقصود من الجواز هو بيان رفع المنع، فيجتمع مع الوجوب، لأنه كان في مقام توهم الخطر، و الدليل على الوجوب هو اطلاق الأدلة الدالة على وجوب السجدة فوراً بعد القراءة، الشامل حال الصلاة مطلقاً، غاية الأمر قد يخصّص في الفريضة بالنهي عن القراءة أو معها بالاتيان بعد الصلاة، إن لم نقل بالجواز في الاثناء، و إلّا يؤخذ بالاطلاق لكل صلاة حتى الفريضة كما ذهب اليه بعض الاصحاب، عملاً بما ورد من وجوب السجدة فوراً في آيات السجدة على كلّ حال.

مضافاً عدم ثبوت منافاتها مع النافلة، بل ثبوت عدمها كما لا يخفى، و من

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

هنا أمكن تعميم المقام لسجدة الشكر ونحوهما فيها، كما يؤمى إليه ما في «جامع المقاصد» وغيره، فضلاً عن وجود أخبار دالة على ذلك:

منها: خبر على بن جعفر، عن أخيه عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يقرأ في الفريضة سورة النجم... الى أن قال: ولا يعود يقرأ في الفريضة بسجدة»^(١) حيث يفهم من النهي عنها في الفريضة جوازها في النافلة.

و منها: موثق سماعة، قال: «من قرأ اقرأ باسم ربك فإذا ختمها فيسجد... الى أن قال: ولا تقرأ في الفريضة اقرأ في التطوع»^(٢).

و دلالتها كالرواية السابقة إلا أنه صرح بجواز قراءتها في النافلة.

أقول: ولكن حكي الخلاف عن الشيخ بأنه جَوِّز له السجود و عدمه، أي يحتمل أنه لم يحكم بالوجوب الفوري، لا بترك الاتيان بالسجدة، و إلا فضعفه واضح كضعف المحكي عنه بكفاية الركوع عن السجدة في غير «الخلاف»، مستنداً بخبر وهب بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام، عن أبيه، عن علي عليه السلام أنه قال: «فإذا كان آخر السورة السجدة أجزاك أن تركع بها»،^(٣) حيث يمكن أن يكون المراد هو كفاية اتيان الركوع بعد السجدة دون أن يقرأ الفاتحة بعد السجدة، في قبال ما سنذكره من استحباب إعادة الفاتحة بعد السجدة كما ورد في بعض الاخبار فإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال بكونه بصدد بيان كون الركوع بدل السجدة كما نقل

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٤ - ٢.

(٣) الوسائل: ج ٤، الباب ٣٧ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

و كذا إن قرأ غيره و هو يستمع، ثم ينهض و يقرأ ما تخلف منها و يركع،
و إن كان السجود في آخرها استحب له قراءة الحمد ليركع عن قراءة (١)

عن الشيخ في غير الخلاف.

الفاتحة بعد السجدة كما ورد في بعض الاخبار فاذا جاء الاحتمال بطل
الاستدلال بكونه بصدد بيان كون الركوع بدل السجدة كما نقل عن الشيخ في
غير الخلاف.

(١) تجب السجدة مع الاستماع بل و مع السماع لدلالة اطلاق الأدلة الدالة
على وجوب السجدة، الشامل للنافلة و غيرها، خرج منها الفريضة فإذا لم تكن
النافلة مانعة عن اتيانها، فالأقتضاء في الأدلة يؤثر و يفيد حيث لا مانع لها، مثل
من لم يكن في الصلاة فاستمع أو سمع آية السجدة. مضافاً الى قيام الاجماع على
عدم الفرق بين حالتي الصلاة و غيرها إلا في الفريضة.

ثم إن السجدة المأتي بها:

تارة: تكون في اثناء السورة، فبعد الاتيان بها ينهض و يأتي بما تخلف منها
و يركع، لاصالة عدم وجوب شيء معها.
و أخرى: تكون السجدة الواجبة في آخر السورة، فيستحب اعادة
الفاتحة، لدلالة:

١. رواية الحلبي عن الصادق عليه السلام: «سئل عن الرجل يقرأ بالسجدة في آخر

السابعة: المعوذتان من القرآن، و يجوز أن تقرأهما في الصلاة فرضها و نفلها (١)

السورة؟ قال: يسجد ثم يقوم فيقرأ فاتحة الكتاب ثم يركع ويسجد»^(١).
٢. سماعة: «من قرأ اقرأ باسم ربك فإذا ختمها فليسجد، فإذا قام فليقرأ فاتحة الكتاب وليركع»^(٢).
بل وفي «المبسوط»: (أو يأتي بسورة أخرى أو آية) ولعل حكمه بمقتضى الوارد في النافلة أنه يكون الركوع عن قراءة سورة أخرى أو الآية، ولا مانع فيها. وكيف كان، فلو نسي السجدة فعلها إذا ذكر لدلالة خبر محمد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يقرأ السجدة فينساها حتى يركع ويسجد؟ قال: يسجد إذا ذكر إذا كانت من العزائم»^(٣) أي إذا كانت السجدة واجبة دون المستحبة.

(١) بلا خلاف بين أصحابنا في هذا الحكم، كما صرح به غير واحد، بل نسب الشهيد في «الذكرى» الى بعض العامة القول بأنهما ليستا من القرآن، قال في محكي «الذكرى»: (و نقل عن ابن مسعود أنهما ليستا من القرآن، وإنما انزلنا لتعويذ الحسن والحسين عليه السلام، و خلافه انقرض واستقر الاجماع الآن من العامة

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٣٧ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١ - ٢.

(٣) الوسائل: ج ٤، الباب ٣٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

والخاصة على ذلك) انتهى.

و الدليل عليه: - مضافاً الى قيام الاجماع بين المسلمين - صراحة بعض الأخبار على ذلك:

منها: ما في صحيحة صفوان الجمال، قال: «صلى بنا أبو عبد الله عليه السلام المغرب فقرأ بالمعوذتين في الركعتين»^(١).

إذ من الواضح أنه يجب في الفريضة من قراءة سورة من سور القرآن، فلو كانتا خارجتين عن القرآن فلا يعقل أن يكون قد قرأهما دون أن يأت بسورة غيرهما، وإلا لنقل.

و منها: خبر منصور بن حازم، قال: «أمرني أبو عبد الله عليه السلام أن أقرأ المعوذتين في المكتوبة»^(٢) فلو كان الأمر كما قيل، كان اللازم عليه البيان بعدم جواز الاكتفاء بهما تحصيلاً للسورة الواجبة في المكتوبة، وتأخر البيان عن وقت الحاجة قبيح.

و حيث لم يبين يدل بالملازمة كونهما من القرآن.

و منها: الخبر الذي رواه صابر مولى بسام، قال: «أما أبو عبد الله عليه السلام في صلاة المغرب فقرأ المعوذتين ثم قال: هما من القرآن»^(٣).

و منها: ما ورد من الأئمة عليهم السلام في تخطئة ابن مسعود، وأنه عمل برأيه في اخراج المعوذتين من القرآن، وهو ما في خبر الحسن بن بسطام في «طب الأئمة»

(١) - (٣) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٧ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١ و ٣ و ٢.

عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه سُئِلَ عن المعوذتين أهما من القرآن؟ فقال الصادق عليه السلام: هما من القرآن. فقال الرجل: إنهما ليستا من القرآن في قراءة ابن مسعود، ولا في مصحفه. فقال أبو عبد الله عليه السلام: أخطأ ابن مسعود، أو قال كذب ابن مسعود، وهما من القرآن. فقال الرجل: فاقراً بهما في المكتوبة؟ فقال: نعم»^(١).

و منها: رواية أبي بكر الحضرمي، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: إن ابن مسعود كان يمحو المعوذتين من المصحف؟ فقال: كان أبي يقول إنما فعل ذلك ابن مسعود برأيه وهما من القرآن»^(٢).

أقول: مع وجود هذه الأخبار، كيف يمكن أن يعتمد بما ورد في «فقه الرضا» قال على ما حكي عنه: (وإنَّ المعوذتين من الرقبة ليستا من القرآن، أدخلوهما في القرآن. وقيل إن جبرئيل علمهما رسول الله صلى الله عليه وآله إلى أن قال: وأما المعوذتين فلا تقرأهما في الفرائض، ولا باس في النوافل) انتهى^(٣).

قال المحقق الهمداني بعد نقل الرواية: (ولكنك خبير بأن هذه العبارة إن كانت صادرة عن الامام عليه السلام فلا تكون إلا عن علة، وإن كانت من غيره كما هو المظنون، فلا يلتفت إلى قوله بعد مخالفته للنص والاجماع) انتهى كلامه.

أقول: ونحن نزيد عليه أنه يستفاد من بعض الروايات أن رسول الله صلى الله عليه وآله صرح بكونها من أفضل سور القرآن، وهو مثل ما في خبر الشيخ الطبرسي في «مجمع

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٧ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥ - ٦.

(٣) مصباح الفقيه: ٣٢٠.

البيان» عن النبي ﷺ أنه قال: «يا عقبه ألا أعلمك سورتين هما أفضل القرآن أو من أفضل القرآن؟ قلت: بلى يا رسول الله ﷺ، فعلمني المعوذتين ثم قرأ بهما في صلاة الغداة».^(١)

و رواه الشيخ أبو الفتوح الرازي في تفسيره عنه مثله.
فاذاً فالمسألة واضحة لا تحتاج الى مزيد بيان، بعد قيام الاجماع الجابر
لضعف الحديث بالارسال، كما لا يخفى.

لزوم تعيين السورة في الصلاة و عدمه

تعرض صاحب «الجواهر» ذيل المسألة السابعة في كلام المصنف رحمه الله الى
موضوع السورة من خلال مسألتين:

المسألة الأولى: الأكثر كما عن «البحار»، بل المشهور كما في «الحدائق»
على وجوب تعيين السورة بعد الحمد و قبل الشروع في البسملة المشتركة بين
السور المتعددة، فلا يتعین جزء من السورة الخاصة إلا بنيتها على حسب غيرها
من المشتركات بين القرآن و غيره، لأنه من الواضح أنه لو لا تعيينها بالنية لزم امّا
ترجيح بلا مرجح لو تعيّن البسملة أو السورة بنفسها، أو لا تكون البسملة بعضاً
من سورة أصلاً إن لم تتعین أصلاً، فتبطل الصلاة حينئذٍ بناء على وجوب سورة
كاملة في كل ركعة، فإذا تحققت النية و تعيّن بها يترتب عليها فروع فقهيه، مثل

(١) المستدرک: ج ١، الباب ٣٥ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

حرمة مس كتابة المشترك بين القرآن وغيره للبسملة المتعينة بالنية دون غيرها، وكذا حرمة قراءة البسملة بقصد العزيمة في الصلاة، وحرمة قراءتها للجنب والحائض إذا قصداهما عزيمةً، وغير ذلك من الفروع، فينتج من جميع ذلك لزوم تعيين السورة المستلزم تعيين البسملة لها.

كما يتفرع عليه: أنه لو قرأ آية في الصلاة مثل ما لو قال: ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ﴾ حيث إن المميز في كونها آية أو حكاية عن خبر لمجيء رجل الموجب لبطلان الصلاة ليس إلا القصد.

وهكذا يكون الحال في كل ما يكون مشتركاً ويتوقف تميزه على النية. ولكن خالفهم المقدس الاردبيلي فيه و تبعه جماعة ممن تأخر عنه، وقال: (إن نية الصلاة تكفي لاجزائها اتفاقاً، ولو فعلت مع الغفلة والذهول، ويكفيه قصد فعلها في الجملة واتباع البسملة بالسورة تعيين كونها جزءاً لها، وذلك كاف مع عدم تسليم اشتراط ذلك التعيين قبل القراءة... على أن القول بوجوب التعيين منقوض بالمشاركات الكثيرة، مثل التميز بين التسبيحات والفاتحة، بل قراءة الفاتحة، فإنها تحتمل وجوهاً غير قراءة الصلاة وكذا السورة والتسبيحات بل جميع الأفعال، ويؤيده عدم وجوب تعيين القصر والاتمام في مواضع التخيير. وعدم تعيين الواجب من الذكر مع التعدد، واحتمال كل واحدة الواجبة لا الأولى فقط كما قيل).

ردّ عليه صاحب «الجواهر» بقوله: (و فيه: انّ من الواضح عدم مدخلية النية

الاجمالية للصلاة في ذلك، ضرورة أنها تؤثر الاستغناء عن التعرض لنية القربة و الجزئية في كل جزء جزء إما للعسر و الحرج، أو لأن المدار في نية المركبات على ذلك، حتى أنه يعدّ بسبب النية في الأول أن كل جزء منه منوي، أو لغير ذلك مما هو مذكور في محله، وهذا لا يؤثر في المقام، لأن المقصود تعيين السورة التي يراد بالبسملة لها حتى تكون بعضها و تتم السورة، و لا مدخلية لنية الصلاة فيه قطعاً. و ما ذكره من النقض خارج عن البحث، للفرق الواضح بينهما، بتأثير النية الاجمالية فيه دونه، و القصر و الاتمام ليسا من مقومات العمل، بل أي فرد جاء به المكلف أجزاء) انتهى محل الحاجة.^(١)

أقول: لقد أجاد فيما أفاد، لوضوح أن البسملة المطلقة قبل الاتيان بالسورة لا يمكن تعيينها، و إن كانت جزءاً للصلاة بنفسها، لا بما أنها جزء من السورة التي هي جزء منها، و لكن جزئيتها للصلاة ليست إلا باعتبار وقوعها.

ولكنه غير مفيد، لأنه لا بد للمصلّي الاتيان بالسورة الكاملة المشتملة على البسملة، التي تكون جزءاً لها لا للصلاة فقط، و هو لا يحصل إلا بالقصد و النية في تعيينها لسورة خاصة، فإتيان البسملة مع قصد القربة بدون تعيين متعلقها من السورة لا تقع جزءاً للصلاة الصحيحة المجزية، حتى يتحقّق بها الأمر بالسورة الكاملة.

نعم، قد يتوهم هنا بأن تشخصها تارة يقع بالقصد و النية، و أخرى باتّباع

(١) الجواهر: ج ١٠، ص ٥٤.

السورة بعدها، أي يظهر بعد الاتيان بالسورة التي يقرأها المصلّي مثل التوحيد أن البسملة تكون لهذه السورة بعينها، فتصير السورة الكاملة جزءاً للصلاة، فيتمثل الأمر المتعلق بذلك بقوله: (لكلّ ركعة سورة).

أجاب عنه صاحب «الجواهر»: بأن اتّباعها لا يستلزم تشخيص كون البسملة منها، إذ المتشخص يجدى في اثبات نفسه، لا المشترك السابق عليه، والحكم ظاهراً بكونه قاصداً بسملة هذه السورة تبعاً لظاهر فعله غير مجدٍ، لأن البحث عن الواقع بعد العلم به.

أقول: لعلّه أراد أن البسملة المطلقة بلا قصد لا يصير جزءاً للسورة الخاصة بمجرد الاتباع، لاحتمال عدوله عنها الى سورة أخرى، فكيف يمكن ما يكون جزءاً لسورة خاصة نقلها الى جزئية سورةٍ أخرى، فبذلك يظهر أن البسملة ليست جزءاً فعلياً لما اتبع.

نعم، لها قابلية لصيرورتها جزءاً لها إن اتمت السورة كذلك، فمن ذلك يظهر أن تشخصها للسورة لا يتحقق بمجرد الاتباع. نعم، إذا تمت السورة كذلك يصير الجزء القابل المشترك لكلّ سورة جزءاً فعلياً للسورة التي أتمّها بحسب وجودها الخارجى. نظير صيرورة القوائم جزءاً للسريير اذا تمت قوائمها، وكانت بلحاظ دلالتها في الخارج، و لا يرتبط هذا بما نحن بصدده من لزوم كون السورة بتمام أجزائها و منها البسملة تقع جزءاً للصلاة، وهو لا يحصل إلا بالنية والقصد، و الجزئية القابلية لا يكفى في صدق الامثال، رغم كفايتها في تأليف المركّب، و

صدق الجزئية عليها في الخارج، ولا يكون هذا المعنى منوطاً بالقصد و النية.
و في هذا السياق يمكن أن نستدلّ بالأخبار التي تفيد جواز العدول من
سورة الى أخرى ما لم يبلغ النصف.

منها: حديث عليّ بن جعفر، عن أخيه عليه السلام قال: «سألته عن الرجل أراد أن
يقرأ سورة فقرأ غيرها، هل يصلح له أن يقرأ نصفها ثم يرجع الى السورة التي أراد؟
قال: نعم ما لم تكن قل هو الله أحد، أو قل يا أيها الكافرون».^(١)

و منها: رواية الحلبي، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام في حديث: «و من
افتتح سورة ثم بدا له أن يرجع في سورة غيرها، فلا بأس إلا قل هو الله أحد، ولا
يرجع منها الى غيرها» الحديث.^(٢)

وجه الدلالة: أنه لا اشكال في أنه قد قصد البسملة لبيان سورة قرآها خطأ،
و رغم ذلك أجاز الامام الرجوع في غير التوحيد و الحجد الى السورة التي اراد
اتبانها أولاً.

فرع: هل فهل يرجع اليها بالبسملة أو بدونها؟

لا اشكال في أنه يرجع اليها مع البسملة، فلو لم تكن النية مميزة للسورة
المتركة، لما احتاج الى تكرار البسملة للسورة التي اراد اتباعها. فمن ذلك يظهر
أن البسملة لكل سورة تكون واجبة وجوباً مستقلاً، و لا يمكن الاستفادة بصورة

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٣٥ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٣٦ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٤.

المطلق أو مع قصد سورةٍ أخرى، وهذا بنفسه دليل على لزوم تعيين البسملة للسورة، وإلا لا يصدق أنه أتى بسورة كاملة مع البسملة لو رجع و عدل الى سورة أخرى بلا بسملة.

أقول: يظهر من كلمات صاحب «الجواهر» رجوعه عن مختاره أولاً، و اراد بيان امكان التشخيص بالنية وكذلك بالاتباع، و أيد كلامه السيّد الصدر في «شرح الوافية» في صدق السورة على الواقعة ممّن لا قصد له أصلاً، ثم قال السيّد: (و لو سلّم مدخليته أي القصد، فلا مانع من قيام غيره مقامه في التشخيص و هو الاتباع بالمتعين)، ثم أيد كلامه بخلو كتب الأساطين من قدماء الأصحاب عنه، و جهل أكثر المتشرّعة به، و غلبة عدم خطوره في البال للمتنبّهين منهم، من عدم اعادة السورة و إن كان قبل الركوع. مضافاً الى ظهور بعض نصوص المعراج كالمروي عن العلل منها في ذلك، و ظهور النصوص الواردة في العدول بسبب ترك الاستفصال فيها و غيره فيه أيضاً كما استعمتها في المسألة التاسعة.

بل ربما ادّعى ظهور بعضها في المقصود خلافه، فضلاً عن غيره، كالذاهل و الغافل، بحيث جرى لسانه بسملة و سورةً من غير قصد، إذ هو كالمقطوع به منها، و من هنا صرّح بعض القائلين باعتبار التعيين بالاجتزاء بذلك) انتهى كلامه.^(١)

أقول: لا يخفى ما في كلامه من الاشكال، لوضوح أن خلو كتب القدماء عن ذلك ليس لأجل عدم اعتبار القصد فيها، بل لأن الغالب في العمل هو وجود النية

(١) الجواهر: ج ١٠، ص ٥٤.

لكلّ بسملة بالنسبة الى كل سورة و لو ارتكازاً، بل هو السبب لجهل المتشرعة بحكمها حيث لم يكن و لم يحصل لهم الدّاعى الى سؤاله، بل العادة والغلبة تفيدان وجود هذا الارتكاز اجمالاً، و لذلك أوجب عدم خطورها بالبال، و هذه المسائل إنّما حدثت في اذهان العلماء و حصلت من افكارهم عند التحليل بتقسيم القصد الى ثلاثة: من قصد سورة خاصة، أو القصد بخلافه، أو القصد المطلق، و رتبوا على ذلك الآثار المتفاوتة، فبناءً على ما ذكرنا فإنّ كلّ ما ورد في دليل يدلّ على الترخيص و التجويز، مثل ما ورد في حق الغافل الذى جرى لسانه بسملةً و سورةً من غير قصد خاص، فيؤخذ به، كما ورد في رواية الحلبي و أبي بصير و غيرهما، و وقع في كلام الشهيد في «الذكرى»، و المحقق الثانى في تعليقه على «الارشاد» و غيره، فإنهما أفتوا بالاجتزاء بذلك، مع ذهابهم الى اعتبار التعيين، و لا منافاة بين القولين كما أشار اليه صاحب «الجواهر» أيضاً.

و أمّا كفاية الاتباع في صيرورة البسملة لخصوص السورة المتبعة، فغير معلوم، لو لم نقل إنه معلوم العدم، و إن كان صدق جزئيتها للقران مسلّم، لأن ذلك يجتمع مع كون قصد البسملة بصورة المطلق أو بنية سورة أخرى غير ما شرع فيها، لأنّ جزئيتها للقران تتحقّق بنفس قصد البسملة الوارده فيها بأيّ سورة كانت، كما لا يخفى.

مع أنّه يمكن القول بكفاية النية الاجمالية باتيان البسملة المتعلقة بالسورة التى تقع في موضعها، و حقيقتها معلومة عند الله، رغم أنّ البسملة لآية سورة

تحققت و هي مجهولة له في أول الصلاة، لأنه لا يصدق عليه بأنه لم ينو البسملة للسورة الخاصة، كما لا يبعد كفاية قصدها بالنسبة الى ما اعتاد عليه من العزم الموجب لانبعاث الفعل عنه، فامثال هذه التوجيهات لا تعدّ نقضاً للقول بوجوب التعيين كما لا يخفى:

المسألة الثانية: هل يجوز العدول في الصلاة من سورة الى سورة أخرى أم لا؟

الظاهر أنه لا خلاف بين الأصحاب في جوازه في الجملة. بل في «الجواهر» يمكن تحصيل الاجماع عليه، كما أنه يمكن دعوى تواتر الأخبار معنيّ فيه أيضاً.

أقول: يقتضي أولاً ذكر النصوص، ثم التعرض الى كيفية الاستدلال بها، فنقول:

أما الأخبار: فقد استدللّ الأصحاب بعدّة روايات:

منها: رواية عمرو بن أبي نصر في الصحيح، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يقوم في الصلاة فيريد أن يقرأ سورة فيقرأ قل هو الله أحد و قل يا أيها الكافرون؟ فقال: يرجع من كلّ سورة إلّا من قل هو الله أحد و قل يا أيها الكافرون». و رواها الشيخ الطوسي بإسناده عن الحسين بن محمد مثله.^(١)

هذا الخبر صريح في جواز العدول عن كلّ سورة عدا السورتين التوحيد و

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٣٥ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

الجحد، و هو مطلق من حيث محلّ العدول.

و منها: رواية الحلبي في الصحيح، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل قرأ في الغداة سورة قل هو الله أحد؟ قال: لا بأس، و من افتتح سورة ثم بدا له أن يرجع في سورة غيرها فلا بأس، إلا قل هو الله أحد، و لا يرجع منها الى غيرها، وكذلك قل يا أيها الكافرون»^(١).

و دلالتها واضحة كالخبر السابق في الجواز و الاطلاق باعتبار محلّ العدول و بلوغه النصف أم لا.

و منها: رواية علي بن جعفر، عن أخيه عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل أراد أن يقرأ سورةً غيرها، هل يصلح له أن يقرأ نصفها ثم يرجع الى السورة التي أراد؟ قال: نعم ما لم تكن قل هو الله أحد، أو قل يا أيها الكافرون»^(٢).

هذه الرواية تتفاوت مع ما قبلها، لأن ظاهرها فيمن أخطأ بالشروع في سورة فيسأل هل يجوز له العدول بعد ما قرأ الى نصفها باختياره، فاجاب الامام بالجواز فيستفاد منه الجواز في حال الاختيار و عدم الخطأ من تجويزه لمن أخطأ ادامته الى النصف، اللهم إلا أن يقال إن هذا الحكم مخصوص لمن أخطأ في أولها لا لغيره، و هذا الاحتمال أي في الاختصاص لا يخلو عن بُعد.

و منها: رواية الشهيد في «الذكرى» نقلاً من «كتاب البنظي» عن أبي العباس عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الرجل يريد أن لقرأ السورة فيقرأ في أخرى؟

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٣٥ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢ - ٣.

قال: يرجع الى التي يريد و إن بلغ النصف»^(١).

و هي دالة على الجواز لمن أخطأ، لكن لا تشمل حتى الذي أراد الرجوع اختياراً لا خطأً ونسياناً، فانه بحاجة الى دليل آخر.

و منها: رواية محمد بن مسلم في الصحيح، عن أحدهما عليه السلام: «في الرجل يريد أن يقرأ سورة الجمعة في الجمعة فيقرأ قل هو الله أحد؟ قال: يرجع الى سورة الجمعة»^(٢).

و منها: رواية الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا افتتحت صلاتك بقل هو الله أحد و أنت تريد أن تقرأ بغيرها، فامض فيها و لا ترجع، إلا أن تكون في يوم الجمعة فإنك ترجع الى الجمعة و المنافقين منها»^(٣).
و هما تدلان على جواز العدول في خصوص يوم الجمعة الى الجمعة أو المنافقين.

و منها: رواية عبيد بن زرارة، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل أراد ان يقرأ في سورة فأخذ في أخرى؟ قال: فليرجع الى السورة الأولى، إلا أن يقرأ بقل هو الله أحد. قلت: رجل صلى الجمعة فأراد أن يقرأ سورة الجمعة فقرأ قل هو الله أحد؟ قال: يعود الى سورة الجمعة»^(٤).

و منها: رواية علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٣٦ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

(٢) - (٤) الوسائل: ج ٤، الباب ٦٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١ و ٢ و ٣.

عن القراءة في الجمعة بما يقرأ؟ قال: سورة الجمعة و إذا جاءك المنافقون و إن أخذت في غيرها و إن كان قل هو الله أحد فاقطعها من أولها و ارجع اليها»^(١)

و منها: رواية عبيد بن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الرجل يريد أن يقرأ السورة فيقرأ غيرها؟ قال: له أن يرجع ما بينه و بين أن يقرأ ثلثيها»^(٢)

و هي ممّا تدل على الجواز في صورة الخطأ الى ثلثي السورة، و هو أزيد عن النصف، حيث افتى على طبقه صاحب «كشف الغطاء».

و منها: استدلل به صاحب «الجواهر»، و هي رواية عبيد الله بن علي الحلبي، و أبو الصباح الكناني، عن أبي بصير، كلّمهم عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الرجل يقرأ في المكتوبة بنصف السورة ثم ينسى فيأخذ في أخرى حتى يفرغ منها، ثم يذكر قبل أن يركع؟ قال: يركع و لا يضرّه»^(٣)

بتقرير أن يقال: إنه لو كان العدول غير جاز، فكان اللازم أن يذكره بأنه إذا تذكّر قبل الركوع لابد أن يستأنف السورة، فحيث أمر بالركوع و قال إنه (لا يضرّه) يفهم جواز العدول.

لكن ناقش فيه المحقّق الهمداني: بأنّ هذا الخبر ورد في مورد النسيان و لا يكون مربوطاً بما نحن في صددّه.

ولعلّه اراد امكان كون الجواز مختصاً بتلك الحالة لا مطلقاً حتى مع العمد و

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٦٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٤.

(٢) و (٣) الوسائل: ج ٤، الباب ٣٦ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢ - ٤.

الاختيار، و ما ذكره لا يخلو عن وجه، إلا أنه لا يبعد أن يكون ذلك من أحد مصاديق الجواز، كما أشرنا تجويز قرأ العدول اذا الى النصف ثم عدل عنها.
و منها: رواية «فقه الرضا» فقد جاء في أولها: «أوله قال العالم عليه السلام: لا يجمع بين السورتين في الفريضة: و سُئل أي العالم عن الرجل يقرأ في المكتوبه نصف السورة، ثم ينسى فيأخذ في الأخرى حتى يفرغ منها، ثم يذكر قبل أن يركع؟ قال: لا بأس به»^(١).

و منها: رواية أخرى لـ«فقه الرضا» على المحكي في «الجواهر» في حديث: «و تقرأ في صلاتك كلها يوم الجمعة سورة الجمعة و المنافقين و سبح اسم ربك الاعلى، و إن نسيتها أو واحدة فلا إعادة عليك، فإن ذكرتها من قبل أن تقرأ نصف سورة فارجع الى سورة الجمعة، و إن لم تذكرها إلا بعد ما قرأت نصف سورة فامض في صلاتك»^(٢).

و منها: رواية «دعائم الاسلام»، قال: روينا عن جعفر بن محمد عليه السلام أنه قال: «من بدأ بالقراءة في الصلاة بسورة ثم رأى أن يتركها و يأخذ في غيرها، فله ذلك ما لم يأخذ في نصف السورة الأخرى، إلا أن يكون بدأ بقل هو الله أحد، فإنه لا يقطعها، و كذلك سورة الجمعة أو سورة المنافقين في الجمعة لا يقطعها الى غيرهما، و إن بدأ بقل هو الله قطعها و رجع الى سورة الجمعة أو سورة المنافقين في

(١) المستدرک: ج ١، الباب ٢٨ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

(٢) الجواهر: ج ١٠، ص ٥٩.

صلاة الجمعة تجزيه خاصة»^(١).

هذه مجموعة الأخبار التي يمكن استفادة جواز العدول منها، مضافاً إلى صدق الصلاة مع العدول، فجميع الاطلاقات تقضى بالصحة كما قاله صاحب «الجواهر».

أقول: لكنه لا يخلو عن اشكال، لأنه لو لا قيام الدليل على الجواز كالنصوص التي مرّت، لأمكن المناقشة في جوازه لو خُلّي وطبعه، لأن مقتضى القواعد الأولية هو عدم الجواز، فالحكم بأن الاطلاقات تحكم بذلك ليس بوجيه. بل قال صاحب «الجواهر»: (إن الاستصحاب لبقاء التخيير بين السور التي قد عرفت سابقاً عدم صلاحية معارضة النهي عن الزيادة له لخصوصه أو لقصوره عن تناول مثل ذلك مما يفعل بعنوان امتثال الأمر) انتهى.

قلنا: التمسك بالاستصحاب إنما يصحّ إذا فرض كون الموضوع في القضية المتيقنه والمشكوكه واحدة، وهذه الوحدة مفقودة في المقام، لأن الموضوع في السابق من لم يأخذ ولم يختر وبعده من اختاره، فاجراء الاستصحاب فيه مشكّل.

نعم، ظاهر النصوص عدم لزوم خروج ما أتى به عن قابلية الامتثال مع الاتمام بفوت المولات ونحوها، في جواز شروع السورة الأخرى، ولعلّ هذا لعدم حصول الامتثال بعد، وعدم المنافاة بين قابلية هذا الجزء وبين تحقّق

(١) المستدرک: ج ١، الباب ٢٧ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

الامتثال بجزء آخر للكلية، بل قد يحتمل اتفاقهما في القابلية، لأنّ الخطاب التوجه الى أحدهما هو لزوم الاتمام أو الإبطال لا مجرد الشروع، أو يقال قبل الامتثال لكل واحد من الاجزاء خطاب مقدمي و امتثال بحسب حاله، فمع فرض صحته لا خطاب بآخر مثله، فهو كالوضوء إذا أتى ببعض اجزائه و أراد الاتيان بفرد اكمل و أحوط حيث إنّ الجزء المأتي به ما لم يبطله له امتثال و صحة، فلا خطاب للآخر، فمتى أبطل يتوجه خطاب الى الآخر، و مجرد نيّة الاعراض عنه يكون مؤثراً، و لذا لو أعرض و عدل قبل فوات الموالاة أجزأه الاكمال.

فروع مسألة العدول في السورة

الفرع الأوّل: بعد الوقوف على دلالة النصوص على جواز العدول، يأتي الكلام في محلّ جوازه، فلا إشكال في اطلاق بعض الأخبار - الذي كان بعضها من الصحاح - على الجواز، غاية الأمر يقيد بالأخبار الدالة على تعيين محلّ جواز العدول من النصف أو الثلثين، فعليه يقال لا إشكال و لا خلاف بل الاجماع بقسميه قائم على جواز العدول قبل بلوغ النصف، كما أنّه قد ادّعى الاجماع من صاحب «مجمع البرهان»، بل في «الحدائق»: (أنّه حكاه جماعة منهم الشهيد الثاني في «الروض» أيضاً)، فيصير هذا الاجماع دليلاً آخر على التقييد و الحكم بجواز العدول قبل النصف و عدمه بعد النصف.

أقول: لم نشاهد خلافاً في عدم الجواز لما بعد النصف إلا من كاشف

الغطاء عليه السلام، حيث جوزه الى الثلثين، عملاً بموثقة عبيد بن زرارة التي ورد فيها: (له أن يرجع ما بينه وبين أن يقرأ ثلثيها)، و مال اليه المحقق الهمداني و صاحب «الجواهر» لو لا الاجماع على عدم الجواز فيما زاد على النصف.

و لعل الأمر كذلك، حيث إنه ليس لنا نص صريح على عدم الجواز لما بعد النصف، لأن الخبر المشتمل على النصف ليس إلا رواية علي بن جعفر، حيث سأل عن أنه هل يصلح له أن يقرأ نصفها ثم يرجع الى السورة التي أراد - و في «كتاب المسائل»: «بعد أن يقرأ نصفها إن رجع»، بأن يقال كان السؤال عن جواز الرجوع بعد أن بلغ النصف، مما يعني أن السائل كان يظن أن الرجوع بعد النصف ممنوع، و إلا لا وجه للسؤال عن هذا الحد في جوازه و عدمه، و هذا هو المستفاد من كيفية سؤال السائل، فتكون النتيجة المأخوذة حجة و يصح الأخذ به ما لم يدل دليل على الجواز حتى بعد النصف، فإذا دل الدليل - كما في حديث عبيد بن زرارة من جوازه الى الثلثين - فحينئذ يسقط هذا الخبر عن الدلالة كما لا يخفى. و مما دل على ذلك رواية أخرى للبرنطي عن أبي العباس في قوله: (يرجع الى التي يريد و إن بلغ النصف) بتقريب أن يقال: لو كان الرجوع في الزائد عنه جايزاً لما يبقى وجه لذكر بلوغ النصف، فذكره للغاية يفهم كونه فرداً خفياً من الجواز، أي غايته الى النصف، فيفهم عدم جوازه فيما زاد عنه، بعد تعميم القضية في عدم الفرق بين الخطأ و العمد لأجل عدم القول بالفصل، لأنّ مورده خصوص الخطأ. بل في «البحار» نقل الرواية عن «الذكرى» مسندة الى أبي عبد الله عليه السلام، و هذه الرواية من أحسن

أخبار الباب في الدلالة على بيان الحدّ بناء على نقل «البحار» عن «الذكرى»، لأنّها مسندة الى الامام عليه السلام خلافاً لنقل «الذكرى» عن كتاب «النوادر» للبزنطي، حيث لم ينقل عن الامام، بل نقل الحديث عن أبي العباس فقط.

فإذا كان شأن الرواية هكذا، فالأخذ بها لدفع العارض فيما زاد عن النصف كموثقه المزبورة في الثلثين، الدالة بالمنطوق على الجواز في قبال المنع المستفاد من المفهوم، لا يخلو عن كلام.

وأمّا غيرهما من الاخبار مثل رواية الحلبي، و أبي الصباح، و أبي بصير، و رواية «فقه الرضا» الوارد في صدرها بيان كون قراءتها الى النصف، ثم ذكر من دون بيان حكم الجواز و عدمه.

نعم، ورد في ذيل حديث «فقه الرضا» - على حسب نقل صاحب «الجواهر» - أنه إن تذكّر قبل النصف عليه أن يرجع الى سورة الجمعة، و إن لم يتذكّر إلا بعد ما قرأ النصف فعليه المضي، و لعلّ أمره عليه السلام بالمضي بعد الأمر بالرجوع، لا يدلّ أزيد من جواز المضي لا الوجوب، فيمكن الجمع حينئذٍ بينه و بين رواية عبيد بن زرارة بالتجوز الى الثلثين.

و أمّا رواية «دعائم الاسلام» فإنه و إن اشتمل على جملة: (فله ذلك ما لم يأخذ في نصف السورة الأخرى) بالتانيث، و على حسب نقل صاحب «مستند الشيعة»: (في نصف السورة الآخر) بالتذكير، حيث يتفاوت المعنى لأنّه على النقل الأوّل يريد بيان كون الأخذ بالسورة المعدول اليها من أولها لا من نصفها الأخرى،

و على نقل الثاني المقصود هو ما نحن بصدده، فيدلّ على عدم الجواز بالمفهوم، أى إن أخذ بالنصف الآخر من السورة، لا يجوز له الرجوع و هو المطلوب، و حيث يتردّد النقل فإنّه لا يكن الاستدلال به.

و لكن على أيّ حال، فلعلّ المشهور و المجمعين أخذوا بهذه الرواية بناء على نقل المستند، و برواية أبي العباس على النقل الثاني. وكيف كان، فمع وجود الاجماع و هذه الادلة، يكون القول بعدم الجواز في العدول بعد النصف أقوى كما لا يخفى.

أقول: لو لا قيام الاجماع على ما ذكرنا، لكان الحرّي أن يقال إنه لو سلّمنا وجود الأمر بالمضيّ بالأمر الوجوبى لا الرخصة - لعدم معلوميّة وجوب الرجوع قبل النصف الى سورة الجمعة، لأنّ غايته الجواز - فلا وجه للقول بكون الأمر بالمضي في مقام توهم المنع عن الرجوع المستفاد من الأمر بالرجوع فيما قبله، بالنهي عن المضيّ مثلاً.

و لكن لو سلّمنا ذلك و قلنا بوجوب المضيّ و النهي عن الرجوع، فمع ملاحظة ما في رواية عبيد بن زرارة من التجويز الى الثلثين، فإنّه يستفاد الحكم بالكراهة بالنسبة الى ما زاد عن النصف قبل الثلثين، و هو المطلوب، ولكنه مخالف للاجماع المزبور و الاجماع المركب، حيث لم يقل بالكراهة أحد من الطائفتين كما هو واضح.

الفرع الثاني: إنه على القول المشهور هل الرجوع الممنوع هو بعد التجاوز

عن النصف أو النصف و ما بعده؟

قال صاحب «الجواهر»: (الأقوى اعتبار مجاوزة النصف في امتناع العدول، و من الغريب أنه في «الذكرى» مال الى اعتبار النصف بعد أن حكاها عن الأكثر، و احتمل ارجاع التعبير بالمجازة التي حكاها عن الشيخ خاصة الى النصف، إذ فيه ما لا يخفى من وجوه، مع أن احتمال العكس أولى كما اعترف به في «كشف اللثام») انتهى.

أقول: ظاهر الأدلة يساعد مع قول صاحب «الجواهر»، لأن قوله: (وإن بلغ النصف) ظاهر في جواز الرجوع في النصف أيضاً، كما أن ظاهر قوله: (وإن لم تذكرها إلا بعد ما قرأت نصف سورة، فامض) كون النصف في المنع، إلا أنه بقرينة قوله: (ما لم يأخذ في نصف السورة الآخر) كون الملاك في عدم الجواز هو التجاوز، كما هو مقتضى استصحاب الجواز الثابت قبل بلوغ النصف.

الفرع الثالث: البحث عن مدلول كلمة (النصف)، و أن المراد منها هو النصف

بالنسبة الى الحروف أو الكلمات أو الآيات؟

ففي «الجواهر» اختار الأول، و لعلّه لأجل كونها أقرب الى الواقع، فيحمل عليها، و إلاّ ربما ينتقل الذهن الى أن المراد من النصف هو الآيات لا الحروف و الكلمات، لسهولة تحديد عدد الآيات دون غيرها، و لأجل ذلك قال صاحب «الجواهر» بعده: (نعم، لا يبعد اعتبار التخمين في ذلك لتعذر العلم و اليقين في هذا الحال أو تعسرها، مع ظهور التحديد به في النصوص في تفسيره، بل لا يبعد أيضاً

عدم تحقّق التجاوز بمثل الحرف أو الحرفين ونحوهما، ولعلّ تعبير الأصحاب بالنصف و آخر بتجاوزه، مبني على التسامح، لا أنه خلاف في المسألة) انتهى^(١).
أقول: لو لا قيام الاجماع على ما قاله لقلنا جزماً بأنّ المقصود من (النصف) عدد الآيات بلا تسامح في المسألة، حيث يحتسب عدد الآيات مؤيّداً بالاستصحاب، فإذا فرض سورة كان عدد آياتها ثمانية فنصفها أربعة، ولو كان عدد الحروف بالنسبة الى الباقي أزيد أو أنقص أو مساوياً حيث يطلق عند العرف أنه قد قرأ نصف السورة إذا قرأ أربعة آيات منها، فلا أقلّ بالكلمات، وإن كان الأحوط هو الحروف فلا ينبغي تركه.

الفرع الرابع: ظهر مما سبق قيام النصوص على حرمة الرجوع عن سورة الاخلاص و الجحد، و وجوب المضي فيهما لغير الجمعة و المنافقين، و هذه الحرمة تتحقّق بمجرد الشروع فيهما، الصادق بالبسملة إذا أتى بها بقصدهما، بناءً على تحقّق التعيين بالقصد و النية. هذا إن لم يكن تحصيل الاجماع عليه، مع أنّه قد حكاه السيّد المرتضى في الاخلاص فيما حُكي عن انتصاره، حيث أنّ مستندهم ليس إلاّ تلك النصوص الشاملة للسورتين.

و الظاهر عدم الفرق في الحرمة بين الصلاة التي يستحبّ فيها ذلك و بين غيرها إذا كانت في الفريضة دون النافلة للتصريح في بعض النصوص بـ (المكتوبة) و المقصود منها الفريضة.

(١) الجواهر: ج ١٠، ص ٦٣.

كما لا فرق في الحرمة بين الركعة الأولى و الثانية لكل منهما، لأنه ظاهر النصوص و الفتاوى، و لو لا ذلك لأمكن المناقشة في المطلب الأخير في الجملة، لأن الجمعة تكون للأولى و المنافقين للثانية، فلو عكس ذلك بأن رجع في الأولى الى المنافقين فهل هو داخل فيما يجب الرجوع، أو فيما يحرم؟ فيقع البحث في الجواز و عدده لاحتمال دخاله الخصوصية المفروضة في مورد كل منهما.

وكيف كان، فقد اختلف الأصحاب في حكم المسألة، أي في حرمة الرجوع:

اختار المصنّف في «المعتبر»، و تبعه بعض متأخري المتأخرين، الكراهة و ذهب الى أنه مكروه استدلالاً باطلاق قوله تعالى: ﴿فَاقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾.

و اختار بعض آخر بعدم حمل الأمر و النهى في النصوص على الوجوب والحرمة.

وكلا الدعويين ضعيفٌ، لوضوح أنّ الآية ليس لها اطلاق من هذه الحيثية، و غير ناظرة اليها، كما أنّ حمل الأمر و النهى على غير الرجعة و الحرمة خلاف لظاهرهما بلا قرينة مقتضية لهذا الحمل.

بل و مثله في الضعف في مخالفة المصنّف في «المعتبر» أيضاً في جواز الرجوع من الاخلاص و الجحد الى الجمعة و المنافقين يوم الجمعة، حيث قال بالحرمة بعد ما تجاوز عن الضعف، مع أنّ الجواز مطلقاً في الظاهر متفق عليه بين الفقهاء، و إن اطلق بعض القدماء بالمنع، إذ النصوص صحيحة في الجواز في

الاخلاص، التي يستفاد منها الجواز في الجحد أيضاً، بسبب ذكر (إن) الوصلية في الاخلاص، مضافاً الى قيام الاجماع المركب لعدم القول بالفصل بينهما في جواز الرجوع و عدمه بين الاخلاص و الجحد، بل يمكن استفادة وحدة الحكم بين هاتين السورتين في جواز الرجوع الى الجمعة و المنافقين من التشبيه الوارد في بعض الأخبار بقوله: (و كذلك قل يا أيها الكافرون) بالنسبة الى عدم جواز الرجوع عنهما الى غيرهما، فيحفظ هذا التشبيه و المشابهة حتى بالنسبة الى جواز الرجوع منهما الى الجمعة و المنافقين.

فلا بد حينئذٍ أن يراد من حكمه بعدم جواز الرجوع منها الى غيرها، هو الغير الذي لا يشمل الجمعة و المنافقين، فينتج حينئذٍ جواز الرجوع إذا كان الغير هو الجمعة و المنافقين، أو يقال بحفظ عموم (الغير) في المنع عن الرجوع حتى يشمل السورتين أيضاً، إلا أنه قد يُخصّص الغير بالأخبار المجوّزة في خصوص المشبه به و هو الاخلاص فقط، أو للأعم منه حتى يدخل فيه الجحد أيضاً، فبناءً على ما ذكرنا يظهر أن تمسك المحقق في «المعتبر» في المنع عن الرجوع منهما بمثل الاطلاق الموجود في لفظ (الغير) من دون ملاحظة ما ورد في تجويز الرجوع منهما الى سورتي الجمعة و المنافقين مطلقاً، أي سواء تجاوز عن نصفهما أم لم يتجاوز، تبعاً للسيد المرتضى و ابن الجنيد حيث اطلق المنع، ليس بجيد.

نعم، قد يستفاد من الأمر بقطع (قل هو الله أحد) في خبر علي بن جعفر المروي في «كتاب المسائل» و الأمر بالرجوع الى السورتين -الجمعة و المنافقين

- دون غيرهما، حرمة العدول من السورتين - أي الاخلاص والجحد - الى غير الجمعة والمنافقين، حيث يستفاد من مجموع القضيتين أولوية سورتى الجمعة والمنافقين في يوم الجمعة عن الاخلاص والجحد دون غيرهما من السور، حيث لا تكون أولى من الاخلاص والجحد، كما قد يؤيد ذلك - أي جواز القطع في الاخلاص للرجوع الى سورتى الجمعة والمنافقين - خبر «الدعائم» حيث قال: (وإن بدأ بقل هو الله أحد قطعها ورجع الى سورة الجمعة أو سورة المنافقين في صلاة الجمعة تجزيه خاصة).

كما أن مقتضى مفاد هذا الحديث عدم العدول من الجمعة والمنافقين الى الاخلاص والجحد، فضلاً عن العدول الى غيرهما من السور، إلا أن اثبات الحرمة للعدول المذكور مشكّل، لأن الأولوية المفروضة في سورتى الجمعة والمنافقين يجتمع مع عدم كون العدول حراماً بالنسبة الى سورتى الاخلاص والجحد، بل الى غيرهما أيضاً، لا مكان المنع عن الأولوية بهذه الصورة، حيث نرى خلوّ النصوص والفتاوى عن ذكر ذلك. نعم، يمكن الحكم بالمنع والحرمة إن استفدنا من أخبار الأمر بالقطع والعدول عن الاخلاص الى سورتى الجمعة والمنافقين، وجوب العدول، لوضوح أن لازم وجوب العدول عنهما هو حرمة العدول والاعراض عن سورتى الجمعة والمنافقين الى سورتى الاخلاص والجحد، بل و الى غيرهما بالأولوية، ولكن من الصعب اثبات وجوب العدول من الأخبار والفتاوى، لما ثبت أن غايته هو جواز الرجوع اليهما، وهو لا ينتج حرمة العدول عن سورتى

الجمعة و المنافقين الى غيرهما مطلقاً، أي سواء كان الغير هو الاخلاص و الجحد أو غيرهما من سائر السور، و هو المطلوب.

أقول: ولعلّ الوجه في عدم استفادة الوجوب من الأمر بقطع الاخلاص للرجوع الى سورتي الجمعة و المنافقين، هو كون الأمر في مقام توهم الحظر، لأنّ العدول في أصله مخالف للقاعدة، فالأمر في موضعه يوجب الجواز، فحينئذٍ يصحّ الحكم بجواز العدول عن سورتي الجمعة و المنافقين الى الاخلاص و الى الجحد بالتشبيه.

بل قد يؤيد الجواز خلوّ النصوص و الفتاوى عن ذكره، و احتمال الاعتماد في المنع باختصاص الأمر بالعدول في سورتي الاخلاص و الجحد - اللتين كان العدول عنهما الى غير سورتي الجمعة و المنافقين حراماً - ممّا لا يمكن الجزم به، لا مكان الجمع بينهما بأن يكون العدول عن الاخلاص و الجحد الى غير الجمعة و المنافقين حراماً، دون العدول عن الجمعة و المنافقين الى غير الاخلاص و الجحد بأن يكون جائزاً، و لا منافاة بين الحكمين، و غايته عموم مطلوبية العدول المستفاد من ما يشمل الأمر بالقطع في عكسه أي من التوحيد و الجحد.

الفرع الخامس: بعد ما ثبت جواز الرجوع الى الجمعة و المنافقين من التوحيد و الجحد، يقع الكلام في أنّ الجواز مطلق حتى إذا جاوز النصف، أو مختصّ بما إذا لم يتجاوز؟ فيه وجهان بل قولان:

قول بالجواز و هو من الشيخ و الفاضل و كذا صاحب «الجواهر» و

«مصباح الفقيه»، بل هو صريح بعض متأخري المتأخرين.

وقول بعدم الجواز وهو مختار جماعة منهم المحقق في «المعتبر»، بل ربّما نسب الى المشهور.

دليل من قيّد الجواز الى النصف في سورتي الاخلاص و الجحد: تمسّكوا باطلاق الأدلة المشتملة على عدم جواز العدول بعد التجاوز النصف، حيث يشمل اطلاقها لهاتين السورتين، خصوصاً بعد امكان التمسّك بالفحوى هنا، بأن يقال إذا منع عن العدول بعد تجاوز النصف في غير سورتي التوحيد و الجحد، مع كونه أضعف من هاتين السورتين - لأجل معلومية حرمة العدول عن هاتين السورتين الى سائر السور غير الجمعة و المنافقين بخلاف سائر السور - فإذا كان الأمر في الأضعف هكذا، ففي الأقوى - وهما سورتي الجمعة و المنافقين - يكون بالأولوية، وهذا هو معنى الفحوى.

وقد أجيب عن الاطلاق: بورود أخبار مطلقة متعددة على جواز العدول عنهما الى الجمعة و المنافقين يوم الجمعة، فمقتضى الأخذ بالاطلاق هو جوازه حتّى بعد تجاوز النصف منهما، فإذا أجزنا هذا الاطلاق في سورتي التوحيد و الجحد، فلا يبعد الجواز كذلك في غيرهما، إذا كان اعتمادنا في العدول الى الجمعة و المنافقين، على أنّه إذا جاز العدول في الأقوى ففي الأضعف يكون بطريق أولى. و أمّا عن الفحوى: فقد أجيب (بأنّها غير قطعية، فلا اعتداد بها في الأحكام الشريعة التعبدية، مع ما في اصلها من النظر، إذ لم يعلم ارادة المجمعين من اطلاق

كلما تهتم عموم المنع حتّى بالنسبة الى الجمعة و المنافقين في يوم الجمعة. مع امكان دعوى انصراف الاطلاقات في الفتاوى و النصوص عن مثل العدول عن سورتي التوحيد و الجحد الى الجمعة و الجحد) كما في «مصباح الفقيه».

أقول: لكن قرّر صاحب «الجواهر» عكس ذلك، و قال: (إنّ تقييد حكم الأصحاب بعدم جواز العدول بعد تجاوز النصف بما إذا لم يكن سورتي الجمعة و المنافقين، تمسكاً بثبوتيه، أي العدول في التوحيد و الجحد، فيثبت في غيرهما بطريق أولى، ليس بأولى من أن يبقى ذلك الاطلاق على حاله و تقييد جوازه) أي العدول في التوحيد و الجحد بما إذا لم يبلغ النصف أو يتجاوزه، استناداً الى أن ثبوت المنع في الأضعف يقتضي أولويّته في الاقوى. فعليه يكون رأيه مساعداً مع رأي المحقّق في «المعتبر».

و التحقيق: الدقة و التأمل يقتضى - مع قطع النظر عن الفحوى و الأولويّة في الموردين - العمل بمقتضى كلّ دليل في مورده، بأنّ يقال في العدول عن التوحيد و الجحد الى سورتي الجمعة و المنافقين، بأنّ ذلك يكون بمقتضى الاطلاق حيث لم تكن النصوص الواردة هقيدة بما إذا لم يتجاوز النصف، مع أنّه لو كان الأمر كذلك لكان مقام البيان يقتضى الاشارة اليه، لأنّه مورده بأنّه كان بصورة المطلق أو مختصّاً بما قبل التجاوز عن النصف، و مادام لم تتقيد النصوص، وجب التمسك بالاطلاق و الحكم به كما عليه فتاوى أكثر الفقهاء، لأنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح، مضافاً الى امكان القول بأنّ دليل جواز العدول عن سورتي التوحيد

والجحد بصورة الاطلاق ناظر الى رفع حكم ما يدلّ على التقييد بالنصف في غير هاتين السورتين، كما يدلّ على رفع ما يدلّ على حرمة العدول عن هاتين السورتين الى غيرهما من السور، بأنّ العدول الى الجمعة والمنافقين جائز وغير حرام، فعلى هذا تكون النتيجة صحّة الرجوع وجوازه في السورتين الى الجمعة والمنافقين مطلقاً، ولكن في غيرهما من سائر السور يكون جواز الرجوع الى الجمعة والمنافقين مقيد بعدم تجاوز النصف وكذلك فيهما الى غيرهما. فاذاً، القول بذلك حسن، لأجل العمل بكلّ دليل في مورده من دون ملاحظة الاولويّة المفروضة في الطرفين.

و بالجملة: بناءً على ما ذكرنا يكون جواز الرجوع الى سورتي الجمعة والمنافقين جارياً فيما إذا لم يفرغ المصلّي من سورتي التوحيد والجحد، واما إذا فرغ منهما و أتمّ سورة التوحيد، فلا يجوز له الرجوع اليهما، لاستلزامه القرآن بين السورتين، فاذا اراد دفع هذا المحذور و درك فضيلة سورة الجمعة والمنافقين أولويّتهما، له حينئذٍ تقلّ نيّته من الفريضة الى النافلة و يتمها كذلك، ثمّ يستأنف الصلاة مع هاتين السورتين، و عليه يحمل ما ورد في خبر صباح بن صبيح، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل أراد أن يصلّي الجمعة فقرأ بقل هو الله أحد؟ قال: يتمّ ركعتين ثمّ يستأنف»^(١) فإنّ ظاهر هذا الخبر اتمام التوحيد لا التفاته في اثنايه بعد قراءة نصفه حتّى يقال بما قاله صاحب «الجواهر» بالجمع بين دليل المنع لما

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٧٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

بعد النصف عملاً بهذه الرواية، ولَمَّا قبل النصف بما دلّ على جواز العدول اليهما، وجعل هذا الجمع أرجح من الحكم بالتخيير و نحوه. لَمَّا قد عرفت ظهوره في الفراغ.

و بالتالي فجواز النقل من الفريضة الى النافلة لا يكون إلا من خلال الدليل لو عمل به الاصحاب، و لم يكن مخالفاً للاجماع، لأن موارد الرجوع من الفريضة الى النافلة محصورة بموارد خاصة ليس المقام منها إلا بواسطة هذا الحديث، و لم نشاهد من تمسك بهذه الرواية على جواز العدول الى النافلة إلا صاحب «الجواهر» و بعض آخر، فالاحتياط يقتضي خلافه حذراً عن مخالفة الأصحاب. فالأقوى عندنا جواز العدول عن السورتين الى الجمعة و المنافقين مطلقاً، حتّى بعد تجاوز النصف، كما عليه المشهور في عصرنا، و الله العالم.

الفرع السادس: بعد ما ثبت حكم محلّ جواز الرجوع عن سورتي التوحيد و الجحد الى سورتي الجمعة و المنافقين، يأتي البحث في أنّ الجواز - بأيّ وجه كان - هل مختصّ بمن كان دخوله في قراءة التوحيد و عدله ناسياً، أو يحقّ ذلك مطلقاً، أي و لو كان قد شرع فيهما عامداً فبدا له أن يرجع الى السورتين قبل النصف أو مطلقاً، على اختلاف المبنى؟ فيه وجهان، بل قولان:

من جهة اطلاق خبر «قرب الاسناد» و كتاب «المسائل» الشامل لحال العمد، بل و غيره من النصوص التي لا يخلو من اشعار بالشمول للعامد، وإن كان الناسي هو أسبق الى الذهن من العامد، لكن ليس سبق تقييد و اختصاص.

مضافاً الى اطلاق الفتاوى، وأصالة جواز العدول - وإن كان الثاني لا يخلو عن اشكال. لوضوح أنه لو لا دليل الاطلاق في النصوص، لكان مقتضى الأصل و القاعدة عدم الجواز - و عليه فتوى الأكثر حتى المتأخرين و المعاصرين في «العروة»، حيث لم يخصصوا جواز العدول عنهما اليها بخصوص الناسي، لأن ملاك جواز الرجوع هو درك الأوليّة، و هو غير مختص بالناسي.

خلافاً للمحقق الثاني و بعض من تأخر عنه من الحكم بالمنع، تمسكاً باطلاق دليل المنع عن العدول، الذي يجب الاقتصار في الجواز على القدر المتيقن، و هو ليس إلا الناسي، و قد عرفت أن الاقوى خلافه عملاً بعموم الملاك. الفرع السابع: بعد ما ثبت جواز العدول عنهما اليهما، يقع البحث عن أنه هل يصحّ ذلك إذا كان العدول الى الجمعة في الركعة الأولى و الى المنافقين في الثانية، أو يجوز ذلك مطلقاً و لو كان الى المنافقين في الركعة الأولى، و الى الجمعة في الثانية؟

فمقتضى كون العدول مخالفاً للأصل، الذي يوجب الاقتصار على موضع اليقين يتعين الأوّل، كما مال اليه المحقق الهمداني، و لا يبعد كونه كذلك، تحصيلاً لما هو الأولى في المقام، و هو المعهود الشرعي، فتجوز غيرهِ يحتاج الى عموم دليل يقتضيه، و هو مفقود في المقام:

الفرع الثامن: بعد ما ثبت جواز العدول من سورتي التوحيد و الجحد الى سورتي الجمعة و المنافقين، يقع البحث عن أن ذلك:

مختصّ بصلاة الجمعة كما عليه صاحب «الحدائق»، و حمل جميع المطلقات من الأخبار على ذلك من باب تقييد الاطلاق؟

أو يراد منها صلاة الظهر في يوم الجمعة، كما هو المحكي عن الصدوق، و الشيخ، و ابن ادريس، و يحيى بن سعيد، و الفاضل و غيرهم، لاستبعاد كون المقصود خصوص الجمعة، مع أنّه يمكن ادخال صلاة الجمعة بالأولوية.

أو يراد ما يشملهما فيكون المحلّ حينئذٍ الظهر و صلاة الجمعة معاً فيصير هذا ثالث الأقوال، كما اختاره المحقّق الثاني و غيره، بل قال صاحب «البحار»: (الظاهر اشتراك الحكم عندهم بين الظهر و الجمعة، بلا خلاف في عدم الفرق بينهما، و الأخبار إنّما وردت بلفظ الجمعة و الظاهر لأنّها تطلق على ظهر يوم الجمعة مجازاً، أو هي مشتركة بين الجمعة و الظهر اشتراكاً معنوياً).

بل لو لا انسباق ارادة خصوص الصلاتين من الجمعة و الظهر الى الذهن، لاتجه الحكم بالتعميم للعصر أيضاً، و هذا رابع الأقوال، و هو مختار «جامع المقاصد» و «التذكرة»، و ظاهر «الموجز» و «الروض» أو صريحهما جميعاً لو لا الانسباق المذكور.

بل مقتضى اطلاق كلمة (اليوم) دخول الصبح فيه أيضاً، و لكن في «الجواهر» قال: (لم أجد به قائلًا).

نعم، نقل عن الجعفي أنّه جعل المحلّ في الصبح و الجمعة و العشاء ليلتها، لكن علّق عليه صاحب «الجواهر» بقوله: (و لم أفد له ما يدلّ على خصوص

الجمع المذكور مع نفى غيره).

هذه هي الأقوال الخمسة في المسألة.

أقول: يقتضي المقام أولاً التحقيق في مدلول و مضمون الاخبار الواردة، فنقول:

بعض الاخبار مطلقة بحيث يشمل ما يصدق عليه الصلاة في يوم الجمعة، و هو مثل.

منها: ما جاء في صحيحة الحلبي من الحكم في حق من قرأ بقل هو الله أحد بالمضي فيها، إلا أن يريد الرجوع الى الجمعة، و قال: «و لا ترجع إلا أن تكون في يوم الجمعة، فأنك ترجع الى الجمعة و المنافقين منها» فحكمه يشمل مثل العصر بل الصبح إن كان من اليوم.

و منها: رواية «فقه الرضا» فقد جاء فيها: (تقرأ في صلاتك كلها يوم الجمعة سورة الجمعة و المنافقين) ثم جاء في ذيلها: «فإن ذكرتها من قبل أن تقرأ نصف سورة فارجع الى سورة الجمعة» فإنه مع ضميمه صدره يفيد الجواز في جميع الصلوات التي يصدق كونها في يوم الجمعة.

و في قبال هاتين الروايتين أخبار ظاهرة في أن الحكم بالعدول يختص بالعدول الى الجمعة:

منها: رواية «الدعائم» قال: «و إن بدأ بقل هو الله أحد قطعها و رجع الى سورة الجمعة أو سورة المنافقين في صلاة الجمعة تجزيه خاصة».

و منها: رواية علي بن جعفر عليه السلام، بقوله: «سألته عن القراءة في الجمعة بما يقرأ؟ قال: سورة الجمعة و إذا جاءك المنافقون، و إن أخذت في غيرها و إن كان قل هو الله فاقطعها من أولها و ارجع اليها».

و منها: رواية محمد بن مسلم، بقوله: «في الرجل يريد أن يقرأ سورة الجمعة في الجمعة فيقرأ قل هو الله أحد...» حيث كون الظاهر من جملة (في الجمعة) صلاتها لا يومها، و إلاّ تدخل في الأخبار المطلقة، فمقتضى الجمود على الظاهر في هذه الأخبار اختصاص الحكم لخصوص صلاة الجمعة، و لكن الظاهر من كلمات الأصحاب هو التسري عنها الى ظهرها أيضاً، لأنّ صلاة الجمعة تعدّ بدلاً عنها فاجروا الحكم في المبدل منه أيضاً، و لذلك مال اليه الأكثر و مخالفين بذلك صاحب «الحدائق» القائل بالاختصاص بخصوص الجمعة.

و أمّا تسرية الحكم للعصر لا يكون إلاّ تمسكاً بالمطلقات الشامل لها، و ليس اللازم حملها على المقيّد بخصوص الجمعة، كما فعل ذلك صاحب «الحدائق»، لعدم وجود التعارض بين الدليلين لكونهما مثبتين.

أقول: المشهور لم يلحقوا صلاة عصر الجمعة بالجمعة و صلاة الظهر، لعدم اعتمادهم على حديث «فقه الرضا»، و عدم دلالة صحيحة الحلبي إلاّ بالاطلاق المحتمل انصرافه الى صلاتي الجمعة و الظهر، لأنّس الذهن اليها، كما لم يلحقوا الصبح بهما لاحتمال الاختلاف الموجود بين الفقهاء في كونه ملحقاً باليوم أو بالليل، فمع الشك في ذلك يوجب الشك في جواز الرجوع اليه، فمقتضى القاعدة و الاصل

عدم الجواز.

و أمّا صلاة العشاء فلا يدخل في اليوم، إلّا أن يراد منه اليوم و الليل معاً، و هو غير معلوم لو لم نقل معلوم العدم هنا، فما ذكره الجعفي بادخالها و حذف الظهر ممّا لا وجه له، إلّا أن يراد بيان الرجوع في الفرائض الثلاث من الصبح و الجمعة و العشاء بمقتضى دليل استحباب السورتين و هما الجمعة و المنافقين فيها، ممّا استلزم ذكرها في الجواز.

يرد عليه: بعدم امكان تقييد دليل حرمة العدول عن السورتين - أي التوحيد و الجحد - الى السورتين أي الجمعة و المنافقين بمثل دليل الاستحباب كما لا يخفى، و لذلك لم نجد أحداً عوّل على ما ذكره الجعفي.

لكن يرد عليه أولاً: أنه كيف قد أخرج الظهر عنها مع كون الاستحباب بقراءة السورتين فيه ثابتاً.

و ثانياً: إنّ ظاهر أدلة استحباب قراءة تهما فيها هو فيما لو بدأ صلاته بالسورتين لا بعد الشروع بسورةٍ أخرى غيرهما.

و ثالثاً: بعد تسليم شموله لما بعد الشروع أيضاً، يمكن دعوى ثبوت الاستحباب ما لم يمنع عنه مانع كالتجاوز عن نصف السورة المقرّوة، و إلّا لو لا ذلك لكان العدول الى غيرهما من السور المستحبة بالخصوص في بعض الصلوات جائزاً، و إنّ تجاوز النصف مثلاً، مع أنّه معلوم العدم.

و كيف كان، فالأقوى عندنا اختصاص الجواز بالجمعة و الظهر كما عليه

المشهور، لما قد عرفت وجهه تفصيلاً.

الفرع التاسع: على فرض العدول من سورة إلى أخرى لا بد للمصلي من إعادة البسملة، لأن ما أتى بها قبل ذلك كانت للسورة المعدول عنهما، فلو لم يكررها للسورة إليها لزم الاخلال بالواجب، وهو الاتيان بسورة كاملة لكل ركعة، كما عليه أن يعيدها إذا لم يقصد سورة بعد قصد البسملة مع قراءة سورة معها. والدليل على لزوم إعادة البسملة، ما ثبت سابقاً من لزوم أن تكون البسملة منوية ومعينة قبل الشروع بالقراءة، قاله العلامة في «الارشاد» وغيره، ولكن في «الروض» بعد ذكر هذه المسألة قال:

(بقي في المسألة اشكال، وهو أن حكمه بإعادة البسملة لو قرأ من غير قصد بعد القصد إن كان مع قراءتها أولاً عمداً لم يتجه القول بالاعادة، بل ينبغي القول ببطالان الصلاة للنهي عن قراءتها من غير قصد، وهو يقتضي الفساد. وإن كان قرأها ناسياً، فقد تقدّم القول بأن القراءة خلالها نسياناً موجب لاعادة القراءة من رأس، فالقول باعادة البسملة وما بعدها لا غير، لا يتم على تقدير العمد والنسيان، والذي ينبغي القطع بفساد القراءة على تقدير العمد للنهي، وهو الذي اختاره الشهيد في «البيان» وحمل الاعادة هنا على قراءتها ناسياً).

وقد تكلف الشهيد في «الروض» لدفعه بقوله: (إن المصلي لما كان من نية أن ذلك من قراءة الصلاة لم يكن من غيرها، فلم يقدح في الموالاة، ويؤيده رواية البزنطي عن أبي العباس، لكنّها مقطوعة، ومادة الاشكال غير منحسمة) انتهى

كلام «الروض».

و قد أنكر عليه الأردبيلي رحمته بقوله: (إني لا أفهم هذا الاشكال، و على تقديره لا أفهم دفعه)، و تبعه في «الحدائق» و غيره حتى حملوا كلامه في الشق الثاني من التردد على الغفلة لعدم المدخلية لما نحن فيه في مسألة الموالاة. أقول: الظاهر أن ما ذكره العلامة بلزوم الاعادة في البسملة لو قرأ من غير قصد بعد القصد، مبني على عدم بطلان الصلاة باتيان البسملة ولو عمداً، لأجل كونها ذكراً و آية لا بقصد التشريع و الجزئية حتى يتشكل من تلك الناحية، كما لا تبطل الصلاة لو فعل ذلك نسياناً حتى لو قرأ كذلك، بناءً على عدم الاخلال بموالاة القراءة مع فصل قراءة نسياناً، كما يدل عليه الأخبار الواردة في باب العدول و منها رواية البنظي.

و أمّا اشكاله بأنها مقطوعة، أي لم يسند الى الامام، فإنه يمكن دفعه بأنه مقطوع على نقل صاحب «الحدائق» عن «الذكرى»، و أمّا بناء على نقل «البحار» عن «الذكرى» فهو مسند الى الصادق عليه السلام، كما نقله المحقق الهمداني في «مصباحه».

و على أية حال، فلا فعلى كل حال لا وجه للقول ببطلان الصلاة بل يكفي اعادة البسملة في الحكم في الصحة، بلا فرق بين العمد و النسيان كما لا يخفى. و مما ذكرنا ظهر كلام «الجواهر» بقوله: نعم، ينبغي ابدال الصلاة عوضاً عن القراءة في قوله: (و الذي ينبغي القطع...) الى آخره، حيث جعل وجه البطلان

التشريع في الجزء.

الفرع العاشر: لا يخفى أن تحديد جواز العدول بقبل بلوغ النصف، أو بعدم الشروع في التوحيد والجحد، إنما كان في صورة الاختيار وعدم الضرورة، وإلا يجوز حتى بعد النصف أو بالشروع في السورتين، كما لو نسي بعض السورة، أو ضاق الوقت عن إتمامها، أو نزول ضرر معتد به بواسطة قراءتها من طول مدة القراءة أو غير ذلك، فإنه حينئذٍ يجب عليه العدول ولو تجاوز النصف أو شرع بهما كما يدل عليه:

صحيحة زرارة، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: «رجل قرأ سورة في ركعة فغلط، أيدع المكان الذي غلط فيه و مضى في قراءته، أو يدع تلك السورة و يتحوّل منها الى غيرها؟ فقال: كل ذلك لا بأس به» الحديث^(١).

فلا بد أن يضم إليها سورة كاملة لكل ركعة كما ورد التصريح به في رواية منصور بن حازم، عن الصادق عليه السلام: «لا تقرأ في المكتوبة بأقل من سورة و لا بأكثر»^(٢).

و أيضاً: رواية محمد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام، قال: «سألت عن الرجل يقرأ السورتين في الركعة؟ فقال: لا لكل ركعة سورة»^(٣).

وبهما يتم المطلوب هو وجوب العدول الى سورة أخرى في أي موضع كان

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٣٦ من أبواب القراءة، الحديث ١.

(٢) و (٣) الوسائل: ج ٤، الباب ٤ من أبواب القراءة، الحديث ٢ - ٣.

و في أيّ سورة، ولو كانت هو التوحيد و الجحد في الفريضة.

و أمّا في النافله فيجوز المضي في القراءة و لم يعدل، كما وردت الإشارة اليه في ذيل رواية زرارة بآئه: «إن قرأ آية و شاء أن يركع بها ركع» حيث إنه غير مرتبط بالفريضة، بل هو بيان حكم النافلة أو حكماً بمقتضى التقية، أو غير ذلك، لمّا قد عرفت دلالة سائر الأخبار بوجوب قراءة سورة كاملة في الفريضة.

نعم، إن تمكن من القراءة في المصحف أو تابع قارئ في قراءته أو نحوهما ممّا هو غير جائز في صورة الاختيار فقد يقال بالوجوب، لكن في «الجواهر»: (أنّ الأقوى خلافه أيضاً، بل الظاهر عدم الاجزاء فضلاً عن الوجوب، لانسباق غير الفرض من المنع عن العدول الى الذهن، فلا ضرورة حينئذٍ يسوّغ لأجلها ذلك بناء على حرمة مع الاختيار، فتأمل جيّداً).

أقول: لعلّ القائل بالوجوب هو ممّن لا يحرم القراءة عن المصحف مع الاختيار، حتّى لا يصدق عليه الضرورة في العدول، ولكن كيف ما كان حيث ورد النص في جواز العدول مع النسيان و الغلط مع ترك الاستفصال، مع ملاحظة وجود الامكان غالباً بالقراءة عن المصحف، فيفهم أنه لا يبعد أنه يصدق الضرورة العرفية المسوّغة حتّى مع امكان ذلك، و إلاّ لا وجه للقول بالحرمة مع الاختيار في القراءة عن المصحف، بل غايته الكراهة كما لا يخفى.

قال صاحب «الجواهر»: (يتخيّر في السورة المعدول اليها بين التوحيد و غيرها، للأصل و غيره، و الأمر بها في بعض النصوص محمول على التذب، كما

صرّح به العلامة الطباطبائي في منظومته، لكن الأحوط قراءتها تخلصاً من احتمال الوجوب، والله أعلم).

أقول: لقد أجاد فيما أفاد لأن القاعدة تقتضي ذلك، إذ الملاك هو أصل عدم جواز العدول، فإذا صار جائزاً، فلا فرق حينئذٍ بأيّ سورة عدل، إلا أن يدل دليل بالخصوص على الزام ذلك فهو المتبع قطعاً، فكونه أحوط ولو حمل على النذب ممّا لا شبهة فيه، لأنّ طريق النجاة في الاحتياط، وهو حسن على كلّ حال، والله العالم بحقائق الأمور.

تمّ الى هنا دروس السنة الدراسية في الحوزة العلمية، وكان ذلك موافقاً لليوم التاسع عشر من شهر ربيع الثاني عام ١٤٢٥ للهجرة النبوية الشريفة، بيد أقلّ العباد وأحقّهم السيّد محمد علي العلوي الحسيني الأستريادي المشهور بالكرگاني، ابن المرحوم آية الله الحاج السيد سجاد العلوي، غفر الله له، وجعل الجنة منزله ومأواه، بحق محمد وآله الاطهار صلوات الله عليه وعليهم الى يوم الانتهاء.

الخامس: الركوع

وهو واجب في كلّ ركعة مرّة، إلّا في الكسوف والآيات، وهو ركن في الصلاة، تبطل بالاخلال به عمداً وسهواً على تفصيل سيأتى (١)

(١) ويعدّ الركوع خامس الأفعال الواجبة في الصلاة، وجوبه في الصلاة في الجملة يعدّ من ضروريات الدين، كما اعترف به بعض الأساطين، وتبعه فيه صاحب «الجواهر»، فضلاً عن الكتاب المبين والسنة المتواترة، بل وجوبه مورد وفاق بين الفريقين، ولم يُسمع نفيه عن أحدٍ منهما، ولعلّه لذلك يصدق عليه الضرورة من الدين، بعد ورود وجوبه في نص القرآن المجيد، في آيات عديدة بتعابير مختلفة: تارة: صريحاً مثل قوله تعالى: ﴿وَازْكُوعُوا مَعَ الرَّاٰكِعِيْنَ﴾^(١) وقوله تعالى مخاطباً لمريم: ﴿وَازْكُوعِي مَعَ الرَّاٰكِعِيْنَ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ازْكُوعُوا وَاسْجُدُوا﴾^(٣).

وأخرى: تلويحاً مثل قوله تعالى: ﴿أَنْ طَهَّرَا بَيْتِي لِلطَّائِفِيْنَ وَالْعَاكِفِيْنَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾^(٤) وغير ذلك من الآيات.

فوجوبه ممّا لا اشكال فيه ولا خلاف، إلّا أن قوله: (في الجملة) لعلّه لأجل

(١) سورة البقرة: الآية ٤٣.

(٢) سورة آل عمران: الآية ٤٣.

(٣) سورة الحج: الآية ٧٧.

(٤) سورة البقرة: الآية ١٢٥.

أن الضروريات التي يوجب انكارها الارتداد هو في الواجبات المستقلة الكاملة مثل وجوب الصلاة والخمس والزكاة، لا الوجوب المتعلق بالأجزاء كالركوع والسجود والذكر والقراءة، اللهم إلا أن يفرق بينها في الأجزاء الرئيسية وغيرها، بأن يلحق الأول بالضروريات دون الثاني، والله العالم.

كما لا اشكال في أن المراد من وجوبه هو وجوبه في كل ركعة من الصلاة ولو لمرة واحدة، لأنه أقل ما يتحقق به مسمى الركعة والامتنال، لوضوح توقف صدق الركعة عليه، ولأجل ذلك قد يقال بأن ذكر وجوب اعداد الركعة يُغني عن ذكر وجوبه بخصوصه.

ولكنه ليس بتمام، بعدم طرده لمثل الكسوف والآيات، حيث يتعدد وجوب الركوع في ركعة واحدة، فذكر وجوبه بخصوصه لازم حتى يشمل جميع اقسامه في الصلوات.

ولكن قد يجب أكثر من واحد، مثل وجوب خمس ركوعات في كل ركعة في صلاة الآيات كما سيأتى بحثه في محله.

اللهم إلا أن يقال في صلاة الآيات بتعدد الركعات بالعشره، لأجل أنها مشتملة على عشر ركوعات، فحينئذ يصح ما قيل من اغناء وجوب أعداد الركعة عن وجوب الركوع.

كما أنه لا اشكال ولا خلاف أيضاً في كونه ركناً في الصلاة، بمعنى أنها تبطل بالاخلال به من الزيادة والنقصان، عمداً كان أو سهواً، عالماً كان أو جاهلاً، فيما لا

و الواجب فيه خمسة اشياء:

الأول: أن ينحني بقدر ما يمكن وضع يديه على ركبتيه (١)

يمكن تداركه في النقص أو الزيادة بالدخول في ركن آخر، كما سيأتى تفصيله و أحكامه في بحث الخلل.

بل هو العمدة في الركنية، لما قد عرفت تسمية ركعات الصلاة به، بل الاجماع بقسميه عليه، كما ادّعاه بعض الأصحاب في عدّة كتبهم، حيث لم نجد من خالف ركنيته. مضافاً الى اصالة الركنية في واجبات الصلاة لتوقيفيتها إلا ما خرج منه بالدليل، و المقام ليس منه كما بيّنا تفصيل هذا الأصل في بحث القيام فلا نعيد، مع وجود نصوص متضاربة على ركنيته باخلاله في الزيادة و النقيصة إلا في الزيادة مع الجماعة، كما سيأتى بحثه في محله إن شاء الله.

(١) و الذى يظهر من عبارة المصنف حول الركوع أمور:

الأول: كون الانحناء واجباً في الركوع، إمّا لتوقف مسمى الركوع لغةً و عرفاً عليه، بحيث لو لم يحصل الانحناء لا يصدق عليه الركوع لغةً و عرفاً، فلا يحصل الامتثال به شرعاً، إذا فرض الأمر قد تعلّق عليه بحسب اصطلاح اللغة و العرف، أو للامر به شرعاً، أى يمكن قبول صدق الركوع بحسب ذلك الاصطلاحين بغير الانحناء أيضاً، إلا أنّ ما أمر به شرعاً في الصلاة ليس إلا مع الانحناء.

و هو أيضاً يتصوّر على نحوين:

تارة: يفرض على نحو الحقيقة الشرعية فيه، يعني أن الشارع قد وضع للركوع معنى خاصاً بكيفية مخصوصة، بحيث لو لاه لأمكن نفي صدق الركوع عليه.

و أخرى: بأن يكون المراد بيان فرد من أفراد الركوع، واختياره بالخصوص من بين مصاديقه، كما سيأتي تحقيق ذلك بأكثر من هذا قريباً إن شاء الله.

الأمر الثاني: بيان مقدار وجوب الانحناء، إذ لا اشكال عند الامامية بل عند العامة إلا أبي حنيفة من عدم كفاية مطلق الانحناء. لأن الانحناء قد يتحقق بانحاء مختلفة:

تارة: على حسب ما هو المتعارف عندنا من تقوُّس الظهر بادخال البطن و حصول الانحناء بما يبلغ يديه ركبتيه.

و أخرى: ما يتقوُّس الظهر خلاف ذلك، بأن يظهر البطن و ارسال رأسه على خلفه حتّى يحصل القوس من ظهره و بطنه.

و ثالثة: بأن يصل يديه ركبتيه بواسطة رفع ركبتيه و خفض كفليه. حيث قد لا يحصل بذلك اصل الانحناء، أو يحصل بيسير لا يفيد في تحقُّق الركوع المأمور به.

و رابعة: بأن يوجد الانحناء بالتقوُّس في أحد جانبيه من اليمين أو اليسار.

أقول: لا خلاف عندنا بأن الواجب من الركوع ليس إلا الأوّل منها دون غيره، إلا أن ذلك لا يكفي في رفع الابهام، لأنّ ما وقع في كلمات الأصحاب و لسان الأخبار مختلفة من جهة بيان الموضوع، أي اختلفنا في كيفية ما يتحقق به

الركوع الشرعى المأمور به، كما اختلفوا و من جهة حكمه من الوجوب و الاستحباب بعد تحقق موضوعه، فلا بأس هنا بذكر كلمات الأصحاب في المقام: فعن جملة منهم التعبير بنحو ما وقع في عبارة المصنف، و هو: أن على المصلّي أن ينحني بقدر ما يمكن وضع يديه على ركبتيه، و منهم الشهيد في «الذكرى» مدعيّاً عليه، الاجماع، و منهم العلامة في «القواعد» و «التحرير» و «المنتهى» ناسباً هذا القول الى أهل العلم كافة إلاّ أبي حنيفة فإنّه أوجب مطلق الانحناء، و حكى عن غير واحدٍ منهم المصنّف في «المعتبر» أنّهم قالوا الواجب فيه الانحناء قدرّاً تصل معه كفّاه ركبتيه. و قال العلامة في عدّة من كتبه: (يجب فيه الانحناء الى أن تبلغ راحته ركبتيه)، و منهم صاحب «الحدائق» و المجلسي، بل الثانى في «البحار» قال: (مذهب الأكثر بكفاية وصول رؤوس الأصابع الى الركبتين)، و غير ذلك من التعابير المتشابه بعضها مع بعض عموماً و المتفاوتة تارة، و لذلك يقع البحث عن أنّه:

هل المأل في الجميع شيءٌ واحدٌ، غاية الأمر كان الاختلاف في التعابير من لفظ اليد أو الكف أو الراحة، أو كان متفاوتاً في المراد و المعنى؟
الظاهر امكان ارجاع بعض الكلمات الى بعض، مثل ما في «الشرائع» و «المعتبر» و «التذكرة» و «الذكرى»، بل «المنتهى» و «الجامع» و «الروض» و «الروضة» بكون الملاك هو الانحناء الى قدر ما يمكن وضع اليد بكفّه أو بعض الكف أو بعض الراحة: إن أريد من الراحة مجموع داخل باطن اليد من الكف و

اصول الاصابع - على الركبتين، سواء كان على حدّ يمكن أن يُلقمهما ركبتيه أم لا؟ نعم، على فرض قبول ذلك، لا يستفاد منهم إلا إمكان الوضع لا الوجوب، إذ ربّما يمكن أن يقال باستحبابه كما ذهب اليه بعض، ولعلّ هذا هو مراد من عبّر بالوضع أو الالتقام وغيرهما، أي هذه العناوين مشيرة الى إمكان الوضع لا الى فعليّته وجوباً، كما زعم بعض ذلك، حتّى يدعى وجود الاختلاف بين مختار الفقهاء.

نعم، و الذي لا يمكن ارجاع كلامهم الى ذلك، هو ما صدر عن مثل صاحب «الحدائق» و «الرياض» و المجلسي الثاني في «البحار»، حيث صرّحوا بكفاية الانحناء حتّى تبلغ رؤس الاصابع الى الركبتين، خصوصاً إن اريد من الركبتين هو عين الركبة لا زاوية آخر الركبة، حيث إنّه من الواضح أن الانحناء الى هذا الحدّ لا يوجب تحقّق وضع الكفّ أو الراحة على عين الركبة. و عليه، فالقول بكفاية ذلك لا بدّ أن يستظهر من الدليل، و إلاّ يشكل القول بالاجتزاء بهذا المقدار.

أقول: ينبغي أولاً صرف عنان الكلام الى لسان النصوص و الأدلّة، و الفحص عن كفيّته دلالتها، فنقول و بالله الاستعانة و عليه التكلان:

البحث عن الأخبار الواردة في الركوع

أمّا أخبار الباب فهي عدّة عديدة:

منها: صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا أردت... إلى أن قال: و تصف في ركوعك بين قدميك، تجعل بينهما قدر شبر و تمكن راحتك من ركبتك، و تضع يدك اليمنى على ركبتك اليمنى قبل اليسرى، و بلغ (القم) بأطراف أصابعك عين الركبة، و فرّج أصابعك إذا وضعتها على ركبتك» الحديث.^(١)

هذا الحديث يدل على أن الركوع هو تمكن الراحة من الركبة، و هذا مؤيد بما جاء في ذيل هذا الخبر بلزوم بل قد البلوغ أو الالتقام بأطراف الأصابع لعين الركبة، أي بأن يجعل نهاية الأصابع المتصلة بالكف على الركبة، كما يبين ذلك ما ورد بعده بقوله: (و فرّج أصابعك إذا وضعتها على ركبتك) حيث لا يناسب إلا مع وقوع الأصابع على عين الركبة، فينطبق هذا الحديث مع ما عليه المشهور دون غيره، بل لو لا الدليل على استحباب الوضع والتمكين، لكان ظاهر الأمر بالتمكين و التفرّج هو الوجوب، كما أن ظاهره وجوب إيجاد الركوع بخصوص ذلك، فلازمة عدم الاجتزاء بما ذهب إليه صاحب «الحدائق» و المجلسي بوضع رأس الأصابع فوق الركبة، إذ هكذا لا يصدق عليه صفة تمكن الراحتين أو الكفين للركبتين كما لا يخفى.

و منها: رواية أبي بصير، عن الصادق عليه السلام، قال: «إذا سجدت فابسط كفك على الأرض، و إذا ركعت فالقم ركبتك كفّك».^(٢)

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب الركوع، الحديث ١.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٢٢ من أبواب الركوع، الحديث ١.

فإنّه يدل بالملازمة لزوم الانحناء بما يجعل الكفين على الركبتين غاية الأمر ظاهره فرض تحقّق الركوع لو لا الالتقام، إذ يأمر بذلك بعد تحقّق الركوع لا كونه بذلك يتحقّق، فهل الأمر بذلك وجوبى كما هو ظاهر الأمر، أو ندبى بواسطة دليل يصرفه عنه؟ وهذا سيأتى لاحقاً الفحص عنه. بل مقتضى وحدة السياق مع بسط الكف للسجدة حيث كان واجباً وظهور الأمر هو الوجوب.

ومنها: رواية صحيحة أخرى لزرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «وإذا ركعت فصفّ في ركوعك بين قدميك، و تمكّن راحتك من ركبتك، و تضع يدك اليمنى على ركبتك اليمنى قبل اليسرى، و بلّغ اطراف أصابعك عين الركبة، فإن وصلت اطراف اصابعك في ركوعك الى ركبتك أجزاءك ذلك، و أحبّ الىّ أن تمكّن كفّك من ركبتك»^(١).

مقتضى هذا الحديث هو كفاية الانحناء الى حدّ تصل اطراف الأصابع الى الركبتين، ولعلّ المراد من الاطراف هو وصول جانبٍ وقسمٍ من الاصابع الى الركبة، و إن لم يبلغ الكفّ الى عين الركبة فقد صرح بكفاية ذلك، و إن كان تمكين الكفّ لعين الركبة أجت.

و مدلول هذه الرواية هو الذي ألزم صاحب «الحدائق» و من تابعه الى القول بكفاية وصول رؤوس الأصابع الى الركبتين، فكأنّه فسّر (اطراف الأصابع) برؤوسها، و حكم بأنّ اتصال الكف و الراحة مستحبّ، كما اشار اليه في الرواية

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٢٨ من أبواب الركوع، الحديث ١.

بأنه أحبّ إلىّ.

ولكن نقول: هل هناك ملازمة بكون وجوب الانحناء إلى هذا المقدار، أم المقدار الواجب هو الذي عليه المشهور؟

و منها: و التي توافق في الدلالة الرواية السابقة بإيصال أطراف الأصابع إلى الركبة، ما رواه المحقق في «المعتبر» و العلامة في «المنتهى» عن معاوية بن عمّار و ابن مسلم و الحلبي، قالوا: «و بلغ بأطراف أصابعك عين الركبة»^(١).
أى و إن لم يصل الكف إليها، و هي توافق مع ما عليه المشهور.

و منها: رواية الصدوق بإسناده عن حمّاد بن عيسى، أنه قال: «قال لى أبو عبدالله عليه السلام يوماً: تحسن أن تصلي يا حمّاد؟... إلى أن قال: ثم قال: الله أكبر و هو قائم، ثم ركع و ملاء كفيّه من ركبتيه مفرّجات، و ردّ ركبتيه إلى خلفه حتّى استوى ظهره، حتّى لو صبّت عليه قطرة ماء أو دهن لم تزل، لاستواء ظهره، و تردّد ركبتيه إلى خلفه، و نصب عنقه، و غمض عينيه» الحديث^(٢).

فإنّ فعل الامام كقوله و تقريره حجة، و ظاهر الفعل محمول على الوجوب، إلّا ما ورد دليل على خلافه، لأنّ الظهور المتناسب مع هذه الجملة هو الوجوب، ثم يُرفع اليد عن هذا الظهور بدليل خارجي يدلّ على جواز تركه، كما هو الغالب، فيحمل على الوجوب في المقام أيضاً. نعم، الدليل الرافع هنا ليس إلّا ما ذكرنا من

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٢٨ من أبواب الركوع، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب افعال الصلاة، الحديث ١.

حديث زرارة إن سلّم بما قيل فيه.

و منها: رواية عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام: «عن الرجل ينسى القنوت في الوتر أو غير الوتر؟ فقال: ليس عليه شيء، وقال إن ذكره وقد أهوى الى الركوع قبل أن يضع يديه على الركبتين، فليرجع قائماً و يقنت، ثم ليركع، وإن وضع يده على الركبتين فليمض في صلاته و ليس عليه شيء»^(١).

حيث يدلّ على أن الركوع المحقّق للمضي، ليس إلّا وضع اليدين على الركبتين، وهذا العنوان لا ينطبق إلّا إذا كانت الركبة داخلة تحت اليد بالكف و الأصابع معاً، أو الأصابع بأطرافها و أصولها دون الكف. و أمّا وضع رؤوس الأصابع على أوّل اجزاء الركبة من دون الوضع عليها، فإنّه لا يصدق عليه كون اليد على الركبة كما لا يخفى.

فمع ضمنية بعض الأخبار الى بعض يستفاد أنّ ما عليه المشهور هو الأقوى، لوّضح أنّه لو كان الركوع قد يتحقّق بوصول رؤوس الاصابع الى الركبة، لزم أن لا يجوز الرجوع الى القنوت، سواء قدر على وضع اليدين على الركبتين أم لا، مع أنّ مقتضى هذه الرواية جواز الرجوع لو لم يضع اليدين على الركبتين، بل حتّى مع حصول امكان الوضع دون الفعلية، يجوز الرجوع، اللهم إلّا أن نحمل هذه العبارة كناية عن مقدار الانحناء لا فعليته بالوضع، لكنّه خلاف للظاهر كما لا يخفى على المتأمّل.

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١٥ من أبواب القنوت، الحديث ٢.

و منها: ما رواه الجمهور عن أنس، قال: «قال رسول الله ﷺ: إذا ركعت فضع كفيك على ركبتك».

و منها: ما رواه العامة أنه ﷺ: «كان يمسك راحتيه على ركبتيه كالقابض عليهما».^(١)

فإن ظاهرهما أيضاً وجوب ذلك، أي الوضع لا خصوص الانحناء الى هذا الحدّ، كما استظهره المحقق الهمداني رحمه الله، لأنّ الوضع على الكفين إذا كان واجباً فعلاً لا تقديراً وجب بالملازمة لزوم الانحناء الى هذا الحدّ وجوباً شرعياً، مع أنّ الاجماع قائم على عدم وجوب الوضع، بل هو لازم أعم لا مكان جمعه مع وجوب الانحناء دونه، أو بدون وجوب الانحناء، فمدعى المشهور هو التفكيك بينهما، أي في الوجوب بين الانحناء وبين الوضع، لقيام الدليل على عدم الوجوب في الثاني دون الأوّل، فيتم المطلوب.

بل في «الجواهر» إنّ الانحناء الى هذا الحدّ، أي ما يمكن أن تضع اليدين على الكفين، هو الذي يتوقف عليه اليقين بالبراءة، أي كأنّه هو مقتضى قاعدة الاشتغال بوجوب الاتيان بالركوع.

ولكن أورد عليه المحقق الهمداني رحمه الله على احتمال، وقال: (و أضعف منها الاستدلال بقاعدة الشغل، و توقيفيّة العبادة، لما أشرنا اليه مراراً من أن المرجع في

(١) مصباح الفقيه: ص ٣٢٦.

موارد الشك البراءة لا الاحتياط) انتهى.^(١)

و لكن يمكن دفع الاشكال عنه: بأن مراد صاحب «الجواهر» من العبارة ليس قاعدة الاشتغال، حتّى يجاب بما ذكر، بل مقصوده بأن مفهوم الركوع إذا تردّد بين الفردين من أفراد الانحناء: الى حدّ يمكن الوضع، أو الى حدّ تبلغ رؤوس الاصابع الى الركبتين، فلا اشكال في أن الاتيان بالأول يوجب القطع و اليقين بالبراءة، لأنّه يشتمل على الثاني أيضاً، فهو رغم أنّه كلام متين إلّا أنّه لا يفيد لاثبات قول المشهور من وجوب الانحناء الى هذا الحدّ، لأنّ اثباته موقوف على التمسك بقاعدة الاشتغال، و هو غير معلوم، لأنّ جريان القاعدة مبنيّ على ثبوت شرطية كون الانحناء الى هذا الحدّ، فمع الشك في شرطيته المرجع هو البراءة.

الأمر الثالث: بعد ما ثبت لزوم وجوب الانحناء الى حدّ يمكن وضع اليدين على الركبتين، لا مجرد وصول رؤس الاصابع اليهما، فلا اشكال ذلك بالنسبة الى الرجال بحسب دلالة الأدلة كما عرفت، إلّا أنّه يقع البحث عن أنّ ذلك، أي وجوب الانحناء الى هذا الحدّ هل واجب في النساء أيضاً، أم هو مختص بالرجال؟ فيه وجهان، بل قولان:

قول: بعدم التفاوت بينهما، كما عليه عمل الاصحاب، بل الشهرة العظيمة قائمة عليه، كما هو مقتضى قاعدة المشاركة المعتضدة باطلاق كلمات كثير من الأصحاب في فتاويهم و معاقد اجماعاتهم المحكية، بل النصوص المتقدمة، حيث قد عرفت

(١) مصباح الفقيه: ص ٣٢٦.

صحّة ما تدل على لزوم الانحناء الى هذا الحدّ، ردّاً لما دلّ بكفايته بوصول رؤوس الأصابع.

القول الآخر: هو التفصيل، من اختصاصه بالرجال، وأمّا المرأة فلا بدّ أن تنحني الى أن تضع يديها فوق ركبتيها لا عليها. لدلالة رواية زرارة عليه، وهي ما رواه «الكافي» بإسناده الى زراره من دون ذكر المروي فيه، حيث قال: «إذا قامت المرأة في الصلاة، جمعت بين قدميها، ولا تمزج بينهما، وتضمّ يديها الى صدرها لمكان تديها، فإذا ركعت وضعت يديها فوق ركبتيها على فخذيها لئلا تطأطأ كثيراً، فترتفع عجيزتها، فإذا جلست فعلى اليتيها ليس كما يجلس الرجل» الحديث.^(١)

فإنّ مضمون هذا الحديث يساعد مع القول الثاني بكفاية وصول رؤوس الاصابع الى الركبة الموجب لقلة الانحناء، فربّما يوجب ذلك بضميمة قاعدة الاشتراك بين المرأة و الرجل ثبوت هذا القدر من الانحناء للرجال، كما هو ثابت للنساء، فيؤيد القول بكفاية الانحناء الى أن تبلغ رؤوس الأصابع اليها.

أقول: لكن قد أعترض عليه بأمورٍ لا يصون أكثرها من النقد و الايراد:
أولاً: بما في «الجواهر» من دعوى عدم التنافي بين استحباب لوضع اليدين فوق الركبتين مع كون الانحناء فيها مساوياً لانحناء الرجل، دون أن تنحني كثيراً مثل الرجل، إذ أنّ وضع يديها على ركبتيها و ردهما الى الخلف يوجب

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أفعال الصلاة، الحديث ٤.

ارتفاع عجيزتها.

و ثانياً: لا يتم بناء على الوضع الشرعي للركوع، لا مكان تعدد حالات الانحناء بالنسبة الى المكلفين شرعاً. بل وهكذا لا منافاة على القول الآخر الحقيقة المتشعبة، بأن يكون مراد الشرع من الانحناء هو المعنى اللغوي والعرفي لكن في الرجال بفردٍ منه وللنساء بفردٍ آخر، إذا كان الوارد في اللغة مطلق الانحناء، وأما إذا كان الركوع باقياً على معناه اللغوي، وقلنا إنه واحد، وهذا التحديد كاشف عنه، فلا يكون حينئذٍ إلا عبارة عن حالة خاصة لا يختلف مسماه بالنسبة الى المكلفين، وجعل عليه السلام هذا القسم هو الأقوى تمسكاً بأصالة عدم النقل عن معناه اللغوي الى الشرعي، ولصحة السلب أي صحة سلب اسم الركوع عرفاً عن غيره من أفراد الانحناء، أو عدم الحكم بكونه ركوعاً، أو غير ركوع، وحيث كان الانضباط فيه مشكلاً، فتلطف الشارع بحدّ له مبناه في الأصل على التقريب في حصول أول مسمى الركوع، لا أنه صار بالآخرة على التحقيق بحيث لا يجوز النقص حتى لو فرض انكشاف صدق الاسم عليه، فصار هذا مثل سائر التقديرات كالكرّ والمسافة والوجه ونحوها من التقديرات الشرعية. انتهى ما خصّ كلام «الجواهر»^(١).

و ثالثاً: هذه الرواية مقطوعة، فيحتمل كونها من كلام زرارة لا الامام، حيث لم يرد ذكر الامام في «الكافي».

(١) الجواهر: ج ١٠ / ٧٤.

الاعتماد على مثل هذا الخبر مع هذه المشاكل فيه مشكل.

أقول: يمكن الردّ على هذه الإيرادات:

أما الأول: فهو مخالف لظاهر الرواية، كما اعترف به صاحب «مصباح الفقيه»، و مال إليه في «الحبل المتين» للبهائي، و الشهيد في «الروضة»؛ بل المحكي عن السيّد في «المطالع» اختياره، إذ ظاهر التعليق بقوله: (لثلاً تطأطأ كثيراً و ترتفع عجيزتها) يفيد أنّ ذلك لأجل أنّ الانحناء إلى الحدّ الذي يمكن وضع اليد على الركبة يكون مقتضياً لذلك، و لذا أمر بالأقلّ من ذلك المساعد للانحناء ما عليه صاحب «الحقائق» و غيره، فحفظ حدّ الانحناء في كليهما بحدّ واحد، و حمل العمل بذلك على الاستحباب، خلاف للظاهر كما لا يخفى على المتأمل.

و أما الثاني: فبأنّه لا مانع من الالتزام بالتعدد في الوضع لمن ذهب إلى الحقيقة الشرعية، نظير القول بالتعدد في وضع العبادات للصحيح بالنسبة إلى المختار و المضطرّ، كما لا مانع من القول بالتعدد في الحقيقة المتشعبة، فضلاً عن صدق الانحناء لغةً و عرفاً على كلا الفردين، مع فرض كون اليقين في كلا الموردین على التقريب لا التحقيق، إذا فرض صدق الانحناء عليه كما كذلك على التحقيق.

و أما الثالث: فيتبع أن يصدر عن مثل زرارة - الذي يعدّ أحد الأربعة الذين عليهم قوام الدين و المذهب - شيءٌ أو حكم من عند نفسه من دون أن يكون قد سمعه من الإمام عليه السلام، مع أنّ عبارة «الوسائل» بقوله: (و بهذا الاسانيد) ربما يراد

بيان الإسناد الى أبي جعفر عليه السلام الذي كان قبله، مضافاً الى أن هذه الرواية منقولة عن الصدوق في «العلل» مسنداً الى أبي جعفر عليه السلام، فيخرج حينئذٍ عن كونها مقطوعة. وبالجمله فإن مثل هذه الايرادات لا يمكن أن نرفع بها اليد عن الرواية. نعم، قد يقال في الجواب عنها: أن المذكور في الرواية قبل هذا وبعده ليس إلا أموراً استحبابية، مثل: جمع القدمين، وعدم تفريجهما، وضمّ الثديين باليدين، والجلوس على اللتين، والابتداء بالعقود بالركبتين قبل اليدين، وضمّ الفخذين، ورفع الركبتين في حال الجلوس، والانسلال عند النهوض، وعدم ارتفاع العجيزة أولاً، كلّها أمور مستحبة لا واجبة، فوحدة السياق مع وقوع حكم وضع اليدين فوق الركبتين بين تلك الأمور، تقتضي الحكم بالاستحباب في الوضع، وكون الانحناء في حقّها كالانحناء في حق الرجال، خصوصاً مع اعراض أكثر الأصحاب عنه، حيث يوجب الاحتياط في العمل بالحكم بلزوم الانحناء الى الحدّ المذكور في كلام المشهور، وإن كان قد عرفت كونه خلافاً لظاهر الرواية، والله العالم.

الأمر الرابع: هل يجب وضع اليدين على الركبتين مضافاً الى وجوب الانحناء الى هذا الحدّ، أم لا؟

يظهر من صاحب «الحدائق» الميل الى وجوبه، حيث قال: (لا يخفى أن ظاهر أخبار المسألة هو الوضع لا مجرد الانحناء، بحيث لو أراد لوضع، وأن الوضع مستحبّ كما هو المشهور في كلامهم، والدائر على رؤوس أقلامهم، فإنّ

هذه الأخبار ونحوها ظاهرة في خلافه، ولا مخصص لهذه الأخبار إلا ما يدّعونه من الاجماع على عدم وجوب الوضع انتهى^(١).

خلافاً للآخرين مثل صاحب «الجواهر» و الهمداني في «مصباح الفقيه»، حيث قال (حكى غير واحد دعوى الاجماع على عدم وجوب وضع اليدين على الركبتين حال الركوع، فإن تحقق الاجماع عليه فهو، وإلا فربما يستشكل في ذلك نظراً الى تعلّق الامر به في جملة من الروايات المتقدمة، و ظاهره الوجوب.

اللهم إلا أن يقال: إن عمدة ما يظهر منه الوجوب، قوله ﷺ في النبوي المرسل: «ضع كفيك على ركبتيك»، وهذا بما لا تعويل عليه من حيث سنده، وأما ما عداه من الروايات، فهي قاصرة عن افادة الوجوب.

أما الأخبار الحاكية لفعلهم فواضح، وأما غيرها ممّا ورد فيه الأمر بتمكين الكفين أو الراحتين من الركبتين، فسوقه يشهد بارادة الاستحباب. نعم، ربّما يستشعر من قوله ﷺ في ذيل خبري زرارة: «فإن وصلت أطراف أصابعك في ركوعك... الى آخره» أنّ وضع اليدين في الجملة ممّا لا بد منه، وكون الأمر بتمكين الكفين أو الراحتين من باب أنه أفضل افراد الواجب.

ولكنك عرفت فيما سبق قوّة احتمال كون هذه الفقرة مسوقة لبيان حدّ الركوع، لا بيان كون وصول اطراف الاصابع أقلّ ما يجزى من تمكين الكفين المأمور به صدر الحديث، بل لا يبعد دعوى ظهورها في ذلك، فتكون حينئذٍ

(١) الحقائق: ج ٨ / ص ٢٤٠.

أجنيبته عن المدعى، فليتنا ملّ) انتهى^(١).

أقول: لو لا قيام الاجماع على عدم الوجوب، و تعاملنا مع هذه الاخبار بظاهرها، لكان القول بالوجوب أنسب، رغم أنه مخالف للظاهر. لمجموعة الأمور التي تفيد ذلك، وهي: ظهور بعض الأوامر مثل ما في خبر النبوى المرسل، وكذلك دلالة الفعل الحاكي لو لا وجود قرنية خارجية مثل الاجماع، و أيضاً دلالة النص من قوله: (و أحبّ اليّ أن تمكّن كفّيك الى ركبتك) المفهم كون سابقه فرداً واجباً بحيث يجعله أحبّ، و اشارته الى بيان حدّ الانحناء لا بيان وجوب نفسه.

و أيضاً ممّا يؤيد الوجوب فضلاً عن وحدة السياق، حديث أبي بصير المتقدم عن الصادق عليه السلام، قال: «إذا سجدت فابسط كفّيك على الأرض، و إذا ركعت فاقم ركبتك كفّيك»، لو ضوح أن هذا الخبر يفيد أن بسط الكفّ على الارض واجب، فيصير حكم جواره أيضاً واجباً، اللهم إلا أن يراد من الكفّ مجموع الراحة، فيحمل البسط في الكفّ على الاستحباب بلحاظ اصابع الراحة، يعنى يستحبّ في حال السجدة بسط جميع الراحة من الكفّ و الأصابع، في قبال وجوب بسيط يختصّ به الكفّ دون الاصابع حيث إنه واجب قطعاً.

فبعد هذا الحمل الذي لا يخلو عن كونه مخالفاً للظاهر، لا يبعد أن يكون حكم القيام الركبة بالكفّ مستحباً، خصوصاً بعد التصريح في حديث زرارة بكونه (أحبّ) الدالّ على أنه مستحب قطعاً، فتفكيك الحكم في المقام، و الحكم

(١) مصباح الفقيه: ص ٣٢٧.

و إن كانت يده في الطول بحيث تبلغ ركبتيه من غير انحناء، انحنى كما ينحني مستوى الخلقة. (١)

بالجوب في اصل الوضع، و الندب في خصوصية الالقام، لا يخلو عن تكلف، فبضميمة ذلك مع الاجماع يتعين حكم الاستحباب كما لا يخفى.

(١) حكم وجوب الانحناء في الركوع الى حدٍّ يمكن وضع اليد على الركبتين، حكم ثابت بالنسبة الى مستوى الخلقة، و أمّا في غير مستوى الخلقة و التي تكون يده في الطول بحيث تبلغ هذا الحدّ من دونه انحناء أو مع انحناء قليل، أو عكسه ممّن كان في القصر الى حدّ لا تبلغ يده الى ركبتيه إلاّ بأكثر و أزيد من الانحناء المتعارف أو باقلّ منه في الجملة، أو كانت يده مقطوعتين، أو كانت ركبتاه مرتفعتين، أو منخفضتين، أو نحو ذلك، ففي جميع هذه الصور يأتي البحث عن أنّه هل يكتفى فيهم بما عندهم، أو لابد من ملاحظة في الانحناء من كان مستوى الخلقة؟

ما صرح به المصنف في المتن هو الثاني، بل ادّعى فيه صاحب «الجواهر» الاجماع، حيث قال: (بلا خلاف أجده في شيء من ذلك، بل الشهرة العظيمة عليه لو لم نقل بالاجماع) بدعوى أنّه هو المعمول في التحديدات الشرعية الواردة في نظائر المقام، حيث يحمل و ينزل على الافراد المتعارفه، فيفهم حكم الافراد غير المتعارفه منها من خلال تنقيح المناط، كما أنّ الأمر كذلك في تحديد الوجه في

باب الوضوء ونظائره، هذا.

و لكن قد خالف القوم صاحب «مجمع البرهان»، إذ قال: (لا دليل واضح على انحناء قصير اليدين و طوليلهما كالمستوى، و لا يبعد القول بالانحناء حتّى يصل الى الركبتين مطلقاً، لظاهر الخبر مع عدم المنافى و عدم التعذر).
نعم لو وصل بغير الانحناء أمكن اعتبار ذلك، مع امكان الاكتفاء بما يصدق عليه الانحناء. بل قد يوافقه المحكي عن ابن الجنيد من أنّه لو كان المصلّي أقطع الزند عليه أن يوصل مكان القطع الى الركبة و وضعه عليها، و لو كانت مشدودة فعل بها كذلك، وكذا لو كان له يد من ذراع.

و لكن قال صاحب «الجواهر»: (إنّ من الغرائب، ضرورة استلزامه الاكتفاء بما لا يُسمّى ركوعاً، أو وجوب الاقصى من افراده بحيث لا يجتزى بغيره، و إن سُمّي ركوعاً، و لا ريب في وضوح بطلانه في كلّ منهما، لانصراف الاطلاق الى الفرد الشايح المتعارف المعهود، و لأنّه هو المناسب للتحديد المقصود به الانضباط و عدم الاختلاف) انتهى كلامه.^(١)

قلنا: لقد أجاد فيما أفاد، لأنّ الخطابات و المواجهات في المحاورات متوجّهة الى عامة الناس بما هو المتعارف بينهم من أفراد كثيرين، عدا الموارد النادرة الذي لا اعتبار بها لأنّ بأنّ النادر كالمعدوم. خصوصاً بعد ما عرفت بأنّ المعيار في الركوع ليس خصوص امكان الوصول، بل هو عنوان مشير الى بيان

(١) الجواهر: ج ١٠ / ص ٧٦.

حدّ الانحناء، فإذا هذا المذكور هو الملاك في الركوع نفياً واثباتاً لا وصول اليدين وعدمه، فلا بدّ لكلّ مكلف من تحصيل ما ينطبق عليه الركوع شرعاً، خصوصاً على القول بالحقيقة الشرعية، وإن كان الامر كذلك على القول بالحقيقة المتشرعة أيضاً لوحدة الملاك في كلا الموردين، كما لا يخفى.

و على ما ذكرنا من كون المحمول على المتعارف هو حدّ الانحناء دون الوصول، يظهر عدم تمامية ما قاله صاحب «الجواهر» بقوله:

(لكن يقوى دوران حكم كلّ مكلف منهم على يديه وركبتيه، لأنّه هو المنساق الى الذهن، و الموافق لغرض التحديد و لكاف الخطاب في النص، فلا يجب على ذي الطول منهم انحناء ذي القصر، كما أنّه لا يجتزي ذو القصر بانحناء ذي الطول مع احتماله و احتمال تعيين أقصر الأفراد منهم لتيقّنه في البراءة، و الاجتزاء بأولها لأصالة البراءة عن الزائد، و تقريب حدّ منتزع من الاواسط لا يجوز مخالفته، و الأوّل أقوى) انتهى.

بيان عدم التمامية: ثبت مما ذكرنا أنّ الانحناء اللازم في الانسان المتعارف هو بمقدار تصل يديه الى ركبتيه، فهذا المقدار لازم الرعاية في حق من يستلزم رعاية الانحناء بذلك و لو لم تصل يده الى ركبتيه لقصر يديه أو قطعهما أو نحو ذلك، كما يجب عليه ذلك الانحناء و إن تجاوز حدّ يديه عن ركبتيه لطول يديه أو ارتفاع ركبتيه أو نحو ذلك.

نعم، التفاوت في الافراد المتعارفه في الجملة و لو باليسير غير قاذح

و إذا لم يتمكّن من الانحناء لعارضٍ أتى بما تمكّن منه. (١)

للتقدير و التحديد الشرعي، لأنّه يتسامح في مثله عند العرف و الشرع كما هو واضح لمن يتأمل مرتبط بالتفاوت و الظاهر أن قوله: (و لكن يقوى دوران حكم كل مكلف... الى آخره) في الافراد المتعارفة لا غيرهم، فحينئذٍ يصح جميع ما ذكره في الاستدلال في تقوية ذلك كما لا يخفى، فيكون نظره حينئذٍ موافقاً للاجماع و المشهور كما هو المنصور.

(١) لا اشكال و لا خلاف في أنه يجب على المصلّي المبتلى بعارض، الاتيان بالانحناء بما أمكن كما أشار الى ذلك صاحب «الجواهر» بقوله: (بلا خلاف)، بل في «المعتبر» دعوى قيام اجماع العلماء عليه، و هذا واضح لانقاش فيه، لكن وقع البحث و النزاع عن الدليل على الوجوب بما أمكن، و أنّه: الاجماع فقط، أو هو مع شمول نفس أدلة الركوع بالاطلاق، لأنّ الصادق على مثل هذا الشخص غير القادر هو الركوع بما أمكن، فالدليل الأولي يلزمه عليه، مضافاً الى أولويّة ذلك عن الايماء الموضوع لمن لا يقدر على الانحناء الوارد في النصوص. بل و بعد فحوى ما سمعته فيمن تعذّر عليه تمام القيام، بل ربّما كانت بعض أدلته شاملة للمقام.^(١)

(١) و لعلّ وجه الفحوى، هو أنّه إذا وجب الاتيان بالقيام الصلاتي مع الاعتماد غير الركن، ففي الركوع الركني يكون بطريق أولى.

أو أنّ الدليل عليه - قاعدة الميسور التي تجرى في كثير من الموارد و منها المقام، أو أنّ الدليل أزيد مما ذكرنا حتّى يدخل فيه قاعدة الادراك و قاعدة الاستطاعة؟

ذهب صاحب «الجواهر» الى أنّ الدليل هو الاجماع حصراً و علّق على سائر الأدلة بقوله: (إنّ تمّ الدليل) رافضاً بذلك تلك القواعد.

خلافاً لصاحب «مصباح الفقيه» حيث جعل الدليل - مضافاً الى الاجماع و الدليل الأوّل - قاعدة الميسور دون قاعدتي الاستطاعة و الادراك.

و خلافاً للعلامة النوري في كتابه «وسيلة المعاد في شرح نجاة العباد» حيث ذهب الى صحة التمسك بجميع القواعد في المقام.

و لذلك لا بأس بذكر كلام صاحب «الجواهر» أولاً، فهو بعد ذكر ما تقدّمنا من الأولويّة، قال: (لا عدم سقوط الميسور بالمعسور ونحوه، إذ هو لا يتمّ إلّا على تقدير كون الركوع مجموع الانحناء، أو أنّ الانحناء واجب في الصلاة و وصوله الى حدّ الركوع واجب آخر.

و الكل يمكن منعه: إذ الذي يقوى في النظر أنّه مقدمة لتحصيل الركوع كهوّي السجود، لحصر واجبات الصلاة نصّاً و فتوى في غيرها، و لانسياق ذلك الى الذهن لو فرض الأمر به للركوع و السجود، فالأصل براءة الذمة من وجوبهما لانفسهما في الصلاة، و من وجوب القصد بهما للركوع و السجود، فليس هما إلّا مقدمة خارجية، و عليه لو هوى غافلاً لا بقصد ركوع أو غيره أو بقصد غيره من

قتل حيّةٍ أو عقربٍ، ثمّ بدا له الركوع أو السجود صحّ. ولقد أجاد العلامة
الطباطبائي بقوله:

و لو هوى لغيره ثمّ نوى صحّ كذا السجود بعد ما هوى
إذ الهوى فيهما مقدمة خارجة لغيرها ملتزمة

بل لا يبعد الاجتزاء بالاستدامة بعد تجدد قصد الركوع مثلاً، كالقيام في
الصلاة، لصدق الامتثال، وعدم تشخص جميع زمان الفعل بالنية الأولى، بل لا يبعد
القول بالصحة في الفرضين الأولين، وإن قلنا بوجوبه أصالة في الصلاة، سيّما الأوّل
اعتماداً على النية الأولى للصلاة، ضرورة تأثيرهما في كلّ ما لم يقصد به الخلاف، و
إن كان قابلاً لأنّ يقع على وجوه كالقراءة وغيرها من افعال الصلاة) انتهى
محلّ الحاجة.^(١)

اعترض عليه صاحب «مصباح الفقيه» بقوله: (إنّ قاعدة الميسور بعمومها
يشمل المورد، فيجب على العاجز عن الاتيان بتمام الانحناء - اتيانه بما يقدر عليه
- لأنّ المدار في جريانها على كونها ذا مراتب بنظر العرف، بحيث يعدّ المأتي به
لدى العرف نحواً من انحاء وجودات تلك الطبيعة التي تعلّق بها الطلب، ولو بنحو
من المسامحة العرفية، فما نحن فيه من أظهر مجاريها، بل الظاهر كون الانحناء
الغير البالغ الى الحدّ المعتبر شرعاً مصداقاً حقيقياً للركوع العرفي من غير مسامحة،
خصوصاً بالنسبة الى غير القادر من زيادة الانحناء، فيمكن أن يستدل له أيضاً

(١) الجواهر: ج ١٠ / ٧٦ - ٧٧.

باطلاقات أدلة الركوع، مقتصرًا في تقييدها بمرتبة خاصة من زيادة الانحناء الى أن يبلغ يده ركبتيه بالنسبة الى القادر لا مطلقاً. و دعوى أن الركوع شرعاً اسمٌ للانحناء المخصوص، فلا يعمّ اطلاقه مثل الفرض، محلّ نظرٍ بل منع كما تقدّمت الإشارة اليه آنفاً.

ولكن مقتضى هذا الدليل الاكتفاء بمسمّاه عند تعذر المرتبة الخاصة، إلا أن يتمسك لتقييد اطلاقه بقاعدة الميسور، فليتملّ.

هذا، مع أن دعوى كون هوى الركوع كهوى السجود مقدمة لتحصيله، عريّة عن الشاهد، بل قضية تفسير الركوع بفعل الانحناء الظاهر في ارادته بمعناه الحدوثي لا الهيئته الحاصلة منه القائمة بالشخص، أو المرتبة الخاصة من الانحناء التي ينتهي عندها الهوى، كونه من حين التلبس بفعل الانحناء أخذاً في الركوع الى أن يتحقق الفراغ منه. إلا أن صدق عنوانه عليه مراعى عرفاً بحصول مقدارٍ معتدّ به من لا انحناء، و شرعاً ببلوغه الى حدّ خاص. فقياسه على هوي السجود الذي حقيقته وضع الجبهة على الأرض قياسٌ مع الفارق.

و دعوى أن المتبادر من الأمر بالركوع هو الأمر بإيجاد هذه الهيئة من حيث هي ممنوعة، بل المتبادر منه الأمر بأنّ ينحني الى الحدّ المعتبر شرعاً، و أمّا أن المقصود بالاصالة هو خصوص الانحناء الحاصل عند انتهاء الهوي، أو الهيئة الحاصلة به، فلا يكاد يفهم من ذلك) انتهى محلّ الحاجة.^(١)

(١) مصباح الفقيه: ص ٣٢٧.

نعم، علّق صاحب «المصباح» على ما شرطه صاحب «الجواهر» في الرجوع الى قاعدة الميسور بالنسبة الى قاعدتي الاستطاعة و الادراك، وقال: (هما مشروطتان بما ذكره و قرّره صاحب «الجواهر» دون قاعدة الميسور). لكن صاحب «وسيلة المعاد» ادّعى امكان الرجوع في المورد الى القواعد الثلاثة من دون فرق بينها.

أقول: لا يخفى أنّ اطلاقات الركوع لو اشتملت مثل ركوع العاجز، ففي مثل ذلك لا مجال للرجوع الى القواعد، لأنّها تعدّ حكماً بالنسبة الى الحكم الثانوي لا الأولي، فمع امكان الرجوع الى الحكم الأولي لا مجال للرجوع الى الحكم الثانوي، و أمّا لو اتفقنا مع ما قاله صاحب «الجواهر» من الاختصاص بصورة واحدة، فمعناه عدم امكان الرجوع الى الحكم الأولي، فحينئذٍ فيقع البحث عن أنّه هل يصحّ الرجوع الى القواعد لاثبات بقيّة المراتب أم لا؟

و الجواب: لا معنى للرجوع اليها بعد فرض اثبات الاختصاص من ظاهر الدليل، فلا بدّ لمن أراد ذلك أن يقول بأنّه قد استعمل في هذا الفرد للقادر فلا ينافي إمكان اثبات البقية بدليل آخر غير الدليل الأوّل، فحينئذٍ لا فرق في الرجوع حينئذٍ بين القواعد في الثلاثة.

اللهم إلّا أن يقال: بأن ظاهر قوله ﷺ: «إذا أمرتكم بشيئ فأتوا منه ما استطعتم» كون المجموع متعلقاً للامر، و المفروض في المقام أن الدليل الأوّل لا دلالة له في ذلك، فلا معنى لاجراء ذلك فيه، وكذلك الادراك إذ لا واجب شمولي

حتّى يُدرّك بعضه دون بعض كما لا يخفى.

فبناء على ما ذكرنا من أنّ الدليل المشتمل على لزوم الانحناء إنّما هو بيان ايجاد هذه الكيفيّة من القيام من دون تعرّض للاختصاص، بل بيان لمصداق الانحناء بذلك، فإذا لم يقدر على ذلك فإنّ الدليل الأوّل لا يشمل بظاهر اللفظ ولا ينافيه، فإذا فرضنا صدق الانحناء على الأقلّ من المتعارف في العاجز، صحّ الرجوع الى قاعدة (الميسور لا يسقط بالمعسور) دون قاعدة الاستطاعة، لما قد عرفت عدم دخوله تحت الأمر حتّى يصدق عليه (إذا أمرتكم بشيء...)، كما لا معنى للدراك أيضاً، لأنّ ظهور الادراك كونه داخلاً تحت المأمور به، فيصر الحق مع المحقّق الهمداني.

و لكن يمكن أن يقال: بأنّ أداة (ما) في (ما لا يدرك) عبارة عن متعلّق الأمر، وهو الانحناء باطلاقه لا خصوص ما تعلّق به الأمر، فحينئذٍ يكون حال دليل الادراك كحال دليل الميسور لا الاستطاعة، فحينئذٍ إذا عجز عن الانحناء بالمتعارف، فلا بدّ أن يأتي بما أمكن، فيكون هذا حكماً ثانوياً، كما لا يخفى.

و أمّا مسألة وجوب كون الانحناء بقصد الركوع، فهي غير مرتبطة بكون الهوى من المقدمات، أو أنّه داخلٌ تحت العنوان، والشاهد على ذلك أن شيخنا المرتضى الانصاري رحمته الله رغم قبوله بمقدمية الهوي في الركوع، يقول بأنّه لا يصحّ إلّا أن يكون الهويّ بقصد الركوع، فلو ركع لغيره لا بدّ أن يقيم ثم يركع، لأنّ ظاهر الأدلة هو الايجاد على نحو الانحناء الحدوثي لا الاعمّ من الحدوث حتّى

يشمل البقائي.

نعم، إن كان الدليل شاملاً للاعمّ صحّ تحقق مطلق الانحناء ولو كان بغير قصد الركوع، لكنه غير مقبول، والشاهد على كون ذلك بمعنى الحدوثي هو أنّه لا يطلب ممن كان منحنياً الانحناء، بخلاف من لم يكن كذلك، فيجب عليه احداث ذلك.

بل يمكن أن يقرر بتقرير آخر: بأنّ كل شيء له القابلية على أن يوجد بوجودات متعددة، فإن كل وجود منه يمتاز عن غيره بواسطة النية و القصد، نظير ما قيل في البسملة للسور، حيث ذكرنا سابقاً من لزوم تعيين البسملة للسورة التي يريد أن يقرأها، فكذلك الحال في المقام، حيث يمكن اتیان الانحناء بأنواع مختلفة، فلا بد في تعيّن من القصد، فإتيانه بلا قصد أو مع قصد الخلاف غير كاف في تحقّق الامتثال.

و النتيجة: ظهر ممّا ذكرنا أنّ ما اختاره كثير من الفقهاء مثل الشهيد في «الذكرى»، والمحكي عن «نهاية الاحكام» و «التذكرة» و «الدروس» و «البيان» و «الموجز الحاوي» و «كشف الالتباس» و «الجعفرية» و شرحها، موافقاً لاستاذ صاحب «الجواهر» المحقّق كاشف الغطاء، حيث قال: (لو انحط بقصد عدم الركوع أو خالياً عن القصد، أو أتمّ الانحطاط بعدم القصد، أو قصد العدم، و بلغ محلّ الركوع أو تجاوزه، لم يجر عليه حكمه، و إن قلنا بعدم اشتراط النية استقلالاً في الاجزاء، لأنّ ذلك لا يكون إلّا حيث لا يقع إلّا على وجه واحد، بخلاف ما إذا كان

ذا وجهين أو وجوه، فإذا وقع منه ذلك عاد اليه بعد القيام، تجاوز حدّ الركع أو لا وركع، فلو هوى بالغاً حد الركوع ولم يركع اعاد الاعتدال والهوي، وان ركع فسد وفسدت الصلاة، ومثل ذلك يجرى في هوي السجود، حيث لا يبلغ وضع الجبهة على الأقوى فيهما) انتهى كلامه على المحكي في «الجواهر»^(١).

لا يخلو عن وجه في الركوع دون السجود، والشاهد على ذلك قول العلامة في «المنتهى»: (لو أراد السجود فقط من غير قصد اجزائه الإرادة السابقة، ولو لم تسبق له الإرادة فالأقرب الاجزاء أيضاً)، حيث يفيد بوجود الفرق بين الموردين. بل قد يستدلّ بلزوم القصد في الركوع الى رواية زكريّا الأعور الذي رواه الشيخ بإسناده اليه، قال: «رأيت أبا الحسن عليه السلام يصلي قائماً و الى جانبه رجل كبير يريد أن يقوم ومعه عصي له فأراد أن يتناولها فانحط أبو الحسن عليه السلام وهو قائم في صلاته، فناول الرجل العصا ثم عاد الى صلاته»^(٢).

و رواه الصدوق بإسناده عن أبي (ابن) زكريّا الأعور، إلا أنه قال: «ثم عاد الى موضعه الى صلاته».

وجه الاستدلال: هو العود الى الحالة السابقة ولم يكتف بالانحطاط لأجل تناول العصي، لأنه لم يقصد هوي الركوع.

اجاب صاحب «الجواهر»: (أنه من الواضح عدم شهادته لذلك، إذ لعله قد

(١) الجواهر: ج ١٠ / ٧٧.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١٢ من أبواب القيام، الحديث ١.

انحطّ من غير تقوُّس).

أقول: لعلّه أراد الاستدلال باطلاقه على لزوم الرجوع الى الموضع الذي كان قبل ذلك حتّى يوجد مع القصد، ولو كان مصادفاً مع حال الانحناء للركوع ولم يركع إلّا لذلك العمل، فحينئذٍ ينطبق، وإلّا يمكن أن يناقش فيه بأنّه لعلّ وجه وجوب عوده هو عدم اتمام القراءة أو التسبيح الواجب في حال القيام فعاد عليه لا تبيان بقيّة الواجبات الواجب، فحينئذٍ يكون الخبر أجنبياً عن المدعى كما لا يخفى.

و أمّا ما احتمله صاحب «الجواهر» فإنّه لا يسمّن ولا يغني عن جوع، لأنّ شمول اطلاقه يكفي في الاستدلال، اللهم إلّا أن يراد أنّه قضية في واقعة، فحينئذٍ لا يمكن أخذ الاطلاق للاستدلال، فحينئذٍ يكون كلامه وجيهاً.

و استدلل أيضاً بلزوم القصد في الركوع: بخبر عمّار الساباطي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا بأس أن تحمل المرأة صبيها وهي تصلي وترضعه وهي تنشهد»^(١) بأن يكون المراد من الحمل هو حال قيامها مثلاً، فتأخذ الولد وتقوم بحال التي كانت قبل ذلك للاتيان بالأجزاء مع القصد، فاطلاقه يشمل حال الركوع أيضاً، لكن والاستدلال بمثل هذا الخبر لا ثبات المطلوب لا يخلو عن تكلف: و بالجملة: ما ذهب اليه المشهور في الركوع من لزوم القصد فيه، وأنّه لا يكفي اتيانه بلا قصد فضلاً عن اتيانه مع قصد الخلاف، لا يخلو عن وجه قويّ.

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٢٤ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ١.

نعم، استدلل صاحب «الجواهر» لمختاره - بكون الهوى للركوع مقدمة خارجية لا داخلاً في الركوع حتى يحتاج الى القصد - بأن: (ظاهر المصنّف و غيره، بل يمكن تحصيل الاجماع عليه الاجتزاء بهذا الممكن من الانحناء عن الايماء للركوع لجعلهم اياه مرتبة ثانية، مع أن المتّجه - بناءً على وجوب الانحناء لنفسه و أن التكليف به لم يسقط بسقوط التكليف بالركوع - وجوب الايماء للركوع، لاطلاق ادلّة وجوبه بتعذر الركوع الصادق في المقام. نعم، قد يتم سقوطه بناءً على مقدّميته و أنّ وجوبه الآن بدلاً عن الركوع لأولويته من الايماء مثلاً، و ربّما كان هذا مؤيداً آخر للمختار، فتأمّل) انتهى.

أقول: لعل وجه التأمل عدم تماميّة ما ذكره، للفارق بين مقدمية الهوى و غيره. لوّضح أنّه اذا حكمنا بمعونة قاعدة الميسور و الادراك أنّ الممكن من الانحناء ركوع المتعذر لحكومة القاعدة على الدليل الأول بالتوسعة، فلا تصل النوبة حينئذٍ الى حكم الايماء، حتّى يقال بلزوم الجمع بين الانحناء بالممكن، و بين الايماء بمقتضى كون الانحناء داخلاً دون المقدمة.

مع أنّ وجه الفرق بين المقدميّة و غيرها لم يكن بواضح، لوّضح أنّه يجب الجمود على خصوص الانحناء بمرتبته خاصة، و مع تعذره يتبدّل الى الايماء، سواءً كان الانحناء داخلاً تحت الواجب أو كان مقدمة، لوّضح أنّ الدليل المشتمل لبيان الحكم قد علّق حكمه على فرض تعذر المتعارف، بلا فرق بين كون الهوى مقدمة أو غيرها.

فإنَّ عجز أصلاً اقتصر على الإيماء (١)

و النتيجة: أنَّ الأقوى عندنا هو لزوم القصد في تحقُّق الركوع، كما يؤيِّد ذلك صدق عنوان الزيادة، فإنَّ من انحنى لقتل الحيَّة مثلاً بقدر الركوع، و لم يتوقَّف بل قام ثمَّ ركع قد يقال بأنَّه زيادة في الركوع و مبطل.

يرد عليه: أنَّه لم يقصد الزيادة، و ظهور قوله: «من زاد في صلاته فعلية الاعادة» الزيادة بقصد ذلك الركن لا مطلقاً، و الشاهد عليه أنَّه اذا سئل عن صدق الركوع دون الزيادة، أجيب بأنَّ الركوع حيثُ لم يقصد فلا تحصل الزيادة، و هو المطلوب، فليتأمل فإنَّه دقيق و بالتأمل حقيق، و لعلَّ وجه الفرق بين الركوع و السجود في كون الهوي مقدمة في الثاني دون الأوَّل، هو أنَّ الهوي في الثاني خارج حقيقة عن السجدة، و لا يصدق عيه السجود دون الركوع عرفاً.

(١) التبديل بالإيماء مع العجز حتَّى عمَّا أمكن أمر اجماعى كما في «الجواهر» بلا خلاف، بل في «المعتبر» انَّ عليه اجماع العلماء كافة، فضلاً عن أنَّه قد استدللَّ لذلك برواية ابراهيم بن أبي زياد الكرخي، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل شيخ لا يستطيع القيام الى الخلاء، و لا يمكنه الركوع و السجود؟ فقال: ليؤم برأسه إيماءً و إن كان له من يرفع الخمرة فليسجد، فإن لم يمكنه ذلك فليؤم برأسه إيماءً نحو القبلة إيماءً» الحديث.^(١)

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ١١.

أقول: لا يتم الاستدلال بهذه الرواية إلا بحمل جملة (لا يمكنه الركوع) على أنه عاجز حتى مع الاعتماد أو مع الانحناء في الجملة على العصي أو استقراراً، إذ لو لا ذلك يحتمل كون المراد من عدم الامكان خصوص المتعارف منه. و لكن أثبتنا آنفاً صحة القول بحكومة قاعدة الميسور و الادراك على الدليل الأوّل فلا نعيد.

أمّا لو عجز عن الايماء بالرأس، تبدّل حكمه الى الايماء بالعينين تغميضاً للركوع به و فتحاً للرفع، كما نصّ عليه العلامة الطباطبائي، بل يدلّ عليه النصّ و هو رواية بزيع المؤذن عن الصادق عليه السلام، قال: «فإن لم يقدر أن يصلّي جالساً صلّي مستلقياً يكبر ثم يقرأ، فإذا أراد الركوع غمض عينيه، ثم سبّح، فإذا سبّح فتح عينيه فيكون فتح عينيه رفع رأسه من الركوع» الحديث.^(١)

هذا مع الغاء الخصوصية عن المستلقي، لوضوح أن المقصود بيان الوظيفة للعاجز عن الركوع، فلا فرق في كيفيته العجز في الحكم، بل قد يظهر من «كشف الغطاء» أنّ الأحوط عدم الاكتفاء بالعين الواحدة، إلّا مع طمس أختها، ولعلّه بناءً على الجمود على النص المزبور، حيث قد جعل العلامة بالغمض و الفتح للركوع و الرفع بالعينين دون الواحدة، مع أنّ العلامة ربّما تحقّقت بالواحدة أيضاً، لكنه خلاف لظاهر النص، كما أنه قال بأنّ الأحوط اتيانهما مع القصد لأنّه المميّز لذلك، و إلّا ربّما يوجد الغمض لغير ذلك.

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ١٣.

ثم إنه قد يظهر من المتن - كما صرح به العلامة الطباطبائي - تقديم الركوع الناقص عن قيام على الركوع التام عن جلوس، ولعله الأقرب الى الواجب، و لتحصيل القيام المتصل بالركوع، مضافاً الى ما عرفت من صدق الركوع حقيقة للناقص مع القيام على حسب الاستطاعة، ولعله لهذا الملاك كان الايماء المبدل عنه مقدماً على الجلوس، لأنه يحفظ فيه القيام الواجب في الركوع الذي كان الواجب حدوثه عنه، وهو غير حاصل في الجلوس، وإن كان المستفاد من «المنظومة» ترديده في الأخير حيث قال:

و في انحناء من جلوس مطلقاً دار مع الايماء وجه ذو ارتقا
و علق عليه صاحب «الجواهر» بقوله: (لعله لأولوية ابدال القيام بالجلوس من الركوع بالايماء).

و لكن قد عرفت مع ملاحظة فتوى الفقهاء تبعاً للنصوص أن الحكم هو تقديم الايماء عليه، وإلا كان الأخرى للامام بيان الحكم في مثله، كما لا يخفى. و لا يخفى أن المراد من الانحناء اليسير و زيادته، تحصيل الفرق بين القيام المتصل بالركوع، و بين نفس الركوع، إذ الزيادة كذلك محصل للفرق المزبور، وهو حسن لمن لم يكن ركوعه الى حد الركوع الشرعي، وإلا يشكل، لأنه يلزم حينئذ تجاوزه عن حده، ولأجل ذلك تردد صاحب «جامع المقاصد» بين ترجيح الفرق بما في المتن أو حفظ هيئة الركوع.

و لكن ضعفه صاحب «الجواهر» وقال: (هو في غاية الضعف، ضرورة لزوم

المحافظة على هيئة الركوع، ولأجل ذلك قد قيّد بعضهم لزوم الانحناء اليسير بما إذا لم يخرج به عن مسمّى الرّكع، ولعلّه مراد من اطلاق، بل قال قد يمنع أصل وجوب الفرق بالأصل، وبأنّه قد تحقّق في حقّه حقيقة الركوع، وإنّما المنتفي هيئة القيام) انتهى محلّ الحاجة.^(١)

أقول: اختلف الفقهاء فيمن كان منحنى الظهر بحدّ الركوع الشرعى على أقوال:

قول: بوجوب ازدياد الانحناء بيسير حتّى يتحقّق القيام المتّصل بالركوع و الركوع الشرعى، هذا كما عليه المحقّق في «الشرائع»، والعلامة في بعض كتبه، و الشهيدين والعلّيين وكاشف الغطاء.

وقول آخر: بعدم وجوب الزيادة عليه، كما عليه الشيخ في «المبسوط»، و المحقّق في «المعتبر»، و الفاضل في بعض آخر من كتبه، و «كشف اللّثام» و «المدارك» و «منظومة» الطباطبائي، كما عليه السيّد في «العروة»، و واقفه أكثر أصحاب التعليق. ولعلّ وجهه هو ملاحظة أمرين:

أحدهما: أنّ الذى لم يقدر على احضار القيام المتّصل للركوع، يكون التكليف عنه ساقطاً لأنّ المفروض أنّ انحناءه كان على حدّ لا يصدق عليه القيام المتّصل للركوع، فالتكليف بالنسبة اليه ساقط.

لا يقال: يمكن تحصيله بازدياد الانحناء في الركوع.

(١) الجواهر: ج ١٠ / ٨١١.

لأننا نقول: بأنّ هذا الازدياد على الفرض يُخرجه عن واجب آخر و عن حدّه، و المفروض أنّه غير جائز فهذا هو الأمر الثاني ممّا اوجب سقوط حكم القيام المتّصل.

نعم، يبقى هنا صورة أخرى أشار اليه صاحب «كشف الغطاء» تبعاً للشهيدين والمحقّق الثاني، من أنّه إن امكنه أن ينقص من انحناؤه أو الانتصاب و لو بالاعتماد و نحوه وجب، فلا تجب الزيادة في هذا الفرض حينئذٍ، لحصول الفرق بذلك، فنتيجة هذا القول هو التفصيل في وجوب الزيادة و عدمه، بأنّه يجب لو لم يقدر على تحصيل الفرق بالطرق المذكور، و إلا لا يجب.

و هذا تفصيل جيّد، ولكن لا بدّ من تفصيل آخر عند عدم القدرة على الطرق المزبورة، و هو القول بوجوب الزيادة إن لم يستلزم خروج المصلّي عن حدّ الواجب في الركوع، و إلا لا تجب.

فإذا لم تجب الزيادة في هذا الفرض: فقد ذكر له صاحب «العروة» صوراً و أنّه: هل يكفي نيّة الجمع بين القيام المتّصل بالركوع مع الركوع في حالته؟ الخاصة. أو يكفي نيّة الركوع فقط بدعوى سقوط القيام المتّصل للعجز عنه، فلا ينوئ إلا نفس الركوع فقط؟

أو يجعل القصد و النيّة للقيام و الركوع معاً، و يجعل الإشارة بالرأس مع الامكان، أو ضمّ العينين إن لم يمكن الإشارة برأسه، علامةً على الركوع أو بدلاً عنه، و إلا فينوى به قلباً و يأتي بالذكر؟

وجوه، والأحوط هو الأخير فيما إذا لم يمكن الحكم بالازدياد، لاستلزامه الخروج عن حد الركوع الشرعي، حيث إنه يجب حفظ هذا الحد من الركوع، و نتيجة ذلك هو وجوب ايجاد القيام المتصل بالركوع، ولو بالانتصاب في الجملة، و لو مع الاعتماد على شيء أو أخذ شيء يقدر معه على ذلك، و إلا لا بد من الازدياد في الانحناء فيما لا يلزم التجاوز عن الحد الشرعي، و إلا يأتي بعلامته و هو الإشارة بالرأس، و مع العجز عنها فبغمض العينين و إلا فبالقلب.

فحينئذ يأتي الكلام في أن الإشارة بالرأس هنا:

هل تكون مثل الايماء فيمن عجز عن أصل الانحناء، حتى يكون حكمه حكم نفس الركوع من ترتب حكم البطلان بالزيادة و النقصان عليه، سواء كان بالسهو أو العمد، فلازم ذلك كون الإشارة بدلاً عن الركوع؟ أو أنها علامة هنا لافادة أن انحناءه للركوع و أنه قد خرج عن القيام للقراءة و المتصل بالركوع، فلا يكون نفسه حينئذ ركوعاً؟ فلا أثر لتكرره و ازدياده من جهة البطلان بالزيادة و النقصان، و هو مختار صاحب «الجواهر».

فحينئذ إن تعين بأحدهما بالخصوص، ترتب عليه حكمه بخصوصه، و أمّا لو لم يتعين، و تردّدنا في ذلك و كرر المصلي في صلاته: فهل مقتضى الأصل هو البطلان الحاقاً بالركوع، أو عدم البطلان الحاقاً بالعلامة؟

فيه وجهان: من كون عدم الزيادة في الركن من القواطع و الموانع، و الأصل

الثاني: الطمأنية فيه بقدر ما يؤدي واجب الذكر مع القدرة (١)

عند الشك في تحققه عدمه فيحكم بالصحة.

و من كون عدم الزيادة شرطاً في صحّة الركوع، فالشك فيه شك في تحقق الشرطيّة، و مقتضى الأصل هو الاشتغال لليقين بوجوب الركوع بدوّاً، الشك في تحقق المأتي، به مع شرطه و عدمه، فالأصل عدمه، و لازمه بطلان صلاته، و حيث لا يعلم بالصحة و عدمها فالاحوط الحكم بالاعادة تحصيلاً لليقين بالفراغ بعد اتمام صلاته.

هذا بالنسبة الى الاشارة والعلامة بها و بالرأس و العين.

و أمّا إذا كان الفارق بازدياد الانحناء:

فهل هو بدل عن الركوع كالايماء ليرتب عليه حكم الركوع؟

أو أنه أيضاً علامة بأنّه قد بلغ الى الركوع، فلا يترتب عليه البطلان بالزيادة والنقصان؟

وجهان: و الظاهر هو الأوّل، كما هو مختار صاحب «الجواهر»، لأنّ الظاهر من كلام المصنّف بقوله: (ليكون فارقاً) حيث أنّه ظاهر في أنّه بنفسه ركوع لا علامة عليه، كما لا يخفى.

(١) يقتضي البحث في هذه المسألة عن أمور:

الأوّل: عن معنى الطمأنية، وهي: عبارة عن سكون الأعضاء واستقرارها في

هيئة الركوع، وهذا بالنسبة الى خصوص الركوع، وإلا فإنّ المراد هو سكون الاعضاء في موضعها في كلّ مورد بحسبه.

و وجوب السكون مسلّم بلا اشكال، بل بلا خلاف فيه كما صرّح بذلك صاحب «الجواهر» بقوله: (بلا خلاف أجده)، بل في «الغنية» و «المنتهى» و «جامع المقاصد» و «الناصريات» و «المعتبر» و «التذكرة» الاجماع عليه، و هو الحجّة، هذا فضلاً عن إمكان استفادة وجوبه من بعض النصوص الواردة في ذلك من حيث المجموع، وإن كان بالنظر الى كلّ واحدٍ لا يخلو عن مناقشة في سنده أو دلالته، فلا بأس حينئذٍ بذكر تلك الأخبار التي اشار اليها صاحب «الجواهر» رحمته وغيره:

منها: ما روي في «الذكرى» وغيرها: «أنّ رجلاً دخل المسجد و رسول الله صلّى الله عليه وآله جالس في ناحية المسجد، فصلّى ثم جاء فسلم عليه، قال صلّى الله عليه وآله: و عليك السلام، ارجع فصلّ فإنك لم تصلّ، فرجع فصلّى ثمّ جاء، فقال صلّى الله عليه وآله مثل ذلك، فقال الرجل في الثالثة: علّمني يا رسول الله، فقال: إذا قمت الى الصلاة فأسبغ الوضوء ثم استقبل القبلة فكبّر ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن، ثم اركع حتّى تطمئنّ راکعاً، ثم ارفع رأسك حتّى تعتدل قائماً، ثم اسجد حتّى تطمئنّ ساجداً، ثم ارفع حتّى تستوي قائماً، ثم افعل ذلك في صلاتك كلّها»^(١).

و منها: الرواية المشابهة مع السابقة في الجملة مع تفاوت يسير، وهي التي

(١) الجواهر: ج ١٠ / ٨٢.

المنقولة عن «عوالي اللئالي»:

حدّث ابن عجلان، عن ابن يحيى الزرقى، عن أبيه، عن عمّه، وكان بدريّاً، قال: «كنا مع رسول الله ﷺ إذا دخل المسجد رجل فقام فصلّى ناحية، ورسول الله يرمقه ولا يشعر، ثم انصرف فأتى رسول الله ﷺ فسلم، فردّ عليه السلام و قال له: ارجع و صلّ، فإنك لم تصلّ، حتّى فعل ثلاثاً، فقال الرجل: و الذي أنزل عليك الكتاب لقد جهدت و حرصت فعلمنى و اذنى. فقال: إذا أردت الصلاة فأحسن الوضوء، ثم قم فاستقبل القبلة، ثم كبر ثم اقرأ ثم اركع حتّى تطمئن راکعاً، ثم ارفع حتّى تعدل قائماً، ثم اسجد حتّى تطمئن ساجداً، ثم ارفع حتّى تطمئن قاعداً، ثم اسجد حتّى تطمئن ساجداً، فإذا منعت ذلك فقد قضيت صلاتك، و ما نقصت من ذلك فإنما تنقصه من صلاتك»^(١).

و منها: ما في صحيح زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «بينما رسول الله ﷺ جالس في المسجد إذا دخل رجل فقام يصلى، فلم يتم ركوعه ولا سجوده، فقال رسول الله ﷺ: نقر كنقر الغراب، لئن مات هذا و هكذا صلاته ليموتن على غير دينى»^(٢).

بناء على أن يكون المراد من عدم اتمام الركوع والسجود عدم الطمأنية فيهما. بل في «الجواهر»: (و يؤيّده أنه المتعارف من المتسامحين في الصلاة) بل

(١) المستدرک: ج ١، الباب ١ من أبواب افعال الصلاة، الحديث ٩.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٣ من أبواب الركوع، الحديث ١.

احتمل في «الجواهر» كون الرجل في رواية زرارة هو الرجل في روايتي رسول الله ﷺ الذي نقلناهما، فيراد منهما عدم الطمأنية في الركوع والسجود، والله العالم.

و منها: النبوي المروي في «الذكرى»: «لا تُجزى صلاة الرجل حتى يقيم ظهره في الركوع والسجود».^(١)

أقول: إن كان المراد من اقامة الظهر هو الاطمينان فهو، وإلا قد يناقش في امكان تحققه مع عدم الطمأنية أيضاً، ومثله في الدلالة والمناقشة ما يتلوه.

منها: خبر زرارة عن الباقر عليه السلام: «وأقم صُلبك و مدّ عنقك».^(٢)

و منها: وهي نظير الرواية السابقة، وقد رواها الصدوق في «معاني الاخبار» عن الصادق عليه السلام: «لا صلاة لمن لم يُقم صلبه في ركوعه وسجوده».^(٣) بناء على استفادة الملازمة بين اقامة الصلب مع الطمأنية.

و منها: ما في «المحاسن» للبرقي وهي رواية عبدالله بن ميمون القداح، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «أبصر علي بن أبي طالب عليه السلام رجلاً ينقر صلاته، فقال: منذُ كم صليت بهذه الصلاة؟ قال له الرجل: منذ كذا وكذا، فقال: مثلك عند الله كمثّل الغراب إذا ما نقر، لو متّ متّ على غير ملّة أبي القاسم محمد ﷺ. ثم قال عليه السلام:

(١) الجواهر: ج ١٠ / ٨٣.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب الركوع، الحديث ١.

(٣) الوسائل: ج ٤، الباب ١٨ من أبواب الركوع، الحديث ٦.

أسرق الناس من سرق صلاته»^(١).

و منها: الأخبار المشتملة على تمكين الكفين أو الراحتين على الركبتين للركوع، حيث يستفاد منها لزوم تحصيل الطمأنينة بذلك، وهو مثل خبر زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث: «وتمكن راحتيك من ركبتيك»^(٢).

و خبر بكير بن محمد الأزدي، عن الصادق عليه السلام المروي في «قرب الاسناد» للحميري، قال: «إذا ركع فليتمكن»^(٣).

فإن هذه الأخبار يدلّ على المطلوب بالمجموع في الجملة، وإن كان قد يناقش في بعضها سنداً لكونه مراسلاً، لكنه منجبرٌ بالاجماع بكلا قسميه من المحصل والمنقول، مع امكان اعتضاده بأخبار من بلغ بالتأييد لصدوره، فبضميمة بعضها مع بعض يتم المطلوب، وهو اصل الوجوب، مضافاً الى امكان التمسك بالمتيقن وقوعه من أرباب الشرع واتباعهم، لأنّه المتيقن المقبول عند العقلاء من اتيان العمل مع الطمأنينة.

الأمر الثاني: في أنّ الطمأنينة هل هو واجب مستقل في حال الركوع، أو شرط للركوع الشرعي، أو جزء منه؟

و بعبارة أخرى: هل الطمأنينة ركن في الصلاة بحيث يوجب نقصها البطلان عمداً كان أو سهواً، أو ليس الأمر كذلك، بل تركها عمداً مبطل لا سهوه، نظير الذكر

(١) الجواهر: ج ١٠ / ٨٣.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب الركوع، الحديث ١.

(٣) الجواهر: ج ١٠ / ٨٢.

الواجب في الركوع؟ وجوه:

نُقل عن الشيخ في «الخلافة» والاسكافي ركنيتها فيه، حاكياً الاجماع عليه، ثم وجهه في «الجواهر» بكون مرادهما ركنيتها في مسمى الطمأنية لا الممتدة، وربما مال اليه الشهيد في «الذكرى»، حيث قال: (وكان الشيخ يقصر الركن منها على استقرار الاعضاء وسكونها، والحديث دالٌّ عليه، ولأنَّ مسمى الركوع لا يتحقق يقيناً إلا به، أمّا الزيادة التي توازي الذكر الواجب، فلا اشكال في عدم ركنيتها).

بل ادّعى صاحب «الجواهر» عدم تحقق مسمى الركوع بدون الطمأنية، إذ بها يحصل الفرق بينه وبين الهوى للسقوط الى الارض، فيكون مسمّاه ركناً في الركوع. ولكنّه لا يخلو عن تأمل: لا مكان دعوى الفرق بين الركوع وبين الهوى الى الأرض بالمكث في حدّ الركوع متزلزلاً، حيث يتحقق منه الركوع بدون الطمأنية. اللهم إلا أن يستفاد منه ذلك من طريق آخر، مثل أن يفهم من أخبار الباب كون الطمأنية شرطاً للركوع الشرعي الصحيح، كما لا يبعد دعوى ذلك من مفاد أخبار النبوي من التصريح بذلك بقوله: (ثم اركع حتى تطمئن راکعاً) حيث يستفاد منه أن الركوع لا بد فيه الاطمينان، وذلك يحتمل فيه وجهان:

تارة بالمسمى من الطمأنية ولو لم يسع الذكر الواجب، وأخرى ما يسعه. قد يقال: إنَّ المستفاد في الشرطيّة لو سلّم لا يكون أزيد من المسمى، ولعلّه لذلك صرح الماتن بأن الطمأنية فيه واجب بقدر ما يؤدّي الذكر الواجب، أي مقدار

الوجوب في استمرارها لا ركنيتها، كما قد صرح صاحب «الجواهر» بذلك، بقوله: (إذ الظاهر ارادته مسمّاها لا الممتدة).

كما صرح بذلك الشهيد في «الذكرى» بقوله: (بأنّ مسمّى الركوع لا يتحقّق يقيناً إلّا به، أمّا الزيادة التي توازي الذكر الواجب، فلا اشكال في عدم ركنيتها). نعم استفاد صاحب «مصباح الفقيه» الاستمرار الى آخر الذكر، واستظهر ذلك قوله عليه السلام: (إذا ركع فليتمكّن) حيث يقول: (إنّه يدلّ على شرطية الاستقرار للركوع مادام كونه راکعاً، نظير ما لو قال: (إذا قام الى القراءة فليقيم صلبه) فيجب حينئذٍ بقاءه مستقراً الى أن يتحقّق الفراغ من الذكر الواجب في الركوع من باب المقدمة، ولكنه لا يخلو عن نظر) انتهى محلّ الحاجة.^(١)

أقول: ولعلّ وجه النظر هو المناقشة في اصل الدلالة، فضلاً عمّا هو لازمه، لأنّ استفادة الطمأنينة من التمكين لا يخلو عن تأمّل، لإمكان تحصيل التمكين للكفين على الركبتين متزلزلاً، ولا ينحصر فيه بخصوص الطمأنينة حتّى يقال بما هو لازمه من الاستمرار الى آخر الذكر، كما لا يخفى.

اللّهم إلّا أن يراد الاطمينان من نفس التمكين، لا تمكين الكفين على الركبتين، وهو أحد الاحتمالين، فإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

و التحقيق الحقيقي للتصديق هو أن يقال: لا اشكال في ركنية الطمأنينة في الركوع لو دلّ الدليل على كونها جزءاً للركوع، ولكن الاشكال في اصل وجود

(١) مصباح الفقيه: ص ٣٢٩.

الدليل كذلك، لأنّ ما بأيدينا من الأدلّة لا تدلّ على ذلك صراحة، بل ولا تلويحاً، إذ اثبات مثل ذلك يحتاج الى دليل أصرح، وهو مفقود، كما أقرّ بذلك صاحب «المنتهى» على المحكي في «الجواهر» من تسليمه بكونها جزءاً للركوع مع انكاره للركنيته، لكن هذا ممّا لا يقبله الذوق السليم، لأنّ فوت الجزئية يوجب فوت الكل، وفوته يوجب فوت الركن، وهو مبطل للصلاة مطلقاً، عمداً كان أو سهواً، فالأولى انكار أصل الدليل كما أشرنا اليه.

كما أنّه لا اشكال في ركنيّة مسمّى الطمأنية في الركوع إن استظهرنا من الأدلّة شرطيته للركوع الصحيح الشرعي، لوضوح أن انتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط، وانتفاء المشروط الذي هو ركنٌ يوجب بطلان الصلاة، فلا معنى للركنيّة إلّا ذلك، غاية الأمر أنّه في الحقيقة مرجع وصف الركنيّة الى الركوع، أي أنّ الركوع ركنٌ لا نفس الشرط، إذ ليس هو إلّا محققاً لما هو ركن، فالقول بأن الشرط ركنٌ لا يخلو عن تسامح، لأنّه وصف لحال المتعلق لا لحال نفسه.

نعم، يصحّ هذا الاطلاق إذا لو حظ مع فرض كون الطمأنية واجباً مستقلاً في واجب حيث لا يؤثّر تركه سهواً في الصلاة في بطلانها، بخلاف صورة الشرطية، فاذا الحكم بصحته مطلقاً اذا كان بلحاظ ذلك فهو جيّد كما لا يخفى.

أقول: ثبت أن الحكم في المقام متوقف على ملاحظة الدليل الدال على ذلك، وأنّه هل يستفاد منه الوجوب فقط أو الشرطية بعد عدم دلالته على الجزئية قطعاً بحسب الظاهر؟

و الدليل الذي يمكن أن يقام لا يخلو: إمّا الاجماع أو النصوص.

أما الأول: فلا يبعد وجوده على ركنيّتها في الجملة في مسمّى الركوع، إذ لم نجد من صرح بجواز الاتيان بالركوع غير مستقر ومضطرباً الى اليمين والشمال و متزلزلاً، لأنّ بعض الفقهاء ذهب الى شرطية الطمأنية الى آخر الذكر وعده ركناً في الركوع تماماً، وبعضهم اعتبرها شرطاً في مسمّاه لا الى آخر الذكر، كما يلوح ذلك من كلام المصنّف رحمته، فإذا الالتزام بالركنيّة شرطاً غير بعيد، وإن كان كلامهم غير منقّح في ذلك، ولعلّ مراد الشيخ والاسكافي من دعوى الاجماع على ركنية الطمأنية كونها ركناً في المسمّى لا الى تمام الذكر، ففي مثله لا يبعد دعوى الاجماع عليه، وأمّا الزائد فلا، لأنّه المتيقن دون غيره.

أما النصوص: فقد استدللّ بما يلي:

الأول: بالرواية النبويّة، وفيها: (اركع حتّى تطمئنّ راکعاً)، وهي تدل على لزوم تحصيل المسمّى، وأمّا إلّا زيد منه حتّى يشمل الاطمينان الاستمراري حتى الفراغ من الذكر فغير معلوم، لا مكان القول بصدق الامتثال بصرف الوجود، فوجوب الاطمئنان في الذكر وكونه مقدّمه له إن كان واجباً كان واجباً غير ركني، لأنّ قيام الاجماع على وجوب الاطمينان لا يثبت أكثر من الوجوب الاستقلالي له بجهة الذكر لا الركنيّة.

كما أن دعوى دلالة الأخبار باطلاقها على وجوب تحصيل الاطمينان و وجوبه حتّى في حال السهو، بحيث يستفاد منه الركنيّة لا يخلو عن نظر و تأمل.

أولاً: لاحتمال أن أمر النبي ﷺ بالاعادة من جهة أن تركه عامداً جاهلاً
يوجب الاعادة لكونه تركاً عمدياً في الواجب، فلا يدلّ على ركنيته.
و ثانياً: سلّمنا كونه لأجل ترك الطمأنية الموجب لترك الركوع، لكنه لا
يثبت الوجوب إلا في المسمّى لا في الاستمرار الى الفراغ من الذكر.
الثاني: دليل (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة) الدال على أن نسيان الركوع
يوجب البطلان، فيأى البحث عن شموله لمن نسي بعض شرائطه كالطمأنية، أو أنه
ظاهر في خصوص أصل الركوع فيه وجهان:

ففي «الجواهر» امكان دعوى عدم تناوله لنسيان بعض الشرائط.
نعم، إن قلنا في الشرطية أنه شرط لمسمّاه، فلو ترك سهواً يوجب ترك
الركوع، و تركه يوجب دخوله تحت قاعدة وجوب الاعادة، فيكون داخلاً في
المستثنى فله وجه، بخلاف ما لو تركها في حال الذكر، حيث لم يثبت شرطية في
حقه، إذ الركوع قد تحقّق بالمسمّى، فخرج عن المستثنى و دخل تحت المستثنى
منه، و هو عدم الاعادة، وهذا هو المطلوب.

نعم أثبت صاحب «الجواهر» (وجوب الاعادة بترك الطمأنية في الذكر، و
كونها ركناً فيه من باب وجوب الاحتياط في العبادة، و أن الشغل اليقيني يحتاج
الى الفراغ المتيقن، خصوصاً لو قلنا بالوضع الشرعي في الركوع، إذ يكفي الشك
في حصول مسمّاه حينئذٍ أو الصحيح منه، لأنّه يكون حينئذٍ كباقي الفاظ العبادة
موضوعاً للصحيح أيضاً، فلا يحصل يقين بالبراءة حينئذٍ إلا بالركوع المشتمل على

الطمأنينة، بل بهذا التقرير يتجّه ركنيّتها الى الفراغ من الذكر الواجب، كما استظهره في «الذكرى» من المحكي عن الاسكافي، بل ظاهره أنّ الشيخ كذلك، وهو مناف لكلامه السابق) انتهى محلّ الحاجة.^(١)

أقول: لا يخفى عدم تماميّة ما ادّعاه من الاشتغال، لوضوح أن الاشتغال فرع اثبات الشرطيّة و لو لمسمّاه بمثل الاجماع أو الاخبار، وإذا فرضنا عدم تماميّة شيء منهما على الاثبات، فلا وجه للحكم بالاشتغال حتّى يفيد لزوم اليقين بالفراغ. اللهم إلا أن يدعى استفادة الطمأنينة و لو في المسمّى من الأخبار البيانية، لما قد عرفت من امكان دعوى ذلك عن النبيّ و الأئمة عليهم السلام و لو من جهة كونه القدر المتيقن من عملهم، فحينئذٍ يدخل تحت ما قررناه سابقاً في أوّل البحث في تكبيرة الاحرام و النّيّة، بكون الأصل الأولى في الأخبار البيانية هو الركنية، إلا ما قام الدليل على خلافها و أنّ تركها سهواً لا يوجب الاخلال، كما هو الأمر كذلك في غالب الأجزاء، فحينئذٍ يصحّ ما ادّعاه صاحب «الجواهر»، و أمّا من لا يقبل بذلك مثل المحقّق الهمدانيّ رحمه الله حيث يقول إنّ اتیان الشيء مطابقاً للفعل الصادر عنهم عليهم السلام أعمّ من الوجوب، فضلاً عن الركنيّة، فلا يبقى وجه لدعوى وجوب الاحتياط في العبادة.

فاذاً اثبات ركنيّة الطمأنينة فيما زاد عن المسمّى لا يخلو عن تأمل، خصوصاً مع ما عرفت من الاشكال في الادلة المثبتة لها، و لذلك لا يخلو القول

(١) الجواهر: ج ١٠ / ٨٥.

و لو كان مريضاً لا يتمكّن سقطت عنه، كما لو كان العذر في أصل
الركوع. (١)

بوجوب استيناف الصلاة لو تركها سهواً في تمام الركوع حتّى المسمّى على
الأحوط لو لا الأقوى غير بعيد، كما لا يخفى.
و أيضاً يدلّ على عدمها ما ورد في الدليل على أنّ نسيان ذكر الركوع حتّى
فرغ منه لا يخلّ بالركوع الذي هو ركن فإذا لم يكن الذكر ركنًا، فلا معنى لكون
الطمأنية فيه ركنًا.

لا يقال: إنّ ركن على فرض الاتيان بالذكر.
فانه يقال: إنّ لا يناسب مع كونه ركنًا بالمعنى الاعم، أي ما يكون ركنًا لا
يجوز الاخلال به مطلقاً في أيّ حال كان.
فإذا القول بالركنية التقديرية غير مقبول عند الفقهاء، مضافاً الى ما عرفت
من عدم تصريح أحدٍ جزماً بكونها ركنًا في الذكر و عليه فالذي ترك أصله لا
يكون مخلاً لا يُعقل أن يكون ترك الطمأنينة فيه مخلاً، لأنّه ممّا لا يقبله الذوق
السليم، كما لا يخفى.

(١) إنّ وجوب الطمأنية سواء كان بالمسمّى أو المستمرّ الى آخر الركوع،
إنّما يعدّ ركنًا واجباً أو مستقلاً مع قدره كما قد صرح بذلك الماتن، و أمّا مع العجز
و عدم القدرة على تحصيل الطمأنينة لأجل المرض أو غيره، فإنّه يسقط وجوبها

مطلقاً، كما هو الحال في أصل الركوع، إذ لا تكليف للممتنع، ولا دليل لنا على انتقالها إلى البديل أو الجلوس، لأنَّ مع القدرة على أصل الركوع بلا شرط لابد من اتيانه، اللهم إلا أن يقوم دليل على عدم كفايته، ولزوم الرجوع إلى بدله، لأنَّ حكم الشرط والمشروط كذلك إذا كان كل واحد منهما واجباً مستقلاً وأخذ شرطاً مع استقلاله عن الآخر، وعند التعذر عن امتثال أحدهما، فإنَّه لا وجه لسقوط الوجوب عن الآخر، فحينئذٍ يجب الاتيان بالركوع ولو كان فاقداً للطمأنينة، وهو مقدم على الركوع مطمئناً عن جلوس، والدليل عليه هو قاعدة نفى الحرج، وقاعدة الميسور، بل في «الجواهر»: (وهو كذلك حتى مع المشقة التي لا تتحمل). فضلاً عما إذا كان مع العجز، وهو غير بعيد، كما أنَّ الأمر كذلك في غير المقام، بخلاف ما لو كان مع المشقة في الجملة.

فرع: قال صاحب «الجواهر»: (ولكن هل يجب عليه زيادة الهوي كى يبتدئ بالذكر في أول حدِّ الراكع، وينتهي بانتهاء الهوي؟)

قال في «الذكرى» لا للأصل، فحينئذٍ يتم الذكر رافعاً رأسه، وفيه نظر، ضرورة استقلال وجوب كل منهما، فلا يسقط أحدهما بتعذر الآخر، ولعله يريد عدم وجوب الكيفية المزبورة، وإن كان يجب عليه الاتمام قبل الخروج عن مسمى الركوع برفع الرأس، ولذا عدل عن التعبير المزبور في «المدارك»، فاعتبر الاكمال قبل الخروج عن الركوع، من غير فرق بين الاتمام حال الرفع أو الهوي)

انتهى محلّ الحاجة.^(١)

أقول: لا يخفى إنّما يجب الاكمال في مسمّى الركوع إذا كان مع القدرة، فإذا فرضنا عدم تيسّره فيه، فالاكمال في حال الهوي الزائد الذي لا يكون من الركوع، وكذلك الاكمال في حال رفع الرأس، كلاهما يكون واحداً بالنظر الى كونه في غير حال الركوع مع الطمأنية.

نعم، يصحّ ذلك إذا فرض امكان اكماله في حال تحقق الركوع مع فقد الطمأنية. و بالتالي فالقول بوجوب اتيان الذكر في حال الركوع الكذائي جيّد. وكيف كان، فالمسألة تدور مدار الامكان و عدمه، فإذا أمكن وجب و إلّا فلا، و لعلّ مراد الشهيد بعدم الوجوب كان من حيث أن الهوي الزائد ليس من الركوع، اللهم إلّا أن يقال بصدق الركوع على جميع مراتب الهوي حتّى مع الزائد، فحينئذٍ يصحّ ما قيل.

فعلى هذا فلو أتى القادر بالذكر قبل الوصول الى حدّ الركوع، أو أتّمه حال رفع الرأس، لم يجتزى بالذكر قطعاً لفقد ما مشروط له في الوجوب و هو الطمأنية، بل في «جامع المقاصد» و غيره بطلان صلاته مع العمد، و لعلّه للتشريع المنهي عنه، و هو المراد من النهي الذي علّل به الفساد في «جامع المقاصد» و غيره، إذا سلّمنا أن هذا واجب له باعتبار كون نفس الذكر منهياً، لا ما يقارنه من الاضطراب، و إلّا ربّما يكون مجمعاً لكلا العنوانين من مصداق المأمور به و المنهي عنه.

(١) الجواهر: ج ١٠ / ٨٧.

ولكنه لا يخلو عن نظر، لفقد الشرط الواجب في الذكر، فلم يتحقق الذكر المأمور به، فلا بد من تداركه إن أمكن بأن يقدر على تكرار الذكر في الركوع مع الاطمينان.

فإذا القول بأن اتيان الذكر قبل البلوغ الى حد الركوع، موجب لبطلان الصلاة مع قابليته للتدارك لا يصح إلا مع فرض كون الذكر كذلك من قبيل كلام الآدمي المنهي عنه، الذي يعد وجوده في الصلاة موجباً لبطلانها، بخلاف صورة السهو حيث لا يكون مبطلاً مع فرض امكان تداركه، لعدم تحقق شيء منهي عنه حينئذٍ، كما لا يخفى.

هذا كله في ظرف تقديم الذكر عن حد الركوع.

وأما صورة اتيان الذكر حال رفع الرأس قبل اتمامه:

فإنه إن صدر ذلك سهواً فلا وجه للحكم بالبطلان، إلا من جهة توهم ترك الطمأنية في الذكر الذي كان ركناً، بأن يقال إن ترك الركن ولو سهواً مبطل.

وفيه: إن ترك أصل الذكر سهواً لو كان قد التفت اليه حال الرفع، لا يوجب البطلان، فكيف تبطل بترك شرطه وهو الطمأنية؟ فإذا الأقوى عندنا عدم بطلان الصلاة وإن كان غير قادر على التدارك في المقام، لأن الرجوع الى الركوع تحصل زيادة الركن في الصلاة، وهي ممنوعة ومبطلّة.

نعم، تتحقق البطلان في هذه الصورة في حال العمد لأجل ترك الطمأنية لمسمى الركوع في الذكر، مع كونه غير قابل للتدارك.

الثالث: رفع الرأس منه، فلا يجوز أن يهوي للسجود قبل انتصابه منه
إلا لعذر. (١)

فظهر بما ذكرنا عدم البطلان في السهو في كلتا الصورتين، كما لا تبطل الصلاة في الصورة الأولى مع العمد إن كان قابلاً للتدارك و تدارك، إلا على القول بحرمة التشريع و مبطليته، و قد عرفت الاشكال فيه هنا و في غير المقام فلا نعيد، فإنه دقيق و لا يخفى على المتأمل الدقيق.

(١) وجوب رفع الرأس من الركوع قطعي، و عليه الاجماع بكلا قسميه كما في «الجواهر» بقوله: (اجماعاً صريحاً محكياً في «الغنية» و «الذكرى» و «جامع المقاصد» و «المدارك» و «كشف اللثام»، و عن «الوسيلة» و «التذكرة» و «المفاتيح»، و ظاهراً في «المعتبر»)، و لم نسمع و لم نشاهد مخالفاً صريحاً فيه، لما ورد فيه نصاً مستفيضاً:

منها: ما ورد في صحيح حماد بن عيسى بعد ذكر الركوع: «ثم استوى قائماً فلما استمكن من القيام قال: سمع الله لمن حمده» الحديث. (١)

و منها: النبوي المرسل عن «الذكرى»: «ثم ارفع رأسك حتى تعتدل قائماً». (٢).

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١.

(٢) الجواهر: ج ١٠ / ٨٢.

و منها: النبوي الآخر المنقول عن ابن عجلان: «ثم ارفع حتى تعتدل قائماً».^(١)

و منها: خبر أبي بصير: «إذا رفعت رأسك من الركوع فأقم صلبك، فإنه لا صلاة لمن لا يقيم صلبه».^(٢)

و منها: رواية ليلة المعراج و فيها: «أن الله تعالى أوحى إليه بعد أن ركع أن ارفع رأسك من الركوع» و غير ذلك من الأخبار الواردة فيه، فوجوبه مسلّم بلا اشكال، أي لا يجوز الهوي للسجود قبل الانتصاب كاملاً، كما هو المراد من الرفع، لا مطلق رفع الرأس.

بل عن الشيخ في «الخلافا» الاجماع على ركنيته، ولعله استفاد ذلك ممّا ورد من نفي الصلاة بدونه كما عرفت، ولقاعدة الركنية بناءً على وجوب الاحتياط في العبادة، بل في «الجواهر»: (ينبغي الجزم به بناءً على اعتباره في مفهومه كما يقضي به ملاحظة كلام بعضهم في أحكام الخلل).

و قد يظهر من كلام صاحب «الجواهر» الميل الى كلام الشيخ عليه السلام من الركنية، فإنه وإن تعرّض لمعارضة كلامه مع ما في صحيحة زرارة من لا تعاد، إلا أنه نسب ترجيح ذلك على الأدلة الدالة على الركنية الى المشهور، المشعر بعدم قبوله لذلك.

(١) المستدرک: ج ١، الباب ١ من أبواب الركوع، الحديث ٩.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١٦ من أبواب الركوع، الحديث ٢.

وكيف كان، والذي يختلج بالبال بأنه رغم أن ما ذكر من الأدلة من الرواية والقاعدة، و مطابق لما ادّعاه الشيخ من الركنية، ولكن إذا لو حظ ذلك مع ما ورد من الأخبار الدالة على أن ترك بعض الواجبات سهواً لا يكون مبطلاً، بل يجب تداركه إن كان محلّه باقياً، أو يمضي و يأتي السّاهي بسجدة السهو، يستفاد منها عدم ركنية ذلك الواجب، فبذلك لا بد أن يوجّه ما يدلّ على عدم الصلاة مع عدم ذلك الواجب، والمقام يكون من هذا القبيل، والشاهد على ذلك صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود» الحديث.^(١)

ومن الواضح عدم دخول القيام بعد الركوع ورفع الرأس منه تحت وجوب الاعادة و هي الخمسة، بعد معلومية أن المراد من نفى الاعادة أو الاعادة مرتبط بحال السهو والنسيان لا العمد فقط، بل ولا الأعّمّ الشامل للعالم العامد، لأنّه ينافي مع غرض الواجب، لأنّه يستلزم لغوية دليل الوجوب كما قرّر تفصيلاً في محلّه.

نعم، قد يدّعى عموميته للعامد الجاهل، والبحث فيه موكول الى محلّه. وعليه، إذا كان عموم لا تعاد شاملاً لهما، فلا بدّ من الالتزام بالتخصيص والتقيد في عموم ما يدلّ على ركنية الأجزاء بحكم الأوّلى، من التقرير المستفاد من كلامه صلّى الله عليه وآله: «صلّوا كما رأيتموني أصلّي»، مضافاً الى دلالة اطلاقات أدلة السهو

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١٠ من أبواب الركوع، الحديث ٥.

الواردة في مبحث الخلل، الشامل للمقام أيضاً. و من خلالها يمكن توجيه قوله: «مَنْ لم يُقَمْ صَلْبُهُ فلا صلاة له» أي لا صلاة له حقيقة، نظير قوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» حيث لا ينافي شموله حتّى لصورة السهو والنسيان، كما لا ينافي ذلك مع القول بصحة الصلاة إذ تركها سهواً.

ولعلّ وجه تقدّم صحيحة زرارة على خبر أبي بصير، هو ظهور سياق هذه الصحيحة على ما يأبى التخصيص، من جهة كون حكمه على نحو النفي والاثبات الموجب للانحصار، بخلاف ما عليه رواية أبي بصير، فإنّ حمل ما ورد فيها على ذلك، أي على نفي الحقيقة رغم أنّه مخالف للظهور الأوّل، إلّا أنّه لا ينافي حمله عليه لقيام دليل وقرينة على ذلك، فمع وجود الشهرة العظيمة على صحة الصلاة مع نسيان القيام أو الرفع يوجب الوهن في دعوى الاجماع الذى صدر من ناحية الشيخ، فاثبات الركنيّة في حقّهما أو في القيام لا يخلو عن اشكال، والله العالم.

فبذلك ظهر أنّه على فرض قبول أنّ النسبة بين دليل وجوب الاعادة عند تركهما نسياناً، وبين دليل عدم وجوب الاعادة هو العموم من وجه، كما ادّعاه صاحب «الجواهر» رحمته الله، يكون الترجيح للدليل الثانى دون الأوّل، لما عرفت من جهة قوّة الدلالة فيه دون الأوّل، فيكون الدليل الثانى أظهر من الدليل الأوّل فيقدم، مع أنّه يحتمل أن تكون النسبة بينهما هو العموم المطلق لا من وجه، كما لا يخفى على المتأمّل الدقيق.

نعم، لا بدّ أن نلاحظ نسبة كلّ دليل مستقلاً مع حديث (لا تعاد) لو كان الدليل

خبر أبي بصير، وكانت النسبة بينه وبين (لا تعاد) العموم المطلق، لخصوصية مورد خبر أبي بصير في عدم القيام بعد الركوع، وعموم (لا تعاد) للمقام وغيره، ولكن إذا كان الدليل وجوب الاحتياط في العبادات - كما أشار إليه صاحب «الجواهر» - تكون النسبة بينه وبين (لا تعاد) العموم من وجه، لعمومية كل منهما من حيث المورد، وتصادقهما في المقام، ولكن مع ذلك حكمه يقدر مفاد حديث (لا تعاد) على كلا الدليلين في كلتا النسبتين، لما قد عرفت من أظهرية دلالة في المراد من دلالة الدليلين عليه، لوجود ما يدل على الانحصار فيه وهو النفي والاثبات المستفادين من أداة (لا) و (إلا) كما لا يخفى على المتأمل.

نعم، على القول بدخالة الانتصاب والرفع في مفهوم الركوع - كما نسب إلى بعض - لزم الحكم بالاعادة، ودخول المورد في المستثنى، لعدم تحقق الركوع حينئذ فيستلزم البطلان لأجل نقصان الركن وهو الركوع.

إلا أن أصل المبنى مخدوش، لأنه يستلزم ما لا يمكن الالتزام به في زيادة الركوع ونقصانه، فيما لو زاد فيه قبل تحقق الانتصاب، حيث إنه زيادة في الركن، مع أنه ليس برفع وانتصاب وكذلك في الطرف المقابل بالانحناء والهوي أزيد من حد الركوع، ثم الرجوع إليه من دون انتصاب إن قيل كونه زيادة في الركن، هذا مضافاً إلى إطلاق أدلة السهو من الحكم بعدم البطلان في مثله.

أقول: ثبت من جميع ما ذكرنا أن الانتصاب والرفع واجبان فقط ولا يعدان ركناً فيه، كما عليه الشهرة العظيمة، وبها يوهن الاجماع المدعى في المسألة.

و كيف كان، سواء قلنا بوجوبه فقط أو ركنيته، فإنه لا اشكال في سقوطه مع العذر، كما صرح به الماتن في كلامه بقوله: (إلا لعذر). وهذا ممّا لا كلام فيه ولا اشكال، كما لا فرق في العذر بين كونه لأجل المرض أو غيره.

فروع يتعلق بالقيام

أقول: هنا فروع ينبغي البحث عنها:

الفرع الأول: لو ارتفع العذر قبل التلبس بالسجود، فهل يجب العود الى الانتصاب لتحصيل ما كان واجباً قبل عروض المرض او لولاه أم لا؟
فعن «المبسوط» و «الخلاص» و «البيان» أنه لا يتدارك، وقد اختاره المحقق الهمداني، خلافاً للآخرين من العلامة في «التذكرة» و «نهاية الاحكام» و غيره في «الموجز الحاوي» و «كشف الالتباس»، والشيخ المرتضى الانصاري، و مال صاحب «الجواهر» الى وجوب التدارك و الرجوع لتحصيل الانتصاب والرفع.

و عليه، فلا بأس أولاً بذكر دليل من يقول بعدم وجوب التدارك، و ممّن أحسن في بيان الدليل هو المحقق الهمداني رحمته الله في «مصباح الفقيه»، فإنه بعد نقل قول من يحكم بالوجوب قال:

(و فيه: إنّ هذا إنّما يتّجه لو ثبت مطلوبة مطلق القيام عقيب فعل الركوع، كى يمكن تداركه بعد هويّه الى السجود، و خروجه الى حدّ الراكع، و هو ممّا لم يثبت،

بل الثابت نصاً و فتوى هو وجوب رفع الرأس من الركوع حتى يعتدل قائماً، و ليس وجوبه مقدّماً للقيام الحاصل عقبيه، و إلاّ لجاز الاخلال به عمداً على وجه لا ينافيه حصول القيام بعد الركوع، كما لو جلس من الركوع أو هوى للسجود عمداً ثم قام، و هو خلاف ظاهر النص و الفتوى.

و احتمال كون نفس القيام معتدلاً من حيث هو أيضاً واجباً آخر، كما ربّما يؤمى إليه قوله عليه السلام: «إذا رفعت رأسك من الركوع فأقم صلبك».

مدفوعٌ بالأصل، و ليس في الخبر المزبور دلالة على مطلوبية اقامة الصلب من حيث هي، بل مطلوبيتها في القيام الحاصل من رفع الرأس من الركوع. فما قوّاه شيخنا الشهيد في محكي «الذكرى» حاكياً عن «المبسوط» من عدم الوجوب، معللاً بسقوط التكليف به حال العذر و خروج محله عند زواله، لا يخلو عن وجه، فوجوب العود يحتاج الى دليل و هو مفقود، فمقتضى الأصل براءة الذمة عنه.

و لا يدفعه استصحاب بقاء التكليف بالرفع و الاشتغال بالصلاة كما ذكره شيخنا المرتضى رحمته الله، لما عرفت من تغير الموضوع المانع عن جريان الاستصحاب. و أمّا استصحاب الاشتغال بالصلاة و قاعدته، فالحق عدم جريانه في مثل المقام كما حققناه في محله تبعاً له) انتهى محلّ الحاجة.^(١)
أقول: يرد عليه بأن الظاهر من النصوص هو خصوص القيام الواجب بنفسه،

(١) مصباح الفقيه: ٣٣٠.

و لو لم يكن عقيب رفع الرأس من الركوع لعلّة خاصة، كما يؤيد ذلك قوله عليه السلام: «حتّى يعتدل قائماً» بعد ذكر الرفع، حيث إنه مشيرٌ الى مطلوبية نفس القيام، مع صرف النظر عن كون الرفع واجباً أم لا، و لأجل ذلك ادّعى الشيخ الاجماع على ركنية القيام دون الرفع، فمن ذلك يظهر أن تحصيل القيام بنفسه واجب، غاية الأمر ذكر رفع الرأس من الركوع قيد وارد مورد الغالب نظير قيد (حجوركم) في آية الرباب، حيث لا يوجب مثل هذا القيد تقيداً في مطلوبية مطلق القيام، و الشاهد على ذلك أنّه لو رفع رأسه عن الركوع قبل تحقّق القيام فهو الى طرف السجود لكنه التفت قبل السجود، فلا اشكال في وجوب رجوعه لتحصيل القيام، مع أنّه ليس بقيام خاص بعد رفع الرأس، لخروجه عنه بذهابه الى السجود.

و بالتالي دعوى ظهور النصّ في كون القيام الخاص - وهو القيام بعد رفع الرأس من الركوع - واجباً لا مطلقاً، ممّا لا شاهد له من النصوص، لو لم ندّع وجود ما يدلّ على خلاف ذلك.

فبناء على ما ذكرنا لا اشكال في وجوب الرجوع لتحصيل الواجب، و هو القيام، مع أنّه لو شككنا في ما هو الواجب و أنّه القيام الخاصّ المقيد أو مطلق القيام؟ فلا اشكال في حال الركوع أنّه يجب عليه القيام، لكن يشك بعده لأجل العذر أنّه هل سقط منه مطلق القيام أو القيام الخاص؟ فالأصل عدم وجود الخصوصية، و لازمه وجوب القيام المطلق عليه.

لكنه يرد عليه: أنّه أصل مثبت، باعتبار أنّ هذا الحكم ناشٍ من علمه بدوران

الأمر بين الأمرين، فمع فقد أحدهما يتعيّن الآخر، بالملازمة، فهو مثبت.
مضافاً الى أنّه لو أريد من الأصل الجاري في المقام أصل البراءة، يرد عليه
أنّه مخالف للامتنان، لأنّ نتيجة جريان هذا الأصل هو وجوب تحصيل القيام عليه
بالرجوع الى القيام، فلا يجرى.

فإذا الأقوى في الاستدلال انكار أصل الاستظهار كما عرفت، فحينئذٍ ينهدم
كلّ ما بنى عليه من المناقشة في الاستصحاب من عدم جريانه لأجل تغيير
الموضوع، لأنّ انكار أصل المبني يلزم ثبوت الموضوع في المستصحب، فيمكن
حينئذٍ اجراء الاستصحاب عند الشك فيه، كما لا يخفى.

يمكن دفع اشكال الأوّل: بأن جريان الاصل في المقام ليس بمثبت، لأنّه لا
نحتاج لاثبات وجوب القيام المطلق فرض الاطلاق قيداً حتّى يقال إنّّه لازمه و
مثبت، بل المقصود من الاطلاق هو ذاته، أي المطلوب عدم وجوب قيام خاص،
فاثبات عدم القيد بالأصل يعني الاطلاق، فلا يكون الأصل حينئذٍ مثبتاً.

نعم، اشكال الثاني باقٍ على حاله، فالدليل لا يكون إلّا في نفي الاستظهار
لخصوص القيام الخاص، كما عرفت تفصيله.

الفرع الثاني: مما ذكرنا في حكم الفرع الأول، يظهر حكم النسيان أيضاً،
حيث يجب عليه الرجوع فيه لتحصيل القيام، إذ لم يكن متحققاً فوجب عليه ذلك.
وهكذا يظهر حكم من سقط بعد اتمام الركوع قبل القيام لعارض، بل في
«الجواهر»: (الظاهر أولويّته بالتدارك ممّا سبق)، ولعلّ وجه الأولويّة جريان

احتمال جريان دليل الرفع في العذر و النسيان، الموجب لاحتمال عدم وجوب التدارك، خصوصاً بالنظر الى احتمال جريان استصحاب عدم الوجوب الثابت حال العذر و النسيان، اللهم إلا أن يكون الاستظهار من الدليل خلاف ذلك كما و ادعيناه فلا نعيد.

الفرع الثالث: البحث عن حكم السقوط القهري قبل اكمال الركوع.

قال صاحب «الجواهر»: (رجع له لما عرفت، و من العجيب ما عن «المعتبر» من المنع لثلاً يزيد ركناً، إلا أن يريد بالكمال عدم الطمأنية مثلاً، كما هو الموجود فيما حضرني من «المعتبر» لا ما يشمل عدم الوصول الى حد الركوع، بل صرح فيما حضرني من نسخته بوجوب التدارك إذا سقط قبل الركوع، فينتجه حينئذ ما ذكره.

إلا أن يفرض امكان التلافي بما لا يزيد ركناً، كما لو قام منحنياً و قلنا بعدم عدّ مثله زيادة ركوع، بل هو العود الى حاله الأول، و لا فرق على الظاهر في هذا البحث بين القول بركنية الطمأنية و عدمها.

فما في «الذكرى» من أن ما في «المعتبر» متجه على مذهبه، إذ الطمأنية ليست ركناً عنده، و يجيء على قول الشيخ وجوب العود. لا يخلو من تأمل. كما أن ما في المحكى عن «البيان» جوازه منحنياً الى حد الراكع لا وجوبه، كذلك أيضاً، و الله أعلم) انتهى كلامه.^(١)

أقول: السقوط قبل اكمال الركوع يتصور بوجوه:

تارة يراد منه من جهة عدم تحقق الطمأنينة، وأخرى قبل الوصول الى حدّه،
و ثالثة قبل تمام الذكر و اكماله.

و الذى يظهر من صاحب «الجواهر» أنّه اراد من ذلك عدم الوصول الى حد
الركوع، فحيث إنّ الركوع لم يتحقّق، فلا اشكال في وجوب الرجوع، و لا يكون
تعليله للمنع (بأن لا يزيد ركناً) مناسباً لهذا، لأنّ المفروض عدم تحقّق الركوع أصلاً.
فلا بدّ أن يراد من عدم الكمال أحد الاحتمالين الآخرين بان يكون المصلّي
قد بلغ حدّ الركوع و لكن سقط و لم يتمّه، إمّا لعدم الطمأنينة أو لعدم اكمال الذكر.
فحينئذٍ يمكن أن يقال بأنّه إن قام ثم انحنى الى الركوع لزم من ذلك زيادة الركن
الموجب للبطلان.

كما يحتمل ذلك إن رجع الى حدّ الركوع منحنيّاً، بان يقال إنّ ركوع ثانٍ.
اللهم إلّا أن يقال: بأنّ زيادة الركوع لا تصدق إلّا بعد اتيانه عن قيام، و هذا ما لم
يتحقّق، فلا تصدق الزيادة في الفرض.

مع أنّه قد يقال بعدم صدق الزيادة إذا قلنا بأنّ مسمّى الطمأنينة في الركوع
يعدّ ركناً، فما لم يتحقّق ذلك لم يكن قد حقّق الركن المطلوب، فاتيانه ثانياً لا
يوجب صدق زيادة الركن فيه.

و لكن قد أشكل عليه صاحب «الجواهر» بقوله: (للفرق على الظاهر بين
ركنيتيه الطمأنينة و عدمها)، و لعلّه أراد بذلك أن اتيان الركوع بالنحو المتعارف بأن

قام ثم ركع يصدق عليه أنه زاد في ركوعه، وينطبق عليه أحكام زيادة الركن، ولو كان الركوع الأول لم يأت بالوجه الشرعي فباتيانه ثانياً يوجب بطلان الصلاة لاجل زيادة الركن.

أقول: رغم أن ما ذكره جيّد، إلا أنه يرد عليه بإمكان الفرق بين صورتين بأنه إذا فرضنا ركنية الطمأنية بالمسمّى، وفرضنا أنه تركها حتى بمقدار المسمّى، فإنه يوجب حينئذٍ بطلان الصلاة لتركه لها إن لم يمكن تداركها، وإن قلنا إنه يمكن تداركها ولو باتيان الركوع منحنياً، كما كان الأمر كذلك، فلا وجه حينئذٍ للبطلان، فيكون الحق مع صاحب «الجواهر»، لأنّه بالرجوع يتدارك الركوع مع تمام شرائطه. اللهم إلا أن يقال: بصدق زيادة الركوع حتى بنحو الوصول الى حدّ الركوع منحنياً، ولازم ذلك بطلان الصلاة بترك الطمأنية بمسمّاها لا مطلقاً.

و بالجملة: ظهر ممّا ذكرنا أن الفرق بين صورتين يدور مدار القول بصدق الزيادة بمثل ذلك وعدمه، و حيث اختار صاحب «الجواهر» والمحقّق الهمداني عدم صدق الزيادة به، فدعوى عدم الفرق هو المتعيّن. وأمّا مثل الشهيد رحمته الله الذي اختار صدق الزيادة حتى بذلك، فدعوى الفرق بينهما منه يعدّ صحيحاً ومتيناً. فالاحوط حينئذٍ اتمام الصلاة بالرجوع منحنياً الى حدّ الركوع، ثم اعادةها، لاحتمال صدق الزيادة في الركن بذلك.

كما يظهر وجوب هذا الاحتياط في مثل ذلك من صاحب «العروة»^(١) فقد

(١) العروة الوثقى: احكام الركوع / المسألة رقم ٩.

حكم بأنه إذا كان عروض النسيان بعد الوصول الى حد الركوع ثم هوى الى السجود فتذكر قبل السجود، حكم ﷺ بأن عليه الرجوع لا منحنيًا بل قائمًا ليركع ثانيًا، أو بقصد كونه رفعًا من الركوع ليهوي الى السجود باعتبار أن الركوع قد حصل مع نسيان الذكر أو الطمأنينة.

و هذا حكم نتفق معه عليه، إذ لا فرق بين الموردين إلا من جهة أنه هل يصدق عليه أنه قد أتى بركوعه ثم سقط أم لا، لأجل عدم وقوفه على حد الركوع، بل قد سقط في حال الهوي للركوع و لم يتوقف في حده؟

فالأحوط في المقام أيضاً اتيان الركوع منحنيًا فيما اذا كان سقوطه بعد الركوع و قبل الاتيان بالطمأنينة حتى بمسماها؛ فيتم الصلاة حينئذٍ ثم يعيدها، لأن أمره يدور بين الاحتمالين من نقص الركن لو لم يأت بالركوع ثانيًا مع الطمأنينة، أو زيادة الركن بلحاظ تكرار الركوع، فمقتضى العلم الاجمالي الاعادة وعدم الاكتفاء بالمأتي به ليحصل القطع بفراغ الذمه مع بيان احتياط آخر، و هو أن يقوم ثم يركع لتحصيل الطمأنينة، ثم يتم صلاته و يعيدها مرة أخرى لتحصيل القطع بالفراغ، لاحتمال أن يكون الركوع الثاني المأتي به مع الطمأنينة زيادة كما يحتمل عدمها لعدم تحقق شرط ركوع الأول و هو الطمأنينة، ولكن الاحتياط الأول أولى و أحوط من ذلك، لصدق تكرار الركوع عرفاً في القيام دون الركوع منحنيًا، كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام بالنسبة الى ما لو سقط قبل اكمال الركوع و كان سقوطه سبباً لترك الطمأنينة.

و لو افتقر في انتصابه الى ما يعتمد عليه وجب (١)

و أمّا اذا كان المراد من عدم الكمال هو عدم كمال الذكر في الركوع عند السقوط، فهل يجب عليه الرجوع لتكميل الذكر أم لا؟

الظاهر أنّه لا يجب عليه القيام ثمّ الركوع، لأنّ المفروض تحقّق الركوع مع شرطه، غاية الأمر كان نقصه في الذكر، فلو رجع قائماً ثم ركع لزم منه زيادة الركن قطعاً فيوجب البطلان. بخلاف ما لو قلنا بالرجوع منحنيّاً الى حدّ الركوع، فإنّه يحتمل أن يكون عوداً الى حاله الأوّل، و لا يكون ركوعاً ثانياً حتّى يصدق عليه زيادة الركن، هذا كما عليه صاحب «الجواهر».

أقول: حيث يحتمل صدق الزيادة على مثله، فالإكتفاء بمثل ذلك مشكّل جداً. فالأحوط وجوباً اتمام الصلاة و اعادتها دفعاً لكلا الاحتمالين من زيادة الركن أو نقص ذكر الواجب في الركوع، لو لم يكن الرجوع إلّا عوداً الى حاله الأوّل.

كما أنّ الأحوط أو الأقوى اتمام الصلاة و اعادتها، فيما لو مضى كذلك مع ترك العود و الرجوع منحنيّاً، لاحتمال كونه تاركاً للواجب و هو الذكر عمداً. و الاحتياط في الموردين طريق النجاة.

(١) لوضوح أنّ الميسور لا يسقط بالمعسور حتّى بالأجرة، بشرط أن لا يستلزم الضرر على حاله ضرراً فاحشاً دون مطلق الضرر، كما أنّ الأمر كذلك في سائر أحوال الصلاة من باب أنّه مقدّمة لتحصيل الواجب.

ثم لا فرق في جميع ذلك الواجبات بين الفرض و النقل، لاطلاق النص و الفتوى، و عليه فما قال العلامة في «نهاية الأحكام» من أنه: (لو ترك الاعتدال في الرفع من الركوع أو السجود في صلاة النفل عمداً، لم تبطل صلاته، لأنه ليس ركناً في الفرض فكذا في النفل) انتهى.

لا يخلو عن تأمل بظاهره، لوضوح أن مجرد عدم كون شيء ركناً لا يوجب جواز تركه عمداً في النافلة.

اللهم إلا أن يراد بيان أمر آخر، وهو أنه إذا لم يكن الشيء ركناً، فلازمه أن لا يوجب تركه سهواً أو نسياناً أو عذراً في الفرض البطلان، فيكون معنى ذلك وجود المصلحة في الصلاة الفاقد له لذلك الجزء، و هو موجب لطلبها، فبذلك يستكشف وجود المصلحة في الصلاة الفاقد، إلا أنه لا يمكن فرض ذلك في الفريضة لوجود الأمر الإلزامي للواجدة، لا ممتنع توجه الأمر الى الفاقدة، و حيث لا لزوم في النافلة، فلا مانع عن مطلوبة كل منهما، أي الواحدة و الفاقدة بالشدة و الضعف، كما في كثير من المطلقات و المقيدات الواردة في المستحبات، فإنه لا يخلو عن جودة و إن كان الالتزام به في الأحكام التعبدية - خصوصاً مع مخالفته لظاهر النص و الفتوى - لا يخلو عن اشكال.

أقول: بل نحن نزيد على ما ذكره العلامة بإمكان استفادة التسهيل في النوافل، مما ورد في الأخبار من تجويز اسقاط القبلة و الاستقرار و الركوع و السجود، و تبديلها الى أبدالها مثل غمض العين أو الإشارة بالرأس في حالتي

الرابع: الطمأنينة في الانتصاب، وهو أن يعتدل قائماً، و يسكن و لو يسيراً (١)

السير أو الركوب، و لو مع عدم ضرورة في البين، حيث يستكشف منها سهولة الأمر في النافلة حتّى في أركانها مثل الركوع و السجود، في الفريضة إلا في حالة الاضطرار أو امثال ذلك.

و كيف كان، الأخذ بظاهر النص و الفتوى المستفادة من اطلاق حديث (لا تعاد) و غيره، يتفق مع مسلك المشهور من عدم الفرق في جميع ذلك بين الفريضة و النافلة.

(١) أمّا وجوب الطمأنينة فيه فمما لا اشكال و لا خلاف فيه، كما اعترف به غير واحد من الأصحاب، بل في «الغنية» و «جامع المقاصد» و «كشف اللثام» و «التذكرة» و غيرها الاجماع عليه فهو الحجة. مضافاً الى امكان الاستدلال لذلك بعدد من الأخبار:

منها: خبر أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا رفعت رأسك من الركوع فأقم صُلبك حتّى ترجع مفاصلك»^(١).
و منها: خبره الآخر: «فأقم صُلبك فإنّه لا صلاة لمن لم يُقم صلبه»^(٢).

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١٦ من أبواب الركوع، الحديث ٣ - ٢.

و منها: النبوي المتقدم: «ثم ارفع رأسك حتى تعتدل قائماً»^(١).
 بناء على أن المتبادر من هذه العبارة ارادة استقراره على حالة الاعتدال و
 اقامه الصلـب، لا مجرد إنهاء الرفع اليه.
 ثم يظهر من قول المصنّف: (و لو يسيراً) جواز تطويله ما لم يستلزم الخروج
 عن الصلاة أو لا يسكن سكوناً طويلاً يمحو صورة الصلاة. فما في «الذكرى» عن
 بعض متأخري الاصحاب من أنه: (لو طوّلها عمداً بذكرٍ أو قراءة بطلت صلاته، لأنها
 واجب قصير)، بل لعلّه يلوح عن «المبسوط»، كما اعترف به في «جامع المقاصد».
 ممّا لا دليل عليه، بل لعلّ الأصل يقتضى خلافه، لأنّه نشكّ عند التطويل
 وجوب شيء عليه و عدمه فالأصل البراءة، بل في «المصباح» للهمداني: (حتى ولو
 لم يتشاغل بالذكر أو القراءة إذا لم يستلزم الخروج من الصلاة و لا منافياً لها).
 بل قد يؤيد جواز التطويل اطلاق خبر معاوية بن عمّار^(٢) الدال حيث ورد
 فيه الحثّ الدعاء و الذكر في الصلاة، من دون تقييدهما بمحلّ مخصوص و مكان
 معين على الأقوى جواز التطويل فيه.
 فثبت ممّا ذكرنا أن وجوب الطمأنينة عند الانتصاب ثابتٌ. و أمّا ركنيته فلا، و
 إن ذهب اليه الشيخ في «الخلاف»، و ادّعى عليه الاجماع، بل قد يشهد عليه بعض
 الأخبار المتقدمة كالنبوي المتقدم: «حتى يعتدل قائماً»، و لعلّه هو الطمأنينة كما

(١) الجواهر: ج ١ / ٨٢.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٦ من أبواب التعقيب، الحديث ١.

الخامس: التسبيح فيه، و قيل: يكفى الذكر و لو كان تكبيراً أو تهليلاً، و فيه تردّد (١)

صرّح بذلك في القعود بعد السجدة، حيث قال: «حتّى تطمئن قاعداً»^(١).
و لكن الحق خلافه، لمصير كثير من الفقهاء على عدمها، بل هو أقرب مظنة
بالاجماع بما ذكره الشيخ، مضافاً الى ما عرفت منّا سابقاً من استفادة خلاف ذلك
من حديث (لا تعاد) و اطلاقات الصلاة، و أدلة السهو، و أمثال ذلك.
(١) لا اشكال و لا خلاف في وجوب الذكر في الركوع في الجملة اجماعاً
بكلا قسميه، كما صرّح بذلك صاحب «الجواهر» بقوله: (اجماعاً محصلاً و محكياً
في «المنتهى» و «الذكرى» و «جامع المقاصد» و «المدارك» و عن «الخلاف»
و «المعتبر»).

و لكن الذى وقع الخلاف فيه هو في تعيين التسبيح فيه، إذ معظم الأصحاب
- كما في «الذكرى»، و الأكثر كما في «جامع المقاصد»، و المشهور كما في «كشف
اللثام»، بل و ما في «الغنية» و «الانتصار» و «الخلاف» و «الوسيلة» - على
تعيين التسبيح فيه، و نُقل عن الأربعة الأخيرة الاجماع على تعيينه، و إن اختلفوا
فيه أيضاً:

١. بين القول بالاجتزاء بمطلق التسبيح، كما هو ظاهر «الغنية»

(١) المستدرک: ج ١، الباب ١ من أبواب افعال الصلاة، الحديث ٩.

و«الانتصار».

٢. و بين القول بوجوب التسبيحة الكبرى، كما عن «نهاية» الشيخ.

٣. و بين القول بالتخيير بين التسبيحة الكبرى و بين ثلاث صغريات، كما عن ظاهر ابني بابويه و الشيخ في «التهذيب»، بل و أبي الصلاح، و إن زاد بالتصريح في اجتزاء المضطر بواحدة.

٤. و بين القول بوجوب ثلاث كبريات، كما عن الفاضل في «التذكرة» نسبته الى بعض علمائنا.

هذا كله في تعيين التسبيح كما عليه عدّة من المتأخرين كالبروجردى و الأصفهاني و السيّد عبدالهادي بالاحتياط الوجوبى.

و لكن قيل: و هو القائل الشيخ في «المبسوط» و أكثر المتأخرين، بل عن «السرائر» للحلي دعوى نفي الخلاف فيه بكفاية مطلق الذكر، كما عليه السيّد في «العروة» و كثير من أصحاب التعليق عليها، و كلّ ذلك ناشٍ من الاختلاف في النصوص، فلا بدّ من استعراضها، و بيان دلالتها، و كيفيته الجمع بينها، لرفع التعارض الموهمة فيها.

القسم الأول: النصوص الدالة على لزوم التسبيح، و هي عدّة أخبار بعضها صريح في تعيين التسبيحة الكبرى:

منها: رواية أبي بكر الحضرمي، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: «أيّ شيء حدّ الركوع و السجود؟ قال: تقول سبحان ربّي العظيم و بحمده ثلاثاً في الركوع، و

سبحان ربّي الأعلى وبحمده ثلاثاً في السجود، فمن نقص واحدة نقص ثلث صلاته، و من نقص اثنتين نقص ثلثي صلاته، و من لم يسبح فلا صلاة له»^(١) و منها: قال أبو جعفر عليه السلام: «تدرى أيّ شيء حد الركوع و السجود؟ فقلت: لا، قال: سبح في الركوع ثلاث مرّات سبحان ربّي العظيم و بحمده...» الى آخر الحديث.^(٢)

بناء على أن المراد من النقصان النقيصة فيما هو لازم في الامتثال، مع أنّه غير وجيه، لأنّ ما نقص عن الواجب يوجب البطلان لا النقصان، فهو قرينة على امكان حمله على ما هو الكامل من التسبيح ثواباً و أفضليةً.

نعم، جاء في آخرها: «من لم يسبح فلا صلاة له»، حيث يحتمل أنّه في مقام بيان نفي الحقيقة، فيدلّ على الوجوب، كما يحتمل أنّه في مقام بيان نفي الكمال حتّى يدلّ على افضلية التسبيح عن غيره، حتّى يمكن الجمع بينه و بين غيره من الأخبار.

و منها: رواية هشام بن الحكم، عن أبي الحسن موسى عليه السلام، في حديث، قال: «قلت له: لأيّ علّة يقال في الركوع سبحان ربّي العظيم و بحمده، و يقال في السجود سبحان ربّي الأعلى و بحمده؟ فقال: يا هشام إنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله لما أسري به و صلّى و ذكر ما رأى من عظمته أنّه ارتعدت فرائضه، فابتارك على ركبتيه، و أخذ يقول: سبحان ربّي العظيم و بحمده، فلمّا اعتدل من ركوعه قائماً، نظر اليه في

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٤ من أبواب الركوع، الحديث ٥ - ٧.

موضع أعلى من ذلك الموضع خرّ على وجهه، وهو يقول: سبحان ربّي الأعلى و بحمده، فلمّا قالها سبع مرّات سكن ذلك الرعب، فلذلك جرت به السُّنة»^(١).
حيث يستفاد من كلام السائل أنّ وجوب التسبيح في الموردين كان مفروغاً عنه بينهم، وقد سئل عن العلة، بل وفي ذيله من قوله: (وقد جرت به السُّنة):

يحتمل كون المراد هو الاستحباب، أو المراد هو الوجوب في العمل، بأن يكون من قبيل فرض النبي ﷺ في قبال فرض الله، فحينئذٍ يصير واجباً، إلا أن يُحمل على المعنى الأوّل من خلال الجمع بين الأخبار:
أو تكون الجملة بلحاظ قوله: (سبع مرّات) - مع الغضّ عن الجهل السابقة - تفيد أنّها مستحبة قطعاً.

و منها: صحيحة حمّاد بن عيسى الذي تحدّث عن فعل الامام في الركوع و السجود بقوله: «ثمّ ركع و ملاء كفّيه من ركبتيه... الى أن قال: ثمّ سيّح ثلاثاً بترتيل، و قال: سبحان ربّي العظيم و بحمده، ثمّ استوى قائماً... الى أن قال: وسجد و وضع يديه الى الأرض قبل ركبتيه، و قال: سبحان ربّي الأعلى و بحمده ثلاث مرّات» الحديث^(٢).

و منها: رواية صباح المزني، و سُدير الصيرفي، و محمّد بن النعمان الأحول،

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٢١ من أبواب الركوع، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب افعال الصلاة، الحديث ١.

و عمر بن أذينة، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث طويل، قال: «إن الله عرج بنبيه صلوات الله عليه... إلى أن قال: قال رسول الله صلوات الله عليه: فنظرتُ إلى عظمته ذهبتُ لها وغشى علي، فألهمت أن قلت: سبحان ربّي العظيم وبحمده، لعظيم ما رأيت، فلما قلت ذلك تجلّى الغشى عني، حتّى قلتها سبعاً، إلى أن قال: فاستقبلتُ الأرض بوجهي و يدي، فألهمت أن قلت: سبحان ربّي الأعلى وبحمده لعلّو ما رأيت» الحديث.^(١)

و منها: رواية اسحاق بن عمّار، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام كيف صارت... إلى أن قال: قال: اركع يا محمّد لربّك فرقع، فقال له: و هو راكع قل: سبحان ربّي العظيم وبحمده ففعل ذلك ثلاثاً... إلى أن قال: فقال له: اسجد يا محمّد لربّك، فخرّ رسول الله صلوات الله عليه ساجداً، فقال: قل سبحان ربّي الأعلى وبحمده ففعل ذلك ثلاثاً» الحديث.^(٢) و مثلها روايتي اسحاق بن عمّار، وهشام بن الحكم.^(٣)

و منها: رواية ابراهيم بن محمد الثقفي في «كتاب الغارات» بإسناده عن عباية، قال: «كتب أمير المؤمنين عليه السلام إلى محمّد بن أبي بكر: انظر ركوعك و سجودك، فإنّ النبيّ صلوات الله عليه كان أتمّ الناس صلاة و أحفظهم لها، و كان إذا ركع قال: سبحان ربّي العظيم وبحمده ثلاث مرّات، إلى أن قال: فإذا سجد قال: سبحان ربّي الأعلى وبحمده ثلاث مرّات».^(٤)

و منها: رواية الصدوق في «الهداية»، قال: قال الصادق عليه السلام: «سبح في

(١) - (٣) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١٠ و ١١ و ١٢.

(٤) المستدرک: ج ١، الباب ١٦ من أبواب الركوع، الحديث ١.

ركوعك ثلاثاً تقول: سبحان ربّي العظيم وبحمده ثلاث مرّات، وفي السجود سبحان ربّي الأعلى وبحمده ثلاث مرّات، لأنّ الله عزّ وجلّ لما أنزل على نبيّه ﷺ فسبح باسم ربّك العظيم، قال النبيّ ﷺ: اجعلوها في ركوعكم، فلمّا أنزل الله سبحانه اسم ربّك الأعلى قال: اجعلوها في سجودكم»^(١).

و منها: ما جاء في رواية عقبة بن عامر الجهني، أنّه قال: «لما نزلت فسبح باسم ربّك العظيم قال لنا رسول الله ﷺ: اجعلوها في ركوعكم، فلمّا نزلت فسبح اسم ربّك الأعلى، قال لنا رسول الله ﷺ: اجعلوها في سجودكم»^(٢).

أقول: أن تكون قوله: (اجعلوها في ركوعكم وسجودكم) من قبيل استعمال اللفظ في اللفظ، أي إشارة الى التسبيح المتعارف الكامل، المشتغل على التسبيح و التحميد، فعلى هذا يصحّ أن يحمل بعض الاطلاقات في (التسبيح) على ذلك، أي إشارة الى ما هو المتعارف ما لم تقم قرينة على خلافه، وقد وردت في بعض الأخبار:

منها: مثل ما ورد في صحيح زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قلت له: ما يجزي من القول في الركوع والسجود؟ فقال: ثلاث تسبيحات في ترسل واحدة تامّة تجزي»^(٣).

(١) المستدرک: ج ١، الباب ١٦ من أبواب الركوع، الحديث ٢.

(٢) الوسائل، ج ٤، الباب ٢١ من أبواب الركوع، الحديث ١.

(٣) الوسائل: ج ٤، الباب ٤ من أبواب الركوع، الحديث ٢.

بأن يراد من (تسبيحات) و (و واحدة تامة) هو سبحان ربي العظيم وبحمده.

و منها: رواية هشام بن سالم، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التسبيح في الركوع و السجود؟ فقال: تقول في الركوع سبحان ربي العظيم، و في السجود سبحان ربي الأعلى، الفريضة من ذلك تسبيحة، و السنة ثلاث، و الفضل في سبع»^(١).

بأن يكون المقصود من التسبيح هو الكامل الكبرى من قبيل استعمال اللفظ في اللفظ، و لعل هذا هو المراد من رواية علي بن يقطين، عن أبي الحسن الأول عليه السلام، قال:

«سألته عن الرجل يسجد كم يُجزيه من التسبيح في ركوعه و سجوده؟ فقال: ثلاث، و تُجزيه واحدة»^(٢).

بأن يكون الألف و اللام في التسبيح للعهد الفعلي و هي التسبيحة الكبرى. و منها: رواية أخرى لعلي بن يقطين، عن أبي الحسن الأول عليه السلام، قال: «سألته عن الركوع و السجود كم يُجزى فيه من التسبيح؟ فقال: ثلاثة، و تجزيك واحدة إذا امكنت جهتك من الأرض»^(٣).

بأن يكون المراد من (التسبيح) ما هو المتعارف و المعهود - لأجل الألف و اللام - من التسبيحة الكبرى تامة، و أن تكون عددها ثلاثاً، و قد فسّر بعض قوله: (تُجزيك واحدة إذا امكنت...) أن ذلك لبيان كفاية واحدة، إلا أن إيجاب الثلاث أو

(١) و (٢) و (٣) الوسائل: ج ٤، الباب ٤ من أبواب الركوع، الحديث ١ و ٤ و ٣.

استحبابه لأجل درك واحدة من الثلاث مع الطمأنينة، فيكون الثلاث للايصال الى الواحدة الواجبة مع الطمأنينة التي تحصل مع الثلاثة قطعاً، فهذا حينئذٍ يساعد مع ما يدلّ على كفاية تسبيحة واحدة في المريض.

و منها: خبر معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قلت له: أدنى ما يُجزى المريض من التسبيح في الركوع والسجود؟ قال: تسبيحة واحدة».^(١)

حيث يدلّ على كون الواحدة واجبة، ولا يمكن حذفها حتّى للمريض، فيؤمى الى أنّ الحكم لغير المريض ليس كذلك، فيساعد كونه ثلاثاً ولو بالاستحباب المؤكّد الذي لا يرضى بتركه، وإلاّ لا خصوصية في المريض في اختصاصه بتسبيحة واحدة. بناء على أنّ المراد من (التسبيحة) هي الكبرى لا الصغرى الذي احتملها صاحب «الحدائق»، لأنّه ربّما يقال بأنّ المستفاد من بعض النصوص عدم كفاية الواحدة من الصغرى حتّى للمريض، إلّا أن يصل الى حدّ العُسْر والحرَج.

و بالجملة: ففي جميع ذلك لم نشاهد ما يعارض الأخبار الدالة على أنّ المراد من (التسبيحة) هي الكبرى ثلاث مرّات و الواحدة للمريض، كما يُحتمل ذلك بملاحظة الألف واللام العهدية.

و منها: مضمرة أبي بصير، قال: «سألته عن أدنى ما يُجزى من التسبيح في

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٤ من أبواب الركوع، الحديث ٨.

الركوع و السجود؟ قال: ثلاث تسبيحات»^(١).

و منها: رواية داود الأبراري، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «أدنى التسبيح ثلاث مرّات و أنت ساجد لا تعجل بهنّ»^(٢).

بناءً على وحدة الحكم بين الركوع و السجود، بحسب ما هو ثابت في أكثر النصوص من المعراجية و غيرها.

فرع: بقى ملاحظة ما يدلّ على كفاية غير تسبيحة الكبرى من الصغرى أو غيرها، و هي عدّة نصوص:

منها: ما يدلّ على كفاية التسبيحة الصغرى ثلاثاً، مثل رواية معاوية بن عمّار، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «أخفّ ما يكون من التسبيح في الصلاة؟ قال: ثلاث تسبيحات مترسلاً، تقول: سبحان الله، سبحان الله، سبحان الله»^(٣). فهي تدلّ على كفاية التسبيحة الصغرى ثلاثاً، حيث يمكن حمله على صورة الاستعمال، كما يؤمّي إليه قوله: (أخفّ ما يكون).

هذا بخلاف مضمة سماعة، قال: «سألته عن الركوع و السجود، هل نزل في القرآن؟ قال: نعم، قول الله تعالى: (يا أيّها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا) قلت: كيف حدّ الركوع و السجود؟ فقال: أمّا ما يجزيك من الركوع فتلاث تسبيحات، تقول: سبحان الله، سبحان الله، سبحان الله»^(٤) حيث لم يذكر فيها جهة الأخفية، بل علّق الحكم فيها على ما يُجزّي من التسبيح، فتدلّ على كفاية الصغرى بدلاً عن الكبرى

(١) و (٢) و (٣) و (٤) الوسائل، ج ٤، الباب ٥ من أبواب الركوع، الحديث ٦ و ٥ و ١ و ٢.

مع حفظ العدد و هو الثلاث.

و منها: ما يدلّ على كفاية ثلاث تسبيحات أو قدرهنّ مرسلاً، مثل ما ورد في رواية مسمع بن أبي سيار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «يُجزيك من القول في الركوع و السجود ثلاث تسبيحات أو قدرهنّ مترسلاً، و ليس له و لا كرامة أن يقول سُبِّحَ سُبِّحَ سُبِّحَ».^(١)

و منها: رواية أخرى له، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا يُجزى الرجل في صلاته أقلّ من ثلاث تسبيحات أو قدرهنّ».^(٢)

حيث يحتمل أن يكون المراد من ثلاث تسبيحات هي الكبرى، كما يحتمل الصغرى كما هو الأظهر، لأنّ عدم الاجزاء في الأقلّ من الثلاث في الكبرى يعارض مع رواية هشام بن سالم، حيث قال: (الفريضة من ذلك تسبيحة، و السنّة ثلاث، و الفضل في سبع) هذا بخلاف ما لو حمل على الصغرى فيطابق حينئذٍ مع ما في رواية سماعة بقوله: «أمّا ما يجزيك من الركوع فتلاث تسبيحات تقول سبحان الله سبحان الله سبحان الله»^(٣) و كذلك رواية معاوية بن عمّار بكونها أخفّ ما يكون من التسبيح في الصلاة ثلاث تسبيحات صغرى.

و النتيجة: ثبت ممّا مرّ و ذكرنا أنّ المراد من (التسبيحات) هي الصغرى لا الكبرى، فيستقيم معنى جملة: (أو قدرهنّ) أي قدر التسبيحات الصغرى ثلاثاً لا الكبرى، فيشمل جملة (قدرهنّ) كل ذكر أعّم من التحميد و التحليل و التكبير،

(١) و (٢) و (٣) الوسائل: ج ٤، الباب ٥ من أبواب الركوع، الحديث ٣ و ٤ و ٣.

فيصير خبري مسمع من الأخبار الدالة على جواز الاتيان بغير التسيبحات إذا حفظ القدر، أى قدر ثلاث تسيبحات صغرى، كما صرح بذلك السيّد في «العروة» في هذه المسألة، فيؤيّد ذلك الأخبار الدالة على جواز الاتيان بمطلق الذكر مكان التسيبح:

منها: صحيحة هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قلت له يُجزى أن أقول مكان التسيبح في الركوع والسجود: لا إله إلا الله والحمد لله والله أكبر؟ فقال: كلّ هذا ذكر الله».^(١)

و رواه ابن ادريس في آخر «السرائر» نقلاً من كتاب محمد بن علي بن محبوب عن احمد بن محمد عن ابن أبي عمير.

و منها: رواية هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته يُجزى عني أن أقول مكان التسيبح في الركوع والسجود: لا إله إلا الله والله أكبر؟ قال: نعم».^(٢) فاذن هذه الأخبار صريحة في الجواز حتّى في ذكر بعض الجملات، لا مكان أن يكون المقصود جواز الاتيان بكلّ واحدة واحدة مكان التسيبح، إلا أنّه لا بدّ من تكرار كلّ واحدة ثلاث مرّات، حتّى يكون بقدر التسيبحات الثلاث في الصغرى المستفاد ذلك من خبري مسمع.

أقول: مقتضى الجمع بين أخبار الطوائف الثلاث و هي الطائفة الأولى التي تقول بالكبرى و الأخرى الواردة في الصغرى و الثالثة في كفاية مطلق الذكر - هو

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٧ من أبواب الركوع، الحديث ١ و ٢.

جواز الاتيان بكلّ من الثلاث بالتخيير فيها، ولكن يحمل كلّ واحد منها على مراتب الفضل، بأن يكون الأفضل من الجميع هو التسبيحات الكبرى ولو بواحدة، لأنّها توافق مع فعل الرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام، ثم بعده التسبيح الصغرى ثلاث مرّات، ثم بعده مطلق الذكر، وإن كان ترك ذلك لا يخلو عن رجحان، بالنظر: الى ما ورد في خبري أبي بكر الخضرى بقوله: (و من لم يُسبِّح فلا صلاة له)، و لا أقلّ من حمل النفي على نفي الكمال.

و ما جاء في خبري هشام على الجواز و الاكتفاء حتّى في حال عدم الضرورة خصوصاً مع ملاحظة ذكر العلة في الجواب بقوله: (كلّ هذا ذكر الله). بل قد يؤيّد رجحان تركه بالاكْتفاء بمطلق الذكر - رغم وروده في خبري هشام الذى كان سندهما و دلائلها صحيحاً و كاملاً - إعراض قدماء الأصحاب عنهما، حيث ذهبوا الى وجوب التسبيحة الكبرى أو غايته الصغرى بثلاث، و حيث أنّ المبنى المختار هو أنّ عمل الاصحاب جابرٌ لضعف الحديث، كما أنّ اعراضهم موهن للرواية الصحيحة، حتّى قيل في ذلك بأنّه: (كلّما زيد في صحة الرواية و وثاقتها زيد في ضعفها) لأنّ الاعراض عن الرواية الصحيحة التى في مرآى و مسمع الأصحاب و الفقهاء يكشف عن عدم اعتبار مضمونها، كما لا يخفى على المتأمل، ولكن مع ذلك كله تبعاً لعدّة من الأعلام كالسيّد في «العروة»، و كثير من أصحاب التعليق، لأجل وجود القائل به عند بعض قدماء الأصحاب، مثل الشيخ في بعض كتبه، بل إنّ ابن ادريس ادّعى الاجماع على العمل بها - قلنا بأنّ

الأقوى جواز الاكتفاء به، وإن كان الاحتياط لا ينبغي تركه في تركه، والله العالم.

فروع متعلقة بالتسبيحات

الفرع الأول: بعد ما ثبت مما مضى بأنّ الأفضل و الأولى و الموافق للاحتياط، هو اتيان التسبيحة الكبرى، يقع البحث عن أنّه هل يجب اتيان جملة (و بحمده) معها، مع أنّه لم تكن مذكورة في بعض الأخبار؟ فيه خلاف بين الفقهاء:

الأول: يظهر من كلمات بعض مثل صاحب «المدارك» عدم وجوب ذكرها، حيث قال على المحكى في «مصباح الفقيه»:

(و اعلم أن كثيراً من الأخبار ليس فيها لفظ (و بحمده) في تسبيحي الركوع و السجود، كحسنة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنّه قال: «إذا سجدت فكبر و قل: اللهم لك سجدت الى قوله: ثم قل: سبحان ربّي الأعلى ثلاث مرّات» و رواية هشام بن سالم، عنه، قال: «تقول في الركوع سبحان ربي العظيم، و في السجود سبحان ربي الأعلى»، و قد تضمنته صحيحة زرارة و حمّاد عن الباقر و الصادق عليه السلام، فالقول باستحبابه أولى، و ذهب الشهيد رحمه الله و المحقق الشيخ على الى الوجوب، مع اجتزائهما بمطلق الذكر، و هو عجيب) انتهى.^(١)

الثاني: يستفاد من كلمات جماعة أخرى الحكم بالوجوب، كما عرفت نقله

(١) مصباح الفقيه: ص ٣٣٣.

عن الشهيد و المحقق، بل و عليه المحقق الهمداني و صاحب «الجواهر»، بل هو ظاهر كلام السيّد في «العروة»، حيث نقل في الكبرى مع هذه الجملة، و هو الأقوى عندنا، كما عليه المفيد و السيّد المرتضى و الشيخ في جملة من كتبه و الديلمي والقاضي.

أقول: قد ذكر لذلك وجوه لا بأس بذكرها:

الوجه الأوّل: ذكرها في أكثر الأخبار التي يبلغ عددها أزيد من العشرة، بل في «الجواهر» الى اثنتي عشرة، و هي غير منحصرة في أخبارنا، بل مذكور في أخبار العامة أيضاً عند نقل عمل رسول الله ﷺ، منها ما رواه ابن مسعود: «أنّ النبي ﷺ قال: إذا ركع أحدكم فليقل ثلاث مرّات سبحان ربي العظيم وبحمده» و منها رواية حذيفة، كما جاء في «حاشية المدارك» للمحقق البهبهاني رحمته الله.

الوجه الثاني: عن «كشف اللثام»: «أنّه المشهور فتوى و رواية) بل لعلّ القليل من الأخبار الذي ترك فيها مبني على المسامحة و التخفيف، و الاتكال على الظهور، كما وقع و يقع مثله كثيراً، أو كان من باب استعمال اللفظ في اللفظ، أي مشيراً الى ما هو المتعارف و المعهود في الخارج من ذكر هذه الجهة في التسبيحات.

الوجه الثالث: ما ذكره صاحب «الجواهر» و خلاصته: احتمال كون اطلاق التسبيحة التامة في صحيحة زرارة بقوله: (و واحدة تامة تجزى) هو هذا المعنى، اعتماداً على معروفيتها الحاصلة بسبب القطع باستعمال النبي ﷺ لها في ركوعه و

سجوده، و تابعه المسلمون حتّى شاع و ذاع الى الحدّ الذي ادّعي الاجماع عليه، و كذلك الأئمة عليهم السلام أمروا به و كانوا يداومون عليه، و لذا جرت به سيرة اتباعهم و سواد شيعتهم، فضلاً عن العلماء، كما.

بل قد يؤيّد جملة: (سمع الله لمن حمده) حيث إنّ إشارة الى وجود الحمد في الركوع، خصوصاً إذا كان للدعاء، كما سيأتى تحقيقه.

الوجه الرابع: و هو الوجه المستفاد من رواية ابن بكير، عن حمزة بن حمران، و الحسن بن زياد، قالوا: «دخلنا على أبي عبد الله عليه السلام و عنده قومٌ فصلّى بهم العصر، و قد كنّا صلينا، فعّدّنا له في ركوعه سبحان ربّي العظيم أربعاً أو ثلاثاً و ثلاثين مرّة، و قال أحدهما في حديثه: و بحمده في الركوع و السجود»^(١).

حيث إنّ قد اشار أحد الروايين الى قراءته الامام عليه السلام (و بحمده) في ركوعه و سجوده، فيدلّ على أنّ المراد من (سبحان ربّي العظيم) هو الإشارة الى تمام الجملة مع وجود كلمة (و بحمده).

و النتيجة: أنّ القول باستحبابه ضعيفٌ عندنا، لكن الحكم بوجوبه كان على تقدير اتیان التسبيح في الركوع و السجود، فلا ينافي القول بعدم تعيين التسبيح، فتعجّب صاحب «المدارك» - من الشهيد و المحقّق من التزامهما بعدم تعيين التسبيح. ليس في محلّه، بل كلامه عجيب، و عليه يجب الاتيان بجملة (و بحمده) في الركوع و السجود.

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٦ من أبواب الركوع، الحديث ٢.

الفرع الثاني: البحث عن كيفية قراءة هذه الكلمة و ما قبلها بالنظر الى حالها من جهة المعنى و الإعراب؟

قال صاحب «المدارك»: (فائدة معنى (سبحان ربي) تنزيهاً له عن النقائص، و صفات المخلوقين.

و قال في «القاموس»: سبحان الله تنزيهاً له عن الصاحبة و الولد. معرفة و نصب على المصدر أي أبرء الله من السوء براءةً.

و قال سيبويه: التسبيح هو المصدر، و سبحان واقع موقعه، يقال: سبّحت الله تسبيحاً، و سبحان فهو علم المصدر، و لا يستعمل غالباً إلا مضافاً، كقولنا: سبحان الله، و هو مضاف الى المفعول به، أي سبّحت الله لأنّه المسبّح المنزّه.

و جوّز أبوالبقاء أن يكون مضافاً الى الفاعل، لأنّ المعنى سبحان الله تنزه الله، و عامله محذوف كما في نظائره، و الواو في: (وبحمده) قيل زائدة، و الباء للمصاحبة، و الحمد مضاف الى المفعول، و متعلّق الجار عامل المصدر، أي سبّحت الله حامداً، و المعنى نزّهته عمّا لا يليق به، و اثبتت له ما يليق به.

و يحتمل كونها للاستعانة، و الحمد مضاف الى الفاعل، أي سبّحته بما حمد به لنفسه، إذ ليس كلّ تنزيه محموداً.

و قيل: إنّ الواو عاطفة، و متعلّق الجار محذوف، أي و بحمده سبّحته لا بحولي و قوتي، فيكون ممّا أقيم فيه المسبّب مقام السبب.

و يحتمل تعلّق الجار بعامل المصدر على هذا التقدير أيضاً، و يكون

المعطوف عليه محذوفاً يشعر به (العظيم)، وحاصلة أنزه تنزيهاً ربّي العظيم بصفات عظمتة وبحمده، و العظيم في صفته تعالى من أن يقصر عنه كلّ شيء سواه، و من اجتمعت له جميع صفات الكمال، أو من انتفت عنه صفات النقص) انتهى كلامه رفع مقامه.^(١)

قال الشيخ البهائي عليه السلام في «الحبل المتين»: (و معنى) سبحان ربّي العظيم و بحمده) أنزه ربّي عن كلّ ما لا يليق بعزّ جلاله تنزيهاً، و أنا متلبس بحمده على ما وفقني له من تنزيهه و عبادته، كأنّه لما أسند التسبيح الى نفسه، خاف أن يكون في هذا الإسناد نوع سجع بأنّه مصدر لهذا الفعل، فتدارك ذلك بقوله: و أنا متلبس بحمده على أن صيرني أهلاً لتسبيحه، و قابلاً لعبادته، على قياس ما قاله جماعة من المفسرين في قوله تعالى حكايةً عن الملائكة: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ﴾ فسبحان مصدر بمعنى التنزيه كغفران، و لا يكاد يستعمل إلا مضافاً منصوباً بفعلٍ مضمرٍ كمعاذ الله، و هو هنا مضاف الى المفعول، و ربّما جوّز كونه مضافاً الى الفاعل، و الواو في «وبحمده» حالية، و ربما جعلت عاطفة.

«و سمع الله لمن حمده» بمعنى استحباب لكلّ من حمده، و عدّي باللام لتضمّنه معنى الاصغاء والاستجابة، و الظاهر أنّه دعاء لا مجرد ثناء، كما يستفاد ممّا رواه المفضل عن الصادق عليه السلام، قال: «قلت له: جعلت فداك، علّمني دعاءً جامعاً. فقال لي: أحمد الله، و أنّه لا يبقى أحدٌ يصلّي إلا دعا لك يقول سمع الله لمن

(١) مدارك الأحكام: ١٨٣.

حمده»^(١) انتهى كلامه زيد اكرامه.^(٢)

أقول: الواو إن كانت عاطفة، فتكون حينئذٍ من باب عطف الجملة الاسميّة بالفعليّة، لأنّ أصل هذه الجملة ومجموعها يكون هكذا: اسبّح ربي العظيم، وشاغل بحمده أو متلبس به، فتكون الباء حينئذٍ للمصاحبة، فاحتمال كون الواو هنا بمعنى مع غير وجيه، لعدم وجاهة المصاحبة المستفاد من الباء، كون الواو أيضاً للمصاحبة المفهومة من كلمة مع.

و أمّا لو كانت الواو حالية كما أشار إليه البهائي في «الحبل المتين»، فيكون معناه حينئذٍ أنّ التسبيح يكون في حال المتلبس بالحمد بأن يوفقه للتسبيح، ولا يخلو هذا عن حسن ووجاهة، والله العالم بحقائق الامور.

ومما ذكرنا يظهر أنّ ما قاله صاحب «الجواهر» بأنّ: (المراد من التسبيحة الكبرى على الظاهر والله أعلم أنّي أنزّه الله ربي العظيم بحمده تنزيهاً، بمعنى أنّ تنزيهه له بالحمد الذي هو الثناء باللسان على الجميل الاختياري، لا تنزيهاً مدحياً الذي يقع على غير الاختيار، كمدح الجوهرة بالصفاء والبياض ونحوهما، فالواو حينئذٍ إمّا زائدة أو حالية، و الباء على حالها، و الظاهر أنّ هذا المعنى هو المراد من قوله تعالى حكايةً عن الملائكة: «وَنُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ» لا ما حكاه البهائي - كما قيل - عن جماعة من المفسرين في حبله.... الى آخره.^(٣)

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١٧ من أبواب الركوع، الحديث ٢.

(٢) الحدائق: ج ٨ / ٢٥٦.

(٣) الجواهر: ج ١٠ / ١٠٠.

و أقلّ ما يُجزى المختار تسبيحة تامة، و هي سبحان ربّي العظيم و بحمده، أو يقول: سبحان الله ثلاثاً في الضرورة واحدة صغرى. (١)

ليس على ما ينبغي، لأنّ الظاهر أنّ التحميد لأجل التسبيح و صدوره عنه، لا أنّ التنزيه بواسطة الحمد الاختياري، كما يشهد لذلك وجود كلمة (واو) الدالة على تعدد المطلب من التسبيح و التحميد، لا كون التحميد لأجل التنزيه، كما يظهر من كلام صاحب «الجواهر».

و كيف كان، فالأمر واضح لا يحتاج الى مزيد بيان.

نعم، يمكن توجيه ما ذكره صاحب «الجواهر» في بيان المراد من الآية، هو أنه حيث لم تذكر الواو بعد التسبيح فيحتمل كون التنزيه بواسطة الحمد، كما يصحّ احتمال ما ذكره شيخنا البهائي عليه السلام في «الحبل المتين»:

(١) البحث عن هذا الحكم يقع في مقامين:

المقام الأول: ذكر الدليل على كفاية تسبيحة واحدة في حال الضرورة.

نقول: مضافاً الى وجود أدلّة عامة من قاعدة الميسور و الادراك و غيرهما، و دليل رفع الحرج الشامل باطلاقها و عمومها لما نحن فيه، وردت أدلّة خاصة هنا:

منها: صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قلت له: أدنى ما

يُجزى المريض من التسبيح؟ قال: تسبيحة واحدة»^(١).

قال صاحب «مصباح الفقيه» في توجيه أن المراد من (التسبيحة): المذكورة في الخبر هو الصغرى دون الكبرى: (فإن ظاهرها ارادة الصغرى كما يناسبها المرض، و لا أقل من صدق التسبيحة الواحدة عليها، و لا مقتضى لصرفها عنها، فإن ما دلّ على أنه لا يُجزى أقل من ثلاث تسبيحات أو قدرهنّ، و أن أخف ما يكون من التسبيح في الصلاة أن تقول: سبحان الله ثلاث مرّات، لو لم يكن بنفسه منصرفاً الى ارادته في حال الاختيار، فهو لا يصلح صارفاً لهذه الصحيحة الواردة في خصوص المريض عن ظاهرها من الاطلاق) انتهى محلّ الحاجة.

أقول: ما ذكره متينٌ لو لا قيام أخبار كثيرة دالة على أن الواحدة من التسبيحة هو الكبرى لا الصغرى، خصوصاً أنه قد ورد في بعضها قيد التامة، حيث لا ينطبق إلا على الكبرى، لا سيما مع قوله: (أدنى ما يُجزى) حيث يشمل باطلاقه حالتي الصحة و المرض، و قد جاء في رواية علي بن يقطين، عن أبي الحسن الأول عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يسجد كم يُجزيه من التسبيح في ركوعه و سجوده؟ فقال: ثلاث و يُجزيه واحدة»^(٢).

حيث لا يمكن حمله على الصغرى، إذ مع الاختيار لا يجوز الاكتفاء بالواحدة، فلا محيص إلا من القول بالكبرى، حيث يكفي كل من

(١) الوسائل: ج ١، الباب ٤ من أبواب الركوع، الحديث ٨.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٤ من أبواب الركوع، الحديث ٤.

القسمين بالاختيار.

وحمله على بيان الحالتين من الصحة بالثلاث، و المرض بالواحدة من الصغرى، ليس له شاهدٌ و قرنية موجبة لذلك، بخلاف الكبرى حيث يصحّ فيها كلا التقديرين مع الاختيار.

و النتيجة هي أنّ الوحدة المفيدة و المجزية منحصرة في الكبرى دون الصغرى، و حيث أنّ دليل المقيد محتملٌ للأمريين من التسبيح، فالحكم بتقديم الخاص لكونه أظهر من العام هنا غير مُحَرَّز.

نعم، يصحّ دعوى ذلك في المرسل المحكى عن «الهداية»، عن الصادق عليه السلام: «فإن قلت سبحان الله سبحان الله سبحانه أجزأك، و تسبيحة واحدة تُجزى للمعتل و المريض و المستعجل»^(١).

حيث صرح قبله بتسبيحة الصغرى فتكون الواحدة راجعة الى ذلك لا الى الكبرى.

و لكن يرد عليه أولاً: أنها رواية مرسلّة فلا بدّ من أن نجبرها بعمل الأصحاب اذا أردنا العمل بمضمونها.

و ثانياً: هي مشتملة على لفظ (المستعجل) حيث لا يمكن المساعدة على كفاية ذلك فيها، إلّا بالحمل على صورة بلوغه الى حدّ الضرورة العرفية. و ثالثاً: تصدير الرواية بذكر التسبيحة الكبرى قبل الصغرى، ثم بعده يقول:

(١) المستدرك: ج ١، الباب ٤ من أبواب الركوع، الحديث ٤.

(بواحدة في المريض أو المستعجل) فيحتمل حينئذٍ أن يكون المراد من (الواحدة) الكبرى و إن كان الظهور في الصغرى أقوى، فحينئذٍ يعدّ جعل ذلك المقيد تقييداً للاطلاقات بعدم كفاية الواحدة إلا في الكبرى على صورة الاختيار، مبنياً على تجويز ذلك التقييد في المقيّد المشتمل على الاحتمالين، ليكون أحدهما اظهر.

وكيف كان، فلاجل ذلك قلنا في تعليقتنا على «العروة» بأن الاكتفاء بالواحدة في الصغرى مشكّل، بل الأحوط تركه و الاتيان بالكبرى، كما عليه المحقّق الخوانسارى السيّد احمد قدّس الله نفسه الزكيّة، إلا أن تبلغ الضرورة حدّ الاضرار، فيجوز حينئذٍ الاكتفاء بالصغرى لجريان دليل رفع الحرج و غيره، كما لا يخفى.

المقام الثاني: في أنّه قد تشعّر عبارة المصنّف رحمته كـ بعض النصوص بحصول الاجزاء أيضاً بما زاد على ذلك، و أنّ هذا أقلّه، فيكون حينئذٍ الشخص مخيراً بين الواحدة و الثلاث كالتخير في تسبيح الركعتين الأخيرتين، فلو أتى بالأكثر يقع مصداقاً للمأمور به، فيكون الأكثر أفضل فردّي الواجب، فرّماً يُستشكل على هذا التقدير باستلزامه التخيير بين الأقل و الأكثر في الأفعال التدريجيّة الحصول، و هو ممنوع، مع أنّ وقوع مثل ذلك كثير في العرفيات و الشرعيّات فوق حدّ الاحصاء، و قد تعرّضنا في مبحث التكبيرات الافتتاحية و القراءة و غيرهما الى أصل الاشكال و الجواب عنه فلا نعيد هنا خوفاً من الاطالة، لكن ينبغي القول أن صاحب «الجواهر» و «مصباح الفقيه» ذهبا الى امكان الالتزام هنا، وفاقاً للاشعار المزبور من النصوص و الفتاوى.

إلا أنّ اتفاق الاصحاب هنا على عدم وجوب الثلاث في الكبرى، ولذلك أدرجوها في قسم المسنونات، بل في «الجواهر»: (و لم أجد أحداً صرح بالوجوب في المقام عدا ما يحكى عن أبي الصلاح من ظهور التزامه في خصوص تكرار الكبرى ثلاثاً و كأنه لعدّه جميعها تسبيحة واحدة و الفرض وجوب الثلاث عنده. فعلى هذا يخرج بذلك عن الوجوب التخييري بين الواحدة و الثلاث). وكيف كان، تصح دعوى الاتفاق هنا على عدم كون الوجوب هنا تخييراً، بل الوجوب ليس إلا واحدة و الباقي سنة.

و عليه، فما يظهر من الشهيد الثاني حيث جعل البحث هنا حول الوجوب في الواحدة أو الثلاث كالتسبيح في الركعتين الأخيرتين. ليس على ما ينبغي، لأنّ التأمل في النصوص يشهد خلافه، و منها رواية هشام بن سالم، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التسبيح في الركوع و السجود؟ فقال: تقول في الركوع سبحان ربي العظيم، و في السجود سبحان ربي الأعلى، الفريضة من ذلك تسبيحة، و السنة ثلاث، و الفضل في سبع»^(١) و غيرها من الأخبار.

أقول: بعد الوقوف على دلالة الأخبار على تعيين الوجوب في الواحدة دون الزائد، يقع الكلام حينئذٍ في أنّ الواجب هل هو الأولى متعيّناً، أو لا يختصّ به بل تقع واحدة من الثلاث واجبة بلا تعيين، أو يعيّن بنية المكلف؟

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٤ من أبواب الركوع، الحديث ١.

و تظهر الثمرة فيما لو كشف بعد الاتيان فساد واحدة معيّنة من التسبيح، حيث يقع البحث في أن فسادها يوجب بطلان الصلاة لعدم تحقق الواجب حينئذٍ، أو ينتقل الوجوب الى فردٍ آخر من الثلاث لو لم ينو الخلاف، أو حتّى مع نيّة الخلاف؟ وجوه واحتمالات:

قال صاحب «الذكرى»: (و الأقوى أن الواجبة هي الأولى، لأنّه مخاطب بذلك حال الركوع، و لا يفتقر الى قصدٍ نعم، لو نوى وجوب غيرها، فالأقرب الجواز لعدم تيقّن التضييق).

و علق عليه صاحب «الجواهر» بقوله: (و فيه ما لا يخفى، لعدم ما يصلح دليلاً على شيءٍ من ذلك، بل ظاهر الأدلة وجوب الواحدة من الثلاث مثلاً لا الأولى، فقد يتخيّل حينئذٍ وجوب نيّة التعيين على المكلف، كما في كلّ فعل مشتركٍ بين الواجب والندب، لتوقف صدق الامتثال عليها، ضرورة عدم تشخص الأفعال إلاّ بالنيّة).

لكن دقيق النظر في المقام يقتضي خلافه، كما يرشد اليه خلوّ النصوص و الفتاوى عن وجوب التعيّن، بل ظاهرهما عدمه، وكأنّه إمّا لتعيين الأولى للواجب باعتبار تحقّق وصف الواحديّة التي هي عنوان الواجبة بها، فتعيّن حينئذٍ لذلك قهراً) انتهى محلّ الحاجة.

أقول: هذا الاحتمال عندنا أقوى - أيّ حصول التعيين بالأولى صحيحاً وجوباً - ما لم يستكشف الخلاف، و إلاّ يمكن جعل غير الأولى واجباً، بل يصير

بنفسه كذلك، لأنّ في الحقيقة حينئذٍ كان بعد ما فسد الأولى، لا الذي كان موجوداً أولاً، وبالتالي فما اخترناه مخالف لما اختاره صاحب «الجواهر»، بل عدّة من الفقهاء، و موافق مع فتوى جماعة أخرى من الأصحاب كالمحقّق الحائري، و الخميني، و الفيروزآبادي، و الحكيم.

و يظهر ممّا ذكرنا عدم قيام دليل على وجوب التعيين، بل الأحوط في جانب عدمه، خصوصاً في غير الأولى لئلا يوجب الاشكال عند كشف الخلاف، مع أنّ القول بالبطلان في ظهور الفساد في الأولى لا يخلو عن ضعف عند من لا يرى لزوم قصد الوجه من الوجوب و النذب في مثل ذلك، كما هو المختار هنا، و في نظائرها.

مضافاً الى أنّ كشف الفساد لما يجب التعيين فيه، إن كان قابلاً للتدارك و يجب عليه ذلك، و إن كان بعد الخروج عمّا يمكن، فلو لم نقل بحصول التدارك بما بعده من التسبيح قهراً، فلا وجه لبطلان الصلاة، لأنّه واقع سهواً، فلا يكون أشدّ حالاً و أسوء موضوعاً عمّن ترك اتيانه سهواً، حيث لا يحكم فيه بالبطلان، بل غايته وجوب سجدة السهو عليه بعد الصلاة لترك الواجب، و على أية حال لا يوجب ذلك البطلان حتّى لو كان ناوياً للخلاف، لو لم نقل بحرمة تشريعاً، الموجب لتركه عمداً، كما قيل في نظائره، بل لو قلنا بمقالة صاحب «الجواهر» فلا يكون التعيين خلاف الاحتياط، لا مكان انطباق الواجب في واحدٍ بالنية. نعم، يصحّ الاحتياط في عدم التعيين في غير الأولى صحيحاً، لاحتمال كونه خلاف ما هو الواجب في

و هل يجب التكبير للركوع؟ فيه تردّد، و الأظهر الندب. (١)

الواقع، و هو الأولى.

(١) اختلف الفقهاء في حكم هذه المسألة على أقوال:

قول بالوجوب، و القائل به هو العثماني و الديلمي، و ظاهر المرتضى و قيل المفيد، بل مال اليه صاحب «الحدائق» و توقف فيه صاحب «المدارك»، و كذلك المحقق في «الشرائع» حيث جعل الأظهر الندب.

القول الآخر: بالاستحباب، كما هو المشهور بين الأصحاب قديماً و حديثاً شهرة عظيمة كادت أن تكون اجماعاً، بل في «الذكرى» و «التذكرة» ادعى ظهور ذلك و أن علمائنا تبّنوا ذلك.

و منشأه تعارض ظهور بعض الأخبار مع بعض، لأنّه قد وقع تلو الأمر الظاهر في الوجوب قولاً و فعلاً في عدّة روايات صحيحة، فلا بأس بذكرها:

منها: ما في صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، في حديث، قال: «إذا أردت أن تركع فقل و أنت منتصب لله أكبر ثم اركع» الحديث. ^(١)

و منها: صحيحته الأخرى نقلاً عن الكفعمي، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «فإذا أردت أن تركع و تسجد فارفع يديك و كبر، ثم اركع واسجد». ^(٢)

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب الركوع، الحديث ١.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٢ من أبواب الركوع، الحديث ١.

و مثله ما رواه الشيخ الطوسي محمد بن الحسن بإسناده عن علي بن ابراهيم إلا أنه ترك قوله: (و كبر).

فإن الرواية على نقل الكليني عليه السلام فيها لفظ (و كبر)، بخلاف نقل الشيخ عليه السلام، و لذلك قد يقال بخروج هذا الخبر عن الاستدلال، لأجل عدم معلومية ما صدر عن المعصوم عليه السلام.

لكنه يندفع بأنه غير مسموع هنا، لأجل أن الكليني أضبط في النقل فيقدم على الآخر، فإذا هذه الرواية قابلة قابل للاستدلال بها.

و منها: ما في صحيحته الثالثة الذي رواها الصدوق بإسناده عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث، قال: «إذا كنت إماماً أو وحدك فقل: سبحان الله و الحمد لله و لا اله إلا الله ثلاث مرّات تكمله تسع تسبيحات، ثم تكبر و تركع»^(١).

و منها: روايته الرابعة التي رواها ابن ادريس في أوّل «السرائر» نقلاً من كتاب حريز مثله، إلا أن الوارد في هذا النقل أنه عليه السلام قال: «فقل: سبحان الله و الحمد لله و لا اله إلا الله و الله أكبر ثلاث مرّات، ثم تكبر و تركع»^(٢).

و منها: ما في صحيحة حمّاد حيث نقل فعل الامام عليه السلام قال: قال عليه السلام: «ثم قال: الله أكبر و هو قائم، ثم ركع» بضميمة ما في آخر الحديث بقوله: «قال: يا حمّاد هكذا صلّ»^(٣).

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١ - ٢.

(٣) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب افعال الصلاة، الحديث ١.

بناءً على ما قرّرناه سابقاً بأنّ الفعل بنفسه يدلّ على الوجوب، إلّا إذا قام الدليل على خلافه، إن لم نقل بشمول الدليل لمثله، كما يتّضح لك.

قال صاحب «الحدائق»: (و يؤيّد القول بالوجوب ما ذكره في كتاب «فقه الرضا» حيث قال عليه السلام: «واعلم أنّ الصلاة ثلاث: وضوء الى أن قال: وإن فروضها عشرة، ثلاثه منها كبار وهي: تكبيرة الاحرام، والركوع والسجود، وسبعة صغار وهي القراءة وتكبير الركوع وتكبير السجود وتسبيح الركوع وتسبيح السجود والقنوت والتشهد، وبعض هذه أفضل من بعض»^(١) انتهى ما في «الحدائق»^(٢)).

لكن يرد عليه: أنّ هذا الخبر مشتملٌ على ما يخرجّه عن الاستدلال به للوجوب في المقام مثل تكبير السجود، حيث لم يقل أحد بوجوبه، وهكذا القنوت، خصوصاً مع ورد في نهاية الخبر من أنّ بعضها أفضل من بعض، حيث يجامع مع كونه مندوباً لا واجباً.

أقول: وكيف كان، يكفي في القول بالوجوب دلالة الأخبار الصحاح عليه، لكن نشترط أن لا يقوم دليل على خلافه، ولكن المشهور ذهبوا الى الاستحباب اعتماداً على مفاد الاصل وهو البراءة عند الشك، لو لا دلالة الأخبار على الوجوب، أو سقوطها بالتعارض بعد فقد الدليل الاجتهادي، لكن قيام أخبار عديدة دالة على الندب، يوجب صرف الاخبار الدالة الوجوب عن ظاهرها، فلا

(١) فقه الرضا: ص ٨.

(٢) الحدائق: ج ٨ / ٢٥٧.

بأس بذكر تلك الأخبار، وملاحظة دلالتها وهي متعددة.

منها: صحيحة زرارة حسب نقل الصدوق، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: إذا كنت كبرت في أول صلاتك بعد الاستفتاح بإحدى عشرين تكبيرة، ثم نسيت التكبير كله، أو لم تكبره أجزأك التكبير الأول عن تكبير الصلاة كلها»^(١).

فقه الحديث: إن قوله: (أو لم تكبره) بعد قوله: (ثم نسيت التكبير كله) لا يجمع إلا مع الترك عمداً، وهو لا يناسب مع الوجوب إذ جواز الترك مع العمد لا يناسب إلا مع الندب والاستحباب، فيدل على المطلوب.

مع أنه يمكن الاشكال فيه أولاً: من امكان فرض كون تركه عن عمد مع الجهل بالمسألة، حيث يجمع مع الوجوب أيضاً، دون الترك مع العمد والعلم، فاللفظ مطلق قابل للحمل على الفرد الجاهل، فيخرج الحديث عن كونه قرينة على خلاف الوجوب.

و ثانياً: إن أبي أحد قبول ذلك بدعوى ظهور العمد في العلم دون الجهل، أجبنه بأنه يصح لو لم يكن معارضاً مع نقل آخر عن الشيخ، حيث نقل هذا الخبر بعينه مثله إلا أنه ذكر بدل الواو (أو) قال: (و لم تكبره) فيكون بياناً للنسيان لا فرداً آخر، فحينئذ يكون الحديث خارجاً عن دائرة الاستدلال بالمعارضة، حيث يساعد مع كون التكبير واجباً كما لا يخفى.

و ثالثاً: على فرض قبول نقل الصدوق عليه السلام بكلمة (أو) الدالة على حالة العمد،

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٦ من أبواب تكبيرة الاحرام، الحديث ١.

الذي لا يجامع مع الوجوب، ولكن لنا أن نقول بإمكان أن يكون ترك التكبير هنا عمداً جائزاً في مورد بخصوصه، وهو ما إذا أتى بإحدى وعشرين تكبيرة في الاستفتاح عملاً بمقتضى النص، وهذا لا يوجب عدم وجوبه حتى مع عدم الاتيان بالتكبيرات بهذا العدد، فعّد هذا الحديث دليلاً صارفاً لظهور تلك الأوامر عن الوجوب مشكلاً جداً.

و منها: رواية «العلل» و «عيون الأخبار» بإسناده عن الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام، قال: «إنما ترفع اليدين بالتكبير الى أن قال: ولأن في رفع اليدين احضار النية، و اقبال القلب على ما قال - و زاد في «العلل» و قصد - لأنّ الفرض من الذكر إنما هو الاستفتاح، وكلّ سنة فإنما تؤدي على جهة الفرض، فلمّا إن كان في الاستفتاح الذي هو الفرض رفع اليدين أحبّ أن يؤدّى السنة على جهة ما يؤدّى الفرض»^(١).

وجه الاستدلال: قيل إنّ قوله: (لأنّ الفرض من الذكر إنما هو الاستفتاح) يريد به تكبيرة الاحرام، و الباقي كلّها سنة، منها تكبير الركوع و غيرها من التكبيرات هذا.

و لكن قد يرد عليه: بإمكان أن يكون المراد من الفرض و السنة كلها في السبعة الاستفتاحية لا مجموع التكبيرات، كما يشهد لذلك ذيل الحديث بقوله: (فلما إن كان في الاستفتاح الذي هو الفرض رفع اليدين) و هو لا يكون إلا واحدة

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٩ من أبواب تكبيرة الاحرام، الحديث ١١.

من السبع لا مجموعها، فيصير المراد من (السُّنة) فيها هو غير الفرض الواحد، و هي الستة الباقية كما لا يخفى.

فاذاً لا يكون الحديث متعرّضاً لسائر التكبيرات المشروعة في الصلاة حتّى يعدّ قوله (وكلُّ سُنّة) دليلاً على استحباب تكبير الركوع أيضاً، و مع وجود هذه الاحتمالات يسقط الخبر عن الاستدلال، مع أنّه يمكن القول بالتخصّص في تكبيرة الركوع.

و منها: رواية أخرى لفضل بن شاذان، المنقول عن «العلل»، عن الرضا عليه السلام، قال: «إنّما صارت التكبيرات في أوّل الصلاة سبعة، لأنّ أصل الصلاة ركعتان، واستفتاحهما بسبع تكبيرات: تكبيرة الافتتاح، و تكبيرة الركوع، و تكبيرتي السجدين، و تكبيرة الركوع في الثانية، و تكبيرتي السجدين، فإذا كبر الانسان في أوّل الصلاة سبع تكبيرات، ثمّ نسى شيئاً من تكبيرات الافتتاح من بعد، أو سهى عنها، لم يدخل عليه نقصٌ في صلاته».^(١)

قال صاحب «الجواهر» ما خلاصة بأنّ في هذا الخبر اشعارٌ للمسألة، ولعلّه لأجل أنّ السبعة في بداية الصلاة تكون مستحبة، فالحكم كذلك بالنسبة الى بدلها. لكنه مخدوشٌ لما فيه من تكبيرة الاحرام، و هو واجب قطعاً.

اللّهم إلّا أن يجعل هذا الحديث دليلاً على أنّ اطلاق تكبير الافتتاح يكون للتكبيرات الواقعة في الصلاة، فبضم هذا الحديث مع ما قبله تكون النتيجة أنّ

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٧ من أبواب تكبيرة الاحرام، الحديث ٦.

المراد من (و كلُّ سنّةٍ) هو باقى التكبيرات في الصلاة، فإطلاقه يشمل تكبير الركوع أيضاً، وهو المطلوب.

و لكنه مندفع أولاً: بأنّ صاحب «الجواهر» لم يقل بهذا الاحتمال عند نقله للخبر السابق بعد ذلك الحديث، فإرادة هذا الاحتمال من الاشعار بعيد غايته.

و ثانياً: ذكرنا أنّ هذا الخبر مشتملٌ على قرينة بها لا يمكن بها ارادة ذلك من التكبيرات، و هو قوله: (كان في الاستفتاح الذى هو الفرض) حيث لا ينطبق إلا على الواحد، و يكفى في سقوط الاستدلال بداية الاحتمال.

و منها: موثق أبى بصير، قال: «سألته عن أدنى ما يُجزى في الصلاة من التكبير؟ قال: تكبيرة واحدة».^(١)

بأن يقال: إنّه يدلّ على أنّ الواجب منه لا يكون إلا الواحد و هو تكبيرة الاحرام فقط.

و فيه: هذا الخبر فضلاً عن مضمرة حيث لم يُذكر فيه المروى عنه، مندفع بما في «مصباح الفقيه» و غيره بإمكان أن يكون و السؤال عن التكبيرات الافتتاحية في موضع السؤال لا التكبيرات المشروعة في الصلاة. مضافاً الى ما يؤيده ما في سائر الأخبار الدالة على كفاية الواحدة، و أنّ الثلاث أفضل، السبع أفضل كما ورد في حديث ابن مسلم.^(٢)

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب تكبيرة الاحرام، الحديث ٥.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب تكبيرة الاحرام، الحديث ٤.

و منها: رواية زرارة، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الفرض في الصلاة؟ فقال: الوقت و الطهور و القبلة و التوجه و الركوع و السجود و الدعاء. قلت: ما سوى ذلك؟ قال: سنة في فريضة»^(١).

حيث لم يذكر أنّ التكبيرة من الفرض، فتدخل في السنة، مع أنّه مندفع بإمكان أن يكون المراد من الفرض ما هو الواجب من عند الله في قبال فرض النبي صلى الله عليه وآله، لوضوح كثير من أجزاء الصلاة التي قد عرفت وجوبه، و لم يذكر فيه مثل القراءة و التشهد و القيام و نحو ذلك، فلعلّ المراد من (السنة في الفريضة) فرض النبي صلى الله عليه وآله أو ما لا يوجب البطلان بتركه عند النسيان، لا السنة بمعنى الاستحباب.

و من ذلك يظهر الجواب: عن الخبر الذي رواه محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث: «أنّ امير المؤمنين عليه السلام كان يقول: إنّ أول صلاة أحدكم الركوع»^(٢).

فلا بدّ أن يكون المراد من الأوليّة من جهة ما هو العمدة في الصلاة الدخيل في تسمية الركعات به، لا من جهة الوجوب و الاستحباب، لوضوح وجود الواجب قبله مثل تكبيرة الإحرام و القراءة و غيرهما.

و بالجملة: ظهر من جميع ما ذكرنا من الأخبار الدالة على الاستحباب، عدم وقوفنا على تكون دلالتها تامة قابلة للاستدلال على ردّ أخبار الوجوب، و صرف

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٩ من أبواب الركوع، الحديث ٥ - ٦.

ظاھرھا عن الوجوب، على فرض تسليم عدم المناقشة في إسنادھا بدعوى انجبار ضعفھا بالشُّهرة و الاجماع، و الغريب أنَّه رغم اعتراف السيّد الخوئی رحمته بذلك، فقد التزم بعدم الوجوب، و هذا ما لا يمكن المساعدة معه فيه، فلا بأس بذكر كلامه، قال في مستند «العروة»: (فظهر أنَّه ليس هناك ما يوجب أن يرفع اليد به عن ظواھر تلك «الصّحاح»، بل هي باقية على حُجيتها، و لذا مال صاحب «الحدائق» الى الوجوب لو لا قيام الاجماع على عدمه، و توقّف صاحب «المدارك» في الحكم، و لكن مع ذلك كلّه فالأظهر عدم الوجوب، بل هو مستحب حال الانتصاب كما عليه المشهور، و ذلك لأنّ الصّحيحة الثالثة:

إن قلنا: بأنّها مطلقة و شاملة لحال الهوي، فلا بدّ من رفع اليد عن اطلاقها، و حملها على «الصّحاح» الثلاث الآخر المقيّدة بحال الانتصاب، فإنّ قانون حمل المطلق على المقيّد، و إن لم يجر في المستحبات، بل يؤخذ و يعمل بكلا الدليلين، إلّا أن كون الحكم في المقام مستحباً بعد أوّل الكلام، فلا يمكن اجراء حكمه عليه. و عليه ينتج وجوب التكبير حال الانتصاب، و هذا ما تكذّبه السيرة العملية المتصلة بزمان المعصومين عليهم السلام، حيث إنّها جارية على اتیانها عند الهوي، و لو لا بقصد الخصوصية، على أنَّه لو كان واجباً لكان شائعاً و ذائعاً، كيف لا و هو بما يكون مورداً لا بتلاء غاية المكلفين في اليوم عدّة مرّات.

مع أنَّه لم يذهب اليه إلّا أفراد معدودون، لم يتجاوزوا الاصابع، فلا بدّ من رفع اليد عن ظواھرھا، أو حملها على الاستحباب.

وإن قلنا: بأنها ليست مطلقه، كما لا يبعد، فإنه وإن لم يكن العاطف فيها (ثم) الظاهر في الترتيب، إلا أن الظاهر أن التكبير يقع قبل الهوي، إما باعتبار أن يكون الهوي منا جزاء الركوع، كما هو أحد الأقوال، أو من جهة كونه مقدمة عقلية له. والحاصل: أن الواو لو كانت حالية، كان مفادها وقوع التكبير حال الهوي، ولكنها ليست حالية، فتكون ظاهرة في وقوعها قبل الهوي.

وكيفما كان، فعلى هذا القول لا حاجة إلى التعبد، بل تكون الصحاح الأربع بوزان واحد، ولا بد من رفع اليد عن ظواهر جميعها من جهة القرينة العامة المشار إليها و السيرة، فتكون النتيجة هو استحبابها قبل الركوع حال الانتصاب، فلو أتى بها حال الهوي، لا يكون ذلك بقصد الخصوصية، بل بعنوان مطلق الذكر) انتهى كلامه.^(١)

و يرد عليه أولاً: بعد ما اعترف بعدم ثبوت استحبابه، كيف يحكم به مع أن لازمه حسب دعواه بقاء كل من الدليلين على حاله، فهو نقض لما قاله. و ثانياً: إن العاطف في غير الثالثة كانت بثم الدالة على الترتيب الواصلة إلى كون التكبير حال الانتصاب، ثم يأتي بالركوع لا كونها حالية أو عاطفه بالواو حتى يثبت ما قال.

نعم، في الثالثة الركوع معطوف بالواو، فيحمل على ما في غيره من الصحاح.

(١) مستند العروة للخوائي: ج ٤ / ٩٠ - ٩١.

و ثالثاً: ولعلّ السيرة قد تحقّقت عن الفتاوى التي صدرت من الفقهاء من المتقدّمين و المتأخرين، فمثل هذه السيرة لا تكون دليلاً مستقلاً في المسألة، فمرجع ذلك الى الاجماع الذى ادّعاه صاحب «الحدائق»، بأنّه لولاه لقلنا بالوجوب، لظهور أدلّة الوجوب عليه، و عدم ما يمكن الاعتماد عليه في صرف ظهور الصحاح عن الوجوب.

نعم، نقل صاحب «الرياض» و النراقي في «مستند الشيعة» ما رواه الفضل ابن شاذان «كتاب العلل» من أنّ التكبير المفروض في الصلاة ليس إلّا واحدة.^(١) ولعلّه اشارة الى الخبر الذى رواه زرارة في الصحيح، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «أدنى ما يُجزى من التكبير في التوجّه الى الصلاة، تكبيرة واحدة، و ثلاث تكبيرات، و خمس و سبع أفضل».^(٢)

مع أنّه ربما يستشكل: بإمكان أن يكون المراد منها التكبيرات الافتتاحية، كما يؤمى اليه قوله: (في التوجّه) حيث أنّ المراد من التوجه لعلّ النية في الصلاة، فبناء على مثل ذلك يكون خبر أبي بصير أولى في الدلالة لاطلاقه في أدنى ما يُجزى، كما تمسك به الأكثر لذلك.

و أيضاً: ما ذكره النراقي في مستنده لتأييد القول بالاستحباب، بأنّه لو قلنا بوجوب التكبير في الركوع، يقتضي الالتزام بالتخصيص بالنسبة الى النوافل، لأنّها

(١) مستند الشيعة: ج ١ / ٣٥٩.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٧ من أبواب الركوع، الحديث ٩.

يجوز فيها القطع، وهذا لا يناسب مع الوجوب، لاطلاق الروايات الصحاح في ايجاب التكبير في الركوع، الشامل للفريضة و النافلة، فصرفها عن ظاهرها يكون أولى من ارتكاب التخصيص.

ليس على ما ينبغي أولاً: لامكان المنع اطلاق الصحاح، لأنّ ما هو المتبادر فيها هو الفرائض، لأنّها ممّا في شأنها السئوال و الجواب لا التوافل. و ثانياً: ارتكاب التخصيص هنا أولى، لأنّ اصل تكبيرة الاحرام فيها واجب شرطى لا تكليفى، لكون أصلها نافلة، فيكون التكبير كذلك كما لا يخفى. هذاكلّه مع أنّ الشيخ نقل في «المبسوط» عن بعض الأصحاب بطلان الصلاة بتركه حيث يوهّم أهمية وجوبه.

بل يمكن دعوى استشعار ذلك من الرواية التي رواها عبدالله بن معاوية بن شريح عن أبيه، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «إذا جاء الرجل مبادراً و الامام راعع اجزأته تكبيرة واحدة لدخوله في الصلاة و الركوع»^(١) فحكم الامام عليه السلام بجواز الاكتفاء بتكبيرة واحدة لهما، يفيد اهميته هذا التكبير، و إلاّ إن كان مستحباً لما احتاج الى القول بالاجزاء في مثله، الدال على التداخل في ذلك، و إن حاول صاحب «الجواهر» الاستناد الى هذه الرواية و جعلها مشعراً بعدم الوجوب، لأنّ الامام عليه السلام قد صرح بجواز تركه فيه، ولكنه كما ترى.

و كيف كان، حيث لم نجد ما يقنعنا لرفع اليد عن الوجوب جزماً، لوجود

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٤ من أبواب الركوع، الحديث ١.

الاشكال والمناقشة في الذكر أو في الجميع من ناحية، و من أخرى قيام الشهرة العظيمة، بل قد ادّعى الاجماع على الاستحباب، كلّ ذلك يلزمنا القول - رغم تفرّدنا به في هذا العصر - بالاحتياط الوجوبي بالاتيان، والله العالم.

مسنونات الركوع

والمسنون في هذا القسم: أن يكبر للركوع قائماً رافعاً يديه بالتكبير، محاذياً أذنيه، و يرسلهما ثم يركع. (١)

(١) استحباب اداء التكبير قائماً منتصباً عليه المشهور من الأصحاب، بل في «المدارك» و «المعتبر» نسبته الى الأصحاب المشعر بدعوى الاجماع عليه، و هو الحجة من مثله، إذ يكفي في اثبات الاستحباب ذلك، مع أن الاخبار تدل عليه: إمّا بالفعل كما في صحيح حماد بقوله: «ثم صبر هنيئاً بقدر ما تنفس و هو قائم، ثم قال الله اكبر و هو قائم ثم ركع». (١)

و إمّا بالقول، كما في الخبر الصحيح الذي رواه زرارة، عن الباقر عليه السلام، قال: «إذا أردت أن تركع فقل و أنت منتصب: الله أكبر ثم اركع» الحديث. (٢)
و عليه، لا اشكال في كون ذلك مستحباً، إنما البحث عن أنه هل يجوز اداء التكبير حال الهوي أم لا؟

فعند من يرى وجوب التكبير، فلا اشكال في عدم الجواز إن أتى بما هو الوظيفة، إنما البحث والمناقشة فيمن يرى استحبابه كما عليه المشهور، فحينئذ هل يجوز اتيانه في حال الهوي أم لا؟

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب افعال الصلاة، الحديث ١.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب الركوع، الحديث ١.

المنقول عن الشيخ أنه يجوز أن يهوى يكبر في حال الهوى، لكن علّق عليه صاحب «الجواهر» بأنه ضعيف لو اراد المساواة، ولكن لو أراد كونه مستحباً ولو مفضولاً، فهو موقوف على عدم حمل المطلق على المقيّد في المندوبات، لأجل العمل بكلا الدليلين من المطلق والمقيّد، بجعل ذلك على مرتبه الفضيلة، بأن كان اتیان التكبير قائماً أفضل من اتیان حال الهوى، فحينئذٍ يصحّ قول الشيخ، لكن هذا موقوف على ثبوت دليل صالح للاطلاق يمكن الأخذ به والحكم بالجواز بمقتضاه، ولكنه غير معلوم، كما اعترف بذلك المحقّق الهمداني في «مصباحه»، ولعلّ ما في تعليق «الارشاد» و «جامع المقاصد» من أنه: (لو كبر هاوياً وقصد استحبابه باعتبار الكيفية أثم، وبطلت صلاته). قوي بالنسبة الى الاثم، وأمّا بالنسبة الى بطلان الصلاة فقد ناقش «المصباح» في أنّ التشريع هل يوجب ذلك كما مرّ ذلك سابقاً أم لا؟

و لكن يمكن دفعه: بأنّ وجه البطلان ليس من جهة حرمة التشريع، بل لأجل لزوم تحقّق الاستقرار في الاذكار المخصوصة في الصلاة، بخلاف مطلق الذكر، فترك ذلك ربّما يوجب ابطال الصلاة لفقد الشرط الواجب في ظرف اتیان ما هو المتعلق بدمته من التكليف، فلا يرتبط هذا بالحرمة التشريعيّة حتّى يناقش فيها.

اللّهم إلّا أن يقال: إذا وجد اطلاق يدلّ على جواز الاتیان بالذكر المخصوص حال الهوى، فلا وجه للحكم بالبطلان جزماً، ولا أقلّ من القول بالاحتياط في ترك ذلك، كما في «العروة» حيث قال: (و الأحوط عدم قصد

الخصوصية إذا كبر في حال الهوي أو مع عدم الاستقرار).
أقول: الظاهر أنّ هذا الاحتياط وجوبي، و مع تركه عمداً لا نتيقن بالفراغ،
فمع الشك فيه لابدّ من الاحتياط بالعادة، كما عن «جامع المقاصد».
فإذاً عند عدم وجود الاطلاق يجب اتيانه حال القيام قطعاً، كما يجب كذلك
مع الشك في وجود الاطلاق. نعم، يصحّ مع القطع بوجود الاطلاق و عدم التقييد.
استحباب رفع اليدين عند التكبير: فهو حكم ثابت و مسلّم، كما مضى بحثه
في تكبيرة الاحرام، فضلاً عن قيام أخبار دالة عليه.
منها: صحيحة حمّا: «د ثمّ رفع يديه حيال وجهه، و قال: الله
اكبر» الحديث.^(١)
و منها: الأخبار الدالة على كون رفع اليدين زينة للصلاة كما سيأتى إن
شاء الله.

و منها: الخبر المروي عن زرارة: «إذا أردت أن تركع فارفع يديك وكبر، ثم
اركع واسجد».^(٢)

و منها: حديث ابن عمّار، قال: «رأيتُ أبا عبد الله عليه السلام يرفع يديه إذا ركع»^(٣)
إن كان دفعه دفعاً مستقلاً لأجل التكبير يثبت له استحباباً مستقلاً، فيكون من قبيل
اجتماع المستحب مع المستحب، إن قلنا باستحباب التكبير، لا من قبيل الشرط

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب افعال الصلاة، الحديث ٢.

(٢) و (٣) الوسائل: ج ٤، الباب ٢ من أبواب الركوع، الحديث ١ - ٢.

و أن يضع يديه على ركبتيه مفرّجات الأصابع، و لو كان بأحدهما عذر
وضع الأخرى، و أن يردّ ركبتيه الى خلفه، و يسوّي ظهره، و يمدّ عنقه
موازياً لظهره. (١)

فيه، و أما لو قلنا بأنّه شرط وجوبى للتكبير فإن المسألة تكون واضحة لا نقاش
فيها، و قد عرفت ظهور كلام السيّد المرتضى في «الانتصار» على الوجوب، و
دعوى الاجماع عليه، حيث يمكن أن يكون مقصوده وجوب التكبير لا خصوص
رفع اليدين فيه، كما في «المستند» للنراقي بيان ذلك، و لا يخلو عن وجه، فليتأمل
إذ لا وجه للقول بوجوب رفع اليدين دون التكبير:
(١) يتضمن هذه المسألة أفعالاً و اموراً عديدة لا بدّ من البحث في كلّ واحد
منها، و استعراض أدلّته:

الأمر الأول: استحباب وضع اليدين على الركبتين مفرّجات الأصابع.
و الدليل: - مضافاً الى دعوى اجماع العلماء كافة كما في «المنتهى» و
«المعتبر» عدا ابن مسعود و صاحبيه الأسود بن زيد و عبدالرحمن بن الاسود،
فأنهم أوجبوا التطبيق أو استحبهوه على اختلاف النقل، و قد انقرض و الحمد لله كما
في «الجواهر» - قيام اخبار عديدة عليه كما سنذكره في سياق بحثنا، فهي مشتملة
على عدة أمور مذكوره في المتن.

الأمر الثاني: تفريج الأصابع، و يمكن استفادة استحبابه من حديث عليّ بن

جعفر المروي في «قرب الإسناد»، عن أخيه عليه السلام: «عن تفريج الأصابع في الركوع أسنة هو؟ قال: من شاء فعل و من شاء ترك»^(١) وإن يوهم عدمه من جهة السؤال. فعلى القول باستحبابه يترتب عليه حكم آخر وهو أنه لو كان بأحدهما عذرٌ يمنع من الوضع أو التفريج، وضع و فرّج الأخرى، كما نصّ عليه بعض الفقهاء كالفاضل و الشهيد و الكركي، مستندين بقاعدة الميسور إن قلنا بجريانها في المندوبات و عدم اختصاصها بالواجبات.

بل قد يدعى جواز ترك أحدهما اختياراً، وإن كان أقلّ ثواباً، ولكن قال صاحب «الجواهر»: (على اشكال)، و لعل وجه الاشكال هو أنه يحتمل كون الاستحباب دائراً مدار الاجتماع لدى عدم العذر، فالأتيان بواحد بقصد العمل بالاستحباب، و لو بأقلّ ثواباً لا يخلو عن تأمل، لأنّ الدليل وارد في حكمهما معاً لا التفرد بأحدهما كما لا يخفى، كما لا يدل له لو عمّ العذر لهما لعدم الدليل. الأمر الثالث: أن يردّ ركبتيه الى خلفه، و يسوّى ظهره، و يمدّ عنقه موازياً لظهره.

هذه الافعال قام على استحبابه اجماع العلماء كما في «المنتهى» و ظاهر «المعتبر»، بل في المحكي عن «التذكرة» الاجماع على الأول منها، أى ردّ الركبتين الى خلفه لو لم يرجع الى ما قبله. و هناك بعض الأمور التي أفتى الفقهاء باستحبابه لكن لم يتعرّض لها

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٢٢ من أبواب الركوع، الحديث ٢.

المصنّف، منها التجافي الذي ادّعى المحقّق في «جامع المقاصد» قيام الاجماع على استحبابه، بل في «المنتهى»: (لا خلاف فيه).

و المراد من التجافي - كما في «الجواهر» - أن لا يضع شيئاً من أعضائه على شيء إلاّ اليدين، أي لا يلصق يديه ببدنه، بل يُخرجها عنه بالتجنيح، وهو أن يخرج العضدين و المرفقين عن بدنه كالجنّاحين، و قد يتحقّق التجافي أيضاً بفتح الابططين، أو اخراج الذراعين عن الابططين، بل ربّما اطلق عليه التجنيح أيضاً، و يدلّ عليه حديث ابن بزيع، قال: «رأيت أبا الحسن عليه السلام يركع ركوعاً أخفض من ركوع كلّ من رأيته يركع، و كان إذا ركع جنح بيديه».^(١)

الأمر الرابع: تغميض العين، كما ورد في بعض الاحاديث.

الأمر الخامس: و هو النظر بين القدمين حال الركوع، و هذا الأمر رغم تعرّض الفقهاء له، لكن المصنّف لم يذكره.

أقول: لا بأس بذكر الأخبار الواردة في الأمور المذكورة:

منها: صحيح حمّاد، عن الصادق عليه السلام في حديث^(٢): «ثم ركع و ملاء كفيّه من ركبتيه مفرّجات، و ردّ ركبتيه الى خلفه حتّى استوى ظهره، حتّى لو صبّت عليه قطرة ماء أو دهن لم تزل لاستواء ظهره، و ترد ركبتيه الى خلفه، و نصب عنقه، و غمض عينيه، ثم سبّح ثلاثاً الى أن قال: و سجد الثانية و قال كما قال في الأولى،

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١٨ من أبواب الركوع، الحديث ١.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب افعال الصلاة، الحديث ١.

و لم يستعن بشيء من بدنه على شيء منه في ركوعٍ ولا سجود، وكان مجنّحاً، و لم يضع ذراعيه على الأرض»^(١) الحديث.

هذا الخبر مشتملٌ على كثير ممّا ذكر في الامور السابقة، حتّى غمض العين والتجنيح، إن قلنا برجوع قيد (و كان مجنّحاً) الى كلّ من الركوع والسجود، كما لا يبعد ذلك، لا الى خصوص السجود، بأنّ نجعل قوله: (و لم يضع ذراعية على الأرض) قرينةً عليه.

و منها: رواية زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث، قال: «فإذا ركعت فصّف في ركوعك بين قدميك، تجعل بينهما قدر شبر، و تمكّن راحتيك من ركبتيك، و تضع يدك اليمنى على ركبتك اليمنى قبل اليسرى، و بلغ أطراف أصابعك عين الركبة، و فرّج أصابعك إذا وضعتها على ركبتك، الى أن قال: فتجعل أصابعك في عين الركبة و تخرج بينها، و أقم صلبك، و مدّ عنقك، و ليكن نظرك الى ما بين قدميك، الحديث»^(٢).

هذا الخبر مشتمل لبعض الأمور دون بعض، منها النظر الى ما بين القدمين دون الغمض الوارد في حديث حمّاد، فيقع التعارض بينه و بين حديث حمّاد، ففي «الجواهر» عليه السلام: (و لعلّ حمّاد ظنّ أنّه غمض من جهة توجيه نظره الى ما بين قدميه، فالرائي يراه كأنّه قد غمض عينيه، أو يراد هذا المعنى من التغميض في عبارة

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب افعال الصلاة، الحديث ٣ و ١.

حمّاد، ولقد أجاد العلامة الطباطبائي بقوله:

و شغل فصل القدمين بالنظر ما بين تحديد و تغميض البصر

لكن عن «نهاية» الشيخ: «و غمّض عينيك، فإن لم تفعل فليكن نظر الى ما بين قدميك»، و ظاهره التغميض الحقيقي لكن وردت رواية على المنع وهي رواية مرفوعة مروية عن بعض أصحابه، عن مسمع، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن أمير المؤمنين عليه السلام: «أنّ النبي ﷺ نهى أن يغمض الرجل عينيه في الصلاة»^(١). بل في «المعتبر» أنّ خبر حمّاد خاص فيقدم، و لكن ردّ عليه صاحب «الجواهر» بأنّه يمكن توجيهه بما لا يخلو عن بُعد.

مع أنّه قد ورد الحكم بالجواز في الخبر الذي رواه عبد الله بن جعفر في «قرب الاسناد»، عن عبد الله بن الحسن، عن جدّه علي بن جعفر، عن أخيه موسى ابن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل هل يصلح له أن يغمض عينيه في الصلاة متعمداً؟ قال لا بأس»^(٢).

قال صاحب «الوسائل» بعد نقل الحديث: (أقول: هذا يدلّ على أنّ النهي في الأوّل يراد به الكراهة، و قد تقدّم ما يدلّ على استثناء حالة الركوع في محله). انتهى محل الحاجة.

أقول: ظاهر كلامه عدم كراهة التغميض حال الركوع، كما أنّه يظهر عن

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٦ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ١.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٦ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٢.

الشيخ في «النهاية» كون التغميض حال الركوع أفضل من النظر الى ما بين القدمين، بل هو الظاهر من صحيحة حمّاد، لأنّ الامام قدم ذلك على النظر، لأنّه عليه السلام كان يصدّ بيان صلاة كاملة واجدة للمندوبات.

و عليه، فما في «المصباح» من احتمال التخيير بينه و بين النظر للمساواة بينهما، و الردّ على الشيخ عليه السلام بقوله: (كون التغميض أفضل و هو ممّا لا يساعده الصحيحة المزبورة. فإنّ غاية ما يمكن ادعاءه دلالة الصحيحة الحاكية للفعل على أنّ التغميض مستحب، و أنّ النظر بين القدمين ليس بأفضل منه، و إلّا لا اختاره الامام عليه السلام في مثل المقام الذي قصد بفعله الارشاد الى الصلاة الكاملة. و أمّا أنّه أفضل فلا، لا مكان التساوى، و كون اختياره لكونه أحد الأمرين المخير فيها، و الله العالم) انتهى كلامه.

ليس على ما ينبغي، لمساعدة عمله مع كونه أفضل لأجل أنّه في مقام بيان ابلاغ أكمل الأفراد، و إن كان لا ينافي مع احتمال المساواة. نعم، قد يؤيد أفضلية النظر أو التساوى بورود النظر في أكثر من رواية، كما مرّ وروده في حديث زرارة، وكذلك في الخبر المرويّ في «فقه الرضا» قال: «و يكون نظرك في وقت القراءة الى موضع سجودك، و في وقت الركوع بين رجليك»^(١).

خصوصاً مع ملاحظة النهي في مرسله مسمع، و دلالة كفيّة السؤال في حديث علي بن جعفر عن حال العمد، حيث يؤمى الى أنّ المستقرّ في ذهنه هو

(١) المستدرک: ج ١، الباب ١٥ من أبواب الركوع، الحديث ٢.

المنع، وإن أمكن الجمع بينهما بالتخصيص في غير حال الركوع. فإذا، أثبات الأفضلية في كل واحد منها مشكل جداً، لو لم نقل بتقديم النظر على الغمض، خصوصاً مع ملاحظة ما في احتمال كون المراد من التغميض غير معناه الحقيقي، فاحتمال أفضلية النظر حينئذٍ غير بعيدٍ، والله العالم.

الأمر السادس: رفع اليدين بعد رفع الرأس من الركوع، فقد ورد حكمه في عدة أحاديث:

منها: صحيحة ابن عمار، قال: «رأيت أبا عبد الله عليه السلام يرفع يديه إذا ركع، و إذا رفع رأسه من الركوع» الحديث^(١).

و منها: صحيحة ابن مسكان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «في الرجل يرفع يده كلّما أهوى للركوع والسجود، وكلّما رفع رأسه من ركوع أو سجود. قال: هي العبودية»^(٢).

و منها: ما في «المجالس» لابن الشيخ الطوسي، بإسناده عن علقمة بن وائل، عن أبيه، قال: «صلّيت خلف النبي صلى الله عليه وآله فكبر حين افتتح الصلاة، و رفع يديه حين أراد الركوع و بعد الركوع»^(٣).

و منها: ما في «مجمع البيان» عن مقاتل بن حنّان، عن الأصمغ بن نباته، عن علي بن أبي طالب عليه السلام، قال: «لما نزلت على النبي صلى الله عليه وآله: (فصلّ لربك وانحر) قال:

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٢ من أبواب الركوع، الحديث ٢ - ٣.

(٣) الوسائل: ج ٤، الباب ٩ من أبواب تكبيرة الاحرام، الحديث ١٢.

يا جبرئيل ما هذه النحيرة التي أمر بها ربّي؟ قال: يا محمد ﷺ إنّها ليست بنحيرة ولكنها رفع الأيدي في الصلاة، ولكنه يأمرك إذا تحرّمت للصلاة أن ترفع يديك إذا كبرت، وإذا ركعت، وإذا رفعت رأسك من الركوع، وإذا سجدت، فإنّه صلاتنا و صلاة الملائكة في السماوات السبع، وأنّ لكلّ شيء زينة، وأنّ زينة الصلاة رفع الأيدي عند كلّ تكبيرة»^(١).

وهذه الأخبار كاف لا ثبات استحبابه، كما حكاه الشهيد في «الذكرى» عن ابن بابويه و صاحب «الفاخر»، وقربه بل مال اليه غيره ممّن تأخّر عنه، بل اختاره صاحب «الجواهر» بقوله: (و هو لا يخلو عن قوة، كما اختاره العلامة الطباطبائي في منظومته، و قال:

و ليس للرفع هنا تكبير و لابه رفع يد مشهور
و الرفع في نصّ الصحيحين ذكر فندبه أولى و إن لم يشتهر
و ليس في المسألة ما يعارض ما ذكر إلاّ أمور:

من نفى الاستحباب الصادر عن المحقّق في «المعتبر»، كما عن ابن أبي عقيل.

و من خلّو أكثر كتب الأصحاب عن التعرض له نفياً و اثباتاً.
و من دعوى الاجماع على نفيه عن المحقّق، مع أنّه لا يخلو عن وهن، لما قد عرفت من عدم تعرّضهم فضلاً عن تحقّق الاجماع.

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٩ من أبواب تكبيرة الاحرام، الحديث ١٤.

و من احتمال الخبرين على التقية، كما في «الحدائق»، خصوصاً مع نقله عن المجلسي رحمته الله اشتهار الحكم عند العامة).

أقول: لكن شيء من الأمور ليس على حدّ يوجب رفع اليد عنه، خصوصاً ضعف القول بالتقية، مع ملاحظة الرواية الصادرة عن فعل رسول الله صلّى الله عليه وآله، و المعللة ذيلها بتعليل يأبى عن التخصيص، لا سيما في شيء لم يكن واجباً عند العامة، فمع نجد أنهم عليه السلام أمروا أصحابهم بفعله، فالاستحباب عندنا قوى جداً كما لا يخفى. و إن كان عدم اعتناء الأصحاب الى الخبرين الصحيحين يستوجب التردد في الحكم، و احتمال عدم وصولهما إليهم، و عدم رؤيتهم مع وجودهما في مصادرنا و أصولنا بعيد غايته، و كيف كان الأقوى هو ما عرفت.

الأمر السابع: التكبير عند رفع اليدين بعد رفع الرأس عن الركوع، فقد حكم باستحبابه مثل ابن الجنيد و علماء البحرين و في «تحفة» السيد الجزائري، بل اختاره الهمداني صاحب «مصباح الفقيه»، و بعض الاخباريين مثل الشيخ عبد الله ابن الحاج الصالح البحراني في بعض أجوبة المسائل، بل قد ادعى تصريح ابن بابويه و صاحب «الفاخر» بذلك، و قد استدلل لذلك بأمر:

منها: ما في رواية «الاحتجاج» في جواب مكاتبة عبد الله بن جعفر الحميري الى صاحب الزمان عليه السلام: «يسألني بعض الفقهاء عن المصلي إذا قام من التشهد الأول الى الركعة الثالثة، هل يجب عليه أن يكبر، فإن بعض أصحابنا قال لا يجب عليه التكبير، و تجزيه أن يقول بحول الله و قوته أقوم و أقعد؟ فكتب عليه السلام في

الجواب: إنَّ فيه حديثين: أمّا أحدهما: فإنّه إذا انتقل من حالة الى حالة أخرى فعليه التكبير، و أمّا الآخر: فإنّه روي إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبّر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، وكذلك التشهد الأوّل يجري هذا المجرى، وبأيهما أخذت من جهة التسليم كان صواباً.^(١)

فإنّ قوله: (فإذا انتقل من حالة الى حالة أخرى فعليه التكبير) للرفع من الركوع الى حال الانتصاب، وقد أجاز عليه السلام الأخذ بمثل هذا الحديث من باب التسليم إذا عارضه خبر آخر، فضلاً عمّا لا معارض له كما في المقام، ولأجل ذلك اختار النراقي في «المستند» التخيير جمعاً بينه وبين ما يستدلّ به للنفي.

ومنها: امكان استفاده ذلك بالاشعار، لو لا الدلالة من رواية مقاتل بن حنّان، حيث جاء في ذيله قوله: (وإنّ لكلّ شيء زنية وأنّ زنية الصلاة رفع الأيدي عند كلّ تكبيرة)،^(٢) فقد ادّعى صاحب «مصباح الفقيه»: (بأنّ هذه الرواية كما تشهد لأصل المدّعى - أي استحباب رفع اليدين - كذلك تشهد بصدق ما ادّعى من أنّ المنساق الى الذهن من الأمر برفع اليدين بواسطة المعهودية، ارادته مع التكبير لا مجرداً، حيث إنّّه لم يذكر في صدر الخبر إلّا الأمر برفع اليدين في هذه الاحوال، ثم ذكر في ذيله على سبيل الاستطراد ما كشف عن أنّ المراد به الرفع مع التكبير). الأمر الثاني: وهو دعوى التلازم بين رفع اليدين وبين التكبير بحسب

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١٣ من أبواب السجود، الحديث ٨.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٩ من أبواب تكبيرة الاحرام، الحديث ١٤.

المتبادر عند المتشرعة و الشرع في هذه الأحوال كما ادّعاه البحراني رحمته الله.
أقول: ليس لنا ما يعارض هذه الدعوى إلا ما قيل من الأصل المقتضي للعدم المنقطع بالرواية، و معارضته مع روايات دالة على حصر التكبيرات في الصلاة في خمس و تسعين الموجب لعدم مشروعية ذلك، حتّى أنّه يظهر من كلام صاحب «الحدائق» احتمال كون الاتيان به هنا تشريعاً، حيث يقول: (لا يبعد كونه تشريعاً لعدم ثبوت التعبد به).

و لا يبعد القول بعدم استحبابه، لأنّ ما في رواية مقاتل بن حنان من اعتبار رفع اليدين زينة في الصلاة، فإنّه كذلك مع فرض وجود التكبير، أي إذا فرض ثبوت استحباب التكبير في جميع الحالات من دليل خارج غير هذا الدليل، كان رفع اليدين حينئذٍ زينة، و أمّا هذا الدليل بنفسه فغير مثبت بمفرده الاستحباب في كلّ منهما كما هو المدعى عند من يدعى التلازم و غيره.

فإذا أثبات الاستحباب من ذلك بعيداً، كما أنّه يظهر من ذلك الجواب عن التلازم أيضاً، كما منعه صاحب «الجواهر» أيضاً.

كما قد يؤيد عدم الاستحباب ملاحظة الصحيحين، حيث ورد فيهما رفع اليدين من دون ذكر التكبير، مع أنّ المورد كان مقتضياً لذكره.

كما قد يؤيد ذلك ملاحظة الخبر المروي عن معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «التكبير في الصلاة الفرض الخمس صلوات خمس و تسعون

تكبيرة، منها تكبيرات القنوت خمس»^(١) بضميمة التفصيل الواقع في الخبر المروي عن عبدالله بن المغيرة مثله، و الذي فسره بن بقوله: «في الظهر إحدى وعشرين تكبيرة، و في العصر إحدى وعشرين تكبيرة، و في المغرب ستة عشرة تكبيرة، و في العشاء الآخرة إحدى وعشرين تكبيرة، و في الفجر إحدى عشرة تكبيرة، و خمس تكبيرات القنوت في خمس صلوات»^(٢).

فإن في كل ركعة لوحظ خمس تكبيرات غير تكبيرة الاحرام و القنوت، و هذا لا يتناسب إلا مع عدم استحباب هذا للتكبير، و إلا يصير في كل ركعة ستة فيصير المجموع في الفجر ثلاثة عشر مع تكبيرة الاحرام، و في الظهر خمسة و عشرين و هو خلاف المنصوص.

و القول بأن المطلوبة في مثل تلك التكبيرات أشد و أكد حتى يجامع مع استحباب هذا التكبير، ليس على ما ينبغي، لأن الظاهر عن مثل هذين الخبرين هو الحكاية عن المتعارف مما في الواقع الخارجي، و مثل هذا يأبى عن الحمل على ذلك كما لا يخفى.

أقول: و بما ذكرنا يمكن حمل خبر «الاحتجاج» على استحباب التكبير للانتقال الى السجدة بعد رفع الرأس، و هو الانتقال حقيقة من حالة الركوع الى السجود الذي يعد من اجزاء الصلاة، لا رفع الرأس الذي لا يعد بنفسه أمراً مستقلاً، هو مقدمة لتحقيق السجدة من القيام ثم الهوى اليه، فعليه لا يكون خبر

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٥ من أبواب تكبيرة الاحرام، الحديث ١ - ٢.

و أن يدعوا أمام التسبيح. (١)
و أن يُسَبِّح ثلاثاً أو خمساً أو سبعاً فما زاد. (٢)

«الاحتجاج» معارضاً.

و النتيجة: القول بعدم الاستحباب لا يخلو عن وجه وجيه، فلا وجه حينئذٍ
للقول بالتخير كما عن النراقي، جمعاً بين الدليلين، كما لا وجه للقول بالتشريع لو
أتى المصلي به اعتماداً على حديث «الاحتجاج» بالأخذ من باب التسليم و
الرجاء، كما لا يخفى.

(١) الدعاء قبل التسبيح مستحبٌ كما في صحيحته زرارة بقوله: «ثم اركع و
قل اللهم لك ركعت و لك أسلمتُ الى قوله: و لا مستحسِر سبحان ربي العظيم و
بحمده ثلاث مرّات» الحديث. (١)

أقول: قراءة الدعاء الوارد في هذه الصحيحة أولى من غيره، مع وجود
اختلاف يسير في بعض عباراته، و إن كان الاكتفاء بما في «الفقيه» و «فلاح
السائل» و «المصباح» جائزاً أيضاً.

(٢) الحكم باستحباب الثلاث و أنّ الفضل في السبع مذكور في النصوص
السابقة، و أمّا استحباب الخمس أو التسع فلم يرد لهما ذكر فيها، لذلك حذفهما غير
واحد، بل في معتد ما حكى من اجماع «الخلاف» الثلاث أفضل الى السبع.

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب الركوع، الحديث ١.

أقول: يكفي لاثبات استحباب الخمس أو التسع رواية «فقه الرضا» بقوله بعد ذكر سبحان ربي العظيم وبحمده، قال: «ثلاث مرّات، وإن شئت خمس مرّات، وإن شئت سبع مرّات، وإن شئت التسع فهو أفضل».^(١)

و ظاهر كثير من العبارات أنّ السبع نهاية الكمال، ولعلّه لأجل ما ورد في صحيح هشام بن سالم، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التسبيح في الركوع و السجود؟ فقال: تقول في الركوع سبحان ربي العظيم، وفي السجود سبحان ربي الأعلى، الفريضة من ذلك تسبيحة، والسنة ثلاث، والفضل في سبع».^(٢)

كما أنّه يمكن استفادة أنّ استحباب الزيادة عن السبع بالتسع أو أزيد الى أربع و ثلاثين، أو الى ستين، من الأخبار الدالة على هذه الأعداد، أمّا التسع فقد عرفت وجوده في «فقه الرضا»، وأمّا الزائد عنها ففي حديث^(٣) حمزة بن حمران، و الحسن بن زياد، قالوا: «دخلنا على أبي عبد الله عليه السلام و عنده قوم فصلى بهم العصر، و قد كنّا صليّنا، فعّدّنا له في ركوعه سبحان ربي العظيم أربعاً و ثلاثاً و ثلاثين مرّة» الحديث.

فهذا الخبر كما هو ملاحظ مشتمل على العدد الزائد المبحوث عنه.

بل قد يستفاد من بعض الأخبار أزيد من ذلك، حتّى بلغ الى ستين، مثل ما ورد في الخبر المروي عن ابان بن تغلب، قال: «دخلت على أبي عبد الله عليه السلام و هو

(١) المستدرک: ج ١، الباب ٤ من أبواب الركوع، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٤ من أبواب الركوع، الحديث ١.

(٣) الوسائل: ج ٤، الباب ٦ من أبواب الركوع، الحديث ٢.

يُصَلِّي، فَعَدَّدَتْ لَهُ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ سِتِينَ تَسْبِيحَةً».^(١)

بل ربما يمكن استفادة المطلوبية بلا تعيين عددٍ من بعض الأخبار:

ففي بعضها اشعارٌ الى ذلك، مثل ما جاء في الخبر المروي عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قلت له: ما يُجزى من القول في الركوع والسجود؟ فقال: ثلاث تسبيحات في ترسل» الحديث.^(٢)

حيث لم يذكر إلا جانب الأقل دون الأكثر، وهو إشارة الى أنه لا حد في مطلوبيته.

و في بعضها الآخر الحثّ و الترغيب في تطويل الركوع والسجود.

منها: مضمرة سماعة، قال: «سألته عن الركوع والسجود الى أن قال: و من كان يقوى على أن يطوّل الركوع والسجود فليطوّل ما استطاع، يكون ذلك في تسبيح الله و تحميده و تمجيده و الدعاء و التضرع، فإنّ أقرب ما يكون العبد الى ربّه و هو ساجد» الحديث.^(٣)

و منها: رواية زرارة، قال: «سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: ثلاثة إن تعلّمن المؤمنين كانت زيادة في عمره و بقاء النعمة عليه، فقلت: و ما هنّ؟ فقال: تطويله في ركوعه و سجوده في صلاته، و تطويله لجلوسه على طعامه إذا طعم على مائدته،

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٦ من أبواب الركوع، الحديث ١.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٤ من أبواب الركوع، الحديث ٢.

(٣) الوسائل: ج ٤، الباب ٦ من أبواب الركوع، الحديث ٤.

و اصطناعه المعروف الى أهله»^(١).

و منها: رواية أبي أسامة، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: عليكم بتقوى الله الى أن قال: و عليكم بطول الركوع و السجود، فإن أحدكم إذا طال الركوع و السجود هتف ابليس من خلفه، و قال: يا ويلنا أطاعوا و عصيت و سجدوا و أبيت»^(٢).

و منها: نقله صاحب «مستند الشيعة» عن «فلاح السائل» عن الفضل بن صالح، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كان علي عليه السلام يركع فيسيل عرقه من طول الركوع»^(٣).

الى غير ذلك من الأخبار التي يمكن استفادة مطلوبية اطالة الركوع و السجود من حيث كونه ذكراً و تمجيداً و تحميداً لله تبارك و تعالي، و سبباً للتقرب اليه، و أنه أفضل مطلوب.

و لا فرق في وجود الفضل بين كونه مشتملاً لفضيلة العدد و الهيئة كالسبع الوارد في الصحيح و هي من الكوامل، أو مشتملة على الهيئة بلا خصوصية لعددها، حتى تكون الفضيلة للكثرة بحدّ اليُسْر، بما لا يوجب السأم و الكسل، كما اشار الى ذلك المصنّف في «معتبره» بقوله: (الوجه استحباب ما يتسع له العزم، و لا يحصل له السأم، إلا أن يكون اماماً، فإن التخفيف له البق، لئلا يلحق السأم، و قد

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٦ من أبواب الركوع، الحديث ٥ - ٧.

(٣) مستند الشيعة: ج ١ / ٣٦٠.

روي أن النبي ﷺ كان إذا صلى بالناس خفف بهم، إلا أن يعلم فيهم الانشراح لذلك) انتهى: ^(١)

و تقييد المصنّف فضل الاكثار بما اذا لم (يحصل السأم) لعلّه من جهة ما ورد في الأخبار من مطلوبة كون الأعمال بالاقبال، خصوصاً في العبادات، كما ورد في الحديث: «أنّ للقلوب اقبالاً و ادباراً، فإذا أقبلت فاحملوها على النوافل، و إذا أدبرت فاقصروا منها على الفرائض» ^(٢) بل ربّما يؤدي ذلك الى عدم الرغبة فيها، فيزيد في افضاله إن كان مع الرغبة و الميل، هذا في غير الامام في الجماعة. و أمّا في امام الجماعة فالمطلوب التخفيف، كما ورد ذيل حديث سماعة من قوله: «فأمّا الامام فإنّه إذا قام بالناس، فلا ينبغي أن يطوّل بهم، فإنّ في الناس الضعيف و من له الحاجة، فإنّ رسول الله ﷺ كان إذا صلى بالناس خف لهم» ^(٣). و القول بانحصار الفضيلة في العدد الوارد في الصحيح، كما يظهر الميل اليه من صاحب «الجواهر»، لا يخلو عن ضعفٍ، لما قد عرفت من كثرة الأخبار الواردة في الترغيب بذلك.

كما أنّ احتمال كون الكثرة المستفادة من خبري أربع و ثلاثين أو ستين، بتوزيع ذلك على كلّ من الركوع و السجود في كلّ ركعة، بحيث يصير المجموع

(١) مصباح الفقيه: ج الصلاة، ص ٣٣٦، ولكن في فلاح السائل، ص ١٠٩ و البحار، ج ٨٢ /

١١١ زيادة: (حتّى يطرأ في عرقه من طول قيامه)، بدل: (من طول الركوع).

(٢) الوسائل: ج ٣، الباب ١٦ من أبواب اعداد الفرائض و نوافلها، الحديث ١١.

(٣) الوسائل: ج ٣، الباب ١٦ من أبواب اعداد الفرائض و نوافلها، الحديث ١١.

العدد المذكور، غير صحيح لعدم تطابق ذلك مع العدد المذكور في صحيح هشام بن سالم، لأنّ صريح حديث أربع و ثلاثين في أنّه في خصوص الركوع، فتقسيم هذا العدد على الأربع يوجب زيادة عن السبع، كما أنّ الأمر كذلك في رواية ستين، حيث لم يُذكر فيه نوع صلاته من الركعتين أو الثلاث أو الأربع، وعلى فرض كونها من الأربع فيقسم على اثني عشرة، فيصير في كلّ واحدٍ خمس لو كان على التساوي، فلا يوافق مع ما هو مذكور في الصحيح، وبالتالي هذا الاختلاف يمنعنا عن تحديد الكيفية وكيف كان، فلا اشكال في مطلوبة تطويل الركوع لكلّ أحد عدا امام الجماعة، لمّا ورد في الأخبار من الأمر بالتخفيف لرعاية أضعف المأمومين، أو من كانت له حاجة.

منها: ما ورد في ذيل حديث سماعة، بقوله: «فأمّا الامام فإنّه إذا قام بالناس فلا ينبغي أن يطوّل بهم، فإنّ في الناس الضعيف و من له الحاجة، فإنّ رسول الله ﷺ كان إذا صلّى بالناس خفّ بهم»^(١).

و منها: مرسل الكليني، قال: «و ذلك أنّه روي أنّ الفضل للامام أن يخفّف و يصلّي بصلاة أضعف القوم»^(٢).

و منها: ما ورد في «نهج البلاغة» في عهد أمير المؤمنين عليه السلام الى مالك الأشتر، في حديث، قال: «و إذا قمت في صلاتك بالناس، فلا تكون منفراً و لا مضيعاً، فإنّ في الناس من به العلة و له الحاجة إنّي سألت رسول الله ﷺ حين

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٦ من أبواب الركوع، الحديث ٤ - ٣.

وجّهني الى اليمن كيف أصلي بهم؟ فقال: صلّ بهم صلاة أضعفهم، وكن بالمؤمنين رحيماً^(١).

و منها: رواية السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام، قال: «آخر ما فارقت عليه حبيب قلبي أن قال: يا عليّ إذا صليت فصلّ صلاة أضعف من خلفك» الحديث^(٢).

و غير ذلك من الأخبار الدالة عليه في باب الجماعة، فراجع.
فرع: عند انشراح المأمومين الى اطالة الامام في صلاته و ذكره، فهل يستجب ذلك أم لا؟

قد يقال: بإمكان استفادة ذلك من ضمّ أخبار التخفيف مع خبر حمزة و الحسن من فعل الصادق عليه السلام بأصحابه باتيان أربع و ثلاثين، حيث يدل على استحباب التطويل مع الانشراح، كما قد وقع كلام المحقق في «المعتبر» عليه السلام.
ولكن هذا منوط بأن لا يكون العدد المذكور موزّعاً على أربع ركعات، وإلاّ يكون بالصورة المتعارفة فلا يحتاج الى الانشراح.

ثم على صورة تقبّد الجواز بالانشراح، يكون وجه استحباب التخفيف لا لأجل التقييد في أصل استحباب التطويل، بل لأجل تقديم استحبابه على استحباب التطويل، لأنّه أهمّ في صورة التعارض.
ثم استحباب التثليث ليس معناه استحباب كلّ واحدٍ واحد من التسبيحات

(١) و (٢) الوسائل: ج ٥، الباب ٦٩ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٨ - ٢.

و أن يرفع الامام صوته بالدّكر فيه (١)

مستقلاً، لوضوح أنّ استحبابه هكذا ينافي وجوب الواحدة، سواء كانت معينة أو غير معينة، نعم لا ينافي كونها جزءاً مستحباً من الكل المجموع المستحب، ضرورة تغاير محلّ الوجوب والاستحباب حينئذٍ.

ثمّ التثليث المندوب الوارد في الأخبار ثابت للكبرى دون غيرها، لوضوح أنّ التثليث في الصغرى واجبٌ عند من قال بأنّه الفريضة. نعم، إن قلنا بكفاية الواحدة من الصغرى عند الاختيار، وكان الخبر مشتملاً لبيان الاستحباب بالثلاث لكلّ من الكبرى والصغرى، أمكن القول حينئذٍ بذلك، ولكن الحديث لا يشمل إلّا الكبرى كما يظهر بالمراجعة، فالاستحباب مختصّ بالكبرى دون غيرها.

نعم، يصحّ استفادة استحباب التثليث في الصغرى، بأنّ استفادة استحباب التسع من الأخبار التي ورد فيها عنوان: (استحباب القدر) مثل مرسله مسمع فقد جاء فيها: (أو قدرهنّ)، والأمر كذلك بالنسبة الى سائر الأذكار، حيث يستحب أن يأتيه على قدر ما يأتي من التسبيحات الكبرى بثلاث، فلا يكون تسبيح الصغرى أقلّ من الذكر، فليتأمل جيّداً.

(١) بلا خلاف فيه، كما في «الجواهر» و«المنتهى»، للنصّ الدال على الأمر بذلك بنحو العموم الشامل لمثل التسبيح، حيث عبّر الامام عليه السلام أنّ على الامام: (الاسماع بكلّ ما يقوله) وهو مثل حديث أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

و أن يقول بعد انتصابه: سَمِعَ اللهُ لَمَنَ حَمَدَهُ، و أن يدعوا بعده (١)

«ينبغي للامام أن يُسمع من خلفه كل ما يقول، و لا ينبغي من خلفه أن يسمعوا شيئاً ممّا يقول»،^(١) و البحث المذكور في محله.

(١) هذا العنوان مشتمل على عدّة أمور:

الأمر الأوّل: و هو المذكور في المتن من استحباب أن يقول المصلّي بعد انتصابه من الركوع: (سمع الله لمن حمده)، و أن يقوله بعد الانتصاب لا حال الرفع كما في بعض العبائر، أو عند الرفع كما في بعض آخر، أو ناهضاً كما في ثالث. اذ ما ورد في المتن موافق للأكثر بل المشهور، بل في ظاهر «المنتهى» و «المعتبر» و «المسالك» الاجماع عليه، بل لعله المراد أيضاً من المحكي من «النهاية» و معقد اجماع «الخلافا» بقوله: (فإذا رفع رأسه من الركوع قال...) كالمحكي عن «المراسم»: (ثم يرفع رأسه و يقول...).

أقول: الذكر في هذا الحال المذكور في صحيحة زرارة في حديث: «قال: ثم قل سمع الله لمن حمده و انت منتصب قائم الحمد لله رب العالمين، تجهر بها صوتك».^(٢)

و هذا الخبر لوحده كاف و يعدّ حجةً على من ذكر غير ما في المتن، كما لا يخفى.

(١) الوسائل: ج ١٥، الباب ٥٢ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٣.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب الركوع، الحديث ١.

الأمر الثاني: السمعلة يكون لمطلق المصلي، سواء كان إماماً أو مأموماً أو منفرداً، كما هو مقتضى اطلاق الفتاوى، و بعض النصوص، بل هو من معقد اجماع «المنتهى» و «المعتبر» و «المسالك»، بل عن «البحار» التصريح بالاجماع عليه، و يكفي ذلك في اثبات الاستحباب لاطلاق دليل التسامح في أدلة السنن.

و لكن صاحب «المدارك»^(١) و المحقق الهمداني^(٢) ذهب الى أن الاستحباب في خصوص التحميد للمأموم، تمسكاً بصحيح جميل بن درّاج، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام قلت: ما يقول الرجل خلف الامام إذا قال سمع الله لمن حمده؟ قال: يقول الحمد لله رب العالمين و يخفض من الصوت»^(٣) بناء على أن مقول قوله: (إذا قال) هو الامام، يعنى إذا قال الامام سمع الله، فما يقول الرجل خلفه؟ قال: يقول الحمد لله رب العالمين.

و لكن قال صاحب «الجواهر»: يحتمل أن يكون مرجع الضمير في (إذا قال) هو الرجل لا الامام، فيوافق حينئذٍ مع اطلاق تلك الاخبار و الفتاوى، و يخرج عن المعارضة، و هو غير بعيد.

و لكن قال صاحب «المصباح»: (إنّ الذى ينسب الى الذهن من الخبر، إنّما هو عود الضمير الى الامام).

أقول: الانصاف صحة كلا الاحتمالين، و لكن اثبات استحباب التحميد ليس

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١٧ من أبواب الركوع، الحديث ١.

منوطاً بخصوص هذا الخبر، لا مكان استفادته من أخبار أخرى، منها صحيح محمد بن مسلم الذي رواه الشهيد في «الذكرى» عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا قال الإمام سمع الله لمن حمده، قال مَنْ خلفه ربنا لك الحمد، وإن كان وحده إماماً أو غيره قال: سمع الله لمن حمده، الحمد لله رب العالمين».^(١)

حيث يدل على استحباب التحميد للمأموم بقوله: (ربنا لك الحمد) ولغيره بقوله: (الحمد لله رب العالمين)، كما أنه يمكن التمسك لاستحباب التحميد بجملة (الحمد لله رب العالمين للمأموم) أيضاً كالإمام والمنفرد، باطلاق ما ورد في خبر أبي بصير، المنقول عن «ذكرى» الشهيد، قال: روى الحسين بن سعيد، بإسناده إلى أبي بصير، عن الصادق عليه السلام أنه كان يقول: «بعد رفع رأسه سمع الله لمن حمده الحمد لله رب العالمين، الرحمن الرحيم، بحول الله وقوته أقوم وأقعد، أهل الكبرياء والعظمة والجبروت».^(٢)

كما لا يبعد التمسك لاستحباب السمعلة لجميع أفراد المصلّي من الإمام والمأموم والمنفرد بالنفي والحصر المفيدان العموم في الخبر المروي عن المفضل، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك، علّمني دعاءً جامعاً، فقال لي: أحمد الله فإنه لا يبقى أحد يصلّي إلا دعا لك يقول سمع الله لمن حمده».^(٣)

و حيث يدلّ بالاطلاق على مطلوبة الذكر لكلّ أحد، فيدخل تحت عموم الدعاء الذي اشار اليه الإمام، فيشمل المأموم ايضاً.

(١) - (٣) الوسائل: ج ٤، الباب ١٧ من أبواب الركوع، الحديث ٤ - ٣ - ٢.

نعم، استفادة استحباب السمعة حتى للمأموم من صحيح زرارة مشكّل، لما ورد ما في ذيله قوله: (تجهر بها صوتك) حيث لا يكون ذلك مطلوباً في حقّ المأموم، فلعله أراد غيره.

و لكن يمكن أن يجاب عنه: بحفظ اطلاقه من تلك الناحية، وإن كان قد يقيد في حقّ المأموم بخفض صوته بدلالة أخبار النهي عن الاسماع للإمام، وبما ورد من الحكم بخفض الصوت في التحميد في صحيح جميل، بقوله: (ويخفض من الصوت)، فإذا استحباب السمعة للمأموم محفوظ و لو مع خفض الصوت بلحاظ نتيجة الجمع.

و الحاصل ممّا ذكرنا: استحباب السمعة لكلّ من الامام والمأموم والمنفرد، كما يستحب الدعاء لجميعهم بالحمد لله رب العالمين، غاية الأمر يجوز للمأموم عند الدعاء والتحميد قراءة إحدى الصيغتين من ذكر: (الحمد لله ربّ العالمين) أو أن يقول: (ربّنا و لك الحمد) أو بدون الواو كما هو الوارد في صحيح محمد بن مسلم، وهو الاولى.

و ما ذكره صاحب «الجواهر» تبعاً لصاحب «الحدائق» لتضعيف هذا الخبر، بتعليل أنّ الذكر الأخير موافق مع سياق أدعية العامة، ولذلك لم يعتن به الشيخ في «المبسوط»، بل قال: (وظنّي أنّه من جملة أخبار الكتاب المزبور التي تركها نقدة الآثار، و لم يذكرها في جوامع العظام).

ممّا لا ينبغي أن يتوجّه اليه في باب المسنونات، التي ممّا يتسامح فيها عادةً

بما لا يتسامح في غيرها، و اجراء حكم التقية في مثل ذلك بعيد غايته.
 بل لا يبعد القول بجواز قراءة الدعاء الوارد في الخبر المروي والمحكي
 عن ابن أبي عقيل و هو: (اللهم لك مل السماوات و مل الأرض و مل ما شئت من
 شيء يعد). و علّق صاحب «الجواهر» عليه بقوله: (إني لم أجده إلا بما نقله صاحب
 «الحدائق» من كتاب «الغارات»، أنّه كتب امير المؤمنين عليه السلام الى محمد بن أبي بكر
 الى أن قال: و كان أي رسول الله صلى الله عليه وآله إذا رفع صلبه قال: سمع الله لمن حمده، اللهم
 لك مل سماواتك و مل أرضيك و مل ما شئت من شيء... الى آخره»^(١) لمّا قد
 عرفت من التسامح في أدلة السنن، كما اعترف بذلك صاحب «الجواهر» بقوله:
 (لا بأس بذكره للتسامح).

استحباب الصلوات على محمد وآل محمد عليهم السلام

و ممّا يستحب أيضاً في الركوع و السجود هو الصلاة على محمد و آله
 لدلالة بعض الأخبار عليه:

منها: رسالة محمد بن أبي حمزة، عن أبيه، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: من قال
 في ركوعه و سجوده و قيامه صلى الله على محمد و آل محمد كتب الله له بمثل
 الركوع و السجود و القيام»^(٢).

(١) المستدرک: ج ١، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ١.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٢٠ من أبواب الركوع، الحديث ٣.

و روى الصدوق مثله إلا أنه قال: «اللهم صلّ على محمد و آل محمد، كتب الله له ذلك».

و منها: ما رواه عبدالله بن سنان بسند صحيح، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يذكر النبي ﷺ و هو في الصلاة المكتوبة إمّا راکعاً و إمّا ساجداً، فيصلّي عليه و هو على تلك الحال؟ فقال: نعم، إنّ الصلاة على نبي الله كهيئة التكبير و التسبيح و هي عشر حسنات يبدرها ثمانية عشر ملكاً أيّهم يبلغها أيّاه»^(١).
فكأنّ ذكر الصلاة النبي ﷺ و آله في الركوع و السجود و القيام في حكم القنوت و يعدّ مستحباً أكيداً لدلالة الخبرين.

و منها: رواية أبي بصير، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: «أصليّ على النبي و أنا ساجد؟ فقال: نعم، هو مثل سبحان الله و الله اكبر»^(٢).
فإن هذه الأخبار تدلّ على أنّ الصلاة على النبي ﷺ تكون بمنزلة التسبيح، و ينبغي للأحباء اتيانها في كلّ ركوع و سجود أداءً لحقّ الرسول و أهل البيت عليهم السلام مع قصد القربة، فإنّ الله تبارك و تعالى يحبّها، بل تكون من الصلاة كما أشار اليه الامام في خبر الحلبي، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: كلّ ما ذكرت الله عزّ وجلّ به و النبيّ ﷺ فهو من الصلاة»^(٣) فهو يدلّ على أنّ ذكر النبي كسائر أذكار الصلاة و ملحقٌ بها، نظير ما عرفت في حديث عبدالله بن سنان، و كان ينبغي أن يذكره

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٢٠ من أبواب الركوع، الحديث ١ - ٢.

(٣) الوسائل: ج ٤، الباب ٢٠ من أبواب الركوع، الحديث ٤.

مكروهات الركوع

و ما يُكره أن يركع و يدها تحت ثيابه. (١)

صاحب «الجواهر» هنا، ولعله يشير إليه في غير هذا الباب ممّا يناسبه، والله العالم.

(١) تعرّض صاحب «الذكرى» و «كشف الغطاء» لذكر ما يكره في الركوع، و تبعهما صاحب «الجواهر» و «المصباح» على ذلك، و ذكروا أموراً تكون مكروهة، لكن أموراً لم يذكرها المصنف، ولعله لأجل فقد النص الصحيح فيها، فلا بأس بذكرها تنميماً للكلام.

أحدها: التباخر - بالزاء و الخاء المعجمتين - و هو فسره في «الذكرى» بتسريح الظهر و اخراج الصدر، و في «الجواهر»: (لم أعتز على نص فيه تفسيراً و حكماً، لكن ذكره في «الذكرى»، و تبعه عليه الاستاذ و لا بأس به).

لا يقال: يمكن استفادته ممّا ورد في فعل النبيّ و الامام عليهما السلام من استواء الظهر في حال الركوع مما يدلّ على كراهة غيره.

لأنّا نقول: إنّ منوط بأن بتسليم كون ترك المستحب مستلزماً للكراهة، لكنه أول الكلام، فاثبات الكراهة بذلك مشكل.

اللّهم أن يثبت بأخبار من بلغ، بشرط شموله لمثله، أي بنقل رجلين من الأعلام، و كون حكم الكراهة مثل الاستحباب في ذلك، و لا يبعد الالتزام به،

خصوصاً اذا لاحظنا العتاب الصادر عن الصادق عليه السلام لحَمَاد لجَهْلِهِ بذلك، حيث يدلُّنا ويوصلنا في ذلك وفي غيره ممَّا يأتي من الحزازة المصححة لاطلاق الكراهة عليه، ولعلَّه لذلك أمضاه صاحب «الجواهر» بقوله: (فلا بأس به).

ثانيها: التدبيح - بالذال المهملة والخاء المعجمة - وقال في «الذكرى»: (و روي بالذال المعجمة، و الأول أعرف وهو أن يقبب الظهر و يطأ طئ الرأس). قال صاحب «الجواهر»: (و لعلَّ الكراهة فيه للمرسل من نهى النبي صلَّى الله عليه وآله، بل لعلَّه عامي).

أقول: يمكن أن يكون مراده من المرسل ما في «المستدرک»: (عن مجموعة الشهيد في مناهي النبي صلَّى الله عليه وآله): «أنَّه نهى أن يذبح الرجل في الصلاة». ^(١) و التدبيح أن يُطأ طأ رأسه حتَّى يكون أخفض من ظهره، و يروى بالذال و الذال، و المهملة أعرف.

أقول: لعلَّ الوجه في كراهة ذلك، هو وجود خبر منقول عن الصدوق في «معاني الأخبار» عن محمد بن هارون الزنجاني، عن علي بن عبدالعزيز، عن القاسم بن سلام، رفعه عن النبي صلَّى الله عليه وآله: «أنَّه نهى أن يذبح الرجل في الصلاة كما يذبح الحمار»، ^(٢) قال: (و معناه أن يطأ الرجل رأسه في الركوع حتَّى يكون أخفض من ظهره) انتهى.

(١) المستدرک: ج ١، الباب ١٤ من أبواب الركوع، الحديث ١.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١٨ من أبواب الركوع، الحديث ٣.

بل في خبر اسحاق بن عمار، المروي في «الذكرى» عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّ علياً عليه السلام كان يكره أن يحدّر رأسه و منكبيه في الركوع، و لكن يعتدل»^(١) حيث يكفي في اثبات الكراهة في المقام.

قال صاحب «كشف الغطاء»: (و يكره التدبيح بالدال المهملة و الخاء المعجمة، عكس التباخر و التدبيح بالدال و الحاء المهملتين، بسط الظهر و طأطأ الرأس، و التصويب هو التدبيح و الاقناع جعل الرأس أرفع من الجسد). أقول: و نحن نزيد عليه بأنّه يحتمل أن يكون قوله: (يذبح الرجل) في حديث القاسم بالدال و الحاء المهملتين لا بالذال المعجمة، حيث لا يناسب مع الحمار الذي لا يذبح عادةً بخلاف التدبيح الذي يناسب مع وطأ الرأس كما عرفت، و الله العالم.

كما لا يبعد دلالة خبر علي بن عقبة على ذلك، و لو بجانب منه، حيث قال: «رأني أبو الحسن عليه السلام بالمدينة و أنا أصلى و أنكس رأسي، و اتمدّد في ركوعي فارسل اليّ لا تفعل»^(٢).

و لعلّ المراد من النكس في الرأس هو حال القيام لا الركوع. ثالثها: الانحناس الذي تحصل معه الانحناء الواجب و إلّا بطل، و هو تقوي الركبتين و الرجوع الى وراء و هو أيضاً غير منصّوض عليه، إلّا أنه قد صرح بذلك الشهيد في «الذكرى»، و صاحب «كشف الغطاء»، و قد عرفت كفاية ورد العتاب

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١٩ من أبواب الركوع، الحديث ٣ - ١.

في خبر حمّاد، بضميمة فعل الامام في الركوع برّد ركبتيه الى خلفه، حيث يستفاد من ذلك حزاظة غيره الموجب لصدق الكراهة، خصوصاً على القول بشمول عموم من بلغ للمكروهات أيضاً.

و رابعها: التطبيق، وهو جعل احدى الكفين على الأخرى، ثم ادخالها بين ركبتيه، تمسكاً بالمروي عن «قرب الإسناد» عن عبدالله بن الحسن، عن جدّه علي ابن جعفر عليه السلام قال: «قال أخي: قال عليّ بن الحسين عليه السلام: وضع الرجل إحدى يديه على الأخرى في الصلاة عملٌ وليس في الصلاة عمل»^(١).

بناء على شمول اطلاقه لصورة وضعهما بين ركبتيه، وإلاّ يحتمل أن يكون المراد منه صورة التكفير، مع امكان أن يكون وجه المنع باعتبار أنّه فعلٌ كثير. بل صرح الشهيد في «الذكرى» والعلامة في مختلفه، حاكياً عن أبي الصلاح، وأيضاً في «كشف اللثام» عن ابن مسعود وصاحبيه الأسود بن يزيد و عبد الرحمن بن الأسود أنّهم قالوا باستحبابه، بل عن «خلاف» الشيخ عن ابن مسعود القول بوجوبه، وكأنّه لم يقف على ما روي عن سعد بن أبي وقاص قوله: «كنّا نفعل ذلك فأمرنا بضرب الأكف على الرّكب».

وكيف كان، فلا اشكال في مرجوحية ذلك، خصوصاً مع ما ورد من أنّ الرشد في خلافهم. و عليه حمل صاحب «الجواهر» عدم الجواز في «خلاف» الشيخ لا الحرمة الذاتية، مستدلاً بعدم وجود دليل يوجب الخروج عن مقتضى

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١٥ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٤.

الأصل و الاطلاقات، و دعوى الاجماع عن الشيخ في «الخلاف» غير ضائر، لاحتمال كون المراد هو الكراهة.

أقول: و على كل حال رغم أن ظاهر كلام الشيخ، و أبي الصلاح و الفاضل و ابن الجنيد التحريم، و لكنّه مشكل جداً، خصوصاً على القول بعدم وجوب وضع اليدين على الركبتين، اللهم إلا أن يراد من التطبيق التكفير، فللقول بالحرمة وجه، بل و كذلك لو قلنا بوجوب وضع اليدين على الركبتين، فتركه حينئذ حرام، فربما يوجب البطلان لو تركه عمداً، لا لحرمة التطبيق بل لتركه الواجب الشرطي، إلا أن يكون وجه حرمة حينئذ لأجل أن مقتضى الأمر بالشئ هو النهي عن ضده الخاص، لكنه أول الكلام.

نعم، لو قلنا بأن التطبيق يعدّ فعلاً كثيراً كالتكفير، فيتعين البطلان حينئذ لو فعله عمداً، بل في «الجواهر»: (الظاهر كذلك بناءً على ثبوت النهي عنه، كما عن أبي علي)، بل قد يحتمله الخبر المزبور بقوله: (إنه عملٌ و لا عملٌ في الصلاة) فيرجع النهي عنه الى النهي عن الركوع بهذه الهيئة، فالعمدة في مستند الحرمة هذا الخبر، و لا يخلو عن تأمل، و رغم ذلك فقد عدّه أكثر الفقهاء من المكروهات، و الله العالم.

و خامسها: ما هو مذكور في المتن بأن يركع و يده تحت ثيابه.

و ظاهر المتن كون الكراهة جعل اليد تحت الثياب لا تحت ثوب واحد، هو صريح جماعة، بل في «الذكرى» و «تعليق الارشاد» و عن «المسالك» نسبته الى

الأصحاب، مشعرين بدعوى الاجماع عليه، كظاهر المحكي عن «الغنية» فيكفي في اثبات الكراهة، مضافاً الى التمسك بخبر عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يصلّي فيدخل يده في ثوبه؟ قال: إن كان عليه ثوب آخر إزار أو سراويل فلا بأس، وإن لم يكن فلا يجوز له ذلك، وإن أدخل يداً واحدةً ولم يدخل الأخرى فلا بأس».^(١)

بناءً على أنّ عدم الجواز في قوله: (فلا يجوز) هو الكراهة لا الحرمة، ففي «الجواهر»: (لقصور افادته، خصوصاً مع اتفاق الأصحاب ظاهراً على الجواز). أقول: لا يخفى أنّ الرواية لو لا الاتفاق و لو لا نصّ يعارضه ظاهرةً في الحرمة فيما إذا لم يكن له ثوب آخر، إلّا أنّ القول بذلك مخالف للاجماع، بل مع ما ورد في صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يصلّي و لا يخرج يديه من ثوبه؟ قال: إن خرج يديه فحسن، وإن لم يخرج فلا بأس».^(٢)

حيث إنّ نفي البأس في صورة عدم الاخراج لا يناسب و لا يجامع مع الحرمة بخلاف الكراهة، كما يجامع مع كون الاخراج مستحباً و تركه مكروهاً بمقتضى الصدر و الذيل، و كان مورده ثوب واحد، فإذا كان الأمر في الثوب الواحد كذلك، ففي الثياب المتعددة أيضاً يكون كذلك، لأنّ القائلين بالكراهة

(١) الوسائل: ج ٣، الباب ٤٠ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٤.

(٢) الوسائل: ج ٣، الباب ٤٠ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١.

يقولون بها في الثياب لا في ثوب واحد. مع أن مقتضى حديث عمّار عدم الكراهة في جعل اليد تحت الثوب، إذا لم يكن في ثوب واحد بخلاف ما إذا كان في واحدٍ حيث يكون مكروهاً.

لكن مقتضى الصحيح هو حُسن الاخراج واستحبابه لا أن تركه مكروه، خصوصاً لو قصد بنفي البأس نفى الكراهة. فمقتضى الجمع بينهما هو استحباب الاخراج إذا كان ثوباً واحداً، وإن كان تركه جائزاً بلا كراهة، بخلاف مفاد رواية عمار الذي هو الكراهة في الثوب الواحد، فيحمل عدم البأس في الصحيح على عدم الحرمة لدفع توهم وجوب الاخراج، حتّى يجامع مع الكراهة.

و النتيجة: ثبت مما ذكرنا أنه بواسطة الحديثين في الثوب الواحد استحباب الاخراج بالكراهة في الترك، فيكون طرفي الفعل و الترك متعلقين بالحكم، هذا إن أريد من كلمة (ثوبه) في الصحيح الثوب الواحد، وإن أريد منه جنس الثوب، حتّى يساعد مع تعدّده، فيمكن أن يحمل بحسب الجمع بين الصحيح و بين حديث عمار بأن يكون المراد حسن الاخراج مطلقاً، حتّى في الثياب المتعددة، وعدم الكراهة في عدم الاخراج في خصوص المتعدد، بملاحظة تقيّد خبر عمّار بكراهة عدم الاخراج في الثوب الواحد و تكون النتيجة حينئذٍ استحباب الاخراج عن الثوب مطلقاً في الواحد و المتعدد، وعدم الكراهة في عدم الاخراج في صورة التعدد، و اختصاص الكراهة في عدم الاخراج بخصوص الثوب الواحد، و هو موافق مخالف معهم بما مع فتوى المشهور بالنسبة الى الثوب الواحد من الكراهة، و ورد

في المتن وكلمات بعضهم في هذا المقام من الحكم بالكراهة حتّى مع الثياب، حيث قالوا: (إذا يركع و يدها تحت ثيابه) حيث يستفاد من عبارته أنهم حملوا الرواية الصحيحة على الثوب الواحد لا الجنس.

قد يقال: بعدم اختصاص الروايتين بالركوع، وأنّ ظاهرهما تعميم الكراهة وحسن الاخراج في تمام حالات الصلاة، ومنها الركوع، فيأتي السؤال عن الدليل الذي استفادوا منه واستخرجوا منه الكراهة في خصوص الركوع؟! أجاب صاحب «الجواهر»: - بعد الاعتراف بالتعميم في جميع الحالات، كما عليه في الكشف - بقوله: (و كأنّهم خصّوه بالركوع، لأنّه عنده ربما تسبّب لانكشاف العورة فيمكن جعل ذلك فيه أشدّ).

أقول: لعلّه لذلك نجد يقول صاحب «وسائل الشيعة» بعد نقل رواية عمّار -: (أقول: حمّله الشيخ على الاستحباب، ويمكن حمّله على التقية، وعلى عدم حصول ستر العورة في بعض الحالات).

لكن اعتقادي أنّه لعلّ المراد من قول الامام عليه السلام: (وإن لم يكن فلا يجوز له ذلك) هو الحرمة لأجل استلزام الثوب الواحد بلا سروال دون أن يخرج يديه عن كمّيه ظهور العورة وكشفها حال الركوع، لأنّ الثوب مجوّف لا بدّ أن يمسكه بيديه ولا تظهر عورته، ممّا يسبب بطلان صلاته.

نعم، و الذي يبعد هذا الاحتمال هو ما ورد في ذيله من نفي البأس فيما لو أخرج إحدى يديه، مع أنّه ربما لا يحصل الستر بذلك، لأنّ المشكلة المذكورة آنفاً

لا ترتفع بذلك، وستر العورة بذلك لا يخلو عن تأمل.

نعم، ووجه صاحب «مصباح الفقيه» عدم الجواز في رواية عمّار على الكراهة دون الحرمة بقوله: (مضافاً إلى مخالفته مع الإجماع، كونه مقتضى الجمع بين حديث عمّار مع رواية حسن بن عليّ بن فضال، عن رجلٍ، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ الناس يقولون إنّ الرجل إذا صلّى وازرارته محلولة ويداها داخلة في القميص، إنّما يصلّي عرياناً؟ قال: لا بأس»^(١) فإنّه نصّ في الجواز) انتهى محلّ الحاجة.^(٢)

وفيه: إنّ هذه الرواية لا بد أن يكون موردها تعدّد الثوب من السروال و القميص، وإلاّ يستلزم ظهور عورته حال القيام و الركوع، لو لم يلفّ القميص لصدق عليه أنه عار و مع اللف لا يصدق عليه العريان أيضاً، فلا بدّ أن يكون فرض مورده وجود ستر العورة بغير القميص، فيخرج بذلك عن مورد الفقرة الثانية من رواية عمّار و الذي موردهما وحدة الثوب، و قال فيه لا يجوز، فلا معنى لحمله على الكراهة حينئذٍ فليتأمل.

مضافاً إلى إمكان القول بأنّ نفي البأس متوجه لخصوص من يصلّي عارياً، حيث يستنكره عامّة الناس لا لجهة دخول يديه تحت قميصه، و لكن على أيّ حال يمكن إرجاع إطلاق نفي البأس إلى ذلك أيضاً.

(١) الوسائل: ج ٣، الباب ٤٠ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٢.

(٢) مصباح الفقيه: ص ٣٣٧.

الفرع الأول: هل يكره ادخال اليدين تحت بعض الثياب خصوصاً الرداء أو العباءة المتعارفة لبسها في هذا الزمان أم لا؟

قال صاحب «الجواهر»: (إنه لا كراهة في وضع اليدين حينئذ في الكمين، ولا تحت بعض الثياب)، لكن سبق أن مقتضى الجمع بين خبري عمّار و صحيحة محمد بن مسلم على احتمال أن المراد من الثوب جنسه كراهة ذلك، اللهم إلا أن يقال بقوة احتمال وحدة الثوب فيتم ما ذكر.

الفرع الثاني: هل ادخال اليدين في الكمين مكروه، أو الاخراج مستحب، أو ليس بمكروه ولا بمستحب؟ وجوه:

ذهب أبو الصلاح الى كراهته لعموم ما يدل على كراهته، خلافاً لصاحب «المدارك» من عدم الكراهة، ولم يصرح باستحباب الاخراج منهما، ولعله لاحتمال كون حسن الاخراج مخصوصاً للثياب ولا يشمل مثل الكمين، ولكن الشهيد في «التفلية» قال: (يستحب بروز اليدين ودونه أن يكونا في الكمين، ولا أن يكونا تحت ثيابه).

و لكن قال صاحب «الجواهر» بعد نقل صحيح ابن مسلم: (نعم، هو ظاهر في استحباب الخروج، ولعله ظاهر في البروز لا ما يشمل الدخول تحت الكمين)، وهذا هو الاقوى عندنا، ولكن ظاهر «المبسوط» و «المسالك» المساواة بين البروز و الاكمام، بل هو من معقد ظاهر اجماع «الذكرى»، و عن غيرها، ولكن تأمل صاحب «الجواهر» في ذلك، و وجهه واضح لمن راجع الصحيح، و احتمال

عدم شمول الثوب في الاخراج لمثل الكمّين لا يخلو عن تأمّل كما لا يخفى.
ثم إنّ المراد من اليد المستحب بروزها الراحة و الأصابع و ما جاوزها الى
الزند، لأنّه المتعارف في البروز لا أزيد، كما اعترف به صاحب «الجواهر» وكذلك
المحكي عن «الفوائد المليّة».

سادسها: قراءة القرآن في الركوع و السجود، كما صرّح به بعضهم، بل لعلّه هو
مراد الفاضل في «المنتهى»، حيث قال: (لا يستحب القراءة في الركوع و السجود، و
هو وفاق لما رواه عليّ عليه السلام أنّ النبي صلى الله عليه وآله نهى عن قراءة القرآن في الركوع
والسجود).^(١)

و يرد عليه: أن ما رواه الجمهور من الواضح أنّه يدلّ على الكراهة لا
عدم الاستحباب.

بل في «الجواهر»: (أنّ مقتضى استدلاله بالخبر المزبور، أنّه لم يقف في
نصوصنا على ما يفيد ذلك، بل كاد يكون صريح الشهيد في «الذكرى»)، مع أنّ في
الأخبار الواردة منا ما يدلّ عليه، وهي عديدة فلا بأس بذكرها وملاحظة دلالتها،
فنقول والله الاستعانة:

منها: رواية الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال عليّ عليه السلام: نهاني رسول
الله صلى الله عليه وآله - و لا أقول: نهاكم - عن التختم بالذهب الى أن قال: و عن القراءة و

(١) صحيح الترمذى على هامش شرحه لابن العربي: ج ٢ / ص ٦٥.

أنا راعع»^(١).

و منها: رواية أبي عبيد القاسم بن سلام بأسانيد متصلة الى النبي ﷺ، قال: «إني قد نهيتُ عن القراءة في الركوع والسجود، فأما الركوع فعظموا الله فيه، وأما السجود فأكثرُوا فيه الدعاء، فإنه قمنُ أن يستجاب لكم، أي جدير وحرِّي أن يستجاب لكم»^(٢).

و منها: رواية عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الرجل ينسى حرفاً من القرآن وهو راعع، هل يجوز أن يقرأه في ركوع؟ قال: لا، ولكن إذا سجد فليقرأه»^(٣).

فيمكن أن يكون النهي بلحاظ كراهة مطلق القراءة فيه، أو أنها مكروهة في خصوص المنسي، كما يحتمل أن يكون المراد من قوله: (إذا سجد فليقرأ) بعد السجدة، للعطف بالفاء، كما أن الصلاة المذكورة غير معلومة بكونها فريضة أو نافلة التي وقع فيها النسيان، كما كان الأمر في الخبرين السابقين كذلك، ولأجل ذلك حمّله صاحب «الوسائل» على النافلة.

و منها: رواية عبد الله بن جعفر في «قرب الإسناد»، بإسناده عن أبي البختري، عن جعفر، عن أبيه: «أنّ عليّاً عليه السلام كان يقول: لا قراءة في ركوع ولا سجو، إنّما فيهما المدحة لله عزّ وجلّ ثم المسألة، فابتدوا قبل المسألة بالمدحة لله

(١) - (٣) الوسائل: ج ٤، الباب ٨ من أبواب الركوع، الحديث ١ - ٣.

عزّ وجلّ ثمّ اسألوا بعده»^(١).

و منها: رواية عبدالله بن حسن، عن جدّه علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل هل يصلح له و هو في ركوعه أو سجوده يبقى عليه الشئ من السورة يكون يقرأها ثمّ يأخذ في غيرها؟ قال: أمّا الركوع فلا يصلح له، و أمّا السجود فلا بأس»^(٢).

و منها: رواية علي بن جعفر، قال: «سألته عن الرجل قرأ في ركوعه من سورة غير السورة التي كان يقرأها؟ قال: إن كان قد فرغ فلا بأس في السجود، و أمّا في الركوع فلا يصلح»^(٣).

و منها: رواية السكوني، عن جعفر بن محمد، عن آبائه، عن علي عليه السلام، قال: «سبعة لا يقرؤون القرآن: الراكع و الساجد و في الكنيف و في الحمّام و الجُنُب و النفساء و الحائض»^(٤).

أقول: رغم أنّه واضح أنّه لم يذكر في هذه الاخبار نوع الصلاة من كونها فريضة أو نافلة، و لكن على كلّ تقدير يدلّ على المطلوب، لأنّه إذا فرضت الكراهة في ركوع النافلة، ففي الفريضة تكون بالأولوية، و إن كانت في الفريضة فتكون الكراهة بحسب دلالتها كما لا يخفى.

أقول: في هذه الأخبار غنى وكفاية للدلالة على المطلوب، بل صرح الشيخ

(١) - (٣) الوسائل: ج ٤، الباب ٨ من أبواب الركوع، الحديث ٤ - ٦.

(٤) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٧ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ١.

من المتقدمين بالكراهة في القراءة حال الركوع، وتبعه الآخرون، بل قد اشتهر بين المتأخرين، ولذلك لا يُصغى الى ما قاله صاحب «الحدائق»: (من أن الذي يقرب في خاطر الفاتر أن أصل هذا الحكم إنما هو من العامة، وأن هذه الأخبار إنما خرجت مخرج التقية، ويعضدها أن روايتها رجال العامة، وأن هذا الحكم إنما ذكره المتأخرون واشتهر بينهم، ولا وجود له في كلام المتقدمين فيما أظن) انتهى كلامه.^(١)

لما قد عرفت وجوده في كلام الشيخ، وكون رواية بعضها من الثقات منّا، و قد ورد الحكم في نصوصنا.

نعم، يحتمل أن تكون الكراهة لأصل القراءة أي تكون القراءة مكروهة بنفسها لا أن الكراهة متعلقة بالركوع، ولكن في أيّهما كانت تعلق الكراهة، فهي مكروهة في الركوع كما لا يخفى:

الفرع الثالث: هل المراد من الكراهة أقليته الثواب أم حقيقتها التي هي الحزاة؟ فيه وجهان:

ففي «الجواهر» احتمل الأوّل لظهور الأدلة في عدم انفكاك اعطاء الثواب من القراءة كيفما كانت، واحتمل الثاني لعدم اعتبار العبادية في القراءة، ولذلك لا يبعد كون الثاني أولى في الجميع، ولا أقلّ في مثل الكنيف والجنابة والنفساء والحائض، فيلحق الباقي بها، ومنها المورد من الركوع والسجود، مع أن الكراهة

(١) الحدائق: ج ٨ / ٢٧١.

بمعنى أقلّ ثواباً مخالف لظاهر انحصار الأحكام في الخمسة، لأنّ في مثله لا يكون مكروهاً ولا مستحباً، وإن كان الأمر بالنظر إلى فضل الله ولطفه كما ورد في التنزيل أنّ فضله كبير، يقوى الأوّل، والله العالم.

وأمّا احتمال بطلان الصلاة باتيانها، فلا يخلو عن وهن، لأنّ غاية ظهور الأخبار هو الكراهة الكاشفة عن الحزاة، وهو لا يكون إلّا مع الصحة، وإلّا يوجب من وجودها عدمها، وهو محال كما لا يخفى.

الفرع الرابع: يجوز المسألة لأمر الدين أو الدنيا في كل من الركوع و السجود، بمقتضى ما ورد في الخبر المروي في «قرب الإسناد» بقوله: «إنّما فيهما المدحة لله عزّ وجلّ ثم المسألة، فابتدأ وقبل المسألة بالمدحة لله عزّ وجلّ ثم أسألوا بعده».

نعم، لعلّ المسألة في الثاني أولى، لذهاب كثير من الفقهاء تبعاً للنصوص إليه، والله العالم بحقايق الأمور.

هذا آخر بحث الركوع وما يتعلّق به من الأحكام، والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

وقد وقع الفراغ من البحث يوم الأربعاء المصادف يوم الخامس والعشرون من شهر ذي الحجة الحرام سنة خمسة وعشرين واربعمائة بعد الألف من الهجرة النبويّة الشريفة.

السجود

السادس: السجود (١)

(١) و هو لغةً: (الخضوع و الانحناء و تطأطؤ الرأس) كما في «الجواهر»، كما عرّفه بعض أهل اللغة من ذلك، حيث قال: (قد تكرر في الحديث ذكر السجود، و هو في اللّغ: الميل و الخضوع و التطأمن و الاذلال، و كلّ شيء ذلّ فقد سجد، و منه سجد البعير إذا أخفض رأسه عند ركوبه، و سجد الرجل وضع جبهته على الأرض، الى أن قال: و هو في الشرع عبارة عن هيئة مخصوصة) انتهى كلامه. فيظهر من كلامه و غيره من أهل اللغة، أنّ مطلق الاذلال و التذلل بانحناء الرأس أزيد من الركوع يصدق عليه السجود، كما يشهد عليه اطلاق هذا اللفظ على خفض البعير رأسه فإنّه يصدق عليه ذلك، و لو لم يلصق الى الأرض، و إن كان الالتصاق متحققاً في بعض الموارد، كما ورد في خبر عبدالرحمن بن كثير المروي عن «بصائر الدرجات»، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «كان رسول الله صلّى الله عليه وآله يوماً قاعداً في أصحابه إذ مرّ به بعير فجاء حتّى ضرب بجرائه^(١) الأرض ورغاً^(٢)».

فقال رجلٌ: يا رسول الله أسجدَ لك هذا البعير فنحن أحقّ أن نفعل؟ فقال لا،

(١) جران البعير بالكسر: من مقدم عنقه من مذيحه الى منحره مجمع البحرين.

(٢) ورغا البعير يرغوا رغاءً إذا ضجّ كما في «مجمع البحرين».

بل اسجدوا لله، ثم قال: لو أمرتُ أحداً يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها» الحديث.^(١)

حيث عبّر عن السجدة بضرب جِرانه الأرض، وكيف كان فإنّه لا خلاف عند أهل اللغة في معناه اللغوي، وهو واضح لا يحتاج الى مزيد بيان. وأما في الشرع: فهل معناه هو المعنى اللغوي أو غيره بنحو الحقيقة الشرعية أو الحقيقة المتشعبة؟ وجوه:

الذي يظهر من المحقق الهمداني رحمته الله تصريحه بالأول بقوله: (أقول: الظاهر أن استعماله في الشرع أيضاً ليس إلا في معناه العرفي الذي هو وضع الجبهة على الأرض بقصد التواضع، ولو بوسائل، ولكن الشارع اعتبر فيه شرائط) انتهى كلامه.^(٢)

بل قد يستفاد من كلام صاحب «الجواهر» انكار الثاني و الثالث، حيث صرح بذلك بقوله: (و شرعاً وضع الجبهة على الأرض أو ما نبنت ممّا لا يؤكل ولا يلبس، إذ الظاهر عدم ثبوت الحقيقة الشرعية فيه)، ثم نقل كلام شيخه في «كشف الغطاء» من اعتبار وضع المساجد السبعة أو أحدها أو خصوص وضع الجبهة في الشرع فضلاً عن اصطلاح المتشعبة، وضعفه بقوله: (ضرورة عدم تسميتها بذلك في الشرع، ولا عند المتشعبة... الى آخره).^(٣)

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٢٧ من أبواب السجود، الحديث ١.

(٢) مصباح الفقيه: ص ٣٣٨.

(٣) جواهر الكلام: ج ١٠ / ١٢٣.

و بالجملة: اعتبار وضع المساجد السبعة في حقيقة السجدة شرعاً، حتّى تكون من قبيل الحقيقة الشرعية أو المتشعبة، مشكلاً جداً، بل يكفى في صدق السجدة إذا كان الانحناء و التقوّس الى حدّ تستقر الاعضاء و لو بوسائط، من غير علوّ مفرط، و لو لم تباشر الجبهة للأرض.

و عليه، فاذا وجب غير هذا كان من الشرائط المأخوذة فى السجدة الصلاتية بالخصوص لا في حقيقتها.

و ثمرة ذلك تظهر في مثل سجدة التلاوة أو الشكر و غيرهما، مع فرض عدم الدليل في تعيين مصداقه، حيث يعتبر فيه وضع المساجد السبعة على القول بالحقيقة الشرعية أو المتشعبة دون غيرها، لأنّ السجدة بناءً على الحقيقة الشرعية لا تتحقّق إلا مع مراعاة جميع ما هو دخیل في حقيقتها و منه وضع المساجد السبعة على الأرض، أو وضع خصوص الجبهة على الأرض على اختلاف الاقوال، هذا بخلاف ما لو قلنا بأنّ حقيقة السجدة ليست إلا ما يصدق عليه ذلك عرفاً، كما ترى صدق السجدة على من وضع جميع بدنه من البطن و الصدر و غيرهما على الأرض، مع أنّه ليس بسجدة الصلاة، و كان عدم الصدق فيها بالنظر الى فقد ما قد اعتبره الشارع في السجدة اللّغوية في خصوص الصلاة، و هو لا يوجب خروجه عن الحقيقة، و لذلك يصدق السجدة عرفاً على من سجد على قربوس الدابة، مع أنّه ليس بسجدة في الصلاة إلا في حال الاضطرار.

استشهد صاحب «الجواهر» رحمته الله: لإثبات عدم وجود الحقيقة الشرعية في

تحديد معنى السجدة بأنه لو وضع المصلّي جبهته على ما لا يصحّ السجود عليه، حكموا بوجوب جرّها الى ما يصحّ تخلصاً عن الزيادة، فيما لو رفعها ووضعها على ما يصحّ، فلا يكون ذلك إلا بملاحظة صدق السجدة عرفاً ولغة على نفس الوضع حتى على ما لا يصحّ، وإن لم تصدق السجدة على هذا الوضع شرعاً لفقد شرطها، مع أنّه على تقدير اعتبار مباشرة الأرض في صدقها حقيقة لم تتحقّق الزيادة في رفعها ووضعها ثانياً.

و فيه: ما استشهد به ممنوع، فيه لوضوح أنّه لو صدق على فعله السجدة حقيقة، لما كان للحكم بوجوب الجرّ وجهاً، لأنّ على كلّ تقدير يجب في صدق الامتثال الاتيان بما هو المعتبر عند الشرع، سواء قلنا بالحقيقة الشرعية و لم تتحقّق فيما لا يصحّ، أو بالحقيقة اللغوية، لأجل عدم تحقّق شرطها المعتبر فيها، و هو لزوم وضع الجبهة على ما يصحّ، فوجوب الجرّ لا يمكن جعله ثمرة للقولين و الوجهين، اللهم إلا أن يراد أن الجرّ واجب لدرك واجب آخر، و هو مباشرة الجبهة لما يصحّ، فهو دليل على كون السجدة متحققة فيما قبله.

كما أنّه أيضاً عدّ من الثمرة المترتبة على الفارق المذكور بقوله: (كما أنّه يؤمّي اليه أيضاً ظهور البطلان لو فرض زيادة سجدين منه سهواً، وإن لم يكن باشر الأرض فيهما).

و فيه: كيف يصدق عليه الزيادة إذا لم تتحقّق السجدة واقعاً، إذا فرضنا دخالة المباشرة في تحققها حقيقة أو اعتباراً شرعاً، إذ ما دام لم يتحقّق الشرط لم

يتحقق المشروط، فلا معنى لزيادته وإن فرض صدق السجدة عليه و لو لم يباشِر، فلازمه عدم دخالة المباشرة لا في حقيقتها ولا في اعتبارها، إلا أن يوجّه بما قد عرفت سابقاً.

نعم، ما يصحّ اعتبارها دليلاً على أنّ المراد من السجدة هو مطلق السجدة اللغوية، ما ورد من النهي عن السجدة لغير الله كما سيأتي، فإنّه يصدق تحقّق متعلق النهي و لو أتى بالسجدة دون أن تباشِر جبهته الأرض، حيث حكمت الأخبار بحرمة ذلك، وهذا دليل على أنّ حقيقة السجدة هو الأعمّ من مباشرة الأرض.

و دعوى: الافتراق بين الموردين، من كون السجدة في الشكر و التلاوة هو الشرعي مراداً دون السجدة لغير الله، فإنّ المراد منه هو اللغوي.

واضحة المنع: لأنّ ذلك دليل على كون الحقيقة فيه هو الحقيقة اللغوية، إلا أنّ الشارع اعتبر شروطاً خاصة في خصوص الصلاة و التي لم تكن معتبرة في غيرها من سجود التلاوة و الشكر ما لم يرد عليه دليل على اعتبار شرطه فيها.

و لعلّ تعبير المصنف - كغيره من الأصحاب - بـ (واجباته) هو بيان أنّ ذلك من الأمور و الشروط المضافة و هي غير داخلة في حقيقته، و إلا فلا ريب في عدم مدخلية و اعتبار وضع غير الجبهة من الاعضاء، و لا مباشرة الأرض في حقيقتها، فالمنحي الواضع جبهته على قدر أو طنفسة أو فرش يصدق عليه في عرف المتشرعة فضلاً عن غيرهم السجدة و على المسجد عليه اسم المساجد.

حكم السجدة لغير الله سبحانه

أقول: إنّ السجدة لغير الله حرام لدلالة النصوص عليه، فلا بأس بذكرها:
 منها: ما قد عرفت في رواية عبدالرحمن بن كثير تفصيله، ثمّ نقل في
 «الوسائل» أنّه رواه سعد بن عبدالله في «بصائر الدرجات» مثله الى قوله: «لا، بل
 اسجدوا لله، إنّ هذا الجمل يشكو اربابه» ثم ذكر قصة الجمل ثمّ قال: و ذكر أبو
 بصير أنّ عمر قال أنت تقول ذلك؟ فقال رسول الله ﷺ: لو أمرت... الى
 آخر الحديث»^(١).

فإنّ اداة النفي (لا) بعد قول السائل: (و نحن أحقّ بأنّ نفعل ذلك) ثم الأمر
 بالسجدة لله، جميعها تدلّ على حرمة السجود لغير الله.

و منها: رواية احمد بن علي ابي طالب الطبرسي في «الاحتجاج»، بإسناده
 عن العسكري عليه السلام، في احتجاج النبي ﷺ على مشركي العرب، قال لهم: «لِمَ
 عبدتم الأصنام من دون الله؟ قالوا: نتقرب بذلك الى الله، و قال بعضهم إنّ الله لما
 خلق آدم و أمر الملائكة بالسجود له تعالى، فسجدوا له تقرباً بالله كنّا نحن احقّ
 بالسجود لآدم من الملائكة، ففاتنا ذلك، فصورنا صورته فسجدنا لها تقرباً الى الله،
 كما تقربت الملائكة بالسجود لآدم الى الله، و كما أمرتم بالسجود بزعمكم الى جهة
 مكة ففعلتم، ثم نصبتكم بأيديكم في غير ذلك البلد محاريب فسجدتم اليها.
 فقال رسول الله ﷺ: أخطأتم الطريق، و ضللتهم الى أن قال: أخبروني عنكم

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٢٧ من أبواب السجود، الحديث ٢.

إذا عبدتم صور من كان يعبد الله، فسجدتم له أو صليتم ووضعتم الوجوه الكريمة على التراب بالسجود بها، فما الذي بقيتم لرب العالمين؟! أمّا علمتم أنّ من حقّ من يلزم تعظيمه وعبادته أن لا يساوى عبده؟! أرايتم ملكاً عظيماً إذا سوّيته بعبده في التعظيم والخشوع والخضوع، أيكون في ذلك وضع من الكبير كما يكون زيادة في تعظيم الصغير؟ قالوا: نعم، قال: أفلا تعلمون أنّكم من حيث تعظمون الله بتعظيم صور عباده المطيعين له تررون على ربّ العالمين، الى أن قال: والله عزّ وجلّ حيث أمر بالسجود لآدم، لم يأمر بالسجود لصورته الى غيره، فليس لكم أن تقيسوا ذلك عليه، أفإنكم لا تدرون لعلّه يكره ما تفعلون، إذ لم يأمركم به، ثم قال: أرايتم لو أذن لكم رجل بدخول داره يوماً بعينه، ألستم أن تدخلوها بعد ذلك بغير أمره؟ أولكم أن تدخلوا له داراً أخرى مثلها بغير أمره؟ قالوا: لا، قال: فالله أولى أن لا يتصرّف في ملكه بغير إذنه، فلم فعلتم و متى أمركم أن تسجدوا لهذه الصور؟! الحديث^(١).

و منها: الرواية المرسلة المروية في «الاحتجاج» عن الصادق عليه السلام في حديث طويل: «إنّ زنديقاً قال له: يصلح السجود لغير الله؟ قال: لا، قال: فكيف أمر الله الملائكة بالسجود لآدم؟ فقال: إنّ من سجد بأمر الله فقد سجد لله، فكان سجوده لله إذا كان عن أمر الله»^(٢).

و منها: الرواية التي رواها صاحب «مجمع البيان» في تفسير قوله تعالى

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٢٧ من أبواب السجود، الحديث ٣ و ٤.

﴿وَحَرُّوا لَهُ سُجْدًا﴾^(١): «قيل إنّ السجود كان لله شكراً له كما يفعل الصالحون عند تجدد النعيم، و الهاء في قوله تعالى «له» عائدة الى الله، فيكونون سجدوا لله و توجهوا في السجود اليه، كما يقال صلي للقبلة». ^(٢) و يراد به استقبالها و هو المروي عن أبي عبد الله عليه السلام.

و منها: رواية علي بن ابراهيم في تفسيره، عن محمد بن عيسى، عن يحيى ابن أكرم: «أن موسى بن محمد سئل عن مسائل، فعرضت على أبي الحسن علي بن محمد عليه السلام، فكان أحدها أن قال: أخبرني عن يعقوب و ولده، أسجدوا ليوסף و هم أنبياء؟ فأجاب أبو الحسن عليه السلام: أمّا سجد يعقوب و ولده، فإنه لم يكن ليوסף، إنّما كان ذلك منهم طاعة لله، و تحية ليوסף، كما كان السجود من الملائكة لآدم، و لم يكن لآدم إنّما كان ذلك منهم طاعة لله و تحية لآدم، فسجد يعقوب و ولده و يوسف معهم شكراً لله، لاجتماع شملهم، ألا ترى أنّه يقول في شكره في ذلك الوقت: (ربّ قد آتيتني من الملك) الآية». ^(٣)

و منها: رواية الحسن بن علي العسكري عليه السلام في تفسيره، عن آبائه، عن النبي صلى الله عليه وآله، قال: «لم يكن له سجود هم يعنى الملائكة لآدم، إنّما كان آدم قبلة لهم يسجدون نحوه لله عزّ و جلّ، و كان بذلك معظماً مبجّلاً له، و لا ينبغي لأحد أن يسجد لأحد من دون الله، يخضع له كخضوعه لله، و يعظمه بالسجود له كتعظيمه لله،

(١) سورة يوسف: الآية ١٠١ - ١٠٢.

(٢) و (٣) الوسائل: ج ٤، الباب ٢٧ من أبواب السجود، الحديث ٥ و ٦.

ولو أمرتُ أحداً أن يسجد هكذا لغير الله، لأمرتُ ضعفاء شيعتنا و سائر المكلفين من متبعينا أن يسجدوا لمن تَوَسَّطَ في علوم عليٍّ وصيّ رسول الله ﷺ، ومحض وداد خير خلق الله عليّ عليه السلام بعد محمد رسول الله ﷺ» الحديث.^(١)

و منها: رواية السيّد علي بن طاوس في «مصباح الزائر»، قال: روى لنا جماعة عن أبي عبدالله محمد بن أحمد بن عبدالله بن قضاة بن صفوان بن مهران الجمال، عن أبيه، عن جدّه صفوان، قال: «استأذنت الصادق عليه السلام لزيارة مولاي الحسين عليه السلام وسألته أن يعرفني ما اعمل عليه. فقال: يا صفوان صُم ثلاثة أيام الى أن قال: فإذا فرغت من صلاتك فقل: اللهم إني صليت و ركعت و سجدتُ لك وحدك لا شريك لك، لأنّ الصلاة و الركوع و السجود لا يكون إلّا لك، لأنك أنت الله لا اله إلّا أنت» الدعاء.^(٢)

الى غير ذلك من النصوص التي يمكن الوقوف عليها، فمن أراد التتبع و التفحص في أبواب مختلفة له ذلك، و في هذا المقدار غنى وكفاية.

أقول: قال صاحب «الجواهر» بعد نقل مجموعة من الأخبار (فاللائق حينئذٍ لزائري أحد المعصومين عليه السلام أن يتركوا هذه الصورة التي يفعلها السواد إلّا إذا قرنت بأحد الوجوه التي سمعتها في النصوص، ممّا ينفي كونها لغير الله، و يشبه ما يقع من الاستحسان من بعض الناس بجعل السجود لأمير المؤمنين عليه السلام زيادةً في

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٢٧ من أبواب السجود، الحديث ٧.

(٢) المستدرک: ج ١، الباب ٢١ من أبواب السجود، الحديث ٦.

و هو واجبٌ في كلّ ركعة سجدةً، و هما معاً ركنٌ في الصلاة، تبطل
بالاخلال بهما في كلّ ركعة عمداً و سهواً (١)

تعظيم الله، باعتبار أنّ وقوعه له من جهة مرتبته عند الله و عظمته و عبوديته.
فالسجود له حينئذٍ زيادة في تعظيم الله، ما وقع في اذهان المشركين الذين حاجّهم
النبي ﷺ بما سمعت، و الله اعلم) انتهى كلامه. (١)

و قد نقل صاحب كتاب «وسيلة المعاد» و هو السيد اسماعيل النوري عن
بعض فقهاء عصره من تحريم تقبيل عتبة المشاهد الشريفة، تخيلاً منه بأنّ السجود لغةً
مطلق وضع الرأس على الأرض و لو بجزءٍ منها، ثم ردّ عليه بضعف كلامه الى أن قال:
(و لقد أجاد شيخنا الأكبر المرتضى ﷺ لما سُئل عنه عن ذلك، فأجاب: فاتّي أقبل
موضع أقدام زوار قبورهم تشرفاً بذلك) انتهى محلّ الحاجة. (٢)

أقول: و نحن أيضاً نقتضي آثار الشيخ قدّس الله سرّه إذا كان القصد من
التقبيل هو التعظيم لا السجود المعهود، بل ربّما كان السجود في هذه الموارد سجدة
الشكر لله عزّ و جلّ، نظير السجدة لمن يصل الى وطنه بعد طول الفراق، أو من يقبل
الأرض و يسجد عليها شكراً لله سبحانه لتوفيقه بزيارة العتبات المقدسة و نحوها.
(١) هذه المسألة مشتملة على عدّة أمور.

(١) الجواهر: ج ١٠ / ١٢٧.

(٢) وسيلة المعاد: كتاب الصلاة، ص ٣٥٤.

الأمر الأول: أن السجدة واجبة فيها، وهو اجماعي كما في «الجواهر» إن لم يكن من الضروريات، فقد ورد في القرآن الأمر بها في آيات متعددة، و موارد عديدة، كما أن وجوبها في الصلاة يكون في كل ركعة بسجدة، وهو أيضاً اجماعي عند المسلمين ولا خلاف فيه.

الأمر الثاني: كونهما معاً ركناً في الصلاة، وهو أيضاً ادّعي عليه الاجماع كما عن «المختلف» و «الغنية» و «تعليق الارشاد» و «مجمع البرهان» و «نهاية الأحكام»، بل في «المعتبر» و «التذكرة» نسبة ذلك الى اجماع العلماء، كما أن المحكي عن «السرائر» نفي الخلاف فيه.

أقول: هذه الدعاوي ليس إلا من جهة عدم الالتفات الى المخالف الموجود في بعض الكتب، كما صرح بذلك صاحب «السرائر» بقوله: (و لا يلتفت الى ما يوجد في بعض الكتب)، ولأجل ذلك صرح العلامة في بحث السهو من «التذكرة» بقوله: (لا فرق في بطلانها بالا خلال بهما عمداً أو سهواً، بين أن يكون ذلك في الأولتين أو الاخيرتين عند علمائنا) المشعر بوجود الاجماع على هذه الدعوى أيضاً، كما هو صريح كلام صاحب «السرائر» حيث قال: (إن على ذلك اطباق الطائفة)، وقد أيده في ذلك صاحب «الجواهر» عليه السلام بقوله: (وهو كذلك، إذا لم يذكر كذلك إلا بعد الفراغ من الصلاة).

الأمر الثالث: بعد ما فرغنا عن كون السجدة معاً ركناً موجباً للبطلان في صورة الا خلال بهما، يقع البحث عن أنه هل يكون كذلك مطلقاً، أي سواء التفت

بعد الفراغ عن الصلاة، أو التفت وهو في الصلاة بعد الركوع من الركعة التالية، أو أن الحكم بذلك مختص بما إذا التفت بعد الفراغ من الصلاة دون غيره؟ فيه قولان: الأول منهما: للمشهور بشهرة عظيمة، كادت أن تكون اجماعاً، خلافاً للمبسوط، بل عن «التهذيب» و«الاستبصار» و«الجملة» و«العقود» و«الوسيلة» و«جامع الشرائع» و«الاقتصاد» من التفصيل بين الأولتين والأخيرتين فيلغى الركوع ويتلافاهما في الأخيرتين ثم يقوم للركعة. بل في موضع من «المبسوط»: (من ترك سجدين من الركعتين الأولتين حتى يركع فيما بعدهما، أعاد على المذهب الأول، وعلى الثاني يجعل السجدين في الثانية للأولى، وينبى على صلاته). وأشار إلى المذهب الأول إلى ما ذكره في الركوع: (من أنه إذا ترك الركوع حتى سجد أعاد).

وعلى كل حال، يصير القول بالتفصيل قولاً ثانياً في المسألة، ولا وجه لذلك إلا ما توهم مما ورد في بعض الأخبار بأن الأوليين كانا من فرض الله، ولا يقبل الوهم فيوجب البطلان، بخلاف الأخيرتين حيث إنهما من فرض النبي ﷺ فلا يضرّ فيهما الاخلال بهما.

قد يقال: بأن - على القول بالتلفيق بين الركوع والسجود، بأن يكون مثل حكم نسيان الركوع وتذكره بعد السجدين، فلا بد أن يرجع إلى الركوع ويتداركه ثم يسجد السجدين، المستلزم لزيادة السجدين - من نسي السجدين حتى دخل في الركوع الركعة التالية، عليه أن يرجع و يأتي بالسجدين، ثم يأتي

بالركوع بعده، المستلزم لزيادة الركوع، فيلحق هذه الزيادة للركوع هنا بالزيادة فيما قبله في السجدين، فإنه حينئذ يلزم على هذا القول عدم بطلان الصلاة بزيادة السجدين مطلقاً، أو في الأخيرتين، أو فيما عدا الأولى، بالحاق الركعة الثانية بالأخيرتين، كما عليه علي بن بابويه. أو بالتخيير بين الاستدراك أو الاعادة إن كان الوقت متسعاً كما عليه أبو علي عليه السلام.

مع أن هذا ممّا لا دليل عليه إلا قياس السجدين على الركوع، الذي قد ورد في بعض النصوص بالغاء السجدين لتدارك الركوع المنسي، ولكنه ضعيف غايته: كضعف القول ببطلان صلاة من نسي السجدين و تذكر قبل الركوع في الركعة التالية، حيث إن الأقوى حينئذ لزوم الرجوع لتدارك السجدين، ورفع اليد عما أتى به من القراءة والقيام، و اتيان سجدي السهو للزيادة المأتي بها. وكضعف القول بالبطلان لمن أخلّ بسجدة واحدة سهواً، لاستفاضة النصوص بأنه: (لا تعاد الصلاة من الاخلال بسجدة واحدة).

وكضعف القول بالبطلان بزيادة سجدة واحدة سهواً، كما عليه السيد في «الجمل والقعود» والحليّان، و ابن ادريس في «السرائر»، و التقي بل و الحسن ابن أبي عقيل، ناسباً له الى آل الرسول صلّى الله عليه وآله، و عليه ثقة الاسلام في «الفتاوى السبع عشر»، بل و «الغنية» مدّعياً عليه الاجماع.

إذ لا دليل لقولهم:

إلا من حيث الأصل، و هو قاعدة الاشتغال، مع أنها غير جارية هنا بعد عدم

ثبوت كون زيادتها سهواً قاطعاً أو مبطلاً لها، خصوصاً مع وجود دليلٍ اجتهدى على الصحة، كما ستأتى الإشارة إليه، والأصل عدم المانعية والقاطعية لدى الشك فيهما.

و إطلاق بعض النصوص الدال على البطلان بالاخلال، بناءً على تعميمها لصورتي الزيادة والنقصية.

و إطلاق دليل: (من زاد في صلاته فعلية الاعادة) للفرض.

حيث إنه لا بد من رفع اليد عن هذه الاطلاقات، و التقيد بصورة غير السجدة، بواسطة وجود أخبار دالة على عدم البطلان بزيادة سجدة واحدة سهواً، و هي ما بين يديك من الأخبار:

منها: خبر منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألت عن رجل صلى فذكر أنه زاد سجدة؟ قال: «لا يعيد صلاة من سجدة و يعيدها من ركعة»^(١) و منها: خبر عبيد بن زرارة، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل شك فلم يدر أسجد اثنتين أم واحدة، فسجد أخرى ثم استقين أنه قد زاد سجدة؟ فقال: لا والله لا تفسد الصلاة بزيادة سجدة، و قال: لا يعيد صلاته من سجدة و يعيدها من ركعة»^(٢).

فان هذين الخبرين فيهما الصراحة على المطلوب فيهما، و لذلك يجب الخروج عما سبق تخصيصاً أو تقييداً في خصوص السجدة الواحدة في الزيادة.

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١٤ من أبواب الركوع، الحديث ٢ - ٣.

و لا تبطل بالاخلاق بواحدة سهواً (١)

مضافاً الى اعتضادهما بالشهرة العظيمة بين الأصحاب، التي كادت تكون اجماعاً، بل في «الجواهر»: (لعلها كذلك) أي المسألة اجماعية، ولذلك لا يعتنى بالاجماع المدعى عن أبي المكارم، والنسبة الى آل الرسول ﷺ في المحكي عن الحسن فليتأمل.

(١) ظهر ممّا ذكرنا في شرح المسألة السابقة صحة كلام المصنّف في هذا المقام تبعاً للمشهور، لمّا قد عرفت دلالة الأخبار عليه، ومطابقته لفتاوى المشهور، بل الاجماع، كما لا يخفى على المتتبع في كلماتهم:

الأمر الرابع: هو الاشكال على تفسير الركن الذي وقع في كلمات الاصحاب، و صرح به غير واحد منهم، فقد فسّروا الركن بأنّه عبارة (عمّا كان نقصه و زيادته عمداً و سهواً مبطلاً)، و عليه:

إنّ عدّ الركن مجموع السجدين، فتركه يتحقق بترك واحدة منهما، مع أنّه سهواً غير مخلّ بالصلاة لدى المشهور، كما يدلّ عليه جملة من الاخبار.

و إنّ عدّ الركن ماهية السجود التي يتحقق في ضمن الواحدة، فيلزم أن تكون زيادة سجدة واحدة سهواً مبطلّة لها، مع أنّ المشهور لا يقولون به.

و قد أُجيب عنه بوجوه و أجوبة، فلا بأس بالاشارة اليها:

الجواب الأول: ما هو المحكي عن «كشف اللثام» تبعاً لجماعة ممّن تقدم

عليه، من أن المراد بركنيتهما هو أن اتيانهما معاً وتركهما معاً مبطلاً للصلاة، وأن هذا اصطلاح اصطلاحوا عليه وإن خالف مفهوم اللفظ لغة وعرفاً.

وفيه: إن هذا حكم السجدين عند الأصحاب ولا كلام فيه، وإنما الكلام في تطبيق هذا الحكم على قولهم وحكمهم بركنية السجدين، وتفسيرهم الركن كليته كما في سائر الأركان بما يبطل الإخلال به، فإن الإخلال يحصل بترك أحد الجزئين.

والحاصل: الاشكال إنما هو في تعقل الركنية للمجموع مع الحكم بصحة صلاة تارك جزء المجموع.

الجواب الثاني: ما عن الأردبيلي رحمته: (من أن الدليل على ركنيتهما - بمعنى أنهما لو زيدتا أو تركتا معاً بطلت الصلاة - هو الإجماع وبعض الأخبار، وهما لا يدلان على البطلان بزيادة واحدة منهما أو ترك واحدة منهما).

فالمراد بترك الركن هنا تركه كلياً، بحيث لا يبقى منه شيء مما يعتبر جزءاً أو عبادةً، ولا شك في اعتبار السجدة الواحدة، وكونها عبادةً للأخبار، وعدم مثل ذلك في أجزاء النية والتكبير مثلاً، لعدم جزءٍ للنية، فلائذ ما لم يصح الكل لم يعد ذلك الجزء عبادةً، وعلى تقدير التسليم يقال إنما ثبت شرعاً البطلان بترك هذا بالكليّة بخلاف غيره).

أقول: ولا يخفى ما فيه من الاشكال، لوضوح أنه لا نقاش في أن الدليل على البطلان بالكليّة دون واحدة منهما في الزيادة والنقصية، ثابتٌ في، ولا شبهة و

لا كلام فيه، إنّما المناقشة في تطبيق الدليل الشرعي على القواعد المقررة عند الأصحاب في تفسير الركن.

كما أنّ كلامه من تقييد تركه بالكلية بما لا يبقى منه جزء له الاعتبار أو كونها عبادة، ممّا لا يمكن المساعدة معه، إذ ليس لنا دليل يدلّ على لزوم هذا الشرط. كما أنّ كون الجزء بنفسه عبادة، لا مدخلية له فيما هو المطلوب، ولا يحلّ الاشكال، كما لا وجه لا يراد التقييد في اطلاق قولهم بأنّه: (من ترك ركناً) بما إذا لم يكن الجزء عبادة.

الجواب الثالث: ما هو المحكي عن البهائي عليه السلام من أنّه: (لا بُدّ في أجزاء بعض الأجزاء عن الكلّ، فلو جعل الركن كلا السجدين، أو ما أقامه الشارع مقامهما كالواحدة حال نسيان الاخرى، لم يكن بعيداً).

أورد عليه: - كما في «وسيلة المعاد» للنورى - بقوله: (و فيه: مع أنّه تقييد بلا مقيد، غير دافع للاشكال، حيث ما أتى بالسجدين و واحدة اخرى نسياناً لزم زيادة الركن، حيث إنّ الواحدة مع النسيان بما أقامه الشارع مقامهما، فيلزم بطلان الصلاة بزيادة الركن، مع قيام النصّ و الفتوى على خلافه) انتهى كلامه.

أقول: لا يخفى عدم صحة هذا الاشكال، لأنّ قيام الواحدة مقامهما شرعاً ليس في مورد النسيان في حقّ السجدة المأتي بها، حتّى يقال بما قيل، بل تنزيلها منزلتهما كان مع النسيان في حقّ السجدة الأخرى، التي تكون عديلاً، و هي الرابعة منها، و المفروض عدم وجود النسيان في حقها فيمن أتى بالسجدة الثالثة

نسياناً، حيث إن تركه للرابعة وقع مع الالتفات لا بالغفلة و النسيان، فما ذكره
 البهائي عليه السلام في تصحيح ذلك لا يخلو عن وجه.
 وظني أن هذا الجواب و الحل أحسن و أتقن ممّا قال به المحقق
 الهمداني عليه السلام في «مصباحه»: قال نصه:

(نقول في حلّ الاشكال: إنّ الركن هو مجموع السجدين، و هما معاً جزء
 واحد من أجزاء الصلاة، فهو جزء مركب، و لكن تركيبه اعتباري كتركيب العشرة
 من آحادها، فلا يكون انتفاء جزء منه موجباً لانتفائه رأساً كما في المركب
 الحقيقي، بل موجبٌ لانتفاء بعضه المستلزم لفوات وصف التركيب القائم
 بالمجموع كعنوان العشرة في المثال).

و الاثنية في المقام المفروض كونه اعتبارياً، غير مأخوذ في قوام ذات
 المركب، فلو أمر باعطاء عشرة دراهم لزيد فأعطاه خمسة، صدق عليه أنّه أعطاه
 بعض ما أمر به و ترك بعضاً، فلو قيل إنّّه لم يأت بالمأمور به فمعناه أنّه لم يأت
 بجميعه، لا أنّه تركه رأساً، الى أن قال: و المراد بالنقص في قولهم في تفسير الركن:
 (ما كان نقصه و زيادته عمداً و سهواً) يظهر من مراجعة كلماتهم هو الترك، لا
 النقص المقابل للكمال، فيحمل الترك على ارادة الترك المطلق الذي لا يتحقّق فيما
 كان له اجزاء إلا بتركه رأساً، كما لعلّه هو المتبادر من اطلاقه، لا تركه مطلقاً و لو
 بترك بعض أجزائه.

كما أنّ المراد بزيادته هو زيادته على الاطلاق، لا مطلق زيادته و لو بزيادة

جزء منه، فلو قيل مثلاً إن فاتحة الكتاب ركنٌ، لا يراد منه في مصطلحهم إلا أن هذا الذي هو عبارة عن مجموع هذه السورة، له على اجماله دخلٌ في قوام ماهية الصلاة وجوداً وهدماً، فتبطل بتركه وزيادته ولو سهواً، وأمّا أن له بجميع أجزائه دخل في قوام الماهية وجوداً وهدماً كي يلزمه البطلان لدى تبعيضه زيادة أو نقصاً، فلا يكاد يفهم من اطلاق اسم الركن عليه.

فاذاً لا منافاة بين كون السجدين ركناً، ولا تبطل الصلاة بنقص واحدة ولا بزيادة واحدة) انتهى كلامه.^(١)

جوابنا: لا يخفى ما في كلامه من ارتكاب خلاف الظاهر في استعمال اللفظ، لوضوح أنه لو كان المقصود من (النقص) هو الترك، كان الأولى أن يستعمل نفسه أي لفظ (الترك)، لا لفظ (النقص) الظاهر في كونه مقابل الكمال، مضافاً الى أنه لا يساعد مع كلام القائل - كالمصنّف و غيره - من التعبير بالمعيّة، حيث قال: (إن السجدين معاً ركن) فإن ذكر المعيّة إنّما هو لدفع توهم عدم صدق الاخلال إلا بترك الواحدة، إذ أنه معه ايضاً لا يصدق المعيّة.

اللهم إلا أن يراد بأن يكون لفظ (معاً) وصفاً للاخلال، أي لا يصدق الاخلال بالسجود إلا عند عرض الاخلال لكليهما، بأن لا يات بشيٍ منهما حتّى يكون حينئذٍ قيد المعيّة قيداً احترازياً عن ترك احدهما. مضافاً الى أن الاشكال في طرف الزيادة يكون أفحش، لوضوح صدق

(١) مصباح الفقيه: ص ٣٣٩.

واجبات السجود

واجبات السجود ستة:

الأول: السجود على سبعة أعظم (١)

زيادة السجدة بالواحدة، فحصر الزيادة على الاتيان بالسجدتين مضافاً الى سجده الأصلية في صدق وصف الزيادة، غير مانوس في الاطلاق، فيحتاج الى دليل يدلّ عليه، فمع ملاحظة ذلك يتم المطلوب، لكنه ليس على اطلاقه الموافق للقاعدة. وكيف كان، حيث إن المسألة لا ثمره مهمة فيها ولا فائدة عملية بعد وضوح أصل المسألة، فالأولى الاكتفاء بما ذكرنا.

(١) وجوب السجود على سبعة أعظم ممّا لا خلاف فيه، كما صرح به صاحب «الجواهر» بقوله: (بلا خلاف أجده فيه بيننا، بل هو مجمع عليه نقلاً مستفيضاً، كاد أن يكون متواتراً إن لم يكن تحصيلاً).

بل الأمر كذلك من حيث النصوص أيضاً، فلا بأس بذكرها:

منها: صحيحة زرارة، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: قال رسول الله ﷺ:

السجود على سبعة أعظم: الجبهة، واليدين، والركبتين، والابهامين من الرجلين، وترغم بأنفك ارغاماً، أمّا الفرض فهذه السبعة، و أمّا الارغام بالأنف فسنّة من النبي ﷺ»^(١)

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٤ من أبواب السجود، الحديث ٢.

و رواه الصدوق في «الخصال» عن أبيه، عن علي بن ابراهيم، عن أبيه، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة مثله، إلّا أنّه قال: «و الكفين».

و منها: صحيحة حمّاد بن عيسى الواردة في مقام تعليم الصادق عليه السلام إياه، في حديث: «و سجد على ثمانية أعظم: الجبهة، و الكفين، و عيني الركبتين، و أنامل ابهامي الرجلين، و الأنف، فهذه السبعة فرض، و وضع الأنف على الارض سنّة، و هو الارغام» الحديث^(١)، هذا على حسب نقل الشيخ عليه السلام.

و منها: الرواية الصحيحة بحسب نقل الكليني مثله، ثم زاد بعد قوله: (و الأنف) و قال: «سبعة: منها فرض يسجد عليها، و هي التي ذكرها الله في كتابه، فقال: (و إنّ المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحداً) و هي: الجبهة و الكفان، و الركبتان، و الابهامان، و وضع الأنف على الأرض سنّة» الحديث^(٢).

و منها: رواية عبدالله بن ميمون القداح، عن جعفر بن محمد عليه السلام، قال: «يسجد ابن آدم على سبعة أعظم: يديه و رجليه و ركبتيه و جبهة»^(٣).

و منها: ما يدلّ عليه بالاجمال، مثل ما رواه صاحب «مجمع البيان»، قال: «روي أنّ المعتصم سأل أبا جعفر محمد بن علي بن الرضا عليه السلام عن قوله: (و إنّ المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحداً)؟ فقال: هي الأعضاء السبعة التي يسجد عليها»^(٤) و هذه الرواية واردة في قضية قطع يد السارق من الزند أو المرفق حيث

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب افعال الصلاة، الحديث ١ - ٢.

(٣) و (٤) الوسائل: ج ٤، الباب ٤ من أبواب السجود، الحديث ٨ و ٩.

الجبهة و الكفّان و الركبتان و إبهاما الرّجلين (١)

اختلف فيها فقهاء العامّة، فسأل الخليفة الامام عن حكم الله فيها، فأجابهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بقطع الأصابع تمسكاً بهذه الآية، للزوم بقاء الكفين للسجدة، وهما من السبعة الواجبة، كما لا يخفى.

ثم لا يذهب عليك أنّ (الأعظم) بفتح الألف و سكون العين و ضمّ الظاء مع سكون الميم بصيغة الجمع، و هي كلمة استعملت في المقام و أريد منها الاعضاء على ما في «مجمع البحرين»، حيث قال:

(و عَظُم كسهم، قصب الحيوان الذي عليه اللحم، و الجمع أعظم و عظام و عظامة، و في الحديث: «سجد على سبعة أعظم» أي اعضاء، سُمّي العضو عَظْماً و إن كان من عظام، و جعلها سبعة بناءً على أنّ الجبين و الأنف واحد) انتهى محلّ الحاجة.^(١)

فاذا ثبت وجوب السجدة على السبعة، يقتضي صرف عنان الكلام الى بيان هذه السبعة كما أشار اليها المصنف.

(١) هذه العبارة مشتملة على عدّة أمور، لابدّ من البحث عن كلّ واحد منها مستقلاً و على حدة:

الأمر الأوّل: وجوب السجدة عليها يعدّ معقد الاجماع، بل يعدّ نقله على حدّ

(١) مجمع البحرين: مادة عظم.

الاستفاضة بل التواتر، إذ لم يشاهد خلاف فيه من أحد إلا الاسكافي، حيث - على ما حكاه الشهيد في «الذكرى» - نُقل إنه يرى كراهة السجود على نفس قصاص الشعر دون الجبهة، لكن يحتمل أنه قصد:

الشعر الحاجب للجبهة عن مباشرة الأرض، فلا يكون مخالفاً في المسألة، أو أراد من الكراهة الحرمة.

أما الاحتمال الأول فقد ورد في الخبر الذي رواه طلحة بن زيد، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام، قال: «إِنَّ عَلِيّاً عَلَيْهِ السَّلَامُ كَرِهَ تَنْظِيمَ الْحَصَى فِي الصَّلَاةِ، وَكَانَ يَكْرَهُ أَنْ يَصَلِّيَ عَلَى قِصَاصِ شَعْرِهِ حَتَّى يَرْسُلَهُ أَرْسَالاً»^(١).

بأن يكون المراد من الارسال هو التفريق، فبناء عليه تكون السجدة بالجبهة مع حيولة الشعر، بناءً على القول بعدم مانعية مثل الشعر عن صدق السجدة. وكيف كان، لو سلمنا مخالفته فهو غير مضر بحال الاجماع، فدعوى الاجماع المحصل لا يخلو عن قوة، هذا فضلاً عما ثبت و أشرنا اليه سابقاً بأن صدق السجدة و قوامها بالجبهة، لتوقف اسمها عليها، كما صرح بذلك العلامة الطباطبائي رحمه الله في منظومته:

و واجب السجود وضع الجبهة و أنه الركن بغير شبهة
و وضعه للستة الأطراف فإنه فرض بلا خلاف
و ما ورد في بعض النصوص من ذكر الوجه أو الجبين، المراد منهما هي

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٤ من أبواب السجود، الحديث ٣.

الجبهة، بناءً على ما هو ظاهرهم الاتفاق عليه في المقام، كما يشير إليه في مسألة الدمل لاحقاً.

فاذاً، المراد من الجبهة هنا أولاً وبالذات، هو ما لا تشمل الجبين، وأنها هي التي يجب السجود عليها اختياراً دونه، فيكون المراد منها: (هو ما بين قصاص الشعر و طرف الأنف طوياً، و بين الجبين عرضاً) كما أشار إليه في «الجواهر» تبعاً للمقاصد العليّة، و إليه يرجع ما في «المسالك» و «الروض» بأنّ حدّها: (قصاص الشعر من مستوى الخلقه و الحاجب)، كما أنّ هذا التحديد يوافق تفسير صاحب «القاموس» بأنّ الجبهة هي: (موضع السجود، و يستوى ما بين الحاجبين الى الناصية).

و قال فيه أيضاً: (الجبينان حرفان يكتنفان الجبهة من جانبيها فيما بين الحاجبين مصعداً الى قصاص الشعر).

و أوضح من ذلك ما قاله صاحب «كاشف الغطاء» في تفسير الجبهة من أنّها: (السطح المحاط من الجانبين بالجنيين و من الأعلى بقصاص الشعر من المنبت المعتاد، و من الأسفل بطرف الأنف الأعلى و الحاجبين، و لا استقامة للخطوط فيما عدا الجانبين) انتهى كلامه.

الأخبار الواردة في تحديد الجبهة

أقول: يقتضي المقام التعرض للأخبار الواردة في توضيح و تحديد الجبهة

التي يجب وقوع السجدة عليها:

منها: صحيحة زرارة، عن أحدهما عليه السلام قال: «قلت: الرجل يسجد و عليه قلنسوة أو عمامة؟ فقال: إذا مسّ جبهته الأرض فيما بين حاجبيه وقصاص شعره فقد أجزأ عنه»^(١).

فهذا الخبر لم يذكر حدّها من طرفي الجبهة الى الجبينين، وهل هما داخلان في الجبهة أم لا، بل ذكر حدّها من طرفي الطول، كما لا يخفى.

و منها: حديثه الآخر عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن حدّ السجود؟ قال: ما بين قصاص الشعر الى موضع الحاجب، ما وضعت منه أجزاءك»^(٢).

و هو أيضاً مثله، ولعلّ الوجه في ترك ناحية العرض، هو أنّ المتعارف المعهود في السجدة وضع مقدم الجبهة بما في الرواية على الأرض دون جانبيها، إلّا إذا كان عاجزاً من ذلك أو أخرى وهي السهو أو النسيان، فيأتي الكلام في أنّه هل يشمل لفظ (الجبهة) أم لا؟

و منها: رواية بريد، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «الجبهة الى الأنف أيّ ذلك أصبت به الأرض في السجود أجزاءك، والسجود عليه كلّ افضل»^(٣).

و منها: رواية مروان بن مسلم و عمار الساباطي جميعاً، قال: «ما بين قصاص الشعر الى طرف الأنف مسجود، أيّ ذلك أصبت به الأرض اجزأك»^(٤).

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٩ من أبواب السجود، الحديث ١.

(٢) - (٣) الوسائل: ج ٤، الباب ٩ من أبواب السجود، الحديث ٢ - ٣ - ٤.

و منها: رواية ثالثة لزراعة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «الجبهة كلها من قصاص شعر الرأس الى الحاجبين موضع السجود، فأَيُّما سقط من ذلك الى الأرض أجزأك مقدار الدرهم أو مقدار طرف الأئمة».^(١)

فإذا لم تُذكر الأخبار الحدّ في طرفٍ، و حينئذٍ جعل حدّه فيه الى ما لا تشمل الجبينين لا يكون إلاّ بلحاظ بعض التفاسير الواقع في كلمات الأصحاب، و لذلك لا يكون دعوى الاجماع على مثل هذا التقييد خالياً عن المناقشة و اشكال، إذ لم يقع هذا التحديد في جميع كلمات الاصحاب حتّى يدعى الاجماع عليه، فيمكن أن يكون سكوتهم عنه اتباعاً للأخبار، فيحمل على المعهود المتعارف في السجدة من وقوعها على مقدم الجبهة، التي قد يطلق عليها الجبين في لسان القوم و الأخبار و التاريخ فلا بأس بالاشارة الى ذلك:

منها: ما ورد في حديث عبدالله بن المغيرة، عمّن سمع أبا عبدالله عليه السلام يقول: «لا صلاة لمن لم يصب أنفه ما يُصيب جبينه».^(٢)

حيث إنّهُ من المعلوم أنّ كلمة الجبين هنا قد استعمل في خصوص مقدّم الجبهة، بقرنية ذكرها مع الأنف، كما يشاهد ذلك في أخبار باب التيمم مثل الخبر المروي عن زرارة عنه عليه السلام بقوله: «ثمّ مسح بها جبينه و كفيه مرّة واحدة».^(٣)

و منها: رواية عمرو بن أبي المقدام، عنه عليه السلام بقوله في حديث: «ثمّ مسح

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٩ من أبواب السجود، الحديث ٥.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٤ من أبواب التيمم، الحديث ٧.

(٣) الوسائل: ج ٢، الباب ١١ من أبواب التيمم، الحديث ٣.

على جبينيه وكفيه مرة واحدة»^(١).

أضعف من سابقه، لأنّه أراد سابقه، به المسح للجانبين، لكنهما مشتملان لكلمة الجبهة أيضاً.

و منها: رواية أخرى لزراعة، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث: «ثم مسح بجبينه ثم مسح كفيه» الحديث^(٢).

و غير ذلك من الأخبار الدالة على صحة اطلاق (الجبهة) على الجبينين، و دخولهما في موضع السجود، إذا لم يكن خارجاً عن صدق ما بين الحاجبين و قصاص الشعر، و عليه يصحّ ما جاء في «القاموس» حيث قال بعد العبارة التي تقدمت: (و صروف الجبهة ممّا بين الصدغين متصلاً عند الناصية كلّ جبين).

فحينئذٍ لا يلزم مما ذكرنا فرض السجدة على كلّ واحد من الجبينين خارجاً عن موضع السجود في الدمل، حتى يقال إنّّه يجوز مع الضرورة و الاضطرار، بل يكون السجود عليه حينئذٍ ممّا يصحّ السجود عليه، بخلاف ما لو قلنا بخروجهما عنها، فيلزم أن تكون السجدة عليها عند وجود الدمل على مقدم الجبهة للضرورة و الاضطرار، كما يجوز حينئذٍ حتّى للذن كما وردت الإشارة اليه في أخبار الدماويل عند ذكر التعذّر عن الجانبين تمسكاً بقوله تعالى: ﴿وَحَرُّوا سُجَّدًا﴾، حيث لا اشكال في كون السجدة عليه خارجاً عما ينصرف اليه عنوان السجدة كما لا يخفى.

(١) و (٢) الوسائل: ج ٢، الباب ١١ من أبواب التيمم، الحديث ٦ - ٩.

نعم، إن اعتبرنا التعارف المعمول به في مثل السجدة - خصوصاً مع كون قصص الشعر غالباً في حدود طرف الأعلى للأنف لالجميع الجبهة الى الجبينين - موجباً لصرف الاطلاق في الأخبار الى خصوص مقدم الجبهة، لزم حينئذٍ فرض الأخبار أيضاً مشيراً الى ذلك، مع صرف النظر عن الاجماع الذي ادعي فيه التقييد، فلا اشكال في كونه أحوط، لو لم نقل بالأقوى، والله العالم بحقائق الاحكام.

الأمر الثاني: في الكفين.

و هو المعبر عنه في كثير من العبارات، بل قد ادعى عليه الاجماع، بل هو المعبر عنه في بعض النصوص.

مثل: رواية زرارة على نقل الصدوق بالكفين بدل اليدين.^(١)

و مثل: رواية حمّاد بن عيسى في حديث طويل: «و سجد على ثمانية أعظم: الجبهة والكفين»^(٢) هذا على نقل الصدوق.

و مثل: ما نقله و رواه في «المجالس» عن أبيه، عن علي بن ابراهيم، عن أبيه، عن حمّاد بن عيسى مثله، إلا أنه قال: «و سجد و وضع كفيّه مضمومتي الأصابع بين ركبتيه حيال وجهه».^(٣)

و مثل: رواية حمّاد - على نقل الكليني - في حديث: «في تفسير آية: (و إنّ

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٤ من أبواب السجود، الحديث ٢.

(٢) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب افعال الصلاة، الحديث ١ - ذيله.

المساجد لله) قال: وهي الجبهة والكفان»^(١).

و مثل: رواية اسماعيل بن مسلم، عن الصادق، عن أبيه عليه السلام أنه قال: «إذا سجد أحدكم فليباشر بكفّيه الأرض، لعلّ الله يدفع عنه الغلّ يوم القيامة»^(٢).
أقول: في مقابل هذه الأخبار، نصوص أخرى ذكر فيها اليدين بصورة المطلق:

مثل: ما رواه زراره على نقل الشيخ^(٣)، و رواية عبدالله بن ميمون القدّاح^(٤)، و حديث العياشي المنقول في «مصباح الفقيه»^(٥) و الرضوى المنقول في «وسيلة المعاد» للنورى^(٦) و كتاب «الفقيه» على المنقول في «مصباح الفقيه» في وصية أمير المؤمنين لابنه محمد بن الحنفية^(٧) فتحمل جميع هذه المطلقات على تلك المقيّدات، خصوصاً مع كون الكفين هو المعهود المتعارف من أهل الشرع كالنبي صلّى الله عليه وآله و الأئمة عليهم السلام، بل عليه سيرة المتشريعة و العمل، بل و لم ينقل الخلاف فيه من أحد، بل ادّعى القاضي في «شرح الجمل» نفي الخلاف فيه.
نعم، نُقل عن المرتضى في «الجمل»، و ابن ادريس في «السرائر»، و الاسكافي - على ما حكاه عنه الشهيد في «الذكرى» - اعتبار السجود كونه على

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب افعال الصلاة، الحديث ٢.

(٢) - (٤) الوسائل: ج ٤، الباب ٤ من أبواب السجود، الحديث ٦ - ٢ - ٨.

(٥) مصباح الفقيه: ص ٣٣٩.

(٦) وسيلة المعاد: ص ٣٥٨.

(٧) مصباح الفقيه: ص ٣٣٩.

مفصل الزندين، ولعلهم أرادوا بيان ابتداء حدّ السجدة على اليدين، حيث يكون كذلك لدى عامّة الناس من بسط أيديهم على الأرض في ذلك، أو يراد من كلامهم من السجدة بمفصل الكفين من الزندين بيان وجوب الاستيعاب في مجموع الكفين من بسطهما عليها كما يأتي بحثه.

و أمّا احتمال أنّ مرادهم عدم الاجتزاء بوضع الكفين، أو احتمال كفاية وضع المفصل عن الكفين، كما احتمله الشهيد في «الذكرى»، أو وجوبه بخصوصه. فبعيدٌ جدّاً، بل لم نجد له دليل، مع أنّه يكون مخالف لظواهر الأدلة و الفتاوى، كما صرح بذلك المحقق الهمداني في «مصباحه».

و التحقيق: الظاهر المتبادر الى الذهن و المتعارف في وضع اليدين عند السجود، هو الباطن من الكفين لا ظاهرهما، بل نسب في «الذكرى» وجوب ذلك الى أكثر الأصحاب تاسيًّا بالنبي ﷺ و الأئمة المعصومين عليهم السلام، بل المحكي عن «نهاية الأحكام» و «التذكرة» أنّ ظاهر علمائنا وجوب تلقي الأرض ببطون راحته، بل قد يدلّ عليه رواية اسماعيل بن مسلم المذكور سابقاً، حيث قال: «إذا سجد أحدكم فليباشر بكفيه الى الأرض، لعلّ الله يدفع عنه الغلّ يوم القيامة».^(١)

بل هو الموافق للاحتياط، و رغم ذلك قد تردد العلامة في «المنتهى» في وجوبه، و وجهه صاحب «الجواهر» بقوله: (لعله لعدم دليل معتدّ به على التعيين كي

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٤ من أبواب السجود، الحديث ٦.

يقيد به الاطلاق، خصوصاً على القول بأعمية أسامي العبادات).

و نحن نزيد توضيحاً لذلك بأنه قد يقال: رغم صراحة رواية اسماعيل في لزوم مباشرة الكفين على الأرض، لكنها تكون بصورة شبه المعلل بقوله: (علل الله...) حيث يشعر كونه للاستحباب.

لكن يندفع: بأننا نمنع كلية ذلك، إذ كثيراً ما يتفق ذكر التعليل للواجبات، كما يظهر ذلك للمتبع في الاخبار.

كما أن مراد صاحب «الجواهر» بقوله: (خصوصاً على القول بأعمية أسامي العبادات). أنه على القول بكونها اسماً للصحيح، فعند الشك في وجوب وضع الباطن أو الأعم، تجرى قاعدة الاشتغال الى حين نحرز ونقطع بحصول الامتثال والفراغ.

هذا بخلاف ما إذا كان للأعم، إذ لا اشكال في صدق الصلاة على فاقد جزء أو شرط، فحينئذٍ إذا شككنا في وجوب شيء - مثل لزوم وضع باطن الكف على الأرض و عدمه - فالمرجع البراءة، لأن الأصل في الشبهات الوجوبية عدم الوجوب، والمفروض صدق الصلاة عليه أيضاً مع فقدته حتى ولو كان جزءاً في الواقع، ولكن مع ذلك كله يجب في حال الاختيار وضع الباطن، والدليل على ذلك:

مضافاً الى التبادر والسيرة، وكونه ظاهر الفتاوى، دلالة رواية اسماعيل بن مسلم الواردة بصورة الأمر، بل وكذلك رواية أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام في

حديث، قال: «إذا سجدت فابسط كفيك على الأرض»^(١).

حيث لا خلاف عند العرف بأن الكف لا يطلق إلا على مجموع الباطن في مقابل الظاهر.

نعم، عند التعذر عن وضع الباطن بجميعة، فينتقل المطلوب الى ظاهر الكفين، كما صرح به بعضهم أخذاً باطلاق اليدين، عند القطع بخروج الظاهر في حال الاختيار، فيبقى الظاهر في حال الضرورة والاضطرار.

مضافاً الى أنه الأقرب الى المأمور به من غيره، كما يؤمى اليه في الجملة ما ذكره في باب مسح الوضوء إذا عجز عن المسح بالباطن، لتقارب الملاك بين الموردين، كما لا يخفى.

الأمر الثالث: في الركبتين.

و وجوب وضعهما واضح لا خلاف فيه لاتفاق النصوص والفتاوى عليهما، أي على كون السجدة عليهما.

و المراد بالركبتين عند صاحب «الجواهر» هو ما ذكره بقوله: (و الظاهر أنهما بالنسبة الى الرجلين كالمرفقين لليدين، فينبغي حال السجود وضع عينهما و لو بالتمدد في الجملة في السجود، كما فعله الصادق عليه السلام في تعليم حماد كي يعلم حصول الامتثال، ولعله هو مراد العلامة الطباطبائي بقوله:

كفيه بالبطن و ركبتيه ظهراً و الابهامين من رجليه

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١٩ من أبواب السجود، الحديث ٢.

لكن الاستاذ في كشفه بعد أن أوجب وضع سطحيهما، قال: و يقوى الاكتفاء بالحافيتين، فتأمل، والله أعلم) انتهى^(١).

قلنا: لا بدّ لنا لتوضيح الأمر من المراجعة الى اللغة و العرف حتى يتضح المراد ممّا استعمل في النصوص.

قال صاحب «مصباح الفقيه»: إنّ ما يستشعر من كلام صاحب «الجواهر»^(٢): أنّه خصّ الركبة بموضع العظم المستدير الواقع على الموصل، و مسمّى هذا العظم عين الركبة، مع أنّ عين الركبة - على ما في «القاموس» - فقرة الركبة، بل و في بعض أخبار الركوع كان الحثّ على تمكين الراحتين من الركبتين، و تبليغ اطراف الأصابع عين الركبة. و في صحيحة زرارة: «و تمكّن راحتيك من ركبتيك، و بلغ أطراف أصابعك عين الركبة، الى أن قال: و أحبّ الي أن تمكّن كفّيك من ركبتيك فتجعل أصابعك في عين الركبة».

ثمّ أضاف الهمدانى^(٣): (فالظاهر أنّ عين الركبة أسفل من هذا المرتفع الذى هو بمنزلة المرفق من اليد، فلا يحتاج وضعها على الأرض الى التمدّد، بل الظاهر أنّ طرفي عظمي الساق والفخذ الذين يتواصلان حال القيام والركوع، و ينفصلان من طرف المقدم عند ثني الرجلين، و الجلوس عليها من الركبة، فتتسع الركبة حال الجلوس و تقع جزؤها الواقع في طرف الساق على الأرض و جزؤها الآخر فوقه، كما يشير الى ذلك قوله عليه السلام في ذيل الصحيحة المزبورة: «و إذا قعدت في تشهدك

(١) الجواهر: ج ١٠ / ١٣٢، ١٤٠.

فألصق ركبتيك بالأرض و فرّج بينهما شيئاً»، و في صحيحة الأخرى الواردة في آداب المرأة: «و إذا سقطت للسجود بدأت بالقعود و بالركنين قبل اليدين، ثم تسجد لاطئة للأرض»، فلو كانت الركبة إسماً لخصوص هذا الجزء الذي يقع حال الجلوس في الطرف، و يتوقف ايصاله الى الأرض على رفع الفخذين، لم يكن سجود المرأة لاطئة للأرض مجزية، بل كان عليها رفع عجزيتها و هو ممّا ينفيه الصحيحة.

و الحاصل: إنّ ايصال الركبة الى الأرض، لا يتوقف بحسب الظاهر على التمدّد و رفع الفخذين، و إن كان هو الأحوط.

و كيف كان، فلا يعتبر في وضع الركبتين الاستيعاب، بل هو متعذر، فيكفي مسماها بلا شبهة) انتهى كلامه رفع مقامه.^(١)

أقول: لا يخفى أنّ عين الركبة أضيق من الركبة، لأنّ العين تطلق على مركز الشيء مثل العين الجارية في الماء، فالتعبير بوضع يميني الركبتين ينطبق على رأس العظمين الواقعين في مركز آخر الساق و أوّل عظم الفخذ.

فإذاً، ما قاله صاحب «الجواهر» حسن، لكن يحصل ذلك بوضع المتعارف و المعمول عليه من حال السجدة، و لا يحتاج تحقّقه الى التمدّد، لأنّ مركز تلاقي العظمين يقع على الأرض فيه، و لعلّ ذكر (العينين) في الأخبار كان لدفع توهم لزوم أزيد منه في الالتصاق على الأرض، و لعلّه لوضوحه لم يستعّرض لتوضيح

(١) مصباح الفقيه: ص ٣٤٢.

الركبتين كثيرٌ من الشارحين مثل صاحبى «الحدائق» و «مستند الشيعة» وغيرهما.
و بالتالى الاتيان بالسجدة المتعارفة بين الناس، الذى يصدق عليه عرفاً
وقوع عيني الركبتين على الأرض، كافٍ في سقوط التكليف، و وقوع الامتثال، و
الله العالم.

وقع الفراغ من كتابة هذه البحوث يوم الأحد، الثانى من شهر صفر المظفر،
سنة ألف وأربعمائة وست و عشرون هجرية قمرية، الموافقة لسنة ألف و ثلاثمائة
و ثلاث و ثمانين هجرية شمسية، على يد أقلّ العباد الحاج السيّد محمد على
العلوى الحسينى الكركانى ابن المرحوم الحاج السيد سجاد العلوى الأستربادى
طاب ثراه، و جعل الجنة مثواه. والحمد لله أولاً و آخراً.

الفهرس

التسبيح في الركعتين الأخيرتين	٥
الأخبار المؤيدة لوجوب الاخفات	٦
الأخبار الدالة على وجوب الانصات	١٣
فرعان يتعلّقان بحكم الصوت المبحوح	٢٦
بحث حول كلمة (تسمع) الواردة في الحديث	٣٣
حكم إجهار المرأة بصوتها في الصلاة	٣٦
صور بطلان الصلاة مع جهر المرأة	٤٥
حكم الاخفات في مواضعها للنساء	٤٦
حكم الخنثى المشكل	٥١
مستحباب القراءة	٥٣
الأخبار الواردة في موضوع الجهر بالبسملة	٥٤
رأي السيد الخوئي حول دلالة الأخبار	٥٨
في اختصاص الجهر بالأولين و عدمه	٦٤
في اختصاص الجهر بالامام و عدمه	٦٥
بحث حول معنى الترتيل في اللغة و الشرع	٧١
حكم المصطلحات الثابتة عند القراء	٧٨
حكم ما يُقرأ في نوافل الليل	١٠٨

١٢٢	حكم قراءة التعوذ في صلاة.....
١٢٩	بحث عن صيغة الاستعاذة.....
١٣١	استحباب الفصل بسكتة خفيفة.....
١٣٣	مسائل سبع.....
١٥٠	البحث عن حقيقة (آمين).....
١٥٤	حكم قراءة (آمين) بعنوان الدعاء في سائر المواضع.....
١٥٧	المسألة الثانية: الموالاة في القراءة شرط في صحتها (١).....
١٦١	حكم الاخلال اليسير بأجزاء القراءة.....
١٦٤	حكم الاخلال العمدي.....
١٧٠	حكم من نوى قطع القراءة.....
١٧٦	فروع باب الموالاة في القراءة.....
١٨٩	بحث حول البسملّة الموجودة بين السورتين.....
١٩٥	حكم أقسام الجاهل.....
١٩٧	فروع باب الجهر والاخفات.....
٢٠٤	البحث عن النسيان و السهو في القراءة.....
٢٠٦	البحث عمّا لو تذكر قبل تجاوز المحلّ.....
٢٢٠	الدليل على القول الأول في التسبيحات.....
٢٢٥	أدلة القول الثاني في قراءة التسبيحات.....
٢٢٨	أدلة القول الثالث في قراءة التسبيحات.....
٢٣٠	دليل القول الرابع في قراءة التسبيحات.....
٢٣٧	دليل القول الخامس في قراءة التسبيحات.....
٢٣٨	دليل بقية الأقوال في قراءة التسبيحات.....
٢٤٥	مدخلية النية في تمييز الأذكار و عدمها.....

٢٤٧	فروع باب التسبيحات
٢٦٢	لزوم تعيين السورة في الصلاة و عدمه
٢٧٥	فروع مسألة العدول في السورة
٢٩٩	الخامس: الركوع
٣٠٤	البحث عن الأخبار الواردة في الركوع
٣٥٦	فروع يتعلق بالقيام
٣٨٠	فروع متعلقة بالتسبيحات
٤٠٦	مسنونات الركوع
٤٣٣	استحباب الصلوات على محمد وآل محمد:
٤٣٥	مكروهات الركوع
٤٥٠	السجود
٤٥٥	حكم السجدة لغير الله سبحانه
٤٦٩	في واجبات السجود
٤٧٣	الأخبار الواردة في تحديد الجبهة
٤٨٥	الفهرس