المناظر النضرة

في

أحكام العترة الطاهرة

كتاب الصلاة

تأليف

سماحة المرجع الديني آية الله العظمى
السيد محمد علي العلوي الحسيني الكركاني دام ظله

الجزء التاسع

شابک: ۱۰۰۰۰۰۰۰ریال 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 : ٤٢٢٣٣٦٢

عنوان و نام پدیدآور : المناظر الناظرة في أحكام العترة الطاهرة: كتاب الصلاة / لمؤلفه محمد علي العلوي الحسيني.

مشخصات نشر : قم: فقیه اهل بیت علیهم‌السلام، ۱۳۹۵.

مشخصات ظاهری : ۱۰ج.

یادداشت : عربی.این کتاب شرحی است بر شرایع الاسلام في مسائل الحلال والحرام محقق حلي

یادداشت : شرایع الاسلام في مسائل الحلال والحرام. برگزیده. شرح

موضوع : محقق حلی، جعفر بن حسن، ٦٠٢-٦٧٦ 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 حلي،جعفربن حسن، ٦٠٢ - ٦٧٦ ق. شرایع الاسلام في مسائل الحلال والحرام - - شرح

رده‌بندی کنگره : ۱۳۹۵ ٤٠٢١٦٧ ش ۳ م . BP ۱۸۲

رده‌بندی دیویی : ۲۹۷/۳٤۲

وضعیت فهرست نویسی : فیپا

لشرفية أهل البيت

المناظر الناضرة في أحكام العترة الطاهرة

(كتاب الصلاة / مجلد التاسع)

◄تأليف: ..... المرجع الديني السيد محمد علي العلوي الحسيني الگرگاني (دام ظله)►

◄الطبعة: .....الأولى / ١٤٤٤ هـ .ق ١٤٠١ هـ .ش►

◄الناشر: .....فقيه اهل بيت عليهم‌السلام ►

◄السعر الدورة: .....١٠٠٠٠٠٠تومان►

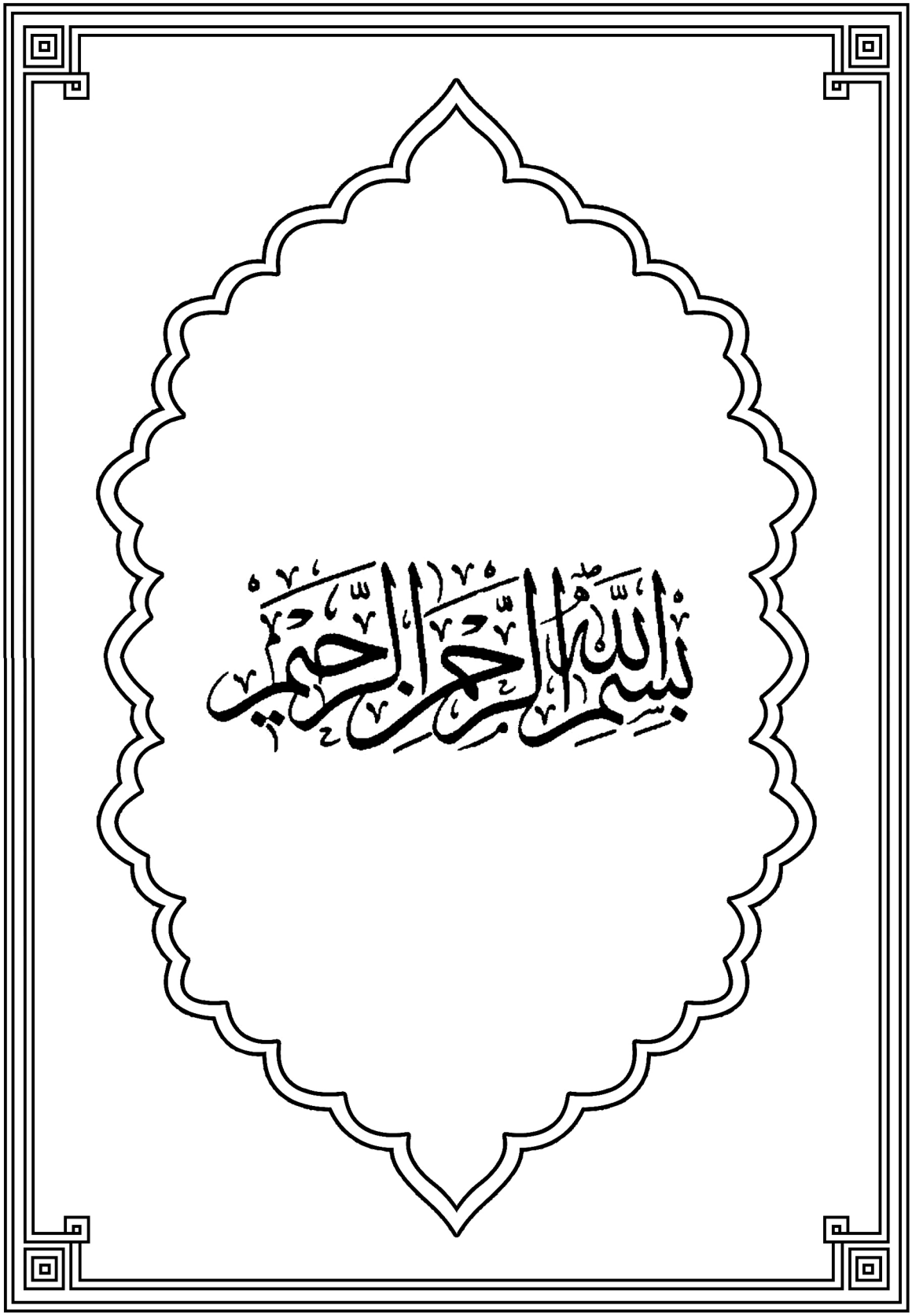
◄ عدد المطبوع: .....١٠٠٠ نسخة►

عنوان ـ مكتب المرحوم آية الله العظمى العلوي الگرگاني

قم: شارع الشهداء، فرع ٢٦، رقم البناية ٨، هاتف ٣٧٧٤١١٣٢(٠٢٥) فاكس ٣٧٧٤٣٦٨٩(٠٢٥)

الموقع الالكتروني: WWW.GORGANI.IR البريد الكتروني: INFO@GORGANI.IR

ليتوگرافی، چاپ و صحافی: شرکت چاپ و انتشارات اوقاف


بسم الله الرحمن الرحيم

البحث في أحكام السجود

الأمر الرابع: إبهاما الرِّجلين

لا يخفى أنّ وجوب السجدة علىٰ هذا العضو مورد اختلاف الفقهاء، إذ المشهور شهرة عظيمة كادَت أن تكون إجماعاً، على أنّ موضع السجود منهما الإبهامان، وفي قِبالهم قول جماعة من القدماء؛ مثل المحكي عن الشيخين في أحكام النساء من «المبسوط»، وأبي الصلاح في «الكافي»، وابن زُهرة في «الغُنية» مع دعواه الإجماع عليه، وابن فهد في «الموجز»، حيث جعلوا موضع السجود منهما أصابع الرِّجلين، حتّى أنّه صرّح الشيخ في «المبسوط» بأنَّه: (لو وضع بعض أصابع رجليه أجزأه)، بل القول الأوَّل قد ادّعى عليه الإجماع، وإنْ وجّهه صاحب «الجواهر» بكون الإجماع متعلّقاً بكون السجود لأصل السبعة لا لخصوص كون السجود على الإبهامين.

وكيف كان، فلا يمكن الاعتماد على الإجماع في مثل هذه المسألة التي وقع فيها الاختلاف، فالعِبْرَة بالرجوع إلى دليلٍ غير الإجماع، وهو هنا ليس إلّا الأخبار الواردة في طرَفي القولين؛

الدليل على القول الثاني: و هو الأخبار المطلقة، أو المشتملة على ما يوافق مختارهم:

منها: رواية عبد اللّٰه بن ميمون بن القدّاح، عن جعفر بن محمّد عليهما السلام، قال:

«يسجد ابن آدم على سبعة أعظم: يديه ورجليه وركبتيه وجبهته».[١]

و منها: رواية الجمهور عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله: «أُمِرْتُ بالسّجود علىٰ سبعة أعظم: اليدين والركبتين وأطراف القدمين»[٢].

و منها: رواية ابن أبي جمهور، على ما رواها في «غوالي اللئالي» عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله: «اسجدوا على سبعة: اليدين وأطراف أصابع الرِّجلين».[٣]

و منها: رواية محمّد بن مسعود العيّاشي في تفسيره، عن زرقان صاحب ابن أبي داود، عن ابن أبي داود: «أنَّه رجع من عند المعتصم، إلى أن قال: لقول رسول اللّه صلى الله عليه وآله: السجود على سبعة أعضاء: الوجه واليدين والركبتين والرِّجلين، الحديث».[٤]

فإنّ هذه الأخبار تدلّ على الإطلاق بالرِّجلين أو أطراف القدمين، من دون ذكر خصوص الإبهامين، لكن هذه الأخبار لا ترقى من حيث السند الى حدّ اعتبار و وثاقة الروايات المتقابلة، فضلاً عن أنّ الروايتين النبويّين غير موجودتين في مصادرنا إلّا بما عرفت، وعلى فرض التسليم فهما دالتان بالإطلاق بالنسبة إلى القول الآخر مع رواياته.

الدليل على القول الأوّل: و هي مجموعة من الأخبار:

منها: صحيحة زرارة، وهو قوله: «والسجود على سبعة أعظم: الجبهة

---

(١) الوسائل: ج٤، الباب ٤ من أبواب السجود، الحديث ٨ .

(٢) و (٣) وسيلة المعاد / ٣٥٨.

(٤) الوسائل: ج١٨، الباب ٤ من أبواب حدّ السرقة، الحديث ٥.

واليدين والركبتين والإبهامين من الرِّجلين، الحديث».[١]

و منها: صحيحة حمّاد بن عيسىٰ في حديث: «وَسَجَد علىٰ ثمانية أعظم: الكفّين، والرُّكبتين، وأنامل إبهامي الرِّجلين، والجَبهة».[٢]

و منها: ما رواه الصدوق في «الفقيه» في وصيّة أمير المؤمنين عليه السلام لإبنه محمّد بن الحنفيّة: «قال اللّه: ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلّٰهِ﴾ يعني بالمساجد الوجه واليدين والركبتين والإبهامين».[٣]

أقول: القاعدة تقتضي تقييد الإطلاقات بالأخبار المقيّدة، و الحكم بلزوم أن تكون السجدة على الإبهامين، مع إمكان المناقشة في أصل إطلاق ما ورد في الرّجلين، لإمكان أن يكون الامام عليه السلام بصدد بيان عدد الأعضاء التي يجب السجدة عليها على نحو الإجمال وهي سبعة، من دون نظر في ذلك إلى ما هو الواجب بخصوصه من الإبهامين أو غيرهما، مع أنّ مقتضى حكم الاحتياط هو الاكتفاء بخصوص الإبهامين كما لا يخفىٰ.

فروع باب السجود

الفرع الأوّل: هل يجب في السجود على الإبهامين أن يكون على رأس الإبهام، أم يكفي صدق السجود عليهما ولو لم يكن على نفس رأس الإبهام؟

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٤ من أبواب السجود، الحديث ٢.
(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١.
(٣) مصباح الفقيه: ص ٣٣٩.

اختار صاحب «الجواهر» المذكور أخيراً أولاً، حيث قال: (والظاهر الاجتزاء بصدق السجود على الإبهامين، للإطلاق القولي نصّاً وفتوى، بل صرّح المحقّق الثاني وسيّد «المدارك» كما عن جدّه الشهيد الثاني، بعدم وجوب وضع الرؤوس، والاجتزاء بأيّ جانب منهما).[1]

ولكن رجع ثانياً عن ذلك وقال ما خلاصته: الحقّ هو وجوب السجدة على طرف الإبهامين لا خصوص الظاهر ولا الباطن؛ لأنّ الإطلاق عند العرف ينصرف إليه، وأنّه هو المتبادر إلى الذهن، لأنّ وضع غيره من الظاهر والباطن مستلزمٌ للتغيير في الإبهامين عن حالهما المتعارف. فإذاً الحكم بالجواز في تمام هذه الصور، لابدّ له من دليل آخر غير الإطلاق القولي من النصّ والفتوى، خصوصاً يفهم ذلك من لفظ (الطرف) و (الأنملة) كما وقع في كلام «كشف الأستار» و «التذكرة» و «السرائر»، وجُمل السيّد، بل كما وقع ذلك في تعليم الصادق عليه السلام لحمّاد بقوله: «أنامل إبهامي الرِّجلين».

و عليه فالقول بالاكتفاء بالظاهر فقط أو الباطن فقط لا يخلو عن تأمّل، اقتصاراً في مثل ذلك على الصدق العرفي المتبادر من اللّفظ.

نعم، لا يبعد التعميم في الجواز في أيّ جانب كان، إذا أُريد من (الطرف) و (الأنملة) خصوص العقد الأخير، حيث إنّه يمكن إيقاعه على أنحاء مختلفة، ولا يضرّ بالصدق العرفي، بل لعلّ هذا هو مراد من قال بالجواز مطلقاً كالعلّامة في «المنتهى» وصاحب «كشف اللّثام» و «الحدائق» ومنظومة الطباطبائي و «كشف

(١) الجواهر: ج ١٠/ ١٤١.

الأستار»، لا الجواز بأيّ موضع وقع من الإبهامين غير العقد الأخير.

وكيف كان، فلا إشكال في كون الأحوط هو الاكتفاء بخصوص رؤوس الإبهامين، من جهة تقييد المطلقات في المرحلتين: الأُولى من مطلق الرِّجل والأصابع إلى خصوص الإبهام، وفي الثانية من مطلق الإبهام إلى خصوص رأسه، وإن كان القول بالجواز في الإطلاق في الثانية لا يخلو عن وجه، لصدق السجدة على الإبهام في جميع أقسامه: من الظاهر أو الباطن، أو الملفّق منهما، أو جميعها، وإن كان الاكتفاء بخصوص رأسيهما أوفق بالاحتياط.

مضافاً إلى أنّ المقام أمره دائر: بين التعيّين في خصوص الرؤوس، أو التخيير بينه وبين غيره من الظاهر والباطن، فيجب الأخذ بمحتمل التعيين، ولعلّه الوجه للاحتياط المذكور، و الذي قوّاه شيخنا الأعظم الأنصاري قدس سره.

اللّهمّ إلّا أن يُقال: برفع اليد عن تلك الخصوصيّة، من جهة عدم ذكر خصوص الرأس فيها حتّى يقيّد به، إذ (الطرف) و (الأطراف) الواردة في الروايات قابلان للصدق والانطباق على الظاهر والباطن والرأس، فمع الشكّ فيه المرجع هو البراءة، ولكن مع ذلك كلّه العمل بالاحتياط حسنٌ جدّاً، خصوصاً في العبادات التي ورد التأكيد عليه فيها، كما لا يخفىٰ على المتأمِّل.

كيفيّة سجود مقطوع الإبهام

الفرع الثاني: ما لو قُطع مقدار من الإبهام وبقي منه شيءٌ، فهل تجب السجدة على الباقي أو يبدّل ببقيّة الأصابع؟

ففي «الجواهر»: (وجوب السجود على ما بقي من مُسمّىٰ الإبهام، مع فرض قطعه، لصدق الامتثال)[١]. فأورد عليه العلّامة النوري في «وسيلة المعاد» بقوله: (لا ريب في أنّ المأمور به من السجود على الإبهام عند عدم قطعه، والتمكّن من السجود عليه، هو وضع رأسه أو طرفه من الظاهر والباطن دون أصله وموضع قطعه ممّا يلي القدَم، فحينئذٍ يُشكل القول بوجوب السجود على ما بقي منه بعد القطع، لما اعترف به في آخر كلامه من أنّ تنزيل غير المأمور به منزلته يحتاج إلى الدليل وليس). انتهى كلامه[٢].

أقول: لا يخفى ما فيه، لوضوح أنّ العرف في هكذا موارد يفهم بأنّ المقصود هو وقوع الاعتماد والسجدة عليه بأيّ مقدارٍ كان، ونقصانه بالقطع ليس إلّا كقصره، حيث ربّما يوجب ذلك وقوع السجدة أزيد من مقدار حدود الرأس، فيكون مورد القطع ربّما داخلاً تحت حكم المأمور به، فيشمله لسان الدليل، فضلاً عمّا يفهم من الخطاب نظير ما يقال في وجوب الغَسل في اليد المقطوعة بالنسبة إلى الباقي، مع أنّ الدليل لسانه في خصوص نهاية اليد وهو المرفق دون البداية، ولكن الإطلاق ينصرف إلى لزوم الغَسل من أوّل الأصابع إلى المرافق، فبذلك يحكم بلزوم الغسل لما بعد القطع أيضاً، فلزوم غسله لا يحتاج إلى دليلٍ آخر، ولذلك لم يستند الفقهاء على وجوب غسله إلّا بالدليل الأوّل، و الأمر في المقام كذلك كما لا يخفىٰ.

الفرع الثالث: لو تعذّر السجدة على الإبهام لأجل القطع أو القصر الذي

---

(١) الجواهر: ج ١٠ / ١٤٢.

(٢) وسيلة المعاد: كتاب الصلاة / ٣٥٩.

يعجزه عن السجدة عليه ـ كما هو مراد الشهيد في «الذكرى» من إلحاق القصر بالقطع لا ما يقدر عليه السجود، فإنّه يجب عليه، لما عرفت من صدق الامتثال ـ فحينئذٍ هل تجب السجدة على موضع القطع ومحلّه إن أمكن أو على بقيّة الأصابع؟

ففي الجواهر: (وجهان، يتعيّن ثانيهما لو تعذّر السجود أصلاً، كما نصّ عليه غير واحد منهم الشهيد والفاضل الأصبهاني.

إلى أن قال: ولعلّه لذا علّق الحكم في «كشف اللّثام» على التعذّر، فقال: وإن تعذّر عليهما أجزأ على غيرهما، كما حمل عليه الشيخ على ما قيل خبر هارون بن خارجة أنّه: «رأى الصادق عليه السلام ساجداً، وقد رفع قدميه من الأرض وأحد قدميه على الأرض».

قلت: قضيّة الخبر السقوط حينئذٍ لا السجود على باقي الأصابع، بل لعلّه هو الموافق للضوابط مع التعذّر، لعدم الدليل على البدليّة بعد تنزيل مطلق تلك النصوص على مقيّدها، وقاعدة الميسور يصعب جريانها في المقام، اللّهمّ إلّا أن يؤيّد بإطلاق الرِّجل مع تنزيل التقييد على حالة الاختيار، خصوصاً مع وجوب الاحتياط في العبادة، فتأمّل جيّداً).[1] انتهى[2].

ولكن قال الهمدانيّ في «مصباح الفقيه»: (ولو قُطعتا من الأصل، وأمكن الجمع بين وضع محلّهما وسائر الأصابع، وضع الجميع احتياطاً، ولو دار الأمر بين أحدهما، قال شيخنا المرتضى رحمه الله: الظاهر تعيّن الثاني، أي وضع الأصابع كما عن

(١) الجواهر: ج ١٠ / ١٤٢.

(٢) الوسائل: ج٤، الباب ٤ من أبواب السجود، الحديث ٥ .

غير واحدٍ التصريح به.

أقول: قد يُشكل إثباته بالدليل، فإنّه إن كان مستنده قاعدة الميسور، فهي على تقدير تسليم جريانها في المقام ببعض التقريبات كما ليس بالبعيد، فلا تفي بإثبات أرجحيّة السجود على الأصابع من السجود على موضع الإبهامين، حيث إنّ لكلّ منهما جهة مناسبة تقتضي قيامه مقام المتعذّر، ولا يُعلم الترجيح، وإن كان دعوى انصراف ما دلّ على السجود على الرجلين إلى إرادة طرفها مقتصراً في تقييده بالإبهامين في حقّ القادر، فهي قابلة للمنع.

اللّهمّ إلّا أن يستدلّ له بإطلاق النبويّ، والخبر المرويّ عن «غوالي اللئالي» المتقدّمين الّذين ورد في أوّلهما الأمر بالسجود على أطراف القدمين، وفي ثانيهما أطراف أصابع الرِّجلين، مقتصراً في تقييدهما بالإبهامين بحال القدرة، فالقول به إن لم يكن أقوى، فلا ريب في أنّه أحوط)، انتهىٰ محلّ الحاجة.[1]

أقول: لا يخفى أنّ القول بإتيان السجدة بسائر الأصابع في صورة فَقْد الإبهامين للقطع وغيره؛ وجوبه لا يخلو عن قوّة، كما عليه غير واحد. و وجه الاستدلال هو شمول إطلاق (الرِّجلين) أو (أطراف الأصابع) للمورد، كما ورد في أخبار عديدة:

منها: خبر عبد اللّٰه بن ميمون القدّاح بقوله: «يسجد ابن آدم علىٰ سبعة أعظم: يديه ورجليه.».

و منها: رواية العيّاشي، حيث قال: «السجود على سبعة: الوجه واليدين

(١) مصباح الفقيه: كتاب الصلاة / ٣٤٣.

والركبتين والرِّجلين.».

و منها: رواية الجمهور في قوله: «وأطراف القدمين. ورواية ابن أبي جمهور في قوله: «وأطراف أصابع الرِّجلين».

حيث تقيّد بالإبهامين بواسطة بعض الأخبار، فإذاً سقط التكليف بواسطة العذر والضرورة عنهما، فلا وجه لسقوط الإطلاق رأساً مع إمكان امتثال بعض مصاديقه الآخر، بل حكمة الإطلاق والتقييد ليس إلّا ذلك، أي إمكان الرجوع إليه عند الشكّ في بعض الأفراد، أو عروض الموانع على ما هو المتعيّن، وهو جمعٌ عرفيّ يقبله الذوق السليم.

لا يقال: إنّ سند الروايات المشتملة على (الرِّجلين) و (أطراف الأصابع) و (القَدَمَين) ضعيف.

لأنّا نقول أوّلاً: إنّه لو كان ذلك مضرّاً، فلا يبقى وجه لأصل التقييد بالإبهام،لإذ ذلك معناه قبول هذه الروايات في على اطلاقها، و إلّا لكان الأَوْلىٰ أن يُقال ليس لنا دليل على لزوم السجدة على أجزاء الرجل إلّا الإبهام.

وثانياً: على فرض التسليم، يمكن انجبارها بعمل الأصحاب وشهرتهم، كما أشار إليه النراقي في مستنده، مضافاً إلى التمسّك بسيرة المؤمنين عليهم السلام والمتديّنين في جميع الأعصار والأمصار على السجدة اعتماداً على سائر الأصابع.

و أيضاً: إمكان التمسّك بقاعدة الميسور، مع وجود تلك الأخبار المطلقة الشاملة لجميع الأصابع حتّى الإبهام، فإذاً خرج الإبهام بالتعذّر، وجب الأخذ بالباقي، لأنّ الميسور لا يسقط بالمعسور، وهو المطلوب.

فبناءً علىٰ ما ذكرنا يتعيّن الإتيان بسائر الأصابع، و حينئذٍ لاحاجة لإثبات تعيّنه من الاستعانة بدليل الاحتياط بالجمع بينها وبين السجدة على محلّ أصل الإبهام، كما أشار إليه المحقّق الهمداني، وإن كان الإتيان بذلك مراعاةً لدلالة الاحتياط أمرٌ حسن كما لا يخفىٰ.

نعم، يبقى هنا سؤال وهو: أنَّه لو سلّمنا وجود أدلة على نحو الإطلاق والتقييد، و أنّ التعذّر يوجب إسقاط التكليف عن الإبهام، لكن لماذا لا دليل على أنّه عند العجز ينتقل الحكم إلى سائر الأصابع، بل القاعدة من الميسور وغيرها تقتضي الحكم بالإتيان على محلّ الإبهام وموضع قطعة متعيّناً، ولا أقلّ من التخيير بينه وبين غيره، هذا.

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بأنّ محلّ الإبهام وموضعه لا يصدق عليه الإبهام حتّى يكون مصداقاً للامتثال بالدليل الأوّلي، فلابدّ عند إلحاقه به من دليل آخر ولو من خلال مدلول الإطلاق وليس في المقام اطلاق إلّا إطلاق لفظ (الرِّجل)، و من المعلوم أنّ الرجوع إليه يكون بعد التعذّر عن سائر الأصابع التي كانت داخلة تحت إطلاق عناوين (أطراف الأصابع) و (القدمين) التي كانت مقدّمة على غيرها بمثل مطلق (الرِّجل)، وبمثل ذلك يجري حتّى في قاعدة الميسور أيضاً كما لا يخفى.

الفرع الثالث: في حكم كيفيّة سجود مقطوع الإبهام والأصابع، ويظهر حكمه مما ذكرنا في الفرع السابق حيث يتبدّل الحكم حينئذٍ إلى موضع القطع في خصوص الإبهام على احتمالٍ، من جهة أنَّه: إمّا أقرب إلى المأمور به، أو مطلقاً

لعدم دليل لخصوصيّة موضعه بعد القطع، فيؤخذ بإطلاق (الرِّجل) الشامل لمطلق موضع قطع الأصابع، وإن كان الاعتماد على موضع قطع الإبهام أقرب إلى الاحتياط بالنظر إلى الدليل والقاعدة، كما لا يخفى.

وأمّا خبر هارون بن خارجة المتقدِّم، فإنّ صاحب «الوسائل» نقل عن الشيخ بحمله على الضرورة، وحمله بعضهم على التقيّة، ثمّ قال: (ويحتمل الحمل على السجود المندوب كسجدة الشُّكر، وعلىٰ رفع القدمين سوى الإبهامين)، انتهىٰ.[1]

أقول: الحقّ أنّ هذه الرواية غير قابلة للاستدلال في المسألة، حيث لم يذكر فيها أنّ السجدة لصلاة الفريضة التي هي مورد للبحث، ففي غيرها يحتمل جواز إتيانها بأيّ وجهٍ كان مثل سجدة الشُّكر، خصوصاً مع جعل إحدى قدميه على الأُخرىٰ.

السجدة على الجبهة و حدودها

الفرع الرابع: يدور البحث في هذا الفرع في بيان وجوب السجدة على الجبهة، و أنّه هل يكفي مسمّى السجدة ولو بيسير كما عليه المشهور نقلاً و تحصيلاً، أو يجب الاستيعاب كما هو المنقول عن الإسكافي و «السرائر» لدى القدرة، أو المُجزي منه مقدار الدرهم وهو المحكي عن الصدوق في «الفقيه» و «المقنع»، والشهيد في «الدروس» و «الذكرىٰ»؟

وجوهٌ وأقوال، أقواها عند المُتأخِّرين هو الأوَّل؛ لقوّة أدلّتهم لأنّهم استدلّوا لذلك بأُمور:

---

(١) الوسائل: ج ٤ / ص٩٥٥.

الأمـــر الاول: أنّ السجدة تعدّ من الأفعال الاختياريّة التي تصدق و تتحقّق بالبعض والمسمّىٰ عند الإطلاق كالتقبيل ونحوه، ويمكن تأييد ذلك بأنّ الأمر إذا تعلّق بشيء بصورة الإطلاق، و دون أن يلحقه أو يتبعه قيد، فإنّ المطلوب امتثاله يتحقّق بالمسمّىٰ وصرف الوجود كالضرب والتقبيل ونظائره، ولزوم الزائد عن المسمّىٰ يحتاج إلى دليل، نظير الغُسل حيث لا يتحقّق إلّا باستيعاب الماء لجميع البدن، حيث إنّ مفهومه لا يتحقّق إلّا بهذه الكيفيّة بحسب مقتضىٰ دليله، بخلاف السجدة ونحوها، مع أنّ الأصل أيضاً يقتضي ذلك.

الأمر الثـاني: فضلاً عن دلالة الاطلاق، فإنّ الأدلّة والنـصوص أيـضاً دالة عليه، وهي عدّة روايات لا بأس بذكرها:

منها: صحيحة زرارة المنقول عن الصدوق، عن أحدهما عليهما السلام، أنّه قال: «قلت له: الرّجُل يسجد وعليه قلنسوة أو عمامة ؟ فقال: إذا مسّ شيءٌ من جبهته الأرض فيما بين حاجبيه وقصاص شعره فقد أجزأ عنه».[1]

فإنّ هذه الرواية صريحة لا ظاهرة في كفاية المسمّىٰ، إذ مسّ شيء مع (من) التبعيضيّة يصدق على المسمّىٰ.

و منها: رواية عمّار الساباطي وغيره وهو مروان بن مسلم جميعاً عن أبي عبد اللّه عليه السلام ـ علىٰ حسب نقل الصدوق دون الشيخ، حيث إنّ الخـبر عـلى نـقله مضمرة ـ قال: «ما بين قصاص الشعر إلى طرف الأنف مسجد، أيّ ذلك أصبت به الأرض أجزأك».

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٩ من أبواب السجود، الحديث ١.

وفي نقلٍ آخر: «فما أصاب الأرض منه فقد أجزأك».[١]

و منها: رواية أُخرى في الصحيح أو الحسن عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن حدّ السجود؟ قال: ما بين قصاص الشعر إلى موضع الحاجب ما وضعتَ منه أجزأك».[٢]

بناءً على أن يكون (من) تبعيضيّة يدلّ على المطلوب لا بيانيّة، وإلّا يدلّ على نقيض المطلوب، و مع الشكّ والتردّد بينهما يحمل على الأوّل بمعونة سائر الأخبار.

بل قد يدلّ عليه ما اشتمل على أفضليّة الكلّ، الموصِل إلى أنّ البعض يُجزي، الصادق على المسمّى أيضاً وهو كرواية بُريد، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «الجبهة إلى الأنف، أيُّ ذلك أصبتَ به الأرض في السجود أجزأك، والسجود عليه كلّه أفضل».[٣]

فإنّه مضافاً إلى دلالة كلمة (أيُّ ذلك) على المطلوب، يفهم الإجزاء به بأفضليّته كلّه.

و أيضاً: يمكن استفادة ذلك من ما يدلّ على كفاية السجدة على السواك، مثل صحيحة زرارة علىٰ حسب نقل الصدوق، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن المريض كيف يسجد؟ فقال: علىٰ خُمرةٍ أو علىٰ مروحةٍ، أو على سواكٍ يرفعه إليه، وهو أفضل من الإيماء، إنّما كره (من كره) السجود على المروحة من أجل الأوثان التي كانت تُعْبَد من دون اللّٰه، وإنّا لم نعبد غير اللّٰه قطّ، فاسجدوا على المروحة

(١) ـ (٣) الوسائل: ج ٤، الباب ٩ من أبواب السجود، الحديث ٤ و ٢ و ٣.

وعلى السواك وعلى عود».[١]

بناءً علىٰ أنّ المراد من السِّواك هو المتعارف للاستعمال كما هو الظاهر، لا أصل خشبته حتّى يتّسع علىٰ قَدْر الجبهة، فجواز السجدة عليه لا يناسب مع وجوب الاستيعاب.

مضافاً إلى دعوى قيام الإجماع على عدم وجوب الاستيعاب عن «الحدائق» و «الروض» و «المقاصد العليّة».

خلاصة الكلام: ثبت مما ذكرنا أنّ دلالة هذه الأخبار على كفاية المسمّىٰ ـ لولا وجود دليلٍ متقن على التقييد إلى حدّ معلوم ـ ثابتة لا إشكال فيها.

فالذي ينبغي أن يُلاحظ هو دليل القول الثاني وهو الاستيعاب:

قد يقال: بإمكان استفادته من صحيح عليّ بن جعفر، عن أخيه موسىٰ بن جعفر عليهما السلام: «عن المرأة تطول قصّتها، فإذاً سَجَدت وقع بعضُ جبهتها على الأرض، وبعضٌ يغطّيها الشَّعر، هل يجوز ذلك؟ قال: لا حتّى تضع جبهتها على الأرض».[٢]

حيث إنّ ظاهره كون التغطية ببعض الجبهة لا جميعها، فمع ذلك قد حكم بالنفي، فيفهم منه وجوب الاستيعاب، هذا مع دعوى أنّ الفعل هنا يعدّ من الأفعال المقتضية للاستيعاب.

فقد أُجيب عن كليهما: أمّا عن الثاني فبأن ممنوعيته واضحة، لوضوح أنّ الأحكام المتعلّقة بالأفعال بصورة الإطلاق تحمل على المسمّى كالضرب والأكل

---

(١) الوسائل: ج ٣، الباب ١٥ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ١.

(٢) الوسائل: ج ٣، الباب ١٤ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٥.

المُبطِل للصوم والشرب، ومنه وضع الجبهة على الأرض.

وأمّا عن الأوّل: أي الرواية، فلابدّ من حملها:

إمّا على إرادة عدم الإجزاء في الفضل، أي لم يتحقّق بهذا المقدار من السجدة الفضل والأفضليّة، لا أصل الواجب.

و إمّا على عدم تحقّق صدق المسمّى بالبعض الواقع على الأرض، جمعاً بين هذا وبين النصوص السابقة المعمول بها بين الأصحاب.

مضافاً إلى كونه مخالفاً للإجماع، فلابدّ إمّا من رفع اليد لأجل إعراض الأصحاب عنه، أو الحمل على ما عرفت، وإن كان مخالفاً للظاهر، لوضوح أنّ المسمّى يصدق بإلصاق شيء يسير كما هو الحال في سجدة المرأة المذكورة في الرواية كما لا يخفى.

اللّهمّ إلّا احتمال أن يكون المراد تحقّق الفصل بالشعر في مقدار الجبهة، التي يجب وقوعها على الأرض ولوبالمسمّىٰ، ممّا يحاذي الأنف وقصاص الشعر، فلأجل اليقين بوقوع الواجب يجب رفع الحاجب عن الجبهة، فعلى هذا لا يكون الخبر منافياً لسائر النصوص كما لا يخفى.

وأمّا دليل القول الثالث: من لزوم أن يكون وضع الجبهة بمقدار الدرهم دون الأنقص منه، هو المحكي عن «الفقيه» ناقلاً له عن رسالة أبيه أيضاً، بل اختاره في «الدروس» و «الذكرى» ناقلاً له في الثاني عن كثيرٍ من الأصحاب، محتجّاً بتصريح الخبر به، وكأنّ مراده من النصّ صحيح أو حسن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «الجبهة كلّها من قصاص شعر الرأس إلى الحاجبين موضع السّجود، فأيّما سَقَط من

ذلك إلى الأرض، أجزأك مقدار الدّرهم، أو مقدار طرف الأنملة».[١]

حيث جعل المُجزي من الجبهة مقدار الدرهم، فبذلك يحمل المطلقات من الأخبار على المقيّد في هذا الخبر، فيصير دليلاً للقول الثالث.

ولكن أُجيب عنه: كما عن صاحب «الجواهر» وصاحب «مستند الشيعة» و «وسيلة المعاد» بأجوبة، وإن لم يكن كلّها تامة، لكن بعضها مقبولٌ عندنا:

الجواب الأول: كما في «الجواهر» قال: (لا تصريح في الخبر بذلك لاحتمال إرادة التنصيص على التعميم المذكور فيه أوّلاً) يعني أنَّه أراد بأنّ قوله في أوّله بأنّ: «الجبهة كلّها من قصاص الشعر إلى الحاجبين موضع السجود» يدلّ على أنّ المجموع محلّ للسجدة، و به تتحقق السجدة الصحيحة، أمّا ذكر مقدار الدرهم فإنّه يعدّ بياناً للأفضليّة لا لأصل الوجوب، ثمّ أيّد ذلك بذكر طرف الأنملة حيث يكون مقداره أقلّ من الدرهم، فيصير هذا وجهاً ودليلاً ثانياً على المدّعىٰ.

اللّهمّ إلّا أن يراد من الإضافة البيانيّة، والعقد الأخير من الأنملة، ويكون ذكره لإرادة بيان أجزاء ذي الطول دون السعة كالمسواك ونحوه، فيكون الأوّل لتقدير المسطّح والثاني لذي الطول، فكأنّه أراد بأنَّه إذا كان ذكر طرف الأنملة لبيان ذي الطول، وبانّ حكمه كحكم الدرهم، فنتيجته كلّها واحد، أي لابدّ في مقدار وضع الجبهة كونه على مقدار الدرهم من السعة أو الطول، فيصير حينئذٍ دليلاً للقول الثالث.

ولكن مع ذلك كلّه قال: (لكن على كلّ حال هو قاصر عن معارضة غيره من النصوص الصحيحة الظاهرة في أجزاء المسمّى، المعمول بها بين الأصحاب).

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٩ من أبواب السجود، الحديث ٥.

أقول: حمل (طرف الأنملة) على العطف التفسيري والبياني، إنّما يصحّ لو كان نصّ الحديث هكذا: (مقدار الدّرهم ومقدار طرف الأنملة) بالواو كما هو الحال في المنقول في نسخة أُخرى كما في «الوسيلة»، وأمّا على تقدير نقل «الوسائل» المذكور فيه بلفظ (أو) فلا معنى لجعل ذلك بيانيّة، وعليه فلابدّ أن يجعل ذلك دليلاً ثالثاً على المدّعىٰ، لأنَّه يفيد أنّ ذكر مقدار الدرهم ليس لبيان الحدّ الأقلّ، لأنّ رأس الأنملة أقلّ من الدرهم، فلعلّ وجه ذكر الترديد لأجل بيان أحد مصاديق الإجزاء، فلا ينافي حينئذٍ أن يكون المسمّى الأقلّ بينهما أيضاً كافياً، فيكون الحديث على خلاف المُدّعى أشبه كما قاله صاحب «المدارك».

بل لعلّ مراد الشهيد﵀ تقدير المسمّىٰ علىٰ مقدار الدرهم، زعماً منه بعدم القطع بصدقه على ما دونه، والظنّ بكونه منه غير كاف، لأنّ الشُّغل اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، وهو لا يكون ولا يحصل إلّا بذلك المقدار، فعليه لا يكون الشهيد مخالفاً في المسألة، كما يشهد لذلك اعترافه في فصل المكان بكفاية المسمّىٰ. ولعلّ تعارف التقدير بذلك كان لأجل ما تعارف في الشرع في مثل هذه الأُمور غير المنضبطة، من تقديرها بتقدير حسّي يرتفع معه الوسوسة والتسامح. فإذاً الاجماع المدّعى باق على قوّته.

أقول: مما ذكرنا في توجيه رواية زرارة و ما أورد عليها، يمكن الوقوف على المناقشات و الأجوبة الواردة على:

الأول: رواية «فقه الرضا» قال: «وتُرغم بأنفك وبه يُجزيك في موضع الجبهة

من قصاص الشعر إلى الحاجبين مقدار درهم».[١]

الثاني: رواية «دعائم الإسلام» عن جعفر بن محمّد عليهما السلام، أنّه قال: «وأكمل ما يُجزي أن يصيب الأرض من جبهتك قَدْر درهم».[٢]

خاصة أن الخبر الثاني مشتملٌ على لفظ الأكمل الظاهر في الندب، فإذاً حكم المسألة واضحة في عدم وجوب الاستيعاب.

نعم، استدرك صاحب «الجواهر» ذلك بقوله: (نعم، قد ينافيه نصوص الحفيرة)، و أراد منها مجموعة من الروايات، منها مرسلة إسحاق بن عمّار، عن بعض أصحابه، عن مصادف قال: «خرج بي دمّل فكنتُ أسجد على جانب، فرأى أبو عبد الله عليه السلام أثره، فقال: ما هذا؟ فقلت: لا أستطيع أن أسجد من أجل الدمّل، فإنّما أسجد منحرفاً، فقال لي: لا تفعل ذلك، ولكن احفر حفيرة واجعل الدمّل في الحفيرة حتّى تقع جبهتك على الأرض».[٣] ومثله وارد في «فقه الرضا».[٤]

ثمّ قال صاحب الجواهر في وجه التنافي: (بناءً على أنّها بيّنت فرداً خفيّاً للسائل لا أنّ المراد منها التقييد بصورة العذر. وقد يدفع بالتزام أنّها من الثاني، ضرورة عدم إجزاء ما يقتضيه إطلاقها مع الاختيار، فلاحظ وتأمّل)،[٥] انتهىٰ كلامه.

أقول: لكن الإنصاف عدم دلالة الحديث على لزوم الاستيعاب، لأنّ وضع

---

(١) على المحكي عن وسيلة المعاد: ص ٣٦٠.
(٢) المستدرك: ج ١، الباب ٨ من أبواب السجود، الحديث ١٠.
(٣) الوسائل: ج ٤، الباب ١٢ من أبواب السجود، الحديث ١.
(٤) المستدرك: ج ١، الباب ١٠ من أبواب السجود، الحديث ١.
(٥) الجواهر: ج ١٠ / ١٤٥.

الجبهتين على الأرض لازم أعمّ من الاستيعاب، لأنَّه يجمع مع الأقلّ منه كما يجمع مع مقدار الدرهم وغيره كما لا يخفى، مضافاً إلى كونه مع صورة العذر كما هو واضح؛ لأنّ عمله لو كان باطلاً بلا عذرٍ، كان على الإمام بيانه و تنبيهه على بطلان ما مضى من صلاته، و هذا ما لم يفعله عليه السلام رغم كونه مورد الحاجة والبيان، فيفهم أنَّه كان في مقام العذر وحكمه كان صحيحاً، و اللّٰه العالم.

الفرع الخامس: هل يجب أن يكون موضع السجود مسطّحاً خالياً عن الحفر، أم لا يجب بل يجوز حتّى و لو لم يكن مسطّحاً و مستوياً كالسجدة على السبحة والحصىٰ؟

قد يقال بالوجوب مطلقاً، وقد يقال بعدم الوجوب مطلقاً، وقد يفصّل بالوجوب إن كان هناك بمقدار الدرهم، وبعدمه لو قيل بالمسمّىٰ، كما نُقل الأخير عن شرح نجيب الدّين، ولكن قال صاحب «الجواهر»: (أمّا على تقدير عدم اعتبار الدرهم، فيقوى الاجتزاء، وإن لم يكن وضع الجبهة متّصلاً، بل كان فيه فرج، بل بعض نصوص الحصىٰ وعدم وجوب التسوية لما يسجد عليه ربّما تشهد للاجتزاء على تقدير اعتبار الدرهم أيضاً، فتأمّل)، انتهىٰ كلامه.[1]

و قال صاحب «الوسيلة» في توجيه التأمّل بأنّ: (نصوص الحصى منساقة لبيان حكم الآخر، وهو اعتبار استقرار الجبهة، وتمكّنها من الأرض، وتنحية الحصىٰ لمنعها عن الاستقرار)، انتهى.[2]

---

(١) الجواهر: ج ١٠ / ١٤٥.

(٢) وسيلة المعاد: كتاب الصلاة ص ٣٦١.

أقول: لا بأس بذكر نصوص الحصى حتّى يتبيّن لنا المراد منها:

الرواية الأولىٰ: رواية الحلبي، قال: قال أبو عبد اللّه عليه السلام: «دعا أبي بالخمرة فأبطأت عليه فأخذ كفّاً من حصىٰ فجعله على البساط ثمّ سجد».[١]

الرواية الثانية: رواية حمران، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «كان أبي عليه السلام يُصلّي على الخمرة يجعلها على الطنفسة ويسجد عليها، فإذاً لم تكن خمرة جعل حصى على الطنفسة حيث يسجد».[٢]

فإنّ السجدة على الحصى كثيراً ما يناسب مع عدم كون موضع السجود من الجبهة متّصلاً غير متفرّق، لأنّ الحصى تكون عادة مختلفة الأشكال من حيث السطح فبعضها مدوّرة، و بعضها ذات اضلاع كما لا يخفى، و هذا ما أشار اليه صاحب «الجواهر» فإنّه بإطلاقه يشمل حتّى ما لو كان الواجب مقدار درهم أيضاً؛ لأنّ فعل الإمام عليه السلام مع عدم ذكر شيءٍ معه، يدلّ على الجواز.

لكن هذا لا يتناسب مع ما ذكره العلّامة النوري بلزوم تنحية الحصى لتحصيل الاستقرار، ولعلّه أراد أخباراً و روايات أخرىٰ؛ مثل خبر عليّ بن بجيل، أنّه قال: «رأيت جعفر بن محمّد عليه السلام كلّما سجد فرفع رأسه أخذ الحصى من جبهته فوضعه على الأرض.[٣]

ولكن قد ورد في بعض الأخبار بأنّ الإمام عليه السلام كان يُسوّي الحصى حين يريد السجود أو بين السجدتين:

---

(١) و (٢) الوسائل: ج ٣، الباب ٢ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٣ و ٢.

(٣) الوسائل: ج ٤، الباب ١٨ من أبواب السجود، ح٣.

و منها: رواية يونس بن يعقوب، قال: «رأيت أبا عبد اللّه عليه السلام يُسوّي الحصى في موضع سجوده بين السجدتين».[١]

و منها: رواية عبد الملك بن عمرو، قال: «رأيتُ أبا عبد اللّه عليه السلام سوّى الحصى حين أراد السجود».[٢]

قال صاحب «مستند العروة» معلّقاً على الخبرين: (إنّ هذه الأخبار لا تدلّ على وجوب التسوية، ولا على عدمه لإجمال الفعل)، ثم ردّ على صاحب «الجواهر» بقوله: (ولم يظهر مراده قدس سره من تلك النصوص، إذ لم نظفر على رواية تدلّ على عدم وجوب التسوية)، و هذا غريبٌ منه فإنّ صاحب «الجواهر» لم يدّع وجود نصوص يدلّ عليه، بل قال: (وعدم وجوب التسوية) أي من جهة الفتوى، و هو حكم لا يمكن استبعاده بملاحظة إطلاقات أخبار فعل الإمام عليه السلام بأخذ الحصىٰ وجعله في موضع سجوده كما لا يخفى.

فإذاً القول بعدم لزوم الاتّصال في موضع السجدة، وجوازه حتّى مع التفرّق غير بعيد، حتّى على القول بلزوم أن يكون موضع السجدة بمقدار درهم، فضلاً على القول بكفاية المسمّىٰ. و من هنا نقول بجواز وضع الجبهة على قطع الترب المطبوعة عليها اسماء الجلالة، حتّى و لو كانت خطوطها مرتفعة، وإن كان الأفضل أن لا يكون كذلك، لما ترى من فعل الإمام من التسوية في الحصى، بل الأَولىٰ ترك السجدة على الترب المكتوبة عليها أسماء الأئمّة عليهم السلام تعظيماً وتوقيراً لهم.

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١٨ من أبواب السجود، ح ٢.

(٢) الوسائل: ج ٣، الباب ١٤ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٤.

بل يمكن دعوىٰ عدم وجوب التسوية من جهة ما ورد في بعض الأخبار كراهة تنظيم الحصى في الصلاة، وهو كما في خبر طلحة بن زيد، عن جعفر، عن أبيه: «أنّ عليّاً عليه السلام كره تنظيم الحصى في الصلاة، وكان يكره أن يُصلّي على قصاص شعره حتّى يُرسله إرسالاً».[1] إن كان المراد من التنظيم ذلك؛ لأنّه من المحتمل كون المراد من كراهة التنظيم هو إحصاء عدد الركعات بالحصىٰ لا تسوية موضع السجدة، كما قد يؤمي إليه كون متعلّقه الصلاة دون السجدة، مضافاً إلى استبعاد أن يصدر من الامام أمر مكروه في صلاته إن أُريد من التنظيم التسوية، التي قد ورد في الأخبار صدورها عن الإمام، فليتأمّل.

حكم باطن الكفين حين السجدة

الفرع السادس: في حكم السجدة بالنسبة إلى باطن الكفّين، فهل يجب فيهما الاستيعاب من الراحة والأصابع، أو يكفي المسمّىٰ ولو ببعض الراحة أو الأصابع، بل بواحد منهما دون الآخر؟ وجوهٌ وأقوال.

فعن «الفوائد المليّة» و «المقاصد العليّة»: أنّه لا خلاف في كفاية الاسم فيه، بل قد يظهر من صاحب «الجواهر» ميله إلى كفاية البعض، حيث قال:

(قلت: قد لا يحتاج إلى الدليل بالخصوص، بعد إمكان دعوى تحقّق وضع الكفّ والسجود عليها بالبعض، وأنّه ليس من الأفعال المقتضية للاستيعاب كالغَسل ونحوه، وإمكان دعوى الأولويّة من الجبهة بحيث لا يرجع إلى القياس، بل قد أيّد

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١٨ من أبواب السجود، الحديث ٤.

ذلك كلّه في «الرياض» بالخبر المروي عن «تفسير العيّاشي» عن أبي جعفر عليه السلام:

«أنَّه سأل المعتصم من أيّ موضع يقطع؟ فقال: إنّ القطع يجب أن يكون من مفصل أُصول الأصابع فيترك الكفّ، قال: وما الحُجّة في ذلك؟ قال: قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: السجود على سبعة أعضاء: الوجه واليدين والركبتين والرِّجلين، فإذاً قطعت اليدين دون المرفق لم يبق له يدٌ يسجد عليها».[1]

فإنّه صريح في عدم وجوب السجود على الأصابع.

قلت: لكنّه ظاهر في أنّ الكفّ اسمٌ لما لا يشمل الأصابع، لا للاجتزاء في السجود بالبعض، بل مقتضاه حينئذٍ أنَّه لو سجد على الأصابع دون راحة الكفّ لم يجتز به)، انتهى محلّ الحاجة.[2]

أقول: لا إشكال في صدق وضع الكفّين على الأرض صدقاً عرفياً لو لم يضع إلّا بعضهما، خصوصاً إذا وضع راحتيهما دون الأصابع، فالحكم بوجوب الاستيعاب حتّى للأصابع فضلاً عن الراحتين يحتاج إلى دليل يدلّ عليه، بعد معلوميّة عدم اقتضاء مطلق الفعل على الاستيعاب، كما هو صادق في ضرب التيمّم بالكفّين ولو ببعضهما، وكذلك صدق وضع اليد على الجدار والحائط حيث يصدق ذلك ولو فعل ببعض الكفّ.

ودعوى سيّدنا الخوئي في مستنده: (بأنّ الظهورات ربّما تختلف باختلاف المتعلّقات، وحيث إنّ المتعلّق في المقام هو السجود دون مثل الضرب ونحوه،

---

(١) المستدرك: ج ١، الباب ٤ من أبواب السجود، الحديث ١.

(٢) الجواهر: ج ١٠ / ١٤٦.

والمتعارف المعهود من السجود خارجاً إنّما هو وضع تمام الكفّ، فينصرف الإطلاق إلى الاستيعاب لا محالة، فلم يبق للأمر ظهور يُعتمد عليه في الإطلاق. نعم، المنصرف إليه إنّما هو الاستيعاب العرفي دون الحقيقي).[1]

ليست بتامّة: لأنَّه لو كان الأمر كذلك لما كان للتردّد المنقول عن العلّامة وجه.

كما لا يبقى وجه لدعوى كفاية صدق الاسم على البعض، مع أنَّه لابدّ من البحث عن أنّه بماذا يتحقق و يقتضي الاستيعاب، خصوصاً إذا كان المراد من الكفّ باطن اليد، الشامل لمجموع الأصابع، و لذلك يعدّ دعوى وجوب الاستيعاب في هذه الصورة أشكل، اللّهمّ إلّا أن يستفاد ذلك من لسان دليلٍ يدلّ عليه، فحينئذٍ يجب العمل على طبقه، و لعلّ الدليل رواية أبي بصير المروي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث، قال: «إذا سجدت فابسط كفّيك على الأرض»[2]، فإنّ المراد من الكفّ لا يخلو عن أحد الأمرين: إمّا خصوص الراحة، أو هي مع الأصابع.

و على أيّ تقدير لا إشكال في وجوب بسط الكّف بظاهر الأمر، إمّا بالأولويّة على الثاني، أو بالخصوص على الأوّل، فلا يبقى وجه لعدم وجوب الاستيعاب، إلّا المناقشة:

في ضعف سنده لوقوع عليّ بن أبي حمزة في طريقه، مضافاً إلى ضعف طريق الشيخ إليه.

أو إرادة الراحة فقط من الكفّ، فيصير وجوبه مخصّصاً لها لا مع الأصابع،

---

(١) مستند العروة: ج ٤ / ١٢٣.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١٩ من أبواب السجود، الحديث ٢.

خصوصاً إذا أيّد الخبر بما قد سبق نقله عن «تفسير العيّاشي» عن أبي جعفر عليه السلام من عدم تجويز القطع إلّا من مفصل الأصابع، حيث يدلّ على أنّ المسجد في اليدين خصوص الراحتين دون الأصابع، فإذاً لم يكن مسجداً فلا وجه للحكم بوجوب وضعها على الأرض.

و احتمال كونها مسجداً عند عدم القطع، وعدمه عند وجوب القطع كما في حقّ السارق، لا يناسب مع استدلال الإمام عليه السلام بقوله تعالىٰ: ﴿**وَ أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلّٰهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللّٰهِ أَحَداً**﴾[1]، حيث إنّه يدلّ على التعميم، أي لا يجوز القطع مطلقاً و في حال من الأحوال لما يعدّ مسجداً، فتقييده بما إذا لم يكن الحكم على خلافه غير مقبول، لأنّ سياق إطلاقه يأبىٰ عن التقييد، كما لا يخفى على المتأمّل.

و أيضاً: دعوى قيام الإجماع على عدم الوجوب غير معلوم، لوجود الاختلاف عند كثير من الفقهاء، خصوصاً عند المُتأخِّرين منهم كصاحب «الجواهر»، وصاحب «مصباح الفقيه»، والسيّد في «العروة» على عدم وجوب الاستيعاب، وفي قِبالهم ذهب كثيرٌ منهم الى الوجوب ولو بالاحتياط كالسيّد الخوئي والبروجردي والأصفهاني والگلپايگاني والخميني، فلا يمكن اسقاط حديث أبي بصير بالضعف، خصوصاً إذا قلنا بأنّ المراد من الكفّ هو الراحة فقط، لما قد عرفت شمول الوجوب لها على كلّ تقدير، أي مع ضميمة الأصابع ودونها، فإذاً الأحوط هو القول بالوجوب، لكن فيما يصدق عليه ذلك عرفاً، فعدم إلصاق بعض الكفّ أو الأصابع بالأرض بما لا يضرّ بالصدق العرفي غير ضائر.

---

(١) سورة الجنّ: الآية ١٨.

أمور يتعلّق بمسجد الكفين

أقول: بعد الوقوف على حقيقة الحكم في سجدة الكفين، هنا أمور كثيرة تتفرّع عليه:

الأمر الأول: قال العلّامة في «نهاية الأحكام» ـ على ما في «الجواهر» ـ بأنّه يكفي وضع الأصابع دون الكفّ وبالعكس.

و فيه: إنّه غير مقبول على ما اخترناه، لأنّه ينافي مع وجوب الاستيعاب عرفاً، خصوصاً إذا قلنا بأنّ الأصابع معدودة من الكفّ كما صرّح به بعضهم، واختاره صاحب «الجواهر» بقوله: (وهو الذي يساعده العرف)، و خصوصاً لو قلنا بمقالة المحقّق الهمداني من دعوى الفرق بين العرب والفُرْس، حيث قال: (ودعوى ظهور الكفّ عرفاً في ما فوق الأصابع، ممنوعة، بل هو كذلك عند أهل الفرس الذين يستعملون لفظ الكفّ في الراحة لا في كلمات العرب). فإذاً، الحكم حينئذٍ هو وجوب وضع مجموع الكفّين مع الأصابع التي تعدّ من الباطن على الأرض، وهو المطلوب.

الأمر الثاني: عدم كفاية رؤس الأصابع في تحقق السجدة مطلقاً، أي سواءٌ قلنا بالاستيعاب أم لا؛ لأنّ رؤوسها خارجة عن الكفّ على كلّ تقدير، كما صرّح بذلك الشهيد في «المسالك» حيث قال: (إنّها حدّ الباطن) فلا يكفي على القول بكفاية البعض، فضلاً عن القول بالاستيعاب، كما لا يخفى.

الأمر الثالث: عدم كفاية ما لو ضمّ أصابعه إلى كفّه وسجد عليها، كما هو

المحكيّ عن «التذكرة» و «الموجز» وشرحه، لعدم صدق عنوان السجود على باطن الكفّ.

واحتمال كون حال الأصابع حينئذٍ حال البُسط و الفرش المتوسطة بين اليد وبين الأرض حيث لا يكون مانعاً، غير مسموع؛ لما قد عرفت من عدم صدق وضع الكفّ على الأرض عرفاً في مثله، بخلاف البساط، فإذاً، ما عن «نهاية الأحكام» من التوقّف فيه لا يخلو عن نظر.

الأمر الرابع: عدم كفاية ما لو جافىٰ وسط كفّه ولاقىٰ الأرض بأطراف الأصابع أو بالزند، أو وضع أطراف الراحة والتجوّف فيها بالخصوص، بغير ما فيها بحسب حال الطبيعة وأمثال ذلك من الأقسام والفروع، لاشتراك الجميع في الملاك بما قد عرفت من لزوم صدق العرفي بالوضع الاستيعابي، ومنافاة جميع ذلك، كما لا يخفى على المتأمِّل.

في لزوم الاعتماد على الاعضاء عند السجدة

الفرع السادس: في أنّه هل يعتبر الاعتماد على الأعضاء السبعة في السجدة، أو يكفي مجرّد المماسّة متحاملاً عنها؟

قال صاحب «الجواهر»: (إنّ المنساق إلى الذهن من السجود على هذه الأعضاء هو الاعتماد، كما صرّح به الشهيد في «الذكرى» وغيرها)، بل في «الحدائق»: (قالوا) مشعراً باتّفاق الجميع أو الأكثر عليه.

والدليل على ذلك: نفس الأخبار الواردة على لزوم السجدة على الأعضاء،

مثل قوله: «ضع جبهتك على الأرض»، حيث يستفاد ذلك من الجملة الواردة في حديث زرارة بقوله في جواب السؤال عن حدّ السجود، فقال: «ما بين قصاص الشعر إلى موضع الحاجب ما وضعتَ منه أجزأك».[١] أو كلمة (السقوط) الواردة في خبره الآخر، بقوله: «فأيّما سقط من ذلك إلى الأرض أجزأك مقدار الدرهم».[٢] حيث لا يصدق الوضع والسقوط والتمكين ونحوها إلّا بالاعتماد، ولعلّه لذلك استدلّ صاحب «الجواهر» برواية علي بن يقطين، بقوله: «إذا أمكنتَ جبهتك من الأرض».[٣]

وخبر عليّ بن جعفر، عن أخيه عليه السلام: «في الرجل يسجد على الحصى، ولا يمكّن جبهته من الأرض؟ قال: يُحرِّك جبهته حتّى يتمكّن فينحّي الحصىٰ عن جبهته ولا يرفع رأسه».[٤]

فلا يرد على صاحب «الجواهر» ـ كما في المصباح للهمداني ـ من عدم دلالة هذين الحديثين على المطلوب.

نعم، لا يتمّ الاستدلال بقوله المحكي عن الغير، لعدم حصول تمام المراد من الخشوع، ولأنّ الطمأنينة لا تحصل بذلك؛ لوضوح إمكان تحصيل كلا الأمرين بغير الاعتماد كما لا يخفى.

ولأجل ذلك ذكرنا في تعليقتنا على «العروة» بوجوب الاحتياط في

---

(١) و (٢) الوسائل، ج ٤، الباب ٩ من أبواب السجود، الحديث ٢ و ٥.
(٣) الوسائل: ج ٤، الباب ٤ من أبواب الركوع، الحديث ٣.
(٤) الوسائل: ج ٤، الباب ٨ من أبواب السجود، الحديث ٣.

الاعتماد كما عليه كثير من الفقهاء، مثل العلّامة البروجردي والخوئي والحكيم وغيرهم تبعاً لصاحب «الجواهر» والمحقّق الهمداني و العلّامة النوري.

ومن ذلك يظهر أنَّه لو سجد على مثل القطن والصوف، وجب أن يعتمد عليه حتّى تثبت الأعضاء وتستقرّ، وتتمكّن وتحصل الطمأنينة، و إلّا لا يجوز إلّا في حال الضرورة.

نعم، لا تجب المبالغة في الاعتماد بحيث يزيد على قدر ثقل الأعضاء، كما أنَّه لا تجب ملاحظة التسوية في مقدار الاعتماد لتعسّره أو تعذّره، بل لعدم الدليل عليه حتّى يقال بوجوب تحصيله بحدّ الميسور. لكن هذا لا يمنع من الحكم بلزوم الاعتماد بالاشتراك بجميع ذلك العضو، فلا يكفي تحصيل الاعتماد في بعض والمماسّة في الآخر.

الوجه الأوّل: هل يجب استقلال الأعضاء بوضع الثقل عليها، بحيث لا يُجزي لو شاركها غيرها من الذراع وأصابع الرِّجلين مع الإبهامين أو البطن أم لا؟

توقّف صاحب «الجواهر» في الحكم بقوله: (فيه وجهان ينشآن: من دعوى ظهور النصوص في كونه حال السجود واضعاً ثقله على هذه السبعة، ومن صدق الاعتماد عليها ولو مع مشاركة الغير).

أقول: لكن الإنصاف عدم المنع عن مشاركة الغير في الاعتماد، بعد فرض صدق الاعتماد على الأعضاء مع المشاركة، كما عليه السيّد في «العروة» وكثيرٌ من أصحاب التعليق عليها.

الوجه الثاني: لو وضع الأعضاء السبعة على الأرض على نحو الانبطاح، أي مدّ

الثاني: وضع الجبهة علىٰ ما يصحّ السجود عليه ، فلو سجد على كور العمامة لم يجز. (١)

الأعضاء والرِّجلين كالنائم على وجهه بصورة السجدة، فهل يجوز ويُجزي أم لا؟

ففي «الجواهر»: (أنَّه لا يُجزي، لعدم صدق مسمّى السجود إلّا لضرورة، سواءٌ جافى بطنه أو لا)، وربّما جُعل سبب المنع في الفرض عدم مجافاة البطن، لكن اعترض عليه صاحب «الحدائق» بقوله: (إنّ البطلان لعدم صدق مسمّى السجود، وإنّما يسمّى انبطاحاً ونوماً على الوجه).

قلنا: لقد أجاد فيما أفاد، إذ من الواضح أنَّ هذه الحالة نومٌ وانكباب على الوجه و لا تصدق عليه السجدة، و لا أقلّ من الشكّ في الصدق الموجب للشك بالفراغ، فلابدّ من تحصيل القطع به، ولا يحصل إلّا بترك ذلك، مضافاً إلى إمكان المنع منه لأجل منافاته مع وجوب استقلال المساجد في الاعتماد، فيُشكل حينئذٍ الحكم بالصحّة في الفرض، كما لا يخفى على المتأمِّل.

(١) لا إشكال في وجوب وضع الجبهة علىٰ ما يصحّ السجود عليه من الأرض والنبات وغيرهما، كما مرّ البحث فيه تفصيلاً، في مبحث مكان المصلّي، و يتفرّع عليه حينئذٍ أنّ السجدة على كَوْر العمامة (بفتح الكاف وسكون الراء أي دورها) غير جائز، ولا يكون مُجزياً، كما عليه كثير من الفقهاء كما في «الناصريّات» و «الخلاف» و «المنتهى» حيث ادّعوا الإجماع عليه بالخصوص، فلابدّ من البحث عن وجه المنع وسببه، فقد يحتمل ـ بل ذكر ـ فيه ثلاث وجوه:

تارةً: لأنّ العمامة تعدّ ممّا لا تصحّ السجدة عليها، لكونها من الملبوسات غالباً، كما أشار إليه صاحب «الجواهر» بقوله: (إذا كانت ممّا لا يصحّ السجود عليها كما هو الغالب).

وأُخرىٰ: ما يلوح من الشيخ في «الخلاف» من جعل علّة المنع كونه محلّ السجدة محمولاً، حيث قال: (ولا يجوز السجود على شيءٍ هو حاملٌ له، ككور العمامة، وطرف الرداء، وأكمام القميص)، و اعترض عليه الشهيد في «الذكرى» بقوله: (إن قصد لكونه من جنس ما لا يسجد عليه فمرحباً بالوفاق، وإن جَعل المانع نفس الحمل كمذهب العامَّة، طُولب بدليل المنع)، و هو جيّدٌ إذ ليس عندنا ما يدلّ على المنع بالحمل في حال السجدة حتّى نفتي بسببه.

ثالثاً: كون وجه المنع هو ما يظهر من صاحب «الجواهر» ـ وغيره ـ بقوله: (قلت: لعلّ دليله الاقتصار في الفراغ عن الشغل بالمتيقّن المعهود عند الشرع واتباعه، وإمكان منع صدق اسم تعدّد وضع الجبهة المتوقّف عليه صدق السجدتين).

و يرد عليه أوّلاً: بأنّه لو كان هذا منشأ الإشكال، فلابدّ من تقييده بما إذا كان متّصلاً بالجبهة، دون ما لو لم يكن كذلك مثل الرداء أو أكمام القميص، أو كان هو منشأ الإشكال، ولكن إذا رفعت العمامة وأخذها للسجدة الثانية، فحينئذٍ لابدّ أن يكون صحيحاً، فلابدّ حينئذٍ من تقييد عدم الإجزاء بما إذا لم يأخذها إلى إتمام السجدتين لا مطلقاً.

وثانياً: إن كان المنع لأجل عدم صدق تقدير الوضع مع كونه متّصلاً، فإنّ هذه المناقشة تكون جارية إذا كان كذلك في حال السجدتين من دون رفع العمامة

عن رأسه في الأثناء، وفيما بين السجدتين، و إلّا لا يوجب الإشكال.

أقول: لا يخفى أنّه لامجال لجريان المناقشتين فيما إذا كان وجه المنع هو أنّ العمامة من الملبوسات، حيث إنّه لا تصحّ السجدة بلا فرق بين كونها متّصلاً أم لا، كما لا فرق حينئذٍ بين أخذها في ما بين السجدتين أم لا، إذ وجه المنع باقٍ بحاله، كما أنّ الأمر كذلك في الرداء وأكمام القميص أيضاً، وهذا هو الأقوى عندنا بعد معلوميّة عدم كون وجه المنع هو الحمل الذي وقع في كلام الشيخ في «الخلاف»، وإن قيل إنّه استدلّ للمنع بكونها من الملبوس، بل تمسك صاحب «الجواهر» بعدم جواز السجدة على العمامة، بخبر عبد الرحمن عن الصادق عليه السلام: «في السجود على العمامة لا يُجزي حتّى تصل جبهته إلى الأرض».[1]

وقال: (لا دلالة فيه على كون المانع الحمل، بل جاز لفقد كونه ممّا يسجد عليه، أو لأنّه متّصلٌ بالجبهة فيأتيه المانع الذي ذكرنا من عدم الصدق).

أقول: ملاحظة نصّ الرواية تفيد أنها غير مرتبطة بما نحن فيه، فقد جاء فيها: «عن الرجل يسجد وعليه العمامة لا يصيب وجهه الأرض؟ قال: لا يُجزيه ذلك حتّى تصل جبهته إلى الأرض».[2] حيث يمكن أن يكون وجه المنع من جهة الفصل بين الجبهة والأرض لسُمك قماش العمامة الفاصل بينهما، كما يؤيّد ذلك ما رواه زرارة عن أحدهما عليهما السلام أنّه قال:

«قلتُ له: الرجل يسجد وعليه قلنسوة أو عمامة؟ فقال: إذا مسّ شيءٌ من

---

(١) و (٢) الوسائل: ج ٣، الباب ١٤ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ١.

جبهته الأرض فيما بين حاجبيه وقصاص شعره فقد أجزأ عنه».[١]

اللّهمّ إلّا أن يقال: لو كانت العمامة والقلنسوة ممّا يصحّ السجدة عليهما، فلا يبقى وجه للحكم بلزوم اتّصال الجبهة بالأرض ولو بمقدار يسير، فيظهر منه حينئذٍ أنَّه لا يصحّ أن يسجد عليهما لكونهما من الملبوس، هذا.

ولكن يمكن أن يرد عليه: بأنّه يحتمل أن يكون المنع من جهة أنّهما قد تكونان في غير موازاة الجبهة، بل كانتا على الرأس وتمنعان عن حصول مسّ الجبهة بما يصحّ السجود عليه، فحينئذٍ لا يرتبط الحديث بما نحن بصدده، وكان ينبغي الاستناد ـ على احتمال غير بعيد ـ برواية عليّ بن جعفر عليهما السلام فيها، قال:

«وسألته (أي عن أخيه عليه السلام) عن الرجل يسجد فتَحُول عمامته وقلنسوته بين جبهته وبين الأرض؟ قال: لا يصلح حتّى يضع جبهته على الأرض».[٢] لأنَّه لو كانتا ممّا يصحّ السجدة عليهما لما كان ينهى عنه، بل كان يقول بجواز السجدة، وإن كان الوضع على الأرض أفضل، اللّهمّ إلّا أن يكون المراد من قوله: (فتحول) هو الفصل المانع غير الموازاة للجبهة.

و أيضاً تمسّك صاحب «الجواهر» للمدّعىٰ برواية طلحة بن زيد، عن جعفر، عن أبيه، عن عليّ عليه السلام: «أنَّه كان لا يسجد على الكُمين ولا العمامة».[٣] حيث يدلّ على أنّ وجه المنع كونهما من الملبوسات، إذ لا وجه فيه إلّا ذلك، فلا تجري فيه شُبهة كون الكمين والعمامة حائلين بين الجبهة والأرض لأجل سُمكهما كما عرفت في السابق.

---

(١) ـ (٣) الوسائل: ج ٣، الباب ١٤ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٢ و ٦ و ٣.

وكيف كان، فقد نقل عن غير واحد من الفقهاء نفي البأس بالسجدة على كور العمامة، إذا فرض كونه مشتملاً على ما يصحّ السجدة كقطعة خشبة يستصحبها في قيامه وقعوده، بحيث إذا سجد كانت جبهته موضوعة عليها، كما صرّح بذلك الشهيد في «البيان» و «الذكرى» بأنّ صلاته صحيحة، بل وكذلك صرّح العلّامة في «المنتهى» و «التحرير»، والمحقّق الكركي في «جامع المقاصد»، وصاحب «نهاية الأحكام»، بل وفي بعضها: (أنّ الأفضل الانفصال عملاً بفعل النَّبيّ صلى الله عليه وآله و الأئمّة عليهم السلام) بعده، بل قال شيخنا الأنصاري قدس سره: (ويظهر من اقتصار نسبة الخلاف إلى «المبسوط» في «البيان» و «الذكرى» عدم الخلاف عن غيره)، مع أنّه قد عرفت عدم الخلاف عن الشيخ الطوسي قدس سره، على حسب ما نقل الاستدلال عنه في وجه المنع بكونه ملبوساً، حيث يفيد الجواز إذا كان فيها ما يصحّ السجود عليه.

أقول: ظهر مما ذكرنا أنّه لا يبقى وجه للمنع، إلّا دعوى ظهور ما يدلّ على لزوم الوضع والاعتماد على ما يصحّ و هو القابل للانفصال فلا يصدق الوضع على ما هو متصلٌ دائماً، ولا تعدّد فيه فيما يلزم تحقّق السجدتين فيه، مع أنَّه لو لم يصدق التعدّد بذلك، فلا يكون إلّا من جهة لزوم انصراف اللّفظ على مجرّد الجبهة حين الوضع، فعليه يلزم الإشكال حينئذٍ في أصل الوضع في أوّل السجدة أيضاً، لأنَّه ما لم تكن الجبهة مجرّدةً لا يصدق الوضع، فلابدّ من الحكم بالبطلان في أصل ترك تحقّق السجدة لو لم يتدارك بعد ذلك، مع أنّ الالتزام بذلك مشكلٌ جدّاً.

وقياس الجبهة مع غيرها من المساجد الستّة، حيث لا يجب فيها إيجاد الوضع، قياس مع الفارق، إذ فرق عند العرف بين الوضع في الإبهامين والركبتين وبين وضع

الجبهة، كما يحتمل الفرق أيضاً بين الجبهة وبين اليدين أيضاً، إذ يمكن القول بجواز بقاء الوضع في اليدين في السجدتين دون الجبهة، هذا فضلاً عن أنَّه قد استدلّ ببعض الأخبار لجواز بقاء الوضع في اليدين، وهو مثل رواية ابن إدريس المنقولة في آخر «السرائر» نقلاً من كتاب «جامع البزنطي» صاحب الرضا عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يسجد، ثمّ لا يرفع يديه من الأرض بل يسجد الثانية، هل يصلح له ذلك؟ قال: ذلك نقص في الصلاة».[1]

ومثله رواية «قُرب الإسناد» عن عليّ بن جعفر عليه السلام.[2]

بناءً على أن المراد من (النقص) هنا في مقابل الكمال والفضل، كما هو مختار صاحب «الوسائل»، حيث عنون بابه بكراهة ترك رفع اليدين من الأرض بين السجدتين، بل وهكذا ما في «الجواهر» بقوله: (واحتمال إرادة النقص حقيقة مع فرض عدم اقتضاء ذلك نقصاً في الاعتدال أو الطمأنينة بعيدٌ، بل المراد كما هو الظاهر نقص الفضل، لكن الإنصاف أنَّه مع ذلك لا يخلو عن نظر....)

أقول: لا يخفى أنّ الحمل على هذا المعنى مخالف لظاهر الرواية، ولا داعي لذلك بعد إمكان الحكم بالنقص الحقيقي أي الموجب للحرمة بل البطلان، إلّا أن يقوم الإجماع ولو بالسكوت عن بطلانها على خلافه، إذ لم يشاهد من أحدٍ الحكم بالبطلان، فبالملازمة يصعب الحكم بالحرمة أيضاً، بناءً على إمكان تحصيل الجلسة بين السجدتين مع إبقاء وضع اليدين على الأرض محاذاة الركبتين.

و ربّما يمكن دعوى الفرق بين اليدين والجبهة، حيث إنّ المنصرف إليه في

---

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٢٥ من أبواب السجود، الحديث ١ و ٢.

الثاني هو وضع الجبهة على الأرض مع كونه منفصلاً عمّا يسجد عليه، بخلاف اليدين حيث إنّه لا مانع فيما ألصق ما تحت اليدين بهما وعلى نحو يرتفع برفعهما، ثمّ يضعهما المصلّي على الأرض، نظير الكفيّة التى يلبسها بعض الناس عادةً في الشتاء أو اثناء العمل، و المسمّى بالفارسيّة (دستكش)، حيث لا يوجب الإشكال في لبسها حين السجدة، لصدق وضع اليدين على الأرض مع مثل هذا المحمول.

ولأجل ذلك حكم صاحب «كشف الغطاء» بلزوم الانفصال وقال: (فلو استمرّ متّصلاً إلى وقت السجود مع الاختيار لم يصحّ، ولا يلزم فصله فوراً لو اتّصل حال الرفع، بل إنّما يلزم لسجودٍ آخر على الأقوى، بخلاف الستّة الباقية، وفي دلالة الإطلاق وكراهة مسح التراب ونحوه عن الجبهة ضعف، فلا يقوى على أصالة الشغل، مع أنّ ما دلّ على رفع الحصىٰ عنها أقوى دلالة على العكس، فتأمّل جيّداً) انتهى كلامه.

و قال صاحب «الجواهر» قبله: (وقد أجاد)، حيث يدلّ كلامه على أنَّه قد قَبِلَ ذلك، كما لا يبعد كون الأمر كذلك، حيث قد يستفاد صحته من عمل الإمام المنقول في رواية علي بن بجيل، قال: «رأيتُ جعفر بن محمّد عليه السلام كلّما سجد فرفع رأسه أخذ الحصى من جبهته فوضعه على الأرض».[1]

و قال الهمداني في «مصباح الفقيه» بعد نقل الرواية: (ولا يخفى ما في دلالته على المدّعىٰ من القصور، مع أنَّه من الواضح أنّ عمل الإمام يدلّ على لزوم الاتّباع، إلّا ما ورد دليلٌ علىٰ خلافه، اللّهمّ إلّا أن يقال بضعف سند الحديث؛ لأنّ

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١٨ من أبواب السجود، الحديث ٣.

الثالث: أن ينحني للسجود حتّى يُساوي موضع جبهته موقفه، إلّا أن يكون علوّاً يسيراً بقدر لبنةٍ لا أزيد. (١)

علي بن بجيل مجهول ولم يرد في حقّه توثيق، مع عدم انجباره بالشهرة و الإجماع، لو لم نقل بقيامها علىٰ خلافه).

وكيف كان، فالأحوط لو لم يكن أقوى وجوب رفع الملتصق بالجبهة للسجدة الثانية، خصوصاً مع ملاحظة الشكّ في الامتثال بعد القطع بوجوب إتيان السجدة، فع الإتيان كذلك يوجب الشكّ في الفراغ، و اللّٰه العالم.

(١) هذا ممّا صرّح به الشيخ والمتأخّرون، بل في «المدارك»: (هو المعروف من مذهب الأصحاب)، بل في الذكرى نسبته إليهم مشعراً بدعوى الإجماع عليه كالفاضل في «المنتهى» حيث نسبه إلى علمائنا، بل في «جامع المقاصد» التصريح بنسبته إليهم جميعهم، ولعلّهم حملوا (العلوّ) في كلام من عبّر به من غير تقييد عليه، والتقدير المذكور في المتن هو الذي قد قدّر الشيخ حدّ الجواز بلبنةٍ ومنع ما زاد، ومثله العلّامة في المحكي من تذكرته.

وفي قِباله قول ثانٍ بتقديره بأربعة أصابع مقبوضة كما في «كشف اللّثام»، وفي «الذكرى» على نسخة كانت عند صاحب «الجواهر».

وقول ثالث لصاحب «الوسيلة» حيث عبّر التقدير بالمِخدّة ـ بكسر الميم ـ أي ما يجعل عليه الخَدّ عند النوم، الذي يطلق عليه بالفارسيّة بـ(متّكا)، ولعلّ المقصود هنا بيان مقدار القطر والارتفاع؛ لأنّ الظاهر من اللّبنة ـ بكسر اللّام

وسكون الموحّدة أو فتحها مع كسر الباء ـ هي المعروفة في ذلك الزمان، وقد قدّرها الأصحاب ـ كما في «الحدائق» ـ تقريباً علىٰ قَدْر أربع أصابع مضمومات، كما يؤيّده اللّبن الموجود الآن في أبنية بني العبّاس في سُرّ مَن رأىٰ، حيث يكون قطرها متقارباً بالتقدير المذكور، خصوصاً مع نقل الأصحاب لذلك عمّن كان من أهل التثبّت والتحقيق في هكذا أمور كالفاضل الهندي وغيره.

الدليل على هذا التحديد من العلوّ:

فعن المحقّق في «المعتبر» ـ مضافاً إلى نقل الإجماع ـ بقوله: (وعليه علمائنا)، المشعر بذلك، قال: (ولأنَّه يخرج بذلك ـ أي بالأعلى من موقف المصلّي ممّا يعتدّ به مع الاختيار ـ عن الشُّبهة المنقولة عن صاحب الشرع).

وقد استشكل عليه المحقّق الهمداني في مصباحه بقوله: (وفيه: أنَّه إنّما يتّجه على القول بأصالة الاحتياط لدى الشكّ في الشرطيّة، وهو خلاف التحقيق. وأضعف منه الاستدلال عليه بمنع اسم السجود عرفاً على السجود على المرتفع بأكثر من لبنة، فإنّه مكابرة محضة، خصوصاً في التدريجي كما لا يخفىٰ).[1]

قلنا: لا إشكال في أنّ السجدة بحسب ما ورد من فعل النَّبيّ صلى الله عليه وآله و الأئمّة عليهم السلام بعده لم يكن إلّا على مثل الحصىٰ أو الأرض المسطّحة، أو على التراب من أرض كربلاء، ومن المسلّم أنّه لا يكون ارتفاع مثل هذه المساجد أزيد من اللّبنة، فالإتيان بالأزيد يعدّ خارجاً عن الهيئة المنقولة، فإذاً كان فعل المعصومين عليهم السلام حجّة لنا، إذ لم يرد دليل على الجواز بالأزيد، لو لم نقل بورود الدليل على عدم

(١) مصباح الفقيه: كتاب الصلاة / ٣٤٤.

الجواز، كما سنشير اليه، فلابدّ من الاتّباع، لأنّ فعلهم ظاهر في الوجوب كما قلنا ذلك مراراً، ما لم ترد قرينة مقاليّة أو مقاميّة على خلافه، كما أنّ مقتضى الأصل عند الشكّ في الامتثال بعد اليقين بالاشتغال بأصل السجدة، هو وجوب الاحتياط، خصوصاً في باب العبادات، إلّا أن يثبت بالدليل عدم المنع عن الزائد، وهو هنا مفقود، كما لا يخفىٰ.

أقول: فضلاً عمّا ذكرنا، فقد وردت روايات في تحديد موضع السجود:

منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن عبد اللّٰه بن سنان، عن أبي عبد اللّٰه عليه السلام، قال: «سألته عن السجود على الأرض المرتفة؟ فقال: إذا كان موضع جبهتك مرتفعاً عن موضع بدنك قَدْر لبنةٍ فلا بأس».[1]

المستفاد من ظاهر هذا الحديث أنّ السؤال عن جواز السجدة على الأرض المرتفعة، حيث يدلّ على أنّ المتبادر من السجدة عند السائل هو السجدة على غير المرتفع، فأجاب الإمام بالتقدير الظاهر في المنع عن البراءة عنه، المستفاد من قضيّة الشرطيّة بالنسبة إلى الزائد بواسطة مفهومه، وبالنسبة إلى الأنقص أفاد بنحو الشرطيّة المسوقة لبيان تحقّق الموضوع، مثل: (إن رُزقت ولداً فاختنه)، حيث لا مفهوم له.

ولكن يظهر من المحقّق الهمداني عدم وجود المفهوم للشرطيّة حتّى بالنسبة إلى الزائد، فكأنّه أراد بيان المصداق للجائز من السجدة، والمفهم لعدم الجواز في الزائد هو التحديد الواقع في جواب السؤال، مع أنَّه مخالفٌ لظاهر الرواية، حيث

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١١ من أبواب السجود، الحديث ١.

يدلّ بمفهومها على وجود البأس في الزائد عن اللّبنة كما لا يخفى.

أقول: البحث في هذه الرواية يقع في جهتين:

الجهة الأولىٰ: في سندها لوقوع النهدي في سلسلة سندها حيث يتردد أنّه محمّد بن أحمد بن خاقان، أو غيره وهو الهيثم بن أبي مسروق، حيث قال النجاشي و ابن الغضائري في حقّ محمّد بن أحمد: (إنّه كوفي مضطرب وضعيف، لأنَّه يروي عن الضعفاء)، فلا يمكن الاعتماد على هذا السند الّا أنْ ندّعى أنّ محمّد ابن علي بن محبوب شخص مهذّب ولا ينقل إلّا عن ثقة؛ لأنَّه كان شيخ القميّين، وكذلك نقول في حقّ الهيثم، مضافاً إلى إمكان تصحيح الرواية و جبر ضعفها بعمل الأصحاب وفتواهم بذلك.

الجهة الثانية: من موجبات و هن هذا الخبر الاضطراب في متنه، حيث احتمل بعض الفقهاء كالفاضل الهندي في «كشف اللّثام» بأنَّه قد حكى صاحب «الرياض» عن نسخةٍ بدل كلمة (بدنك) كلمة (يديك) حيث قد يجمع بما إذا كان موضع البدن مساوياً لموضع السجدة، بخلاف موضع اليدين، بأن يكون ارتفاعه عنه بقدر اللّبنة فيجوز، و إلّا فلا يجوز حتّى عند التساوي مع البدن في موضع السجدة، كما أنَّه يدلّ على الجواز إذا كان موضع اليدين مساوياً أو أقلّ من اللّبنة، بخلاف موضع البدن ولو كان أزيد.

لكن الالتزام بهذا التحديد مشكل جدّاً، كما لا يمكن إثبات الأولويّة للبدن بذلك، وإن صرّح بذلك صاحب «الجواهر» حيث قال: (إنّ هذا الاحتمال بنفسه وحدّ ذاته ضعيف، لأنَّه نصّ بأنّا لم نتحقّق وجوده كذلك في بعض النسخ، بل ظاهر

استدلال الأصحاب به والفتوى بمضمونه على اختلاف طبقاتهم ونُسخهم، وفيهم المتثبّت غاية التثبّت ككشف اللّثام وغيره، فيشرف الفقيه على القطع بعدم هذه النسخة، وأنّه إن وجد في بعض الكتب فهو من النسّاخ قطعاً، مع أنّه على تقديرها يمكن الاستدلال بالفحوى، ضرورة أولويّة الموقف من اليدين بذلك قطعاً) انتهىٰ.

لكن قد عرفت أنّ وجود هذا النص المخالف يوجب الاختلاف في الاستدلال، بل في «مصباح الفقيه» أنَّه: (على هذا التقدير لا يكون الجواب مناسباً للسؤال، إلّا أن يُراد باليدين الكناية عن سائر المواضع).

أقول: مضافاً إلى ما مرّ ذكره، فإنّه قد يؤيّد كون اللّفظ هو (بدنك) ما ورد في الخبر المرسل الذى رواه، قال: الكليني: «في السجود على الأرض المرتفعة؟ قال: إذا كان موضع جبهتك مرتفعاً عن رجليك قدر لبنةٍ فلا بأس»[1]، حيث يناسب ملاحظة موضع الرجلين مع موضع مسجد الجبهة، ولعلّ بواسطة هذه الأُمور بعضها مع بعض يوجب القطع بما ورد في المتن، كما لا يخفى.

بل قد يؤيّد كون المراد هو مقايسة الموقف مع الموضع، ما سأله عبد اللّه بن سنان في رواية صحيحة أُخرى عنه، قال: «سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن موضع جبهة الساجد، أيكون أرفع من مقامه؟ فقال: لا، ولكن ليكن مستوياً».[2] حيث يلاحظ أنّ السؤال بلحاظ الموقف لا اليدين كما هو الظاهر.

بل يمكن التأييد لذلك بموثّقة عمّار في صورة الانخفاض، ما رواه الكليني

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١١ من أبواب السجود، الحديث ٣.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١٠ من أبواب السجود، الحديث ١.

بإسناده عن عمّار، عن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال:

«سألته عن المريض أيحلّ له أن يقوم على فراشه ويسجد على الأرض؟ قال: فقال: إذا كان الفراش غليظاً قدر آجرة أو أقلّ استقام له أن يقوم عليه ويسجد على الأرض، وإن كان أكثر من ذلك فلا».[1]

حيث يظهر منه أنّ حكم الجواز وعدمه في الارتفاع والانخفاض كان مقدار اللّبنة، وكان ملاك التفاوت ملاحظة الموقف مع موضع السجدة.

فظهر من جميع ما ذكرنا: أنّ ما أفتى به الأصحاب من الحكم بالجواز بمقدار اللّبنة أو أقلّ منها مبنيّة على هذه الأدلّة.

الأدلة المخالفة: بعد الوقوف على الأدلة المحدّدة للقول السابق، يقتضي التعرّض لصورة ما يدلّ على خلافه، وهي عدّة روايات:

منها: رواية حسين بن حمّاد، عن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال: «قلت له: أضع وجهي للسجود، فيقع وجهي علىٰ حَجَرٍ أو علىٰ موضعٍ مرتفع، أُحوّل وجهي إلى مكان مستوٍ؟ فقال: نعم، جُرّ وجهك على الأرض من غير أن ترفعه».[2]

وجه مخالفته هو حكمه عليه السلام بالجرّ إلى الموضع المستوي مطلقاً، مع أنّه لو كان الارتفاع بقدر اللّبنة جائزاً لكان المناسب أن يذكّره بأنّ ذلك يجب إذا كان الارتفاع أزيد من مقدار اللّبنة لا في مثله أو أقلّ منها.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ مثل هذا الحكم هو لمن أراد أن يضع جبهته على

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١١ من أبواب السجود، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٨ من أبواب السجود، الحديث ٢.

مثل هذا المكان المرتفع لدواع خاصة، من عدم الاستقرار، أو عدم المناسبة لجبهته لأنّه سببٌ لأذيته بذلك، أو غير ذلك من الدواعي، ولذلك يسأل الامام عن الوظيفة في مثل هذه الظروف، فأجابه عليه السلام بأن يمتنع عن رفع جبهته حتّى لا توجب احتساب السجدة بلا ذكره الواجب، وحكم بالجرّ إلى مكان مستوي، و هذا الحكم لا ينافي أن يكون الإبقاء على المرتفع صحيحاً، إذا كان الارتفاع بقدر اللّبنة، ولعلّ على هذا يجمع بين ما ورد في هذا الخبر مع ما في روايته الأُخرىٰ عنه عليه السلام، قال: «قلت له: أسجد فتقع جبهتي على الموضع المرتفع؟ فقال: ارفع رأسك ثمّ ضعه».[1]

بأن يكون الارتفاع فيه بما لا يغتفر فيه، أي وقعت سجدته بالأزيد من قدر اللّبنة، فحينئذٍ لا تحتسب سجدةً شرعاً، وإن صدقَ ذلك عرفاً، فيجوز له رفع الجبهة عنه، فلا يقع بين الموردين تعارض.

نعم، قد يتوهّم التعارض بين هذين الخبرين مع رواية ثالثة عنه، وهو ما رواه الكليني بإسناده عن المفضّل بن صالح، عن الحسين بن حمّاد، قال: «سألت أبا عبداللّه عليه السلام عن الرجل يسجد على الحصى؟ قال: يرفع رأسه حتّى يستمكن».[2]

حيث إنّ الارتفاع بمثل ذلك بعيدٌ عن كونه بأزيد من قدر اللّبنة، اللّهمّ إلّا أن يفرض وقوع جبهته على كومة عالية من الحصىٰ، ولا يبعد كونه كذلك بقرينة كلمة: (حتّى يستمكن) المُشعر بأن علّة حكمه عليه السلام بوجوب الرفع هو عدم امكان استقرار الجبهة على الحصىٰ المساعد، مع كون الحصىٰ كومة كبيرة مرتفعة، فيخرج الحديث

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٨ من أبواب السجود، الحديث ٤ و ٥.

بهذا التوجيه عن المعارضة مع ما سبق عنه، وهذا الحمل أَوْلىٰ ممّا حمله الشيخ ـ كما في «الوسائل» ـ بقوله: (هذا محمولٌ على الاضطرار، حيث لا يتأتّىٰ ذلك إلّا مع رفع الرأس)، اللّهمّ إلّا أن يراد من الاضطرار ما يشمل ما ذكرناه فله وجه.

فبناءً علىٰ ما بيّناه تخرج هذه الأحاديث عن المنافاة مع ما أفتى به الأصحاب من جواز السجدة على المرتفع بقدر اللّبنة، كما لا يخفى على المتأمّل الدقيق.

ومنها: صحيح معاوية بن عمّار، قال: قال أبو عبد اللّه عليه السلام: «إذا وضعت جبهتك على نَبَكةٍ فلا ترفعها، ولكن جُرّها على الأرض».[1]

والنَبَكة ـ بالنون والباء الموحّدة مفتوحتين، واحدة النَبْك ـ وهي أكمة محدودة الرأس، وقيل النباك التلال الصغار، ولا يبعد كون الثاني هنا مراداً، فيصير هذا الحديث مثل ما قلناه في حديث حسين بن حمّاد الأخير، فلا ينافي حينئذٍ مع الرواية السابقة، و اللّه العالم.

والحاصل: أنّ حمل ما دلّ على الرفع بما لا يُحتسب سجدة شرعاً أو عرفاً، إذا كان الارتفاع زائداً عن المقدار المجاز، وحمل ما دلّ على عدم الرفع بما يصدق عليه السجدة شرعاً أو عرفاً، ولذلك يكون حكم جرّ جبهته على الأرض أَوْلىٰ من الحمل الذي صدر عن المحقّق الهمداني قدس سره حيث حمل ما يدلّ على الاستواء العرفي على التدريجي لا الدفعي؛ لوضوح عدم الفرق في الجواز وعدمه بين الصورتين، إن كان التفاوت فاحشاً، كما لا يخفى.

ومنها: رواية أبي بصير ـ يعني المرادي ـ قال: «سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٨ من أبواب السجود، الحديث ١.

الرجل يرفع موضع جبهته في المسجد؟ فقال: إنّي أحبّ أن أضع وجهي في موضع قدمي، وكرهه».[١]

وفي ذيل «البحار» نقلاً عن «كتاب عاصم بن حميد»، عن أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته ـ إلى أن قال ـ: في مثل قدمي ثمّ قال: مكان كرهه ـ وأكره أن يضعه الرجل علىٰ مرتفع». وفي ذيل الورقة والصفحة نقل الرواية عن الشيخ في «التهذيب» كما نقلناه أوّلاً ثمّ قال: (واستدركه العلّامة النوري على صاحب «الوسائل» من كتاب عاصم بن حميد، ولفظه «أن يصنعه الرجل» وما استظهرناه أوفق بالسياق).[٢]

ثمّ قال صاحب الحدائق بعد نقل الرواية: (إنّ سياق هذه العبارة يعطي الأفضليّة كما لا يخفى).

ولكن قال صاحب «الجواهر» بعد نقل كلام صاحب «الحدائق»:

(إمّا بحمل الكراهة على التحريم، أو على ما دون اللبنة، أو إرادة أنَّه يرفع له موضع كما عساه يؤمي إليه رواية المجلسي، أو على الندب، أو غير ذلك من الحمل على الارتفاع غير المنافي للاستواء العرفي، فيخرج الحديث بذلك عن التعارض كما لا يخفى).

ومنها: صحيحة عبدالله بن سنان، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن موضع

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١٠ من أبواب السجود، الحديث ٢.

(٢) البحار: ج ٨٢ / ١٣١.

الساجد أيكون أرفع من مقامه؟ فقال: لا وليكن مستوياً».[١]

فإنّها بظاهرها تنافي مع مطلق الارتفاع، سواء كان على قدر اللّبنة أو أقلّ، كما يمنع عن الأزيد، فلابدّ من حملها بما لا ينافي مع ما أفتى به الأصحاب من التجويز إلى قدر اللّبنة، وهو:

إمّا بحمل الأمر على الاستحباب، أي أنّ الأفضل هو الاستواء، وإن كان الارتفاع إلى قدر اللّبنة جائزاً.

أو يُقال بأنّ المراد من الاستواء هو العرفي منه، الذي يصدق عليه ذلك، ولو بارتفاع إلى قدر اللّبنة أو الأقلّ، كما يؤيّد ذلك دلالة بعض الأخبار على فعل الإمام بوضع الحصىٰ للسجدة، أو الخمرة وهي المنسوج من سعف النحل كما في اللّغة، حيث يوجب الارتفاع بالنسبة إليهما، فيفهم أنّ مثل هذا القدر من الارتفاع غير ضائر، بل ربّما قيل إنّه يتعسّر تحصيل الاستواء الحقيقي غالباً خصوصاً إذا كان في صفحة الجبل والفلوات.

ومنها: رواية موثّقة عمّار في طرف الانخفاض، حيث ينقل الكلام منه إلى طرف الأعلى بطريق أَولىٰ، بالنظر إلى أنّ الإجازة كذلك بالنسبة إلى المريض، حيث جعل الزائد عن قدر اللّبنة ممنوعاً، والرواية هي المرويّة عن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن المريض أيحلّ له أن يقوم على فراشه ويسجد على الأرض؟ قال: فقال: إذا كان الفراش غليظاً قدر آجرة أو أقلّ، استقام له أن يقوم

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١٠ من أبواب السجود، الحديث ١.

عليه ويسجد على الأرض، وإن كان أكثر من ذلك فلا».[١]

فهي تدلّ على تجويز ذلك للمريض بهذا المقدار، و تمنع عن الزائد الظاهر في التحريم كالعلوّ، بل هو أَولىٰ، إذ هو المتعارف بحسب ما ورد الأمر بوضع التربة في موضع السجود المستلزم للعلوّ في الجبهة، فإذاً قلنا بالتحريم في الخفض بظهور كلمة (لا) فيه، ففي العلوّ يكون بطريق أولى، خصوصاً في غير المريض، هذا.

ولكن تقل صاحب «الحدائق» عن صاحب «الذخيرة» بأنّ الموثّقة غير ناهضة بالتحريم، و أمّا صاحب «الجواهر» فإنّه بعد ما نقل عنه ذلك قال: (إنّه قد أساء الأدب في ردّه في «الحدائق» فإنّه من جملة تشكيكاته الواهية المبنيّة على أُصوله المخترعة التي هي كبيت العنكبوت، وأنّه لأضعف البيوت مضاهية، فإنّي لا أعرف لمنعه ثبوت التحريم وجهاً إلّا ما صرّح به في غير موضعٍ من كتابه، ونقلناه عنه في غير موضعٍ بما تقدّم، من دعواه عدم دلالة الأمر في أخبارنا على الوجوب، وكذا النّهي غير دالّ على التحريم، وقد عرفت بطلان ذلك في غير مقام ممّا تقدّم، وأنّه موجبٌ لخروج قائله عن الدّين.

قلت: لعلّه ليس لذلك، بل لأنَّه جعل لا في المفهوم المصرّح به في الخبر نافية الاستقامة، المصرّح بها في المنطوق، وهي تصدق بالمندوب لا نهياً، وهو غير مفيد للتحريم. نعم، قد يمنع عليه صدق نفي الاستقامة على ذلك، بل هي ظاهرة في المنع، فتأمّل جيّداً) انتهى ما في «الجواهر».[٢]

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١١ من أبواب السجود، الحديث ٢.

(٢) الجواهر: ج ١٠ / ١٥٤.

قلنا: لعلّ وجه كلامه بعدم الدلالة على النّهي بملاحظة كثرة الأخبار الواردة في طرف العلوّ دون غيره، وذهاب كثير من الأصحاب باختصاص المنع في خصوص العلوّ لأجل عدم تعرّضهم للانخفاض، أو دعوى الإجماع على الجواز، فبذلك حمل النفي على الكراهة لا التحريم.

ولكن الانصاف عدم التفاوت في ذلك بعد القبول بعدم وجوب مراعاة المساوي، خصوصاً بعد ملاحظة ما ورد في خبر محمّد بن عبد اللّٰه، عن الرِّضا عليه السلام في حديثٍ أنَّه سأله: «عمّن يصلّي وحده فيكون موضع سجوده أسفل من مقامه؟ فقال: إذا كان وحده فلا بأس».[1]

حيث يجوّز هذه الحالة مطلقاً، حيث يفهم منه عدم وجوب الاستواء، وإن كان يمكن تقييده في طرف الخفض بما دون الآجرة، لا سيّما بعد إلغاء خصوصيّة الوحدة في الجواز، حيث لا يظهر وجه الفرق بين الوحدة وغيرها كما لا يخفى، إلّا أن يكون بلحاظ استحباب تسوية الصفوف من حيث مسجدهم، أو للاشكال في أخفضيّة مسجد المأموم عن موقف الإمام، وفيه تأمّل.

خلاصة الكلام: ظهر ممّا ذكرنا أنّ القول بالجواز إلى قدر اللّبنة في الطرفين من العلوّ والخفض في المقايسة بين الموضعين كما عليه أكثر الأصحاب أَولى من القول بالتفصيل المنقول عن صاحب «المدارك» تبعاً لمن تقدّم عنه وهو الإسكافي، من لزوم مراعاة المساوات في طرف العلوّ دون الخفض بلا ضرورة، لا سيّما مع ملاحظة فعل الأئمّة عليهم السلام من السجدة على الحصى أو الخمرة، المستلزم

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١٠ من أبواب السجود، الحديث ٤.

للعلوّ في الجبهة، كما لا يخفىٰ.

فروع السجدة على العلّو

الفرع الأوَّل: أنَّه بعدما ثبت لزوم المراعاة في الطرفين، بأن لا يزيد عن قدر اللّبنة، فهل يفرق الحكم بين صورة الانحدار والتدريجي بعدم الجواز في الأزيد في الأوَّل دون الثاني أم لا؟ فيه وجهان بل قولان:

من جهة دعوى انصراف أدلّة المنع إلى غير التدريج، فيرجع فيه إلى إطلاق الأدلّة الشامل للصلاة بهذا التفاوت، أي بأزيد من قدر اللّبنة ما لم يتفاحش، فتفوت به هيئة السجود، و إلّا لا يجوز، هذا كما عليه صاحب «كشف الغطاء».

ومن جهة أن القول بأنّ إطلاق أدلّة المنع يشمل كِلا الموردين، فلا وجه لإخراج صورة التدريجي الذي زاد ارتفاعه عن قدر اللبنة، مع أنَّه يصدق عليه عنوان ما كان موضع مسجده أرفع عن موقفه.

و وجه دعوى الانصراف: ليس إلّا كون الغالب في غير التدريجي وهو غير قابل لذلك، لأنّ الغلبة تكون في الوجود الخارجي لا الاستعمال والإطلاق حتّى يوجب صرف الإطلاق إلى غيره، وهذا هو الأقوى كما عليه المشهور، وكما صرّح به في «المسالك» و «المدارك» و «الحدائق» و «المنظومة» والمحكي عن «الروض» و «المقاصد العليّة» و «الموجز» و «الميسيّة» و «الجواهر» و «مصباح الفقيه» والسيّد في «العروة» وأكثر أصحاب التعليق عليها.

الفرع الثاني: في أنّه هل العلوّ المقدّر الجائز يكون في خصوص موضع

الجبهة دون باقي المساجد، أو يجري ذلك فيها أيضاً؟ فيه وجهان بل قولان:

فقد يظهر، بل صريح كلام المقدّس الأردبيلي، وصاحب «كشف الغطاء» الأوّل، تمسّكاً:

بالأصل، أي عند الشكّ في اعتباره فالأصل عدمه.

و بإطلاق الأدلّة الواردة في الصلاة إلّا إذا خرج به عن مسمّى الساجد أو شكّ في الصدق معه.

بل في «الجواهر»: احتمال الصحّة حتّى مع الشكّ، بناءً على مختاره من الأعمّيّة، تمسّكاً بإطلاق أدلّة الصلاة الذي لا ينافيه عدم صدق إطلاق السجود، إذ يكفي احتمال كونه سجوداً واقعاً، ولا ينافيه إلّا مسلوب الاسم.

بل قد نَسب هذا القول في «مصباح الفقيه» إلى المعظم بل المشهور، بل الأصحاب، مشعراً بعدم الخلاف فيه، كما عليه صاحب «مصباح الفقيه» وصاحب «الجواهر» وغيرهما.

وفي قبال ذلك ما يظهر من المحقّق في «جامع المقاصد»، ومن الشهيد ومن الفاضل في «نهاية الأحكام»، بل اختاره في المحكي عن «الجعفريّة» وشرحيها، و «الميسيّة» و «المقاصد العليّة» من اعتبار ذلك في باقي المساجد.

أقول: لا بأس هنا بذكر ما يدلّ على لزوم المراعاة في باقي المساجد أيضاً كالجبهة، وقد استدلّوا لذلك بخبر عبد اللّٰه بن سنان، لمّا سأل الصادق عليه السلام عن السجود على الأرض المرتفعة، قال: «إذا كان موضع جبهتك مرتفعاً عن موضع

بدنك قدر لبنة فلا بأس».[1] فإنّ المقايسة بين موضع البدن وموضع الجبهة لا يكون إلّا بتمام البدن الشامل لجميع باقي المساجد، فيكون مفهومه أنّ البدن إذا كان موضعه أرفع عن موضع الجبهة بأزيد من قدر اللّبنة أو أكثر، أو عكس ذلك بأن كان موضع الجبهة أرفع من موضع البدن عن هذا التقدير ففيه بأس، ولسان المفهوم أوّلاً كان بوجه الثاني، لأنّ ملاك الأرفعيّة قد لوحظ بالنسبة إلى موضع الجبهة لا بالبدن، وإن كان بالنظر إلى الوجه ينطبق مع ما في رواية عمّار كما عرفت، إلّا أنّه ليس فيه عنوان البدن.

قال صاحب «الجواهر» في توجيه مفهومه: (بأنّ المرتفع عن بعض البدن دون بعض خارج عن كلّ من المنطوق والمفهوم حتّى بالنسبة إلى المرتفع عن محلّ الرِّجلين خاصّة، وإنّما يستفاد من غيره كصحيح عبد اللّه بن سنان الآخر، المشتمل على لفظ المقام، وغيره من معاقد الإجماعات) انتهى.

أقول: ولكن لا يخفى ما فيه؛ لأنّ عنوان البدن إذا لوحظ في التقدير بالنسبة إلى موضع الجبهة، فإنّه عنوان يشمل جميع الأعضاء من الإبهامين والركبتين بل اليدين أيضاً، وإن كان شموله للأوليّين أوضح، خصوصاً مع ملاحظة حال السجدة الذي يحتاج إلى الجلوس متكئاً على الإبهامين والركبتين، وإن لم يكن كذلك حال القيام، إذ يمكن أن يكون موضع الرِّجلين حال القيام أزيد تقديراً عن اللّبنة من موضع الجبهة دون حال الجلوس، بأن يكون حينئذٍ مساوياً أو على ما قد رخّص فيه، فقد يقال بكفاية ذلك لصدق ما هو المعتبر من التقدير بالنسبة إلى أعضاء

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١١ من أبواب السجود، الحديث ١.

البدن. ومنه يفهم لزوم رعاية ذلك فيما بين الركبتين والإبهامين أيضاً دون اليدين، إذ يمكن تصوير ذلك في حقّ اليدين أيضاً إن لم نقل بدخولهما تحت عنوان اليدين، المستلزم مراعاة ذلك التقدير.

كما قد يستظهر ذلك من الخبر الذى رواه إسماعيل بن مسلم الشعيري، عن أبي عبد اللّٰه، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام: «أنّ النَّبيّ صلى الله عليه وآله قال: ضعوا اليدين حيث تضعون الوجه، فإنّهما يسجدان كما يسجد الوجه».[1]

بناءً على أن يكون المراد من وضع اليدين بمثل ما يضع وجهه، بالنظر إلى حال الارتفاع وعدمه، و إلّا يمكن أن يقال بأنّ المقصود من الوضع فيهما هو الوضع من جهة المحاذاة وعدمها لا المساواة وعدمها، فلا يكون الخبر مرتبطاً بما نحن فيه، وهو غير بعيد.

فإذاً القول بلزوم مراعاة التقدير حال الجلوس للسجدة حتّى بين الأعضاء بعضها مع بعض على الأحوط لا يخلو عن وجه، لو لم نقل بذلك مطلقاً؛ يعني حتّى حال القيام والوقوف، كما صرّح بذلك صاحب «كشف الغطاء» والشهيد الأوّل في «الذكرى» و «الدروس»؛ لأنَّه لا بُعد في أنّ ملاحظة التساوي وغيره يكون ملحوظاً حال ما يتحقّق منه السجدة مثل الجلوس، لا ما هو خارج عنه كحال القيام، كما يظهر منه بطلان صورة عكسه، وهو ما لو كان الجلوس فاقداً للتقدير المرخّص دون حال القيام والوقوف.

كما ظهر ممّا ذكرناه عدم صحّة ما ذهب إليه صاحب «الجواهر» من تجويز

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١٠ من أبواب السجود، الحديث ٣.

الانحناء حتّى ساوى ووضع جبهته على المساوي له وإبهاميه على مكانٍ منخفضٍ بأزيد من لبنةٍ عن الجبهة، بأن أدخل تمام مشط قدميه في ذلك المكان المنخفض، و علّل تجويزه بأنّه: (لم يخرج بذلك عن مسمّىٰ السجود قطعاً، ولا قلّ انحنائه كي يخرج به عن مسمّاه، فيبقى إطلاق الأصحاب عنوان المسألة السابقة بحاله).

لما قد عرفت من دلالة لسان الرواية لمثل الإبهامين حال السجدة، وإن لم يكن كذلك في سائر الحالات.

أقول: الحاصل من جميع ما حرّرناه أنّ المسألة لها أربع صور:

الصورة الأُولى: ما لو كان مكان رجليه حال القيام والوقوف في مكانٍ أخفض من موضع الجبهة بأزيد من قدر اللّبنة، بخلاف حال الجلوس للسجدة، فراعى التقدير بينهما فيه، فعندنا هذا مقبول ولا إشكال فيه، خلافاً لما يظهر من صدر كلام صاحب «الجواهر» من استفادة المنع عن صحيحٍ آخر لابن سنان للرِّجلين.

الصورة الثانية: ما لو كان الاختلاف بلحاظ الإبهامين مع الركبتين بأزيد ممّا رخّص، حيث أجازه صاحب «الجواهر»، لكنّه غير مقبول عندنا، ولا أقلّ من الشكّ في كفايته، فالأحوط ترك ذلك كما عليه عدّة من الأعلام كالمحقّق البروجردي، لما قد عرفت من شمول عنوان (البدن) لمثله في حال الجلوس للسجدة، كما وردت الاشارة اليه في الرواية: «أنَّه يجلس للسجود في مكانٍ يكون موضع جبهته أرفع».

الصورة الثالثة: عكس الصورة الثانية، أي لو كانت الركبتان مكانهما أرفع عن القدر المرخّص دون الإبهامين، والدليل فيها كما في سابقتها.

الصـورة الرابـعة: ما لو كان وضع اليدين من حيث المكان مرتفعاً أزيد من القَدْر المرخّص بالنسبة إلى موضع الجبهة، فلا يبعد القول بكونه كذلك في حال السجدة إذا فرض الشكّ في صدق السجدة عليه. نعم، على القول بصدق السجدة عليه عرفاً، وبناءً على أنّ العبارات أسامي للأعمّ، فلازمه جوازه، لأنَّه مع القطع بصدق السجدة عرفاً وعدم وجود دليل شرعي على شرطيّة ذلك في اليدين، يوجب الحكم بجواز هذه الصورة، هذا لو لم نقل بدلالة خبر الشعيري إن كان المقصود من الوضع في اليدين كالوضع في الوجه من حيث الارتفاع، واشتراط الإيماء، و التعليل بذلك بقوله: «لأنّهما يسجدان كما يسجد الوجه»، فيوجب الشُّبهة في المسألة، خصوصاً مع ذهاب عدّة من الأصحاب على لزوم المراعات في اليدين أيضاً، ولأجل ذلك قلنا بالاحتياط الوجوبي بالرعاية فيهما أيضاً، و اللّه العالم.

الفرع الثالث: بعدما عرفت أنّ السجدة على المكان المـرتفع عـن مـوضع الجبهة إنّما يصحّ إذا كان الارتفاع قدر اللّبنة، فعليه يلزم أنَّه لو أوقع الجبهة سهواً بموضعٍ أرفع من قدر اللّبنة، كان الرفع له جائزاً حتّى يضع جبهته بـمكانٍ واجـد للشروط، ولا يوجب ذلك زيادة السجدة المبطلة، لعدم صدق السجدة عليه، ولو تكرّر ذلك في السجدتين اللّتين يتحقّق الركن بهما.

كما أنَّه لا يجب عليه جرّ جبهته إلى مكانٍ يصحّ السجدة عليه، لأنّ وجوب الجرّ مربوط بما يوجب الإتيان به زيادة سجدة مبطلة بالتكرار، أو بواسطة كونها سجدة زائدة عمديّة بعد الرفع والإتيان بها ثانياً؛ لأنَّه إذا قلنا بأنَّه ليس بسجدةٍ عرفاً ولا شرعاً، فلا وجه للمنع عن الرفع والحكم بوجوب الجرّ. و لعلّه المستفاد مـن

حديث حسين بن حمّاد، قال: «قلتُ لأبي عبد اللّه عليه السلام: أسجد فتقع جبهتي على الموضع المرتفع؟ فقال: ارفع رأسك ثمّ ضعه».[١]

بأن يحمل المرتفع على ما لا يجوز الاكتفاء، به كما إذا كان أرفع من قدر اللّبنة، ولذلك لم يحكم بوجوب الجرّ إلى موضع يصحّ، وهذا هو مختار صاحب «الجواهر» تبعاً لعدّة من الأصحاب، كما صرّح بأساميهم في «الجواهر»، مثل: المحقّق في «المعتبر»، والعلّامة في «المنتهى»، وكما هو مختار «جامع المقاصد» و«كشف اللّثام» والمحكي عن «نهاية الأحكام» و«البيان» و«الجعفريّة» وشرحيها و«الروض».

ثمّ حمل صاحب «الجواهر» الخبر الذى يدلّ على خلاف ذلك على ما لا ينافيه، وهو مثل رواية معاوية بن عمّار قال: «قال أبو عبد اللّه عليه السلام: إذا وضعت جبهتك علىٰ نبكةٍ فلا ترفعها ولكن جرّها على الأرض».[٢]

بأن يكون المورد مرتفعاً بارتفاع غير خارج عن المقدار المرخّص فيه، فيريد طلب الأفضل والأكمل وهو المساوي، أو أراد ما يتمكّن من اعتماد الجبهة فيه، والفرض أنّ النبكة محدودة الرأس، وفي كلا التقديرين يجب الجرّ حينئذٍ تخلّصاً من زيادة سجدة أو سجدتين إذا اتّفق عروض ذلك له في السجدتين. فتكون هذه الرواية كالخبر الصحيح الذى رواه علي بن جعفر، عن أخيه موسىٰ عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يسجد على الحصىٰ، فلا يمكّن جبهته من الأرض؟ فقال: يحرّك جبهته فينحّي الحصى عن جبهته ولا يرفع رأسه».[٣]

---

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٨ من أبواب السجود، الحديث ٤ و ١.

(٣) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٨ من أبواب السجود، الحديث ٣ و ٢.

و أيضاً مثل ما رواه حسين بن حمّاد، قال: «قلتُ لأبي عبد اللّه عليه السلام: أضع وجهي للسجود، فيقع وجهي على حجرٍ أو على شيءٍ مرتفع، أُحوّل وجهي إلى مكان مستوٍ؟ قال: نعم، جُرّ وجهك على الأرض من غير أن ترفعه.[1]

حيث يحملان بما إذا كان الارتفاع على قدر المجاز، الموجب لصدق السجدة، فلا يجوز رفع الجبهة، لأنَّه يستلزم الزيادة في السجدة.

هذا كلّه ما قرّره صاحب «الجواهر» بتقريرٍ منّا.

والذي يمكن أن يرد عليه هو: أنَّه إذا كان الارتفاع على غير المجاز موجباً لعدم صدق السجدة عليه، فلِمَ قال عليه السلام إنّه لا يجب عليه الجرّ وإن كان متمكّناً؟، فإنّه لم يكن ذلك إلّا لعدم تحقّق السجود منه، كي حتى تحصل زيادة السجدة منه برفعه، مع أنَّه ربّما يقال بصدق السجدة عرفاً على مثله.

ولو سلّمنا عدم صدق السجدة عليه شرعاً، فيأتي الكلام حينئذٍ بأنَّه إذا صدق عليه السجدة عرفاً، هل يوجب الإتيان بالسجدة الثانية زيادة في السجود، باعتبار أنّه يصدق عليه أنّها سجدة ثانية عرفاً؟ فإن كان الملاك في الزيادة قصد الشخص، فالزيادة تتحقّق بالثانية لأجل تحقّق السجدة بالأُولى سهواً عرفاً، و إلّا لا يصدق الزيادة إلّا بالثالثة خارجاً، وإن كانت الزيادة تتحقّق بلحاظ السجدة الشرعي، أي ما هو المقبول عند الشارع، ففي مثل المورد لم تتحقّق الزيادة أصلاً لا سهواً ولا عمداً، فنحمل الرواية على صورة كون الارتفاع على قدر غير المجاز، الموجب لعدم الإضرار بالصلاة بالرفع والوضع على قدر المجاز، لأنَّه سجدة زائدة سهويّة عرفيّة لا شرعيّة، وهو غير مبطل.

نعم، لو تكرّر في المرحلتين، وقلنا بكفاية الزيادة بالسجدة العرفيّة، لزم منه البطلان، ولكنّه غير معلوم، فاللّازم هو الحكم بأنَّه ليس بسجدة شرعاً، فلا يترتّب عليه أثر الزيادة السهويّة، حتّى ولو تكرّر كما لا يخفى.

و النتيجة: الحكم بجواز الرفع في المورد غير بعيد، ولا يكون الأمر بالرفع في الحديث إلّا دالّاً على الرخصة، لأنَّه وقع لتوهّم الحظر والمنع، فنتيجة المسألة حينئذٍ هو تخيير المكلّف:

بين الرفع والوضع على الموضع المناسب.

وبين العمل بصحيحة معاوية بن عمّار الدالة على لزوم جرّ الجبهة ووقوعها على المكان المجاز، وهو مختار جماعة كثيرة من الفقهاء، بل المشهور قائل بذلك، وهو يوجب جبران ضعف سند خبر حسين بن حمّاد الذي يحكم بالرفع، فبذلك يظهر ضعف كلام صاحب «المدارك» والخراساني من الحكم بعدم جواز الرفع في المورد عملاً بصحيحة معاوية بن عمّار، وردّاً لحديث ابن حمّاد بضعف سنده.

مع أنَّه قد أورد على صاحب «المدارك» بالنسبة إلى خبر معاوية بن عمّار بوقوع محمّد بن إسماعيل قبل فضل بن شاذان، وهو مجهولٌ على المشهور، وإن عدّ أصحابنا السند الذي كان فيه صحيحاً أو قريباً منه.

وكيف كان، فالمنع عن الرفع في صورة كون الارتفاع أزيد من قدر اللّبنة غير وجيه، وهو أمرٌ مسلّم، ولا إشكال فيه عندنا، كما لا يصدق عليه بالرفع زيادة سجدة ولو سهواً كما عليه صاحب «الجواهر»، بل المشهور، بل لا يُعرف الخلاف من أحدٍ في تجويز الرفع إلّا عن الرجلين المذكورين آنفاً.

مضافاً إلى أنّ دلالة الصحيحة تكون بالإطلاق، فتقيّد بخصوص ما دون قدر اللّبنة خبر حسين على الزائد، فيجمع بين الحديثين.

إلّا أنّ الإشكال الذي يتوجّه إلى صاحب «الجواهر» هو ما قاله بأنّـه: (لا يصدق عليه السجود وهو نصّه لعدم تحقّق السجود منه، كي يقال برفعه تـحصل زيادة سجدة).

بناءً على أن يكون مقصوده من عدم السجود هو السجود العرفي، لوضوح صدقه على ذلك وأنحائه.

نعم، يصحّ ذلك بناءً على أن يكون المراد هو السجدة الصلاتية المقبولة عند الشارع، وحينئذٍ يكون كلامه متيناً. فلابدّ من القول حينئذٍ بأنّ الزيادة المبطلة أو الموجبة لحكم خاصّ، إنّما تكون في السجدة الصلاتيّة لا مطلقها، فيترتّب عليه أنّه لا توجب هذه السجدة ترتّب الأثر عليها من السجدة السهويّة أو البطلان إن كان أثره في المورد ذلك في فرض كونها شرعيّاً.

هذا تمام الكلام في الفرض المذكور إثباتاً ونفياً، إذا كان الارتفاع أزيد عن قدر اللّبنة، أو لم يكن كذلك كما عرفت.

الفرع الرابع: هو فيما لو اتّفق وقوع جبهته على ما لا يصحّ السجود عـليه، لنجاسته أو لكونه من الأقمشة والمأكولات، فهل يصحّ ويجوز له رفـعها الرفـع لتحصيل الوضع على ما يصحّ، أو لا يجوز إلّا بالجرّ إن أمكن، و إلّا تصحّ أو تبطل الصلاة؟ فهنا مقامان من البحث:

المقام الأوّل: فيما لو كان الجرّ ممكناً؛ فـقد حكـم صـاحب «الجـواهـر»

بوجوب الجرّ، لأنَّه برفع رأسه تتكرر منه سجدة أو سجدتين، بناءً على ما عرفت من عدم اعتبار ذلك في صدق السجود عرفاً وشرعاً وأيّده في ذلك الهمداني في «مصباح الفقيه»: (بأنَّه قد صرّح غير واحدٍ من مشايخنا رضوان اللّٰه عليهم بوجوب الجرّ) إلى آخر ما قاله صاحب «الجواهر».

خلافاً لصاحب «الحدائق» حيث جوّزَ الرفع في هذه الصورة أيضاً، بل نسبه إلى الأصحاب من غير خلافٍ يُعرَف فيه، إلّا من صاحِبَي «المدارك» و «الذخيرة».

واعترض عليه صاحب «الجواهر» بأنّه ـ مضافاً إلى عدم ثبوت النسبة إلى الأصحاب، لما قد عرفت من تصريحهم بوجوب الجَرّ ـ أنَّه قد فرّق بين الصورتين بأنّ السجود على المرتفع ليس بسجودٍ عرفاً، فالرفع لا يستلزم زيادة السجود بخلاف السجود على النجس ونحوه.

ولكن قد أورد على كلامه: من التفرقة بين الصورتين، لما قد عرفت منّا سابقاً بصدق السجود في كلا الموردين عرفاً، وإنكاره في المرتفع تعدّ مكابرةً كما صرّح بذلك المحقّق الهمداني والشيخ الأنصاري قدس سرهما، هذا ما في «المصباح» نقلاً عن الشيخ الأكبر قدس سره، الذي وجهه بأنّ: (الشارع هو الذي اعتبر السجود في الصلاة أخصّ، والبطلان يترتّب على زيادة الأخصّ الذي اعتبره الشارع في الصلاة لا الأعمّ كما في الركوع، وفرق بين السجود على المرتفع، والسجود على النجس ونحوه)، و قال في تقرير كلامه (إنّ وضع الجبهة على ما يصحّ من الطهارة وغيرها أمر خارج عن حقيقة السجود، بل هو من شروط المسجد كطهارة مكان المصلّي على القول به، وليس واجباً من واجبات الصلاة، لعدم كونه فعلاً خارجيّاً من أفعال

الصلاة، وإنّما هو شرط من شروط المكان الخاصّ أعني مكان الجبهة، ولذا ذكر ذلك الفقهاء في مقدّمات الصلاة. فإذاً وضع جبهته على ما لا يصحّ السجود عليه، فقد أتىٰ بحقيقة السجدة، ووجوب وضعه على ما يصحّ إنّما لتحصيل شرط المسجد، فهذا الوضع الثاني ليس محصّلاً لمفهوم السجود، وإنّما هو محصّل لخصوصيّة الوضع الخاصّ أوّلاً الذي هو السجود، والفرق بين الوضع الثاني المحصّل لتساوي المسجد والموقف، والوضع الثاني المحصّل، لكون السجود على ما يصحّ السجود عليه في كون الأوّل محصّلاً للسجود الصلاتي بعد أن لم يحصل، وكون الثاني محصّلاً لشرطه بعد حصوله، هو أنّ الوضع الثاني في الأوّل موجد لهيئة أُخرى لأصل الانحناء السجودي، فهو صورة أُخرى من صور الانحناء غير الحاصلة أوّلاً، والتي لم تكن هو الفعل المأمور به في الصلاة.

بخلاف الوضع في الثاني، فإنّه ليس موجداً لهيئة أُخرى، بل هو نفس ذلك الفعل الأوّل، وإنّما يتفاوت بصفة المسجد، فنسبة الوضع الثاني في الأوّل إلى السجود كنسبة الانحناء الزائد على مسمّىٰ الانحناء إلى الركوع، حيث إنّه يحصل لأجل فعل الركوع، ونسبة الوضع الثاني في الثاني إليه كنسبة الاستقرار والطمأنينة في الانحناء الركوعي، فافهم ذلك). انتهى كلامه رفع مقامه.

هذا على ما هو المحكي في «مصباح الفقيه» عن الشيخ الأنصاري قدس سره.[1]

ولكن أورد عليه الهمداني قدس سره بقوله: (أقول: بعد تسليم صدق السجود عرفاً على الوضع المرتفع، يُشكل التفرقة بين الصورتين، فإنّه يعتبر في السجود وقوع

(١) مصباح الفقيه: ٣٤٦.

الجبهة على الأرض بالانحناء، فكما أنّ الشارع اعتبر في سجود الصلاة حصول الوضع عن الانحناء الخاص، كذلك اعتبر وقوعه على موضعٍ خاصّ، وليس التكليف بتحصيل شرط المسجد عند تحقّق أصل السجود تكليفاً مغايراً للتكليف بأصل السجود، حتّى يسقط الثاني ويبقى الأوّل، كما في الطمأنينة والاستقرار والأذكار الواجبة في الركوع والسجود، التي هي أفعال خارجيّة خارجة عن حقيقتهما، بل هو منتزَعٌ من الأمر بالسجود على الموضع الطاهر، فما لم يتحقّق هذا المفهوم لم يتحقّق السجود الصلاتي، فلا يسقط طلبه بوضع جبهته على ما لا يصحّ السجود عليه، فلو رفع الرأس عنه وسجد الثانية لا يلزم منه زيادة السجود الصلاتي كما في الصورة الأُولى.

وعلى تقدير تسليم الصدق، فالذي يتّصف بوقوعه زائداً هو الأوّل، الذي لم يمكن حين وقوعه موصوفاً بهذه الصفة، وقد أشرنا إلى أنّ مبطليّة مثل هذه الزيادة التي نشأت من تدارك المأتي به صحيحاً لا يخلو عن نظر، فالقول بجواز الرفع في هذه الصورة لا يخلو عن قوّة). انتهىٰ محلّ الحاجة.

أقول: لا يخفى ما في جوابه من الإشكال؛ لوضوح أنَّه إن لم تكن السجدة الواقعة على ما لا يصحّ عليه السجدة أصلاً لا عرفاً ولا شرعاً، فلازمه جواز الإتيان بذلك عن عَمَد، لأنَّه على مسلكنا المختار لا تصح لأنّها سجدة زائدة غير واجدة للشرط، فتندرج تحت دليل: (من زاد في صلاته فعليه الإعادة)، ويحكم بالبطلان، بلا فرق فيه بين الإتيان بها بقصد الجزئيّة أم لا. ولكن علىٰ مسلك القائل حيث يرى أنّ السجدة الصلاتية لم تتحقّق أصلاً، فلا توجب مثل هذه السجدة

بطلان الصلاة مع العَمَد، بناءً على أنّ المراد من دليل (من زاد) أنّ الزيادة في أفعال الصلاة وأجزائها لا مطلق الزيادة الأجنبيّة.

إلّا أن يُقال في وجه البطلان: بأنّ هذه مثل السجدة الباطلة تندرج في الفعل الكثير المبطل، وهو كما ترى، وعليه فهذا يوصلنا إلى أنّ السجدة قد تتحقّق بذلك، ولو كان فاقداً لشرط المسجد، فلابدّ من تحصيله نظير من سجد علىٰ ما يصحّ لكن فاقداً للاستقرار، حيث لا يجوز له رفع الرأس بدعوى أنّ السجدة الصلاتيّة لم تتحقّق منه، بل يقال إنّه قد تحقق منه السجدة، فلابدّ له من إتيان ما يجب تحصيله فيها وهو الاستقرار والطهارة وغيرهما من الشرائط.

فإذاً الحقّ مع ما عليه المشهور.

لا يقال: إنّ وضع جبهته الوضع هنا على ما لا يصحّ كان سهوياً، فلو رفع رأسه لا يوجب ذلك إلّا زيادة سجدة واحدة سهويّة، وهي لا توجب البطلان إلّا بتكرّرها في ركعة واحدة.

لأنّا نقول: إذا فرضنا صدق السجدة بذلك، وقلنا بوجوب تحصيل شرطه وتكميله بالذِّكر، فحينئذٍ لو رفع رأسه عنها عمداً، يكون كمَن رفع رأسه عن السجدة الصحيحة بلا ذِكر، و لا إشكال في أنَّه يستلزم البطلان لأجل ترك ما كان واجباً عليه من الشرط كالذِّكر. مضافاً إلى أنَّه من جهة أخرى، لو اكتفى بمثل هذه السجدة لزم منه النقص في السجدتين، لعدم الإتيان بهما مع شرطهما لو لم يجرّ، وإن لم يكتف وأتى بها بغيرها من السجدتين الكاملتين، لزم منهما زيادة عمديّة بسجدة واحدة، فجميع هذه المحاذير تنشأ من ناحية عدم احتساب ذلك ورفع رأسه عنها،

ولعلّه لذلك حكم الأصحاب بوجوب الجرّ، وعدم جواز الرفع، فيصير الحقّ مع الشيخ ومَن وافقه فيه كصاحب «الجواهر» وغيره.

بل قد يترتّب عليه أنَّه لو رفع رأسه بلا اختيار وغافلاً عن أنّه ساجد وأنّه لا يجوز له الإتيان بالزائد، بل ظنّ أنّه يحتسب بذلك له سجدة، وحيث لا يطمئن بذلك لمعرفته بأنّ عليه وجوب الجَرّ الذي لم يقدم عليه، ولذلك يحتمل عدم سقوط وجوب السجدة عنه، فلابدّ له من الإعادة ليقطع بفراغ ذمته على كلّ تقدير؛ فالمسألة في هذه الصورة ـ وهي التي يمكن له الجرّ ـ واضحة عندنا، وحكمنا أنّه لا يجوز فيها رفع الرأس عنها كما عليه المشهور.

المقام الثاني: فيما لو تعذّر على المصلّي الجرّ ونحوه؛ أي جرّ الجبهة إلى ما يصحّ، أو جرّها الى ما لا يصحّ عن تحت جبهته، حتّى تقع على الأرض، ممّا لا يستلزم زيادة سجدة، فهل تسقط حينئذٍ شرطيّة الشرط من قيد النجاسة أو طهارة الموضع أو كونه ممّا يصحّ أم لا؟ فلو رفع رأسه وتذكّر أنَّه سجد على ما لا يصحّ السجود عليه، أونسي الذِّكر والطمأنينة وأحد المساجد عدا الجبهة:

فقد قيل: في توجيه الصحّة بتوقّف اسم السجود على وضع الجبهة بصورة يصدق عليها ذلك، ولو على ما لا يصحّ السجود عليه؛ لأنّ المفروض هنا تعذّر التدارك حينئذٍ عليه، بسبب لزوم زيادة السجدة الموجبة لبطلان الصلاة مع العمد، كما أشار إليه نصوص قراءة سور العزائم، حيث ورد فيها النهي عن قراءة العزائم، لأنّها تستلزم السجدة: (وهي زيادة في المكتوبة)، وهكذا في فرض المقام فلو اراد اتيان سجدة أُخرى مع الشرط ورفع اليد عمّا بيده برفع رأسه، توجب زيادة سجدة

غير مغتفرَة، ولذلك عليه أن يكتفى بما رفع رأسه عنها ولا يعود الى السجدة.

و قيل: بلزوم التدارك وإن استلزم ذلك زيادة سجدة، لأنّها غير مضرّة لكونها سهويّة فلا تقدح، كما هو منقول عن ابن فهد، و وافقه هنا غيره، بل في «الجواهر»: (لا أجد فيه خلافاً)، بل يشهد عليه أيضاً:

الخبر المروي عن كتاب «الغيبة» و «احتجاج» الطبرسي عن محمّد بن أحمد بن داود القميّ، عن محمّد بن عبد اللّه بن جعفر الحِمْيَري، عن صاحب الزمان عليه السلام أنّه كتب إليه:

«عن المصلّي يكون في صلاة اللّيل في ظلمة، فإذاً سجد يغلط بالسجّادة، ويضع جبهته علىٰ مسحٍ (البلاس أو اللّباس) أو نطعٍ، فإذاً رفع رأسه وَجَد السجّادة، هل يعتدّ بهذه السّجدة أم لا يعتدّ بها؟ فكتب إليه في الجواب: ما لم يستوِ جالساً، فلا شيء عليه في رفع رأسه لطلب الخمرة».[1]

ورواية الشيخ في كتاب «الغيبة» بالإسناد الآتي؛ حيث أجاز الامام عليه السلام رفع الرأس والإتيان بالسجدة على الخمرة ـ وهي عبارة عن بساط منسوجٍ من سعف النخل كان يستعمل في تلك الأزمنة للسجدة ـ رغم زيادة السجدة، وهذه الرواية رغم أنّ موردها صلاة نافلة، لكن لا خصوصيّة في التقييد بالاستواء جالساً كما في «الجواهر»، لكنه عقّب على ذلك بقوله: (وجهان أقواهما الأوّل)، ثمّ استدلّ على قوله من ضرورة عدم اندراج مثله في السجدة السهويّة، بحصول القصد في كلّ منهما ـ أي في رفع الرأس والوضع ثانياً ـ، ولذلك لايجوز له تكرار السجدة،

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٨ من أبواب السجود، الحديث ٦.

رغم أنَّه سهىٰ عمّا يجب عليه حينها، وكانت سجدته فاقدة لما يشترط في صحّتها وإن لم يدخل في اسمها، و إلّا لوجب التدارك مع السهو عن الطمأنينة ووضع أحد المساجد ونحوهما ممّا يعتبر في صحّة السجود.

وأمّا لزوم التدارك في غير المقام كترتيب القراءة والجلوس للتشهّد وغير ذلك، وإن كان هو مستلزماً للزيادة أيضاً، إلّا أنَّه قد يفرّق بين السجدة وغيرها بالإجماع المدّعىٰ في «التنقيح» على إبطال الأُولى كما سبق ذكره في بحث قراءة العزائم، بخلاف ما عداها ممّا يزاد لتدارك الواجب أو المندوب في الصلاة، بل لعلّه لا يندرج في الزيادة المنهيّ عنها في الصلاة التي يدور البطلان مدار التشريع فيها. انتهى محلّ الحاجة من كلام صاحب «الجواهر» ملخّصاً.

ثمّ إنّه قد ذكر﵀ بعد اختياره الأوَّل: (أولويّة القول ببطلان الصلاة ولو من جهة النسيان في سجدةٍ واحدة، ضرورة الدوران حينئذٍ في الفرض بين زيادة السجدة وبين فوات الشرط، وهو كالركن في الصلاة، ما لم يدلّ دليل على اغتفار السهو فيه، لأصالة فوات المشروط بفوات شرطه. واغتفار السهو في أجزاء الصلاة عدا الأركان لا يستلزمُ اغتفاره في غيرها بعد حرمة القياس، ولعلّه بذلك يفرّق:

بين نسيان الذِّكر والوضع لأحد المساجد ونحوهما، وبين نسيان الوضع على ما لا يصحّ السجود عليه، بجعل هذه الأُمور واجبات في الصلاة حال السجود لا شرائط، بخلاف وضع الجبهة على ما يصحّ السجود عليه، فإنّه من شرائط مكان المصلّي.

ودعوى: أنَّه شرط في صحّة السجود لا الصلاة، فليس هو بأعظم من ترك

سجدة أجمع سهواً ولا بطلان معها، قد يدفعها أنّ مرجعها القياس، ضرورة اندراج ترك السجدة أصلاً فيما دلّ على عدم قدح نسيان السجدة، بخلاف نحو الفرض، بل نسيان السجدة ليس من ثبوت المشروط بدون شرطه، بل هو من فوات المشروط والشرط، وقد اغتفر الشارع في حال السهو، لكن لا يخفى عليك ما فيه.

انتهىٰ ما في «الجواهر» علىٰ حسب تفصيل كلامه حيث لا يخلو كلامه عن فائدة.

أقول: يقتضي التحقيق في المسألة بسط الكلام أزيد مما ذكر؛ لأنّ التفات المصلّي الى نقص سجوده:

تارة: يكون في حال السجدة قبل الاشتغال بالذِّكر وقبل رفع رأسه، ومع سعة الوقت.

وأُخرى: في هذا الفرض من سعة الوقت، لكن المصلّي، التفت بعد تمام الذِّكر قبل الرفع.

وثالثة: التفت إليه بعد رفع الرأس في الوقت المتّسع.

ورابعة: وقوع هذه الفروض في الوقت المضيّق في حال الصلاة كما عرفت توضيحه.

الصورة الأُولى: فقد عرفت دوران الأمر فيها بين ثلاث صور: من سقوط الشرطيّة، أو تداركه ولو بزيادة سجدة، أو بطلان الصلاة، حيث إنّ هذا الدوران إنّما يصحّ في الوقت المتّسع، و إلّا لابدّ من الحكم بصحّة الصلاة عند ضيق الوقت، فيدور الأمر حينئذٍ بين القول بالسقوط أو بالتدارك لا غير، حيث لا يمكن الالتزام ببطلان

الصلاة مع فرض عدم إمكان تداركها مع ضيق الوقت بما لها من الشروط والأجزاء، كما لا يخفى، لصدق الاضطرار، ويشمله دليل رفع ما اضطرّوا إليه، فإذاً لم يجب تحصيل الشرط حال الأداء، فلا وجه للحكم بالقضاء لعدم صدق الفوت عليه.

اللّهمّ إلّا أن يدّعىٰ احتمال كون المورد ممّا يجب فيه التدارك ولو بإخراج مقدار من الصلاة عن الوقت، اعتماداً على دليل: (من أدرك ركعة) لو شمل المقام، لكونه بصورة العمد، وحيث يتردّد بين السقوط والتدارك، فالاحتياط يقتضي الحكم عليه بالقضاء بقصد ما في الذمّة.

وظهر ممّا ذكرنا أنّ الإشكال كلّه في صورة سعة الوقت، حيث يقع الكلام في إنّه على فرض القدرة على الامتثال بإتيان فردٍ آخر كامل بلا نقص، الحكم بسقوط الطلب الأوّل بإتيان الفرد الناقص، لا يخلو عن تأمّل، إلّا أن يقوم دليل يدلّ على كفايته مع النقص في مقابل قيام دليل دالّ على سقوط الشرطيّة في خصوص ذلك؛ أي الذي لا يقدر على تحصيل الشرط بلا محذور في طرَفَي النفي والإثبات لأنَّه المفروض في المسألة، كما لا يبعد دعوى ذلك بالنسبة إلى ما لو التفت النقص في الشرط بعد رفع الرأس عن السجدة، حيث إنّ الخلل في هذه الصورة ربّما يكون داخلاً تحت عموم حديث لا تعاد، باعتبار أنّ الخَلَل واقع في شرط السجود لا في ذاته حتّى يدخل تحت المستثنى من وجوب الإعادة، مع إمكان المنع عن وجوب الإعادة حتّى في هذا الفرض أيضاً، إذ غايته عدم تحقّق السجدة لوجود الخلل، فيجوز له التدارك بسجدةٍ أُخرى ثانياً، كما لا يلزم البطلان من ناحية الزيادة لكونها سهويّة في هذه الصورة، فتخرج عن المستثنى بدليل السهو.

فإذاً الحكم بالصحّة في هذه الصورة لا يخلو عن وجهٍ قويّ، وحكم الاحتياط بالإعادة فيها يعدّ أضعف وجهاً من الصورتين الآتيتين، لأنّ الفراغ قد حصل مع رعاية الأدلّة بعضها مع بعض بتخصيص العموم.

كما لا وجه للحكم بالاحتياط بالإعادة عند من ذهب إلى جواز رفع الرأس بالنسبة الى من تحقّق له الالتفات في حال السجدة، مع قدرته و امكانه على الجَرّ، لأنّ الحكم بجواز الاكتفاء بغير هذه السجدة بالتدارك هنا أقوىٰ، حيث رفع رأسه سهواً، فله التدارك دون مانع.

الصورة الثانية: ما لو كان الالتفات بعد تمام الذِّكر و قبل رفع رأسه، حيث إنّ السجدة قد تحقّقت بلا انضمام شرطها عند من لا يجوّز الرفع في حال إمكان الجرّ دون مَن يجوّز، لأنَّه حينئذٍ يجوز له الرفع بطريق أَوْلىٰ، لكونه عاجزاً عن الإتيان بطريقٍ آخر غير الرفع كما لا يخفى.

والإشكال الذي يمكن أن نقرّره هنا: هو أنَّه هل يمكن ادراج هذا الفرض من السجدة تحت عموم حديث لا تعاد في طرف المستثنى منه، ـ باعتبار تماميّة الذِّكر مع الخلل، فيقال إنّه لا تعاد لأجل أنّ الخلل قد وقع سهواً عن سهو، فلا وجه حينئذٍ للحكم ببطلان الصلاة ولا بوجوب التدارك ـ أم لا؟

قال المحقّق الخوئي في مستنده: لامجال لجريان لاتعاد في هذه الصورة ـ بناءً على قبول عدم دخالة ما يصحّ في ذات السجود، بأن يكون أصل السجود قد حصل دون شرط المسجد من الطهارة وغيرها، ـ لأنّ: (حديث لا تعاد لا يشمل الإخلال العمدي، وإن كان عن عذرٍ كما في المقام، حيث إنّ الوظيفة هي الجرّ

حسب الفرض، غير أنَّه عاجز عنه، فهو يخلّ به ويتركه عن عمدٍ والتفات، وإن كان مضطرّاً إليه، والحديث إنّما يجري فيما إذا كان الالتفات بعد تحقّق الإخلال، ومضيّ محلّ التدارك، سواءٌ كان الالتفات أثناء الصلاة أم بعدها، ولا يعمّ ما إذا كان ملتفتاً بالترك حين الإخلال بالجزء أو الشرط، وإن كان معذوراً فيه، لاختصاص الحديث بغير صورة العمد. ومن هنا لو شرع في الصلاة فمنعه عن القراءة مثلاً مانعٌ، أو نسي صورتها فتركها ملتفتاً، لا ينبغي الشكّ في عدم شمول الحديث له، ووجوب إعادة الصلاة).[1]

أقول: لو كان الملاك في الحكم هو عدم شمول عموم الحديث في ناحية المستثنى منه لمثل الإخلال بشرطٍ من شرائط المكان، لأجل كونه إخلالاً عمديّاً، فلابدّ من الحكم بذلك في صورة قبول عدم تحقّق أصل السجود بذاته بذلك بطريق أَولىٰ، لأنَّه يندرج في عموم المستثنى، وهو الإعادة، لاشتراكهما في الملاك مع الأولويّة فيه، وحينئذٍ لا يبقى وجه لما قاله السيّد في «العروة» في المسألة العاشرة من مسائل السجدة بقوله: (وإن كان بعد تمامه ـ أي الذِّكر ـ فالاكتفاء به قويّ).

ولكن يمكن أن يجاب عنه: بأنّه ما المقصود من عدم شمول الحديث للمورد؟

فإن كان المراد منه عدم جواز الاكتفاء بهذه السجدة، وإيجاب التدارك له لتحصيل السجدة الواجبة، فله وجه، ولكن لا يناسب ذلك مع ما مثّله بالصلاة التي وقعت فيها المانع للقراءة، حيث يحكم فيها بالبطلان، كما يناسب ذلك أيضاً مع

(١) مستند العروة: ج ٤ / ١٥٥ ـ ١٥٦.

تعبيره بأنَّه إخلال عمدي ولو كان مع العذر.

وإن كان المراد الحكم بالبطلان و أنّه لا يجوز له التدارك، فلا يخلو كلامه عن تأمّل؛ لأنّ ما يوجب كونه داخلاً في المستثنى:

إن كان هو الذي أتى به إلى حال الالتفات، فلا إشكال في عدم كونه إلّا عن سهو ولا عمد فيه، والإتيان بالزيادة السهويّة بسجدة واحدة ـ إن سلّمنا صدق السجدة عليها ـ لا يوجب البطلان، لورود النصوص باغتفار ذلك، فبواسطتها يخرج المورد عن عموم المستثنى، ويدخل في عموم المستثنى منه، فلا يجب عليه الإعادة.

وإن كان هو الذي يأتي به بعد ذلك لعجزه عن جرّ رأسه فاضطر الى رفعه لعدم وجوب الجرّ عليه، فانه لا وجه لما حكم به بعد ما يكون دليل حديث الرفع شاملاً بالنسبة إلى ما اضطرّوا إليه ـ وهو وجوب الجرّ ـ فيسلب وجوبه قطعاً في حال الاضطرار، فيجب عليه الرفع لتحصيل ما هو الواجب عليه من التدارك، خصوصاً إذا قلنا بعدم تحقّق السجدة بذلك أصلاً، حيث لا يصدق مع الإتيان بسجدة زائدة أُخرى أصلاً، فيكون الحكم هو صحّة الصلاة ووجوب التدارك.

فإذاً الحكم واضح لا مناقشة فيه، عدا الإشكال الذي بيّناه في صدر المسألة، من عدم سقوط التكليف بذلك مع إمكان الإتيان بصلاة أُخرى في الوقت، لأنَّه لأنّ مثل هذا المصلّي قادر على تحصيل ما يجب فيه بلا نقصان ولا زيادة، ولا يصدق عليه الاضطرار إلّا في الجملة.

أقول: بل لا يبعد القول بعدم ورود هذا الإشكال هنا أيضاً، حيث لم يقع ولم يصدر منه ما يخلّ بالصلاة بسهوه و غفلته إلّا زيادة رفع الرأس مع الالتفات، الذي

يعدّ رفعاً زائداً هنا بالنظر إلى أصل أجزاء الصلاة، بل لا زيادة فيه بالنظر إلى كونه مقدّمة لتحصيل الجزء الواجب، وهو الإتيان بسجدة أُخرى واجبة، فكأنّ المصلّي قد أتى بما هو الواجب عليه بتمام خصوصيّاته من دون فقدان شيء من الشرائط، ولا حصول مانع من الموانع، كما لا يخفى على المتأمّل، ولعلّه لذلك حكمَ السيّد في «العروة» بالاكتفاء به، وقال: (إنّ له وجهٌ قويّ)، وإن كان الأحوط الإتمام والإعادة لأجل احتمال ورود بعض ما عرفت من الإشكال، رغم أنّ الاحتياط هنا أقوى وجهاً من الصورة السابقة، وهي فيما إذا كان الالتفات بعد رفع الرأس، بل قد يقال بوجوب الاحتياط هنا كما عن العلّامة البروجردي والإصطبهاناتي، وهو مختارنا في تعليقتنا السابقة على «العروة»، وهو الأوجه لما عرفت من الشكّ في صدق الاضطرار في الوقت المتّسع، اللّهمّ إلّا أن يعمّم دليل الاضطرار ليشمل حتّى الاضطرار في فترة معيّنة مثل حال الصلاة، وهو كما ترىٰ.

هذا كلّه في صورة كون الالتفات بعد تماميّة الذِّكر.

الصورة الثالثة: فيما لو كان الالتفات قبل الذِّكر في حال السجدة، فحينئذٍ يقع البحث عن أنّه هل يحكم بالمضيّ والإتيان بها مع فَقْد الشرط، أو لابدّ من رفع الرأس لتحصيل الشرط وتداركه، أو أنّ الصلاة تكون باطلة؟

الذي يظهر من صاحب «الجواهر» هو الحكم بسقوط اشتراط طهارة مسجد الجبهة لظاهر إطلاق كلامه من قبول الأوَّل من المحتملات، بلا ذكر تفصيل بين ما قبل تماميّة الذِّكر أو بعدها، ولكن حكم السيّد في «العروة» بالاحتياط الوجوبي بالإتمام والإعادة، ولعلّ وجهه أنّ دليل لا تعاد وحديث الرفع ليسا

بمشرعين بل نافيان للحكم و لذلك لا يثبتان وجوب الذكر دون شروطه الشرعية، خصوصاً بناءً علىٰ ما قرّره سيّدنا الخوئي بكون الوظيفة هنا هو الجرّ، فتركه عمداً ولو مضطرّاً لا يوجب سقوط الشرطيّة، بل ربّما يحكم ببطلان الصلاة، وحيث لا جزم في ذلك، فلابدّ من الحكم بالإتمام والإعادة.

لكن يبقى البحث عن أنه هل يجب الإتمام مع التدارك برفع اليد عن هذه السجدة والإتيان بسجدة أُخرى مع الشرط، أو الحكم مجرد الاكتفاء بذلك بدعوى سقوط الشرطيّة حينئذٍ لأجل الاضطرار، أو وقوع السهو إلى ذلك الزمان، المرفوعان بحديث الرفع؟ فيه وجهان:

والأوجه هو الأوّل؛ لعدم اعتبار مثل هذه السجدة.

فثبت ممّا حقّقناه صحّة القول بما ذهب إليه السيّد، وكثير من أصحاب التعليق على «العروة» من الحكم بالاحتياط الوجوبي بالإتمام والإعادة كما لا يخفى على المتأمِّل.

هذا كلّه إذا كان البحث في خصوص وضع الجبهة من المساجد فاقداً للشرط من الأقسام الثلاثة التي عرفت بحثها وحكمها.

حكم سائر المساجد عدا الجبهة

وأمّا غيرها من المساجد كاليدين أو الإبهامين لو وضعهما المصلّي في موضع مرتفع سهواً فهل يوجب ذلك الإشكال أم لا؟

الظاهر هو الثاني كما عليه صاحب «الجواهر» و «مصباح الفقيه»، بل يعدّ

الحكم بجواز الرفع والوضع حتّى مع العمد فضلاً عن السهو قويّاً؛ لأنَّه فعل قليل وليس بكثير حتّى يوجب الإشكال من هذه الناحية، كما لا تحصل في هذه الصورة زيادة سجدة لأنّها متحقّقة بالجبهة وقائمة بها لا بسائر الأعضاء، فلا تتحقّق زيادة سجدة حتّى يتوهّم البطلان من هذه الناحية، كما لا يصدق عليه الزيادة المُبطلة حتّى تدخل في ذيل حديث: (من زاد في صلاته فعليه الإعادة)، إذ مثل هذه الزيادة لا تكون داخلاً تحته؛ لأنّ المراد من الزيادة هو الزيادة الصلاتيّة من الأجزاء، أي الإتيان بها بهذا القصد لا مطلق الزيادة، خصوصاً في مثل هذه التي يأتيها احتياطاً ولتحصيل ما هو الواجب ومقدّمةً له، وهو الوضع على ما يصحّ، فإذاً شيءٌ من هذه الأُمور الثلاثة المذكورة لا توجب البطلان، هذا.

مع أنَّه قد يستفاد جواز مثل هذه الأفعال بالاستقصاء في الأخبار الواردة في القيام والجلوس وغيرهما من الأفعال في الصلاة من رفع الرِّجل أو اليدين، ثمّ إعادتهما إلى حالهما الأوَّل، حيث قد يُشرف الفقيه على القطع بعدم قدح مثل هذه الأُمور في الصلاة.

مضافاً إلى إمكان استفادة الجواز من حديث عبد اللّٰه بن جعفر في «قُرب الإسناد» عن عبد اللّٰه بن الحسن، عن جدّه عليّ بن جعفر، عن أخيه موسىٰ بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يكون راكعاً أو ساجداً فيحكّه بعض جسده، هل يصلح له أن يرفع يده من ركوعه أو سجوده فيحكّه ممّا حكّه؟ قال: لا بأس إذا شقّ عليه أن يحكّه، والصبر إلى أن يفرغ أفضل».[1]

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٢٣ من أبواب الركوع، الحديث ١.

فإن ما يمنع من ذلك اقتصر على ما يتمكّن منه، وإن افتقر إلى رفع ما يسجد عليه وجب ، فإن عجز عن ذلك كلّه أومأَ إيماءً. (١)

فإنّه صريح في الجواز، فما نقله صاحب «الجواهر» عن بعض مشايخه المعاصرين من التوقّف في ذلك والجزم بالبطلان في غير محلّه، كما هو واضح لمن يتأمّل في الدليل.

(١) هذه العبارة مشتملة علىٰ عدّة صور:

الصورة الأُولى: في حكم مَن عجز عن إتيان الانحناء للسجود بكماله وتمامه، لعروض مانع منعه عن ذلك، فحكم الماتن بوجوب الانحناء بما أمكنه، والدليل عليه:

أوّلاً: ـ بعد الفراغ عمّا كان واجباً عليه في الأوّل، وهو الانحناء الكامل الذي هو عبارة عن وضع جبهته علىٰ ما يساوي موقفه، فإذاً لم يقدر عليه فيأتي بما أمكن ـ الإجماع المُدّعىٰ في المقام، كما صرّح به صاحب «الجواهر» بقوله: (بلا خلاف أجده فيه)، كما ادّعى فيه وفيما بعده ذلك صاحب «المدارك».

وثانياً: عموم قاعدة الميسور وأُختيها، بناءً على صحّة جريانها في أمثال المقام من المركّبات، كما هو كذلك على الأقرب علىٰ ما حقّقناه في محلّه.

وثالثاً: جريان قاعدة الاشتغال واستصحابه بناءً على صحّة جريانها هنا، ولم نقل بالبراءة بدعوى كون الشكّ هنا شكّاً في أصل التكليف لا المكلّف به كما ادّعى في نظائره.

الصورة الثانية: لو احتاج في تحقّق السجود إلى رفع ما يسجد عليه، وجب ذلك؛ أي بأن يضع جبهته عليه محافظاً لما يجب عليه في حال السجود، من: الذِّكر والطمأنينة والاعتماد، و وضع باقي المساجد في محالّها، وقد ادّعى فيه صاحب «الجواهر» الإجماع عليه، بل في «المدارك»: (أنَّه يظهر من المصنّف في «المعتبر» والعلّامة في «المنتهى» الإجماع عليه، حيث إنّ ظاهر كلامهم الإطلاق من جهة إمكان تحصيل الاعتماد، والوضع على ما يسجد عليه وعدمه، ولأجل ذلك اعترض عليه صاحب «الجواهر» وحمل كلامهم على صورة إمكان الاعتماد في الجملة، حتّى يمكن الاكتفاء برفع ما يسجد عليه بدلاً عن الإيماء، وإن كان ظاهر كلام العلّامة في «المنتهى» هو دعوى الإجماع بصورة الإطلاق بقوله: (لو تعذّر عليه الانحناء لعارضٍ، رفع ما يسجد عليه؛ ذهب إليه علمائنا أجمع)، إذ تحقّق الاعتماد في مثله مشكل، إلّا أنَّه غير ما هو المفروض في المسألة، من إمكان الانحناء في الجملة، ففي هذه الصورة يتصوّر الحالتان من إمكان تحقّق الاعتماد وعدمه، فلا يبعد الحكم هنا بوجوب الرفع والقول بكفايته عن الإيماء، دون ما لا يمكن فيه الاعتماد كما هو المفروض في كلام العلّامة.

نعم، الذي وقع فيه الاختلاف هو الصورة الثالثة المذكورة في المسألة الثالثة.

الصورة الثالثة: ما لو عجز عن الانحناء بالجملة، فحينئذٍ يأتي البحث في أنَّه هل يجب الإيماء فقط تعيّناً، أو رفع ما يسجد عليه ووضعه على جبهته فقط دون الإيماء، أو مخيّرٌ بينهما، أو وجوب الجمع بينهما، أو يستحبّ مع كون الرفع أفضل؟ وجوهٌ وأقوال، بل قد يأتي هذا البحث فيما إذا قدر على الانحناء في

الجملة، لكن بدون الاعتماد ووضع الجبهة عليه، بل ربّما يكون الوضع بصورة المماسّة والإلصاق، بل قد يكون الاعتماد من ناحية ما يسجد على الجبهة لا اعتماد الجبهة عليه، فيجري فيه أيضاً الاحتمالات الخمسة المذكورة آنفاً.

وقد نَسب صاحب «الجواهر» تعيّن الرفع، وأنّه يُجزي عن الإيماء إلى ظاهر المصنّف هنا وفي القيام، بناءً على إرادة ما يشمل الاعتماد وغيره من قوله (يسجد)، خصوصاً إذا قرء بالبناء للمجهول، ويقتضيه بعض النصوص السابقة كخبر الكرخي، ويؤيّده أنَّه أقوى من الإيماء دلالةً على السجود، وفيه المحافظة على مماسّة الجبهة للأرض، التي لم يعلم سقوطها بتعذّر الانحناء، خصوصاً على تقدير وجوبها مستقلّةً للصلاة من غير مدخليّة للسجود في ذلك.

ولكن مختارهﷺ وجوب الجمع بين الرفع والإيماء، حيث قال بعده: (إلّا أنَّه قد عرفت عدم اقتضاء ذلك سقوط الإيماء المدلول عليه بالنصوص، مع أنَّه بدل عن الانحناء لا عن وضع الجبهة على الأرض كي يسقط به، فالمتّجه حينئذٍ الجمع بينهما في الفرض الذي لم يحصل منه فيه صورة الساجد بالاعتماد ونحوه، مع تنزيل عبارة المصنّف ومعقد إجماع «المنتهى» وغيره وما في خبر الكرخي على إرادة إمكان الاعتماد في الجملة؛ لأنَّه هو المنساق إلى الذهن من لفظ (يسجد) فيها، وطريق الاحتياط غير خفيّ، فلا ينبغي تركه)، انتهى محلّ الحاجة.[1]

أقول: رغم أنّ فيما قاله في ذيل كلامه بقوله: (طريق الاحتياط غير خفيّ فلا ينبغي تركه)، شائبة الاستحباب، حيث لا تستعمل كلمة (لا ينبغي) إلّا لمثله، وكيف

(١) الجواهر: ج ١٠ / ١٦٥ ـ ١٦٦.

كان فلابدّ من البحث فيه من جهة ملاحظة دلالة النصوص عليه، ومقتضى جمعها، فنقول ومن اللّه الاستعانة:

إنّ ألسنة الأخبار هنا متفاوتة، كما أن اختلافها اوجبت الاختلاف في الأقوال أيضاً.

منها: قول بوجوب الإيماء تعيّناً من دون إيجاب الرفع، كما عن جماعةٍ مثل صاحب «المدارك» و «المفاتيح» وغيرهما، حيث قالوا يجب عليه الإيماء بالرأس وإلّا فالإيماء بالعينين، ولا يجب عليه رفع ما يسجد عليه ليضع جبهته عليه إن أمكن، تمسّكاً بصحيح الحلبي، عن الباقر عليه السلام، قال: «سألته عن المريض إذا لم يستطع القيام والسجود؟ قال: يُومي برأسه إيماءً، وأن يضع جبهته على الأرض أحبَّ إليّ».[1]

وجه الاستدلال: ظهور الخبر في استحباب وضع الجبهة على الأرض، إذ لو تمكّن من الانحناء ووضع جبهته على الأرض، فلا وجه للأمر بالإيماء، بل قد أضاف النوري في «وسيلة المعاد» بأنّه وإن كان معارضاً مع رواية الكرخي حيث يأمر بالرفع أوّلاً ثمّ الإيماء، إلّا أنّه يحكم بتقدّم صحيح الحلبي عليه، لكونه من قبيل تعارض النص والظاهر، أو تعارض الأظهر مع الظاهر، إذ لا ريب في تقدّم الأوّل على الثاني في الموردين.

بل جاء في «مستند العروة» لسيّدنا الخوئي[2]: (إنّ مفاد هذه الصحيحة

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ٢.

(٢) مستند العروة: ج ٤ / ١٧١.

بحسب الظاهر لا يستقيم، إذ بعدما فرض عدم الاستطاعة على القيام والسجود، فأيّ معنى لقوله عليه السلام في الذيل: «إنّ السجود أحبّ إليّ»، فلا مناص من أن يكون المراد عدم الاستطاعة العرفيّة لتضمّنه المشقّة والحرج دون التعذّر الحقيقي، وأنّ الوظيفة حينئذٍ هي الإيماء وإن كان السجود وتحمّل المشقّة أفضل، ولذا كان أحبّ إليه عليه السلام)، انتهى كلامه.

أقول: جعل هذه الصحيحة دليلاً على هذا المسلك مبتن على أنّ المراد من الذيل بقوله: (وأن يضع جبهته)، منضماً إلى الإيماء، فحينئذٍ يقال إنّ الوظيفة هنا هو استحباب الإيماء ووضع الجبهة معه. وأمّا لو قيل بأنّ المراد من الذيل هو بيان إمكان الاكتفاء بالوضع عن الإيماء، وكونه بدلاً عنه، وجعل الإتيان بالوضع دون الإيماء مع الإمكان أحسن، فكأنّه أراد بيان أنّ الوظيفة لدى القدرة هو الوضع، فإن لم يقدر تبدّل إلى الإيماء، فحينئذٍ تخرج الصحيحة عن موردالاستدلال، بل تكون على عكس المطلوب أدلّ.

مع أنَّه قد ورد في حديث إبراهيم بن أبي زياد الكرخي خلافه، قال: «قلتُ لأبي عبد اللّه عليه السلام: رجلٌ شيخٌ (كبير) لا يستطيع القيام إلى الخلاء (لضعفه)، ولا يمكنه الركوع والسّجود؟ فقال: ليؤمِ برأسه إيماءً، وإنْ كان من يرفع الخمرة فليسجد، فإنْ لم يمكنه ذلك فليؤمِ برأسه نحو القبلة إيماءً»، الحديث.[1]

إذ هو صريح الدلالة في تقدّم الرفع على الإيماء، من دون دلالة على لزوم ضميمة الإيماء معه، بل جعله لما بعد عدم إمكان الرفع.

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ١١.

بل قد يؤيّده صحيحة زرارة، قال: «سألته عن المريض كيف يسجد؟ فقال: علىٰ خُمرة أو على مروحة أو على سواك يرفعه إليه هو أفضل من الإيـماء».[١] حيث حكم الامام بكفاية الرفع وأمره به، ثمّ جعله الأفضل.

و يأتي فيه أيضاً كلا الاحتمالين المذكورين في خبر الحلبي: من كون المراد هو الضميمة مع الإيماء، أو الاكتفاء بالرفع فقط.

بل قد يؤيّد تقدّم الرفع ما يستشعر من الخبر المضمر المرويّ عن سماعة، قال: «سألته عن المريض لا يستطيع الجلوس ؟ قال: فليصلِّ وهو مضطجع، وليضع على جبهته شيئاً إذا سجد، فإنّه يُجزي عنه، ولم يكلّف الله ما لا طاقة له به».[٢]

ومعلوم أنّ المضطجع لا يقدر على تحصيل الاعتماد غالباً، وكان الأولى أن يحكم فيه بالإيماء فقط دون الرفع والوضع على جبهته، ولكن أمر الامام بالوضع الدالّ على وجوبه بل الاكتفاء به من دون الإتيان بالإيماء، مع أنَّه لو كان واجباً مستقلّاً ولو بلحاظ الجمع مع الوضع، لكان اللّازم ذكره، و إلّا لزم منه تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو غير جائز.

ومثله رواية أبي بصير، عن الصادق عليه السلام: «عن المريض هل تمسك له المرأة شيئاً فيسجد عليه؟ فقال: لا، إلّا أن يكون مضطرّاً ليس عنده غيرها»، الحديث.

بل هنا رواية أُخرى مرسلة عن الشيخ نقلاً عن محمّد بن يعقوب الكليني، قال: «وسئل عن المريض لا يستطيع الجلوس، أيُصلّي وهو مضطجع ويضع على

---

(١) الوسائل: ج ٣، الباب ١٥ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ١.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ٥.

جبهته شيئاً؟ قال: نعم، لم يكلّفه اللّه إلّا طاقته».[١]

أقول: وفي قِبال هذه الأخبار وردت أخبار أخرى تدلّ على ذكر الإيماء فقط للمضطجع أو للمستلقي:

منها: مرسل آخر للشيخ، قال: «وقال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: المريض يصلّي قائماً، فإن لم يستطع صلّى جالساً، فإن لم يستطع صلّى علىٰ جنبه الأيمن، فإن لم يستطع صلّىٰ على جنبه الأيسر، فإن لم يستطع استلقى وأومأ إيماءً وجَعل وجهه نحو القبلة، وجَعل سجوده أخفض من ركوعه».[٢]

ومثله المرسل المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام[٣]، ولم يذكر فيهما الوضع أصلاً.

ومثلهما أيضاً رواية السيّد المرتضى في رسالة «المحكم والمتشابه» نقلاً عن «تفسير النعماني» بإسناده الآتي، عن عليّ عليه السلام في حديث.

ومثله قوله عزَّ وجلّ: ﴿**فَإِذَا قَضَيْتُمْ الصَّلَاةَ فَاذْكُرُوا اللهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِكُمْ**﴾[٤]، ومعنى الآية أنّ الصحيح يُصلّي قائماً، والمريض يصلّي قاعداً، ومن لم يقدر أن يصلّي قاعداً صلّى مضطجعاً ويُومي إيماءً، فهذه رخصة جاءت بعد العزيمة.[٥]

هذه هي جملة الأخبار الواردة فيمن لم يقدر على الانحناء أصلاً، أو بما لا يقدر على الاعتماد، فمقتضى الجمع بينهما أنَّه لا إشكال في وجوب الإيماء لكثرة

---

(١) ـ (٣) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ١٤ و ١٥ و ١٦.

(٤) سورة النساء: الآية ١٠٣.

(٥) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ٢٢.

الأخبار الواردة فيه، غاية الأمر بعضها مشتمل على الرفع والوضع دون بعض، ولكن أخبار الرفع والوضع لسانها مختلفة؛ فبعضها لمن لا يقدر على الإيماء بالرأس لأجل كونه مضطجعاً، فلا يبعد كون الحكم حينئذٍ هو الوضع تعيّناً، وهو كما في خبر سماعة؛ لأنّ الفردين من الواجب على التخيير لو خرج واحدٌ منهما عن القدرة تعيّن الآخر، كما ورد ذلك في خبر علي بن جعفر عليه السلام حيث قال: «سألته عن المريض الذي لا يستطيع القعود ولا الإيماء كيف يصلّي وهو مضطجع؟ قال: يرفع مروحةً إلى وجهه ويضع على جبينه ويكبّر هو».[1]

وأمّا رواية أبي بصير فيمكن أن يكون الوجه في السؤال:

إمّا رفع المرأة رأسها كما يؤمي إليه جملة الاستثناء بقوله: «لا، إلّا أن يكون مضطرّاً ليس عنده غيرها»، فلا يرتبط حينئذٍ بما نحن بصدده وهو أصل الرفع في قبال الإيماء.

أو يحتمل أن يكون المراد في رواية زرارة بقوله: «هو أفضل من الإيماء، أي الإيماء وحده ليكون بياناً لأفضليّة الجمع ولو بالحمل عليه لأجل الجمع بين الطائفتين.

فيبقى الحكم في الرفع منحصراً في خبر الكرخي الدالّ على تقديم الرفع على الإيماء، لكن عرفت المناقشة في سنده بواسطة ضعف الكرخي، وحيث أنّه منجبر بالشهرة في الجملة، فيجوز الاعتماد عليه ولو بالجمع بين:

الإيماء لكثرة الأخبار وقوّة دلالتها عليه والشهرة الفتوائيّة عليه.

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ٢١.

الرابع: الذِّكر فيه، وقيل يختصّ بالتسبيح كما قلناه في الركوع. (١)

والرفع ولو بالاحتياط الوجوبي عملاً بحديث الكرخي لاحتمال الانجبار للشك في تحقّق الشهرة.

وأمّا التخيّير بينهما فلا يمكن الالتزام به، لما قد عرفت من قوّة أخبار الإيماء وكثرتها، فلا يمكن رفع اليد عنها، فإنّه فضلاً عن ذكره في خبر الكرخي، عاجزة عن مقاومة روايات الرفع المستلزمة للتخيير، بحيث ينحصر الاكتفاء بخصوص الرفع، مع إمكان تحصيل الإيماء.

فإذاً الأقوى عندنا ـ كما في «العروة» وعن كثير من أصحاب التعليق عليها ـ هو الجمع بينهما، لكن بالاحتياط الوجوبي في الرفع، و اللّٰه العالم.

الصورة الرابعة: وممّا ذكرنا من الحكم بالجمع بين الإيماء والرفع بالاحتياط في الصورتين السابقتين وهما الذي لا يمكن الانحناء أصلاً، أو يمكنه في الجملة بلا اعتماد، يظهر عدم الفرق في ذلك بين كون المصلّي قائماً أو جالساً أو مضطجعاً أو مستلقياً، لاشتراك الجميع في الملاك، ووحدته في الجميع، كما أنَّه لا يترك وضع باقي المساجد على ما هو الواجب عليه مع فرض التمكّن منه بأيّ مقدار منه؛ لأنّ تعذّر وضع الجبهة بصورة الكامل لا يوجب سقوط حكم الباقي كما لا يخفى.

(١) قال صاحب «الجواهر» أنّ ظاهر المصنّف هنا اختياره بخلاف ما اختاره في الركوع، فرّد عليه بأنَّه في غير محلّه، مع أنَّه غير واردٍ لتصريحه في الركوع بالتردّد في كفاية مطلق الذِّكر قال: (الخامس: التسبيح فيه، وقيل: يكفي

الخامس: الطمأنينة إلّا مع الضرورة المانعة. (١)

الذِّكر ولو كان تكبيراً أو تهليلاً، وفيه تردّد).

أقول: حيث إنّ المدرك في الموردين واحد، وقد اخترنا في الركوع وجوب التسبيح احتياطاً فهكذا الحكم المختار هنا، فلا يحتاج إلى بحث آخر، لوضوحه على من أحاط خُبراً بأدلّة المسألتين.

(١) البحث في هذه المسألة يكون في موردين:

المورد الأوَّل: في وجوبه، والظاهر أنَّه مسلّم وممّا لا خلاف فيه كما قال صاحب «الجواهر»: (بلا خلاف أجده، بل هو مجمع عليه نقلاً في «الغنية» وغيرها، إن لم يكن تحصيلاً، بل في «المعتبر» وجوبها بقدر الذِّكر ناسباً له إلى علمائنا مُشعراً بالإجماع عليه، بل في «المدارك» وعن «المفاتيح» التصريح به، كما في «مجمع البرهان» نفي الخلاف فيه، بل إليه في الجملة يرجع ما في «التذكرة» من أنّه (لو شرع فيه قبل وصول الجبهة إلى الأرض، أو رفع قبل انتهائه، بطل سجوده عند علمائنا أجمع). انتهى ما في «الجواهر».

أقول: الأمر كذلك إذ لم نسمع خلافاً فيه عن أحد من المتقدّمين والمتأخّرين، فالإجماع بكِلا قسميه موجود، فيكون دليلاً عليه، وهو المطلوب.

وأيضاً إمكان دعوى كونه المعهود من فِعل النَّبيّ صلى الله عليه وآله و الأئمّة عليهم السلام وأتباعهم، فتكون سيرتهم وسيرة المتشرّعة على ذلك.

وأيضاً مع إمكان إقامة الدليل عليه بالنصوص المعتبرة:

منها: صحيح علي بن يقطين، عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام، قال: «سألته عن الركوع والسجود كم يُجزي فيه من التسبيح؟ فقال: ثلاثة، وتُجزيك واحدة إذا أمكنتَ جبهتك من الأرض».[١] حيث إنّ المراد من التمكين هو الطمأنينة.

ومنها: صحيح عليّ بن جعفر، عن أخيه موسىٰ بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يسجد على الحصىٰ فلا يمكّن جبهته من الأرض؟ قال: يُحرّك جبهته حتّى يتمكّن فينحّي الحصى عن جبهته ولا يرفع رأسه».[٢]

فإنّ الظاهر منه كون التحريك لتحصيل الطمأنينة وتنحّي الحصىٰ، كما يؤيّد الجهة الأُولى ما في سؤال السائل: (فلا يمكّن جبهته من الأرض)، وإن احتمل أيضاً كونه لأجل تحصيل الاستقرار على الأرض، حيث يكون ذلك أعمّ من وجود الطمأنينة وعدمها، إذ يمكن حصول الاستقرار على الأرض ولكن مع تحريك البدن.

ومنها: خبر الهذلي المروي عن كتاب «الأربعين» للشهيد الأوّل، بإسناده عن محمّد بن موسى الهمداني (الهُذَليّ)، عن عليّ بن الحسين عليه السلام، قال: «أتى الثقفي رسول الله صلى الله عليه وآله يسأل عن الصلاة، فقال: إذا قمت إلى الصلاة.. إلى أن قال: فإذاً سجدت فمكّن جبهتك من الأرض، ولا تنقره كنقرة الديك».[٣]

ومنها: المرسل المروي عن «الذكرىٰ» وغيرها: «أنّ رجلاً دخل المسجد ورسول الله صلى الله عليه وآله جالس في ناحية المجلس، فصلّى ثمّ جاء فسلّم عليه، قال صلى الله عليه وآله:

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٤ من أبواب الركوع، الحديث ٣.
(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٨ من أبواب الركوع، الحديث ٣.
(٣) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١٨.

وعليك السّلام، ارجع فصلِّ فإنّك لم تصلِّ، فرجع فصلّى ثمّ جاء، فقال ﷺ له مثل ذلك، فقال الرجل في الثالثة: علّمني يا رسول اللّه، فقال: إذا قمت إلى الصلاة فأسبغ الوضوء ثمّ استقبل القبلة فكبِّر، ثمّ اقرأ ما تيسّر معك من القرآن ثمّ اركع حتّى تطمئن راكعاً، ثمّ ارفع رأسك حتّى تعتدل قائماً، ثمّ اسجد حتّى تطمئنّ ساجداً، ثمّ ارفع حتّى تستوي قائماً، ثمّ افعل ذلك في صلاتك كلّها».[1]

فإنّه صريح في الأمر بالطمأنينة، فلا مناقشة في الخبر إلّا ضعف في سنده، لكنه منجبر بعمل الأصحاب وإجماعهم فتتمّ المسألة كما لا يخفى.

ومنها: صحيح زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «بينا رسول الله ﷺ جالسٌ في المسجد، إذ دخل رجلٌ فقام يُصلّي فلم يتمّ ركوعه ولا سجوده. فقال رسول اللّه ﷺ: نقرٌ كنقر الغُراب، لئِن مات هذا وهكذا صلاته، ليموتنّ علىٰ غير ديني».[2]

حيث إنّ المراد من عدم التمام هو عدم الطمأنينة أو ما يشمله، كما يؤمي إليه جملة (نقر كنقر الغراب) حيث أنّها إشارة إلى ذلك.

هذه هي جملة الأخبار التي تمسّكوا بها لوجوب الطمأنينة.

المورد الثاني: وهو البحث في ركنيّة الطمأنينة.

ففي «الجواهر» قال: (بل تقدّم هناك ـ أي في بحث الركوع ـ ما يعرف منه ما في القول بركنيّتها المحكيّ عن خلاف الشيخ الإجماع عليها، بل هي أضعف من دعوى الركنيّة في الركوع كما لا يخفى من لاحظ ما تقدّم مع التأمّل)، انتهى كلامه.

---

(١) سُنن أبي داود: ص ١٣١، وفي الجواهر: ج ١٠ / ص٨٣ في باب الركوع.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٣ من أبواب الركوع، الحديث ١.

قلنا: دعوى الركنيّة لها ممّا لا دليل عليه إلّا الإجماع المحكي عن الشيخ في «الخلاف»، مع أنّه موهون بذهاب المشهور على خلافه، مع عدم دليلٍ صالح لإثباته، مع أنّ مقتضى إطلاقات أدلّة السهو وحكمها هو عدم البطلان في تركها، كما هو مقتضى إطلاق أدلّة الصلاة، فلا تحتاج المسألة إلى مزيد بحث وبيان، وإن شئت الاطّلاع أزيد من ذلك فارجع إلى بحث الطمأنينة في الركوع. مع أنّ المشهور حصر الأوَّل في الخمسة الموجب لخروج ذلك عنها، اللّهمّ إلّا يريدوا من الركن مطلق الواجب لا الركن الاصطلاحي الذي يوجب نقصه سهواً بطلان الصلاة كما لا يخفى.

وأمّا وجه الأضعفيّة هنا عن ركنيّتها في الركوع، هو أنّ قوام تحقّق الركوع يحتمل كونه بمسمّى الطمأنينة بخلاف السجدة حيث يتحقّق عرفاً بدونها أيضاً.

قد يقال: بإمكان استفادة الركنيّة من قوله ﷺ: (لو مات على هذا مات على غير ديني). حيث لا يكون إلّا من جهة بطلان الصلاة بترك الطمأنينة.

لأنّا نقول: إنّه غير دالّ على ذلك، لإمكان كون وجه البطلان كونه عامداً جاهلاً لا ساهياً حتّى يفهم الركنيّة بتركها، مع أنّه غير منحصر في خصوص ترك الطمأنينة، لإمكان كونه لعدم تماميّة الذِّكر أو غيره.

فرع: ثمّ بعدما عرفت وجوب الطمأنينة، هل وجوبها مقدّمي وشرط للذكر الواجب، أو وجوبها مستقلّ لا يرتبط بالذكر كما هو أيضاً واجب مستقلّ؟

ظاهر المحكي عن «الروض» هو الثاني، ولذا قال: (ولو لم يعلم الذكر وجبت بقدره).

ثمّ قال صاحب «الجواهر» بعده: (ولا ريب في أنّه أحوط إن لم يكن أقوىٰ،

وأَولىٰ منه بقاء وجوب الذكر مع سقوطها، ونحوه ممّا علم عدم التكليف بها معه، إذ احتمال سقوطه تبعاً لها أيضاً في غاية الضعف، وإن حكاه في «المدارك» عن بعضهم، فقال: (وربما قيل بسقوط الذكر هنا).

قلنا: لا إشكال في أنّ الذكر واجب مستقلّ لا ينوط وجوبه بوجود الطمأنينة؛ لأنّ الطمأنينة أمرها دائر بين أحد الأمرين؛ إمّا كون وجوبها مقدّمة وشرطاً للذِّكر، أو كانت واجبة مستقلّة، وثمرة ذلك أنّها على الأوّل يوجب سقوط وجوب الطمأنينة بسقوط الذكر، لأنّ الشرط ينتفي بانتفاء المشروط، فإذاً لم يكن في مورد أصل الذكر واجباً لعجزه الذي كان مشروطاً، فلا وجه لبقاء وجوب شرطه، اللّهمّ إلّا أن يفرض كون وجوبها بصورة الاستقلال شرطاً للذِّكر، فلازمه عدم سقوط وجوبها مع سقوط وجوب الذِّكر، كما كان الأمر كذلك ما لو كانت واجبة مستقلّة بلا شرطيّة ومقدّميّة، فمن ذهب إلى وجوب سكون الأعضاء في السجدة بقدر الذكر إذا كان عاجزاً عنه، لابدّ أن يُراد أحد الأمرين الأخيرين: إمّا بوجوبٍ مستقلّ كان شرطاً للذِّكر، أو بوجوبٍ مستقلّ بلا شرط، هذا بخلاف ما لو كان وجوبها شرطيّاً مقدّميّاً، فلازمه سقوط وجوب الطمأنينة مع سقوط وجوب الذِّكر.

وإثبات كون وجوب الطمأنينة استقلاليّاً، منوط وموقوف على:

القول بوجوب عقد القلب للعاجز عن الذكر بمقداره، فمن قال بذلك لا إشكال حينئذٍ بلزوم الإتيان بالطمأنينة مقدار الذكر لمن كان عاجزاً عنه، و إلّا لولا ذلك لأمكن القول بعدم الوجوب تمسّكاً بأصالة البراءة، مع أنَّه يمكن القول بكفاية المسمّىٰ فيها لا بقدر الذكر.

أو يقال بدلالة الأدلّة على وجوب الطمأنينة مستقلّاً، ومع ذلك أخذ شرطاً للذِّكر، أي لو أتى بالذكر بلاطمأنينةٍ، صدر منه معصيتين: أحدهما ترك الطمأنينة، والأُخرى ترك الذكر لكونه باطلاً مع فقد شرطه، بخلاف ما لو كانت واجبة مقدّمة، فلو أتى بالذكر بلاطمأنينة فقد ارتكب معصية واحدة، وهو ترك الذكر لأجل كونه باطلاً بلاطمأنينة.

ولكن استدلّ بعضهم على كون الطمأنينة واجباً مستقلّاً لا شرطاً ومقدّمة:

بأنَّه لو عجز عن الطمأنينة، فلا يسقط وجوب الذكر مع فقد الطمأنينة، مع أنَّه لو كانت مقدّمة وشرطاً، فلابدّ في صورة فقد الطمأنينة بواسطة العجز لم يكن الذكر حينئذٍ واجباً لفقد المشروط بفقد شرطه، كما احتمل ذلك بعضٌ على حسب نقل صاحب «المدارك» حيث قال: (وربّما قيل بسقوط الذكر هنا)، ثمّ قال صاحب الجواهر بعده: وكأنّه أشار بذلك إلى ما في «جامع المقاصد» حيث قال: (ولو تعذّرت فهل يسقط وجوب الذكر أم يأتي به على حسب مقدوره؟ فيه تردّد)، وهو غريب، خصوصاً إذا التزم جريانه في القراءة وغيرها ممّا يعتبر فيها الطمأنينة من أقوال الصلاة)، انتهى كلامه.[1]

قال المحقّق الهمداني في تقرير هذه المسألة: (وأمّا مع الضرورة فيسقط اعتبارها ـ أي الطمأنينة ـ في السجود جزماً، ولا يسقط بسقوطها الذكر الواجب فيه، لإطلاق أدلّته المقتصر في تقييدها بالطمأنينة على القدر المتيقّن الذي انعقد الإجماع عليه، وهو صورة التمكّن، مضافاً إلى قاعدة الميسور ونحوه، وما عن

(١) الجواهر: ج ١٠ / ١٦٨.

«جامع المقاصد» من التردّد فيه في غير محلّه.

اللّهمّ إلّا أن يكون مراده بالطمأنينة البقاء ساجداً، لا سكون أعضائه كما يلوح ذلك من عبارته المحكيّة عنه، حيث قال: (ولو تعذّرت فهل يسقط وجوب الذكر أم يأتي به على حسب مقدوره؟ فيه تردّد). فإنّ التعبير بالإتيان على حسب مقدوره يفصح عن أن يكون مراده ما لو لم يتمكّن من البقاء ساجداً بقدر الذكر، فعلى هذا يكون تردّده في محلّه، إذ الذكر لم يجب إلّا في السجود، وقد فرض الإتيان به فيه متعذّراً، ولكن الأظهر فيه أيضاً عدم السقوط، لأنّ الإتيان بالذكر حال تلبّسه بالسجود وإن كان شروعه فيه قبل استقرار جبهته على الأرض، أو إتمامه حين الرفع منه، يعدّ عرفاً ميسوره الذي لا يسقط بمعسوره.

والأحوط الأخذ فيه عند وصول جبهته إلى الأرض وإتمامه حال الرفع لا العكس، إلّا إذا تعذّر عليه ذلك، ولم يتمكّن من التلبّس بالذكر حال سجوده، إلّا بالأخذ فيه من حين هويّه، فيأتي به على حسب مقدوره، على وجهٍ لا يعدّ لدى العرف أجنبيّاً عن الذكر فيه، بل ميسوره و اللّٰه العالم)، انتهى كلامه رفع مقامه.[1]

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد في توجيه كلام المحقّق قدس سره، بل قد عرفت تأييده كون الطمأنينة واجباً مستقلّاً، ومع ذلك أخذها شرطاً للذكر، أي شرطاً في صحّته، وأنّه واجب لمن لا يقدر على إتيان الذكر وهو الإتيان بالسجدة بمقدار ما يتوقّف للذِّكر، فيجب عليه حينئذٍ الطمأنينة في السجدة، نظير القادر للذِّكر. فالقول بعدم سقوطها لو لم يكن أقوى كان أحوط قطعاً كما لا يخفى.

---

(١) مصباح الفقيه / ٣٤٨.

السادس: رفع الرأس من السجدة الأُولى حتّى يعتدل مطمئنّاً. (١)

---

(١) وجوب رفع الرأس من السجدة الأُولى إجماعي، كما حُكي عن «الوسيلة» و «الغنية» و «المنتهى» و «التذكرة» و «جامع المقاصد» و «المدارك» و «المفاتيح»، وظاهر «المعتبر» و «كشف اللّثام»، والظاهر عدم وجود الخلاف في الخاصّة حوله. نعم، وجوده في مخالفينا وإن أردت الاطّلاع عليه فانظر كلام الشيخ في «الخلاف» على ما هو المحكي عنه، حيث قال:

(رفع الرأس من السجود ركنٌ، والاعتدال جالساً مثل ذلك، لا تتمّ الصلاة إلّا بهما، وبه قال الشافعي، وقال أبو حنيفة: القدر الذي يجب أن يرفع ما يقع عليه اسم الرفع، ولو رفع بمقدار ما يدخل السيف بين وجهه وبين الأرض أجزأه، وربّما قالوا: الرفع لا يجب أصلاً، فلو سجد ولم يرفع حتّى حفر تحت جبهته حفيرة فحطّ جبهته إليها أجزأه، دليلنا إجماع الفرقة)، انتهى.

فإنّك ترىٰ تصريحه على إنكار أصل الوجوب عن بعض العامّة، فضلاً عمّا يجب بعده من الاعتدال مع الاطمئنان، فالدليل على وجوب الرفع بل والاعتدال مطمئنّاً هو الإجماع بكِلا قسميه، حيث لم يسمع الخلاف عن أحدٍ، مع ما عرفت من المنقول منه أوّلاً، والنصوص المستفيضة ثانياً، مع اعتبار بعضها لو لم نقل جميعها:

منها: صحيحة حمّاد، عن الصادق عليه السلام، في حديثٍ: «ثمّ رفع رأسه من السجود، فلمّا استوى جالساً قال: اللّه أكبر»، الحديث.[1]

---

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

ومنها: صحيحة أبي بصير، عن الصادق عليه السلام، في حديث: «وإذا رفعتَ رأسك من الركوع فأقم صُلبك حتّى ترجع مفاصلك، وإذا سجدتَ فاقعد مثل ذلك، وإذا كان في الركعة الأُولى والثانية فرفعتَ رأسك من السجود فاستتمّ جالساً حتّى ترجع مفاصلك».[١]

ومنها: الخبر المرويّ عن «الخصال» بإسناده عن عليّ عليه السلام في حديث الأربعمأة، قال: «ليخشع الرجل.. إلى أن قال: اجلسوا في الركعتين حتّى تستكنّ جوارحكم ثمّ قوموا، فإنّ ذلك من فعلنا».[٢] وطلبه سكون الجوارح كاشف عن حكم الطمأنينة بعد الرفع، إلّا أنَّه وارد في الخبر بالنسبة إلى الرفع من السجدة الثانية لا الأُولى. نعم، بالنسبة إلى الأُولى يدلّ خبر إسحاق بن عمّار، قال:

«سألت أبا الحسن عليه السلام: كيف صارت الصلاة ركعة.. إلى أن قال: فقال له: اسجد يا محمّد لربّك فخَرّ رسول الله ساجداً، فقال له: قُل «سُبحان ربّي الأعلى وبِحَمده»، ففعل ذلك ثلاثاً، فقال: استوِ جالساً يامحمّد ففعل، فلمّا استوى جالساً ذكر جلال ربّه فخرّ لِلّه ساجداً»، الحديث.[٣]

ومنها: الخبر المرسل المنقول في «الذكرى» وغيره المتقدّم ذكره من تعليم رسول اللّه صلى الله عليه وآله الصلاة الرجل الداخل في المسجد في حديثٍ، قال: «ثمّ ارفع رأسك حتّى تستوي قائماً»[٤] بعد قوله: «ثمّ اسجد حتّى تطمئنّ ساجداً»، حيث تفيدان معاً لزوم رفع الرأس بصورة الاستواء والاعتدال.

---

(١) ـ (٣) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ٩ و ٤ و ١١.

(٤) سنن أبي داود: ص ١٣١، وفي الجواهر: ج ١٠ / ص ٨٣ في باب الركوع.

بل قد يقال في وجوب رفع الرأس: بأنّ صدق السجدة الثانية متوقف عليه غالباً، بأن يكون مقدّمة لها فيجب لأجلها، وإن أشكل عليه صاحب «الجواهر» بأنّ الرفع بنفسه يعدّ واجباً أصليّاً لا مقدّميّاً، ولو كان مقدّميّاً لما اعتبر فيه الاعتدال والطمأنينة، وهو لا يخلو عن وجه وجيه، لأنّ ظاهر هذه الأدلّة وجوبه مستقلّاً مع الوصفين كما لا يخفى.

وأيضاً: الدليل على وجوبهما هو الإجماع الذي ادّعاه ابن زُهرة في «الغنية»، وصاحب «المنتهى» و «التذكرة» و «جامع المقاصد» و «الحدائق»، والمحكي عن «العزية» و «إرشاد الجعفريّة» و «المقاصد العليّة» و «المفاتيح»، بل في ظاهر المحكي عن «الخلاف» الإجماع على ركنيّة الاعتدال، فضلاً عن رفع الرأس، لكنّه ضعيفٌ لعدم الدليل عليه، بل الدليل على خلافه، لأنّ الإجماع دليلٌ وأمر لبّي فيكتفى فيه بالقدر المتيقّن وهو الوجوب بلا ركنيّة، فمع الشكّ فيه المرجع هو الأُصول العمليّة.

أقول: قد استدلّ لوجوب الطمأنينة في «مستند العروة» بصحيحة بكر بن محمّد الأزدي، عن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال: «سأله أبو بصير وأنا جالس عنده، إلى أن قال: وإذا سجد فلينفرج وليتمكّن وإذا رفع رأسه فليلبث حتّى يسكن».[1]

فإنّ السكون مع اللّبث ليس معناه إلّا الطمأنينة، والأمر باللّبث مع هذا يدلّ على الوجوب.

فظهر من جميع ما ذكرنا: وجوب رفع الرأس عن السجدة الأُولى

(١) الوسائل: ج ٣، الباب ٨ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ١٤.

وفي وجوب التكبير للأخذ فيه والرفع منه تردّد، والأظهر الاستحباب. (١)

ويستحبّ فيه أن يكبّر للسجود قائماً، ثمّ يهوي للسجود. (٢)

والاعتدال والطمأنينة، ولكن ليس شيء منها بركن، ولعلّ مقصود الشيخ من الركن هو مطلق الوجوب، بحيث يوجب تركها عن عمدٍ البطلان كما يُومي إليه بقوله: (لا تتمّ الصلاة إلّا بهما)، أي مع العمد لا مع السهو، فحينئذٍ يوافق ما هو المشهور من انحصار الأركان بالخمسة المعروفة كما لا يخفى.

ثمّ يجب الانتباه الى أنّ قيد الأولى في كلام الماتن ليس قيداً احترازيّاً عن الرفع من السجدة الثانية، بل هو لبيان موضوع البحث، وكون الرفع هنا يعدّ مايزاً بين السجدتين الأُولى والثانية دون الرفع في الثانية، فإنّه لازم قطعاً لإتيان سائر الأفعال.

(١) وحيث إنّ البحث هنا دليلاً وفتوى متّحدٌ مع ما قلناه في مبحث الركوع، بل قد ادّعى الإجماع عليه؛ أي على استحباب التكبير في ظاهر «الغنية»، بل المحكي عن «التذكرة» و «المنتهى» هنا أنّ استحباب التكبير للسجود فتوى علمائنا، فالأولىٰ هو الإعراض عن البحث التفصيلي هنا، فالقول بوجوب رفع اليدين عند التكبير أو وجوب إحدى تكبيرتي الرفع من الأُولى والأخذ في الثانية، كما نُقل الثاني عن صاحب «الفاخر» ضعيفٌ جدّاً ولا دليل عليه.

(٢) وهذا هو المشهور المعروف بين الأصحاب، بل عن «المعتبر» نسبته إلى فتوى الأصحاب، وعن «المنتهى» إلى علمائنا المشعرين بإجماعهم عليه، وهذا هو

أحد الأقوال في المسألة، ويدلّ عليه مضافاً إلى الإجماع عدّة روايات معتبرة:

منها: صحيحة حمّاد الحاكية لفعل الإمام الصادق عليه السلام: «ثمّ كبَّر وهو قائم ورفع يديه حيال وجهه ثمّ سجد».[١]

ومنها: صحيحة زرارة أو حسنته، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا أردت أن تركع وتسجد فارفع يديك وكبّر ثمّ اركع واسجد».[٢]

بل ربّما هذا هو المراد خصوصاً مع وحدة الراوي والمرويّ عنه في رواية أُخرى لزرارة بإسناده الصحيح أو الحسن، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث: «ثمّ ترفع يديك بالتكبير وتخرّ ساجداً».[٣]

ومنها: صحيحته الأُخرىٰ المرويّة عن أبي جعفر عليه السلام، في حديث: «فإذا أردت أن تسجد فارفع يديك بالتكبير وخرّ ساجداً»، الحديث.[٤]

إذ احتمال كون المراد بالتكبير وتخرّ ساجداً هو المعيّة بعيدٌ، لأنّ ظاهر الجملة هو أنّ كلمة (تخرّ) أو (خرّ) تعني وقوع الهويّ بعد تماميّة التكبير لا مصاحبة معه، فعليه تكون الأخبار الدالّة على كلام المشهور بحدّ الاستفاضة.

أقول: لم يبق في المقام ما يدلّ على خلاف ذلك إلّا رواية واحدة التي هي مستند كلام العُمّاني الذي يعدّ القول الثاني في المسألة وقد أفتى مطابقاً لنصّ الرواية المرويّة عن معلّى بن خُنيس، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كان عليّ

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١.
(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٢ من أبواب الركوع، الحديث ١.
(٣) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب الركوع، الحديث ١.
(٤) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ٣.

بن الحسين عليه السلام إذا أهوى ساجداً انكبّ وهو يكبّر».[١]

فإنّه يدلّ على أنّ التكبير يكون حال الانكباب، بل نفس أداة (كان) يدلّ على الاستمرار. نعم، يحتمل عدم كون الرواية دالّة على الامتداد المذكور حتّى يطابق مع حال الهويّ، بل عن «الذكرى» و «التذكرة» نفي استحباب الامتداد: (لأنَّه قد ورد في الخبر)، ولعلّه أراد ما في رواية خالد بن نجيح، عن الصادق عليه السلام أنَّه قال: «التكبير جزم في الأذان مع الإفصاح بالهاء والألف».[٢]

مع أنّ هذا الخبر غير مرتبط بتكبير الصلاة، لما فيه من التصريح بكونه في الأذان، وتعميمه إلى غيره بدعوى كونه وصفاً لخصوص التكبير، ولا خصوصيّة للأذان فيه ممكن، لكن لا يخلو عن بُعد في الجملة.

ولكن استشكل فيه: بأنَّه لا دلالة على كون هذا الفعل في سجود الصلاة، فضلاً عن الفريضة منها.

ولا يخفى ما فيه، لأنّ السجدة لغير الصلاة ليس فيها التكبير، نعم احتمال كون ذلك في النافلة غير بعيد، كما يناسبه وقوع التسهيل فيها بما لا يكون في الفريضة، وإن كان مقتضى إطلاقه هو التعميم، ولكن يمكن تقييده للجمع بين الأخبار بحمل الصحاح على الفريضة، وهذه الرواية على النافلة، مع أنَّه يمكن أن يقال إنّ هذا العمل ـ أي التكبير في حال الهوي ـ لو كان محبوباً لماذا لم يفعله الإمام الصادق عليه السلام مع أنّه عمل جدّه مستمرّاً بل فعل خلافه في حال التعليم.

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٢٤ من أبواب السجود، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١٥ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٣.

فإذاً العمل بهذه الرواية لأجل مقبوليّة سندها حيث لا مشكل فيها من حيث السند إلّا من جهة معلّى بن خنيس، فقد وقع الخلاف فيه، ولكن كثير من الأصحاب وثّقوه لماورد في حقّه من الصادق عليه السلام، فإنّه لمّا قتله داود بن عليّ العباسيّ تألّم الامام لذلك وعاتبه ودعا عليه، وترحّم على المعلّي وقال: (إنّه قد دخل الجنّة)، وأيضاً ممن ذهب الى توثيقه السيّد ابن طاوُس والمحقّق الأردبيلي صاحب «جامع الرواة» وغيرهما من الأعلام.

أقول: لا يخلو نصّ الخبر عن إشكال واضطراب في دلالته وعدم وضوح مورده، فمع هذا الوصف لا يمكن رفع اليد عن الصحاح المعتبرة في الدلالة بهذا الخبر.

كما أنّ القول بالتخيير كما عليه الشيخ وصاحب «الحدائق» أيضاً مشكل، لأنَّه أيضاً عمل بخصوصها في تقدير، ولا فرق في كون التكبير في حال سكون البدن بين ما كان قبل الدخول في فعل من أفعال الصلاة كالقيام قبل الهويّ أو كان بعد الخروج عن الفعل والانفصال عنه كما قد صرّح بذلك الإسكافي كما نقل كلامه صاحب الجواهر، ويقرب منه كلام المرتضى في المحكي عن مصباحه، إلّا أنَّه قال: قد روي أنَّه إذاكبّر للدخول في فعل من أفعال الصلاة ابتدأ بالتكبير في حال ابتدائه حيث يوصل ذلك وجود الخلاف في الدخول دون الخروج، ولكن قد عرفت عدم الفرق بين الموردين في كون التكبير قبل الدخول وبعد الخروج كما لا يخفى، فيلزم على ذلك أنَّه لو قصد التكبير الوارد في الصلاة لابدّ أن يكون في حال سكون الأعضاء في القيام أو الجلوس خصوصاً في الفريضة دون النافلة لأجل الجمع الذي

وسابقاً بيديه إلى الأرض. (١)

ذكرناه إلّا أن يقصد الذكر المطلق فيجوز حينئذٍ إتيانه حال الهويّ وحال الرفع إلّا أنَّه لا يثاب إلّا بثواب للذكر المطلق دون ذكر المخصوص كما هو واضح.

(١) مضافاً إلى نقل الإجماع عليه عن «الخلاف» و «المنتهى» و «التذكرة» و «البحار»، وظاهر «المعتبر» و «نهاية الأحكام» و «جامع المقاصد» و «الغنية» أو صريحها، دلالة أخبار كثيرة عليه:

منها: صحيحة زرارة في حديثٍ عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «فإذا أردت أن تسجد فارفع يديك بالتكبير وخرّ ساجداً، وابدأ بيديك فضعهما على الأرض قبل ركبتيك»، الحديث».[١]

ومنها: صحيحة محمّد بن مسلم، قال: «رأيت أبا عبد الله عليه السلام يضع يديه قبل ركبتيه إذا سجد».[٢]

ومنها: صحيحته الأُخرىٰ حيث سأله حسين بن أبي العلاء، قال: «سئل عن الرجل يضع يديه على الأرض قبل ركبتيه؟ قال: نعم، يعني في الصلاة».[٣]

ومنها: رواية ابن أبي العلاء، عن الصادق عليه السلام، حيث قد سأله عن ذلك فأجاب عليه السلام: «نعم».[٤]

بل قد يستفاد من بعض الروايات أنّ ذلك كان من الثابت عندهم، وهو مثل

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ٣.

(٢) ـ (٤) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب السجود، الحديث ١ و ٢ و ٤.

الخبر المرويّ عن طلحة السلمي، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام: لأيّ علّة توضع اليدين على الأرض في السجود قبل الركبتين؟ قال: لأنّ اليدين هما مفتاح الصلاة».(١)

ولعلّه كان هذا هو المراد من (التخوّي) المذكور في رواية حفص، كما فسّرها كذلك في «الذكرى»، وهي الرواية المرويّة عن حفص الأعور، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: كان عليّ عليه السلام إذا سجد يتخوّى كما يتخوّى البعير الضامر، يعني بروكه».(٢)

ومعلوم أنّ البعير إذا أراد أن يجلس على الأرض يجلس بشكل خاصّ يسميه العرب البروك، بأن يجعل يده على الأرض قبل ركبتيه، و إلّا فإنّ معنى التخوي في اللّغة ـ كما في «القاموس» ـ بمعنى التجافي بين البطن والأرض، والتفريج بين العضد وجنبيه، قال: (خَوى في سجوده تخويةً، تجافى وفَرّج بين عضديه وجنبيه)، انتهى.

وكيف كان، فهذه مجموعة من الأخبار تدلّ على تقديم اليدين على الأرض قبل الركبتين.

أقول: وفي قِبال هذه الأخبار، ما ورد من تجويز تقديم الركبتين على اليدين:

منها: صحيح عبد الرحمن بن أبي عبد اللّه، عن الصادق عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل إذا ركع ثمّ رفع رأسه أيبدأ فيضع يديه على الأرض أم ركبتيه؟ قال: لا يضرّه بأيّ ذلك بدأ هو مقبول منه».(٣)

ومنها: موثّقة أبي بصير، عن الصادق عليه السلام، قال: «لا بأس إذا صلّى الرجل أن

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب السجود، الحديث ٦.
(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٣ من أبواب السجود، الحديث ١.
(٣) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب السجود، الحديث ٣.

يضع ركبتيه على الأرض قبل يديه».[١]

وحمل الشيخ هذا الخبر على الضرورة، فكأنّه استفاد من الأخبار المجموعة السابقة الوجوب، كما يؤيّد ذلك كلام الصدوق في «الأمالي» حيث قال: (إنّ من دين الإماميّة عدم الجواز)، ولكن حمله على الكراهة أَولى، كما يؤمي إلى ذلك كلمة (لا بأس) أو (هو مقبول)، فكأنّه أراد بذلك دفع الشبهة عن تقديم الركبتين على اليدين، فيصير النّهي الوارد في كلامهم تنزيهيّاً لا تحريميّاً.

ثمّ ظاهر النصوص المعتبرة استحباب التلقّي على الأرض باليدين معاً، كما هو صريح صحيح زرارة، وبه أفتى الفاضل والشهيدان، لكن في خبر عمّار ـ كما في «البحار»[٢] ـ: «أن يضع اليمنى قبل اليسرى». وحكاه في «الذكرى» عن الجُعفي، وفي «الجواهر»: (ولا بأس بكلّ منهما)، بل لعلّه غير منافٍ للمعيّة؛ لإمكان الجمع بينهما بتقديم اليدين بالنسبة إلى الركبتين ولكن مع تقديم اليمنىٰ على اليسرىٰ.

ثمّ الظاهر اختصاص هذا الحكم بالرّجُل، وأمّا المرأة فقد ورد في رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ـ في حديث بيان حكم المرأة وآدابها في الصلاة، ـ قال: «وإذا سقطتْ للسجود بدأت بالقعود بالركبتين قبل اليدين، ثمّ تسجد لاطئة بالأرض».[٣]

فهذه الرواية تفيد أنّ ذكر كلمة (الرجل) في رواية محمّد بن مسلم، بقوله:

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب السجود، الحديث ٥.

(٢) بحار الأنوار: ج ٨١ / ص ١٩٣، ولكن لم نجد هذا الحديث في كتب الأصحاب كما أشار إليه في ذيل «البحار».

(٣) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب الأفعال، الحديث ٤.

وأن يكون موضع سجوده مساوياً لموقفه أو أخفض. (١)

«سُئل عن الرجل يضع يديه على الأرض».[١] مقصودٌ لخصوصية فيه لا لإلغاء الخصوصيّة عنه كما في غير هذا المورد من الموارد، نعم التعليل المذكور في خبر حفص عامّ يشمل المرأة ولابدّ من تخصيصه بخبر زرارة المذكور، وإن قيل لمناسبة ذلك مع المرأة اتّقاء ارتفاع عجيزتها لو فعلت كما يفعل الرجل؛ وإن أمكن رفع هذا الارتفاع بانحطاطها من غير تقوّس مع سبق ركبتيها وإن لم تجلس، ولذلك لم يذكر الأكثر جلوسها، بل قالوا إنّها تبدأ بالركبتين قبل اليدين. فإذاً الأولى هو العمل بمقتضى مضمون بصحيح زرارة.

(١) وهذا هو الذي يستفاد من عدّة نصوص بعضها معتبرة كصحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام في حديث، قال: «وليكن مستوياً»،[٢] حيث يكون ظاهر الأمر دالّاً على الوجوب.

ولكن يرفع اليد عنه ـ مضافاً إلى مخالفة الأصحاب ـ لدلالة بعض الأخبار على جواز غير الاستواء بما دون اللّبنة أو أخفض من الاستواء، كما سنشير إليه، مع دلالة خبر أبي بصير ـ يعني المرادي ـ على الاستحباب حيث، قال: «إنّي أحبّ أن أضع وجهي في موضع قدمي وكرهه».[٣] فمحبوبيّة المساواة صريحة في الاستحباب. وعليه يحمل ما ورد في خبر حسين بن حمّاد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب السجود، الحديث ٢.
(٢) و (٣) الوسائل: ج ٤، الباب ١٠ من أبواب السجود، الحديث ١ و ٢.

«قلتُ له: أضع وجهي للسجود، فيقع وجهي علىٰ حجرٍ أو على موضعٍ مرتفع، أُحوّل وجهي إلى مكان مستوٍ؟ قال: نعم، جُرّ وجهك على الأرض من غير أن ترفعه».[١]

فيكون المراد من التصديق هو استحبابه لا وجوب الاستواء مع ملاحظة خبر أبي بصير.

وقد يستدلّ على استحباب الانخفاض بحديث محمّد بن عبد اللّٰه، عن الرِّضا عليه السلام في حديث: «أنَّه سأله عمّن يصلّي وحده فيكون موضع سجوده أسفل من مقامه؟ فقال: إذا كان وحده فلا بأس».[٢]

وأورد عليه صاحب «الجواهر» بقوله: (كما ترى) وقصد بذلك اشتراط كونه وحده الوارد في الحديث أنَّه ليس فيه إلّا نفي البأس الذي هو أعمّ من الندب قطعاً، هذا مع الغضّ عن علّة الشرط المذكور في الخبر.

قلنا: الأمر بالنسبة إلى الانخفاض كذلك حيث لم يثبت استحبابه، لإمكان كونه مكروهاً، إذ قد يطلق نفي البأس على ما كان مكروهاً أو جائزاً، بأن يكون المراد هو نفي التحريم، فلا يثبت الاستحباب، إلّا أنَّه بالنسبة إلى الاستواء فربّما يدّعى دلالته على استحبابه، ولكن الإنصاف أنّه لا يخفى أنّ دعوى سكوته بالنسبة إليه لعدم تعرّضه له، قابلٌ للاجتماع مع كون الاستواء مكروهاً أو محبوباً، مع أنّ الشرطيّة المذكورة فيه ممّا لم يعمل به أحدٌ، ولم يسمع نقل قولٍ عن أحد فيه كما

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٨ من أبواب السجود، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١٠ من أبواب السجود، الحديث ٤.

هو واضح لمن تتّبع الأقوال.

كما أنّ الاستدلال بأنّ الانخفاض أبلغ في الخضوع لا يخلو عن وَهن، كما قاله صاحب «الجواهر» بقوله: (كما ترى، لوضوح صدق الخضوع بما له من الحقيقة في الاستواء أيضاً كما هو مضمون الرواية).

وفي «الجواهر»: (وأولى منه حينئذٍ الاستدلال بخبر عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته عن المريض أيحلّ له أن يقوم على فراشه ويسجد على الأرض؟ قال: فقال: إذا كان الفراش غليظاً قدر آجرة أو أقلّ استقام له أن يقوم عليه ويسجد على الأرض، وإن كان أكثر من ذلك فلا».[1]

من حيث التعبير فيه بالاستقامة، ومساواته بين أفراد ما هو أقلّ من الآجرة إلى أن يصل إلى حدّ التساوي، مع أنّ الاستدلال به أيضاً فيه ما فيه)، انتهى محلّ الحاجة.

أقول: لعلّ وجه الإشكال هو أنَّه لا يدلّ إلّا على الجواز في الأفراد المذكورة لا بيان استحباب الأخفض كما ادّعي، كما أنَّه لا يمكن الاستدلال للندب في التساوي والانخفاض بإطلاق النّهي عن المرتفع والجرّ إلى غيره، الشامل لصورَتي التساوي والانخفاض، لوضوح أنّ النّهي عن الارتفاع لازم أعمّ من إثبات الاستحباب كما لا يخفىٰ.

والحاصل: أنّ الذي يمكن إثبات استحبابه منحصرٌ في الاستواء، وإن كان الانخفاض إلى ما دون الآجرة أيضاً جائزاً كما هو مقتضى دلالة خبر عمّار كما عرفت، اللّهمّ إلّا أن يثبت ذلك بقاعدة التسامح في أدلّة السنن لأجل فتوى الفقهاء

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١١ من أبواب السجود، الحديث ٢.

ومنه المصنّف باستحبابه وهو كافٍ كما في «الجواهر».

حدود استحباب مراعاة المساواة في الصلاة

الكلام في أنَّه بعدما ظهر استحباب مراعاة المساواة بين الموقف والمسجد هل هو مختصّ بحال السجود فقط، أو أنّها مستحبّ مطلقاً حتّى في غير حال السجدة، أو أنها حكم مستقلّ عن استحباب المساواة في حال السجدة؟ وجوه واحتمالات:

والذي يظهر من صاحب «الجواهر» هو الأوَّل، إلّا أنَّه مالَ إلى الثالث في قوله: (إلّا أنّه لا يمتنع جعل ذلك مستحبّاً آخر غيره)، كما أنَّه يدّعى بأنّ ظاهر عبارة الشهيد الثاني هو الثاني أي استحبابه مطلقاً، بل قال: (لعلّه ظاهر خبر ابن سنان السابق أيضاً).

أقول: وهذا هو الأولى عندنا مع ملاحظة النصّ، وإن كان إثبات ذلك في الزائد عن اللّبنة المستلزم للإشكال في مطلق حال الصلاة مشكلٌ جدّاً؛ لأنّ الظاهر فيه اختصاصه في خصوص حال السجدة، لأنَّه لم يعرف من أحدٍ القول ببطلان الصلاة بمجرّد زيادة موضع الجبهة عن الموقف أزيد من اللّبنة في حالٍ من أحوال الصلاة، مع كونه في حال السجدة أقلّ أو بحدّ التساوي، ولكن لا ملازمة بين الموردين إذ لا منافاة بين القول باستحباب المساواة مطلقاً، وبين الاختصاص بخصوص حال السجدة في الأزيد من اللّبنة كما لا يخفى على المتأمّل الدقيق.

والالتزام بتعدّد الاستحباب وإن كان ممكناً ثبوتاً، لكنّه لا دليل لنا لإثباته.

ثمّ أنّ استحباب المساواة هل هو مخصوص لموضع السجدة أو ثابتٌ لباقي

وأن يُرغم أنفه. (١)

المساجد والأعضاء أيضاً؟

قيل الثاني هو الأَولى، لأَنَّه أقوم للسجود، ولاحتمال عَود الضمير في قوله عليه السلام: (وليكن)، في صحيح ابن سنان إلى مكان السجود بجميعه لا خصوص المسجد، وهذا هو مختار صاحب «الجواهر».

قلنا: وإن كان ظاهر طبيعة الأمر في المقام أنّها تقتضي ذلك، لأَنَّه المنساق إلى الذهن، إلّا أنّ إثباته بخصوصه بحيث لو ترك كان تاركاً للمستحبّ، بأن يكون موضع يديه أرفع في الجملة من مسجده أو موقف رجليه مع يديه، لا يخلو عن خفاء، و اللّٰه العالم.

(١) استحباب إرغام الأنف في حال السجود أمرٌ مسلَّمٌ به عند علمائنا كما في «المعتبر» و «المنتهى»، بل في «المدارك» والمحكي عن «الخلاف» الإجماع عليه، كما أنّ ظاهر «جامع المقاصد» والمحكي عن «التذكرة» الإجماع على عدم وجوبه، فبذلك يفهم أنّ المراد من السنّة الواردة في صحيحتي زرارة وحمّاد هو الاستحباب، لا فرض النَّبيّ صلى الله عليه وآله في قِبال فرض اللّٰه الوارد في كتاب اللّٰه وغيره، و إلّا لولا الإجماع ودلالة بعض الأخبار لما كان مجرّد ذكر السنّة في قبال الفرض دليلاً على الاستحباب، كما أشار إليه في «الجواهر» بقوله: (وإن قوبلت بالفرض).

أقول: لا بأس حينئذٍ بذكر الأخبار المشتملة على ذلك:

منها: صحيحة زرارة، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «قال رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله: السجود

علىٰ سبعة أعظم؛ الجبهة واليدين والركبتين والإبهامين من الرِّجلين، وتُرغم بأنفك إرغاماً، أمّا الفرض فهذه السبعة، وأمّا الإرغام بالأنف فسُنّة من النَّبيّ صلى الله عليه وآله».[١]

ومنها: صحيحة حمّاد، عن الصادق عليه السلام في حديث: «وسَجد علىٰ ثمانية أعظم: الجبهة والكفّين وعيني الركبتين وأنامل إبهامي الرِّجلين والأنف، فهذه السبعة فرض، ووضع الأنف على الأرض سُنّة وهو الإرغام» الحديث».[٢]

حيث يمكن اعتبار وجوب وضع الأنف مع كونه سُنّة، أنَّه سنّة واجبة من النَّبيّ صلى الله عليه وآله في قِبال ما هو الواجب من اللّٰه عزَّ و جلّ، نظير وجوب الركعتين الأخيرتين في الرباعيّات، فلابدّ من رفع اليد عن الوجوب وحمله على الاستحباب من دليلٍ آخر، وهو الإجماع، وصراحة بعض الأخبار الدالة على الاستحباب؛ منه خبر محمّد بن مصادف (مضارب)، قال: «سمعت أبا عبد اللّٰه عليه السلام يقول: إنّما السجود على الجبهة، وليس على الأنف سجود»[٣]، حيث ينفي كونه من السجود الواجب، فلابدّ من حمله على الاستحباب.

ولكن يمكن أن يورد عليه: بأنَّه إذا لم يكن من السجود لا يوجب عدم كونه واجباً لأجل نفسه، نعم لو ثبت أنّ وجوبه لكونه من السجود فهذا مفيد، فإثبات عدم الوجوب على الاطلاق من هذا الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة مشكلٌ جدّاً.

نعم، تمسّك صاحب «الجواهر» لاثبات عدم الوجوب ـ مضافاً إلى الأصل

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٤ من أبواب السجود، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١.

(٣) الوسائل: ج ٤، الباب ٤ من أبواب السجود، الحديث ١.

ـ بمفهوم ما دلّ على أنّ السجود على سبعة أعظم أو أعضاء، حيث استفاد من مفهومه أنَّه ليس من السجود، فكأنّه يرى الملازمة بين وجوبه وبين كونه من السجود، فلذلك أراد نفيه بنفي كونه من السجود.

وفيه أولاً: قد عرفت إمكان دعوى عدم التلازم بينهما.

وثانياً: أنَّه قد أورد على الاستدلال الفاضل في مستنده، بأنّ: (الاستدلال على مثل هذا المفهوم والحصر إنّما يصحّ ويفيد لو قلنا بعدم دخول الاعتماد في معنى السجود وصدقه بمطلق الإصابة، وأمّا إذا قلنا بدخوله فيه ـ كما صرّح به جماعة منهم شيخنا البهائي ولذا جعل السجود أعمّ من الإرغام ـ فلا تنافي، إذ نفي وجوب السجود بذلك المعنى لا ينفي وجوب الإصابة والإرغام).[1]

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد عند من ذهب بدخول الاعتماد في مفهوم السجدة، بل قد عرفت منّا الإشكال حتّى عند من لا يقبل دخول الاعتماد في مفهومه؛ لأنّ انحصار السجدة بخصوص السبعة لا ينفي عدم وجوب الإرغام، إذا لم يكن من موضوع السجدة كما لا يخفى.

وثالثاً: كما أنّ الاستدلال بالأصل لا يناسب مع قيام دليل اجتهادي من النصوص كما سنشير إليه، إذ لا تصل النوبة الى الدليل الفقاهتي بعد وجود الدليل الاجتهادي.

أقول: وقد يستدلّ للاستحباب بما ورد من الأخبار الدالّة على أنّ السجدة تكون بما بين قصاص الشعر إلى طرف الأنف وأنّ هذه الفاصلة مسجدٌ، فما أصاب

---

(١) مستند الشيعة: ج ١ / ٣٧١.

الأرض منه فقد أجزأك:

منها: رواية مروان بن مسلم وعمّار الساباطي جميعاً عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «ما بين قصاص الشعر إلى طرف الأنف مسجد، أيّ ذلك أصبت به الأرض أجزأك».[١]

ومنها: رواية بُريد عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «الجبهة إلى الأنف، أيّ ذلك أصبت به الأرض في السجود أجزأك» الحديث.[٢]

بأن يقال: إذا كان ارغام الأنف واجباً في حال السجدة لم يناسب هذا القول بأنّ الإصابة بأيّ جزء من بين القصاص إلى الأنف يجزي في السجود، بل كان اللّازم أن يقول لا يُجزي فيه إلّا مع الإرغام، فمثل هذه الأخبار مُشعِرَة بأنّ ما يتحقّق به السجدة في طرف الوجه ليس إلّا ذلك من دون إرغام، هذا فضلاً عن قيام الإجماع على الاستحباب حيث يوجب الإفتاء به، ولابدّ من تأويل الأخبار التي يفيد ظاهرها الوجوب مثل رواية عمّار، عن جعفر، عن أبيه، قال: «قال عليّ عليه السلام: لا تُجزي صلاة لا يصيب الأنف ما يصيب الجبين»[٣]، و مثل رواية عبدالله بن المغيرة، عمّن سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا صلاة لمن لم يُصِب أنفه ما يصيب جبينه».[٤] على التأكّد في الاستحباب، أو حمله على الكراهة كما حمله الشيخ علىٰ ما في «الوسائل»؛ لأنّ الإجماع مقتبسٌ من الأدلّة، ولا يضرّه مخالفة شخص معلوم النسب كالصدوق هنا، فهو المدرك في المسألة.

---

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٩ من أبواب السجود، الحديث ٤ و ٣.

(٣) و (٤) الوسائل: ج ٤، الباب ٤ من أبواب السجود، الحديث ٤ و ٧.

فروع تتعلق بارغام الأنف

الفرع الأوّل: في أنّ السنّة هل في وضع الأنف من طرف الأعلى من الأنف وهو ممّا يلي الحاجبين، أو بالأسفل منه، أو بوضع شيء من الأنف مطلقاً؟ احتمالات بل أقوال:

القول الأول: وهو مختار السيّد المرتضى في «جمل العلم والعمل» والحلّي بالأوّل، وليس له مستندٌ صريح يدلّ عليه إلّا ما أشار إليه صاحب «الجواهر»قدس سره بأن يكون أفضل مواضع الأنف، وهو مذكور في خبر عبد اللّه بن الفضل، عن أبيه المروي عن «العيون» أنَّه دخل على أبي الحسن موسىٰ بن جعفر عليه السلام، قال: «فإذا أنا بغلام أسود بيده مقصّ يأخذ اللّحم من جبينه وعرنين أنفه من كثرة سجوده».[1] والعرنين طرف الأنف الأعلىٰ كما قيل.

ولكن لا يخفى أنَّه على فرض تسليم صحّة سنده، فإنّه لا يدلّ على تعيّنه كما عليه السيّد والحلّي. نعم، يدلّ على أفضليّته حيث كان كثرة سجوده بالعرنين.

القول الثاني: وهو لابن الجُنيد، ولعلّه المراد من كلام سلّار حيث صرّح بطرف الأنف الذي هو المتبادر إلى الذهن من المطلقات، لا الأعلى لأنَّه داخل تحت الجبهة كما عليه صاحب «مصباح الفقيه»، لأنّه هو الذي من شأنه الوصول إلى الأرض حال السجود، فإذاً القول بتعيّنه كابن الجنيد غير بعيد، كما هو المصطلح عندالمخالفة لشخص في أوامره فيقال: علىٰ رغم انفك أو أنف الشيطان،

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٢١ من أبواب السجود، الحديث ٤.

حيث يريد إرغام طرف الأسفل من الأنف المسمّىٰ بالرأس من ناحية الأسفل، فالعمل بهذا القول أوفق بالاحتياط لأنّه يعمّ القول الثالث أيضاً.

القول الثالث:كفاية إصابة كلّ جزء من الأنف كما هو ظاهر مختار صاحب «الجواهر»، وصرّح به جماعة منهم الفاضلان في «المعتبر» و «المنتهى» عملاً بإطلاق لفظ الأنف الصادق على كلّ جزء منه، بل في «الجواهر»: (هذا هو المراد عمّا ورد في المحكي عن «فقه الرِّضا» بقوله: «وتُرغم بأنفك ومنخريك في موضع الجبهة»[1]، بأن يكون المراد من المنخرين هما ثقبا الأنف كما قيل، وهما ممتدّان من رأس الأنف الأسفل إلى الأعلى).

أقول: لا يخفى أنّ ظهور هذا الخبر في أنّ المراد هو ما ذكرناه لا يخلو عن وضوح، بل قد يؤيّد ما ذكرنا ما في «كشف اللّثام» من أنّ السجود على الألواح من التربة الشريفة أو غيرها يُسهّل الخطب، إذ من الواضح أنّ الألواح يوجب إلصاق رأس الأنف من الأسفل كما يلصق به طرف الأعلىٰ منه، فلو كان المراد منه خصوص طرف الأعلى لما احتاج إلى ذكر الألواح، إذ الغالب في السجود هو إلصاق طرف الأعلى من الأنف بالتربة، فالأقوىٰ استحباب إصابة رأس الأنف أوّلاً، وإلّا فمطلق الأنف كما عليه عدد كثير من الفقهاء.

الفرع الثاني: هل يعتبر في الإرغام كونه على التراب نظراً إلى أنّ الإرغام بالأنف مشتقّ من الرَغام ـ بالفتح ـ وهو بمعنى التراب، أو لا خصوصه في التراب فيه، بل المقصود هو الوضع على ما يصحّ السجود عليه مطلقاً، ولو لم يكن من

(١) فقه الرضا: ص ٩.

التراب؟ والأخير مختار صاحب «الجواهر» بقوله: (لإطلاق بعض النصوص أو عمومها)، مضافاً إلى إمكان أن يقال: إنّه كناية عن وضع الأنف بما يوضع به الجبينين، كما صرّح بذلك في الخبرين من قوله عليه السلام: (لا يُجزي) أو (لا صلاة لمن لم يُصِب أنفه بما يصيب به جبينه)، فبناءً على ذلك يمكن القول بتأدّى السنّة بوضع الأنف على ما يصحّ السجود عليه، كما أنّه على ذلك لا نحتاج إلى حمل ذكر الإرغام بلحاظ التراب لتنزيله على أفضل ما يُسجد عليه، لما قد عرفت من أنّ المراد منه بيان أنّ ما يُسجد عليه بالأنف هو ما يسجد به الجبين لا بيان تعيّن التراب كما لا يخفى.

وممّا يؤيّد: أنّ تأدّي السنّة تكون بمطلق ما يصحّ السجود عليه، هو وقوع التعبير عنه في صحيحة حمّاد بوضع الأنف على الأرض التي هي أعمّ من التراب، اللّهمّ إلّا أن يُراد من التراب مطلق وجه الأرض، حتّى يشمل مثل الحَجَر والرّمل والحصىٰ، فيرجع الأمر حينئذٍ إلى ما هو المطلوب غالباً إلّا في بعض الموارد مثل الخشب حيث يصحّ السجدة عليه، ولا يصدق عليه الأرض الواردة في الحديث.

وممّا يؤيّد ذلك أيضاً: ملاحظة معهوديّة الخُمرة في عصر النَّبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام وتعارفه لديهم، بل في بعض الأخبار أنّها سُنّة، بل وفي خبر حمران عن أحدهما، قال: «كان أبي يصلّي على الخُمرة يجعلها على الطنفسة ويسجد عليها».[1]

والخُمرة بالضمّ على ما ذكر في تفسيرها في «مجمع البحرين» هي: (سجّادة صغيرة معمولة من السَّعف)، فيكشف ذلك عن أنّ السنّة كانت تؤدّى به، و إلّا لزم

(١) الوسائل: ج ٣، الباب ٢ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ٢.

القول بمواظبة الأئمّة عليهم السلام على ترك السنّة دائماً وهو بعيدٌ غايته.

أقول: مجموع هذه المؤيّدات تفيد أنّ السنّة تتحقّق بالسجود على ما يصحّ السجود عليه. بل قال صاحب «الحدائق» نقلاً عن بعض مشايخه المُتأخِّرين أنَّه احتمل الاكتفاء بما يقع عليه سائر المساجد، وعلّق عليه الهمداني في «مصباح الفقيه» بقوله: (وهو غير بعيد، ولكنّه خلاف ما يقتضيه الجمود على ظواهر النصوص والفتاوى فيشكل التعبّد به، واللّٰه العالم) انتهىٰ.[1]

قلنا: لا يبعد الالتزام به على فرض صورة كونه أدنى المصاديق، بأن يكون المراد من إرغام الأنف هو الكناية عن التواضع الصادر من العبد حال السجدة، وهذا التواضع له مراتب عديدة أعلاها هو التراب جموداً بظاهر اللّفظ، وبعده مطلق ما يصحّ السجود عليه، وبعده مطلق ما يقع عليه السجدة كما أُشير إليه، فلا يبعد أن يكون ذلك أدنىٰ مرتبة التواضع في حال السجود، ويعدّ هذا أَولى من اختصاصه الأنف وعدم جعله على الأرض، و اللّٰه العالم.

الفرع الثالث: الظاهر اتّحاد الإرغام بالأنف مع السجدة الواردة في بعض الأخبار، مثل صحيحة حمّاد، الحاكية لفعل الامام عليه السلام بقوله: «وسجد بثمانية ومنها الأنف»، ويستعمل كلٌّ مكان الآخر.

فاحتمال التعدّد بأن يكون الإرغام مختصّاً بالتراب، والسجدة بكلّ ما يصحّ السجود عليه، وجعل ذلك دليلاً على تعدّد الأسباب، أو القول بلزوم الاعتماد في السجدة بخلاف الإرغام حيث يتحقّق ولو بالوضع والمماسّة، فاستعمال أداة (كلّ)

---

(١) مصباح الفقيه: ص ٣٥٠.

مشير إلى هذا التفاوت، فربّما يحصل بالعمل استحبابين وقد لا يحصل إلّا استحباب واحد.

بعيدٌ، لوضوح أنّ المراد من الإرغام ليس إلّا التواضع الحاصل بذلك، بلا فرق بين أن يعتمد عليه أم لا، كما يحصل به السجدة للأنف أيضاً ولو لم يعتمد عليه، لأنّ المقصود هنا ليس إلّا وضع الأنف على الأرض.

فما اختاره صاحب «الجواهر» من عدم التعدّد في الاستحباب جيّدٌ جدّاً، مضافاً إلى كونه مقتضى أصالة عدم التعدّد وعدم معروفيّة التعدّد بين الأصحاب.

نعم، حكي عن الشهيد الثاني في «النفليّة» أنَّه يرى تعدّدهما، وتبعه بعض مَنْ تأخّر عنه كالبهائي والأُستاذ الأكبر، مع أنّ ظاهر الشهيد في غير «النفليّة» هو الاتّحاد، ولكن مع ذلك كلّه لا إشكال في كون الأحوط والأَولىٰ هو التعدّد، فيجتمع كلاهما إذا سجد مع الاعتماد على التراب، وأحدهما دون الآخر إذا وضع بلا اعتماد إذا كان على التراب فهو إرغام، أو اعتمد ولكن على غير ترابٍ ممّا يصحّ، حيث إنّه يتحقّق به السجود دون الإرغام، كما لا يخفى.

وأمّا على التعدّد ليلزم التثليث لذكر الإصابة في بعض الأخبار كما عن «الجواهر»، في غير محلّه، لدخوله تحت الإرغام بأعمّيّته.

الفرع الرابع: هل يعتبر مساواة ما يقع عليه الأنف مع ما يسجد، بأن يكون كلاهما شيئاً واحداً ممّا يصحّ السجود عليه، أو من التراب إن اعتبرناه في الأنف أو لا يعتبر؟

والثاني هو مختار صاحب «الجواهر» فلا يقبل القول بعدم الإجزاء لو كان

ويَدعُو ويزيد على التسبيحة الواحدة بما تيسّر. (١)

وضع الجبهة على نباتٍ مثلاً والأنف على الأرض، فضلاً عن العكس، تمسّكاً بالخبرين السابقين لعمّار وعبد اللّه بن المغيرة المبنيّين على الغالب، وقال إنّهما لا يصلحان حجّة لذلك، فكأنّه أراد بيان أنّ ذكر الوحدة بينهما كان للغلبة لا لأصل الاعتبار في الإجزاء.

أقول: الإنصاف خلافه، خصوصاً إذا أُريد منه بيان الفضيلة في ذلك، فإنّ الحديثين وإن تركا من جهة عدم الإجزاء في أصل ترك الإرغام، ولكن ذلك لا ينافي الأفضليّة لو لم نقل في أصل استحبابه، خصوصاً مع ملاحظة قاعدة التسامح في أدلّة السنن حيث يقوى هذا الاحتمال، كما لا يبعد الالتزام بالتعدّد في المسألة السابقة لأجل قاعدة التسامح، خصوصاً مع ذهاب بعض الفقهاء إليه، وهو أمرٌ آخر غير مقتضى نفس الأدلّة.

(١) استحباب الدُّعاء في السجود قبل التسبيح عليه بإجماع العلماء كما في «المعتبر» و «المنتهى» و «التذكرة»، وينبغي أن يكون الدُّعاء بالمأثور الوارد في «الكافي» بإسناده الصحيح، عن الحلبي، عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «إذا سجدت فكبِّر، وقُل: اللّهمّ لك سجدت» الحديث.[1]

أقول: لا يخفى أنّ استحباب الدُّعاء بنفسه مطلقاً أمرٌ مسلّم ولا يختصّ بموضع خاصّ، لإطلاق الأمر به في الأخبار من الطلب للدُّنيا والآخرة، لكن

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٢ من أبواب السجود، الحديث ١.

ويدعو بين السَّجدتين. (١)

البحث عن أنّه هل استحبابه هنا مخصوص بهذه الحالة بحيث لو قرأ هذا الدُّعاء في غير الموضع لا يكون مستحبّاً، أو أنّ استحبابه المطلق محفوظ، غاية الأمر هنا يكون مستحبّاً في مستحبّ فلا يبعد أن يكون الاستحباب بصورة المطلق محفوظاً بحاله وهنا مستحبّ آخر؟ ولعلّ لهذا السبب أطلق المصنّف وغيره، أو أراد بيان المنقول، فلابدّ لمَن أراد الإتيان بهذه الوظيفة إتيانه هنا بما ورد بالخصوص وهو غير مرتبط باستحباب الدُّعاء في كلّ حال بأيّ شيء وقع، وهذا هو الأقوى عندنا، فلا ينافي ذلك أن يكون الثواب المعطى هنا ثواباً خاصّاً ولو كان حاوياً لثواب الدُّعاء المطلق وذلك من فضل اللّٰه يؤتيه مَن يشاء.

وأمّا حكم الزيادة في التسبيحة واستحبابها عن الواحدة إلى ما تيسّر من التثليث أو التسبيع، كان نحو ما مرّ في الركوع، عملاً بما ورد في الأخبار من الأمر بالتكرار إلى ذلك أو إلى التسع الوارد في رواية «فقه الرضا» فلا نعيد.

(١) استحباب الدُّعاء بينهما نسبه المحقّق في «المعتبر» و العلّامة في «المنتهى» إلى فتوى الأصحاب وجماعة أهل العلم، بل في «التذكرة» الإجماع عليه، بل وفي «النفليّة»: (أنّ أقلّ الدُّعاء في هذا الموضع هو أن يقول: أستغفر اللّٰه ربّي وأتوب إليه)، هذا كما ورد في صحيح حمّاد و منقولاً عن الصادق عليه السلام[1]، وإن نُقل في بعض المأثور بحذف (ربّي) بعد (أستغفر اللّٰه) كما أشار إليه صاحب «الجواهر».

---

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

ويقعد متورِّكاً. (١)

وفي «النفليّة» وشرحها ذكر دعاءٍ آخر بعد ذلك موجب للفضل، وهو مذكور في خبرين:

الأول: رواية الحلبي، عن الصادق عليه السلام في حديث: «إذا رفعت رأسك فقل بين السجدتين: اللّهمّ اغفر لي وارحمني.. إلى آخر الدُّعاء في الحديث».[١]

الثاني: خبر الفضيل بن يسّار: «اللّهمّ أعف عنّي واغفر لي وارحمني».[٢]

فالأَولىٰ هو الجمع بين الاستغفار وغيره، والكلام في حصول تلك الأدعية غير ما كان لمطلق الدُّعاء هو ما عرفت في البحث السابق فلا نعيد.

(١) أي بين السجدتين، واستحبابه ثابتٌ بالإجماع كما هو المحكي عن «التذكرة»، مضافاً إلى فعل الإمام الصادق عليه السلام في تعليمه لحمّاد بقوله: «فإنّه قعد بينهما علىٰ فخذه الأيسر، قد وضع قدمه الأيمن على بطن قدمه الأيسر».[٣]

بل قد يظهر من بعض الأخبار استحباب التورّك في الصلاة وهو مثل صحيح زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث طويل: «وإذا قَعَدت في تشهّدك، فألصق رُكبَتَيك بالأرض، وفرّج بينهما شيئاً، وليكن ظاهر قدمِك اليسرىٰ على الأرض، وظاهر قدمِك اليمنى علىٰ باطن قدمك اليسرىٰ، وإليتاكَ على الأرض، وأطراف (طرف) إبهامك

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٢ من أبواب السجود، الحديث ١.

(٢) المستدرك: ج ١، الباب ٢ من أبواب السجود، الحديث ٢.

(٣) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١.

اليمنى على الأرض، وإيّاك والقعود على قدميك فتتأذّى بذلك» الحديث.[١]

ويظهر من الحديثين وحدة المعنىٰ في التورّك، وهذا هو الذي فسّره به الشيخ ـ ومَن تأخّر عنه ـ بقوله: (يجلس علىٰ وركه الأيسر، ويخرج رجليه جميعاً ويفضي بمقعدته إلى الأرض، ويجعل رجله اليسرى على الأرض، وظاهر قدمه اليمنى على باطن قدمه اليسرى). وهذا هو حقيقة التورّك، وإليه يرجع جميع ما قيل في تفسيره من كلمات الأعاظم، وإن كان يشاهد في بعض تعابيرهم ما يوهِم خلاف ذلك، ولكن ليس الأمر كذلك كما أشار إليه صاحبي «الجواهر» و «مصباح الفقيه»، فغير ما ذكرناه أُمور زائدة عن حقيقة التورّك يستحبّ فعلها مستقلّاً حال التورّك أو حال الجلوس، مثل ذكر كون الركبتين معاً مستقبل القبلة، كما وقع ذلك في كلام مصباح المرتضى وعدّوه مخالفاً، مع أنَّه ليس كذلك، وكلامه هكذا كما في الجواهر: (إنّه يجلس مماسّاً بوركه الأيسر مع ظاهر فخذه اليسرىٰ الأرض، رافعاً فخذه اليمنىٰ علىٰ عرقوبه الأيسر، وينصب طرف إبهام رجله اليمنى على الأرض ويستقبل بركبتيه معاً القبلة).

وبالجملة: الذي يظهر للفقيه الناظر إلى كلمات الأصحاب على نحو يوجب الاطمئنان أنّهم لا يريدون إلّا بيان ما وقع في الحديثين، وعباراتهم مختلفة في تأدية المعنى كما قيل:

عباراتنا شتّىٰ وحسنك واحد وكلّ إلى ذاكَ الجمال يشير

فمن المحتمل أنّهم أرادوا بيان مستحبّات أُخَر في ذلك المستحبّ، فصارت

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ٣.

الكيفيّة الخاصّة من قبيل مستحبٍّ في مستحبّ، لو وجد أمر مطلق لاستحباب التورّك بصورة المطلق، وكان المورد من قبيل المقيّد بصورة خاصّة في قِبال المطلق، بل لا يبعد استفادة استحباب جلوسٍ خاصّ في الصلاة من الخبر الذي رواه أبوبصير، عن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال: «إذا جلست في الصلاة، فلا تجلس على يمينك واجلس على يسارك».[1]

فيكون التورّك فيه من قبيل مستحبت في مستحبّ، فلا تُعدّ تلك الاختلافات اختلافاً في أصل المعنى والتفسير، مع إمكان أن يكون ذلك إشارة إلى التورّك بالكناية.

نعم، حُكي عن الإسكافي أنَّه قال: (وضع الإليتين على بطن القدمين)، فإنّه لا يساعد على شيء ممّا ذكرناه، إذ هو ليس إلّا الجلوس المتعارف في الصلاة وليس بتورّك، ولا دليل لنا على استحباب مثل هذا بالخصوص، كما لا يخفى على المتتبّع، نظير مخالفة كلام ابن زُهرة في «الغنية» حيث قال في المقام: (إنّه يردّ رجله اليمنى إلى خلفه إذا جلس)، هذا كما في «الجواهر».

مع أنَّه يمكن توجيهه بأنَّه إشارة إلى ما هو نتيجة التورّك، حيث تقع اليمنى متوجّهاً إلى الخلف في الجملة، لا مخالفاً في أصل التورّك، و اللّه العالم.

وكيف كان، لا يبعد ثبوت استحباب التورّك في بعض الحالات، لا بصورة الكيفيّة الخاصّة بل مشابهاً؛ نظير ما ورد في استحباب الجلوس في ناحية الأيسر ووضع اليد اليسرى على الأرض، والنظر إلى طعامه عنده في قِباله في حال الأكل

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٥ من أبواب السجود، الحديث ٤.

وأمثال ذلك.

وعلى كلّ حال، لا إشكال في استحباب التورّك في حال الجلوس بين السجدتين لأجل فعل الإمام عليه السلام المنقول في حديث حمّاد، وقول الإمام عليه السلام في حال التشهّد، وقوله عليه السلام بالإطلاق بالجلوس على الأيسر المنطبق للتورّك، مضافاً إلى قيام الإجماع على استحبابه.

بقي هنا وجود حديث دالّ على النّهي عنه، وهو عن أبي بصير، قال:

«قال أبو عبد الله عليه السلام: إذا قمت إلى الصلاة فاعلم أنّك بين يدي اللّه.. إلى أن قال: ولا تمتخط ولا تبزق، ولا تنقض أصابعك، ولا تورّك، فإنّ قوماً قد عذّبوا بنقض الأصابع والتورّك في الصلاة» الحديث.

قال صاحب «الجواهر»: (يجب طرحه، أو حمله على إرادة غير ذلك من التورّك، ضرورة معلوميّة استحباب التورّك في الجملة في الصلاة، فالخبر حينئذٍ من الشواذ) انتهى كلامه.[1]

وقال الهمداني في «مصباح الفقيه»: (وأمّا ما في خبر أبي بصير المرويّ عن زيادات «التهذيب» عن الصادق عليه السلام الحديث، فلعلّه أُريد به معنى غير المعنى المزبور، وكيف كان فلابدّ من ردّ علمه إلى أهله بعد عدم وضوح المراد منه، ومخالفة ظاهره لفتوى الأصحاب، ومعارضته في جلوس التشهّد وما بين السجدتين الذين هما العمدة في جلوس الصلاة بالصحيحتين المتقدّمتين كما لا

(١) الجواهر: ج ١٠ / ١٧٩.

يخفى) انتهى كلامه.[١]

أقول: الإنصاف يقتضي أن لانطرح الرواية، لإمكان جمعها مع ما تقدّم من الأخبار بالإطلاق والتقييد، إذ التورّك يمكن حصوله بأحد الطرفين من الجلوس إمّا باليمين أو باليسار، وحيث إنّ الأخبار السابقة أمرنا بالجلوس على الأيسر، فيحمل المطلق في هذا الخبر على النّهي من التورّك على الأيمن، فيوافق هذا الحديث مع حديثٍ آخر لأبي بصير المذكور سابقاً حيث قال عليه السلام: «إذا جلست في الصلاة فلا تجلس على يمينك واجلس على يسارك». فيصحّ العمل به أيضاً، ولا ينافي مع ما التزم به الفقهاء كما لا يخفى.

ثمّ بعد ما ثبت استحباب التورّك فيما بين السجدتين لأجل الإجماع وحديث حمّاد، وفي التشهّد لصراحة حديث زرارة، فهل يستحبّ في غيرهما من الجلوس كجلسة الاستراحة أم لا؟

ربّما يستفاد ذلك من إطلاق المصنّف، حيث لم يذكر مورد استحبابه في جميع تلك الموارد، بل صرّح بذلك صاحب «الحدائق»، بل ظاهره أنّه مفروغ منه، بل وظاهر غيره استحبابه في سائر جلوس الصلاة، ولعلّهم استدلّوا بالصحيح الوارد في التشهّد في بيان أصل التورّك، وإلغاء الخصوصيّة عنه، أو لأجل اشتمال الصحيح المزبور على التعليل للنهي عن الإقعاء وغيره بقوله: «وإيّاك والقعود على قدميك فتتأذّىٰ بذلك»، الحديث. كما يؤيّده ما عرفت من خبر أبي بصير من الأمر بالجلوس في الصلاة على اليسار، منضمّاً إلى خبر سعد بن عبدالله، أنّه قال لجعفر بن محمّد عليه السلام:

---

(١) مصباح الفقيه: ص ٣٥١.

«إنّي أُصلّي في المسجد الحرام فأقعد على رجلي اليسرى من أجل النَّدى؟ قال: اقعد على إلْيَتيك وإن كنتَ في الطين».[١] حيث يكون المراد هو حال التورّك، فيستفاد من جميع ذلك استحبابه مطلقاً، فيشمل مثل جلسة الاستراحة أيضاً بإطلاق الأحاديث وعمومها.

نعم، قال صاحب «الجواهر»: (إنَّه ينبغي أن يستثنى من ذلك الجلوس الأوَّل للسجود، فإنّه لا تورّك فيه اتّفاقاً، كما سمعته من «كشف اللّثام»، ولعلّه لعدم الوظيفة فيه، بل أقصاه أنَّه يجوز له الجلوس قبله، مع أنّ المتعارف عدمه أصلاً).

أقول: لقد أجاد فيما أفاد، إذ الغالب عدم وجوده، فلا وجه حينئذٍ استحباب كيفيّته.

فظهر من جميع ما ذكرنا: تبعاً لصاحب «الجواهر» وغيره، استحباب التورّك في الصلاة لكلّ حال من أحوال الصلاة التي قد أمر فيها بالجلوس، بما قد عرفت من الأدلّة، خصوصاً بالنظر إلى قاعدة التسامح في أدلّة السنن يكون الأمر أسهل، فلا نحتاج حينئذٍ إلى الإجماع حتّى يقال بما قاله صاحب «الجواهر».

لكن الإنصاف أنّ دعوى الإجماع عليه لا تخلو عن بحث، لوجود الخلاف فيه بين السجدتين، فضلاً عمّا بعدهما الذي قد يظهر من تقييد بعضهم له بالبينيّة عدمه فيها. بل لعلّه مراد المصنّف أيضاً بقرينة تأخير جلسة الاستراحة عنه واتّصاله بحكم البينيّة، وإن كان كلامه متين جدّاً. فإذاً الأقوى عندنا هو استحبابه مطلقاً، أي في أيّ جلوسٍ كان في الصلاة، و اللّٰه العالم.

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٦ من أبواب السجود، الحديث ٤.

فرع: إنّ حكم التورّك واستحبابه مختصٌّ بالرجال، وأمّا المرأة فلا يستحبّ لها التورّك، بل حُكي عن «الغنية» الإجماع عليه، ولكن المعروف بين الأصحاب أن وظيفتها أن تجلس على إليتيها مع ضمّ فخذيها ورفع ركبتيها وساقيها عن الأرض، ووضع قدميها على الأرض، والدليل عليه ـ مضافاً إلى الشهرة أو الإجماع المنقول ـ وجود نصّ صريح صحيح عليه، وهو يكفي في كونه حجّة، وهو صحيح زرارة المنقول في «العلل» عن أبي جعفر عليه السلام، والرواية على حسب نقل «الكافي» هكذا:

عن زرارة، قال: «إذا قامت المرأة في الصلاة جمعت بين قدميها، ولا تفرج بينهما، وتضمّ يديها إلى صدرها.. إلى قوله: فإذا جلست فعلى إلْـيَتيها ليس كما يجلس الرجل» الحديث.(١)

ولكن بعض نسخ «التهذيب» و «العلل» أسقط لفظ (ليس) و ضبط الخبر عندهما: «على إليتها كما يجلس الرجل». وفي «الذكرى»: (أنّه سهو من الناسخين، وسرىٰ هذا السّهو في التصانيف كالنهاية للشيخ وغيره).

ثمّ قال: (وهو كما لا يطابق المنقول في «الكافي»، لا يطابق المعنى، إذ جلوس المرأة ليس كجلوس الرجل، لأنّها في جلوسها تضمّ فخذيها وترفع ركبتيها من الأرض، بخلاف الرجل فإنّه يتورّك، مضافاً إلى أنّه إذا دار الأمر بين النسختين كان «الكافي» أضبط وهو الأَوْلىٰ).

وحمله على جلوس الرجل الذي لا يتورّك فيه أحياناً كما عن «كشف

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

وأن يجلُس عقيب السجدة الثانية مطمئنّاً. (١)

اللّثام» ليس بجيّد، لأنَّه لا يقعد كذلك، بل يقعد بجعل الإليتين على باطن القدمين كما لا يخفى، فالمسألة واضحة لا تحتاج إلى مزيد بيان.

(١) الأمر بلزوم الطمأنينة والاطمئنان لأجل الترويح عن السجدة الموجبة لتعب البدن وكسالته، ولذلك يطلق عليه اسم جلسة الاستراحة.

وكيف كان فهل هي مستحبّة أو واجبة؟ فيه خلاف بين المتقدِّمين والمتأخّرين، فلا بأس بذكر الأقوال والأخبار، ثمّ بيان ما هو المختار، فنفرض أوّلاً فرض الاستحباب، فنقول وعليه التكلان:

ذهب إلى استحبابه كثير من الفقهاء؛ ولذلك قال صاحب «الجواهر»ﷺ: (واستحبابها مشهورٌ بين الأصحاب، بل في «المنتهى»: (أنَّه مذهب علمائنا إلّا السيّد المرتضى)، وفي «المعتبر» نسبته إلى أكثر أهل العلم، بل عن «كشف الحقّ» و «تلخيص الخلاف» الإجماع عليه، وهو الحجّة بعد الأصل).

ونحن نزيد عليه أنَّه قد ذهب كثير من أصحاب التعليق على «العروة» ـ مع اختلاف تعابيرهم إلى عدم الوجوب:

فبعضهم قال: وفي وجوبه تأمّل، وبعضهم قال: الأقوى عدم الوجوب، وإن كان الاحتياط لا ينبغي تركه، وبعضهم أسقط الجملة الأخيرة.

وهؤلاء استدلّوا المختارهم بثلاثة أخبار أو أربعة.

منها: رواية حمّاد السابقة، حيث لم يذكر ذلك عن الإمامعليه السلام مع اشتماله

على دقائق المندوبات، فضلاً عن الواجبات.

ومنها: موثّق زرارة، قال: «رأيتُ أبا جعفر وأبا عبد اللّه عليهما السلام إذا رفعا رأسهما من السجدة الثانية نهضا ولم يجلسا».[١] فإنّه نقلُ فعلٍ عن الإمامين، فلو كانت الجلسة واجبة لما تركا ذكرها.

ومنها: عن رحيم، قال: «قلتُ لأبي الحسن الرِّضا عليه السلام: جُعِلْتُ فداك، أراك إذا صلّيت فرفعتَ رأسك من السّجود في الرّكعة الأُولى والثالثة، فتستوي جالساً ثمّ تقوم، فنصنعُ كما تصنع؟ فقال: لا تنظروا إلىٰ ما أصنع أنا، اصنعوا ما تؤمرون».[٢]

فإنّه كما ترى قد نهى عليه السلام عمّا فعل نفسه، بل قال افعلوا ما تُؤمَرون. وقال صاحب «الذكرى» إنَّه صريح في المطلوب، بل وفي «المنتهى»: (لا يقال هذا يدلّ على المنع من الجلسة؛ لأنّا نقول لو كانت مكروهة لما فعلها الإمام عليه السلام، وإنّما أراد عليه السلام لا تفعلوا كلّما تشاهدون على طريق الوجوب، ويؤيّده قوله: «ولكن اصنعوا ما تؤمرون»، والأمر إنّما هو للوجوب)، هذا عن صاحب «الجواهر» قدس سره.

ومنها: رواية أصبغ بن نُباتة، عن عليّ عليه السلام، قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام إذا رفع رأسه من السجود قعد حتّى يطمئنّ ثمّ يقوم، فقيل له: يا أمير المؤمنين كان من قبلك أبو بكر وعمر إذا رفعوا رؤوسهم من السجود نهضوا على صدور أقدامهم كما تنهض الإبل، فقال أمير المؤمنين: إنّما يفعل ذلك أهل الجفاء من النّاس، إنّ هذا من توقير الصلاة».[٣]

وقال صاحب «الجواهر» معلّقاً عليه: (منه قد يفوح الندب خصوصاً من

---

(١) ـ (٣) الوسائل: ج ٤، الباب ٥ من أبواب السجود، الحديث ٢ و ٦ و ٥.

التعليل).

هذا كلّ ما يمكن الاستدلال به للاستحباب.

أقول: الإنصاف عدم إمكان الاعتماد على مثل هذه الأخبار لإثبات الندب؛ لأنّ كلّ واحدٍ منها له جهة ربّما توجب الشُّبهة والاحتمال في الاستدلال الموجب للإبطال:

أمّا حديث حمّاد فإمكان استفادة ذلك من عموم ما دلّ على أنَّه جلس بعد السجدة متورّكاً، بأن يجري ذلك لما بعد كلّ سجدة، كما أشرنا في مبحث استحباب التورّك في كلّ جلسة حتّى جلسة الاستراحة، لأنّ التورّك عملٌ مندوب في كلّ جلسة كما عرفت فلا نعيد.

مع أنَّه يمكن أن يكون ذلك غفلة من حمّاد، إذ لا يمكن مثل ذلك أن يعارضه ما سيأتي من الأخبار الدالّة على الوجوب كما هو واضح للمتأمِّل، إذ غايته هو عدم نقله فعل الامام عليه السلام.

كما أنَّه بذلك يُجاب عن موثّقة زرارة، إذ لم يذكر إلّا نقل فعل عن الإمام عليه السلام، وهي قضيّة شخصيّة في واقعة، لا يمكن مقاومتها مع قولهم: إن دلّ على الوجوب، كما أشار إلى ذلك الفاضل النراقي في مستنده، بأنّه لو وقع تعارض بين الفعل والقول يقدَّم الثاني على الأوَّل، كما هو الحقّ لإجمال الفعل، من جهة إمكان كونه لأجل تقيّة أو غيرها كانت في الموضع، وإن كان تعدّد الإمام فيه مبعّداً لهذا الاحتمال إذا كان منحصراً في خصوص ذلك وبلا معارض، ولكن يُحمل عليه بالنظر إلى الجمع مع دليل المعارض كما سيأتي، ومعلومٌ أنّه إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

قد يُقال: بأنّ هذه الرواية غير قابلة للاستدلال؛ لأنّ ظاهرها يفيد استمرار الإمامين ودوامهما على ذلك، مع أنَّه لا إشكال عندنا بل حتّى عند الخصم في رجحان الجلوس، فكيف يصحّ إسناد الترك في عملٍ راجح إلى الإمام عليه السلام المُشعر بكراهته؟

فإنّه نقول: الشبهة غير واردة، لأنَّه أوّلاً: ليس فيه ما يستفاد منه الاستمرار إلّا من كلمة: (إذا رفعا رؤوسهما، والحال أنّ (إذا) هنا وقتيّة محضة لا تدلّ على الاستمرار.

وثانياً: لو كان الأمر كذلك ـ أي دالّاً على الاستمرار ـ فلا وجه لاحتمال الاستمرار فيه، فحينئذٍ لا ينافي مع كون الإتيان بالجلسة راجحة، ومع ذلك قد تركها لأجل التقيّة مرّة أو مرّتين.

مضافاً إلى أنَّه لو سلّمنا دلالتهما على الندب، فيقع التعارض بينهما وبين غيرهما من الأخبار الدالّة على الوجوب، والمرجع حينئذٍ إلى المرجّحات، والترجيح بما دلّ على الوجوب لأنّها مخالف للعامّة والرُّشد في خلافهم إذ جلسة الاستراحة تعدّ من شعار الشيعة.

أقول: لا يخفى أنَّه لا يخلو هذا الاستنتاج عن المناقشة، إذ المخالفة معهم تحصل ولو بالقول بالاستحباب أيضاً، ولا تنحصر في خصوص الوجوب، فلا يمكن الترجيح بخصوص ذلك، اللّهمّ أن يرجّح بموضوعٍ آخر غير ذلك كما سيأتي إن شاء اللّٰه تعالى، وهو أن يقال: بأنّ أخبار الندب يدلّ على ترك الإمام للجلسة، فيكون العمل موافقاً للعامّة، فيرفع اليد عنه لأجل موافقته لعملهم. غاية الأمر، إذا ثبت الرجحان في الإتيان، فيستدلّ لإثبات كون الرجحان هنا هو الوجوب بالأخبار

المشتملة عليه، والدالّة على كون الحكم هنا هو الوجوب.

هذا كلّه مع إمكان القول بأنّ ترك الإمام لها كان في النافلة أو لعذرٍ، ولو حمل عليها لأجل الجمع بين الطائفتين.

وأمّا خبر رحيم: فأولاً ضعيف السند لأن رحيم يعدّ من أصحاب الرِّضا عليه السلام الملقّب بعبدوس الخُلنجي أبو أحمد، ولم يوثّقه أصحاب كتب الرجال. نعم، وثّقه سيّدنا الخوئي في مستنده ـ بناءً على مسلكه غير المقبول عندنا ـ من توثيق أسانيد «كامل الزيارات» ويقول إنّه يكفي في وثاقة الراوي ذكره في هذا الكتاب، فإذاً الرواية قاصرة من حيث السند.

وثانياً: الرواية من ناحية الجهة أيضاً ضعيفة، لاحتمال كون الراوي عاميّاً، فالنسبة لنفس الإمام عليه السلام احتمله صاحب «الحدائق»، أو يحتمل أنّ المورد ممّا ابتلى بالتقيّة لأجل وجود أهل العامّة عنده، فالتقيّة حينئذٍ للأصحاب وإن كانت التقيّة في زمان الرِّضا عليه السلام أبعد من وجودها في زمن سائر الأئمّة قبله، و اللّٰه العالم.

وثالثاً: فيها مناقشة من جهة الدلالة، حيث إنّ الخبر ينهي عن الإتيان بمثل فعله، مع أنَّه لا إشكال عند الكلّ من رجحان الإتيان بجلسة الاستراحة، فكيف ينهى الامام عنها.

فمن مجموع ذلك يظهر عدم إمكان الاعتماد على مثل هذه الأخبار لإثبات ذلك، ثمّ الأمر به بقوله: (ما تؤمرون) يحتمل الأمر بالتقيّة، أو أنّ المراد الأمر بالإتيان بالواجبات دون المندوبات، كلٌّ ذلك محتمَل فيبطل الاستدلال.

هذا كلّه بناءً على الاستحباب.

وأمّا بناءً على بيان القائلين بالوجوب، وهم جماعة من الفقهاء مثل السيّد المرتضى في انتصاره وناصريّاته، حيث صرّح بالوجوب مدّعياً الإجماع عليه، كما هو مقتضى إطلاق معتقد إجماع أبي المكارم، بل قيل يلوح الوجوب من خلال ما ورد في «المقنعة» و«المراسم» و«السرائر»، كما هو المحكي عن الإسكافي والعُمّاني وعلي بن بابويه، و «الذكرى» وصاحب «الحدائق» و«كشف اللّثام» والفاضل النراقي، وبعض أصحاب التعليق على «العروة» تبعاً لصاحب «العروة»، فلابدّ حينئذٍ أن نلاحظ أخبار الباب، وكيفيّة دلالتها، حتّى يتّضح ما هو الحقّ في المقام.

فنذكر أوّلاً ما ورد عن النَّبيّ صلى الله عليه وآله ـ كما نقل الميرزا القمي في كتابه المسمّى بـ «غنائم الأيّام» عن السيّد المرتضى في انتصاره:[1]

(أنَّه روى مخالفونا كلّهم عن النَّبيّ صلى الله عليه وآله أنَّه كان يجلس هذه الجلسة)، ونسب الموافقة لنا في هذه المسألة إلى الشافعي منهم.[2]

فمع وجود نقل المخالفين عن النبيّ صلى الله عليه وآله من الإتيان، يظهر المراد ممّا وقع في كلام أمير المؤمنين عليه السلام في رواية أصبغ بن نُباتة في عمل الخليفتين من ترك الجلوس، بأنّ ذلك من فعل أهل الجفاء من النّاس؛ لأنّهما قد حرَّفا الحقّ عن مسيره.

و عليه، فلا يبعد أن تكون الجلسة حينئذٍ واجبة مع كونها توقيراً للصلاة، فلا يكون عدّ التعليل المصدّر بهذا الصدر قرينةً على الاستحباب كما أشار إليه بعض الفقهاء.

---

(١) الانتصار: ص ٤٦.

(٢) غنائم الأيّام: ج ٢ / ص ٦٢٣.

أمّا الأخبار الواردة عن الخاصّة الدالّة على الوجوب:

منها: موثّق أبي بصير، قال: «قال أبو عبد اللّه عليه السلام: إذا رفعت رأسك في (من) السجدة الثانية من الركعة الأُولى حين تريد أن تقوم، فاستو جالساً ثمّ قُم».[١] فإنّ ظاهر الأمر هو الوجوب.

ومنها: ما ورد من استمرار فعل الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في رواية أصبغ حيث قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام إذا رفع رأسه من السجود قعد حتّى يطمئنّ ثمّ يقوم» الحديث.[٢]

ومنها: ما ذكر من فعل الإمام عليه السلام في صحيحة عبد الحميد بن عرّاض، عن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال: «رأيته إذا رفع رأسه من السجدة الثانية من الركعة الأُولى جلس حتّى يطمئنّ ثمّ يقوم».[٣]

ومنها: خبر آخر لأبي بصير المروي في زيادات «التهذيب» عن أبي عبداللّه عليه السلام: «إذا قمت إلى الصلاة فاعلم أنّك بين يدي اللّه.. إلى أن قال: وإذا سجدت فاقعد مثل ذلك، وإذا كان في الركعة الأُولى والثانية فرفعت رأسك من السجود فاستتمّ جالساً حتّى ترفع مفاصلك، فإذا نهضت فقل بحول اللّه وقوّته أقوم وأقعد، فإنّ عليّاً عليه السلام هكذا كان يفعل».[٤]

ولفظ (الثانية) إمّا غلطٌ، ولعلّه كان من قلم الناسخين، لأنّ الجلوس فيها كان للتشهّد وهو واجبٌ قطعاً فالصحيح أن يقال: (الثالثة)، أو أنه مذكور للاستطراد

---

(١) ـ (٣) الوسائل: ج ٤، الباب ٥ من أبواب السجود، الحديث ٣ و ٥ و ١.

(٤) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ٩.

لبيان أصل الجلوس، ولو كان لأجل التشهّد، فهو أيضاً مشتمل على الأمر الظاهر في الوجوب، فلا وجه لرفع اليد عنه إلّا مع قيام دليل متقنٍ على الخلاف، وهو غير معلوم لو لم نقل بأنّه معلوم العدم.

ومنها: خبر آخر مروي عن «كتاب زيد النرسي» عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «سمعته يقول: إذا رفعت رأسك من آخر سجدتك قبل أن تقوم فاجلس جلسة ثمّ بادر، إلى أن قال: ولا تطيش من سجودك مبادراً إلى القيام كما يطيش هؤلاء الأقشاب في صلاتهم».[١]

الأقشاب: جمع قَشَب، أي هؤلاء الذين لا يرون فيما يلقون خيراً لهم، أي لا يفعلون ما فيه خير.

فإنّ الأمر بالجلوس بعد السجدة الأخيرة قبل القيام ليس إلّا جلسة الاستراحة، ولا ينطبق هذا إلّا على الركعة الأُولى أو الثالثة.

ومنها: رواية «الخصال» بإسناده المروي عن عليّ عليه السلام في حديث الأربعماءة، قال: «ليخشع الرجل في صلاته، فإنّ من خشع قلبه لِلّٰه عزَّ و جلّ خشعت جوارحه، فلا يعبث بشيء، اجلسوا في الركعتين حتّى تسكن جوارحكم ثمّ قوموا، فإنّ ذلك من فعلنا» الحديث.[٢]

فإنّ الأمر بالجلوس في الركعتين حتّى تسكن الجوارح ـ مضافاً إلى كونه ظاهراً في الوجوب ـ مع اقترانها بالركعتين لا يناسب مع الجلسة الواقعة بين

---

(١) المستدرك: ج ١، الباب ٥ من أبواب السجود، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١٦.

السجدتين، فلابدّ أن يكون المراد هو جلسة الاستراحة في الركعتين من الرباعيّة، إذ لا ينطبق ذلك على الثنائيّة والثلاثيّة، حيث لا يكون فيهما الركعتان المتّصفتان بهذه الصِّفة.

نعم، اعترض عليه صاحب «مستند العروة» بما خلاصته:

إنّ التعليل بكون ذلك (مِن فعلنا) يوجب ظهور الأمر على الاستحباب، لأنّه لو كانت الجلسة واجبة لكان الحَريّ أن يعلّل بأنّ ذلك من فعل الصلاة وأجزائها لا (مِن فعلنا)، فضلاً عن أنّ سنده معتبر لوقوع قاسم بن يحيى عن جدّه الحسن بن راشد في أسانيد «كامل الزيارات» وهو كافٍ في الاعتبار.

لكن يمكن الجواب عنه أوّلاً: بأنّ المراد من قوله عليه السلام: (مِن فعلنا) هو فعل الإماميّة في مقابل العامّة وأهل السنّة، لا بلحاظ الفضيلة، حتّى تكون إشارةً إلى الإتيان بما هو الأفضل، وعلى ذلك يمكن الجواب عنه بالنسبة إلى التعليل الوارد في رواية أبي بصير حيث قال في ذيله: «فإنّ عليّاً عليه السلام كان هكذا يفعل»؛ أي كان فعله في قِبال عمل العامّة الذين أخذوا و ورثوا من خلفائهم هذا الإرث، كما وردت أشارة إليه في رواية الأصبغ، فيكون المراد من قوله: (إنّ عليّاً عليه السلام كان يفعل)، بيان أنّ متابعوه لابدّ لهم أن يفعلوا ما فعل عليّ عليه السلام، هذا أوّلاً.

وثانياً: لو سلّمنا احتمال كونه للاستحباب كما نحتمل ذلك لما قلناه فإنّه لامجال حينئذٍ للاعتماد عليه لأنّه إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، أي لا يمكن الاستدلال بهذا الحديث على كِلا القولين، لأجل الاحتمال الموجود في التعليل، فيسقط الاستدلال بهذين الحديثين، والمرجع حينئذٍ إلى الأخبار المشتملة

ويدعو عند القيام. (١)

على الأمر بالجلوس مع عدم هذا التعليل:

منها: موثّقة أبي بصير حيث قال: «فاستو جالساً ثمّ قُم»، بلا ذكر التعليل.

ومنها: خبر المعراج المرويّ عن العلل بسندٍ جيّد عن عدّة من الأصحاب، عن أبي عبد اللّه عليه السلام، في حديثٍ طويل، قال: «ثمّ رفعت رأسي فقعدت قبل القيام لأثني النظر في العلوّ، فمن أجل ذلك صارت سجدتين وركعة، ومن أجل ذلك صار القعود قبل القيام قعدة خفيفة ثمّ قمت» الحديث.[١]

مع حصول اليقين بالبراءة بالإتيان بهذه الصورة كما أشار إليه السيّد في «الانتصار»، وأيضاً يظهر من هذا الحديث كون القعود والجلوس بعد السجدة الثانية قبل القيام من الموضوعات الواقعة في أصل التشريع، الظاهر في الوجوب، لا من النوافل والزوائد الملحقة بالصلاة ومن الآداب.

فمع ملاحظة هذه الأخبار، وكون جلسة الاستراحة من شعار الشيعة كما أشار إليه المحقّقان القمي في «الغنائم» والفاضل النراقي في مستنده، لو لم نقل الأقوى هو وجوبها كما هو غير بعيد عندنا، فلا أقلّ من كون الأحوط وجوباً إتيانها في الصلاة، فإذاً ذكره السيّد في «العروة» مقبول عندنا، و اللّه العالم.

(١) أي القيام من الجلوس المتعقّب للسجود في مورد كان ذلك، وهذا هو المعروف بين الأصحاب من المتقدِّمين والمتأخّرين، بل في «كشف اللّثام» نسبته إلى

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١٠.

فتاوى الأصحاب المشعر بدعوى الإجماع عليه، ومنشأ ذلك هو الأخبار الدالّة على استحباب قراءة جملة: (بحول اللّه وقوّته أقوم وأقعد)، كما وردت في الروايات:

ومنها: خبر أبي بصير المتقدّم قال: «فإذا نهضت فقُل: بحول اللّه وقوّته أقوم وأقعد، فإنّ عليّاً هكذا كان يفعل».[١]

ومنها: صحيحة عن عبد اللّه بن سنان، عن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال: «إذا قمت من السجود قلت: اللّهمّ ربّي بحولك وقوّتك أقوم وأقعد، وإن شئتَ قُلت: وأركع وأسجد».[٢]

ومنها: رواية محمّد بن مسلم، عن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال: «إذا قام الرجل من السجود قال: بحول اللّه أقوم وأقعد».[٣]

حيث إنّ المراد من القيام من السجود هو القيام بعد جلسة الاستراحة، وكان ذكر القيام من السجود إشارة إلى غير القيام الواقع بعد التشهّد، لا بأن يكون المراد هو القيام دون جلسة الاستراحة. نعم، يصحّ هذا الاحتمال بناءً على القول بالاستحباب لمن تركها وأراد القيام بلا جلوس.

ومنها: رواية رفاعة بن موسى، قال: «سمعتُ أبا عبد اللّه عليه السلام يقول: كان عليّ عليه السلام إذا نهض من الركعتين الأولتين قال: بحولك وقوّتك أقوم وأقعد».[٤]

ومنها: رواية أُخرى لمحمّد بن مسلم، عن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال: «إذا جلست

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ٩.

(٢) ـ (٤) الوسائل: ج ٤، الباب ١٣ من أبواب السجود، الحديث ١ و ٣ و ٤.

في الركعتين الأوليين فتشهّدت ثمّ قمت فقُل: بحول اللّه وقوّته أقوم وأقعد».[١]

و ليس المراد من قوله: (ثمّ قمت فقُل) كون المقول بعد القيام، بل المقصود منه هو الشروع بالقيام حتى يوافق مع ما في حديث رفاعة بقوله: «إذا نهض من الركعتين الأولتين قال...، أو أنّ المراد هو القيام بعد الجلوس، لكن حيث كان زمانه مقصوراً لم يذكره في «الجواهر»، كما أنَّه هو المراد ممّا ورد في رواية أبي بكر الحضرمي، قال:

«قال أبو عبد اللّه عليه السلام: إذا قمت من الركعتين الأولتين فاعتمد على كفّيك وقُل: بحول اللّه أقوم وأقعد، فإنّ عليّاً عليه السلام كان يفعل ذلك.[٢]

ومنها: رواية أُخرى لعبد اللّه بن سنان المنقول من كتاب محمّد بن علي بن محبوب، عن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال: «إذا قمت من السجود قلت: اللّهمّ بحولك وقوّتك أقوم وأقعد وأركع وأسجد».[٣]

ومنها: رواية سعد الجلّاب، عن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام يبرأ من القَدَريّة في كلّ ركعةٍ، يقول: بحول الله وقوّته أقوم وأقعد.[٤]

نعم، على القول باستحباب الجلسة، يمكن أن يكون عدم ذكره لأجله، ولكن قد عرفت ضعفه.

كما أنّ احتمال كون هذا الذِّكر حال الجلوس لا النهوض، كما يظهر ذلك من «النافع» و «المنتهى»، بل في «كشف اللّثام» أنَّه قد يوهمه المعتبر.

ضعيف جدّاً، لما قد عرفت من التصريح بالقيام والنهوض.

---

(١) ـ (٤) الوسائل: ج ٤، الباب ١٣ من أبواب السجود، الحديث ٣ و ٥ و ٣ و ٧.

كما أنّ احتمال كون الجلوس مراداً من القيام، يكون أضعف، إذ لا داعي إلى الحمل على ذلك مع عدم مساعدته مع لفظ (النهوض) الواقع في رواية أبي بصير ورفاعة.

كما أنّ عبارة المصنّف هنا بقوله: (يدعو عند القيام)، يحتمل أنّ مقصوده حال نهوضه، لا حال الجلوس، فيوافق مع ما استظهرناه من الأخبار، وقد نسبه صاحب «الذكرى» إلى الصدوقين والجُعفي وابن الجنيد والمفيد وسلّار وأبي الصلاح وابن حمزة وظاهر الشيخ.

كما أنّ الأمر كذلك بالنسبة إلى القيام عن التشهّد، حيث إنّ ذكر المذكور حال النهوض منه لا حال الجلوس، اللّهمّ إلّا أن يريد دعوى الفرق بين القيام في التشهّد والقيام عن جلوس السجدة، كما يُومي إليه استدلال العلّامة في «المنتهى» على القول عقيب الجلوس، بأنَّه: (حاله في الصلاة فلا يُخلّها من الذِّكر).

ولكن هذه الدعوى مع ملاحظة النصوص الواردة في المقام لاتكون مسموعة، فالأَولى الإتيان بهذا الذِّكر في حال النهوض في كلا الموردين، كما عليه صاحب «الجواهر» وغيره.

ثمّ إنّ ظاهر النصوص والفتاوى عدم استحباب التكبير قبل القيام حال الجلوس، خلافاً للمفيد حيث قال: (يقوم بالتكبير من التشهّد الأوَّل)، وعلّق عليه صاحب «الجواهر» بعد نقل قوله: (وهو ضعيف)، وفي «الذكرى» قال: (إنّه لا نعلم له مأخذاً).

بل قد يؤيّد عدم الاستحباب ما ورد في باب تكبيرة الإحرام من بيان عدد

التكبيرة في الفرائض الخمسة بخمسة وتسعين، ومنها تكبيرة القنوت فلم يحتسب وجود هذا التكبير.

أقول: لكن ذلك لا يوجب عدم مشروعيّته في غير هذه الموارد، خصوصاً إذا ورد عليه دليل كما في المقام، والدليل هو رواية «الاحتجاج» المرويّ عن محمّد بن عبد اللّٰه بن جعفر الحميري، عن المهدي عليه السلام، فلا بأس بذكر الحديث بطوله لما قد بيّناه:

قال أحمد بن علي بن أبي طالب الطّبرسي في كتاب «الاحتجاج» في جواب مكاتبة محمّد بن عبد اللّٰه بن جعفر الحميري إلى صاحب الزمان عليه السلام: «يسألني بعض الفقهاء عن المصلّي إذا قام من التشهّد الأوّل إلى الركعة الثالثة، هل يجب عليه أن يكبِّر، فإنّ بعض أصحابنا قال: لا يجب عليه التكبير ويُجزيه أن يقول: بحول اللّٰه وقوّته أقوم وأقعد؟

فكتب عليه السلام في الجواب: إنّ فيه حديثين: أمّا أحدهما فإنّه إذا انتقل من حالةٍ إلى حالة أُخرى فعليه التكبير. وأمّا الآخر فإنّه روي إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبّر ثمّ جلس ثمّ قام، فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، وكذلك التشهّد الأوّل يجري هذا المجرى، وبأيّهما أخذت من جهة التسليم كان صواباً».[1]

حيث إنّه يكفي في إثبات أصل المشروعيّة، بل الاستحباب للتخيير بناءً على قاعدة التسامح في أدلّة السنن، لا سيّما مع ذكر الإمام عليه السلام في ذيله بالأخذ به من باب التسليم والانقياد، فما قاله المفيد رحمه الله ليس فاقداً للمدرك بل غير بعيدٍ كما لا

(١) الوسائل: ج ١٤، الباب ١٣ من أبواب السجود، الحديث ٨.

ويَعتمد علىٰ يديه سابقاً برفع ركبتيه. (١)

يخفى على المتأمّل في باب المندوبات الّتي التسامح فيها بأقلّ من ذلك بمثل نقل الفتوى، فضلاً عمّا ورد فيه نصّ صريح، فليتأمّل.

(١)استحباب الاعتماد على اليدين، وسابقاً رفع الركبتين عن اليدين ثابتٌ عند جمع من علمائنا كما في «جامع المقاصد»، وعند الأصحاب في «المدارك»، بل في «المنتهى»: (أجمع كلّ من يُحفظ عنه العلم، فيجوز خلافها كما هو مقتضى الاستحباب)، بل هو صريح «التذكرة»، وظاهر «المعتبر» الإجماع عليه، مضافاً إلى وجود أخبار كثيرة دالّة عليه:

ومنها: صحيح ابن مسلم، قال: «رأيت أبا عبد اللّه عليه السلام يضع يديه قبل ركبتيه إذا سجد، وإذا أراد أن يقوم رفع ركبتيه قبل يديه».[1]

فإنّه يدلّ على استحباب كون رفع الركبتين في القيام قبل اليدين، وأمّا استحباب الاعتماد على اليدين فإنّه يفهم بالملازمة عرفاً، إذ رفع الركبتين بدون الاعتماد على اليدين صعبٌ بحسب العادة، فيفهم بالملازمة استحباب ذلك في القيام، كما يفهم من مقابله بقوله: (إذا أراد السجود يضع يديه قبل ركبتيه)، وجود الاعتماد أيضاً، ولعلّه استدلّوا به للمقام.

ومنها: رواية أبي بكر الحضرمي، قال: «قال أبو عبد اللّه عليه السلام: إذا قمت من

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب السجود، الحديث ١.

الركعتين الأولتين فاعتمد على كفّيك» الحديث.[١]

ومنها: رواية الحلبي، عن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال: «إذا سجد الرجل ثمّ أراد أن ينهض، فلا يعجن بيديه في الأرض، ولكن يبسط كفّيه من غير أن يضع مقعدته على الأرض».[٢]

حيث تدلّ بالملازمة على ضرورة الاعتماد على اليدين، ولكن مع كيفيّة خاصّة، فلا يكون الاعتماد إلّا لأجل رفع الركبتين قبله.

فيظهر من جميع ذلك صحّة ما جاء في «النفليّة» وشرحها من أنّه يستحبّ جعل اليدين آخر ما يرفع كما في «الجواهر»، حيث قال: (ولعلّه لظهور الفتاوى والنصوص في الاعتماد عليهما عند النهوض، القاضي بتأخّر رفعهما).

كما أنّ المراد من استحباب سبق رفع الركبتين يكون بملاحظة رفع اليدين، لأنّه الظاهر من النصوص، كما صرّح به في صحيح ابن مسلم، بقوله: (وإذا أراد أن يقوم رفع ركبتيه قبل يديه)، بل لا يبعد استفادته من حديث أبي بكر الحضرمي، وعليه ما احتمله صاحب «الجواهر» كونه بلحاظ جميع البدن ليس على ما ينبغي.

ثمّ هل بسط اليدين مستحبّ زائداً على كراهة العجز، أو أنّهما متحدان فيرجع الحكم إلى كراهة العجن، وأنّ ذكر البسط بيانه وتفصيله؟ الأظهر أنّه الأخير بملاحظة الرواية حيث نهى الامام عن العجن، ثمّ استدرك ذلك بالبسط المُشعر بأنّه ليس إلّا ما يقابل العجن، ولكن ومع النظر إلى فضل اللّه وسعة رحمته، لا يبعد

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١٣ من أبواب السجود، الحديث ٥.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١٩ من أبواب السجود، الحديث ١.

ويكره الإقعاء بين السجدتين. (١)

القول باستحباب البسط زائداً عن كراهة العجن.

(١) الإقعاء عبارة عن وضع الرجل إليتيه على عقبيه كإقعاء الكلب، وكراهته مورد وفاق الأكثر كما في «كشف اللّثام» و «المدارك»، بل في «الغنية»: (الإجماع على أنَّه يستحبّ أن لا يقعي بين السجدتين)، فلابدّ حينئذٍ من ذكر الأخبار المشتملة على النّهي عنه:

منها: موثّق أبي بصير: «لا تقع بين السجدتين إقعاءً».[١]

ومنها: خبر الشيخ بأسانيده عن معاوية بن عمّار وابن مسلم والحلبي، قالوا: «لا تقع في الصلاة بين السجدتين كإقعاء الكلب».[٢]

والرواية رغم أنّها مضمرة حيث لم ينقل فيها المروي عنه، إلّا أنّ الرواة الثلاثة ـ أو الاثنين دون الحلبي على ما في «المعتبر» ـ من الثقاة والأجلّاء، الذين لا يروون حكماً إلّا ما كان مسموعاً من الأئمّة عليهم السلام.

ومنها: رواية حريز، عن رجلٍ، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «لا تلثم ولا تحتفز ولا تقع على قدميك ولا تفترش ذراعيك».[٣]

وهي مرسلة، إلّا أنّ النّهي الوارد فيها عن الإقعاء مطلقٌ غير يقيّد بموضعٍ خاصّ.

ومنها: الرواية التي مثلها في الإطلاق صحيح زرارة في حديثٍ طويل عن

---

(١) ـ (٣) الوسائل: ج ٤، الباب ٦ من أبواب السجود، الحديث ١ و ٢ و ٥.

الباقر عليه السلام، قال: «وتفرج كما يفرج البعير، ولا تقع على قدميك ولا تفترش» الحديث.[١]

ومنها: رواية أُخرى بسندٍ صحيح عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام في حديثٍ طويل، قال: «وإيّاك والقعود على قدميك فتتأذّى بذلك، ولا تكن قاعداً على الأرض فيكون إنّما قعد بعضك على بعض، فلا تصبر للتشهّد والدُّعاء».[٢]

هذه جهة الأخبار التي دلّت على النّهي لخصوص بين السجدتين أو بصورة المطلق، و مقتضى ظاهر النّهي وإن دلّ على الحرمة، إلّا أنّه لابدّ من حملها على الكراهة لعدّة أُمور:

أولاً: دعوى الإجماع عن صاحب «الغنية» على استحباب ترك الإقعاء، مع أنّ المشهور شهرة عظيمة على الكراهة.

وثانياً: الأخبار الدالّة على الجواز، المعبّر عنه بنفي البأس؛ مثل رواية الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا بأس بالإقعاء في الصلاة بين السجدتين.[٣]

ورواية الصدوق في «معاني الأخبار» بإسناده عن عمرو بن جميع، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: لا بأس بالإقعاء في الصلاة بين السجدتين، وبين الركعة الأُولى والثانية، وبين الركعة الثالثة والرابعة، وإذا أجلسك الإمام في موضعٍ يجب أن تقوم فيه تتجافى، ولا يجوز الإقعاء في موضع التشهّدين إلّا من علّةٍ، لأنّ المقعى ليس بجالسٍ إنّما جلس بعضه على بعض، والإقعاء أن يضع الرجل إليه

---

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ٥ و ٣.

(٣) الوسائل: ج ٤، الباب ٦ من أبواب السجود، الحديث ٣.

على عقبيه في تشهّديه، فأمّا الأكل مقعياً فلا بأس به، لأنّ رسول اللّه ﷺ قد أكل مقعياً».[١]

فإنّها مشتملة على نفى البأس عن الأقعاء فيما بين السجدتين وفي جلسة الاستراحة في الركعات إلّا في التشهّد، حيث إنّ ظاهره عدم الجواز إلّا لعلّةٍ.

ولكن قد ورد في روايةٍ لزرارة بما يدلّ على الكراهة، حيث قال:

«قال أبو جعفر عليه السلام: لا بأس بالإقعاء فيما بين السجدتين، ولا ينبغي الإقعاء في موضع التشهّد، إنّما التشهّد في الجلوس وليس المقعي بجالس».[٢]

أقول: هذه جملة الأخبار الدالّة على نفي البأس، فمع وجود هذه الأخبار ومنها التعليلات الكاشفة عن كون النّهي تنزيهيّاً، يستفاد أنّ ما ذهب إليه الصدوق في «الفقيه» من الحرمة في التشهّدين، وكذلك المحكي عن «النهاية» لا يخلو عن إشكال، خصوصاً مع ملاحظة ما ورد في خبر زرارة من كلمة (لا ينبغي) الظاهرة في الكراهة في الإقعاء للتشهّد، وأيضاً التعليل الوارد في صحيحة أخرىٰ لزرارة بقوله: (وإيّاك والقعود على قدميك فتتأذّى بذلك). حيث يفيد أن النّهي تنزيهيّ، خصوصاً مع ما ورد في ذيله: (ولا تكون قاعداً على الأرض، فيكون إنّما قعد بعضك على بعض، فلا تصبر للتشهّد والدّعاء).

ولأجل جميع ذلك فرّق بعضٌ بين التشهّد بالمنع لأجل طوله، وبين السجدتين والجلسة الاستراحة بالجواز لأجل قصرهما، كما أشار إليه صاحب

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٦ من أبواب السجود، الحديث ٦.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٦ من أبواب التشهّد، الحديث ١.

«الجواهر» بقوله: (إنّها ممنوعة نظراً إلى هذين التعليلين)، خصوصاً مع ما وقع في ذيل رواية كتاب حريز الذي نقلها زرارة، وقال: (لا بأس بالإقعاء فيما بين السجدتين، ولا ينبغي الإقعاء في التشهّدين، إنّما التشهّد في الجلوس، وليس المقعي بجالس). مع أنّ مقتضى التعليل الواقع في الأخير هو عدم الجواز والحرمة، فلا يناسب مع ورودكلمة (لا ينبغي) فيها رفع اليد عنه، وحمله على الحرمة، لأنّه ليس بأَولىٰ من التصرّف في التعليل، بأن يكون المراد من نفي الجلوس للمقعي هو الجلوس المتعارف، كما ورد ذكره في ذيل الخبر الآخر لزرارة من عدم الصبر للتشهّد والدُّعاء بالإقعاء وكونه موجباً للإيذاء، فالقول بالكراهة في التشهّد أيضاً أشدّ من الإقعاء في الموردين الآخرين، كما صرّح بذلك الحلّي واستجوده صاحب «الجواهر»قدس سره، وهو لا يخلو عن قوّة؛ لما قد عرفت من أنّه عند قيام التعارض بين ظهور الصدر في الكراهة والتعليل في الحرمة، فإنّه يقدَّم الصدر على الذيل ولو بمعونة ما ورد في رواية أُخرى؛ لأنّ غاية التعارض هو التساقط، فالأَولى هو العمل بالمرجّحات الخارجيّة، وهو الأصل المعتضد بالشهرة العظيمة لو لم يكن في البين إجماع مع معونة الأخبار، وبالخصوص رواية الصدوق المشتملة على عدم الجواز في التشهّدين.

قد يُقال: بأنّ عدم الجواز الوارد في الخبر متردّد بين كونه من كلام الصدوق أو من كلام الإمامعليه السلام، لأنّه من المحتمل أنّ انتهاء كلام الإمام قوله: (تتجافى) فيصير باقي ما ورد في الخبر من كلام الصدوق ومختاره، فلا حجّة فيه لنا، كما يحتمل انتهاء كلام الإمامعليه السلام إلى قوله: (والإقعاء أن يضع)، فيلزم كونه من كلام

الإمام عليه السلام، ويصير حجّة، فمع هذا الاحتمال لا يجوز التمسّك به والحكم بالحرمة، كما لا يخفى.

والنتيجة: هو الحكم بالكراهة في جميع الجلسات، غاية الأمر أنّ الحكم في التشهّدين يكون أشدّ كراهة عملاً باحتمال كون العبارة من الإمام عليه السلام، فبذلك يظهر عدم تماميّة أقوال أُخَر في المسألة، فلا بأس بالإشارة إليها:

١. قول الصدوق، والمحكي عن «النهاية» بالحرمة في التشهّدين دون غيرهما، فيكون بالكراهة في بعضه.

٢. وقول بنفي الكراهة في السجدتين، كما يظهر ذلك من «المبسوط» و «الفقيه»، والمحكي عن «النهاية» وعَلَم الهُدىٰ، بل قد يظهر من «الفقيه» نفي الكراهة في الجلسة الاستراحة.

٣. وقول ثالث باختصاص الكراهة بالسجدتين والتشهّد دون غيرهما، هذا كما عن ابني حمزة و إدريس وسعيد.

٤. وقولٌ رابع وهو نفي الكراهة في التشهّد وغيره، واختصاصها بالسجدتين، وهذا ما عليه الأكثر.

مختارنا ـ تبعاً لصاحب «الجواهر» وغيره ـ هو تعميم الكراهة الى جميع الجلسات، وهو قولٌ خامس.

نعم، هنا قولٌ سادس وهو لصاحب «الحدائق» وهو القول بالكراهة في الإقعاء بمعنى الجلوس على الإليين كإقعاء الكلب، بحمل روايات النّهي على هذه الصورة، وأمّا روايات الجواز فهي محمولة على الإقعاء بالمعنى الثاني، أي المعنى

الذي ذكره الفقهاء في قِبال المعنى الأوَّل للّغويّين، ولكن رواياته إنّما خرجت مَخْرَج التقيّة وموردها بين السجدتين، فالظاهر عدم جوازه لعدم صدق الجلوس معه إلّا في حال التقيّة، ونتيجة كلامه هو المنع والحرمة في الجميع كما لا يخفى للمتأمِّل الدقيق في كلامه.

وحيث قد بلغ الكلام إلى هنا، فلا بأس بذكر المعنيين، لنقف على حقيقة كلامه، فنقول وعلى اللّه التُّكلان:

قال صاحب «الحدائق»: (ثمّ من المحتمل قريباً أيضاً ـ ولعلّه الأَولىٰ والأرجح في المقام ـ حمل روايات نفي البأس عن الإقعاء بمعنى الجلوس على العقبين كما ذكرنا على التقيّة، حيث إنّ مذهب جماعة من العامَّة استحبابه، ونقلوا عن ابن عبّاس أنَّه السنّة، وعن طاوُس قال: رأيت العبادلة يفعلون ذلك؛ عبد اللّه بن عمر وابن عبّاس وابن الزُّبير.[1] وقال بعض شرّاح «صحيح مسلم» في باب الإقعاء[2] بعد نقل حديث ابن عبّاس إنّه سُنّة: (اعلم أنّ الإقعاء ورد فيه حديثان؛ ففي هذا الحديث أنَّه سُنّة، وفي حديث آخر النّهي عنه، رواه الترمذي وغيره من رواية عليّ عليه السلام، وابن ماجة من رواية أنس، وأحمد بن حنبل من رواية سَمُرَة، وأبي هُريرَة والبيهقي من رواية سَمُرة وأنس، وأسانيدها كلّها ضعيفة).

وقد اختلف العلماء في حكم الإقعاء، وفي تفسيره اختلافاً كثيراً لهذه الأحاديث، والصواب الذي لا معدل عنه أنّ الإقعاء نوعان:

---

(١) المغني: ج ١ / ص ٥٢٤.

(٢) شرح صحيح مسلم للنووي: ج ٥ / ص ١٩.

أحدهما: أن يلصق إلييه بالأرض وينصب ساقيه، ويضع يديه على الأرض كإقعاء الكلب، هكذا فسّره أبو عبيدة معمّر بن المثنّىٰ، وصاحبه أبو عبيدة القاسم بن سلام، وآخرون من أهل اللّغة، وهذا النوع هو المكروه الذي ورد فيه النّهي.

والنوع الثاني: أن يجعل إلييه على عقبيه بين السجدتين، وهذا هو مراد ابن عبّاس أنَّه سنّة، وقد نصَّ الشافعي على استحبابه في الجلوس بين السجدتين، وحَمل حديث ابن عبّاس عليه جماعات من المحقّقين، منهم البيهقي والقاضي عياض وآخرون. قال القاضي: وقد ورد عن جماعةٍ من الصحابة والسَّلَف أنّهم كانوا يفعلونه، قال: وكذا جاء مفسّراً عن ابن عبّاس: من السنّة أن تمسّ عقبيك إلييك، فهذا هو الصواب في تفسير حديث ابن عبّاس، وقد ذكرنا أنّ الشافعي نصَّ على استحبابه في الجلوس بين السجدتين، انتهىٰ.

وممّا ذكرنا يظهر قُرب حمل أخبار الجواز على التقيّة)، انتهىٰ محلّ الحاجة.[1]

أقول: يظهر من كلامه وجود فتوى العامَّة باستحباب الإقعاء في الصلاة، وهو الجلوس على العقبين بالإليتين، وهذا يوافق تفسير الفقهاء غير ما وقع في تفسير أهل اللّغة، فلا بأس بنقل كلام صاحب «الجواهر» في المقام، قال:

(وكيف كان، فالمراد بالإقعاء المبحوث عنه عندنا في «المعتبر» و «المنتهى» وضع الإليتين على العقبين، معتمداً على صدور القدمين كما نصّ عليه في «المعتبر» و «المنتهى» و «التذكرة» و «كشف الالتباس» و «حاشية المدارك»،

(١) الحدائق: ج ٨ / ص ٣١٨.

ناسبين له إلى الفقهاء، بل في ظاهر «الحدائق» أو صريحها كما عن «البحار» الإجماع عليه، بل هو أيضاً ظاهر إجماع «جامع المقاصد» و «فرائد الشرايع» وغيرهما، بل نسبه أهل اللّغة إلى الفقهاء فضلاً عنهم.

قال في الصحاح: أقعى الكلب إذا جلس على استه مفترشاً وناصباً يديه. وقد جاء النّهي عن الإقعاء في الصلاة وهو أن يضع إليتيه على عقبيه بين السجدتين، وهذا تفسير الفقهاء.

وأمّا أهل اللّغة فالإقعاء عندهم أن يلصق إليتيه بالأرض وينصب ساقيه ويتساند إلى ظهره. وفي المحكي عن «المُغرِب»: الإقعاء أن يلصق إليتيه بالأرض وينصب ساقيه ويضع يديه على الأرض كما يقعي الكلب. وتفسير الفقهاء أن يضع إلييه على عقبيه بين السجدتين)، انتهىٰ محلّ الحاجة من كلامه.[1]

نعم، لم يأت في كلمات أهل اللّغة ـ المنقول عن تفسير الفقهاء ـ الاعتماد على صدور القدمين فيما نسباه إليهم، ولذلك قال صاحب «البحار»: (إنّ الظاهر من كلام أكثر العامَّة أنّ الإقعاء الجلوس على العقبين مطلقاً) أي من دون ذكر الاعتماد على صدور القدمين كما اعترف به في «كشف اللّثام».

ولعلّ وجه ذكر صدور القدمين لم يكن إلّا لأجل تحقّق الجلوس على العقبين حقيقةً، لوضوح أنَّه لو وقع ظهر القدمين على الأرض يقع الجلوس على بطن الإليين لا على العقبين.

وكيف كان، فلا خلاف بين أصحابنا في الجملة بأنّ المراد من الإقعاء هو ما

(١) الجواهر: ج ١٠ / ص ١٩٣.

فسّره الفقهاء لا ما فسّره أهل اللّغة، ولعلّه هذا هو المراد من قوله في حديث زرارة: (وإيّاك والقعود على قدميك فتتأذّى بذلك). المنطبق على صدور القدمين لا على وضع ظهر القدمين على الأرض، حيث لا أذيّة فيه.

كما يؤيّده أيضاً جملة: (فلا تصبر للتشهّد والدُّعاء) لأنّه مشكل في استمراره بخلاف عدله، كما قد يؤيّده جملة: (ولا تكون قاعداً على الأرض)، بخلاف الآخر حيث إنّه قاعد على الأرض بظهر قدمه، كما قد يؤيّده أيضاً جملة: (إنّما قعد بعضك علىٰ بعض)؛ أي جلس الإليتين وهي بعض البدن على صدور القدمين وهو البعض الآخر، بخلاف الآخر فإنّه يصدق عرفاً أنّ جميع بدنه وقع على الأرض، ولو بواسطة ظهر القدمين المتصلين بالأرض.

فجميع هذه الأمور مؤيّدات لسائر الأخبار، فلا يبقى حينئذٍ إبهام في البين.

نعم، بقي هنا تفسير التشبيه الواقع في بعض الأخبار كما في الصحاح الثلاث بأنّه: (لا تَقْعِ في الصلاة بين السجدتين إقعاء الكلب)، حيث ينطبق مع تفسير أهل اللّغة، واختصاص النّهي بمورد خاصّ وهو ما بين السجدتين، فلا يشمل مثل جلسة الاستراحة والتشهّد، فغاية العمل بظاهر الحديث يستلزم القول بالكراهة في خصوص هذا المورد ولو بتشبيه الجالس في الصلاة بالكلب الذي وقع في تفسير أهل اللّغة، وهذا لا يوجب حمل سائر الأخبار الواردة في التشهّد أو الجلسة الاستراحة على هذا المعنى، لأجل عدم إمكان تطبيق ما وقع في الأخبار من إقعاء الكلب في غير ما بين السجدتين.

هذا كلّه لو سلّمنا أنّ التشبيه في الصحاح الثلاثة من كلام الإمام عليه السلام لا من

الرواة، مع إمكان أن يقال ـ وإن كان بعيداً ـ إنّ هذا التشبيه لأجل تنفير المؤمنين عن الإتيان بما تفعله العامّة في صلاتهم من الاعتماد على صدور القدمين لا تشبيهاً في أصل الكيفيّة. وهذا هو الذي يستظهر من كلام صاحب «المستمسك» لسيّدنا الحكيم، مع إمكان القول بوجود المقاربة بين فعل المصلّي والإقعاء في الكلب، بناءً على التفسير الآخر له المنقول عن الراوندي والمذكور في كتاب «حلّ المعقود من الجمل والعقود» حيث قال: (إنّ الإقعاء بين السجدتين، هو أن يثبت كفّيه على الأرض فيما بين السجدتين ولا يرفعهما). و نقل ذلك عن عبدالله بن عمر ـ على المحكي روايته عن العامّة ـ أنّه كان يقعي في الصلاة، أي يضع يديه على الأرض فلا يفارقان حتّى يعيد السجود، كما نُقل ذلك في تفسير بعض علمائنا من اعتبار وضع اليدين في الإقعاء.

فحينئذٍ يمكن أن يكون النّهي عن ذلك فيما بين السجدتين ردّاً علىٰ ما فعله العامّة تبعاً لابن عمر، فيكون التشبيه حينئذٍ صحيحاً، فيكون هذا هو المعنى الثالث للإقعاء، ويكون مكروهاً لو قلنا بأنّ ما يدلّ على نفي البأس شامل لمثله، فمقتضى الجمع هو الكراهة.

وإن قلنا إنّه ناظر إلى المعنى الآخر ولا يشمل مثل ذلك، فيبقى النّهي على ظاهره وهو التحريم؛ خصوصاً مع كونه نقصاً في الصلاة، كما ورد في الخبر المرويّ عن البزنطي عن الرّضا عليه السلام، قال:

«سألته عن الرجل يسجد ثمّ لا يرفع يديه من الأرض بل يسجد الثانية، هل

يصلح له ذلك؟ قال: ذلك نقص في الصلاة».[١]

لعدم صدق الجلوس عليه، المعتبر بين السجدتين في الفريضة، ولا أقلّ ـ لو لم نقل بالتعميم ـ يشمل الحكم النافلة أيضاً، لما ورد فيها من التسهيل في بعض النصوص، فيكون ذلك تخصيصاً من حيث الفرديّة خارجاً عن الكراهة، فيبقى حراماً.

اللّهمّ إلّا أن يُقال: إنّ ظهور النّهي عن الإقعاء الشامل لجميع الموارد، هو شموله لجميع أقسامه، كما أنّ نفي البأس أيضاً يقتضي ذلك، فيلزم حينئذٍ الحكم بالكراهة في جميع الموارد لجميع أفراد الإقعاء، فتثبت الكراهة لأجل أنّ النّهي للطبيعة الشامل لجميع أفرادها الثلاثة، واقتصار الأصحاب على الفرد الواقع في تفسير الفقهاء كان لأجل ردّ ما يفعله العامّة المستعجلين في الصلاة، فيكون متعلّق النّهي حينئذٍ:

إمّا مشتركاً لفظيّاً في المعاني الثلاثة أو في المعنيين الأوليين دون الثالث.

أو يكون على نحو الحقيقة والمجاز في المعاني أو في المعنيين الأوليين.

و على أي منهما يكون النّهي حينئذٍ للجميع و تثبت الكراهة.

أقول: بقي صورتان آخران في تفسير الإقعاء، الذي تصدّى لذكره صاحب «الجواهر» دون سائر الفقهاء:

إحداهما: بأن يجعل باطن قدميه على الأرض غير موصل إليه، رافعاً فخذيه وركبتيه إلى قريب ذقنه، كما يتجافى المسبوق، حيث ادّعى صاحب

---

(١) الوسائل: ج ١ / ٢٥ من أبواب السجود، والمراد من الصلاة هو الفريضة أو الأعمّ الشاملة للنافلة. الوسائل: ج ٦ / ٣٨٣ ح ٨٢٤٧.

«الجواهر» أنَّه لا ينطبق على الإقعاء الوارد في اللّغة، وقال: (هذا هو مراد ابن الجُنيد فيما حكي عنه من النّهي عن القعود على مقدّم رجليه وأصابعهما، لا الإقعاء اللّغوي كما ظنّ، بل قلنا إنّه ليس بإقعاء فلا كراهة فيه).

وثانيهما: هو الجلوس المتعارف على باطن القدمين، بافتراش ظاهرهما على الأرض، وهو المسمّى بالمَثْنى، ولا كراهة فيه، لأنَّه قد يناقش في شمول تفسير اللّغويّين لمثله وإن أوهمه إطلاق كلام بعض اللّغويّين.

فصارت المعاني خمسة، وإثبات الكراهة لمثل الأخير في غاية الإشكال، لعدم انطباق التعليلات عليه، لأنَّه جلوس على الأرض قطعاً ولا أذيّة فيه، ويمكن الصبر معه للذِّكر والتشهّد والدُّعاء، فالحكم بالكراهة فيه مع عدم انطباق تفسيرَي الفقهاء وأهل اللّغة عليه لا يخلو عن وَهن. نعم، الأفضل في الجلوس حال الصلاة هو التورّك باليسار مطلقاً، أي في جميع الجلسات، لكنّه لا يوجب الحكم بالكراهة في جميع الأفراد منه، كما لا يخفى على المتأمِّل الدقيق.

والحاصل من جميع ما ذكرنا: أنّ المعاني الخمسة التي لا إشكال في كراهيتها هو ما يوافق تفسير الفقهاء قطعاً، كما لا يبعد القول بكراهة ما يوافق تفسير أهل اللّغة، و الأوَّل هو الذي ادّعى صاحب «الجواهر» أنَّه هو جلوس القَرفصاء التي هي أحد جِلسات النَّبيّ صلى الله عليه وآله، وأفضل جلوس المرأة، وأفضل الأحوال في النافلة وغيرها ممّا يصلّى من جلوس.

كما لا يبعد عندنا الحكم بالكراهة أو الحرمة ما كان موافقاً لما في اللّغة، ولكن مع وضع اليدين على الأرض أيضاً، وأنّ هذا هو الأشبه بكونه إقعاء الكلب،

ولعلّ هذا هو المراد من الأكل مقعياً المنسوب لرسول اللّه ﷺ بأنّه كان يضع يديه على الأرض للأكل، فالقول بحرمته لكونه نقصاً في الصلاة كما في رواية البزنطي غير بعيد، لكنه مخصوص لما بين السجدتين الذي قد وقع فيه تشبيهه بإقعاء الكلب دون غيره، إذ لم تأت هذه الجملة فيه.

وأمّا إثبات الكراهة للمعنيين الآخرَين: من الجلوس بالمثنى المتعارف، والجلوس بوضع باطن القدمين على الأرض، ورفع العقوين إلى أصل الفخذين عن الأرض، ونصب الفخذين والساقين إلى قريب الذقن، فإنّه لا كراهة فيه من أجل الإقعاء، وإن كان هذا المعنى قريباً باعتبار مادّة العقو، فإتيانه في الصلاة مشكلٌ لأجل عدم صدق الجلوس عليه عرفاً، وإن كان لا يبعد صدق الإقعاء الممنوع عليه، بلحاظ أصل مادّته، فالحكم فيه يكون أشدّ منعاً في الصلاة من سائر الأقسام كما لا يخفى.

أقول: ظهر من جميع ما قرّرناه، أنّ الحرمة لا تكون إلّا في صورة واحدة، وهو الإقعاء بالمعنى الثالث، لأجل ما ورد في الخبر من أنّه نقص في الصلاة.

وأمّا ما ذكره صاحب «الحدائق»: من منع الإقعاء فيما بين السجدتين، لأجل أنّ نفي البأس الوارد في بعض الأخبار إنّما هو بلحاظ التقيّة، لأنّه سُنّة عند العامّة كما ورد عن ابن عبّاس، فكلّ مورد لم يكن فيه تقيّة لا يجوز فيه الإقعاء فيما بين السجدتين.

ممّا لا يمكن المساعدة معه: لأنّه قد ورد الخبر عن العامّة مختلفاً أيضاً بمثل ما هو وارد عندنا، تارة بوجود التشبيه بإقعاء الكلب وأخرىٰ عدمه، وقد نقلهما

عن العامَّة صاحب «مصباح الفقيه»، قال: روي عن عليّ عليه السلام، أنَّه قال:

«قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: يا عليّ أحبّ لك ما أحبّ لنفسي.. إلى أن قال: لا تَقْعِ بين السجدتين». فإنّه غير مشتمل على التشبيه.

ورواية أُخرى مرويّة عن أنس، قال: قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: «إذا رفعتَ رأسك من السجود فلا تَقْعِ كما يقتعي الكلب».[1]

فالخبر الأول فاقد للتشبيه دون الثاني المشتمل على هذه الجملة، حيث يظهر من هذه الأخبار أنّ هذا النّهي كان في عصر النَّبيّ صلى الله عليه وآله، ورغم ذلك كان ابن عمر يفعل ذلك حتّى على نحو وضع اليدين، مضافاً إلى الإقعاء اتباعاً لسيرة أبيه، ومع وجود هذا الاختلاف، فلايتصور التقيّة، خاصة مع عدم ذهاب كثير منهم الى الاستحباب إلّا الشافعي، وما ورد عن ابن عبّاس أنَّه كان يرى الأقعاء سُنّة، فالحمل على الرخصة لأجلها بعيدٌ غايته، ولعلّه لذلك لم يذكرها كثير من الفقهاء.

كما ظهر ممّا ذكرنا عدم تماميّة كلام السيد الحكيم في مستمسكه من احتمال كون ذكر التشبيه للتنفير ردّاً على فعل العامَّة، إذ ذلك يمكن قبوله في زمن الصادقين عليهما السلام دون زمن النبيّ صلى الله عليه وآله، حيث وقع ذلك في كلام النبيّ صلى الله عليه وآله، و معلوم أنّه لم يكن في عصره من فعل العامَّة عيناً ولا أثراً.

فالأَوْلىٰ توجيه ذكر التشبيه لإفهام كيفيّة المنهيّ عنه كما عليه الأكثر، واللّه العالم بحقائق الأُمور.

فإذا ظهر لك المكروه من أقسام الجلوس عمّا لا يكون كذلك بالنظر إلى

(١) مصباح الفقيه: ص ٣٥٣.

مسائلُ ثلاث:

الأُولى: من به ما يمنع وضع الجبهة على الأرض كالدُّمل إذا لم يستغرق الجبهة، يحتفر حفيرة ليقع السليم من جبهته على الأرض. (١)

الإقعاء، يبقى هنا أقساماً أُخَر من الجلوس لم يدخل تحت الكراهة بالإقعاء، سواءٌ كان مستحبّاً مثل التورّك باليسار، أو مكروهاً بغير الإقعاء مثل التورّك باليمين، أو ما يكون الدليل فيه شائعاً مثل كونه متربّعاً، أو بوضع رجل مع الفخذ والإلية والساق على الأرض ورفع رجل أُخرى عنه بنصب فخذه وساقه، أو وضع الرِّجلين معاً واعتماد البدن على طرفٍ واحد من الرِّجل والإلية والفخذ، وأمثال ذلك، و عليه فلابدّ من الدقّة والتأمّل حتّى لا يشتبه الأمر.

(١) ظاهر كلام المصنّف بل صريحه، هو وجوب الاحتفار بحفرةٍ ليقع السليم من الجبهة على الأرض، ليحصل به وضع المسمّىٰ أو مقدار الدّرهم بناءً على اعتبار الثاني، بل في «الجواهر»: (بلا خلاف فيه بين العلماء كما في «المدارك» وعليه فتوى العلماء، كما في منظومة الطباطبائي). بل يمكن تحصيل الإجماع عليه.

أقـول: البحث في أنّه كيف يعقل الخلاف فيه بعد فرض التمكّن من الإتيان بالمأمور به على وجهه، فجميع ما دلّ حينئذٍ على وجوب وضع الجبهة بحاله كان المقصود منه أنّ وجوب ذلك يكون من باب المقدّمة الواجبة لتحصيل أمر الواجب، ولو لم يكن في البين دليلاً آخر، فضلاً عن كونه موجوداً، وهو ـ مضافاً إلى الإجماع الذي قد عرفت ـ وجود الخبر المرسل المرويّ عن مصادف، قال: «خرج بي دمّلٌ،

فكنتُ أسجد علىٰ جانبٍ، فرأى أبو عبد الله عليه السلام أثره، فقال: ما هذا؟ فقلت: لا أستطيعُ أن أسجد من أجل الدُّمل، فإنّما أسجد منحرفاً. فقال لي: لا تفعل ذلك، ولكن أحفر حفيرةً، واجعَل الدُّمل في الحفيرة، حتّىٰ تقع جبهتك على الأرض».[١]

والخبر الآخر هو المرويّ في «فقه الرضا»: «فإن كان في جبهتك علّة لا تقدر على السجود أو دُمّل، فاحفر حفيرةً، فإذا سجدت جعلت الدُّمل فيها، وإن كان على جبهتك علّة لا تقدر على السجود من أجلها، فاسجد علىٰ قرنك الأيمن، فإن تعذّر عليك فعلى قرنك الأيسر، فإن لم تقدر عليه فاسجد على ظهر كفّك (كفّيك على ما في «مستند» النراقي)، فإن لم تقدر عليه فاسجد على ذقنك، يقول اللّٰه تبارك وتعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّداً** ـ إلى قوله ـ **وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعاً**﴾[٢]».[٣]

أقول: لا يخفى أنّ ما في خبر مصادف من رؤية الإمام عليه السلام أثره، قد يراد: أنَّه رأى نفس الدُّمل وسئل عنه، فأجاب كمامرّ بيانه.

وقد يكون المراد من رؤية أثره أي أثر الدُّمل من إتيان السجدة منحرفاً، فسأل عنه، فأجاب عنه بأنَّه لا يستطيع الإتيان بالسجدة المتعارفة، وهذا هو الأقرب، خصوصاً مع ملاحظة نهي الإمام عنه، حيث يؤيّد كونه المرأي له عليه السلام، غاية الأمر يأتي الكلام بأنّ النّهي عن ذلك هل يوجب إفهام بطلان ما أتى به سابقاً أو لا؟

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١٢ من أبواب السجود، الحديث ١.

(٢) سورة الإسراء: الآية ١٠٦ ـ ١٠٩.

(٣) المستدرك: ج ١١، الباب ١٠ من أبواب السجود، الحديث ١.

فعلى الأوّل يُقال: كيف لم يُذكِّره الإمام عليه السلام ببطلان عباداته، وعلى الثاني يكون النّهي إرشاديّاً إلى بيان طريقٍ أسهل له، حتّى لا تنحرف وجهه عن القبلة، حيث إنّه ربّما يظهر من بعض جعل الانحراف وجهاً مؤيّداً لعدم جواز السجدة على الجبينين، كما سيأتي بحثه عن قريب، هذا بالنسبة إلى الخبر الأوّل.

كما يأتي البحث في المراد مما جاء في الخبر الثاني في قوله عليه السلام: (فإن لم تقدر فاسجد على ظهر كفّك)؟

فعن صاحب «الحدائق»: أنَّه يرد إلى قائله، فكأنّه أراد إنّا لم نفهم المراد منه فردّوه إلى أهله.

قال المحقّق الخوئي في مستنده في توجيه ماورد في الخبر بما لا يخلو عن فائدة: (على أنّا لا نعقل معنى محصّلاً للسجود على ظهر الكفّ:

فإن أراد به وضع الجبهة عليه، فقد عاد المحذور، إذ المفروض عدم التمكّن من وضع الجبهة على الأرض، ولو على ترابها الناعم، فما هو الفرق بينه وبين ظهر الكفّ، فإن تمكّن منه تمكّن من الأرض أيضاً، وكان هو المتعيّن من أوّل الأمر، وإلّا كان عاجزاً عنهما، فالسجود على ظهر الكفّ مستلزمٌ لعود محذور العجز عن السجود على الأرض.

وإن أراد به وضع ظهر الكفّ على الأرض بدلاً عن وضع الجبهة عليها، على سياق ما ذكره قبله وبعده من السجود على الجبينين، والسجود على الذقن، فكما أنّ معنى ذلك وضع الجبين أو الذقن على الأرض بدلاً عن الجبهة، فكذا هنا يضع ظهر الكفّ عليها بدلاً عنها، فهذا أفحش كما لا يخفى، على أنّ باطن الكفّ من

أحد المساجد، فكيف يمكن الجمع بينه وبين السجود على الظهر، فهذا القول ساقط جزماً) انتهى كلامه.[١]

أقول: لا يخفى ما في كلامه من المناقشة، خصوصاً ما في آخر كلامه، إذ من الواضح أنَّه قد أفتى الأصحاب فيمن لم يجد ما يصحّ السجود عليه أن يسجد على ظهر كفّه، فلو كانت المناقشة فيما ناقش فيه، فلابدّ أن لا يمكن ذلك أيضاً لاشتراك الملاك المذكور فيهما، مع أنَّه ممّا لا إشكال فيه لو أجزنا السجدة على ظهر الكفّ عند الاضطرار، وإن أراد وضع نفس ظهر الكفّ كما هو ظاهر كلامه، فهو خلاف لما هو ظاهر الرواية كما لا يخفى.

نعم، يأتي الكلام هنا أنّ ما ورد في خبر «فقه الرضا» من وجود هذه الجملة فيه، أنَّه قد أفتى بذلك الصدوقان، فيمكن أن يقال في توجيهه ـ خصوصاً لو كانت العبارة كما في «مستند الشيعة» للنراقي من قوله: «علىٰ ظهر كفّيك» ـ بأنّ المقصود بيان إحداث ما يجعل الدُّمل في وسطهما بدل الحفرة في الأرض، أي كونه وقع فيما لا يقدر إيجاد الحفرة أو ما يشابه، إلّا أن يجعل ذلك بظهر كفّيه، بأن يجعل الكفّين على الأرض موضع السجدة مع فصلٍ بينهما بمقدار وقوع الدُّمل في الوسط، بحيث تمسّ جبهته وأطراف الدّمل بظهر الكفّ الذي يعدّ ممّا يصحّ السجدة عليه عند حالة الاضطرار أو مطلقاً عند من قال به كذلك، فلا يرد حينئذٍ اشكاله الأوَّل بقوله: (يعود المحذور، فيلزم كون السجدة على هذه الكيفيّة مقدّماً من السجدة على الأرض بالذقن مثلاً)، فلا يبقى حينئذٍ إشكالٌ إلّا من هذه الجهة،

(١) مستند العروة: ج ٤ / ص ١٦٢.

فإن تعذّر سجد على أحد الجبينين. (١)

وحينئذٍ هل يمكن القول بتقديم السجدة على ظهر الكفّ مع إمكان السجدة بالذقن على الأرض إن أمكن أم لا؟ أي يدور الأمر حينئذٍ بين رفع اليد عن أحد الأمرين:

إمّا إسقاط الأرض والأخذ بظهر الكفّ بدلاً عنها مع حفظ سجدة الجبهة.

أو رفع اليد عن سجدة الجبهة وحفظ الأرض وما يصحّ بالذقن في السجدة فيحكم بتقديم الأوّل على الثاني، وفيه تأمّل.

ومن المعلوم أنَّه لا فرق في الحكم بوجوب الحفر وغيره: بين كون المانع هو الدُّمل أو غيره من الجراحات، كما لا فرق في وجوب تحصيل ما يوجب وقوع السليم على الأرض بين الحفرة وغيرها ممّا يوجب ذلك، لوحدة الملاك في الجميع، وعليه فالخلاف الذى قد يظهر من كلام الصدوقين في الأوّل غير معلوم؛ لإمكان أن يكون مقصوده ذكر نصّ الرواية في الفتوى، كما قيل إنّه كان طريقة ابن بابويه في كتابه «الشرايع».

(١) لا يخفى أنّ جواز السجود على أحد الجبينين يكون بعد تعذّر وضع الجبهة على الأرض لكي يستوعب المسجد الجرح والدُّمل أو غيره من ممّا قد يصيب الجبهة، حيث ينتقل الحكم إلى أحد الجبينين، والظاهر من كلامه أنّ المراد من الجانبين الوارد في بعض الأخبار هما الجبينين المكتنفان بالجبهة، لا جانبي موضع الدُّمل كما هو قولٌ آخر في المسألة، وسنتعرّض لكِلا القولين إن شاء اللّٰه تعالى.

فأمّا على القول الأوّل: فقد ادّعي قيام الإجماع في المحكي عن «حاشية

المدارك» وظاهر «جامع المقاصد» و «مجمع البرهان»، والمحكي عن «تعليق النافع» وفي «الذخيرة» و «شرح المفاتيح» أنَّه لا خلاف فيه، بل وفي «الجامع» أيضاً والمحكي عن «إرشاد الجعفريّة» و «الروض» أنَّه لا خلاف في تقديم الجنبين على الذقن.

والدليل على التقديم ـ مضافاً إلى دعوى قيام الإجماع ـ الخبر المروي في «فقه الرِّضا» وهو قوله عليه السلام: «وإن كان علىٰ جبهتك علّة لا تقدر على السجود من أجلها، فاسجد على قرنك الأيمن، فإن تعذّر فعلى قرنك الأيسر، فإن تعذّر فعلىٰ ظهر كفّك، فإن لم تقدر عليه فاسجد على ذقنك»، الحديث.(١)

حيث أجاز السجود على الذقن بعد السجود على القرنين وظهر الكفّ.

وأيضاً: الموثّق المروي في «تفسير عليّ بن إبراهيم» عن أبي عبد الله عليه السلام:

«رجلٌ بين عينيه قرحة لا يستطيع أن يسجد عليها؟ قال: يسجد ما بين طرف شعره، فإن لم يقدر فعلى حاجبه الأيمن، فإن لم يقدر فعلىٰ حاجبه الأيسر، فإن لم يقدر فعلىٰ ذقنه، الحديث».(٢)

بناءً على أنّ المراد من الحاجبين هو الجنبين أو الجانبين من الدُّمل، وعلى كلّ حال يقدّمان في السجدة على الذقن.

وبهذا الخبر نقيّد الاطلاق الوارد في مرسلة عليّ بن محمّد بإسنادٍ له، قال: «سُئِلَ أبو عبد الله عليه السلام عمّن بجبهته علّة لا يقدر على السجود عليها؟ قال:

---

(١) المستدرك: ج ١، الباب ١٠ من أبواب السجود، الحديث ١.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١٢ من أبواب السجود، الحديث ٣.

يضع ذقنه على الأرض، إنّ اللّه تعالى يقول: ﴿يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّداً﴾».[١]

فيحمل ما ورد في الخبر علىٰ مَن لا يقدر على السجود على أحد المواضع الثلاثة حكماً لأجل العلّة:

جمعاً بينه وبين الخبرين السابقين كما عليه في «مجمع البرهان»؛ حيث ادّعى تقييدهما بالإجماع والشهرة، بل في «الرياض»: (بالنصّ والإجماع).

أو بتصرّفٍ في الموضوع، بأن يقال: المراد من الجبهة هي وحواليها من الجانبين، فليس هو تقييداً للمطلق في الحكم كما يفهم من سابقه.

نعم، الذي يتوهّم من كلامه الخلاف، هو المحكي عن «الخلاف» بقوله: (الإجماع على أنّه إذا لم يقدر على السجود علىٰ جبهته، وقدر على السجود على أحد قرنيه، أو على ذقنه، سَجد عليه)، فإنّ ظاهر كلامه هو التخيير بين أحد قرنيه وبين ذقنه بواسطة كلمة (أَوْ)، لكن علّق صاحب الجواهر على كلامه بقوله: (إنّا لم نعرف قولاً لأحد أصحابنا منّا، فضلاً عن أن يكون إجماعاً).

ولكن نحن نقول بإمكان أن يكون المقصود من كلمة (أَوْ) بيان الفردين من المقدور، بعد التعذّر عن السجود بالجبهة، بكون كلّ واحد منهما منه تارةً الأوّل منهما و الأُخرىٰ بالثاني مع حفظ الترتيب، فيكون دعوى الإجماع لكونهما هو المرجع عند التعذّر عن الأصل.

وكيف كان فإنّه لا إشكال في تقديم السجود على الجانبين على السجود على الذقن، كما هو مقتضى القواعد الأوّليّة، من لزوم حفظ السجدة على الجبهة

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١٢ من أبواب السجود، الحديث ٢.

وحواليها، خصوصاً إذا كان المراد من الجانبين جانبي الدُّمل لا الجبينين، كما سنذكر وجود الاختلاف فيه لاحقاً.

أقول: يقع البحث في المراد من (الجانبين) الواقع في بعض الكلمات، أو (الحاجبين) كما في بعضٍ آخر، أو (القرنين) كما في ثالث، كما وقع لفظ (الجبينين) في رابع؟

أوّلاً: الثابت عند الجميع عدم جواز السجود على خصوص الحاجبين دون الجبهة في حالة الاختيار، كما أنّ الأمر كذلك في الجبينين إن أُريد منهما الصُّدغان المكتنفان بالجبهة لا جانبي الدُّمل من الجبهة.

وثانياً: لا إشكال في جواز السجود على القرنين لو أُريد منهما جانبي الدّمل دون ما لو أُريد منه الصدغان.

فإذاً لابدّ من ملاحظة كلمات الفقهاء فيه، وقد عرفت تصريح المصنّف بالسجود على أحد الجنبين، بل يظهر من كلام صاحب «الجواهر» وجود هذا التعبير في كلمات الأصحاب، حيث إنّ مقتضى وضع أحد الجنبين على الأرض انحراف الوجه عن القبلة، بخلاف ما لو قلنا بلزوم وضع أحد جانبي الدُّمل حيث لا يوجب الانحراف، ولأجل ذلك نسب صاحب «كشف اللّثام» ذلك إلى «المبسوط» و «النهاية» و «جامع الشرائع» وابن حمزة، بل هو مختاره حيث قال: (لا بدليّة للجنبين عن الجبهة أصلاً، فإن تعذّرت الجبهة انتقل الحكم إلى الذقن، للأصل و إطلاق خبر الذقن، وعدم صلاحية ما يقيّده من نصّ وإجماع).

ونزيد على كلامه بما ذهب اليه السيّد الخوئي في «المستند»، وكذلك صاحب

«مصباح الفقيه» حيث قال: (فالإنصاف أنّ ما استظهره منه كاشف اللّثام في محلّه، وكان جميع ذلك للرّد بما استدلّ به المحقّق في «المعتبر» على وجوب السجود على الجبينين عند تعذّر الجبهة بأنّهما مع الجبهة كالعضو الواحد، فقام كلّ واحد منهما مقامهما و لأنّ السجود على أحد الجبينين أشبه بالسجود على الجبهة من الإيماء، والإيماء سجود مع تعذّر الجبهة، فالجبينين أَولىٰ) انتهى كلامه.

وقال صاحب «كشف اللّثام» في ردّه: (بأنّ ضعف الوجهين ظاهر مع انحراف الوجه بوضعهما عن القبلة، وخلوّهما عن نصٍّ و إجماع)، ثُمّ نقل كلام الشيخ في «النهاية» و «المبسوط» ونسبه إلى «الجامع» أيضاً، واستظهر منهما الخلاف في الجبينين.

قلنا: الإنصاف إمكان توجيه كلام كِلا الطرفين بما يرفع النزاع من البين، من خلال الرجوع إلى اللّغة وبعض الأخبار المبيّن لمعنى لفظ الجبين.

فأمّا من اللّغة: فقد جاء في «المنجد»: (الجبين: الجبهة وناحية الجبهة)، وفي «مجمع البحرين»: (والجبين فوق الصُّدغ، وهما جبينان عن يمين الجبهة وشمالها، يتصاعدان من طرفي الحاجبين إلى قصاص الشَّعر فتكون الجبهة بين الجبينين).

حيث يظهر من كلامهما عدم خروج الجبينين عن مقدّم الجبهة إلى الناصية الخارجة، والمستلزم وضع ذلك انحراف الوجه عن القبلة، فإذاً المراد من الجبينين هما طرفي الجبهة الشامل للجبهة، وكونها في وسطهما فلا يكونان خارجين عن مقدّم الوجه.

وأمّا من الأخبار: فيمكن تأييد المدّعى ببعض الأخبار:

منها: الخبر المرويّ عن عمّار، عن جعفر، عن أبيه عليهما السلام، قال: «قال عليّ عليه السلام: لا تُجزي صلاةٌ لا يصيبُ الأنف ما يصيب الجَبين».[١]

ومنها: مُرسَل عبد اللّه بن المغيرة، عمّن سمع أبا عبد اللّه عليه السلام يقول: «لا صلاة لمن لم يُصِب أنفه ما يُصيب جبينه».[٢]

ومنها: ما ورد في رواية علامة المؤمن وأنّها خمسة ومن الخمسة تعفير الجبين.

فإنّ إصابة الأنف بما يصيب الجبين لا ينطبق مع ما هو الخارج عن الجبهة من الناصيتين، المستلزمتين لانحراف الوجه عن القبلة، فيظهر من ذلك أنّ الجبينين بالنسبة إلى الجبهة هما المشتملان للجبهة في مقدم الوجه، لا الخارج عنه من اليمين أو اليسار كما زعمه «كاشف اللّثام»، وتصدّى للردّ على المحقّق، بقوله: (إنّه ضعيف، لاستلزامه انحراف الوجه عن القبلة).

وبالجملة: على ما استظهرناه يصير معنى أحد الجبينين في كلام المحقّق و «المبسوط» و «النهاية» و «جامع الشرايع» وصاحب «الجواهر» شيئاً واحداً، فيكون المعنى حينئذٍ أنّ الواجب في السجدة أوّلاً هو وضع وسط الجبهة الواقعة فوق الأنف ولو بعلاجٍ من تحفير الحفرة، و إلّا يجوز السجدة على أحد طرفي الجبينين على نحو التخيير بينهما، ومع العجز عن أحدهما ينتقل إلى الذقن.

فعلىٰ هذا يلزم أن يُقال بعدم جواز السجدة بالخارج عن مقدم الوجه من اليمين واليسار في موضع محلّ الصدغ الذى قد يموت الانسان إذا وقع الضرب

---

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٤ من أبواب السجود، الحديث ٤ و ٧.

عليه. فيرفع الاختلاف حينئذٍ من البين، وليس السبب في ذلك إلّا بما صرّح بـه صاحب «كشف اللّثام» بانحراف الوجه عن القبلة، حيث أوجب اعتراضه وكلامه التوهّم بكون المراد من الجبينين هما الصدغان، بل الدقّة في اسـتدلال المـحقّق يوصل ويؤيّد ما ذكرناه كما لا يخفى.

فالصدغان ـ وهما الخطّ الممتدّ بين الأُذن والعين من اليـمين واليسـار ـ خارجان عن حكم السجدة، لخروجهما عن محلّ الجبينين بتقريرنا، لأنّهما يقعان في آخر الجبهة من اليمين واليسار في مقدّم الوجه، فلا يـلزم السـجدة عـليهما انحراف الوجه عن القبلة كما هو واضح، فعليه لا إشكال في تقديم السجدة بهما عن السجدة على الذقن حينئذٍ، لكونهما سجدة على الجبهة الواجب رعايته أوّلاً، ولعلّ هذا مراد صاحب «الجواهر» وإن كان خلاف ظاهر كلامه، وإلّا يرد عـليه بعدم دليل يقتضي ذلك، والنصوص المتمسّك بها لا تدلّ على مدّعاه المذكور.

وأيضاً: وعلى ما ذكرناه يصحّ كلام الشيخ في «المـبسوط» و «النـهاية»، حيث قال في الأوّل:

(وموضع السجود من قصاص شعر الرأس إلى الجبهة، أيّ شيءٍ وقع مـنه على الأرض أجزأه، فإن كان هناك دمّل أو جراح ولم يتمكّن من السجود عليه، سجد على أحد حاجبيه، فإن لم يتمكّن سجد على ذقنه، وإن جعل لموضع الدُّمل حفيرة يجعله فيها كان جائزاً). ومثله في «النهاية».

فالمراد من الحاجبين هو ما وقع فوقهما من الجبينين لا نفس الحاجبين، إذ ليس هما موضع السجدة، كما أنّ المراد من الجانبين أيضاً ينطبق على الجبينين،

فمرجع الضمير في الحاجبين هو المصلّي، وفي الآخر هو الدُّمل كما قاله «كاشف اللّثام»، فيكون تمام الجملة تفصيلاً لإجمال الصدر، وهو قوله: (وموضع السجود من قصاص شعر الرأس إلى الجبهة، أيّ شيءٍ وقع منه على الأرض أجزأه)، فعليه يصير وجه تقديم هذه السجدة على السجدة على الذقن واضحاً، لكونه سجدة واقعيّة حقيقيّة، وأشبه وأَولى من السجدة على الذقن كما لا يخفى.

كما أنَّه على ذلك ينحلّ إشكال لفظ (الجائز) الوارد في كلام الشيخ للحفر أيضاً؛ لأنّ السجدة على أحد الجبينين على المعنى الذي ذكرناه كان سجدة على الجبهة حقيقةً، فلا يكون التحفير حينئذٍ واجباً إلّا بالنصّ والتعبّد، إن اعتبرنا خبر «فقه الرِّضا»، و إلّا قد عرفت عدم وجود الحفيرة في رواية علي بن إبراهيم، فوجوب التحفير إن قلنا به كان اعتماداً على حديث «فقه الرضا» المؤيّد بالإجماع والشهرة، وإلّا فإنّ مقتضى القاعدة عدم وجوبه، لكون السجدة على أحد الجبينين سجدة على الجبهة حقيقةً.

هذا بخلاف ما لو التزمنا التفسير الآخر من الجبينين الذي قد عرفت خروجهما حينئذٍ عن حدود الجبهة، فلابدّ في تجويزه كونه بعد التحفير، وكون حكم التحفير حينئذٍ واجباً على حسب القاعدة، مضافاً إلى النصّ والإجماع لا جانبيّاً كما لا يخفى.

فإذا عرفت البحث في كلام الشيخ وعبارته فيكون مثله من الكلام في المحكي عن «جامع الشرايع» حيث قال: (فإن كان في موضع سجوده دُمّل، سجد على أحد جانبيه، فإن تعذّر فعلىٰ ذقنه، وإن جعل حفيرةً للدُّمل جاز). بل هو أوضح

من كلام الشيخ وعبارته.

والنتيجة: بناءً علىٰ ما ذكرناه وقرّرناه، لا حاجة للتوجيه الصادر عن صاحب «الجواهر» حول كلمة (جائزاً) لدفع توهّم كلام الشيخ في «الخلاف» عن الحفيرة، حيث قال: (وجب حمل عبارته: إمّا على إرادة الوجوب من الجواز، إذا فرض توقّف وقوع السليم عليه، أو إرادة بيان جواز ذلك اختياراً مع فرض عدم التوقّف، أو إرادة بيان حكمٍ جديد وهو التخيير في صورة تعذّر الجبهة والجبينين بالاستيعاب ونحوه، بين وضع الذقن، وبين حفر حفيرةٍ يضع فيها الدُّمل، وإن لم يماسّ شيئاً من الأرض، تحصيلاً لهيئة السجود وتمام الانحناء؛ لأنّ أصل الوضع واجب في السجود، وقد تعذّر فلا يسقط غيره، فللجمع بين ذلك وبين الخبر حيّز بين الذقن وبينه، بل لولا الخبر المزبور كان هو المتّجه بحسب القواعد)، انتهى كلامه.[1]

قلنا: لا يخفىٰ على المتأمِّل من ارتكاب التعسّف في توجيه كلام الشيخ رحمه الله، مع أنَّه علىٰ ما بيّناه كلامه موافق للقاعدة، وباعتبار أنّ التحفير أحد أفراد ما يحصل به السجود على الجبهة، كما أنّ أحد طرقه هو الوضع بأحد الجبينين، وكان أمر الإمام بفعل ذلك لإرشاده على عدم لزوم الوضع بأحد الجنبين، فالنهي حينئذٍ يكون إرشاديّاً لا مولويّاً حتّى يوجب الحرمة أو فساد الصلاة، كما لا تكون صلاته بوضع أحد الجبينين باطلة حتّى يحتاج إلى تذكير الإمام عليه السلام بالإعادة في الوقت أو القضاء خارج الوقت، فتكون الرواية حينئذٍ مطابقة للقاعدة.

كما يظهر من ضمّ هذه الرواية مع رواية «فقه الرضا» ورواية عليّ بن

---

(١) الجواهر: ج ١٠ / ٢٠١.

فإن كان هناك مانعٌ سجد علىٰ ذقنه. (١)

إبراهيم، أنّ الانتقال إلى الذقن لا يكون إلّا بعد عدم تمكّن السجدة على الجبهة بأقسامها الأربعة: من وضع موضع السجود عند الاختيار، ومن الحفرة ومن الطرف الأيمن والطرف الأيسر، الذي قام عليها الإجماع والشهرة الموجب لاعتضادها كما هو مقتضى القاعدة الأوّليّة من الأدلّة الأوّليّة الدالّة على لزوم كون السجدة بالجبهة، وبالتالي لابدّ من التصرّف في إطلاق رواية عليّ بن محمّد المرويّة في «الكافي» بإسناده، قال: «سُئِلَ أبو عبد اللّه عليه السلام عمّن بجبهته علّة لا يقدر على السجود عليها؟ قال: يضع ذقنه على الأرض، إنّ اللّه تعالى يقول: ﴿يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّداً﴾».[1]

بأن يكون المراد من العلّة المانعة في الجبهة، جميع أقسامها الأربعة، فيوافق هذا الحمل مع فتوى الفقهاء والّتي عليها الشهرة بل الإجماع كما يشير إليه المصنّف قدس سره في المقطع القادم.

(١) قال صاحب «الجواهر» قدس سره في ذيله: (بلا خلاف معتدٌّ به أجده فيه)، بل لا يبعد كونه إجماعيّاً كما في «مجمع البرهان» لخبر محمّد بن علي المذكور آنفاً، المنجبر بالشهرة العظيمة، بل في «المعتبر» أنّ عليه العمل، كما أنّ في «المدارك» الإجماع على مضمونه وللموثّق السابق أيضاً، وقد سبق القول من أنّ الرجوع إلى الذقن كان بعد تعذّر السجدة على أحد الجبينين، كما صرّح به المصنّف في المتن، حيث يفهم من

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١٢ من أبواب السجود، الحديث ٢.

كلامه عدم لزوم رعاية الترتيب بتقديم الأيمن على الأيسر، مع أنّ الأخبار السابقة كانت دالّة على الترتيب؛ مثل الموثّق حيث قال عليه السلام: (فإن لم يقدر فعلىٰ حاجبه الأيمن، فإن لم يقدر فعلىٰ حاجبه الأيسر). وكذا مضمون الخبر المروي في «فقه الرضا» حيث جاء فيه: «وإن كان على جبهتك علّة لا تقدر على السجود من أجلها فاسجد علىٰ قرنك الأيمن، فإن تعذّر فعلىٰ قرنك الأيسر»، الحديث.

أقول: ناقش جماعة من الفقهاء في اعتبار كتاب «فقه الرضا» وأنّه لا حجّيّة فيه، فيبقى هنا الخبر الموثّق فلابدّ من رفع اليد عنه بواسطة الإجماع المُدّعى على التخيير، بل هو مقتضى القاعدة إذا قلنا بكون الجبينين من الجبهة، إذ يشمله حينئذٍ الدليل الدالّ على لزوم السجدة على الجبهة، بل أيضاً يدلّ عليه صريح حديث زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «الجبهة كلّها من قصاص شعر الرأس إلى الحاجبين موضع السجود، فأيّما سقط من ذلك إلى الأرض أجزأك مقدار الدرهم أو مقدار طرف الأنملة».[1]

حيث يدلّ على كفاية السجدة على أي جزءٍ من الجبهة حتّى بالجنبين، فإذاً التخيير عليه دليل وهو صحيحة زرارة.

لا يقال: إنّه مطلق فيقيّد بالموثّق ورواية «فقه الرضا» بلزوم مراعاة الترتيب.

لأنّا نقول: لسان الرواية يأبىٰ عن التقييد، لصراحته بالإجزاء بأيّ جزء من تلك المساحة، فلامناسبة لهذه العبارة مع القول بأنّه لا يجزي إذا أمكن باليمين أو

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٩ من أبواب السجود، الحديث ٥.

غيره، فلعلّ الشهرة والإجماع قد نشأت من هذا المستند، مضافاً إلى الاستشعار من حديث مصادف من عدم حكم الإمام عليه السلام بلزوم إعادة صلاته السابقة عند وضع الجبهة بأحد طرفيها، المفهم بعدم لزوم حفظ الترتيب بين أصل موضع السجود من فوق الأنف، وبين أحد الجبينين، كما لم ليس فيه تفصيل بأنّ ما رأى الإمام من السجدة منحرفاً كان الى اليمين أو اليسار، مع أنّ الترتيب لو كان لازماً، فكان الحَريّ ملاحظة حال فعله وتنبيهه عليه، فتمام ذلك يؤيّد حكم التخيير كما عليه المشهور.

والحاصل من جميع ما ذكرنا: صحّة القول بالتخيير في الأقسام الأربعة على حسب ما فسّرناه في أحد الجبينين، الموافق لنظر المحقّق في «المعتبر» والفاضل الهندي في «كشف اللّثام» وصاحب «مصباح الفقيه» والشيخ في «المبسوط» و «النهاية»، وكذا في «جامع الشرائع» ومؤلّفات بعض أصحابنا المعاصرين.

فإذاً، بناءً علىٰ ما ذكرنا من قيام نصّ صحيح ظاهر كالصريح في كفاية السجدة بكلّ جزء من الجبهة، لا يبقى مورد لما ذكره صاحب «المستمسك» حيث جعل المورد من باب دوران الأمر: بين التعيين في طرف اليمين لأجل النصوص، وبين التخيير لأجل الإجماع والشهرة عليه، والمرجع عند إلى أصالة التعيين؛ لأنّ في تقديم اليمين يقطع بالبراءة سواءٌ كان واجباً بخصوصه أو باعتبار أحد طرفي التخيير، بخلاف اليسار حيث لا يخرج عن العهدة، إلّا إذا كان أحد فردي التخيير، وهو محتمل لا مقطوع.

لما ثبت من قيام دليل معتبر ونصّ دالّ ظهوراً أو بمنزلة الصراحة في كفاية

وضع أيّ جزء من الجبهة الشامل للجبينين أيضاً، وحمل الرواية على الإجزاء بصورة الترتيب في حال الاضطرار، يعدّ خروجاً عن ظهور الرواية جدّاً، وممّا لا يساعده الذوق السليم العرفي، فعليه يكون وجه عنوان التعذّر في كلّ واحدٍ من الأقسام هو التعذّر العرفي في الأفراد التخييري، لا التخيّر الأنواعي في مراحل الاضطرار كما لا يخفى.

أقول: فلنرجع حينئذٍ إلى أصل المطلب، وهو أنَّه إن عجز المصلّي عن الإتيان بأحد من الأقسام في حال الاختيار، فلابدّ حينئذٍ من الرجوع إلى السجدة على الذقن، كما وقع في كلام المصنّف، وادّعى عليه الإجماع كما ذكرناه تفصيلاً، فلا بأس بذكر ما ورد فيه من الأخبار وهي علىٰ ثلاثة أصناف:

منها: ما ورد في «فقه الرضا»، قال:

«فإن تعذّر فعلىٰ ظهر كفّك، فإن لم تقدر عليه فاسجد علىٰ ذقنك، يقول اللّٰه تبارك وتعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّداً**﴾».[1]

خصوصاً إذا كان قوله تعالىٰ: (سُجّداً) متعلّقاً بالأذقان لا بيتخيّرون.

قال صاحب «الجواهر»: (لولا هذا الحديث وغيره المشتمل على ذلك، لأمكن المناقشة في استفادة هذا المعنى من الآية، ضرورة إرادة الوجوه من الأذقان كما في «تفسير القمي» لأنّها أوّل ما تباشر الأرض، أو الخرّ للأذقان سجّداً على الوجوه، لأنَّه من المعلوم إرادة المدح بذلك لمن أُوتيَ العلم من المؤمنين،

(١) المستدرك: ج ١١، الباب ١٠ من أبواب السجود، الحديث ١.

وسجودهم كان على الوجوه لعدم الاضطرار كما هو واضح، ويمكن أن يكون صدر ذلك من الإمام عليه السلام تقريباً، لكن على كلّ حال لا ينبغي التأمّل في الحكم المذكور). انتهى محلّ الحاجة.

قلنا: لا يخفى أنّ الاستشهاد بالآية ليس لأجل بيان أنّ مورد الآية هو الاضطرار، بل لأجل إفهام الراوي ورفع الاستبعاد عنه من أن يكون الذقن مورداً للاستفادة في إطلاق السجدة عليه، لكن هذا لا ينافي أن يكون مورد الآية لغير الاضطرار، فالاستدلال بالآية جواب إقناعي للخصم، فلا ينافي حينئذٍ كون الحكم عند الاضطرار هو السجدة على الذقن، كما عليه الإجماع والرواية المذكورة.

ومنها: صحيحة إسحاق بن عمّار، نقلاً عن «تفسير علي بن إبراهيم» عن أبي عبد الله عليه السلام، في حديث: «فإن لم يقدر فعلىٰ ذقنه، قلت: وعلىٰ ذقنه؟ قال: نعم أما تقرأ كتاب الله ﴿**يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّداً**﴾».[1]

ومنها: ما روي أيضاً عن أبي جعفر الباقر عليه السلام.

فحكم السجدة على الذقن في هذين الحديثين إنّما هو بعد التعذّر عن السجدة على الجبينين، فمع التمكّن بأحدهما لا يجوز الانتقال إلى الذقن، فبواسطة هذين الحديثين يقيّد إطلاق مرسل عليّ بن محمّد المرويّ بإسناده، قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عمّن بجبهته علّة لا يقدر على السجود عليها؟ قال: يضع ذقنه على الأرض، إنّ الله تعالى يقول: ﴿**يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّداً**﴾».[2]

نعم، الذي ينبغي أن يبحث فيه هو أنّ الذقن في اللّغة عبارة عن مَجْمَع

---

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

اللّحيّين، والظاهر أنّه اسم للبَشرة كما هو الذي يخطر بالبال بدواً، ولكن الذي يأتي الكلام فيه هنا هو أنّه هل يجب كشف البشرة عن الشعر واللّحية عند السجدة، أم يكفي السجدة على ظاهر الشعر، ولا يحتاج إلى كشف البشرة؟

الذي يظهر من ثاني الشهيدين وغيره ممّن تأخّر عنه هو وجوب الكشف، ومالَ إليه صاحب الجواهر في بداية البحث، وإن رجع عنه بما سنذكره بعد ذلك. ولكن خالفهم عدّة كثيرة من الفقهاء، مثل صاحب «المدارك» و «الذخيرة» و «الغنائم» و «البحار» وصاحب «مستند الشيعة» و «مصباح الفقيه» تمسّكاً بالإطلاق الواقع في الأحاديث، من دون إشارة إلى الكشف حتّى يصيب البشرة على الأرض.

لكن واستفادة لزوم ذلك من نفس اللّفظ مشكلٌ في بعض الأفراد، حيث لا يمكن كشفه إلّا بالحلق، لأجل كثافة الشعر وكثرته، خصوصاً مع ملاحظة مدح الشارع وترغيبه لإعفاء اللّحية حيث لا يجامع مع السجدة بالبشرة، فإذا لم يلزم فمثله الحلق، بل لا يجوز بحسب حكم الشرع، فنحكم في غيره بذلك بعدم القول بالفصل، كما أشار إلى ذلك الفاضل النراقي. فإذاً الحكم بكفاية السجدة مع الشعر غير بعيد، وإن كان الاحتياط بالكشف لمن يقدر عليه حسناً جدّاً، احترازاً عن مخالفته من عرفت، واللّه العالم.

وأمّا ما تمسّك به صاحب «الجواهر» بحديث زرارة الوارد في باب الوضوء، بقوله: «كلّ ما أحاط به الشعر فليس على العباد أن يطلبوه، ولا أن يبحثوا عنه»، فهو خارجٌ عمّا نحن فيه بملاحظة ذيله بقوله: «ولكن يجري عليه الماء».[1]

(١) الوسائل: ج ١، الباب ٤٦ من أبواب الوضوء، الحديث ٣.

حيث يفهم منه أنّ موضوع الحكم فيه ليس بنحو العموم، بل مختصٌّ بالوضوء ولا يشمل مثل الغُسل الذي هو أقرب إليه من موضوع بحثنا كما لا يخفى.

كما لا يتمّ ما استدلّ به لأجل المناقشة بكفاية البشرة لو كان اللّفظ بإبدال حرف الاستعلاء باللّام، كما هو ضبط إحدى النسختين أو الروايتين، زعماً منه بصيرورة الشعر بدلاً شرعيّاً حينئذٍ؛ أي أنّ الصادر هو (السجدة للشعر) بدلاً عن (الذقن)؛ إذ من المعلوم أنّه لو قلنا بكفاية الشعر فإنّه ليس إلّا لأجل صدق السجدة بالذقن عليه، كما أنّ الحكم كذلك في كفايته عن البشرة في الوضوء، لا بما أنّه بدلٌ بما لا يُجزي عن أصل البشرة.

تكملة: بعدما ثبت أنّ الحكم بعد عدم التمكّن من السجدة على الجبهة بأقسامها الأربعة هو تعيّن السجدة على الذقن عملاً بالأخبار الثلاثة، لا تخييراً بينه وبين حفر الحفرة، كما قرّره صاحب «الجواهر»رحمه الله في البحث فيما لو تعذّر جميع ذلك كلّه، فربّما قيل ـ كما عليه المحقّق البروجردي والحكيم وقريبٌ منهما المحقّق الخميني ـ بأنّ الواجب هو رعاية وضع شيء من وجهه علىٰ ما يسجد عليه، والأَوْلىٰ تقديم الحاجب ثمّ الأنف، وإن تعذّر وضع الوجه بأجمعه، وضع شيئاً من مقدّم رأسه تحصيلاً لهيئة السجود، وهذا هو الأقوى عندنا، لأنّه مقتضى قاعدة حفظ ما يجب علينا من السجدة التي تحصل بذلك، إذ الميسور لا يسقط بالمعسور، مع إمكان الاستدلال بما ورد في السجدة بالحاجبين أو الأنف الوارد في الأخبار، حيث لو لم يتوجّه إليهما في حال الاختيار، لا يبعد الذهاب إليهما في حال الاضطرار.

وعليه فما قاله صاحب «الجواهر»: (لكن ينبغي عدم ترك السجود على الأنف أو الحاجب مع فرض تمكّنه لما عرفت) المشعر للاستحباب لا يخلو عن مسامحة كما لا يخفىٰ.

حكم العاجز عن السجدة على الجبين

ثمّ إن لم يقدر على شيء ممّا ذكر، يتبدّل الحكم إلى الانحناء بحدّ الإمكان، ـ كما صرّح به العلّامة الطباطبائي ـ ثمّ إلى الجبين ثمّ الذقن، فلينتقل بالانحناء الممكن، بل قد أضاف في الجواهر توجيهاً هنا لحفر الحفيرة بما لا يخلو عن وجاهة، بقوله:

(بل لا يبعد حفر الحفيرة مع فرض نقصان انحنائه بما يزيد على اللّبنة لذلك أيضاً، بل إن أمكنه استقرار رأسه على حواشيها وإن لم يماسّ شيء من جبهته أو جبينه شيئاً حافظ عليه، ثمّ يترتّب الانحناء إلى أن يصل إلى حدّ الإيماء، ولذا قال العلّامة الطباطبائي:

ومن وراء ذلك الإيماءُ وليس من ورائه وراءُ)[1]

الفرع الأوّل: إذا لم يقدر على الانحناء، بعدما يصل إلى ما يضع عليه ممّا يجب عليه وضعه، فهل يجب رفع ما يقع عليه السجدة، التي لو تمكّن لوضع عليه ليقرّب المسجد الى جبهته أو ذقنه أو وجهه بحسب المراتب، أم لا يجب؟

ففي «المدارك» وكشف الأُستاذ هنا أنَّه يرفع ما يسجد عليه.

---

(١) الجواهر: ج ١٠ / ٢٠٨.

ولكن استشكل عليه صاحب الجواهر ﷺ بقوله: (وفيه: أنّ محلّ البحث تعذّر الملاقاة، وليس هو من المسألة السابقة، اللّهمّ إلّا أن يوجبا التقريب إليه ولو برفعه إليه، وفيه بحث). انتهى كلامه.

قلنا: إن كان الرفع فيما يوجب تحقّق الهيئة الملازمة مع السجود، فللحكم بذلك وجه وجيه، تحصيلاً لما هو واجب الأقرب فالأقرب، وأمّا إذا كان الرفع غير محصّل لذلك كما هو الغالب، فالحكم بوجوب الرفع للتقريب ممّا لا وجه له، مضافاً إلى أنّ مقتضى الأصل عند الشكّ هو البراءة بعد فَقْد دليل اجتهادي في البين كما لا يخفى. هذا كلّه في مانع الجبهة.

وأمّا غيرها من المساجد الستّة، فلا إشكال في وجوب تحصيل ما يمكن أن يتحقّق بواسطته الوضع اللّازم في السجدة في اليدين والرِّجلين، ولو بحفر حفرة أو بوضع شيءٍ محصّل لذلك من الأشياء المرتفعة لقاعدة وجوب المقدّمة، وهكذا يجب الانتقال إلى الأقرب فالأقرب إذ الواجب هو العمل بإطلاق وضع اليدين والرِّجلين، مع فرض كون القيود اللّازمة في الهيئة المخصوصة مختصّة بحال الاختيار، فلا يسقط وجوب السجود على الستّة بمجرّد تعذّر الجبهة، مع فرض التمكّن من تحصيل التقوّس المحقّق لذلك، للأصل وهو وجوب الباقي استصحاباً للوجوب السابق، وإطلاق الأدلّة، وفرض جريان قاعدة الميسور، حيث تحكم بالإتيان بما هو ممكن ومتيسّر كما لا يخفى.

نعم، لو فرض تعذّر تحصيل المقدار المطلوب من المساجد الستّة الباقية حتّى على نحو الأقرب فالأقرب، اتّجه السقوط والتبديل إلى الإيماء، وحينئذٍ

البحث عن وجوب تقريب المحلّ بالأعضاء وعدمه كما مرّ سابقاً من التفصيل، وإن كان مقتضى من حكم بذلك في الجبهة، فعليه أن يحكم هكذا هنا أيضاً، كما صرّح العلّامة الطباطبائي بوجوب التقريب بقوله في منظومته:

والعُذر إن كان بغيرها انتقل ... لأقربٍ فأقربٍ ممّا اتّصل
ثمّ إلى التقريب للمحلّ ... وليس فيما بعده من نقل

كما أنّ الحكم بوجوب حفظ وضع الستّة، وإن انتهى الأمر إلى الإيماء بالرأس أو بالعين وسقط الانحناء بالكلّ للتعذّر، لا يخلو عن تأمّل؛ لأنّ ظاهر الأدلّة الدالّة على حكم الإيماء عند ذلك، هو بدليّته عن أصل السجود بجميع خصوصيّاته، لا بدليّته عن خصوص وضع الجبهة كما عليه صاحب «الجواهر»، حيث قال: (كما أنَّه لا يخلو عن نظرٍ أو منع ما أوجبه بعضهم من المحافظة على السّت، وإن انتهى الأمر إلى الإيماء بالرأس أو بالعين، لما سمعته سابقاً من ظهور الأدلّة في بدليّة الإيماء المزبور عن تمام السجود، ولعلّه إلى هذا أشار العلّامة الطباطبائي بقوله:

وتسقط الستّة كلّما انتهى ... في الجبهة النقل بها للمنتهىٰ)[1]

ثمّ لو تعذّر الإيماء بالرأس والعينين، ففي قيام غيرهما من الأعضاء وجه، حتّى يظهر ما يوجب دلالته على تحقّق السجدة بذلك، ولأجله جزم به الأُستاذ في كشفه، ولكن ظاهر الأصحاب خلافه؛ لعلّه كان لأجل عدم وجود دليلٍ يدلّ على لزوم ذلك، حيث لم يرد في نصٍّ حتّى يُفتى به، فمقتضى الأصل عدم وجوبه لدى

(١) الجواهر: ج ١٠ / ٢٠٩.

الشكّ فيه، لأنَّه شكّ في التكليف.

ثمّ لو تعذّر الجميع اكتفى بالإخطار القلبي، وجريان الأقوال على لسانه إن أمكن، وإلّا يسقط هو أيضاً، فيكتفى بالإخطار فقط بنيّة الصلاة؛ لأنَّه قد ورد في الحديث بأنّ الصلاة لا تسقط بحال، فيكتفى بالميسور من البدل وليس هو إلّا بالإخطار، كما لا يبعد استفادة ذلك ممّا ورد في صلاة الغَرقى ونحوه، حيث لا يقدر غالباً إلّا بمثل الإخطار في القلب.

فإذاً، ما ذهب إليه صاحب «كشف اللّثام» هنا من احتمال سقوط الصلاة، وجعل الإخطار أحوط زَعْماً منه بأنَّه حيث لا يقدر من إتيان أجزاء الصلاة شيئاً، فلا وجه للبدليّة في الإخطار، لا يخلو عن وَهن كما صرّح به صاحب «الجواهر»قدس سره.

ثمّ لو زال الألم والمانع بعد إكمال الذِّكر؛ ففي «المسالك» أجزأ وقبله يستدرك، ولعلّ وجهه أنَّه قد أتى بما هو وظيفته هنا بما قد أمكن حتّى الذِّكر، مع سقوط شرطه حال الإتيان، فالحكم بالإعادة وعدم الإجزاء بعد زوال العُذر بعد إتمام العمل في محلّه، ولزوم الاستدراك مع الشرط يحتاج إلى دليل وهو مفقود، اللّهمّ إلّا أن يتمسّك أنّ بدليّة ما أمكن كان مع الألم وبقاء العذر، وأمّا إذا زال وكان باقياً في محلّه فيجب تحصيله مع شرطه، فهو لا يخلو عن وجهٍ، بل هو أوفق بالاحتياط، لكنّه مخالف لقاعدة الإجزاء الجارية في ذوي الأعذار، خصوصاً في بعض أفراده كما أشار إليه صاحب «الجواهر»قدس سره.

ولعلّ مقصوده من البعض هو ما لو علم عدم الزوال فأتى به ثمّ بدا خلافه، بناءً على القول بجواز البدار والإتيان في تلك الحال، ولعلّ لذلك أمر بالتأمّل في

الثانية: سجدات القرآن خمس عشرة؛ أربع منها واجبة، وهي: سجدة، وحٰم السجدة، والنجم، واقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ ، وإحدى عشر مسنونة. (١)

آخر كلامه لتحقّق الإجزاء في مثل ذلك، مع كونه في المحلّ لا يخلو عن إشكال، و اللّٰه العالم.

(١) هذه العبارة مشتملة على مسألتين:

إحداهما: وجوب العزائم وكونها أربعة.

وثانيهما: كون الباقي مسنونة وهي إحدى عشر.

فأمّا الأُولى: فقد أُدّعي عليه الإجماع بكلا قسميه أي محصّلاً ومنقولاً كما تدلّ عليه النصوص. والأربعة الواجبة عبارة عن:

السجدة، آلم تنزيل المتّصلة بسورة لقمان عند قوله تعالى: ﴿**وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ**﴾ كما في «التذكرة».

وحٰم السجدة عند قوله تعالىٰ: ﴿**إِنْ كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ**﴾ على الأصحّ كما ستعرف البحث فيه.

والنجم عند قوله تعالىٰ: ﴿**وَاعْبُدُوا**﴾ كما في «التذكرة» و «الدعائم» وغيرهما.

واقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ عند قوله تعالى: ﴿**وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ**﴾.

فهذه الأربعة وجوبها مسلَّم عند الأصحاب لما دلّت النصوص على ذلك:

منها: ما رواه في «الكافي» و «التهذيب» في الصحيح عن عبد اللّٰه ابن سنان، عن أبي عبد اللّٰه عليه السلام، قال: «إذا قرأت شيئاً من العزائم التي يسجد فيها فلا تكبِّر قبل

سجودك، ولكن تكبِّر حين ترفع رأسك، والعزائم أربعة حَم السجدة وتنزيل والنجم واقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ».[١]

والظاهر أنّ المراد من العزائم التي تسجد فيها، إشارة إلى وجوب السجدة كما هو المناسب مع مادّة اشتقاق العزائم، حيث يطلق في كلّ موردٍ فيه إلزام، مع أنَّه بضميمة الرواية اللاحقة ينكشف المطلوب، والرواية هي التي رويت في الكافي باسناده.

الكافي بإسناده عن أبي بصير، عن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال: «إذا قُرئ شيءٌ من العزائم الأربع فسمعتها فاسجد، وإنْ كنتَ علىٰ غير وضوءٍ، وإنْ كنتَ جُنُباً، وإنْ كانتِ المرأة لا تُصلّي، وسائر القرآن أنتَ فيه بالخيار إن شئت سجدت وإن شئت لم تسجد». فإنّ ظاهر الأمر في الوجوب، وقد حكم بوجوبها حتّى للأفراد المذكورة في الخبر، فما عن الفاضل الخراساني صاحب «الذخيرة» على المحكي في «الحدائق» من أنّ الأخبار لا تدلّ على الوجوب وليس فيها تصريح عليه، لكن بانضمام عمل الأصحاب وفهمهم يقتضي المصير إلى الوجوب، ليس على ما ينبغي كما عرفت، هذا فضلاً عن صراحة الأخبار القادمة في الدلالة على ذلك.

منها: صحيح محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن الرّجل يُعلَّم السّورة من العزائم، فتعادُ عليه مراراً في المقعد الواحد؟ قال: عليه أن يسجد كلّما سَمِعها، وعلى الّذي يُعلّمه أن يسجد».[٢]

ومنها: خبره الآخر، قال: «سألته عن الرجل يقرأ بالسورة فيها السجدة،

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٢ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ١ و ٢.

فينسى فيركع ويسجد سجدتين، ثمّ يذكر بعد؟ قال: يسجد إذا كانت من العزائم، والعزائم أربع: ألم تنزيل وحم السجدة والنجم واقرأ باسم ربّك، وكان عليّ بن الحسين عليه السلام يُعجبه أن يسجد في كلّ سورة فيها سجدة».[١]

ومنها: رواية أُخرى لعبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «العزائم: ألم تنزيل وحَم السجدة والنجم واقرأ باسم ربّك، وما عداها في جميع القرآن مسنون وليس بمفروض».[٢]

حيث يفهم من الأخير وجوب السجدة في العزائم بقرينة التقابل في كون غير الأربع مسنوناً.

ومنها: ما روي عن أبي جعفر محمّد بن عليّ عليهما السلام أنَّه قال: «العزائم من سجود القرآن أربع: في ألم تنزيل السجدة وحَم السجدة والنجم واقرأ باسم ربّك، قال: فهذه العزائم لابدّ من السجود فيها، وأنت في غيرها بالخيار إن شئت فاسجد وإن شئت فلا تسجد، قال: وكان عليّ بن الحسين عليهما السلام يعجبه أن يسجد فيهنّ كلّهن».[٣]

هذه الرواية وما بعدها المنقولتان في «البحار» دالّتان على الوجوب.

ومنها: عن جعفر بن محمّد عليهما السلام، أنَّه قال: «من قرأ السجدة أو سمعها من قارئ يقرأها وكان يستمع قراءة فليسجد، فإن سمعها وهو في صلاة فريضة من غير الإمام أومأ برأسه، وإن قرأها وهو في الصلاة سجد وسجد معه من خلفه إن

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٤ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ٢.
(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٢ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ٩.
(٣) البحار: ج ١٨ كتاب الصلاة، ص ٣٧١.

كان إماماً، ولا ينبغي للإمام أن يتعمّد قراءة سورةٍ فيها سجدة في صلاة فريضة».[١]

والظاهر أنّ المراد من قراءة السجدة هي الواجبة منها لا المستحبّة، إذ مثل المندوب لا يحتاج إلى ذكر هذه الخصوصيّات، خصوصاً مع قوله: (لا ينبغي للإمام أن يتعمّد قراءة سورة.. الى آخره). بل المتتبّع في الأخبار يجد ذلك أكثر من ذلك، وهو وجوب السجدة عند قراءة آية السجدة.

وأمّا ما يدلّ على كون العزائم أربع فأزيد من ذلك؛ مثل ما في «الخصال» بسندٍ صحيح إلى داود بن سرحان، عن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال: «إنّ العزائم أربع: اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، والنجم، وتنزيل السجدة، وحَم السجدة».[٢]

فثبت من جميع ما ذكرنا من الأخبار أنّ العزائم أربع، وأنّ السجدة واجبة عند قراءتها، وأمّا ما نقله صاحب «الحدائق» عن الفاضل الخراساني في «الذخيرة» بأنّ هذه الأخبار لم تكن مصرّحة بالوجوب، لكن انضمام عمل الأصحاب وفهمهم يقتضي المصير إلى الوجوب. فليس على ما ينبغي، و في غير محلّه، لما قد عرفت من ورود الأمر بالسجدة في الأخبار بصيغة الأمر أو المضارع في موضع الإنشاء، أو بكلمة لابدّ، أو غير ذلك من الخصوصيّات، الدالة على الوجوب، مضافاً إلى إمكان استفادة وجوب السجدة في الآيات الأربع بالنصوص الحاصرة فيها ولو بالمفهوم حيث ينفى الوجوب في غيرها، مثل الرواية التي نقلها صاحب «الجواهر» رحمه الله عن أمير المؤمنين عليه السلام ـ ولم ينقل مأخذها ـ وهو قوله عليه السلام:

---

(١) البحار: ج ١٨ كتاب الصلاة، ص ٣٧١.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٢ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ٧.

«عزائم السجود أربع..» وعدّدها، بل احتمل في «الجواهر» كون الأخبار الواردة فيه تكون مستفيضة أو متواترة بضميمة قيام الإجماع بقسميه جعله من ضروريّات المذهب في أنّ السجدة في الأربع واجب، والأمر كذلك حيث لم يُنقل ولم يُسمع من أحد من الفقهاء الخلاف في وجوبها.

مع أنَّه قد يشاهد من «الذكرى» تبعاً لغيره ـ كما أنَّه تبعه عليه غيره على المحكي في «الجواهر» ـ بأنّ ما عدا ـ ألم ـ تكون بصيغة الأمر التي هي للوجوب، وأمّا فيها فلأنّه تعالى حصر المؤمن بآياته مَن إذا ذكرها سجد في قوله: ﴿**إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِهَا خَرُّوا سُجَّداً وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ**﴾[1] وهو يقتضي سلب الإيمان عمّن لا يسجد عند سماعه الآيات، فيجب على المؤمن السجود لئلّا يخرج عن الإيمان.

قال: فإن قلت المراد بالمؤمنين الكُمَّل بدليل الإجماع، على أنَّه لا يكفّر تارك هذه السجدة متعمّداً، فهو كقوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ**﴾.[2]

قلت: يكفينا عدم كمال الإيمان عند انتفاء السجود، ويلزم المطلوب؛ لأنّ تكميل الإيمان واجب.

فإن قلت: لا نسلّم وجوب تكميل الإيمان مطلقاً، بل إنّما يجب تكميله إذا كان واجباً، فإن قلتم إنّ ذلك ممّا وجب، فإنّه محلّ النزاع، وأمّا تكميله بالمستحبّ

---

(١) سورة السجدة: الآية ١٥.

(٢) سورة الأنفال: الآية ٢.

فمستحبّ كما في وَجَل القلب.

قلت: الظاهر أنّ فقد الكمال نقصانٌ في حقيقة الإيمان، وخروج غير الوجل منه بدليلٍ من خارج لا يقتضي اطّراد التكميل في المندوبات.

ثمّ قال صاحب «الجواهر»: (وهو كما ترىٰ من غرائب الكلام، ضرورة صدق امتثال الأوامر المزبورة، بناءً على إرادة غير الخضوع منها ولو بسجود الصلاة، ولا يتوقّف على إرادة وجوب السجود متى قرءت هذه الآية أو سُمِعَت، التي لا تتمّ حتّى لو قلنا بإفادة الأمر التكرار، ضرورة عدم اختصاصه حينئذٍ بالحالين المزبورين. كما أنّ ظاهر آية ألَم تنزيل إرادة غير سماع القرآن من الآيات فيها على ما اعترف به في «كشف اللّثام»، خصوصاً هذه الآية نفسها، على أنّ استظهاره النقصان من فقد الكمال يُجدي لو كان لفظ الكمال نفسه موجوداً، لا في نحو المقام الذي اعتبر فيه التقدير لما يخصّ الكمال المزبور كما هو واضح). انتهى محلّ الحاجة.[1]

أقول: الذي تقتضيه الدقّة في الآية هو دلالتها على وجوب السجدة لا من باب حصر الإيمان بذلك، بل من جهة مدلول نفس الأمر بالسجدة، المستفاد من لفظ: ﴿**خَرُّوا**﴾ بضميمة ذيله قوله: ﴿**وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ**﴾، فضلاً عن وجوب الذِّكر في حال السجدة بواسطة إفادة الأمر بالتسبيح، إن قلنا بأنّ نفس الأمر هنا أيضاً دالّ على الوجوب، ولم يقم دليلٌ آخر على خلافه، والبحث فيه موكول إلى محلّه.

فعلى ما ذكرنا تكون هذه الآية كالآيات المشابهة لها في الدلالة على

(١) الجواهر: ج ١٠ / ٢١٣ ـ ٢١٤.

وجوب السجدة، إن قلنا بأنّ لفظ: ﴿خَرُّوا﴾ وإن كان بصيغة الماضي لا الأمر، لكن بما أنّه وارد في مقام الإنشاء لا الإخبار فإنّه يفيد الوجوب، حتى مع القول بعدم جواز الإتيان بالأمر في الجملة الشرطيّة كما في المقام، لكونه جزاءً للشرط وهو قوله تعالىٰ: ﴿إِذَا ذُكِّرُوا﴾ مع صيغة المبني للمفعول.

مع إمكان أن يقال: بأنّ مستند وجوب السجدة ليس منحصراً في خصوص دلالة الآية، لإمكان أن يكون المستند فيه دلالة السنّة على وجوب السجدة عند قراءتها.

وأمّا كون المراد من قوله تعالىٰ: (ذُكّروا) هل هو مجرد قراءتها أو سماعها أو استماعها أو خطورها والتوجّه إليها؟ كلٌّ محتمل، إلّا أنّ الإجماع قائم على عدم وجوب السجدة بمجرّد الخطور والتوجّه في القلب، فلابدّ أن يكون المراد غيره من المحتملات بعد القطع بشموله للقراءة والاستماع، وأمّا الكلام في أنّه تجب السجدة عند السماع أم لا، فسيأتي لاحقاً.

وأمّا ما ذكره صاحب «الجواهر» من إمكان صدق امتثال الأمر بسجود الصلاة نفسه لاغيره، ليس على ما ينبغي، لأنّ ظاهر الآية أنّ السجدة مستند بنفسها إلى مجرد قراءة الآية بالوجوه الثلاثة، وهو لا يصدق إلّا بإتيان السجدة مستقلّة لا في ضمن سجدة الصلاة، خصوصاً مع ملاحظة ما في الأخبار من الأمر بالسجدة هنا، حتّى لو لم يكن الشخص طاهراً من الحَدَث الأصغر والأكبر، مع أنّه من الأمور الثابتة عند الفقهاء عدم جواز الإتيان بالصلاة بلا طهارة.

وكيف كان، فالدليل على وجوب السجدة في العزائم الأربعة من الإجماع

والأخبار ودلالة الآيات في الجملة وبقدر الكفاية موجود، فلا نحتاج إلى إتعاب النفس بمثل هذه التكلّفات، وإن كان ذكرها لا يخلو من فائدة.

ومن ذلك تعرف عدم الحاجة لاستفادة وجوب السجدة بقوله تعالى: ﴿**وَإِذَا قُرِءَ عَلَيْهِمْ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ**﴾،[1] باعتبار الذّم على ترك السجود لقراءة القرآن، ولا مورد له بعد الإجماع وغيره إلّا الأربع المزبورة، خاصّة وإن كانت مشتملة على لفظ الأمر كالسجدة الثانية من الحجّ التي لم يقل بوجوبها أحد حتّى أبي حنيفة، الذي يفتي بوجوب السجدات على الإطلاق، هذا كما في «الجواهر».[2]

قد يورد عليه: بأنّ إذا كان المراد من السجدة هنا هو الخضوع كما قال به صاحب «الجواهر»، فهناك يكون أَوْلىٰ باعتبار المذمّة الواردة على ترك السجدة لقراءة القرآن بصورة المطلق لا قراءة آية السجدة، حتّى تنحصر في العزائم الأربع. اللّهمّ إلّا أن يستفاد منها أن المراد قراءة آية السجدة من نفس ترك السجدة بقوله: ﴿**لَا يَسْجُدُونَ**﴾، فحينئذٍ يمكن إرادة المذمة لترك ترك السجود نفسه، واللّٰه العالم.

نعم، بقي هنا ما أورد عليه صاحب «الجواهر»ﷺ بأنّه لو استدلّ للسجود بآية السجدة بواسطة الأمر به، يلزم وجوب الإتيان بالسجود بمجرّد قراءة نفس آية السجدة لا قراءة تمام الآية، فالجواب عند موكول الى البحث فيه بما إذا أوردنا نفس البحث في ذلك، فالأَوْلىٰ حينئذٍ انصراف عنان البحث إلى ما وقع في عبارة المتن من قولهﷺ: (وإحدى عشر مسنونة).

---

(١) سورة الانشقاق: الآية ٢١.

(٢) الجواهر: ج ١٠/ ص ٢١٤.

قال في «الجواهر»: (بلا خلاف أجده بيننا، بل في ظاهر «التذكرة» وعن صريح «الخلاف» الإجماع عليه، بل في «الخلاف» أنّ عليه إجماع الأُمّة إلّا في موضعين: «صّ» والسجدة الثانية في الحجّ).

أمّا سجدة «صّ»: فعند الشافعي أنّها سجدة شكر ليست من سجدة التلاوة، وبه قال أحمد في إحدى الروايتين، وقال أبو حنيفة ومالك وأبو ثور وإسحاق وأحمد في الرواية الأُخرىٰ إنّها من عزائم السجود، والحقّ خلافهما معاً.

وأمّا السجدة الثانية في الحجّ: فعن أبي حنيفة ومالك أنّها ليست سجدة، لأنّه جمع فيها بين الركوع والسجود، فقال تعالى: ﴿**ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا**﴾[١]، كقوله تعالى لمريم: ﴿**وَاسْجُدِي وَارْكَعِي**﴾[٢]، مع أنّ المحكي عن عليّ عليه السلام وعمر وابن عبّاس وأبي الدرداء وأبي موسى الأشعري وابن عمر سجودها، بل عن أبي إسحاق: إنّي أدركت النّاس منذ سبعين سنة يسجدون في الحجّ سجدتين، وهذا إجماع كما في «التذكرة».

وفي «الجواهر»: (وعلى كلّ حال فإجماع الفرقة الناجية معلومٌ على خلاف ذلك، وأنّها مسنونة في الإحدى عشر، «وهي» كما في «التذكرة» و «دعائم الإسلام»:

الأعراف عند قوله تعالى: ﴿**وَلَهُ يَسْجُدُونَ**﴾[٣]، والرعد عند قوله تعالى: ﴿**وَظِلَالُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ**﴾[٤]، والنحل ﴿**وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ**﴾[٥]، و بني إسرائيل

---

(١) سورة الحجّ: الآية ٧٧.
(٢) سورة آل عمران: الآية ٤٣.
(٣) سورة الأعراف: الآية ٢٠٦.
(٤) سورة الرعد: الآية ١٥.
(٥) سورة النحل: الآية ٥٠.

﴿وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعاً﴾[١]، ومريم ﴿خَرُّوا سُجَّداً وَبُكِيّاً﴾[٢]، والفرقان ﴿وَزَادَهُمْ نُفُوراً﴾[٣]، والنمل ﴿رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾[٤]، وص ﴿وَخَرَّ رَاكِعاً وَأَنَابَ﴾[٥]، كما في «الدعائم» خاصّة ﴿إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ﴾[٦]، ﴿وَإِذَا قُرِءَ عَلَيْهِمْ﴾ إلى آخره)، انتهى ما في «الجواهر».[٧]

أقول: الذي ينبغي أن ينبّه عليه، هو أنَّه لم يرد في نصّ معتبر عندنا تفصيل عدد السجدات المندوبة كما اعترف به صاحب «المدارك» ووافقه صاحب «الجواهر»، وإن كان أصل العدد المذكور في المندوبات مقطوعاً به كما في كلام الأصحاب، وقد عرفت دعوى الإجماع عليه ممّن عرفت، ولعلّه لأجل الاستغناء عن البحث عنها في الأخبار، لمعلومية هذا الحكم ووصوله إلى مرتبة القطع واليقين والمعلوميّة لتكرّر معلومية هذه السجودات من عصر النَّبيّ صلى الله عليه وآله و الأئمّة عليهم السلام، وعند العامّة والتابعين وتابعي التابعين كغيرها من الأحكام المشهورة والمعلومة، مع إمكان الاستدلال لاستحباب غير الأربع من النصوص أيضاً إن لم يذكر فيها تفصيل ذلك، وإن شئت الاطّلاع على مثل ذلك فاليك بعضها:

---

(١) سورة الإسراء: الآية ١٠٩.
(٢) سورة مريم: الآية ٥٨.
(٣) سورة الفرقان: الآية ٦٠.
(٤) سورة النمل: الآية ٢٦.
(٥) سورة صّ: الآية ٢٤.
(٦) سورة الانشقاق: الآية ١.
(٧) الجواهر: ج ١٠ / ٢١٠ ـ ٢١١.

منها: خبر أبي بصير، عن أبي عبد اللّه عليه السلام في حديثٍ بعد ذكر العزائم الأربع، قال: «وسائر القرآن أنت بالخيار إن شئت سجدتَ وإن شئت لم تسجد».[١]

حيث يدلّ على الاستحباب لا الجواز لكونه في مقابل وجوب السجدة في الأربع، أي في غيرها لا يكون رجحانه بنحو الوجوب بل بالاستحباب، ولذلك لم يفتِ أحدٌ بوجوبها بل بجوازها.

ومنها: خبر عبد اللّه بن سنان، عنه عليه السلام في حديثٍ بعد الأربع الواجبة، قال: «وما عداها في جميع القرآن مسنونٌ ليس بمفروض».[٢]

ومنها: خبر محمّد بن مسلم، قال: سألته عن الرجل يقرء.. إلى أن قال: كان عليّ بن الحسين عليهما السلام يعجبه أن يسجد في كلّ سورة فيها سجدة».[٣]

ومنها: خبر جابر، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إنّ أبي عليّ بن الحسين عليه السلام ما ذكر لله نعمة عليه إلّا سجد، ولا قرء آية من كتاب اللّه فيها سجدة إلّا سجد، ولا دفع اللّه عنه سوء يخشاه أو كيد كائدٍ إلّا سجد، ولا فرغ من صلاةٍ مفروضة إلّا سجد، ولا وفّق لإصلاح بين اثنين إلّا سجد، وكان أثر السجود في جميع مواضع سجوده فسُمِّيَ السجّاد لذلك».[٤]

ومنها: خبر «الدعائم» عن أبي جعفر عليه السلام: «وكان عليّ بن الحسين عليهما السلام يعجبه أن يسجد فيهنّ كلّهن».[٥]

---

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٢ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ٢ و ٩.
(٣) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٤ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ٢.
(٤) الوسائل: ج ٤، الباب ٧ من أبواب سَجْدَتي الشُّكر، الحديث ٨.
(٥) المستدرك: ج ١، الباب ٣٧ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ١.

بل قد يستفاد من هذه الأحاديث استحباب السجدة لكلّ سورةٍ فيها ذلك، ولو لم تكن من الإحدى عشرة المذكورة، نظير ما ورد في قوله تعالىٰ من سورة آل عمران: ﴿يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي﴾[1] كما نقل العلّامة في «المنتهى» عن ابن بابويه، واختاره صاحب «كشف الغطاء»، وكلامهم جيّد وإن كان خلاف ظاهر كلام المصنّف وغيره، ولعلّهم حملوا الأخبار على السجدات المعهودة، خصوصاً إذا لم تكن الآية مشتملة على الأمر، مع أنّ المورد المذكور في سورة آل عمران كذلك.

مع إمكان أن يقال: أن الوجه من عدم ذكره هو كون الأمر بالسجدة هنا لخصوص مريم عليها السلام، ولا يشمل الجميع، هذا بخلاف السور التي وقع فيها السجدة في الأحد عشر، حيث لا يكون الأمر أو الحكم لخصوص شخصٍ بل بنحو الجمع أو بصورة الجنس الشامل لكلّ مكلَّف، ولأجل ذلك لا يبعد تقوية قول الفقهاء، إلّا أنّ الإتيان بالسجدة فيها أيضاً بنحو رجاء المطلوبية لا يخلو عن وجه، و اللّٰه العالم.

فوريّة سجدة التلاوة وعدمها

البحث في أنّ الموارد التي وجبت فيها السجدة، هل يجب الإتيان بها فوراً بعد قراءة نفس الآية المشتملة على السجدة، أو يكون الوجوب بعد تمام الآية المشتملة عليها، أو يجوز التأخير حتّى بعد الآيتين مثلاً؟ وجوه:

الذي يظهر من صاحب «الجواهر» وصرّح به العلّامة الطباطبائي وأُستاذه في كشفه، بل هو مذهب الشهيد في «الذكرى»، والشيخ في «الخلاف» و «المبسوط»

(١) سورة آل عمران: الآية ٤٣.

على ما نُسب إليه، وغيرهم كصاحب «مصباح الفقيه» والمجلسي في «البحار» والسيّد في «العروة» وأكثر أصحاب التعليق عليها، هو أنّ الوجوب يكون بعد الفراغ عن الآية المشتملة على السجدة، خلافاً لعدّة أُخرى من الفقهاء مثل المحقّق في «المعتبر» والعلّامة في «المنتهى» و «التذكرة» على ما قيل، والمحكي عن «الموجز» وشرحه وعن البهائي، بل حُكي ذلك عن الشيخ في «الخلاف»: أنها واجبة بعد قراءة نفس السجدة، بل اختاره صاحب «الحدائق» وادّعى عليه الاتّفاق فيه، وكون الخروج عنه مشكلٌ، بل قال: (إنّ المتبادر من الأخبار هو قراءة نفس السجدة لا بعد إتمام الآية)، كما أنّ بعض الفقهاء ادّعى الاتّفاق بين الأصحاب على وجوب السجدة بعد فراغ الآية، وأنّه ممّا لا خلاف فيه.

والذي وقع الخلاف فيه هو سورة حَم السجدة، وأنّه هل وجوب السجدة فيها يكون بعد قوله تعالى: ﴿**إِنْ كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ**﴾ أو يجب التأخير إلى الآية التى بعدها بقوله: ﴿**وَهُمْ لَا يَسْأَمُونَ**﴾[1]؟

ذهب إلى الثاني ابن عبّاس والثوري وأهل الكوفة والشافعي، خلافاً للمشهور حيث ذهبوا إلى الأوّل.

هذه هي الأقوال في المسألة، فلابدّ حينئذٍ من الرجوع إلى الأخبار للوقوف على مدلولها، والأخبار المشتملة على أنّ السجدة تجب بعد تمام الآية، والتي استدلّ بها أو يمكن أن يستدلّ بها، هى عدّة أخبار:

منها: رواية موثّقة قال: «من قرأ ﴿**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ**﴾ فإذا ختمها فليسجد»

(١) سورة فصّلت: الآية ٣٨.

الحديث.[١] فالحكم فيها بالسجدة بعد السورة الحاصلة بختم الآية.

وفيه: هذه الرواية ـ مضافاً إلى أنّها مضمرة ولم يذكر فيه الإمام الذي روى الخبر منه ـ تتحدث عن سورة لها خصوصيّة و ربما لأجلها قال: (فإذا ختمها فليسجد)، وهي أنّ ما بعد الأمر بالسجدة ورد أمرٌ بأنّه سوف يتقرّب بسجدته، ممّا يفيد الأمر بالسجدة، وأنّ عليه أن يسجد بمجرد أن قرأ آية السجدة قراءة واحدة بلا فصل ليصدق التأخير عن الامتثال بالأمر، ويأتي مثل هذا الكلام في الجملة في سورة النجم رغم أنّها مشتملة على كلمتين لا كلمة واحدة، ففي مثلهما إن قيل يسجد بعد ختمهما ربّما يمكن المناقشة في تسريته إلى غيرهما من السور التي تكون آياتها طويلة ومشتملة على كلمات عديدة، فالاستدلال بمثل هذا الحديث لذلك لا يخلو عن تأمّل.

ومنها: موثّق عمّار، في حديث عن أبي عبد اللّه عليه السلام: «عن الرّجل يُصلّي مع قومٍ لا يُقتدى بهم، فيُصلّي لنفسه، وربما قرأوا آيةً من العزائم، فلا يسجدون فيها كيف يصنع؟ قال عليه السلام: لا يسجد».[٢]

وجه الاستدلال: هو ذكر قراءة الآية لا قراءة السجدة، فيدلّ على أنّ وجوب السجدة يكون بعد تمام الآية بنفسها لا قراءة نفس السجدة.

ولكن يمكن أن يناقش فيه أوّلاً: أنّه قد تطلق الآية لخصوص السجدة الواقعة فيها، نظير إطلاق عنوان القرآن حيث إنّه قد يطلق لمجموع ما بين الدفّتين

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٣٧ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٣ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ٢.

كما يصحّ إطلاقه على آيةٍ أو جزءٍ من الآية.

وثانياً: أنّ التمسّك بمثل هذا الحديث لا يخلو عن تأمّل، لأنَّه ليس في صدد بيان أنّ حكم وجوب السجدة ثابت بعد تمام الآية أو قبلها، بل المقصود من السؤال افهام السامع الحكم والوظيفة في لزوم الإتيان بالسجدة في أيّ موضع أوجب السجدة من تمام الآية أو قبلها.

ومنها: الخبر المحكيّ عن عليّ بن الحسين عليهما السلام، في حديث جابر، عن أبي جعفر عليه السلام، في حديثٍ: «ولا قرءَ آيةً من كتاب اللّه فيها سجدة إلّا سجد».[1] حيث قام عليه السلام بالسجدة بعد قراءة الآية أي بعد إتمامها. ولكن لا يخفى للمتأمِّل أنَّه أيضاً لم يبيّن متىٰ يسجد، وأن سجوده كان سجدته بعد تمام الآية كما يقول به الخصم، أو كان يسجد بعد قراءة نفس السجدة، فيكون ذكر الآية إشارة للسجدة الواقعة فيها، كما يؤيّد ذلك ملاحظة خبر آخر لمحمّد بن مسلم في حديث:

«وكان عليّ بن الحسين عليهما السلام يُعجبه أن يسجد في كلّ سورة فيها سجدة».[2] حيث لا يتبادر منه إلّا بيان إتيانه السجدة عند ذكر السجدة، لا بعد إتمام السورة بطولها، إذا كانت منها.

وعليه، فالاستدلال بهذه الأخبار لكون وجوب السجدة بعد تمام الآية لا تحقّقه بمجرّد قراءة السجدة، لا يخلو عن إشكال كما عرفت.

ومن جهة أخرىٰ، هناك أخبار كثيرة دالّة على أنّ حكم الوجوب يثبت بقراءة السجدة نفسها:

---

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٤ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ١ و ٢.

منها: خبر عبد اللّه بن سنان، قال: «سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن رجلٍ سَمع السجدة (سجدةً) تُقرأ؟ قال: لا يسجد، إلّا أنْ يكون مُنصتاً لقراءته، مستمعاً لها، أو (يصلّي) تُصلّي بصلاته».[١]

منها: حديث عمّار، عنه عليه السلام: «في الرجل يسمع السجدة في الساعة التي لا تستقيم الصلاة فيها قبل غروب الشمس وبعد صلاة الفجر؟ فقال: لا يسجد». الحديث.[٢] ورغم أن ذيل هذه الرواية مشتملٌ للآية التي قد عرفت توضيحها، لكن يكفينا صدرها.

ومنها: حديث علي بن جعفر في كتابه، عن أخيه عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يكون في صلاة جماعة فيقرأ إنسانٌ السجدة كيف يصنع؟ قال: يؤمي برأسه».[٣]

ومنها: رواية أبي عبيدة الحذّاء، عن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال: «إذا قرأ أحدكم السجدة من العزائم فليقل في سجوده»، الحديث.[٤]

وعليه فمقتضى الجمع بين الأخبار هو أنّ حكم وجوب السجدة ثابت بنفس السجدة لا بتمام الآية.

أورد عليه: صاحب «الجواهر» بأنّ هذا يستدعي تخلّل السجود في أثناء الآية، ويؤدّي إلى الوقوف على المشروط دون الشرط والابتداء للقاري بقوله: ﴿**إِنْ كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ**﴾ وهو مستهجنٌ عند القرّاء.

---

(١) ـ (٣) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٣ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ١ و ٢ و ٣.

(٤) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٦ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ١.

الجواب: لا يخفى ما فيه، لأنّ الوقوف يكون بعد الأمر بالسجدة، وغايته بعد (لله) في قوله تعالى: ﴿**وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ**﴾[1] لا في ﴿**إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ**﴾ حتّى يلزم ما ذكر.

مع أنّ هذا على فرض التسليم يكون مختصّاً بسورة فصّلت المسمّاة بحم السجدة، فيمكن استثنائها عن ذلك ولو بواسطة ما في المرسل المحكي في «مجمع البيان» عن أئمّتنا عليهم السلام، من أنّ السجود في سورة فصّلت يكون عند قوله ﴿**إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ**﴾[2]، وهذا لا يوجب سريانه في جميع العزائم، حيث لم يرد فيها مثل ذلك، فيكون العمل فيها على طبق القاعدة، وهو وجوب السجدة بعد استماع السجدة نفسها أو قراءتها.

نعم، الذي ينبغي أن يُقال هنا: إنّه يمكن أن يكون مراد الأصحاب في جواز الإتيان بالسجدة بعد تمام الآية، أنَّه وإن كان محلّ وجوب السجدة وسببه هو قراءة نفس السجدة، إلّا أنَّه لو أخّر السجدة بعد قراءة كلمتين أو الكلمة أو الكلمات الواقعة في تتمّة الآية، لا يكون ذلك منافياً للفوريّة عرفاً، ولا يكون التأخير بهذا المقدار مستلزماً للإثم حتّى يكون مثل ما يقال في فوريّة الأمر بأنَّه إن عصيت ففوراً فوراً، بل المراد من الفوريّة هنا في قِبال من لا يستعجل، ويؤخّر مع التراخي، بأن يؤتى بها بعد مضيّ وقتٍ يُعتنى به، ولذا ردّ في «جامع المقاصد» و «الذكرى» وغيرهما بأنّ هذا المقدار لا ينافي الفوريّة، فبذلك يمكن الوفق والجمع

---

(١) سورة فصّلت: الآية ٣٧.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٧٢.

والسجود واجب في العزائم الأربع على القارئ والمستمع. (١)

يلتئم بين القولين في المسألة كما لا يخفى، وإن كان الأحوط إتيان السجدة عند قراءة نفس آية السجدة.

(١) وجوب السجدة فيهما ممّا لا خلاف فيه، كما صرّح به صاحب «الجواهر»ﷺ، حيث قال: (بلا خلافٍ أجده فيه، بل هو مجمع عليه تحصيلاً ونقلاً مستفيضاً أو متواتراًكالنصوص)، وعليه فكلّ مورد يصدق عليه قراءة السجدة أو استماعها بالإصغاء، وجب عنده السجدة وهو واضح. فإذاً أصل المسألة ثابت لاخلاف فيه، إنّما البحث عن فروعها، وهي كثيرة وفيها فائدة:

الفرع الأوَّل: هل في المشترك منها بين العزيمة وغيرها، يدور وجوب السجدة وعدمه على القصد، فإن قصد العزيمة وجبت السجدة، وإن قصد غيرها فلا، مثل أن يقصد الذِّكر أو السجدة غير العزيمة مثلاً؟

فإن كان القاصد هو القارئ، فلا إشكال في تأثيره.

وأمّا في المستمع: فإن استمع الى قراءة آية السجدة، ولكن ما هو الحكم فيما لو علم أنّه أراد العزيمة من القرآن أو غيرها من السجدات المندوبة أو الذِّكر، أو لم يعلم أنَّه قصد أم لا، فهل يجب عليه السجدة أم لا؟ فيه وجهان:

من جهة أنَّه شاكّ في تحقّق الوجوب بمجرّد الاستماع، فعليه الرجوع إلى أصالة عدم الوجوب وهو البراءة، ومن جهة أنّ الغالب هو قراءة العزيمة مع القصد في السجدة، فيحمل عليه الإطلاق، إلّا أن يظهر الخلاف، فيجب على المستمع

إتيانها إلّا أن (يغيّر) القارئ قصده الى خلافه.

فإذاً، الأحوط لو لم يكن أقوى، هو وجوب الإتيان بها بالاستماع، إلّا أن تكون القرينة الحاليّة أو المقاليّة دالة على خلافه فلا يجب.

كما يظهر أنّ وجوب السجدة على القارئ وعدمه متوقفان على قصده في القراءة، فلو ورد الأمر الشرعي بالسجدة من دون أن يلاحظ فيه آيات معيّنة من القرآن، أو ورد الأمر المذكور ولوحظ فيه غير القرآن أو غير سور العزائم، فلا يجب على القارئ السجدة، وإن وجب ذلك على المستمع ولو لم يعلم وجوبها لو لم يكن معه ما دلّ على خلافه، و إلّا فلا يجب كما عرفت.

الفرع الثاني: في أنَّه هل ويشترط في وجوب السجدة للقارئ أو المستمع عدم اللّحن في ادائه، خصوصاً في الكلمة التي توجب السجدة أم لا؟

جزم صاحب «كشف الغطاء» باعتباره في الوجوب، ولكن ناقش فيه في «الجواهر»، ولعلّه لإطلاقات الأخبار من الأمر بالوجوب مع إمكان وجود الغلط في قراءة عامّة الناس، خصوصاً مع ملاحظة مدخلية اختلاف اللّهجة في تنوّع القراءة المؤدّي في بعض الصور الى اللّحن المبطل، فالأحوط وجوباً هو وجوب السجدة كما عليه السيّد في «العروة» في مسألة السابعة، والذى وافقه أكثر أصحاب التعليق لو لم نقل جميعهم.

الفرع الثالث: الظاهر عدم الفرق في وجوب السجدة بالقراءة أو الاستماع بين ما لو قرأ القرآن بقراءة محرّمة كالغناء، وبين ما لو قرأه بقراءة محلّلة، لإطلاقات الأخبار، وإن استشكل فيه صاحب «كشف الغطاء»، ولعلّه بتوهّم أنّ ما

هو مبعّد عن اللّه تعالىٰ لوقوعه في قالب الحرام، كيف يتصوّر أن يكون مقرباً إلى اللّه بالسجدة.

وفيه أوّلاً: ربّما يكون الآتي بالسجدة غير القارئ وهو المستمع، فيتقرّب بها إلى اللّه من دون أن تكون سجدته مبعّدة، إلّا أن تكون الحرمة من باب استماع التغنّي، فيدخل في الفرع اللّاحق.

وثانياً: هناك اختلاف في مرتكز الحكمين، إذ الحرمة متعلّقة بقراءته بكيفيّة خاصّة من الغناء، فهو عنوان محرّم لا يمكن أن يتقرّب به إلى اللّه لإتيانها في ما كان إيجاده حراماً، بخلاف حكم وجوب السجدة فمحطه ومرتكزه هو القراءة أو الاستماع بإيراده بما في القرآن من الأمر بالسجدة، فيستحقّ العقاب لأجل الغناء في القراءة، ويستحقّ الثواب لأجل قيامه بالسجدة والعقاب في تركها كما لا يخفى، خصوصاً عند القائلين بجواز اجتماع الأمر و النّهي، إذ النسبة بين النّهي عن التغنّي والأمر بالقراءة والسجدة بها هو العموم والخصوص من وجه، إذ الغناء حرام مطلقاً سواءٌ في ضمن قراءة القرآن أو غيره، كما أنّ قراءة القرآن مندوبة مطلقاً، سواء كان بالسجدة الواجبة أو غيرها، فمورد التصادق هو القراءة بآية السجدة مع الغناء، فيكون مورداً للأمر والنهي من جهتين، فيجب من جهة القراءة بالسجدة وحرام من الجهة الأخرى وهو المطلوب.

الفرع الرابع: في أنَّه لا فرق في وجوب السجدة بالاستماع:

بين كونه حراماً، مثل استماع صوت الأجنبيّة عند قراءة الآية من سور العزائم مع التلذّذ أو مطلقاً على اختلاف الرأي فيه.

وبين الاستماع الحلال، لما قد عرفت من الإطـلاق فـي الأخـبار، مـثل الحديث الصحيح المروي عن عبد الله بن سنان، عن الصادق عليه السلام، قال: «سألته عن رجل سمع السجدة تُقرأ؟ قال: لا يسجد، إلّا أنْ يكون مُنصتاً لقراءته، مستمعاً لها»، الحديث[1]، فإنّ سماع السجدة التي تُقرء مطلق يشمل ما لو كان القارئ إمرأة من محارمه أو أجنبيّة، وفيها سواء كان الاستماع مـع التـلذّذ أو مـطلقاً، فـالوجوب ثابت في جميع هذه الصور، كما لا يخفى.

مضافاً إلى ما عرفت من أنّ المتعلّق في كلّ من الأمر والنهي مـتغايران، و المورد معدود من موارد جواز اجتماع الأمر والنهي، لأنّ النسبة هنا هو العـموم والخصوص كما هو واضح.

الفرع الخامس: هو عدم الفرق في الوجوب بين كون القارئ مكلّفاً أو غيره كالصغير والمجنون، وبين كون المكلّف القارئ عاصياً بعدم الإتيان بالسجدة أو غيره، إذا قصدوها لوضوح عدم مدخليّة حالات القارئ فـي وجـوب السـجدة للمستمع، وعليه حتّى لو كان القارئ غير معتقدٍ بالإسلام، لكن قرء آية العزيمة مع القصد والعمد في قرائته، وجب على المستمع السجدة. نعم، وردت روايـة عـن عمّار في حديثٍ عن الصادق عليه السلام:

«عن الرجل يصلّي مع قوم لا يقتدي بهم، فيصلّي لنفسه، وربما قرؤا آية من العزائم فلا يسجدون فيها، فكيف يصنع؟ قال: لا يسجد».[2]

حيث إنّه ينفي السجدة للمستمع، فلابدّ من حمله:

---

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٣ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ١ و ٢.

إمّا على الإيماء ـ كما سيأتي بحثه ـ لكونه في حال الصلاة، فيتبدّل حكمه من السجدة إلى الإيماء.

أو أنّ وجه عدم الوجوب بلا بدل لأجل أنّ المورد من التقييد فلا يسري الحكم إلى غيره.

الفرع السادس: في وجوب تكرّر السجود بتكرّر أسبابه من القراءة والاستماع، وله فروض:

تارةً: يفرض التكرّر مع تخلّل السجدة بين كلّ مرّة، سواء كان السبب هي القراءة بتكرّرها أو بتكرّر الاستماع أو بالاختلاف، ففي هذا الفرض لا إشكال ولا كلام في وجوب السجدة متكرّراً، بل لا خلاف فيه إذا كان السبب في كلّ مرحلة منحازاً ومستقلّاً في سببيّته، والدليل على لزوم التكرار:

١. مضافاً إلى الإجماع، وجريان الأصل وهو أصالة عدم تداخل الأسباب في المسبّبات إلّا فيما ورد الدليل على التداخل، كما في باب الأغسال مثل رواية زرارة، قال:

«إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزأك غُسلك للجنابة والحجامة وعرفة والنّحر والحَلق والذبح والزيارة، فإذا اجتمعت عليك حقوق اللّه أجزأها عنك غُسل واحد.

ثمّ قال: وكذلك المرأة يُجزيها غسل واحد لجنابتها وإحرامها وجُمعتها وغُسلها من حيضها وعيدها».[1]

---

(١) الوسائل: ج ١، الباب ٤٣ من أبواب الجنابة، الحديث ١.

وتسرية مفاد هذه الرواية إلى غير مورد الغُسل مشكلٌ جـدّاً؛ لأنّ جـملة: (أجزأها عنك غُسل واحد)، تكون بياناً لجـملة: (إذا اجـتمعت عـليك حـقوق)، فيسقطها عن التعميم.

فما في «الحدائق» من جعل هذه الرواية دليلاً على ردّ أصالة عدم التداخل، و في «مصباح الفقيه» من جعلها مشعراً للتعميم عن مورد الغُسل في غير مـحلّه، فالأصل باقٍ على حاله كما لا يخفى.

٢. وورود خبرٍ صحيح عن محمّد بن مسلم[١]، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن الرّجل يُعلَّم السّورة من العزائم، فتعادُ عليه مراراً في المقعد الواحد؟ قال عليه السلام: عليه أن يسجد كلّما سَمِعها، وعلى الّذي يُعلّمه أن يسجد».[٢]

حيث يدلّ علىٰ تكرّر السجدة بالقراءة وبالسماع فوراً أيضاً، إن أُريد مـن كلّ ما سمعها من جهة الزمان أيضاً.

لكنّه مشكلٌ، لإمكان صدقه على صورة التراضي، بأنّ عليه أن يسجد ولو بعد مضيّ زمان مّا لولا دليل آخر يدلّ على الفوريّة.

فإذاً القول باختصاص هذه الرواية بخصوص بيان الفوريّة غير التكرّر، كما عن صاحب «الحدائق» لا يخلو عن تأمّل، لشهادة صدر الحديث بذلك، حيث إنّ السائل قد سأل عن التكرار من جملةٍ تعاد عليه مـراراً لا حكـم زمـان الإتـيان بالسجدة، فلو اختصّ الجواب بالزمان لبقى السؤال بلا جواب.

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٥ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ١.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٢ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ٣.

نعم، هذه الرواية ساكت عن حكم وقوع التخلّل بالسجدة وعدمه، لو لم نقل أنّ ظاهره عدم التخلّل؛ لأنّ الظاهر من السؤال أنّه جاهل بالحكم ويريد الاطّلاع على الحكم، فلا وجه للحمل على صورة التخلّل كما لا يخفى.

بل قد يستدلّ لوجوب السجدة بالتكرار بموثّقة سماعة، قال: «قال أبو عبد اللّه عليه السلام: إذا قرأت السجدة فاسجد ولا تكبّر حتّى ترفع رأسك».[1]

حيث تكون ظاهرة في لزوم الإتيان بالسجدة في كلّ قراءة، فيكون الاستماع مثلها، كما سيظهر لك من الأخبار التي جعل الاستماع مثل القراءة.

أُخرى: ما لو لم يتخلّل بالسجود، بل تكرّر السبب ولم يأت بالسجود إلّا بعد الأسباب المتعدّدة، ففي مثل ذلك هل يتكرّر المسبّب بتعداد تكرّر الأسباب أم لا؟

الذي يظهر من صاحب «الحدائق» عدم التكرار، حيث علّق وجوب التكرار على جريان أصالة عدم التداخل، ثمّ قال بعده: (إنّه قد عرفت في مسألة تداخل الأغسال من كتاب الطهارة ما يُبطل هذا الأصل، للأخبار الكثيرة الدالّة على أنّه إذا اجتمعت عليك حقوق أجزأك عنها حقٌّ واحد).

مع أنّه قدمرّ المناقشة في التمسّك بهذه الأخبار لذلك، بل قد يظهر الإشكال من «مصباح الفقيه» حيث قال بعد ذكر صحيحة محمّد بن مسلم وموثّقة سماعة:

(وظهورهما ونظائرهما في السببيّة المطلقة، وقضيّة ذلك تكرّر المسبّب بتكرّر سببه لأصالة عدم التداخل في المسبّبات كما أوضحناه في كتاب الطهارة، إلى أن قال: ولكن قد أشرنا في تلك المباحث إلى أنّ استفادة السببيّة المطلقة، أي

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٢ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ٣.

كون طبيعة الشرط بجميع وجوداتها مؤثّرة في إيجاب الجزاء من مثل هذه الأدلّة بحيث تعمّ عدم تخلّل الجزاء، لا تخلو عن خفاء، فراجع)، انتهى.

إلّا أنَّه تراجع عنه في آخر البحث، بقوله: (وأمّا الخدشة في خبر محمّد بن مسلم بما ذكره ففيه: أنّ الخبر بظاهره مسوقٌ لبيان سببيّة كلّ قراءةٍ للسجدة لا فوريّتها، وقضيّة عموم سببيّتها ما أشرنا إليه من تكرير السجود بتكرّر أسبابها، وعدم الاكتفاء بسجدة واحدة مطلقاً، فالوجه ما عرفت)، انتهىٰ.[1]

أقول: بل قد تظهر المناقشة في التكرّر في هذا الفرض من سيّدنا الحكيم ﷺ في مستمسكه، حيث قال بعد نقل صحيح محمّد بن مسلم: (ولكن في ظهوره في التكرار ولو مع عدم تخلّل السجود إشكال).[2]

ولكن الإنصاف هو تكرّر المسبّبات بتكرّر الأسباب مع عدم التخلّل بالسجود كما عليه صاحب «الجواهر»، بل هو ظاهر من كلام كثير من الأصحاب لجريان الأصل ودلالة إطلاق محمّد بن مسلم وسماعة لهذا الغرض كما لا يخفى.

والنتيجة: ظهر مما ذكرنا وجوب تكرّر السجدة بتكرّر أسبابها مطلقاً، من حيث التخلّل وعدمه، بل وكذلك من حيث السبب إذا تعدّد في عرض واحد، كما لو قرء بنفسه مع سماعها عن غيره، حيث يجب عليه سجدتان لتحقّق السببين، بل قال صاحب العروة في المسألة الثامنة: (بل وإن كان في زمان واحد، بأن قرأها جماعة حيث كان التعدّد بواسطة سماع واحد، وإن كان متعلّق القراءة الموجبة

---

(١) مصباح الفقيه: ص ٣٥٨.

(٢) المستمسك: ج ٦ / ٤١٩.

للسماع متعدّداً؛ حيث ألحقها بصورة تكرّر السبب الموجب لتكرّر مسبّبه).

ولكن ناقش فيه السيد الخوئي في «المستند» بقوله ـ بعد نقل كلام السيّد بالتكرار ـ: (لكنّه مشكل جدّاً، بل ممنوع، إذ العبرة بالسماع لا بالمسموع، وفي المقام لم يكن إلّا سماع واحد، وإن كان المسموع متعدّداً، نظير النظر المتعلّق بجماعة كثيرين، فإنّ النظر والإبصار لم يتعدّد، وإنّما التعدّد في المنظور إليه، فلم تجب إلّا سجدة واحدة لوحدة السبب)، انتهى كلامه.[1]

قلنا: إذا كانت القراءة قراءة جماعية و بصوت واحد معاً، كما في التواشيح، فلا يبعد ما ادّعاه السيد رحمه الله، إذ العرف قاض بأنّ آية العزيمة قد تُسمع بقراءة واحدة بتداخل الأصوات بعضها مع بعض، وأمّا اذا كانت القراءة جماعيّة واحدة، ولكن تعدد السماع ولو بفصل يسير، بحيث يصدق أنَّه سماع قرآءاتٍ لا قراءة واحدة، فلابدّ من التكرار، ولعلّ هذا هو مراد السيّد دام ظله، وإن كان هذا خلاف ظاهر كلامه، وكيف كان فملاك التعدّد هو صدق تعدّد السبب عرفاً كما هو واضح.

الفرع السابع: في أنّ وجوب السجدة هنا فوري، وإقامة الدليل عليه.

أقول: لا كلام ولا إشكال في أصل فوريّته، لأنّ الكلّ متّفقون عليها، إنّما الكلام في إقامة الدليل عليه حيث نسب سيّدنا الخوئي في مستنده إلى صاحب «الحدائق» أنَّه حصر الدليل عليه بالإجماع فقط، وقال عليه السلام بعد نقل الأخبار: (وكأنّ صاحب «الحدائق» لم يظفر بهذه النصوص، و إلّا لما اقتصر في الاستدلال على الإجماع الذي بمجرّده لا قيمة له عنده، ولذا نراه كثيراً ما يحاول الاستدلال بالروايات وإن كانت

(١) مستند العروة: ج ٤ / ٢٢٦.

ضعيفة بالمعنى المصطلح)، انتهى محلّ الحاجة.[١]

وفيه: ردّ السيد ليس بسديد؛ لوضوح أنَّه قد جعل الدليل على الفوريّة رواية محمّد بن مسلم، حيث قال في ذيل نفي تعدّد المسبّبات بتعدّد الأسباب: (وأمّا خبر محمّد بن مسلم الذي أسند إليه وهو قوله في حديث: «عليه أن يسجد كلّما سمعها، وعلى الذي يعلّمه أن يسجد» فلا دلالة فيه على ما ادّعاه، إذ غاية ما يدلّ عليه أنَّه متى قرء السجدة وجب عليه السجود تحقيقاً للفوريّة التي لا خلاف فيها)، انتهى.[٢]

وعليه ما ذكره صاحب «الحدائق» أوّلاً من قيام الإجماع، أراد أنَّه ممّا لا خلاف فيه عندهم كما صرّح بذلك، وهو لا ينافي أنّ الدليل على ذلك الإجماع وجود الأخبار، كما هو الأمر كذلك، وعليه فلا بأس بذكرها تفصيلاً، فنقول:

وممّا يمكن الاستدلال به: صحيحة زرارة، عن أحدهماعليهما السلام، قال: «لا تقرأ في المكتوبة بشيءٍ من العزائم، فإنّ السجود زيادة في المكتوبة».[٣]

فإنّ الاستدلال بأنّها زيادة في الفريضة، يساعد مع كون السجدة واجبة فوراً في الإتيان في أثناء الصلاة، وإلّا لو كان التأخير جائزاً إلى ما بعد الصلاة، لا يكون التعليل بذلك وجيهاً، لإمكان الجمع بين وجوبها وعدم الزيادة فيها بإتيانها بعد الصلاة.

فبذلك يظهر أنَّه لعلّ الوجه في النّهي عن القراءة في الفريضة في خبر

---

(١) مستند العروة الوثقى: ج ٤ / ٢١٩.

(٢) الحدائق: ج ٨ / ٣٤١.

(٣) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

سماعة، بقوله: «من قرأ ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ فإذا ختمها فليسجد، إلى أن قال: ولا تقرأ في الفريضة، إقرأ في التطوّع»[١]؛ كان لأجل استلزامه الزيادة في المكتوبه مع إتيانها فيها، عملاً بوجوبها الفوري، مع أنّ هذه الرواية يمكن استفادة وجوبها فوراً من قوله: «فإذا ختمها فليسجد»، من باب ترتّب الجزاء على الشرط، مع أنّ ظهور الأمر في الوجوب يفيد الفوريّة كما لا يخفى.

وأيضاً: مثله في كيفيّة الاستدلال عليه حديث عمّار في حديثٍ، فقال:

«إذا بلغ موضع السجدة فلا يقرأها، وإن أحبّ أن يرجع فيقرأ سورة غيرها ويدَع التي فيها السجدة فيرجع إلى غيرها»، الحديث.[٢]

ولذلك قال صاحب «الجواهر»: (ونصوص النّهي عن قراءة العزيمة في الفريضة صريحة في ذلك، ثمّ زاد عليه بقوله: بل ونصوص المقام ظاهرة فيه أيضاً)، ومراده النصوص الواردة في تعدّد المسبّب بتعدّد سببه.

وجه الاستدلال بحديث عمّار: هو نهي الامام عن القراءة إذا بلغت موضع السجدة، وأجاز الرجوع إلى سورة أُخرى، مع أنّ الحكم فيمن شرع قراءة السورة هو جواز تركها إذا لم يبلغ نصفها، في غير سورتي الإخلاص والجَحد، حيث لا يجوز الرجوع عنهما مطلقاً سواء بلغ النصف أم لا، فإطلاق هذه الرواية بجواز الرجوع من خلال كلمة (دَع) السورة وتركها، سواء كانت السجدة قبل النصف أو بعده كسورَتَي النجم واقرأ باسم ربّك، يعارض مع التفصيل بين النصف وغيره، فلابدّ:

إمّا القول بحكومة هذا الخبر عليه، فيحكم بجواز الرجوع إلى سورةٍ أُخرى

---

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢ و ٣.

حتّى إذا تجاوز عن النصف.

أو يُقال بالتقييد في إطلاق هذا الخبر، بأن يقال إنّ البلوغ إلى موضع السجدة مجوّز لترك الآية إذا لم يبلغ النصف، فأمّا إذا بلغ النصف فلا يجوز، فلابدّ حينئذٍ من ملاحظة المندوحة هنا، وهو ليس إلّا بالقول بتبديل الحكم إلى البدل وهو الإيماء، وهذا التبديل لا يكون إلّا لأجل أنّ وجوب السجدة فوري، و إلّا يجوز تأخير اداء سجدة التلاوة إلى ما بعد الصلاة، رغم قراءة الآية في حال الصلاة.

وقد وردت أخبار تفيد الحكم بالإيماء في المكتوبة إذا سمع العزيمة في اثناء الصلاة:

منها: خبر عليّ بن جعفر في كتابه عن أخيه عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يكون في صلاة جماعة فيقرأ إنسان السجدة كيف يصنع؟ قال: يؤمي برأسه».[1]

ومنها: خبره الآخر: «وسألته عن الرجل يكون في صلاته فيقرأ آخر السجدة؟ فقال: يسجد إذا سمع شيئاً من العزائم الأربع، ثمّ يقوم فيتمّ صلاته، إلّا أن يكون في فريضةٍ فيؤمي برأسه إيماءً».[2]

وجه الاستدلال بالخبرين واضح، وهماكاشفان عن أنّه لو لم يكن الوجوب فوريّاً، فلا وجه للحكم بالتبديل.

والنتيجة: الجمع بين هذين الخبرين مع حديث عمّار يوجب الحكم بجواز انتخاب أحد الأمرين:

إمّا ترك قراءة السجدة والرجوع إلى سورة أُخرى مطلقاً، سواءٌ بلغ النصف

---

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٣ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ٣ و ٤.

أم لم يبلغ.

وإمّا عدم ترك القراءة والإتيان بالإيماء بدل السجود.

ولعلّه لذلك قال في ذيله: (وإن أحبّ أن يرجع فيقرأ سورة غيرها). إذ التعبير بالأحبّ يفيد حكم التخيير كما لا يخفى.

وأيضاً: قد يستدلّ على الوجوب الفوري برواية محمّد بن مسلم، قال:

«سألته عن الرجل يقرأ بالسورة فيها السجدة فينسى فيركع ويسجد سجدتين ثمّ يذكر بعد؟ قال: يسجد إذا كانت من العزائم»، الحديث.[1]

فإنّ الحكم بالسجدة بعد تذكّره أنّها من العزائم، الشامل بإطلاقه لحال الصلاة، يوجب الحكم بالفوريّة، و إلّا كان الحَريّ أن يقيّد بما إذا لم يكن في الصلاة، فحيث لم يذكر ذلك، يفهم أنّ الوجوب فيه فوري.

فثبت من جميع ما ذكرنا: قيام الدليل على الفوريّة من الإجماع و الأخبار كما لا يخفى على المتأمِّل.

ثمّ يأتي الكلام في أنَّه علىٰ فرض الفوريّة في سجدة التلاوة كما ثبت بالأدلّة، كيف يمكن الجمع بين تلك الأدلّة مع ما في موثّق عمّار الساباطي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «في الرّجل يسمعُ السّجدة في الساعة الّتي لا تستقيم الصَّلاة فيها قبل غروب الشّمس وبعد صلاة الفجر؟ فقال: لا يسجد. وعن الرجل يقرأ في المكتوبة سورة فيها سجدة من العزائم؟ فقال: إذا بلغ موضع السجدة فلا يقرأها»، الحديث.[2]

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٤ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٠ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ٣.

حيث يدلّ بالصراحة علىٰ نفي الوجوب فضلاً عن الفوريّة، مع ما عرفت كونها ثابتاً بالإجماع والأخبار، بل الضرورة كما في «الجواهر». فلابدّ في الجمع بينهما:

أمّا القول بما في «الجواهر» من الالتزام بالتقييد في الإطلاق، أي يكون الوجوب فوريّاً في جميع الأوقات إلّا إذا صادف الوقتين المزبورين، فلا فوريّة، فيجب إتيانها بعد الوقتين.

أو لا يجب فيهما أصلاً لنفي وجوب السجدة في صراحة الحديث فيها، وإثبات وجوبها بعدهما يحتاج إلى دليل وهو مفقود.

نعم، يمكن إثباته باعتبار كون متعلّق (لا يسجد) هو الوقتان في السؤال، فينف فيهما فقط، أو يقال بأنّ مورد الحديث ليس السجدة الواجبة، بل مورده سائر السجدات غير العزيمة، فنفي السجدة فيهما يكون نفياً لاستحبابها، فلا ينافي هذا الحديث مع ما في تلك الأدلّة من الوجوب والفوريّة في العزائم، بل يمكن إقامة القرينة على ذلك بلحاظ ذيل الحديث الذي ورد فيه عن قراءة سور العزائم في المكتوبة، فيظهر منه أنّ السؤال في الصدر عن السجدة في غير العزيمة في غير الصلاة، أو مطلقاً حتّى يشمل ما لو سمع في الفريضة أيضاً، ولكن المورد في جميع الصور السجدة المستحبّة لا الواجبة، فتكون النسبة على ذلك بين الصدر والذيل نسبة التباين.

هذا بخلاف ما لو فرض الإطلاق في صدر الحديث من جهة سماع السجدة بين العزيمة وغيرها، فتكون النسبة حينئذٍ بين هذه الرواية وبين ما دلّ على وجوب السجدة عند السماع في سجدة العزيمة مطلقاً؛ أي سواء في الوقتين أو

غيرهما، هي العموم من وجه، لوجود الافتراق في الموردين وهما:

المورد الأوّل فيما لو كانت آية السجدة عزيمةً في غير الوقتين فيجب العمل بتلك الأدلّة فيماعدا خبر الموثّق فيه.

والمورد الآخر فيما لو كان في الوقتين لكن كانت آية السجدة مستحبّة، فإنّ فيها يعمل بالموثّق بلا موردٍ لتلك الأدلّة.

ومورد للاجتماع هو ما لو كانت السجدة واجبة، وقد سمع آية العزيمة في الوقت، حيث إنّه مورد التعارض، فإنّ مقتضى تلك الأدلّة هو الوجوب فوراً، ومورد الحديث عدم الوجوب أو عدم الفوريّة فيتعارضان.

ولكن مع ذلك يُحكم بتقدّم الأدلّة على هذا الحديث؛ لأنّ الدلالة في الأدلّة كانت بالعموم اللّفظي مثل ما في صحيحة محمّد بن مسلم، قال: (عليه أن يسجد كلّما سمعها).[1]

و لفظ (كلّ) يدلّ دلالة وضعيّة بنحو الاستغراق. وفي الحديث يدلّ بالإطلاق من خلال قوله: (سمع السجدة)، حيث يشمل بإطلاق قوله: (لا يسجد) العزيمة، فيحكم بوجوب السجدة حتّى في الوقتين إذا كانت السجدة سجدة العزيمة، وهو المطلوب، تقديماً للعموم الوضعي اللّفظي على العموم الإطلاقي.

و يقال بوجه ثالث لرفع التعارض: بحمل الخبر الموثق على التقيّة لموافقة حكمه لمذهب العامّة، وهو المستفاد من كلام سيّدنا الخوئي في مستنده، وجعل أمارة التقيّة في قوله: (في الساعة التي لا تستقيم الصلاة فيها)، بدعوى أنّ عدم

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٥ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ١.

الاستقامة في الصلاة مساوق لعدم الصحّة، وهو مذهب العامّة، لأنّه قد تقدّم في بحث الأوقات الأخبار الناهية عن الصلاة في هذا الوقت، معلّلة بأنّ الشمس تطلع بقرني الشيطان، فإذا صلّى الناس في هذا الوقت فرح إبليس، وأخبر أتباعه أنّهم يسجدون له لاللّه سبحانه و تعالى، فلأجله منع الشرع عن السجود فيه في هذه الموثّقة للاشتراك في علّة المنع. وبيّنا هناك أنّ هذه الروايات كلّها محمولة على التقيّة، وأنّ التعليل جارٍ على مذهبهم ومطابق لعقيدتهم، إذ هو مذكور في رواياتهم، و إلّا فالشمس لا تزال في حالة الطلوع على صقع من الأصقاع من غير اختصاص بزمان أو مكان). انتهى كلامه.[1]

قلنا: هذا الوجه لا يمكن الاعتماد عليه؛ لأنّ المراد من الصلاة التي لا تستقيم ليست هي الواجبة، بل المراد منها هي المندوبة، فلا غرو في ثبوت الكراهة للصلاة النافلة في الوقتين، وثبوت حكم السجدة في غير العزيمة أيضاً، وأمّا في العزيمة فلا لأجل وجوبها كما كانت الصلاة الواجبة أيضاً كذلك؛ أي يجب إتيانها ولو في هذين الوقتين.

فمع إمكان الجمع الدلالي بينهما من الإطلاق والتقييد، لا وجه للرجوع إلى أصالة الجهة وهو الحمل على التقيّة، كما لا يخفى.

وأيضاً: قد يقال في الجمع بين تلك الأدلّة مع الموثّقة، بناءً على القول بعدم وجوب السجدة في قراءة العزيمة، إذا كان بطريق السماع لا الاستماع ولا القراءة بنفسه، فحينئذٍ يمكن حمل الأخبار الدالّة على الوجوب فوراً على صورتي القراءة

---

(١) مستند العروة: ج ٤ / ٢٢٠.

والاستماع، وحمل الموثّق على السماع فقط، حيث لا يكون واجباً، ولكن دون اختصاص بخصوص الوقتين، فلابدّ من حمل إطلاق (لا يسجد) على الوقتين لوقوعهما في كلام السائل، و إلّا لا خصوصيّة في عدم الوجوب بخصوصهما، بل لا يجب حتّى في غير الوقتين.

وفيه: لا وجه لهذا الجمع إذا قلنا بوجوب السجود في السماع أيضاً، وبالتالي فلا طريق حينئذٍ إلّا بما قد عرفت من الوجهين الأوّلين.

أقول: الأقوىٰ عندنا عدم جواز العمل بالموثّقة في السجدة الواجبة، لقوّة دلالة تلك الأخبار وعدم مقاومة الموثّقة للتقييد في الوجوب، لإمكان أنّ المراد هو السجدة غير الواجبة ولو كان لها الإطلاق الشامل لها، فيقيّد ويختصّ بالسجدة المستحبّة لقوّة دلالة الأخبار على الوجوب في مثل العزيمة، وإمكان حمل الموثّقة على غيرها.

نعم، الذي ينبغي أن يبحث فيه هو ثبوت الكراهة في السجدة المندوبة من جهة هذه الرواية ورواية مرسلة أخرىٰ دالة على الجواز حتّى في الوقتين، الشامل باطلاقها للمندوبة، وهو الخبر الذى نقله صاحب «الدعائم» عن الباقر عليه السلام، قال:

«مَن قرأ السجدة أو سمعها من قارٍ يقرأها سجد أيّ وقت كان ذلك، ممّا تجوز الصلاة فيه أو لا تجوز، عند طلوع الشمس وعند غروبها».[1]

فيه وجهان بل قولان:

قول: بثبوت الكراهة كما يظهر ذلك من كلام صاحب «الجواهر» فتكره

(١) المستدرك، ج ١، الباب ٣٥ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ٢.

ويستحبّ للسّامع على الأظهر. (١)

السجدة في تلك الأوقات، حتّى على القول بالفوريّة في السجدة المندوبة، عملاً بالموثّقة وتمسّكاً بالتعليل الوارد في بعض الأخبار الناهية عن ذلك في الصلاة بأنّ الشيطان يوحي إلى أوليائه أنَّ بني آدم سجدوا لي، ولذلك صرّح الشيخ في «المبسوط» بكراهته عند طلوع الشمس وغروبها.

وقولٌ آخر: لصاحب «الحدائق» في أوّل كلامه من الحكم بالكراهة في هذه الأوقات حتّى للسجدة الواجبة، تقديماً للموثّقة على تلك الأخبار الدالّة على الوجوب تقييداً. ولكن رجع عن ما ذكره في الصدر، وتوقّف في الحكم؛ لما آه من قيام التعارض بين الموثّقة وخبر «الدعائم» بضميمة اتّفاق الأصحاب بالعمل بمضمون خبر «الدعائم» المعارض مع مضمون ما ورد في الموثّقة.

أقول: الأقوى عندنا هو قول صاحب «الجواهر» في خصوص السجدة المندوبة من ثبوت الكراهة في الإتيان بها في تلك الأوقات؛ لأنَّه لو قلنا بتقديم العمل بخبر «الدعائم» لا يبقى للموثّقة موردٌ أصلاً، فيستلزم طرحها في مقام العمل، هذا بخلاف ما لو قلنا بتقديم خبر الموثّقة حيث يستلزم العمل بالأخبار الدالّة على استحباب، والإتيان بالسجدة ولو فوراً في غير هذه الأوقات، كما يستلزم العمل بخبر «الدعائم» في الجملة في الواجبة مطلقاً وفي المستحبّة في غير هذه الأوقات كما لا يخفى، وهذه هي القاعدة المعروفة بـ(الجمع مهما أمكن أَوْلىٰ من الطرح).

(١) لا خلاف ولا إشكال في وجوب السجدة في قراءة العزيمة واستماعها،

لتماميّة دلالة الأدلّة الدالة على الوجوب من الإجماع والأخبار، ولكن الذي وقع فيه البحث والكلام هو في سماع آية السجدة دون الاستماع، والأقوال فيه ثلاثة بل أربعة:

قول بالوجوب، وقول بالعدم، وقول بالتوقّف، وقول بالاحتياط وجوباً.

و منشأ هذه الأقوال هو اختلاف دلالة الأخبار.

أمّا القول الأوّل: وهو وجوب السجدة ليس لمن استمع فقط، بل حتى عند السماع، وهو قول الحلّي في «السرائر»، والمحقّق الثاني، والشهيد الثاني، بل مالَ إليه الشهيد في «الذكرى»، بل ادّعى الحلّي الإجماع عليه، بل في «الحدائق» أنَّه مذهب الأكثر، كما هو مختار السيّد في «العروة» وبعض أصحاب التعليق عليها ولو بالاحتياط الوجوبي.

والدليل عليه: وجود المطلقات على لزوم السجدة حتّى عند السماع:

منها: خبر أبي بصير، عن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال: «إذا قُرئ شيءٌ من العزائم الأربع فسمعتها فاسجد، وإنْ كنتَ علىٰ غير وضوء، وإن كنت جُنباً، وإن كانت المرأة لا تصلّي».[1]

ومنها: رواية عليّ بن جعفر المروي عن «كتاب المسائل» عن أخيه موسىٰ بن جعفر عليهما السلام، قال: «سألته عن الرجل يكون في صلاته فيقرأ آخر السجدة؟ قال: يسجد إذا سمع شيئاً من العزائم الأربع، ثمّ يقوم فيتمّ صلاته، إلّا أن يكون في

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٢ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ٢.

فريضة فيؤمي».[١]

ومنها: رواية جعفر بن محمّد عليهما السلام المروي في «البحار» أنَّه قال: «من قرأ السجدة أو سمعها، سجد أيّ وقتٍ كان ذلك ممّا تجوز الصلاة فيه أو لا تجوز، وعند طلوع الشمس وعند غروبها، ويسجد وإن كان على غير طهارة»، الحديث.[٢]

هذه هي الأخبار الدالّة على وجوب السجدة حتّى عند السماع، فضلاً عن روايات مطلقة أخرى تدلّ على لزوم السجدة في العزائم الأربع من دون ذكر السبب فيها، حيث تشمل بإطلاقها السماع.

القول الثاني: وفي قِبال ذلك هو القول بعدم الوجوب، تمسّكاً بدلالة بعض الأخبار على عدم الوجوب في السماع، واختصاص الوجوب بالقراءة والاستماع:

منها: خبر عبد اللّٰه بن سنان، عن الصادق عليه السلام: «عن رجلٍ سَمع السجدة تُقرأ؟ قال عليه السلام: لا يسجد، إلّا أنْ يكون مُنصتاً لقراءته، مستمعاً لها، أو (يصلّي) بصلاته، فأمّا أنْ يكون يُصلّي في ناحيةٍ، وأنتَ تُصلّي في ناحية أُخرىٰ، فلا تسجد لما سمعت».[٣]

فإنّ هذا الحديث صدره يدلّ على عدم وجوب السجدة بالسماع مطلقاً؛ أي سواء كان القارئ قرء في الصلاة أو في خارجها، كما أنّ السماع في السامع أيضاً مطلق كونه في الصلاة أو في غيرها، وقد استثنى من ذلك ما لو استمع وكان منصتاً

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٣ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ٤.
(٢) البحار: ج ١٨/ ص ٣٧١.
(٣) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٣ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ١.

للقراءة، وكذلك ما لو كان السماع أو الاستماع في الجماعة مع المخالف أو مع الموافق، هذا إن رجعت جملة: (أو يصلّي مع صلاته)، المعطوفة بالمستثنى لا المستثنى منه كما هو الظاهر، حيث أراد من ذلك بيان وجوب السجدة مع الإمام الآتي لها، لا عدمها كما هو مقتضى العطف على المستثنى منه، ثمّ ذكر عدم السجدة بالسماع لو كان القارئ لآية العزيمة في حال الصلاة والسامع أيضاً في حال الصلاة، رغم أنّه داخلٌ في إطلاق الصدر، فيكون ذكره من قبيل ذكر الخاصّ بعد العامّ. فإذاً الرواية دالّة على عدم وجوب السجدة في السماع كما لا يخفى.

ومنها: ما يمكن مؤيّداً هو ما أرسله في «الدعائم» عن جعفر بن محمّد عليهما السلام، قال:

«من قرء السجدة أو سمعها من قارئ يقرؤها وكان يستمع قراءته فليسجد».[1]

فهو أيضاً صريح في أنّ السماع بمعنى الاستماع موجب لوجوب السجدة، فبذلك يخرج السماع المطلق وهو المطلوب.

أقول: لكن قد نوقش في الحديث الأوّل سنداً ومتناً وجهةً:

وأمّا في الأوّل: فبأن طريق السند هكذا: محمّد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى بن عبيد، عن يونس بن عبد الرحمن، عن عبد الله بن سنان، وقد استثنى الصدوق تبعاً لشيخه محمّد بن الحسن بن الوليد محمّد بن عيسى بن عبيد عن رجال «نوادر الحكمة» لمحمّد بن أحمد بن يحيى، حيث قال:

---

(١) المستدرك: ج ١، الباب ٣٦ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ١.

(ما تفرّد به محمّد بن عيسىٰ من كتب يونس وحديثه لا أعتمد عليه). وقال صاحب «الجواهر» في توجيه الاستثناء: (قيل إنّه يذهب مذهب الغُلاة وقد ضعّفه الشيخ والنجاشي).

ولكن قد أُجيب عنه: ـ كما في «مستند العروة» لسيّدنا الخوئي ـ: (بأنّ المُتأخِّرين عن الصدوق قد أنكروا عليه هذا الاستثناء وخطّأوه في ذلك. قال النجاشي بعد توصيف العبيدي بجلالة القَدر، وأنّه ثقة عينٌ، وبعد حكاية الاستثناء المزبور ما لفظه: ورأيتُ أصحابنا يُنكرون هذا القول، ويقولون مَن مِثل أبي جعفر محمّد بن عيسىٰ، انتهىٰ.

وحكى الكشّي عن القميّ أنَّه قال: كان الفضل بن شاذان رحمه اللّٰه يُحبّ العُبيدي ويُثني عليه ويمدحه، ويميل إِليه ويقول: ليس في أقرانه مثله، وقد اعتمد عليه النجاشي كثيراً ووثّقه صريحاً كما سمعت.

وحكى عن شيخه أبي العبّاس بن نوح إنكاره علىٰ ابن الوليد في الاستثناء، قائلاً: فلا أدري ما رابه فيه ـ أي ما الذي أوقعه في الرَّيب، لا ما رأيه كما في نسخة «جامع الرّواة»[1] فإنّه غلط كما لا يخفى؛ لأنَّه كان على ظاهر العدالة والثقة.

ثمّ اختار المحقّق الخوئي أنّ ظاهر الاستثناء أنَّه ليس لأجل الخَلَل في أصل وثاقة العبيدي، وإلّا لما اختصّ الاستثناء بخصوص ما نقله عن يونس، ولا وجه للتقييد، بل لعلّه كان لأجل وجود خللٍ في طريقه إلى يونس لجهةٍ لا نعلمها، وكانت مجهولة عندنا، فمثل العبيدي لا يكون ضعيفاً بمثل هذه الأُمور ولا يوجب

(١) جامع الرواة: ج ٢/ ص ٦٤.

قدحه)، انتهى خلاصة كلامه.[١]

ولأجل ذلك قال صاحب «الجواهر»: (إنّ الأقوى قبول رواية العُبيدي، خصوصاً بناءً على الظنون الاجتهاديّة).

ونحن نضيف إليه: لا سيّما مع تعارض النقل عن النجاشي بالتوثيق والتضعيف، مع أنَّه لو سلّمنا ضعفه بواسطة ذلك، فإنّه يمكن جبر ضعف السند بالشهرة أو الإجماع، وإن كان لاحقاً لا سابقاً كما اعترف به العلّامة الطباطبائي في منظومته، فالأَوْلىٰ ترك المناقشة في السند؛ إمّا لأجل اعتباره بما قيل، أو لأجل الانجبار بما ادّعي.

الثاني: المناقشة في متنه:

أوّلاً: بأنَّه قد تضمّن وجوب السجود إذا صلّى بصلاة التالي، وهو غير مستقيم عندنا، إذ لا يقرأ عزيمة في الفريضة على الأصحّ، ولا يجوز الاقتداء في النافلة غالباً.

وثانياً: أنّ مقتضى (أَوْ فيه) وجوب السجود مع الصلاة بصلاته، وإن لم يكن استماع، إذ أنّ إطلاق الجملة يشمل كِلا الموردين من السماع والاستماع، واحتمال إرجاع العطف في كلمة (أَوْ) إلى جملة (لا يسجد) المستثنى منه غير وجيه، حيث إنّه لابدّ من تقدير جملة: (وهي لا يسجد) عند جملة: (كانت صلاته مع صلاته)، مع أنَّه لا معنى له بأن لا يسجد مع كون الإمام يسجد، خصوصاً إذا كان الإمام من المخالفين، فاللّازم إرجاع العطف إلى المستثنى كما فهمه صاحب «الجواهر» وغيره.

---

(١) مستند العروة: ج ٤ / ٢٠٩ ـ ٢١٢.

ولكن قد أُجيب عنه أوّلاً: بإمكان أن يكون المراد من (الصلاة التالي) صلاته مع المخالف أو مع الموافق، ولكن قرء العزيمة بناءً على لأيه في جواز ذلك، وقرءها لعروض النسيان عليه، أو كان جاهلاً بالمسألة بعدم جواز قراءة العزيمة في الفريضة، أو كانت الصلاة نافلة قابلة لقراءة العزيمة فيها بالجماعة، مثل صلاة الاستسقاء أو العيدين أو الغدير، أو يُراد التنبيه وبيان أنّ مثل ذلك منصتاً للقراءة ضرورة غَلَبَة استماع المأموم بقراءة الإمام للأمر به في القراءة الجهريّة أو غير ذلك.

وثانياً: لو سلّمنا ورود الإشكال ولم نقنع بما ذكر، غايته عدم حجّيّة ذلك البعض وخروجه عن الحجّيّة، ولا يوجب ذلك خروج أصل الخبر عن الحجّيّة بالنسبة إلى الفقرات التي لا بحث فيها كما لا يخفى.

الثالث: المناقشة فيه من حيث الجهة، وفرض صدوره لأجل التقيّة لكونه موافقاً لمذهب العامّة كما عن «الحدائق» حيث قال: (وهو الأرجح، والاحتياط لا يخفى).[1] تبعاً للمجلسي رحمه الله.

ويرد عليه أوّلاً: بأنّ الاشكال مخدوش، ولا وجه له بعدما لم يكن في البين ضرورة لمثل هذا الحمل، لامكان الجمع الدلالي في المقام كما عرفت.

وثانياً: أنّ هذه الأخبار قد عمل بها الأصحاب، فلا وجه للحمل على التقيّة.

وثالثاً: ذهب بعض العامّة كأبي حنيفة، وابن عمر، وسعيد بن جبير، ونافع، وإسحاق ـ كما عن «التذكرة» ـ إلى وجوب السجدة بالسماع، فإذاً أهل السّنة لم يكونوا متفقين على الاستحباب حتّى يصحّ حمل الخبر على التقيّة، كما لا يخفى

---

(١) الحدائق: ج ٨ / ٣٣٣.

على المتأمّل الدقيق.

ولأجل هـذه المـعارضات والشُّـبهات ذهب صـاحب «المـدارك» تـبعاً للمحكي عن الفاضل في «المختلف» إلى التوقّف، بل في «المنتهى» عن الشيخ: (أنّ فيه تردّداً أحوطه الوجوب) كما عليه أكثر المُتأخِّرين من أصحاب التـعليق على «العروة» وهو المختار، و اللّٰه العالم.

نعم، يأتي الكلام فيما لو قلنا بمقالة صاحب «الجواهر» وغيره مـن عـدم وجوب السجود في سماع العزائم، فهل يمكن إقامة الدليل على استحبابه، مع أنَّه في «الذكرى» قال: (لا شكّ في استحبابه) بعد نفي الوجوب، بل وظاهر «التذكرة» الإجماع عليه، أم لا؟

قال صاحب «الجواهر»: (لا دليل عليه بعد تنزيل نصوص السماع وإطلاق الأوامر على الاستماع، بل قد سمعت النّهي في الخبر السابق عن السجود.

اللّهمّ إلّا أن يقال: بثبوت الرجحان بالاتّفاق، فمنه مع نفي المنع من الترك بالأصل يثبت الاستحباب، وفيه بحث ذكرناه في الأُصول.

أو يقال: إنّ العمل بخبر الاستماع لا ينحصر في التقييد، بل يمكن مع حمل الأمر في نصوص السماع وغيرها على المعنى الأعمّ من الوجوب والندب، إذ هو وإن كان مرجوحاً بالنسبة إلى مجاز التقييد، ومحتاج إلى قرينة، لكن قد يفيد ظهور القطع به من الشهيد وأمثاله، و النّهي في مـقام تـوهّم الوجـوب أو أنّ (لا) نـفي للوجوب لا نهي)، انتهى كلامه.[1]

---

(١) الجواهر: ج ١٠ / ٢٢٣.

وفي البواقي مستحبٌّ علىٰ كلّ حال. (١)

أو أراد بالنهي ما هو الواقع في حديث عبد اللّٰه بن سنان، بقوله: (لا يسجد).

أقول: الإنصاف إمكان إقامة الدليل على الاستحباب، والدليل: ـ مضافاً إلى قاعدة التسامح في أدلّة السنن إن قلنا بثبوتها، وأيضاً دعوى الإجماع الذي يثبت ليس مثل هذه الأمور، بل الأقلّ منه فضلاً عنه ـ الأخبار الظاهرة في الوجوب، فبعد رفع اليد عنه مع حفظ موضوع السماع يُحمل على الاستحباب، لو لم يُتصرّف في موضوعه بأن يكون المراد من السماع هو الاستماع كما قيل فيه ذلك، مضافاً إلى الأوامر الموجودة في الآيات الشاملة إطلاقها لصورة الاستحباب الذي هو أقلّ مصداق الراجحيّة، كما لا يخفى على المتأمِّل، كما يشير إلى ذلك صاحب «الجواهر» بعد ذلك، من دعوى الإجماع عن صريح «جامع المقاصد» وظاهر «التذكرة» و «كشف اللّثام» من استحباب السجدة لمطلق آيات السجدة في غير العزائم في القارئ والمستمع والسامع، كما يشاهد ذلك في كلام المصنّف من حكمه بالاستحباب في البواقي، الشامل اطلاق كلماتهم الثلاثة. واللّٰه العالم.

(١) الاستحباب في الثلاثة البواقي مسلَّم للأخبار السابقة، ولو بالنظر إلى التسامح في أدلّة السنن. نعم، لا يبعد القول بالتأكيد في الاستحباب بالنسبة إلى القارئ والمستمع كما أشار إليه صاحب «الجواهر»ﷺ بقوله: (لا بأس به، لوضوح شمول الأدلّة لهما دونه).

فروع باب سجدة التلاوة

الفرع الأوَّل: في أنّ الذي يوجب السجدة ما إذا كان السبب مستقلّاً في الإيجاب، بخلاف ما لو كان السبب بالتلفيق، كما لو قرء بنفسه بعض الآية، وبعضها الآخر بالاستماع، على نحوٍ لا يصدق عليه تحقّق السبب علىٰ حِدَة، خصوصاً عند من أوجب السجدة بالقراءة أو الاستماع لتمام الآية، المشتملة على السجدة، لا خصوص الجملة المشتملة عليها، فلا يجب عليه السجدة.

نعم، لو كان التلفيق من بعض الآية بالاستماع، وفي بعضها الآخر بالسماع، وجب عليه السجدة لحصول سببه حينئذٍ وهو السماع، حيث يكون هو السبب، هذا كما في «الجواهر».

ولكن نقول: هذا إنّما يصحّ عند من يوجب السجود بالسماع أيضاً كالاستماع، و إلّا فلا وجه للوجوب في المركّب من السببين الذين لا يكونان تماماً في سببيّتهما، فيلزم عليه حينئذٍ القول بعدم الوجوب والاستحباب، أو لا أقلّ بثبوت الثاني دون الأوَّل، كما لا يخفى على المتأمّل؛ لأنّ السماع إن لوحظ بوجوده الجنسي الموجود في الاستماع فهو موجود قطعاً، وإن كان بوجوده الجنسي والفصلي فلا.

الفرع الثاني: في بيان النيّة اللّازمة في السجدة، فلو قلنا بكفاية الداعي إليها في تحقّقها فالأمر سهل ولا بحيث فيه، وأمّا على القول بلزوم الإخطار، يأتي الكلام من موضعها، و هل هو عند الوضع أو يكون بعده؟

الظاهر هو الأوَّل كما في «جامع المقاصد» وغيره، وكما في «الجواهر»؛

لأنّ المتبادر الى الذهن عند الأمر به، هو الإتيان به في أوّل الفعل المأمور به، فلابدّ أن يتحقّق أوّلها بالوضع مع النيّة، ولا ينافي ذلك توقّف حصول مسمّى السجود على نفس الوصول الذي يكون الوضع من مقدّماته. فعلى هذا التقدير يلزم القول بعدم إجزاء النيّة بعد الوضع كما لا يخفى، والمختار في هذا الفرع يمهّد الحكم في الفرع القادم.

الفرع الثالث: هل يمكن تحقّق الواجب باستدامة السجدة إذا كان قد سمع أو استمع أو قرء في حال كونه في السجدة، أم لابدّ من إحداث سجدة جديدة مع النيّة برفع رأسه؟ فيه قولان:

قول بالكفاية على نحو الامتداد؛ لأنّ الواجب عليه ليس إلّا الإتيان بالسجدة لأجل ذلك، فإذا استمرّ بالسجدة الفعلية مع النيّة، فقد أدّى ما هو الواجب عليه، نظير ما إذا كان القيام عليه واجباً حيث يصدق باستمراره، هذا هو مختار صاحب «مصباح الفقيه».

وقولٌ بعدم الكفاية ولزوم إحداث سجدة جديدة، وهو الأقوى كما عليه صاحب «الجواهر» حيث قال: (لأنّ استدامة السجود لا يعدّ سجوداً، و إلّا لصدق تعداده بتطويل الوضع، وهو باطل كما اعترف به في «جامع المقاصد»، ولا دليل على إرادة كونه موضوع الجبهة حال السجود كالقيام مثلاً في الصلاة حتّى يكتفى بالاستدامة فيه).

أقول: ونحن نزيد في توضيح ذلك؛ بأنّ وجه الفرق بين السجود والقيام يرجع إلى كيفيّة بيان لزومهما:

وليس في السجدات تكبير ولا تشهّد ولا تسليم. (١)

فتارة: يطلق بصورة الأمر نحو المطلوب، الظاهر في الأحداث، كما في سجدة التلاوة حيث إنّ ظاهر أدلّتها أنّ الواجب على المكلّف أو المستحبّ عليه هو إحداث السجدة عند الثلاثة المحصّل للخضوع بذلك.

وأخرىٰ: المطلوب وجوب القراءة في حال القيام، حيث لا يكون المقصود في مثل هذه التعابير إلّا بيان شرطيّة القيام للقراءة لا إحداثها بالخصوص.

فحينئذٍ تحقّق الشرط يكون بأحد الأمرين:

إمّا بالإحداث لو لم يكن حادثاً، أو بالاستمرار إن كان حاصلاً، فقياس ما نحن فيه بما في القيام يكون مع الفارق، فالحكم بكفاية الاستمرار والامتداد في امتثال الأمر لا يخلو عن تأمّل.

كما أنّ تعدّده أيضاً منوط بتعدّد رفع الرأس عنه وإحداثه إذا كان السبب متعدّداً، فلا يكفي الامتداد في سجدته للأسباب المتعدّدة إذا كان ساجداً.

فإذا عرفت بناءً على الإخطار بلزوم النيّة حال الوضع، نقول لا يبعد كفاية النيّة حال الهَويّ إليها لصدق المقارنة العرفيّة فيه، ولأنّه أوّل يعدّ بداية العمل عرفاً، ولعلّه لذلك قال المجلسي؛ على المحكي عنه: (التخيير بينه وبين الوضع في النيّة) و هو واضح لمن يتأمّل.

(١) لا إشكال ولا خلاف، بل الإجماع قائم على الأخيرين كما اعترف به صاحب «الجواهر»ﷺ بقوله: (بلا خلافٍ أجده فيها بيننا). وأمّا بالنسبة إلى الأوّل

أيضاً كذلك بالنسبة إلى الافتتاح منه في قِبال العامَّة الذين أوجبوه في أوّل السجدة، فلعلّ الأخبار الناهية عنه ناظرة إلى ردّ العامَّة، فالدليل على عدم الجواز والمشروعيّة هي الأخبار بعد دلالة الأصل على ذلك:

منها: صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا قرأت شيئاً من العزائم التي يُسجد فيها فلا تكبّر قبل سجودك»، الحديث.[١]

ومنها: موثّقة سماعة، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا قرأت السجدة فاسجد ولا تكبّر حتّى ترفع رأسك».[٢]

فإنّ هذه الرواية مطلقة من حيث السجدة، أي كونها واجبة أو مندوبة، بخلاف الأُولى حيث أنّها تفيد في خصوص سجدة العزيمة، ولكن لا يبعد القول بتسرية النّهي عن التكبير إلى المندوب، لأنّه إذا نهي في الواجب ففي المندوب يكون بطريق أَوْلىٰ، لأَنَّه إن كان التكبير في الافتتاح حسناً لكان الواجب أَولىٰ منه.

ومنها: رواية المحقّق في «المعتبر» نقلاً من «جامع البزنطي»، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام: «في من يقرأ السجدة من القرآن من العزائم فلا يكبِّر حين يسجد، ولكن يكبِّر حين يرفع رأسه».[٣] والكلام فيه كما في الرواية الأُولى.

ومنها: رواية ابن إِدريس في «السرائر»، نقلاً من كتاب «محمّد بن علي بن محبوب»، عن عليّ بن خالد، بإسناده إلى عمّار، قال: «سُئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل إذا قرأ العزائم كيف يصنع؟ قال عليه السلام: ليس فيها تكبيرٌ إذا سجدتَ، ولا إذا

---

(١) ـ (٣) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٢ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ١ و ٣ و ١٠.

قمتَ»، الحديث.[١]

ومنها: مرسلة «الدعائم»، قال: «وإذا سجد فلا يكبّر ولا يسلِّم إذا رفع وليس في ذلك غير السجود»، الحديث.[٢]

فهذه خمس روايات تدلّ على النّهي عن التكبير في الافتتاح، فلا إشكال ولا كلام في عدم مشروعيّته.

أقول: الذي ينبغي أن يبحث فيه هو التكبير بعد رفع الرأس، حيث لا إشكال ولا كلام في عدم نفي المشروعيّة، وأنّ الإتيان به مشروع قطعاً، والكلام في أنَّه:

هل هو واجب كما نُقل عن الشيخ في «المبسوط» و «الخلاف»، والشهيد في «الذكرى»، بل قيل إنّه محتمل «الأمالي» و «جامع الشرايع» و «البيان»، بل في «الأمالي»: (أنَّه من دين الإماميّة).

أو مستحبٌّ، كما صرّح به الفاضل وغيره ممّن تأخّر عنه، بل هو المشهور بين المُتأخِّرين إلى زماننا؟

قد يتوهّم من كلام المصنّف هنا نفي الاستحباب، حتّى لما بعد رفع الرأس أيضاً، حيث نفى التكبير بصورة المطلق، الشامل للافتتاح والرفع، كما استظهره في «الفوائد المليّة من النفليّة». اللّهمّ إلّا أن يكون مشيراً إلى ما هو المعروف من النفي، وهو الأخذ لا الرفع، فهو لا يخلو عن وجه، حيث لم يذهب أحد إلى نفي الاستحباب في الرفع، فلعلّ الإجماع قائم على استحبابه.

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٦ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ٣.

(٢) المستدرك: ج ١، الباب ٣٥ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ٢.

وأمّا الدليل على كلٍّ من القولين:

القول الأوّل: وهو القول بالوجوب، هو التمسّك بما ورد في الأخبار من الأمر على التكبير، أو بالفعل المضارع في مقام الإنشاء كما ورد في صحيح ابن سنان، في قوله: «ولكن تكبّر حين ترفع رأسك».

أو النّهي المغيّى بالرفع مثل ما في موثّقة سماعة: «ولا تكبّر حتّى ترفع رأسك». بأن يكون المراد منه ثبوت التكبير حين الرفع، كما صرّح بذلك في خبر محمّد بن مسلم بقوله: «ولكن يُكبّر حين يرفع رأسه».

هذه هي الأخبار الدالّة على ذلك .

وفي قِبال ذلك ما يدلّ على النفي المطلق في الافتتاح وغيره، وهو مثل ما رواه ابن إدريس في «السرائر»، حيث قال: (وليس فيها تكبير إذا سجدت ولا إذا قمت)، وأيضاً الخبر المرويّ في «دعائم الإسلام» بقوله: «وإذا سجد فلا يُكبّر، ولا يسلِّم إذا رفع».

فمقتضى الجمع بين هذين الخبرين وبين تلك الأخبار، هو رفع اليد عن الوجوب في الأخبار الدالّة على لزوم التكبير، وحملها على الاستحباب، خصوصاً مع ملاحظة خبر ابن إدريس؛ لأنّ في خبر «الدعائم» يحتمل رجوع قوله: (إذا رفع) إلى خصوص لا يُسلّم لا هو مع التكبير، ولأجل ذلك يكون القول بالاحتياط على عدم الترك حسناً جدّاً.

فما في «التذكرة» من أنَّه: (مستحبٌّ أو شرط وجهان) ليس على ما ينبغي، لعدم الدليل في البين للشرطيّة كما لا يخفى.

ولا يُشترط فيها الطهارة. (١)

كما نختلف مع ما جاء في «مستند العروة» من صرف الأمر في الأخبار الدالّة على الوجوب إلى الإباحة والجواز، مستدلاًّ عليه بأنّه أمرٌ واردٌ عقيب توهّم حضر عدم المشروعيّة؛ لأنَّه من الواضح أنّ توهّم وروده عقيب الحظر لا يناسب مع التكبير بعد رفع الرأس، إذ لم ينقل عن العامّة في هذا المورد تكبير لا إثباتاً ولا نفياً، وبالنظر إلى قبل السجود يكون فيه المنع لكن لا يرتبط بالتكبير بعد الرفع، ولأجل ذلك قلنا لو لم يكن في البين هذان الخبران على عدم التكبير، لكان الفتوى على ما عليه القدماء من الوجوب، لأجل تماميّة دلالة أخباره، كما مرّ بيانه.

(١) إطلاق كلامه يشمل كلتا الطهارتين، أي الطهارة عن الخَبَث و الحَدَث، وفي الثاني بأيّ قسمٍ كان من الحائض والجُنب والنُّفساء والاستحاضة، هذا في الأكبر. كما يشمل الأصغر بأن لا يكون علىٰ وضوء، والمسألة في جميع الفروض لا بحث فيها إلّا من جهة الحيض كما سنشير إليه إن شاء اللّٰه تعالى، فلا بأس حينئذٍ أن نستعرض أدلّة كلّ واحد من الطهارتين بالخصوص.

أمّا الطهارة عن الخبث: فمضافاً إلى إطلاقات الأدلّة الدالّة على وجوب السجدة بالقراءة والاستماع، من دون ذكر اشتراط الطهارة عن الخبث فيها، وإن كان المقام مقتضياً لذكره لو كان شرطاً ولازماً، كما أنّ مقتضى الأصل هو عدم الشرطيّة عند الشكّ فيه، بمقتضى دليل الرفع (رفع ما لا يعلمون) حيث ينفي الشرطيّة، لو قلنا بشمول الحديث للأحكام الوضعيّة ـ كما هو المختار ـ وعدم

حصره بخصوص نفي المؤاخذة.

الأخبار الدالّة على وجوب السجدة للحائض في حال حيضها، المستلزم عادةً لنجاسة بدنها، دون أن ينبّه الامام عليه السلام بلزوم التطهير عن الدّم عند السجدة، كما يجري مثل ذلك في سائر الأحداث من الجُنب والاستحاضة والنفاس، حيث تكون بحسب النوع مع النجاسة، فإذاً عدم شرطيّة الطهارة عن الخبث في سجدة التلاوة مسلَّمٌ وعليه الإجماع، حيث لم ينقل عن أحد اشتراط الطهارة المذكورة لزوماً كما لا يخفى.

وأمّا الطهارة عن الحدث الأصغر: فهو أيضاً مسلَّمٌ، لأنّه:

مضافاً إلى الإطلاقات من إيجاب السجدة عند القراءة والاستماع، من دون إشارة إلى لزوم تحصيل الطهارة عن الحدث، مع أنَّه لو كان لازماً لكان الحَريّ أن ينبّه عليه.

ومضافاً إلى الأصل المذكور آنفاً الدّال على عدم الشرطيّة.

صراحة بعض الأخبار على إيجاب السجدة علىٰ مَن كان علىٰ غير وضوء.

منها: حديث أبي بصير، عن الصادق عليه السلام، قال: «إذا قُرئ شيءٌ من العزائم الأربع فسمعتها فاسجد، وإنْ كنتَ علىٰ غير وضوء»، الحديث.[1]

ومنها: رواية الوليد بن صبيح، عن الصادق عليه السلام، قال: «من قرأ السجدة وعنده رجلٌ علىٰ غير وضوء؟ قال: يسجد».[2]

ومنها: رواية الحلبي، قال: «قلتُ لأبي عبد اللّٰه عليه السلام: يقرأ الرجل بالسجدة

---

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٢ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ٢ و ٥.

وهو علىٰ غير وضوء؟ قال: يسجد إذا كانت من العزائم».[١]

فإنّ دلالة هذه الأحاديث على المطلوب واضحة، مع إمكان استفادة جواز ذلك بالأولويّة ممّا يدلّ على جواز السجدة مع الجنابة أو الحيض، كما سنشير إليه عن قريب؛ لأنّ الجواز في الحدث الأكبر يوجب الجواز في الأصغر بطريق أَولىٰ كما لا يخفى.

مضافاً إلى قيام الإجماع عليه، حيث لم يشاهد هذا الخلاف عن أحدٍ في ذلك، مع إمكان استفادة عدم شرطيّتها عمّا سبق من الوجوب الفوري في إتيانها، حيث ينافي مع تحصيل الطهارة.

لا يقال: إمكان أن تكون الفوريّة لما بعد تحصيل الطهارة، كما في وجوب الصلاة في صلاة الآيات.

لأنّا نقول: إنّه يصحّ إن ثبتت الشرطيّة من دليلٍ آخر كما في صلاة الآيات دون ما نحن فيه، إذ ليس الأمر كذلك هنا.

هذا فضلاً عن أنّه يمكن استفادة ذلك من صحيح عليّ بن جعفر، عن أخيه عليه السلام، قال: «سألته عن إمامٍ قرأ السجدة فأحدث قبل أن يَسجد، كيف يصنع؟ قال: يُقدِّم غيره فيتشهّد ويسجد وينصرف هو وقد تمّت صلاتهم».[٢]

حيث أمرَ بالسجدة مع كونه مُحدِثاً، وكذا ورد في نقلٌ آخر في أبواب

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٢ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ٦.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٢ من أبواب قراءة القرآن.

القراءة في الصلاة:[١] (وكان يسجد ويسجدون) بدل (يقدِّم غيره ويتشهّد ويسجد).

كما يستفاد عدم شرطيّة الطهارة عن الجُنب ـ فضلاً عمّا ذكر من الإطلاقات والدليل والإجماع ـ من حديث أبي بصير، بقوله: «فاسجد إن كنت على غير وضوء وإن كنت جنباً».

بل يمكن استفادته من الأخبار الدالّة على الجواز في الحيض بالأولويّة في الجنب، لما ورد في بعض أخبار باب الحيض بأنَّه أخبث من الجنابة، فهذه الثلاثة ممّا لا بحث فيها ولا كلام.

أقول: إنّما الكلام والخلاف في الحيض، حيث إنّ الأقوال والأخبار متفاوتة؛ فقولٌ بالجواز، وقولٌ بالوجوب، وقولٌ باحتمال الكراهة أو الحرمة، كما أنّ لسان الأخبار فيه مختلفة:

فمنها: ما يدلّ على الوجوب لظهور الأمر فيها، وهو مثل خبر أبي بصير السابق، بقوله: «وإن كانت المرأة لا تصلّي»، حيث يشمل إطلاقها الحائض والنفساء، فيشمله الأمر الواقع فيه بقوله: (فاسجد)، الظاهر في الوجوب.

ومنها: روايته الأُخرىٰ عن سماعة، عن أبي بصير، عن أبي عبد اللّه عليه السلام في حديث: «والحائض تسجد إذا سمعت السجدة».[٢]

حيث تدلّ على الوجوب لو أُريد من السماع هو الاستماع، أو قلنا بوجوبها في السماع أيضاً كما هو أحد القولين في المسألة، ولعلّ الاحتمال الأوّل قريبٌ، لأنّ

---

(١) الوسائل: ج ٦، الباب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥.

(٢) الوسائل: ج ٢، الباب ٣٦ من أبواب الحيض، الحديث ٣.

استعمال السماع في مورد الاستماع في الأخبار كثير، إلّا أنّ يقيّد بالإنصات فهو استماع قطعاً، فيكونان نظير الفقير والمسكين إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا.

ومنها: خبر أبي عُبيدة الحذّاء، قال: «سألتُ أبا جعفر عليه السلام عن الطامث تسمع السجدة؟ فقال: إن كانت من العزائم فلتسجد إذا سمعتها».[1] والكلام في السماع كما في سابقه.

ومنها: الرواية المرسلة في «الدعائم» في حديث: «ويسجد».[2]

أي من قرأ السجدة وإن كان على غير طهارة عليه السجود، الشامل بإطلاقها جميع الفروض من الخبث والحدث الأصغر والأكبر بجميع أقسامه ومنه الحيض.

هذه أربع روايات دالّة على الوجوب، وبه أفتى جماعة، بل قيل إنّه المشهور، وعليه فما عن «كشف الرموز» من أنّ: (الوجوب ساقط بلا خلاف) كما ترى؛ لما قد عرفت احتمال أنّ المشهور يقولون بالوجوب، وحينئذٍ كيف يمكن فرض عدمه لاخلاف فيه.

كما أنّ القول بالحرمة ـ كما نُسب إلى الشيخ في «النهاية» والمفيد في «المقنعة» في بعض نسخها حيث قال: (إنّه لا يجوز السجود إلّا لطاهرٍ من النجاسات بلا خلاف) وإلى ابن الجنيد ـ ممّا لا يمكن المساعدة معه، خصوصاً إذا أُخذ بظاهر كلام المفيد من أنّ المراد من الطاهر من النجاسات هو الطهارة عن الخبث لا الحدث، حيث يكون حينئذٍ مخالفاً للإجماع، ولأجل ذلك حمل

---

(١) الوسائل: ج ٢، الباب ٣٦ من أبواب الحيض، الحديث ١.

(٢) المستدرك: ج ١١، الباب ٣٥ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ٢.

النراقي رحمه الله في «المستند» على غير ظاهره من أنّ المراد من النجاسات هي الحَدَثيّة منها لا الخَبَثيّة.

مضافاً إلى أنّ الدليل على عدم وجوب السجدة على الحائض ليس إلّا الخبرين:

الخبر الأوّل: صحيح عبد الرحمن بن أبي عبد الله، عن الصادق عليه السلام، قال: «سألته عن الحائض هل تقرأ القرآن وتسجد سجدة إذا سمعت السجدة؟ قال عليه السلام: تقرأ ولا تسجد».[1] على ما رواه الشيخ في «التهذيب»، ولكن في نسخة «الاستبصار»: (لا تقرأ ولا تسجد)، كما في «الوسائل» بين الهلالين. ولا يبعد صحّة نسخة «التهذيب» لأجل دلالة أخبار كثيرة على جواز قراءتها القرآن إلّا العزائم.

وحمل لفظ (القرآن) في السؤال على خصوص العزائم، لا يخلو عن بُعد، فيكون هذا مرجّحاً خارجيّاً لتقديم نسخة «التهذيب» بعد فَقْد المرجّح الداخلي في تقديم أحد الكتابين على الآخر.

وكيف كان، فإنّ ظاهر الرواية هو النّهي عن السجدة في الحائض.

الخبر الثاني: هو خبر غياث، عن جعفر، عن أبيه، عن عليّ عليهم السلام، قال: «لا تقضي الحائض الصلاة، ولا تسجد إذا سَمِعت السجدة».[2]

مع أنَّه قيل في حقّهما بوجوهٍ توجب سقوطهما عن المعارضة مع ما سبق من الأخبار، فلا بأس بذكرها:

تارةً: بما هو المنقول عن الشيخ بحمل الأمر بالسجود على الاستحباب،

---

(١) و (٢) الوسائل: ج ٢، الباب ٣٦ من أبواب الحيض، الحديث ٤ و ٥.

والنهي عنها في الخبرين على جواز الترك، فيكون المراد حينئذٍ من: (لا يجوز) في كلام الشيخ في «التهذيب» هو نفي الوجوب، كما حمل العلماء كلامه في «الاستبصار» عليه، فحينئذٍ يوافق مذهب الشيخ مذهب بعض الأصحاب الذين عبّروا بالجواز بمعنى الأخصّ منه، كما صرّح به الشيخ في «المبسوط» في الحائض والجُنُب جمعاً بين النصوص.

وأُخرىٰ: بما هو المنقول عن صاحب «المنتقى» من أنّ الأمر بالسجود مختصٌ بالعزائم، والنهي عامّ فيختصّ بغير العزائم، ولازم ذلك هو وجوب السجدة في العزائم للحائض، والحرمة أو الكراهة لغيرها من السجدات.

وثالثة: بما هو المنقول عن صاحب «الوسائل» باحتمال كون: (لا تسجد) بصورة الإنكار في الخبر الأوَّل، خصوصاً إذا كانت مع جملة: (تقرأ) بالإثبات، حيث يقوى هذا الاحتمال القول بأنّه كيف يمكن أن تكون القراءة جائزة دون السجدة، مع نفي صحّة البُعد في «الحدائق»؟!

أورد المحقّق الخوئي على الأوَّل: بأنّ كلام الشيخ الطوسي وجمعه بحمل الأمر على الاستحباب مبنيٌّ على دعوى أنّ النّهي الوارد في هذه الصحيحة نهيٌّ في مقام توهّم الإيجاب، فلا يدلّ إلّا على جواز الترك دون المنع، وهذا البناء (لا يتمّ وإن صدر عن الشيخ؛ لاقتران القراءة بالسجود في السؤال المانع عن انقداح شبهة الوجوب في ذهن السائل، كي يكون النّهي واقعاً موقع الإيجاب، ويكون ظاهراً في الجواز حينئذٍ، إذ لا مقتضي لتوهّم الوجوب بالإضافة إلى القراءة بوجه كما لا يخفى. فانضمام القراءة يستوجب أن يكون السؤال عن الجواز لا محالة

دون الوجوب، وكأنّ الدّاعي للسؤال تخيّل السائل المنع عن القراءة والسجود بمناط واحد، وهو كونهما من أجزاء الصلاة الممنوعة عنها الحائض. وإن كان الجواز لو ثبت كان ملازماً للوجوب بالإضافة إلى السجدة، إذا كانت عزيمة، وعليه فلا مقتضى لصرف النّهي الوارد في الجواب عن ظاهره من المنع، وحمله على عدم الوجوب، إذ لا قرينة عليه بوجه، فتستقرّ المعارضة بين الصحيحتين لا محالة، ولا مجال للحمل على الاستحباب، من غير فرق فيما ذكرناه بين أن تكون النسخة: (تقرأ) أو (لا تقرأ) كما لا يخفى).[1]

أقول: لا يخلو كلامه عن تأمّل؛ لوضوح أنّ الوجه في حمل نفي الجواز علىٰ نفي الوجوب، ليس لأجل أنّ النّهي صادرٌ في مقام توهّم الإيجاب في كِلا الموردين من القراءة والسجدة، ولكونهما من أجزاء الصلاة الممنوعة في حقّها، حتّى يجاب بما قيل، بل الوجه في ذلك هو الذي صرّح به صاحب «الجواهر» من أنّ مقتضى الجمع بين النصوص المشتملة علىٰ الأمر الظاهري، من الوجوب والنهي، هو التصرّف في هيئة كلّ منهما، والحمل على الكراهة أو الجواز بالمعنى الأخصّ، فيخرج عن مخالفة الأصحاب، إذ الجواز يجامع مع الكراهة والإباحة كما لا يخفى.

فتوهّم كون المنع لأجل كونهما من أجزاء الصلاة بعيدٌ جدّاً، بل الأَولىٰ أن يقال إنّ النهي صادرٌ لأجل توهّم كون الحيض مانعاً للقراءة والسجدة بنفسهما، لأنّهما من العبادة، فمثل هذا الحمل له وجهٌ في الجملة.

---

(١) مستند العروة: ج ٤ / ٢٤١.

وكيف كان، تصير النتيجة هو أنّ الأخبار الأمرة تعدّ رداً على قول العامّة، حيث ذهبوا إلى الحرمة، فيكون الجواز هنا كقولهم يجوز في الأوقات المكروهة، فيكون القول بالجواز قولاً نادراً؛ لأنّ أكثر الفقهاء ذهبوا إلى الوجوب في حقّها، ولذا قال العلّامة في «المنتهى»: (لا يفتقر إلى طهارة، بل يجوز السجود للجُنُب والمحدث والحائض وعليه فتوى علمائنا)، حيث إنّ الظاهر هو إرادة ما يشمل الوجوب منه كما هو ظاهر «الجواهر».

أمّا الاحتمال الثاني: وهو لصاحب «منتقى الجمان» حيث ذهب الى الجمع العرفي في المقام بين الأخبار، بحمل كلّ واحد من نصوص الطرفين من الوجوب والحرمة على القَدْر المتيقّن في البين، بأن يُحمل الأمر بالسجود للحائض في الوجوب للعزيمة، لأنَّه القدر المتيقّن بينها وبين غير العزيمة، كما أنّ حمل النّهي على التحريم على صورة غير العزيمة هو القدر المتيقّن في ناحيته، فيصير الجمع هنا كالجمع بين دليلَي: (ثمن العذرة سحتٌ) و (لا بأس ببيع العذرة) بحمل الأوّل على ما لا يؤكل لأنَّه القدر المتيقّن، والثاني على ما يؤكَل لكونه القدر المتيقّن فيه، فهكذا يكون فيما نحن فيه، هذا.

أقول أوّلاً: هذا الجمع العرفي حسنٌ هناك ولكنه غير جار في ما نحن فيه؛ لأنَّه يستلزم هنا مخالفة الإجماع المركّب، إذ لم يفتِ أحدٌ هنا بهذا التفصيل، بكون السجدة للحائض في العزيمة واجبة وفي غيرها محرّمة، فيكون هذا القول مخالفاً للإجماع المركّب، لأنّ من ذهب إلى الحرمة لا يقول بالتفصيل، كما لا يقول به القائل بالوجوب كما لا يخفى، وهذا قول بالتفصيل مع أنّهم أجمعوا على عدم

القول بالتفصيل، بل القول بعدم التفصيل حيث إنّ الاختلاف في الحرمة والوجوب اختلاف في خصوص العزيمة دون غيرها.

وثانياً: اختصاص صحيحة الحذّاء بالعزيمة لا يكون منحصراً في حقّ الحائض، إذ هو كذلك في غيرها أيضاً، مع أنّ ظاهر الحديث في صحيحته الأُخرىٰ على أنّ الحيض له خصوصيّة في شمول النّهي عن السجدة، فيتوجّب سقوطها مطلقاً في العزيمة وغيرها، فيلزم اللّغوية في ذكر عنوان (الحائض) إذا كان الحكم مشتركاً بينها وبين غيرها، كما لا يخفى.

ومن هنا يظهر عدم تماميّة حمل الأمر والوجوب على الاستماع والنهي على السماع كما عن «الجواهر» احتماله؛ لأنَّه:

ـ مضافاً إلى ما عرفت من لزوم اللّغوية في ذكر الحائض، لأنّ غيرها أيضاً كذلك، فلا وجه لذكر خصوصها، مع أنّ ظاهره أنّ فيه جهة خاصّة تقتضي ذلك ـ يلزم كونه مخالفاً للإجماع أيضاً، حيث لم يقل أحد بحرمة السجدة في السماع للحائض.

وأمّا الاحتمال الثالث: وهو حمل جملة: (تقرأ ولا تسجد) على الاستفهام الإنكاري.

فقد أورد عليه أوّلاً: بكونه خلاف الظاهر من دون قرينة، مع عدم وضوح الفرق بينه وبين غيره في المقام إلّا من ناحية اللّهجة وكيفيّة الأداء، وفتح باب هذا الاحتمال يستلزم الخلل في استفادة الحكم من غير واحدٍ من الأخبار.

وثانياً: أنّ حكم القراءة لم يكن معلوماً عند السائل حتّى يستنكر الإمام التفكيك بينه وبين السجود، وإنّما سأل عن حكمهما بنفس هذا السؤال، وقد صدر

الحكم فعلاً من دون أن يكون معلوماً قبله.

وثالثاً: أيّ ملازمةٍ بين الأمرين حتّى يستنكر الإمام التفكيك؟! إذ من الجائز مشروعيّة القراءة للحائض لعدم كونها من مقوّمات الصلاة، بل هي من السنّة، كما ورد أنّ القراءة سنّة بخلاف السجود، فإنّه مقوّم لها فيسقط بتبعها، وحيث إنّ الصلاة ممنوعة عن الحائض فكذا السجود المقوّم لها، فأيّ مجالٍ للإنكار بعد وضوح الفرق وعدم التلازم في السقوط والثبوت؟

أقول: المورد هو المحقّق الخوئي، وكلامه لا يخلو عن وجه، وإن لم يكن جميع كلامه مقبولاً خصوصاً ما ذكره في الأخير، فإنّه لا يخلو عن إشكال.

وكيف كان، لم يكن شيئاً من المحامل ما يقنع الفقيه في رفع تعارض الدليلين في خصوص الحائض.

فالأقوى أن يُقال: إنّ ما ينبغي القول هنا هو الحكم بوجوب السجدة على الحائض في العزيمة لأحد الأمرين:

إمّا للرجوع إلى أصالة الجهة، لأنّ الحرمة التي كانت مستفادةً من النّهي في الخبرين موافقة لفتوى جمهور العامّة وأكثرها، فلا يبعد كون صدورها عن تقيةٍ، فيحكم بتقدّم أخبار الوجوب، وسقوط أخبار الحرمة عن الحجّيّة.

وإمّا القول بثبوت المعارضة بين الطائفتين وتساقطهما بعد التعارض دون التخيير، والرجوع إلى العمومات المطلقة السابقة الدالة على إيجاب السجدة لكلّ مكلّفٍ من دون ذكر خصوص الحائض كما وقع في حديث الحذّاء وغيره.

وإن أبيت عن ذلك وقلت بعدم الرجوع إلى المرجّحات، فالمرجع بعد

التعارض إلى الأصل العملي، وهو يقتضي عدم وجوب السجدة في حقّها، لأجل أنّ الأصل هنا البراءة لا الاشتغال أو الاستصحاب لتعدّد العنوان حيث يوجب تعدّد الموضوع، لكنّه مخالفٌ للقاعدة في باب التعارض، إذ القاعدة تقتضي الرجوع إلى المرجّحات الخارجيّة من: موافقة الكتاب والسنّة، ومخالفة العامّة، ومن المعلوم أنّ مقتضى إطلاقات الأخبار الدالّة على الوجوب هو الحكم بتقديم الدليل الدّال على الوجوب، كما أنّ مخالفته مع فتاوى العامّة القائلين بالحرمة يوجب تقديمه؛ لأنّ الرُّشد في خلافهم.

فإذاً الأقوى عندنا في حقّها هو الوجوب، في السجدة الواجبة والاستحباب في المستحبة، وإن لم يكن مؤكّداً في الثاني عملاً بالخبرين في الجملة، والسرّ فيه أنّ التعارض هنا قائمٌ بين الحجّتين لا بين الحجّة واللّا حجّة، ولذلك يعمل بما لا تعارض فيه من الفقرات.

ومن هنا يظهر ضعف ما ورد في كتاب «أحكام النساء» للمفيد رحمه الله، حيث قال: (من سمع موضع السجود ولم يكن طاهراً أومأ بالسجود إلى القبلة إيماءً).

وعلّق صاحب «مصباح الفقيه» بعد نقل كلامه بقوله: (فكأنّه أراد الطهارة من الحيض، وظاهره اعتبار الطهارة والاستقبال، وأنّه لدى تعذّر الطهارة يؤمي ولا يشرع له السجود، ولم نقل على ما يدلّ على شيء من ذلك).

قلنا: إنّ ظاهر كلامه هو الإطلاق في نفي الطهارة، حيث إنّه قابل للانطباق على عدم الطهارة عن الخبث والحدث معاً، كما أنّ أداة (مَن) عام يشمل كلّ من الرجل والمرأة، فلا وجه لاختصاصها بالمرأة، إلّا أن يُستظهر ذلك من جهة أنّ

ولا استقبال القبلة على الأظهر. (١)

المسألة مذكورة في كتاب «أحكام النساء».

ثمّ لا وجه للقول بعدم وجوب السجدة مع الأمر بالإيماء الذي هو بدل عن السجدة، فإذا لم تكن السجدة أصلها واجبة، فلا وجه للحكم بوجوب بدلها، إلّا بعد إقامة دليل عليه وهو مفقود، ولذلك حكمنا بضعفه تبعاً لصاحب «الجواهر».

(١) أي لا يشترط في سجدة التلاوة الاستقبال عندنا، بلا خلاف أجده فيه، إلّا ما سمعته من كتاب «أحكام النساء» للمفيد، كما عرفت من التصريح به في قوله: (مَن سمع موضع السجود، ولم يكن طاهراً، أومأ بالسجود إلى القبلة إيماءً). حيث يظهر من كلامه وجوبه بل شرطيّته لها، ولعلّه لذلك قال المصنّف: (على الأظهر)، مما يكشف عن أنّ القول الآخر ظاهر ومقبول في الجملة عند الخاصّة، فيكون مشيراً إلى كلام شيخنا المفيد ومن تبعه، وإن ادّعى عدم وجود قائلٍ بذلك منّا غير المفيد رحمه الله.

كما يحتمل أن يكون المراد من قوله: (هو الأظهر)، بيان الخلاف بين علماء الإسلام من العامّة والخاصّة، حيث إنّ الجمهور صرّحوا بالوجوب والشرطيّة قياساً بسجدة الصلاة.

وعلى أيّ حال، لا يمكن القول بالوجوب والشرطيّة، لأنّه ـ مضافاً إلى أنّ عدم الوجوب وعدم الشرطيّة موافقان للأصل من البراءة من حديث الرفع، بناءً على جريانه في مطلق الأحكام من التكليفيّة والوضعيّة، كما هو مقتضى البراءة

العقليّة من قبح العقاب بلا بيان إن فرض عدم وجود الدليل على النفي والإثبات وإلّا يصير تأييداً في النفي ـ يمكن دعوى قيام الدليل على عدم الوجوب والشرطيّة من إطلاق النصوص والفتاوى ومعاقد الإجماعات، حيث لم يرد له ذكر في واحدٍ من النصوص مع كونه مورد الحاجة و البيان؛ أي لو كان الاستقبال معتبراً فيها لزم التصريح به أو الاشارة اليه، و التأكيد على كونه شرطاً في صحّتها، مع معلوميّة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة.

نعم، قد يُستشعر الوجوب من صحيحة الحلبي، عن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال: «سألته عن الرّجل يقرء السّجدة وهو على ظهر دابّته؟ قال عليه السلام: يسجد حيث توجّهت به، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يُصلّي على ناقته وهو مستقبل المدينة، يقول الله عزّ وجلّ: ﴿فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾».[1]

حيث يظهر من الجواب أنّ السؤال كان من جهه الاستقبال، فأجاب عليه السلام بجواز عدم رعايته حال الركوب، حيث يمكن أن يكون الوجه هو مفروغيّة اعتباره في غير حال الركوب استناداً إلى فعل النَّبيّ صلى الله عليه وآله من الغاء القبلة في الصلاة التي هي أوضح حالاً بالنسبة إلى هذا الشرط من خصوص السجود الذي هو أحد أجزائها، فيشعر لزوم اعتباره في غير حال الركوب كما يعتبر في الصلاة.

ولكن أجاب عنه في «مصباح الفقيه» بقوله: (ولكنّك خبير بأنّ غاية ما يمكن ادّعائه إنّما هو إشعار الصحيحة بذلك لا الدلالة، مع إمكان أن يكون المقصود بالاستشهاد بالآية نفي اعتباره مطلقاً لا في خصوص حال الركوب)،

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٩ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ١.

انتهىٰ محلّ الحاجة.[١]

ولكن الحقّ أن يُقال: إنّ السؤال الوارد في صدر الحديث وهو قوله: (يقرأ السجدة)، مطلق من حيث الوجوب والندب، كما أنّ الجواب في قوله: (يسجد حيث توجّهت)، يشمل كلا الفردين، كما أنّ ماجاء في ذيله من بيان فعل النَّبيّ صلى الله عليه وآله من الصلاة حال الركوب مطلق من جهة الصلاة الواجبة وغيرها، فالتقييد فيها بخصوص النافلة يكون معتمداً على دليل خارجي من لزوم رعاية الاستقبال في الواجب في غير حال الضرورة، كما يستفاد وجوب الرعاية من الدليل الدّال على وجوب الإتيان بالصلاة على الجهات الأربع لتحصيل الاستقبال إلى القبلة لمن اشتبهت عليه القبلة، فلو لم يكن واجباً لما حكم بذلك.

فيبقى حال السجدة باقياً بإطلاقه بعدم لزوم رعايته حتّى في الفريضة الواجبة، لعدم قيام دليل خارجي على لزوم رعايته في الواجبة، فيؤخذ بإطلاق قول الإمام عليه السلام: (يسجد حيث توجّهت)، فإذا لم تجب رعايته في الفريضة الواجبة حال الركوب، لايجب رعايته في غيره بواسطة الإجماع المركّب لعدم القول بالفصل، بل القول بعدم الفصل لإجماع العلماء على عدم وجوب رعاية الاستقبال وعدم شرطيّته، فيتمّ المطلوب.

كما أنَّه قد استدلّ على وجوب الاستقبال في الجملة بما ورد في «دعائم الإسلام» مرسلاً عن أبي جعفر عليه السلام، أنَّه قال::

«إذا قرأ السجدة وأنت جالس فاسجد متوجّهاً إلى القبلة، فإذا قرأتها وأنت

(١) مصباح الفقيه: ص ٣٦١.

راكب فاسجد حيث توجّهت، فإنّ رسول الله ﷺ كان يُصلّي على راحلته وهو متوجّه إلى المدينة بعد انصرافه من مكّة ـ يعني النافلة ـ قال: وفي ذلك قول اللّه عزّ وجلّ: ﴿فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾».[1]

أقول: وهو مع ضعفه وشذوذه وكونه موافقاً للعامّة، يُحمل على صدوره عن تقيّة، فلا يمكن القول به، مع كونه معرضاً عنه عند الأصحاب، فهو بنفسه موجب للوهَن فلا وجه لابتناء قول مبنيّ على دليل ضعيف لا جابر له كما لا يخفى، مضافاً إلى مخالفته للإجماع لعدم القائل بالفصل بين الجالس والراكب، كما لا تفصيل عندهم بين الواجبة وغيرها.

نعم، لا يبعد الحكم باستحباب رعاية الطهارة والقبلة في سجدة التلاوة، مستفاداً من الروايتين هنا ومن السابقة، غاية الأمر في مثل الطهارة عن الخَبَث والحدث يتصوّر ذلك بوجهين:

تارةً: يقال باستحباب الطهارة، ويراد منه عدم فعل سبب السجود إلّا بعد إحرازها.

وأُخرىٰ: يقال به ويراد منه ترك الفوريّة في الندب أو الواجب لإحرازها.

اختار صاحب «الجواهر» الأوّل، ولعلّه لأجل أنّ أمر المندوب لا يمكن أن يزاحم أمر الواجب وهو الفوريّة، بل وهكذا إذا قلنا بالفوريّة في السجدة المندوبة، حيث يزاحمه القول باستحباب تحصيل الطهارة، اللّهمّ إلّا أن يوسّع في الفوريّة بما لا ينافي هذا المقدار من التأخير، وهو أوّل الكلام؛ لأنّ ظهور الفوريّة هو الإتيان

(١) المستدرك: ج ١، الباب ٤٢ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ١.

بها بعد القراءة بلا تأخير كما لا يخفى، ولذلك قال صاحب «الجواهر» بأنّ المراد من الاستحباب هو عدم فعل سبب السجود إلّا بعد إحراز الطهارة. نعم، هذا إنّما يصحّ إذا كان السبب باختياره لأنَّه قد يتحقّق السبب بلا اختياره كما لو سمع الآية ـ لو قلنا بوجوبه ـ أو استمع الهادون التفات الى أنّه غير متطهّر ثمّ التفت بعد القراءة أو بعد الاستماع، حيث لا معنى حينئذٍ للقول بالاستحباب إلّا بالتأخير لما بعد تحصيلها، وهو لا يخلو عن إشكال خصوصاً في الواجب، والظاهر أنّ هذه الصورة غير مقصودة لصاحب «الجواهر»، لظهور كلامه في المختار.

هذا إن قلنا بالتسامح فيه، وإلّا يمكن المناقشة في ثبوت أصل الاستحباب، خصوصاً في مثل الطهارة عن الخبث، اللّهمّ إلّا أن يستفاد محبوبيّة الطهارة من مفهوم (أن) الوصليّة في قوله: (وإن كانت المرأة لا تصلّي)، حيث يفيد أنّ المطلوب أوّلاً هو المتطهّر، إلّا أنَّه أُجيز لغير المتطهّر، فلا ينافي حينئذٍ كون الأفضل هو الأوَّل، ولذلك التزم مثل صاحب «النفليّة» و «البيان» و «الفوائد المليّة» إلى أفضليّة الطهارة بقولهم: (إنّ الأفضل الطهارة لها)، بل عن «التذكرة» في بحث التجديد أنَّه: (يستحبّ التجديد له ولسجود الشُّكر)، ولكن عن «الذكرى»: (أنَّه لا يستحبّ التجديد لهما)؛ ولعلّه لعدم الدليل.

وكيف كان، حتى ولو قلنا بالاستحباب، لكن لا تكون الطهارة شرطاً فيها، إذ الاستحباب أعمّ من الشرطيّة، ولا دليل لنا لإثبات الشرطيّة مع ما عرفت أنّ مقتضى الأصل عدمها كما لا يخفى.

وبالجملة: بناءً على ما بيّناه يظهر عدم تماميّة التردّد المنقول عن

«الجعفريّة» وشرحها، حيث قالا إنّ في اشتراط الستر والاستقبال والخلوّ عن النجاسة وجهين، كما أنّه على الأظهر ليس بتلك المكانة قول المصنّف، إن أراد به ما يشمل الاستقبال والطهارة، دون اختصاصه بالأخير، مع أنَّه أيضاً كذلك، أي لا يكون شرطاً قطعاً ولو سلّمنا استحبابه كما أوضحناه.

أقول: وهذه المناقشات قد نشأت من العامَّة الذين تركوا سبيل الهدى والرشد، سبيل أهل البيت، واعتمدوا في استنباط أحكامهم على الأقيسة المحرّمة والممنوعة شرعاً والباطلة عندنا، إذ ليس من مذهبنا القياس، والحكم عند اللّٰه لا يُقاس، ولذلك ازدادوا حيرة وضلالاً، نعوذ بالله من الزلّة والضلال. ومن الموارد التى تمسكوا فيها بالقياس هو المقام، إذ قاسوا سجدة التلاوة بسجدة الصلاة وحكموا بمساواتها معها.

نعم، قد يتوهّم عندنا إمكان استفادة هذه المقايسة من صحيح «العلّل» الذي مرّ ذكره، حيث أسقط حكم الاستقبال لسجدة التلاوة للراكب تأسيّاً بفعل رسول اللّٰه حيث ترك الاستقبال في نافلته وهو راكب،[1] ولكن قد عرفت ضعفه ومخالفته للإجماع، مع احتمال عدم اعتبار الاستقبال من رأسه لأجل التمسّك بالآية كما عرفت تفصيله، فلا نعيد.

مضافاً إلى أنَّه لو كانت هذه المقايسة صحيحة، لزم منها في سجدة التلاوة اعتبار كلّ ما يعتبر في الصلاة من اللّباس والمكان، بل ومنافاة كلّ ما ينافي الصلاة من الضحك والكلام والأكل والشرب ونحو ذلك، مع أنَّه لا يعتبر شيء منها فيها

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٩ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ١.

قطعاً وبالإجماع، وإن ذهب بعض الأصحاب في بعض الأُمور إلى اعتباره نظير إباحة المكان واللّباس، بل زاد صاحب «كشف الغطاء» أن لا يكون من جلد الميتة، وأن لا يكون من الحرير والذهب، وطهارة موضع الجبهة، أو اعتبار الستر فيها، كما جزم به الشهيد في المحكي عن حواشيه، بل في «الجواهر»: (لعلّه قد أخذ ذلك من تعليل النّهي عن السجود العاري في الصلاة مخافة ظهور سوأته)، وهو كما في صحيحة زرارة في قوله: «ولا يسجدان ولا يركعان فيبدو ما خلفهما»، الحديث.[1]

وهو كما ترى، لأنّ الحديث ورد في خصوص الصلاة، وليس بمطلق ليشمل كل سجدة، ولذلك يجوز أداء سجدة الشُّكر عارياً، بل وهكذا في سائر السجدات الواردة في الأدعية والزيارات كدعاء الصباح وزيارة عاشوراء ونحوها.

مضافاً إلى الإطلاقات التي لم يرد فيها ذكر شيءٍ من هذه الأُمور، مع كونها مورد الحاجة، مع أنّ الأصل أيضاً يقتضي نفيها لدى الشكّ في اعتبارها.

نعم، قد يقال بلزوم اعتبار إباحة المكان، لأنّ السجود غاية العبادة في العبادة، ولأجلها لا يجوز السجدة لغير اللّه، فلو كان المكان وموضع الجبهة والمساجد غصباً، لزم مبعديّة العبادة، وما هو كذلك لا يمكن أن يكون مقرّباً، ولا يرتبط هذا بجواز اجتماع الأمر والنهي، إذ هو حكم جارٍ فيما لا يكون الشيء بنفسه عبادة كما في المقام، وهو مثل الكون في الصلاة إذا وقع في أرض مغصوبة، فالنهي هنا مبطلٌ للعمل، والسجدة لا تتحقّق إلّا فيما لم يكن المورد منهيّاً عنه، إذ السجدة بنفسها تعدّ عبادة، ولا تحتاج إلّا إلى النيّة فقط، فالقربة فيها موجودة بذاتها إذا نوى كونها لله، فلابدّ من

(١) الوسائل: ج ٣، الباب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٦.

إباحة المكان فيها.

نعم، في اللّباس المغصوب قد يقال ـ كما عن فاضل البسطامي ـ إنّه لا يضرّ، لأنّ النّهي قد تعلّق بأمرٍ خارج من الصلاة، لأنَّه يجوز الإتيان بالسجدة عارياً، ولا يكون الستر فيها شرطاً، فالنهي يكون ممحّضاً في خصوص التصرّف في المغصوب بلا وجود أمرٍ فيه، فلا يكون مصداقاً لتحقّق العنوانين من الأمر والنهي، لعدم اجتماعهما في مورد واحد، فإتيانها فيه يوجب التصرّف في مال الغير، ويصير حراماً ولكن تكون سجدته صحيحة.

اللّهمّ إلّا أن يقال: بأنّ ما يستلزم الحرام، وكان علّة له فهو أيضاً حرام، حيث إنّ السجدة تعدّ تصرّفاً في مال الغير إذا كان على جسمه اللّباس فيتصرف في مال الغير بلباسه، واعتماداً على هذه الحقيقة قال السيّد في «العروة» في المسألة السادسة عشر: (نعم، يعتبر أن لا يكون لباسه مغصوباً، إذا كان السجود يعدّ تصرّفاً فيه، بخلاف ما لو لم يكن كذلك، كما لو كان في السجدة فأُلقي عليه ثوباً مغصوباً من دون تحرّكٍ صدر منه).

أقول: لا يذهب عليك أنَّه قد يمكن الالتزام باعتبار ما يكون دخيلاً في مسمّى السجود، ولا يبعد أن يكون منه وجوب مساواته لسجود الصلاة في اعتبار عدم العلوّ في المسجد عن أربعة أصابع، وكذا في باقي المساجد المرادة من قوله تعالى: ﴿**أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلّٰهِ**﴾ حيث إنّه قد يظهر من الأدلّة كون المقصود بالتحديد هو تحقّق مسمّى السجود بها، إذ من المحتمل كون المراد من السجود عرفاً وشرعاً، عدم علوّ موضع الجبهة عمّا ورد في الأخبار، كما لا يبعد دخالة وضع المساجد

على الأرض في تحقّق مسمّاه أيضاً إذا كان صدق السجود عرفاً دائراً مدار ذلك.

نعم، قد يقع الكلام في اعتبار كون موضع الجبهة ممّا يصحّ السجود عليه، لاحتمال اختصاص ذلك بخصوص الصلاة، فلا يجري في غيرها، ولأجله اقتصر صاحب «كشف الغطاء» على اعتبار عدم كون السجود على المأكول والملبوس، دون ما يصحّ السجود عليه؛ لأنه ليس دخيلاً في أصل مسمّى السجود حقيقةً.

نعم، يصحّ ملاحظة اعتبار عدم كونه من المأكول والملبوس، اعتماداً على التعليل الوارد في الحديث حيث يكون معمّماً، والتعليل المذكور هو النهي عن السجود على المأكول والملبوس لأنّهما ممّا يعبدهما أهل الدنيا، والتعليل عام يشمل حتّى مثل سجدة التلاوة، ولكن مع ذلك لابدّ من ملاحظة الاحتياط في أداء الواجب من جهة رعاية كونه ممّا يصحّ السجود عليه، لأنَّه قد ورد في الخبر أنَّه لا يجوز السجود إلّا على الأرض أو ما أنبتت، ولذلك اشترط الشهيد في «البيان» ذلك بقوله: (الأشبه اشتراط السجود على السبعة، وعلى ما يصحّ السجود عليه، فإن تعذّر فكسجود الصلاة)، وإن تردّد فيه صاحب «المدارك» و «جامع المقاصد» حيث قال الأوَّل منهما: (وفي السجود على ما يصحّ السجود عليه نظر)، وقال الثاني: (أنّ فيهما ـ أي السجود على السبعة، وكون السجود على ما يصحّ ـ وفي اعتبار العلّ وجهين)، بل لم يشاهد الحكم بعدم الاعتبار بضرس قاطع من أحد إلّا المصنّف في «المعتبر»، وتبعه بعض من تأخّر عنه.

وعليه، فالأَوْلىٰ هو الذهاب إلى الاحتياط في اعتباره، لأجل احتمال مدخليته في صحّة السجدة مطلقاً؛ في الصلاة أو في غيرها، عملاً بظاهر إطلاق

التعليل في بعض الموارد.

بل الأحوط هو رعاية وضع المساجد السبعة، مضافاً إلى احتمال كونها دخيلاً في مسمّى السجود، فلم يختصّ الحكم بخصوص الصلاة، ولذلك حكم هو الحال في بعض الفقهاء باعتباره، بل قد يستشعر من بعض الأخبار كونها دخيلاً في أصل السجود لا خصوص حال الصلاة، كما استدلال الإمام الجواد عليه السلام بقوله تعالىٰ: ﴿**أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلّٰهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللّٰهِ أَحَداً**﴾.

أقول: الدقّة في المسألة تقتضي الحكم بلزوم وضع المساجد السبعة، لأجل تحقّق السجدة الشرعيّة، فيكون شرطاً للفرد والمصداق وهو سجود الصلاة لا دخيلاً في أصل حقيقة السجود، لوضوح أنّ وضع الإبهام على الأرض لا يكون دخيلاً في حقيقة السجدة عرفاً، فلو سجد ولم يرفع ابهامه، فرغم ذلك يقال له إنّه سجد، فاعتباره فيه يحتاج إلى دليل يدلّ عليه.

مضافاً إلى إمكان استفادة عدم اعتبار وضع السبعة من صحيح الحلبي المروي عن «العلل»، عن أبي عبد اللّٰه عليه السلام، قال: «سألته عن الرّجل يقرأ السّجدة وهو على ظهر دابّته؟ قال عليه السلام: يسجد حيث توجّهت به، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يُصلّي على ناقته وهو مستقبل المدينة، يقول الله عزّ وجلّ: ﴿فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ﴾».[1]

ورواه «العيّاشي» عن حمّاد بن عثمان، عن أبي عبد اللّٰه عليه السلام، مثله.

بتقريب أن يقال: إنّ وضع السبعة إن كان لازماً في تحقّق السجدة، لزم منه

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٩ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ١.

الحكم بوجوب النزول مقدّمة لتحقّق السجدة، واجباً كان أو مندوباً، إن شاء إتيانها، وحمل الخبر على صورة عدم التمكّن، أو كونه في المجمل، خلاف الظاهر، حيث ترك الاستفصال من هاتين الجهتين، فجميع ذلك يؤيّد عدم اللّـزوم، وبـه أفـتى الفاضل في نهايته بقوله: (لو قرأ السجدة ماشياً سجد، فإن لم يتمكّن أومأ، وإن كان راكباً سجد على دابّته إن تمكّن، و إلّا وجب النزول والسجود، فإن تعذّر أومأ)، ومثله في المنتهى.

بل وهكذا في «التذكرة» مثل ما في نهايته إلى أن قال: (وإن كان راكباً سجد على راحلته و إلّا نزل، وفعله عليّ عليه السلام)، إلى أن قال: (ولا نعلم فيه خلافاً لأنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله قرأ عام الفتح سجدة، فسجد الناس كلّهم منهم الراكب والساجد في الأرض، حتّى أنّ الراكب يسجد على يده. وفي موضعٍ آخر قال: يجوز أن يؤدّى سجود الشُّكر والتلاوة على الراحلة عندنا خلافاً للشافعي لحصول المسمّىٰ).

اللّهمّ إلّا أن يقال بمشروعيّة ذلك كذلك في خـصوص الراكب كـالنافلة؛ أي بإسقاط اعتبار وضع السبعة فيها، فلا ينافي اعتباره إذا كان على الأرض، مضافاً إلى جريان قاعدة الاشتغال بعد تعلّق الوجوب بالإنسان، حيث إنّه موجب للشك بإتيانها بدون وضع السبعة، كما أشار إليه صاحب «الجواهر» قدس سره، فلأجل هذه الأُمور وافقنا السيّد في «العروة» وحكمنا بالاحتياط الوجوبي في إتيانها، مع مراعاة وضع السبعة، كما يظهر ذلك من صاحب «الجواهر» قدس سره أيضاً.

بل قد يظهر ويقوى في النظر كون سجدة التلاوة كسجدة الصلاة في حكم الإيماء عند تعذّر أصلها، كما يمكن استفادة ذلك من أخبار المصلّي إذا سمع

السجدة فيها، حيث يُومي ولا يسجد للّٰه، بل وكذا مثلها ممّا يتمكّن من الانحناء وبدليّة الجبين والذقن في المكتوبة.

ما يُقرأ من الذكر في سجدة التلاوة

يقع الكلام في صفة ذكر سجدة التلاوة وحكمها من الوجوب أو الاستحباب، والأخبار فيه مختلفة، فلا بأس بذكرها:

منها: صحيحة أبي عبيدة الحذّاء، عن أبي عبد اللّٰه عليه السلام، قال: «إذا قرأ أحدكم السجدة من العزائم فليقل في سجوده: سجدتُ لك تعبّداً ورقّاً، لا مستكبراً عن عبادتك، ولا مستنكفاً ولا متعظّماً، بل أنا عبدٌ ذليلٌ خائفٌ مستجير».[1]

فإنّه يشتمل على الأمر الظاهر في الوجوب، فلو أُخذ بظاهره وجب ـ مضافاً إلى وجوب أصل الذِّكر ـ الحكم بوجوب خصوص هذا الذِّكر، فالرواية مخالفة لظاهر فتوى الأصحاب من هاتين الجهتين.

مع أنَّه قد ورد في بعض الأخبار بأنّ ذكر سجدة التلاوة هو نفس ذكر سجود الصلاة:

منها: و رواية عمّار الساباطي، قال: «سُئل أبو عبد اللّٰه عليه السلام عن الرجل إذا قرأ العزائم كيف يصنع؟ قال: ليس فيها تكبير إذا سجدت، ولا إذا قمت، ولكن إذا سجدت قلت ما تقول في السجود».[2]

ومنها: مرسل الفقيه، قال: «روي أنَّه يقول في سجدة العزائم: لا إله إلّا اللّٰه

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٦ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ١ و ٣.

حقّاً حقّاً، لا إله إلّا اللّٰه إيماناً وتصديقاً، لا إله إلّا اللّٰه عبوديّةً ورّقاً، سجدتُ لك يا ربّ تعبّداً ورقّاً، لا مستنكفاً ولا مستكبراً، بل أنا عبد ذليل خائف مستجير، ثمّ يرفع رأسه ثمّ يكبّر».[١]

وفي «المنتهى» عن الصدوق أيضاً: (إلٰهي منّا بما كفروا، وعرفنا ما أنكروا، وأجبناك إلى ما دعوا، إلٰهي فالعفو العفو).[٢]

قيل: وفي «البيان» أنَّه ذكره الراوندي في «المعتبر»، وفي المرسل المروي عن «غوالي اللئالي» أنّ النَّبيّ صلى الله عليه وآله لمّا نزل قوله تعالى: ﴿**وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ**﴾ سَجَدَ وقال: «أعوذ برضاك من سخطك، وبمعافاتك من عقوبتك، وأعوذ بك منك، لا أُحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك».[٣]

ولعلّ الوجه في عدم حكم الأصحاب بوجوبه، ملاحظة الاختلاف في الكيفيّة التي هو دليل على أن الذِّكر غير واجب في خصوصيّة معيّنة.

ولكن هذا لا يوجب إلّا عدم وجوب الكيفيّة، لا نفي أصل وجوبه، فذلك لا يكون إلّا بالإجماع المتحقّق في لسان الأصحاب، كما أنّ عدم وجوب ذكرٍ خاصّ يظهر من الاختلاف، وممّا ورد في «دعائم الإسلام» مرسلاً أنَّه: «يدعو في سجوده بما يتيسّر من الدُّعاء».[٤] حيث يؤيّد ذلك أيضاً.

أقول: رغم ذلك كلّه لولا الإجماع لقلنا بوجوب أصل الذِّكر ـ أي القدر

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٦ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ٢.
(٢) الجواهر: ج ١٠ / ٢٣١.
(٣) المستدرك: ج ١، الباب ٣٩ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ٢.
(٤) الجواهر: ج ١٠ / ٢٣٢ .

ولو نسيها أتى بها فيما بعد. (١)

المشترك ـ لأجل الصحيحة، لكن حيث قام الإجماع في قباله، مضافاً إلى عدم الدليل بالخصوص على القدر المشترك، لزم الحكم بالاستحباب، رغم أنّ عدم تركه موافق للاحتياط الذي هو طريق النجاة.

(١) أي لا يسقط وجوب سجدة التلاوة بالنسيان بعد تحقّق الأسباب، كما لا يسقط وجوبها بواسطة تركها عمداً أو عصياناً أو لعذرٍ من تقيّةٍ أو مانع، للأصل وهو قاعدة الاشتغال إلى أن يمتثل الأمر، فضلاً عن أنّ الاعادة مقتضى استصحابه، لأنّ التكليف الثابت لا يسقط إلّا بالامتثال أو العصيان إن أحرز كونه واجباً موقّتاً، وهو أوّل الكلام، مضافاً إلى الإطلاقات الدالّة على وجوبها بمجرّد تحقّق أسبابها، ووجوب المسارعة والمبادرة بأدائها الثابت بدليلٍ غير موجب لتقييد أصل الوجوب، حتّى يجعله واجباً موقّتاً، نظير وجوب صلاة الآيات والزلزلة حيث يكون فوريّاً، لا بمعنى سقوطه بترك اتيانها فوراً، بل يجب ادائها فوراً ففوراً، ونظير وجوب المبادرة الى الحجّ عند الاستطاعة في العام الأوّل، حيث إنّه لو ترك وجب عليه الأداء في العام القابل، فيكون وجوبه حينئذٍ فوراً من واجبٍ في واجب، ولا ينافي ذلك اتّحاد لفظ الأمر الدالّ على الوجوب وعلى الفوريّة، إذ لا يكون وجوب الفور قيداً للواجب أو للأمر حتّى يستلزم انتفاءه انتفاء الوجوب أو الواجب نظير الواجبات الموقّتة، الذي يستلزم تركه فوراً فوت وقته، الموجب لصيرورتها قضاء، فيحتاج وجوبها إلى دليلٍ آخر لو كان الواجب بنحو تعدد

المطلوب، حتّى كون وجوبه بأمرٍ جديد، أو بصورة وحدة المطلوب ليكون وجوب قضائه بالأمر الأوَّل، لما قد عرفت من كونه من قسمٍ آخر، بأن لا يكون وجوبه فوراً تقييداً لواجبه فلا وقت له، بل يجب إتيانه كلّما ذَكر أو تنبّه أو ارتفع المانع وأمثال ذلك، فلا يحتاج في إتيانه إلى نيّة الأداء ولا القضاء، خلافاً لما حُكي عن الشافعي من القول بكونه قضاء، بل قد يتوهّم ذلك عن بعضٍ من استعمال لفظ (القضاء)، حيث يحتمل أنّ المقصود منه هو بمعنى الإتيان لا القضاء الاصطلاحي، وتعليق الحكم بالقراءة أو الاستماع أو السماع كان لأجل بيان التسبيب، لا توقيت الوقت حتّى يستلزم تركه فوته كما لا يخفى.

هذا، مضافاً إلى ورود خبرٍ صحيحٍ لمحمّد بن مسلم، عن أحدهماعليهما السلام، قال: «سألته عن الرجل يقرء السجدة فينساها حتّى يركع ويسجد؟ قال: يسجد إذا ذكر إذا كانت من العزائم».[1]

حيث يدلّ الخبر على أنّ وجوبه متى ما ذكر كان بمقتضى الأمر الأوَّل الذي قد تعلّق به لأجل آية السجدة بالقراءة أو الاستماع ولا يعدّ قضاء، كما لا يكون بأمرٍ جديد حيث لا يحتاج إليه بعد كون الأمر الأوَّل باقياً على اقتضائه وفعليّته، فإنّ جملة: (حتّى يركع ويسجد)، قرينة على أنّ اطلاق القراءة في الصلاة يقتضي شموله للفريضة والنافلة، إلّا أن تخرج الفريضة بأمرٍ خارجي لأجل اقتضائه زيادةً في المكتوبة، فيتبدّل إلى الإيماء، كما ورد في بعض الأخبار فيأتي به، بخلاف ما لو كانت الصلاة نافلةً حيث يجوز الإتيان بالسجدة فيها كلّ ما تذكّر ويأتي بها في

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٣٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

الثالث: سجدتا الشُّكر مستحبّتان عند تجدّد النعمة، ودفع النِقم، وعقيب الصَّلوات ، ويُستحبّ التعفير بينهما. (١)

الأثناء، فتخصيصه بالعزائم يمكن لأجل بيان لزوم الإتيان بالسجدة فيها ولو في أثناء الصلاة، بلا فرق بين الفريضة والنافلة، إلّا بالإتيان بالبدل في الأُولى ونفسها في الثانية، بخلاف ما لو كانت في غير العزائم حيث يحتمل أن لا يكون حكم نسيانها كذلك، بمعنى أنّه إذا تذكّر في اثناء الصلاة ـ فريضة كانت أو نافلة ـ لا يكون إتيانها في أثنائها مطلوباً:

أمّا بأن لا تكون بعد النسيان مطلوباً أصلاً، حتّى يكون هذه العلّة هي الفارق بين العزائم وغيرها.

أو أنّ مطلوبيتها تكون باقية، لكن يأتي بها بعد التذكّر خارج الصلاة لا في أثنائها، بلا فرق بين الفريضة والنافلة، و إلّا لولا ذلك كان مقتضى الأصل بقاء التكليف حتّى في غير العزائم، وجواز إتيانها في الأثناء، لولا قيام دليل خارجي يدلّ على المنع كما لا يخفى.

فإذاً احتمال سقوطه بالأصل لأجل النسيان أو الترك عمداً، لا يخلو عن ضعف في الجملة، وإن كان لا يخلو عن وجهٍ كما في «الجواهر».

(١) هذه المسألة مشتملة على فروعٍ لا بأس بذكرها، لكثرة فوائدها من حيث الاطّلاع عليها والعمل بها إن شاء اللّٰه، فنقول ومن اللّٰه الاستعانة وعليه التّكلان:

الفرع الأوَّل: في بيان أصل السجود وحقيقته.

اعلم أنّ السجود عبارة عن غاية الخضوع والتذلّل والاستكانة للّه سبحانه و تعالى، وهو محض العبادة، حيث ما عُبِدَ اللّه بشيءٍ مثل السجود، ولذا اختصّ به وحَرم لغيره، وأقرب ما يكون العبد إلى اللّه هو ما إذا كان ساجداً، وما من عملٍ أشدّ وطأةً على الشيطان من أن يرى ابن آدم ساجداً له، فقد طُرد لأجله لأنَّه قد أُمِرَ به وعصىٰ فسقط عن مقام القُرب، وصدر في حقّه قوله تعالى: ﴿**فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ**﴾[١]، ولذا يقول لعنه الله إذا أطال العبد سجوده: يا ويلاه أطاعوا وعصيت، وسجدوا وأبيت.

الفرع الثاني: في طوله، وهو شريطة النَّبيّ صلى الله عليه وآله على حصول الجنّة، وشعار الأنبياء والأئمّة النُّجباء عليهم أفضل التحيّة والثناء، وسُنّة الأوّابين، ومن الأمور المحبّبة عنده سبحانه طول سجود العبد، وقد وردت روايات كثيرة تفيد ذلك:

منها: ما روي عن عليّ بن الحسين عليهما السلام: «أنَّه سَجد على حجارة خشنة حتّى أُحصي عليه ألف مرّة: لا إله إلّا اللّه حقّاً حقّاً، لا إله إلّا اللّه إيماناً وتصديقاً».[٢]

ومنها: ما روي عن جعفر بن محمّد عليهما السلام أنَّه قال: «كان أبي يُصلّي في جوف النهار فيسجد السجدة فيطيل السجود حتّى يُقال له إنّه راقد».[٣]

ومنها: المنقول عن أبي الحسن موسىٰ عليه السلام: «أنَّه سجد في كلّ يوم بعد ابيضاض الشمس ـ أي طلوعها ـ إلى وقت الزوال»، الحديث».[٤]

---

(١) سورة الحجر: الآية ٣٤؛ سورة ص: الآية ٧٧.

(٢) و (٣) الوسائل: ج ٤، الباب ٢٣ من أبواب السجود، الحديث ١٥ و ١٤.

(٤) الوسائل: ج ٤، الباب ٢ من أبواب سجدَتي الشُّكر، الحديث ٤.

ومنها: ما رواه القزويني (الهروي) عن أبيه، عمّا رآه فضل بن ربيع ونقله إليه بأنَّه رجل ساجد، إلى أن قال: فقال: هذا أبو الحسن موسىٰ بن جعفر عليه السلام إنّي أتفقّده اللّيل والنهار فلم أجده في وقتٍ من الأوقات إلّا على الحالة التي أخبرك بها، أنَّه يُصلّي الفجر فيعقّب ساعةً في دَبر صلاته إلى أن تطلع الشمس، ثمّ يسجد سجدةً فلا يزال ساجداً حتّى تزول الشمس» الحديث».[١]

ومنها: رواية الهروي في حديثٍ عن الرِّضا عليه السلام: «أنَّه صلّى ركعاتٍ ودعا بدعواتٍ فلمّا فرغ سجد سجدةً طال مكثه فيها، فأحصينا له خمسمأة تسبيحة ثمّ انصرف».[٢]

ومثله ما ورد عن حفص في حقّ الصادق عليه السلام في حديث.[٣]

كما أنّ إكثاره أيضاً يعدّ محبوباً آخر كما ورد في بعض الأخبار:

منها: ما في رواية مرسلة ابن أبي عمير، عمّن ذكره، قال: «قلتُ لأبي عبد اللّٰه عليه السلام لِمَ اتّخذ اللّٰه إبراهيم خليلاً؟ قال: لكثرة سجوده على الأرض».[٤]

حيث يستفاد منها محبوبيّة الإكثار ولو بلا سبب، كما لا يخفى، وإلى هذا الحديث أشار العلّامة الطباطبائي في منظومته:

إكـثاره يـحطّ بـالأوزار ... حطّ الرِّياح ورق الأشجار
بـه يُـباهي ربّـنا الجـليل ... ومـنه نـالَ الخـلّة الخـليلُ

وعلىٰ هذا لو قلنا بمشروعيته لا لسبب كالنفل في الصلاة، فإنّما هو أخـذاً

---

(١) الوسائل: ج ٣، الباب ٥٩ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.

(٢) ـ (٤) الوسائل: ج ٤، الباب ٢ من أبواب سجدَتي الشُّكر، الحديث ٦ و ٧.

بالإطلاق و تمسّكاً بمثل مرسلة ابن أبي عمير كما صرّح به صاحب «الجواهر» تبعاً للمحكي من «نهاية الإحكام» و «الموجز» وشرحه، فما في «البيان» من النظر فيه لا يخلو عن ضعف، بخلاف الركوع حيث لا دليل لنا على مشروعيّته، فما عن «النهاية» من القول به فيه لا يخلو عن إشكال، إذ حمل السجود على مطلق الخشوع الشامل لمثل الركوع لا يخلو عن تأمُّل، ولذلك نفاه الشهيد وغيره.

الفرع الثالث: استحبابه بالخصوص في موارد معيّنة مذكورة، كسجود الشُّكر على تجدّد النّعم، ودفع النقم وعقيب الفرائض، بلا خلاف أجده بين أصحابنا كما في «الجواهر» نقلاً عن الاعتراف به في «كشف اللّثام»، بل نُقل الإجماع عليه عن «المنتهى» و «التذكرة» وظاهر «المدارك» و «الخلاف» وظاهر «المعتبر».

لكن في «جامع المقاصد»: (لا خلاف بين أكثر علمائنا إلّا من شَذّ في استحبابه للأوَّلين ـ أي لتجدّد النعم ورفع النقم دون عقيب الفرائض ـ ولم نقف علىٰ مَن استثناه)، وفي «الجواهر»: (والموجود فيما حضرني من نسخته: (العلماء) فيكون المراد أبا حنيفة على الظاهر).

نعم، قد ورد في بعض الأخبار ما يوهِم عدم استحبابه عقيب الصلوات، وهو ما رواه سعد بن سعد، عن أبي الحسن الرِّضا عليه السلام، قال:

«سألته عن سجدَتي الشُّكر؟ فقال: أيّ شيء سجدة الشُّكر؟ فقلت: إنّ أصحابنا يسجدون سجدةً واحدة بعد الفريضة، ويقولون هي سجدة الشُّكر، فقال: إنّما الشُّكر إذا أنعم اللّٰه على عبدٍ النعمة أن يقول: ﴿**سُبْحانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا وَمَا**

﴿كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ ۝ وَإِنَّا إِلَى رَبِّنَا لَمُنقَلِبُونَ﴾[١] وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.[٢]

ولكن حمله الشيخ على التقيّة، أو علىٰ نفي الوجوب إن توهّم ذلك، و إلّا لا وجه له؛ لمنافاته مع الإجماع أو الضرورة من المذهب، فضلاً عن كونه متواتراً من النصوص على ترغيب ذلك، فلا بأس بذكر بعضها:

منها: ما في صحيح عبد اللّٰه ابن مسكان، عن أبي عبد اللّٰه عليه السلام: «أنّ رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله كان في سفر يسير علىٰ ناقةٍ له إذا نزل فسجد خمس سجدات، فلمّا ركب قالوا: يا رسول اللّٰه إنّا رأيناك صنعتَ شيئاً لم تصنعه؟ فقال: نعم، استقبلني جبرئيل فبشّرني ببشاراتٍ من اللّٰه عزّ وجلّ فسجدتُ شكراً لله، لكلّ بشرىٰ سجدة».[٣]

ومنها: مثله خبر أبي بصير، عن أبي عبد اللّٰه عليه السلام نحوه، إلّا أنّه قال: «خرَّ ساجداً فأطال السجود».[٤]

ومنها: خبر ربيع بن يونس، قال: «سألتُ جعفر بن محمّد عليه السلام عن سجدة الشُّكر التي سجدها أمير المؤمنين ما كان سببها؟ فذكر حديثاً طويلاً في آخره: إنّ جبرئيل عليه السلام نزل علىٰ رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله فقال: يا محمّد هذا ابن عمّك عليّ، إلى أن قال: إنّ اللّٰه جعلك سيّد الأنبياء، وجعل عليّاً سيّد الأوصياء وخيرهم، وجعل الأئمّة من ذرّيتكما، قال: فأخبر عليّاً بذلك، فسجد عليّ عليه السلام لله عزَّ و جلّ، وجعل يقلِّب وجهه على الأرض شكراً».[٥]

---

(١) سورة الزخرف: الآية ١٣ و ١٤.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب سجدَتي الشُّكر، الحديث ٦.

(٣) ـ (٥) الوسائل: ج ٤، الباب ٧ من أبواب سجدَتي الشُّكر، الحديث ١ و ٢ و ٦.

ومثله رواية معاوية بن وهب: «من سجدة الشُّكر لتذكّر النعمة».[١]

ومنها: رواية ذريح، قال: قال أبو عبد اللّه عليه السلام: «أيّما مؤمن سجد سجدة الشكر نعمةً في غير صلاةٍ، كتب اللّه له بها عشر حسنات، ومحا عنه عشر سيّئات، ورفع له عشر درجات في الجنان».[٢]

فهذه الروايات كما هي شاهدة تفيد استحبابها في موارد معيّنة مثل الشكر على قِبال النعمة وتذكّرها بلا إشارة إلى محبوبيّتها لدفع النقمة وعقيب الفرائض، ولكن قد يشاهد في بعض الأخبار محبوبيّتها في الثلاثة أو في خصوص بعضها.

وأمّا للأوّل: فهو كما في رواية جابر، قال: قال أبو جعفر محمّد بن عليّ الباقر عليه السلام: «إنّ أبي عليّ بن الحسين عليه السلام ما ذكر لله عزَّ و جلّ نعمة عليه إلّا سجد، ولا قرأ آية من كتاب اللّه عزَّ و جلّ فيها سجودٌ إلّا سجد، ولا دفع اللّه عنه سوء يخشاه أو كيد كائدٍ إلّا سجد، ولا فرغ من صلاة مفروضة إلّا سجد، ولا وفّق لإصلاح بين اثنين إلّا سجد، وكان أثر السجود في جميع مواضع سجوده، فسُمِّي السجّاد لذلك».[٣]

وأمّا في الثاني: فإنّه مضافاً إلى ما عرفت ما نقله الشهيد في «الذكرى» قال: «روي أنّ النَّبيّ صلى الله عليه وآله رأى رواسياً وهي القصر المزري وقد سجد شكراً».[٤] فقد روىٰ الصدوق بإسناده عن أبي الحسين الأسدي ـ يعني محمّد بن جعفر أنّ الصادق عليه السلام قال: «إنّما يسجد المصلّي سجدة بعد الفريضة ليشكر اللّه تعالى ذكره فيها علىٰ ما مَنَّ

(١) ـ (٣) الوسائل: ج ٤، الباب ٧ من أبواب سجدَتي الشُّكر، الحديث ٩ و ٧ و ٨.
(٤) الجواهر: ج ١٠ / ٢٣٦.

به عليه من أداء فرضه، وأدنىٰ ما يجزي فيها شكراً لله ثلاث مرّات».[١]

وأيضاً: خبر عليّ بن الحسن بن عليّ بن فضّال، عن أبيه، المروي في «العلل» و «عيون الأخبار»، عن أبي الحسن الرّضا عليه السلام، قال: «السجدة بعد الفريضة شكراً لله عزّ وجلّ علىٰ ما وفّق له العبد من أداء فريضته، وأدنى ما يجزي فيها من القول أن يقال شكراً لله شكراً لله شكراً ثلاث مرّات، قلت: فما معنى قوله شكراً لله؟ قال: يقول هذه السجدة منّي شكراً لله علىٰ ما وفّقني له من خدمته وأداء فرضه، والشُّكر موجب للزيادة، فإن كان في الصلاة تقصير لم يتمّ بالنوافل تمَّ بهذه السجدة».[٢]

وأيضاً: خبر مرازم، عن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال: «سجدة الشُّكر واجبة علىٰ كلّ مسلم، تتمّ بها صلاتك، وتُرضي بها ربّك، وتعجب الملائكة منك، وأنّ العبد إذا صلّىٰ ثمّ سجد سجدة الشُّكر فتح الرّب تبارك وتعالى الحجاب بين العبد وبين الملائكة، فيقول: يا ملائكتي انظروا إلى عبدي أدّىٰ فرضي، وأتمَّ عهدي، ثمّ سجدَ لي شكراً على ما أنعمت به عليه، ملائكتي ماذا له عندي؟ قال: فتقول الملائكة: يا ربّنا رحمتك، ثمّ يقول الرّب تبارك وتعالى: ثمّ ماذا له؟ فتقول الملائكة: يا ربّنا جنّتك، فيقول الرّب تعالىٰ: ثمّ ماذا؟ فتقول الملائكة: يا ربّنا كفاية مهمّه، فيقول الرّب تعالى: ثمّ ماذا؟ فلا يبقى شيء من الخير إلّا قالته الملائكة، فيقول اللّه تعالى: يا ملائكتي ثمّ ماذا؟ فتقول الملائكة: يا ربّنا لا علم لنا، فيقول اللّه تعالى: لأشكرنّه كما شكرني، وأقبِل اللّه بفضلي، وأُريه رحمتي».[٣]

أقول: كما ورد سجدة الشُّكر في خصوص تذكّر النعمة أيضاً مثل ما في خبر

---

(١) ـ (٣) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب سجدَتي الشُّكر، الحديث ٢ و ٣ و ٥.

هشام بن أحمر، قال: «كنتُ أسير مع أبي الحسن عليه السلام في بعض أطراف المدينة إذ ثنى برجليه عن دابّته فخرَّ ساجداً فأطال وأطال، ثمّ رفع رأسه وركب دابّته، فقلت: جُعِلْتُ فداك قد أطلت السجود؟ فقال: إنّي ذكرتُ نعمةً أنعمَ اللّٰه بها عَلَيّ فأحببتُ أن أشكر ربّي».[١]

بل قد يستفاد من بعض تلك الأخبار مثل خبر مرازم استحبابها بعد كلّ صلاةٍ، فريضةً كانت أو نافلة، حيث ورد فيه: «وإنّ العبد إذا صلّى ثمّ سجد سجدة الشُّكر»، الحديث. الشامل بإطلاقه للنافلة، كما هو مقتضى إطلاق كلام بعض الأصحاب.

بل عن «السرائر» و«المصباح» وغيرهما التصريح بذلك، بل يمكن تسريته إلى كلّ عبادة أو فعلٍ خيرٍ يوفّق لهما، كما يدلّ عليه الخبر المرويّ عن عليّ بن الحسين عليهما السلام من سجدته حتّى لإصلاح ذات البين ونحوه.

بل قد يستفاد من بعض الأخبار محبوبيّة سجدة الشُّكر بأيّ وجهٍ ممكنٍ، من وضع الخدّ على الأرض، أو على القربوس، أو غيرهما، كما ورد ذلك في رواية ابن عمّار، عن أبي عبد اللّٰه عليه السلام، قال:

«إذا ذكر أحدكم نعمة اللّٰه عزَّ و جلّ فليضع خدّه على التراب شكراً لله، وإن كان راكباً فلينزل فليضع خدّه على التراب، وإن لم يكن يقدر على النزول للشهرة فليضع خدّه علىٰ قربوسه، فإن لم يقدر فليضع خدّه على كفّه، ثمّ ليحمد اللّٰه على ما أنعم عليه».[٢]

وأيضاً من رواية إسحاق بن عمّار، قال: «سمعتُ أبا عبداللّٰه عليه السلام يقول: إذا

---

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٧ من أبواب سجدَتي الشُّكر، الحديث ٤ و ٣.

ذكرت نعمة اللّٰه عليك، وكنت في موضعٍ لا يراك أحد، فالصق خدّك بالأرض، وإذا كنت في ملاءٍ من الناس فضع يدك علىٰ أسفل بطنك (واحن خ ل) واحني ظهرك، وليكن تواضعاً للّٰه عزَّ و جلّ، فإنّ ذلك أحبّ، و ترى أنّ ذلك غمز وجدته من أسفل بطنك».[1]

حيث يستفاد من هذين الخبرين الطرق المختلفة في الإتيان بسجدة الشُّكر باختلاف الحالات، كما يستفاد منهما أهمّيّة سجدة الشُّكر، حيث لا تسقط محبوبيّتها بواسطة اختلاف الشرائط، وفّقنا اللّٰه وإيّاكم للإتيان بها علىٰ كلّ حال.

الفرع الرابع: بعدما ثبت استحباب السجدة في الموارد الثلاثة، يقع البحث عن أنها هل تكون محبوبةً عند تذكّر النعمة إذا لم تكن متجدّدة، أو يكون ذلك عند التجدّد؟

اختار الشهيد استحبابه عند كلّ تذكّر إذا لم يكن قد سجد لها، حيث قال: (الظاهر نعم إن لم يكن قد سجد لها)، حيث يدلّ كلامه أو يشعر بتأدّي المطلوب بسجدةٍ واحدة، بحيث لا يشرع التعدّد بعده. لكنّه تنظّر في استحبابه إذا لم تكن متجدّدة في كتابه «البيان»، خلافاً للعلّامة في «التذكرة» و «نهاية الأحكام».

وفي كِلا الموردين بحثٌ، لوضوح دلالة الأخبار السابقة على استحباب السجدة للتذكّر، حيث قال: (إذا ذكر نعمةً لا يتجدّدها) وإن كان استحبابه عند التجدّد ثابتٌ أيضاً، كما أنّ تعدّد سجدة السجّاد عليه السلام في كلّ نعمة، يؤيّد أنّ السجدة في كلّ نعمة بعد السجدة لها قبلها، فتقيُّده بما إذا لم يكن قد سجد لها ممّا لا يقبله

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٧ من أبواب سجدَتي الشُّكر، الحديث ٥.

الذوق السليم، إذ محبوبيّة سجدة الشُّكر ولو متعدّداً في نعمةٍ واحدة أمرٌ مستفاد من الأخبار كالشكر اللّساني حيث يتكرّر بتكرّر التذكّر للنعمة، بل الضرورة قاضية على محبوبيّة استمرار الشُّكر ورجحانه حتّى لو عاش الإنسان عمر الدنيا وشكر، لم يكن قد أدّى حقّ شكر نعمةٍ واحدة فضلاً عن النِّعم المتعددة، بل لابدّ لكلّ شكر شكراً كما أومأ إليه سيّد الساجدين عليه السلام في صحيفته في الدُّعاء السابع والثلاثون.

ولا ينافي ذلك مع ذكر الوحدة بلفظ السجدة في أكثر النصوص والفتاوى؛ لأنَّه إشارة إلى أقلّ ما يتحقّق لا إلى الوحدة الواحدة، مضافاً إلى كونه ظاهراً في عدم اشتراط التعدّد في تحقّقها، فلا يلزم التعدّد في تحقّق سجدة الشُّكر، بحيث يفوت بفوته، بل المشروع أوّلاً هو الوحدة، ولكن يصحّ إتيانها متعدداً ومكرراً كما لا يخفىٰ.

الفرع الخامس: يقع البحث فيما ورد في المتن بإتيانها بتثنيةً وهما سجدتا الشُّكر، مع أنّ كثيراً من الأخبار وردت بصورة الوحدة. نعم، قد وقع في بعض الأحاديث بصورة التثنية، لكن:

بعضها في كلام السائل دون الإمام عليه السلام، وهو مثل رواية سعد بن سعد الأشعري، قال: «سألت أبا الحسن الرِّضا عليه السلام عن سَجدَتي الشُّكر، فقال: أيّ شيء سجدة الشُّكر؟ فقلت: إنّ أصحابنا يسجدون سجدة واحدة بعد الفريضة».[1]

و بعضها في كلام الإمام دون السائل، مثل رواية الكفعمي في «البلد الأمين» عن عليّ عليه السلام، أنَّه كان يقول: «إذا سجد سَجْدَتي الشُّكر وعظتني فلم

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب سجدَتي الشُّكر، الحديث ٦.

أتّعظ»، الحديث.[١]

والظاهر أنّ المراد من التثنية إمّا بملاحظة وجود التعفير بينهما، فيصدق التثنية عليها، أو أنّ اطلاق السجدة عليها بلحاظ أصل تعدّدها بملاحظة قيام النصوص الدالة على التعدّد، ولذلك قال صاحب «كشف الغطاء»: (والأفضل سجدتان، ودونهما الواحدة، فلو قصد الآحاد عدد بما أراد، وتعفير الحذين بينهما، وأقلّ منه أحدهما أو بعضهما).

كما أنّ التعبير بالتثنية وقع في الفتاوى مثل ابنا إدريس والسرّاج، وابن سعيد والحلبي، والشيخان في «المقنعة» و «النهاية» و «الاقتصاد» في الصلاة، وفي «المصباح» في بعض الصلوات، بل في بعض النصوص حصول التعدّد بالتعفير، حيث عليه إطلاق الاثنين والوحدة، فالأوّل باعتبار رفع الرأس أوّلاً والوضع ثانياً، كما يطلق عليه الثاني لعدم الاستيفاء في الرفع، حيث يقال إنّه سجدة واحدة، وحيث يجوز ترك التعفير فيطلق عليه الوحدة، كما يجوز الإتيان بالتعفير فيطلق عليه الاثنان، ولذلك قال العلّامة الطباطبائي في منظومته:

يجزي له واحدة، والأفضل ثنتان بالتعفير فصلٌ يحصل

والنصّ المشتمل للتعفير هو خبر عبدالله بن جندب، عن الكاظم عليه السلام، أنّه قال:

«تقول في سجدة الشُّكر: اللّهمّ إنّي أُشهدك، إلى أن قال: ثمّ تضع خدّك الأيمن على الأرض وتقول: يا كهفي، إلى أن قال: ثمّ تضع خدّك الأيسر على الأرض وتقول: يا مذلّ كلّ جبّار، إلى قوله: ثمّ تعود إلى السجود وتقول مأة مرّة:

---

(١) المستدرك: ج ١، الباب ٥ من أبواب سَجْدَتي الشُّكر، الحديث ٤.

شكراً شكراً... ثمّ تسأل حاجتك إن شاء اللّٰه».[١]

ولكن الظاهر من كلام المصنّف، حيث قال: (ويستحبّ التعفير بينهما) كون ذلك بنفسه مستحبٌّ آخر غير السجدة، فعليه يلزم أن تكون السجدة متعددة وبنفسها مستحبّة مع صرف النظر عن التعفير، باستيفاء الاعتدال عن السجدتين أو بغيره ممّا يوجب تعدّد السجدة.

ولكن قال صاحب «الجواهر»: (إنّه لا يخلو عن توقّف، اللّهمّ إلّا أن يكون منشؤه التسامح مع عدم حمل المطلق على المقيّد).

قلنا: لا وجه للتوقّف بعد دلالة بعض النصوص عليه، كما في الخبر المرويّ عن أميرالمؤمنين عليه السلام، مضافاً إلى قيام الأخبار الدالّة على التعفير دون عودها الى السجدة، حيث يؤيّد أنّ التعفير بنفسه مستحبٌ، ومن هذه الأخبار خبر محمّد بن سليمان، عن أبيه، قال: قال: «خرجت مع أبي الحسن موسىٰ عليه السلام إلى بعض أمواله، فقام إلى صلاة الظهر، فلمّا فرغ خرَّ ساجداً، فسمعته يقول بصوتٍ حزين وتغرغر دموعه: ربِّ عصيتك بلساني، إلى أن قال: ثمّ ألصقَ خدّه الأيمن بالأرض، فسمعته وهو يقول بصوتٍ حزين: بؤتُ إليك بذنبي، إلى أن قال: ثمّ ألصقَ خدّه الأيسر بالأرض وسمعته وهو يقول: ارحم من أساء»، الحديث.[٢]

الفرع السادس: بعدما ثبت استحباب التعفير، يأتي الكلام في المراد منه.

والظاهر أنّ أصله من مادة (العفر) وهو بمعنى التراب، ومقتضاه اعتباره في حصول وظيفة التعفير، ولكن قال في «الذكرى»: (الظاهر تأدّي السنّة بالوضع على

---

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٦ من أبواب سجدَتي الشُّكر، الحديث ١ و ٢.

ما اتّفق، وإن كان الترابُ أفضل).

وفي «مصباح الفقيه»: (التعفير وإن كان حقيقته الوضع على التراب، إلّا أنّ المراد به بحسب الظاهر كما تقتضيه المناسبة، ويشهد له إطلاقات أغلب أدلّته، هو الوضع على مطلق الأرض، بل قد يقوى في النظر المراد بوضع الخدّين أعمّ من وضعهما عليها بلا واسطة أو معها، خصوصاً إذا كانت الواسطة ممّا يصحّ السجود عليه كالحصير ونحوه، بل المنسبق إلى الذهن من الأمر بوضع خدّه الأيمن والأيسر على الأرض في خبر عبد اللّٰه بن جُندَب؛ إنّما هو إرادة وضعهما على الموضع الذي سجد عليه سجدة الشُّكر، لا خصوص الأرض كما ربّما يؤيّده السيرة، ولكن الأحوط عند وضعهما على غير الأرض، الإتيان برجاء المطلوب لا بقصد التوظيف، خصوصاً إذا لم يكن الموضع ممّا يصحّ السجود عليه، و اللّٰه العالم)، انتهىٰ كلامه.[1]

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد؛ لأنّ الظاهر من إخباره كون ذلك باعتبار وجود ما يصحّ السجود عليه، وكان استعمال هذا اللّفظ بلحاظ ما هو الغالب في تلك الأعصار، من كون السجدة على الأرض أو ممّا يؤخذ منه، فعلىٰ هذا لا ينافي التعفير على مثل الحجر أو الحصير أو ما أشبه بما ورد في الخبر من أنّ من علامة المؤمن تعفير الجبين كما لا يخفى.

الفرع السابع: يقع الكلام في موضع التعفير، هل هو الخدّين أو الجبينين؟

في «الجواهر»: (أنّ ظاهر أكثر النصوص، كون محلّ التعفير الخدّين، كما كان

(١) مصباح الفقيه: ص ٣٦٤.

يصنعه موسىٰ بن عمران علىٰ نبيّنا وعلى آله وعليه السلام، وبه نالَ ما نال، وهو معقد صريح إجماع «المنتهىٰ»، وعن ظاهر «المعتبر»، كما أنّ أصل استحباب التعفير بين السجدتين معقد إجماع غير واحدٍ من الأصحاب. لكن في «الذكرى» وغيرها ممّن تأخّر عنها الجبينين مخيّراً بينهما وبين الخدّين في بعض، ومقتصراً عليهما في آخر، ولعلّه للمرسل المشهور: «إنّ من علامات المؤمن تعفير الجبين»، هذا). انتهىٰ.

أقول: الإنصاف أنَّه لا يبعد القول بتعدّد الاستحباب:

أحدهما: التعفير بوضع الخدّين مع كونه بين السجدتين، كما ورد في خبر عبد اللّٰه بن جُندب لأنَّه كان مشتملاً على وضع الخدّين ثمّ العود إلى السجود فيما بعدها.

والثاني: يستحبّ تعفير الخدّين دون وقوعه بين السجدتين كما عن رواية سليمان الذي ذكرناه سابقاً، حيث لم يبيّن فيه العود إلى السجود، فتعفير الخدّين مستحبٌّ بنفسه سواءٌ وقع بين السجدتين أم لا.

كما أنّ تعفير الجبين أيضاً مستحبّ آخر بدلالة رواية أبي محمّد العسكري سلام اللّٰه عليه، حيث ينطبق ذلك على المصداقين: تارةً بتعفير الجبينين، وأُخرى بتعفير نفس الجبهة كما عليه صاحب «الحدائق»، فيراد منه سجدة الشُّكر حتّى يكون في قِبال العامَّة حيث ينكرون سجدة الشُّكر، ولأجل ذلك أتى لفظه بصيغة المفرد وهو تعفير الجبين لا الجبينين، فالأولى والأحوط هو الجمع بين الأعمال الثلاثة: من تعفير الخدّين والجبهة والجبينين تحصيلاً لما هو المطلوب شرعاً، ولعلّ هذا هو مراد صاحب «كشف الغطاء» حيث قال: (يستحبّ أن يعفّر بينهما خدّيه أو جبينيه أو الجميع أو إحداهما، فهو كالسجود ممّا شهد بفضله الأخبار والاعتبار،

وانعقد عليه إجماعنا، ولما أنكره الجمهور كان من علامات الإيمان). وقال صاحب «الجواهر» بعده: (وهو جيّدٌ جدّاً).

ونحن نؤيّدهما جزاهما اللّٰه عن الإسلام وأهله أحسن الجزاء، كما لا يبعد أنّه المراد ممّا في منظومة العلّامة الطباطبائي رحمه الله:

يعفّر الخدّ أو الجبينا ... مقدّماً من ذلك اليمينا

والخدّ أَولى وبه النصّ جلا ... وفي الجبين قد أتى محتملا

والإتيان برجاء المطلوب يكون فيما إذا لم يكن المورد قابلاً لاتيان إحداهما، فحينئذٍ لا يبعد كونه مطلوباً شرعاً لأجل الضرورة.

الفرع الثامن: في بيان الذِّكر الوارد في سجدة الشُّكر، وقد سمعت في الجملة ما في النصوص السابقة، مثل رواية عبد اللّٰه بن جُندب، وسليمان، وحديث ابن فضّال وغير ذلك من الأخبار، كما ورد أيضاً عن المفضّل عن الصادق عليه السلام في حديثٍ:

«ثمّ سجد سجدة الشُّكر بعد فراغه، فقال: ما شاء اللّٰه ما شاء اللّٰه مأة مرّة، ناداه اللّٰه جلّ جلاله من فوق عرشه عبدي إلى كم تقول ما شاء اللّٰه، أنا ربّك وإليّ المشيّة، وقد شئتُ قضاء حاجتك فسَلني ما شئت».[1]

وكذا ورد الحمدُ لله مائة مرّة في رواية محمّد بن الحسن في «المصباح» عن عليّ بن الحسين عليهما السلام أنَّه كان يقول في سجدة الشُّكر مأة مرّة: «الحمد لله شكراً، وكلّما قاله عشر مرّات قال: شكراً للمجيب»، الحديث.[2]

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب سَجْدَتي الشُّكر، الحديث ٤.

(٢) ـ (٣) الوسائل: ج ٤، الباب ٦ من أبواب سَجْدَتي الشُّكر، الحديث ٤ و ٢ و ٣.

وكذا ورد أيضاً: «شكراً شكراً مأة مرّة، وعفواً عفواً مأة مـرّة» فـي الخـبر المرويّ عن المروزي.[١]

وكذا ورد أن يقول: «يا ربّ، حتّى ينقطع النَّفَس»، كما في روايـة الصـدوق، وقال الصادق عليه السلام: «إنّ العبد إذا سجد فقال: يا ربّ يا ربّ حتّى ينقطع نَفَسَه، قال له الرّب تبارك وتعالى: لبّيك ما حاجتك».[٢]

ولعلّ المراد من الاختلاف في الذِّكر هو التنبيه على سائر أفـراد التـضرّع والابتهال.

ونِعْمَ ما قال صاحب «كشف الغطاء»: (والظاهر أنَّه لا بأس بالإتيان بالذِّكر وإن قلّ، والنداء وإن قلّ، وله الأجر فيما قلّ وإن قلّ، والظاهر أنَّه سُنّة في سُنّة، ولو جمع بينها كانت زيادة الأجر في ذلك، ولو نقص منها نقص منها نقص أجرها)، انتهى.

الفرع التاسع: في بيان موضع سجدة الشُّكر، وقد مضى بحثه في المواقيت في أنّ وقت سجود الشُّكر بعد المغرب بعد الثلاثة أو بعد السابعة؛ لأجل اختلاف النصوص فيه، ولكن ذكر بعضهم أنّ محلّه في سائر الفرائض كان بـعد التـعقيب، مستدلّاً بما روى الصدوق، قال: «كان أبو الحسن موسىٰ بن جعفر عليه السلام يسجد بعدما يصلّي، فلا يرفع رأسه حتّى يتعالى النهار».[٣]

مع أنَّه بظاهره يدلّ على عدم قراءته للتعقيب، بل كان يسجد بعد الصـلاة، اللّهمّ إلّا أن يكون تعقيبه مع السجدة إذا لم يكن الجلوس شرطاً في التعقيب، كما أنّ الأمر كذلك، بل لا بأس بإتيان السجدة بعد التعقيب، بعد فرض عدم الفوريّة في

(٣) الوسائل: ج ٤، الباب ٢ من أبواب سَجْدَتي الشُّكر، الحديث ١.

هذه السجدة للصلاة بعد فرض قبول الفوريّة في الأوّلين ـ وهما ذكر النعمة ودفع النقمة ـ لكن لا على وجه الشرطيّة كما قاله صاحب «كشف الغطاء».

نعم، قد يستفاد من الحديث المنقول عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام: «أنّ عليّ بن الحسين عليهما السلام كان يسجد بعد الفريضة، حيث قال: «ولا فرغ من صلاة مفروضة إلّا سجد».[1] فوريّته.

اللّهمّ إلّا أن يكون المقصود مطلق البَعديّة لا بالفوريّة، لما قد ورد في بعض الأخبار من الإتيان بتسبيحة الزهراء عليها السلام قبل أن يثّني رجليه، فمقتضى الجمع جواز تأخيره إلى بعد ذلك ويصدق عليه كونه بعد الفريضة، والله العالم.

الفرع العاشر: هل يشترط في سجدة الشُّكر كون المسجد ممّا يصحّ السجود عليه أم لا؟

مقتضى الأصل هو عدم الاشتراط، بل عدم التكليف، بل قد يظهر من صاحب «الجواهر» أنّ البحث هنا كالبحث في سجود التلاوة، وحيث إنَّه قد قوى النظر فيه بكونه كسجود الصلاة، فيلزم عليه كونه شرطاً، ولكن قد تردّد الشهيد في «الذكرى» في سجود التلاوة دونه هنا، والحقّ هو كذلك لأنّ المطلوب هنا هو الإتيان بأصل السجدة خضوعاً وخشوعاً لله، وهو متحقّق بالحقيقة والمسمّىٰ، بغير ما يصحّ أيضاً، خصوصاً مع ملاحظة ماورد في بعض الأخبار من السجدة بأمر الإمام عليه السلام على القربوس ونظائر ذلك.

كما أنّ الأقوى عدم اعتبار وضع الأعضاء السبعة لعدم كونها من قوام

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٧ من أبواب سَجْدَتي الشُّكر، الحديث ٨.

السجود، فعدم الاعتبار أَولىٰ، خصوصاً مع ملاحظة مدلول بعض الأخبار الدالة على استحباب بسط الذراعين والصدر والبطن فيه على الأرض، حيث لا يمكن الجمع بينها وبين حفظ وضع المساجد السبعة عليها:

ومنها: خبر يحيىٰ بن عبد الرحمن بن خاقان، قال: «رأيتُ أبا الحسن الثالث عليه السلام سجد سجدة الشُّكر، فأفرش ذراعيه، وألصق جؤجؤه بصدره وبطنه بالأرض، فسألته عن ذلك فقال: كذا يجب».[١]

وفي نسخة «التهذيب» فقال: «كذا نحبّ» بالنون والحاء.

ومنها: رواية جعفر بن عليّ، قال: «رأيت أبا الحسن الثالث عليه السلام وقد سجد بعد الصلاة، فبسط ذراعيه على الأرض وألصق جؤجؤه[٢] بالأرض في دعائه (ثيابه)».[٣]

الفرع الحادى عشر: ذكر غير واحدٍ من الأصحاب استحباب مسح اليد على موضع سجوده إذا رفع رأسه منه، والإمرار علىٰ وجهه من جانب خدّه الأيسر وعلىٰ جبهته إلى جانب خدّه الأيمن، تمسّكاً برواية الصدوق الذى رواها بإسناده إلى إبراهيم بن عبد الحميد:

«أنّ الصادق عليه السلام قال لرجلٍ: إذا أصابك هَمٌّ فامسح يدك على موضع سجودك، ثمّ امسح يدك على وجهك من جانب خدّك الأيسر، وعلى جبهتك إلى

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٤ من أبواب سَجْدَتي الشُّكر، الحديث ٢.

(٢) الجؤجؤ: كالهُدهُد وهو الصدر.

(٣) الوسائل: ج ٤، الباب ٤ من أبواب سَجْدَتي الشُّكر، الحديث ٣.

جانب خدّك الأيمن، ثمّ قُل: بسم اللّه الذي لا إله إلّا هو عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم، اللّهمّ اذهب عنّي الهمّ والحُزن ثلاثاً».[١]

والملاحظ في هذه الرواية أنّها لم ترد في موضوع سجدة الشُّكر، وإنّما تتحدث عن قضيّة أخرى مرتبطة برفع الهَمّ والحزن.

نعم، يصحّ التمسّك برواية جميل بن درّاج في أصل استحباب مسح اليد بموضع السجود، والإمرار على الوجه والبدن وهي عن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال:

«أوحى اللّه إلى موسى بن عمران عليه السلام: أتدري يا موسىٰ لِمَ انتجبتك من خلقي، واصطفيتك لكلامي؟ فقال: لا يا ربّ، فأوحى اللّه إليه: إنّي اطّلعتُ إلى الأرض فلم أجد عليها أشدّ تواضعاً لي منك، فخرَّ موسىٰ ساجداً وعفَّر خدّيه في التراب تذلّلاً منه لربّه عزّ وجلّ، فأوحى اللّه إليه ارفع رأسك يا موسى، وأمرّ يدك علىٰ موضع سجودك، وامسح بها وجهك وما نالته من بدنك، فإنّه أمانٌ من كلّ سقمٍ وداء وآفة وعاهة».[٢]

وعلى كلّ حال، لا بأس بالعمل بهذه الطريقة في كلّ من الموردين، لمحبوبيّة أصل العمل كما لا يخفى.

الفرع الثاني عشر: هل تكون في أوّل سجدة الشُّكر أو في حال رفع الرأس منه أم لا؟ الأمور المذكورة من.

ظاهر النصوص والفتاوى هو الثاني، خلافاً للشيخ في «المبسوط» من ثبوت التكبير للرفع، ولعلّ ذلك بملاحظة قيام الدليل على التكبير في سجود التلاوة

---

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٥ من أبواب سَجْدَتي الشُّكر، الحديث ١ و ٣.

عند الرفع، بلحاظ أنَّه يراه التكبير في كلّ رفع من السجود من سجدة التلاوة والشُّكر، ولهذه العلّة قال صاحب «كشف الغطاء»: (الأقوى استحباب التكبير قبل السجود وبعده لأنَّه مفتى به)، ولعلّه لإطلاق بعض النصوص بالتكبير:

منها: رواية الحلبي، عن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال: «إذا سجدت فكبّر، وقُل: اللّهمّ لك سجدت»، الحديث.(١)

ومنها: رواية معلّى بن خُنيس، قال: «سمعتُ أبا عبد اللّه عليه السلام يقول: كان عليّ بن الحسين عليه السلام إذا أهوى ساجداً انكبّ وهو يُكبِّر».(٢)

وفتوى مثل الشيخ، مضافاً إلى كونه ذِكراً محبوباً، فهذه الأمور مجموعاً تكفي للحكم باستحباب التكبير، فضلاً عن جريان قاعدة التسامح في أدلّة السنن، والمنع عن كون ما في الرواية مختصّاً بباب الصلاة.

كما لا يبعد القول باستحباب ضرورة أن تكون السجدة مع الطهارة بلا اشتراط في أصل محبوبيّته، اعتماداً على الخبر المرويّ عن عبد الرحمن بن الحجّاج، عن أبي عبد اللّه عليه السلام، أنَّه قال:

«مَن سجد سجدة الشُّكر لنعمةٍ وهو متوضّئ، كتب اللّه له بها عشر صلوات، ومحى عنه عشر خطايا عظام».(٣)

حيث يدلّ على محبوبيّة أن تكون السجدة مع الوضوء، ولكنّه ليس بشرط فيه كما لا يخفى.

---

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٢٤ من أبواب السجود، الحديث ١ و ٢.

(٣) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب سَجْدَتي الشُّكر، الحديث ١.

الواجب السابع: التشهّد

السابع: التشهّد، هو واجب في كلّ ثنائيّة مرّة، وفي الثلاثيّة والرباعيّة مرّتين. (١)

هذا كلّه تمام الكلام في مبحث السجود بتمام أقسامه وبيان أحكامه وكيفيّاته، ونحمد اللّٰه على جميع نعمه، ظاهرةً وباطنة، ونشكره على آلائه، والصَّلاة على محمّدٍ وآله.

(١) قال صاحب «الجواهر»: (التشهّد لغةً تفعّلٌ من الشهادة، وهي الخبر القاطع كما في «القاموس» وغيره. وشرعاً أو في عرف المتشرّعة كما عن «جامع المقاصد» للأوّل الشهادة بالتوحيد والرسالة، والصلاة على النَّبيّ صلى الله عليه وآله. وفي المحكي عن «الروض»: أنَّه شهادة لله بالتوحيد، ولمحمّد صلى الله عليه وآله بالرسالة، ويطلق على ما يشمل الصلاة على النَّبيّ صلى الله عليه وآله تغليباً أو بالنقل.

قلت: (وهو المراد في عبارات الأصحاب، بل لعلّه كذلك عند الشرع بناءً على الحقيقة الشرعيّة التي معيارها الحقيقة المتشرّعة).[1]

ونِعْمَ ما قال، ولذلك قلنا: (أو في عرف المتشرّعة) حيث يطلق على ما يشمل جميع الأذكار المعهودة المتضمّنة للشهادتين مع الصلاة على النَّبيّ صلى الله عليه وآله، فما قد يفسّر بخصوص الشهادتين كما عن بعضٍ يراد بعض ما يجب فيه لا جميعه.

---

(١) الجواهر: ج ١٠/ ص ٢٤٩.

فلا إشكال في وجوبه عندنا، كما في «الجواهر»: (بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، بل المحكي منهما متواتراً وفي أعلى درجات الاستفاضة كالنصوص، بل لعلّه من ضروريّات مذهبنا) إذ لا خلاف فيه بيننا إلّا من الصدوق﵀ على احتمالٍ كما سيأتي الإشارة إليه.

أحكام التشهّد

هذا بخلاف العامّة لما حُكي عن كثير منهم عدم الوجوب، كما نُقل عن الشافعي وأهل العراق بعدم الوجوب في التشهّد الأوّل، وعن بعضهم كأبي حنيفة ومالك والثوري والأوزاعي عدم وجوب الثاني، بل في «الجواهر» نُسب نفي وجوبهما إلى أبي حنيفة.

والدليل على وجوبهما: مضافاً إلى ما عرفت من الإجماع بقسميه، دلالة جملة نصوصٍ عليه كما سنذكره إن شاء اللّٰه.

نعم، هنا نصوص تُوهِم عدم الوجوب، لأجل التصريح فيها بأنّه سُنّة، الظاهرة في كونه مستحبّاً، ولذا نسب القول بالاستحباب إلى الصدوق﵀ لأجل هذه النصوص، فلا بأس حينئذٍ بذكرها:

١. موثّق عبيد بن زرارة، قال: قلت لأبي عبد اللّٰهعليه السلام: «الرّجل يُحدث بعدما يرفع رأسه من السّجود الأخير؟ فقالعليه السلام: تمّت صلاته، وإنّما التشهّد سُنّة في الصَّلاة، فيتوضّأ ويجلس مكانه أو مكاناً نظيفاً فيتشهّد».[1]

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١٣ من أبواب التشهّد، الحديث ٢.

٢. ومثله رواية الكليني، بإسناده عن عبيد بن زرارة، عن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال: «سألته عن رجل صلّى الفريضة، فلمّا فرغ ورفع رأسه من السجدة الثانية من الركعة الرابعة أحدث؟ فقال: أمّا صلاته فقد مضت وبقي التشهّد، وإنّما التشهّد سُنّة في الصلاة، فليتوضّأ وليعد إلى مجلسه أو مكان نظيف فيتشهّد».[١]

٣. ورواية ابن مسكان، عن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال: «سُئِلَ عن رجلٍ صلّى الفريضة فلمّا فرغ رفع رأسه من السجدة الثانية من الركعة الرابعة أحدث؟ فقال: أمّا صلاته فقد مضت، وأمّا التشهّد فسُنّة في الصلاة، فليتوضّأ وليعد إلى مجلسه أو مكانٍ نظيف فيتشهّد».[٢]

ولكن يمكن أن يجاب عنها: بأنّ المراد من السنّة هنا هو وجوب التشهّد بدليل السُنّة في مقابل وجوبه بالقران، كما يؤيّد هذا الاحتمال من الأمر بالإتيان به بعد الوضوء، فلو كان مستحبّاً لما احتاج إلى الإتيان به، فعلى هذا يمكن أن تكون هذه النصوص بهذا التفسير شاهداً لما حُكي عن الصدوق رحمه الله حيث قال: (إنّ التشهّد واجب لكنّه ليس من قبيل الأركان المفروضة التي تبطل الصلاة بتركها على كلّ حال، وإنّما هو واجبٌ بالسنّة، والإخلال به وتخلّل الحدث قبله غير مُبطِل للصلاة فيتوضّأ ويأتي به).

وقال أيضاً: (إن رفعت رأسك من السجدة الثانية في الركعة الرابعة وأحدثت، فإن كنت قد قلت الشهادتين فقد مضت صلاتك، وإن لم تكن قلت فقد مضت صلاتك، فتوضّأ ثمّ عُد إلى مجلسك وتشهّد).

---

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١٣ من أبواب التشهّد، الحديث ٤ و ٥.

حيث يظهر من كلامه بالصراحة وجوب التشهّد، إلّا أنّ الدليل المثبت له هو السنّة. نعم اعتقاده بأنّ الإخلال به غير مبطل للصلاة لعدم كونه من الأركان، ولكن لابدّ من الإتيان به بعد تحصيل الوضوء، فعليه تكون هذه الفتوى مطابقةً لما ورد في رواية زرارة بسندٍ صحيح عن أبي جعفر عليه السلام: «في الرجل يُحدث بعد أن يرفع رأسه في السجدة الأخيرة قبل أن يتشهّد؟ قال: ينصرف فيتوضّأ، فإن شاء رجع إلى المسجد، وإن شاء ففي بيته، وإن شاء حيثُ شاء قَعد فيتشهّد ثُمّ يسلِّم، وإن كان الحدث بعد الشهادتين فقد مضت صلاته».[1]

ومثله رواية الكليني، بإسناده عن ابن أبي عمير، إلّا أنَّه قال: «وإن كان الحدث بعد التشهّد».[2]

وهذا هو الذي مالَ إليه المجلسي في «البحار» بعد ذكر احتمال كون الرواية محمولة على التقيّة، فعليه لا تكون الرواية منافية لوجوب التشهّد، فلا يكون الصدوق حينئذٍ مخالفاً لما أجمع عليه علمائنا من الوجوب.

لكن خالف صاحب «مصباح الفقيه» ذلك، والتزم أنّ الخبر يدلّ على عدم كون التشهّد واجباً، وقال موضّحاً مراده: (أو بحملها على التقيّة كما لعلّه الأقرب بل المتعيّن في الأوّلين، فإنّ حمل السنّة على إرادة ما لا ينافي الوجوب، والالتزام بعدم ناقضيّة الحدث المتخلّل مع شذوذ القول به وضعفه كما ستعرفه في محلّه إن شاء الله، غير مجدٍ في توجيه الخبرين، بعد وقوع التصريح فيهما بمضيّ صلاته وتماميّتها قبل التشهّد، فإنّ قوله عليه السلام: التشهّد سُنّة، بمنزلة التعليل لذلك، ومعه يصير

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١٣ من أبواب التشهّد، الحديث ١.

كالنصّ في إرادة عدم كونه من واجبات الصلاة، بل من الأُمور المسنونة التي لا يوجب الإخلال بها نقص الصلاة، فيجب إمّا أن يكون جزءً مستحبّاً للصلاة، أو فعلاً خارجيّاً عنها كالتعقيب، وكلاهما مخالفان لإجماع أصحابنا وظواهر أخبارهم، فيتعيّن حمل الخبرين إمّا على التقيّة أو ردّ علمها إلى أهله)، انتهىٰ كلامه.(١)

قلنا: دعواه ممنوعة، لأنّه ـ مضافاً إلى ما عرفت من عدم تنافي الروايات بكونه واجباً كما عرفت ـ يدلّ على وجوبه صحيحة زرارة، وكذا صحيحة محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام:

«في الرجل يفرغ من صلاته وقد نسي التشهّد حتّى ينصرف؟ فقال: إن كان قريباً رجع إلى مكانه فتشهّد، و إلّا طلب مكاناً نظيفاً فتشهّد فيه، وقال: إنّما التشهّد سُنّة في الصلاة».(٢)

كما أنّ التعبير في الأخبار عن التشهد بأنّه سنّة غير مختصّ به، فقد ذِكر (السنّة) في حقّ القراءة أيضاً في رواية صحيحة لزرارة، مع أنَّه لا خلاف في أنّ القراءة واجبة، والرواية هي المرويّة عن أبي جعفر عليه السلام أنَّه قال: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود، ثمّ قال: القراءة سُنّة، والتشهّد سُنّة، ولا تنقض السنّة الفريضة».(٣)

فإنّ التعبير بأنّ: (القراءة سُنّة) قرينة على أنّ المراد منها في هذه الموارد التي يُعلم من الخارج أنّ مثل القراءة والتشهّد واجبان كونهما واجبين بالسُنّة، فلا

---

(١) مصباح الفقيه: ص ٣٦٥.

(٢) و (٣) الوسائل: ج ٤، الباب ٧ من أبواب التشهّد، الحديث ٢ و ١.

ولو أخلَّ بهما أو بأحدهما عامداً بطلت صلاته. (١)

ينافي ذلك إمكان كون السنّة في بعض الموارد بمعنى الاستحباب، ولعلّ هذا كان أكثر استعمالاً من السنّة المذكورة هنا، فبناءً على ذلك لا يكون الصدوق مخالفاً للفقهاء والإجماع.

نعم، يبقى البحث في أنّ الحدث المتخلّل هل يوجب البطلان أم لا؟ مع أنّ هذه الروايات تدلّ على تماميّة الصلاة مع التفصيل بين كون الحدث واقع بعد الشهادتين أو قبلها، من الحكم بعدم لزوم الإتيان بعده في الأوّل بخلاف الثاني، وفي بعض من الحكم بالإتمام مطلقاً بلا تفصيل، وهذا بحث لابدّ أن يلاحظ في مورده النصوص الدالّة على خلاف ذلك، وملاحظة الجمع بينها بالحمل على التقيّة أو طرحها أو ما أوجب تأويلها بما يرفع التنافي بينها، وهذا ماسنحدث عنه لاحقاً.

(١) بطلان الصلاة على القول بوجوب التشهّد وتركه عمداً أمرٌ واضح لاخفاء فيه؛ لأنَّه من المعلوم أنَّه لو لم يستلزم البطلان مع كونه واجباً في صورة تركه عامداً، يستلزم اللغويّة والتنافي في جعل الحكم، لأنَّه يصير حينئذٍ مثل أن يقال بأنّ الشيء الفلاني يجب إتيانه ويُعاقب على تركه، آخر: ثم يقول في خطاب إن شئت تأتي به وإن شئت تركته ولا عقاب فيه، وهما ممّا لا يجتمعان، وعدمه واضحٌ حتّى على القول بالوجوب على المحكي عن الصدوق، بل لا يقتضي شيء من النصوص عدم وجوبه أصلاً، بحيث تصحّ الصلاة وإن لم يفعله بعد الوضوء من الحدث.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ مقتضى الوجوب بالسنّة، هو أنّ وجوبه لو ترك لا

والواجب في كلّ واحد منهما خمسة أشياء:

الجلوس بقدر التشهّد. (١)

يوجب النقصان في الصلاة، فيبقى وجوب فعله في ذمّته، ولا مدخليّة له في بطلان الصلاة السابقة لأنّها قد تمّت.

لكن هذه دعوىٰ يخالفها الإجماع أو الضرورة من المذهب، فضلاً عن النصوص المدّعي تواترها على بطلان الصلاة بتركه، فالمسألة واضحة لا تحتاج إلى مزيد بيان.

(١) وجوب الجلوس بقدره من المسلّمات المستفادة وجوبه من النصوص البيانية الواردة في بيان كيفيّة الصلاة قولاً وفعلاً، بل وكذا من الأخبار الدالّة علىٰ من نسى التشهّد في الصلاة حيث حكم فيها بأنّ عليه أن يجلس ويتشهّد، كما ورد في الصحيح عن محمّد بن مسلم، قال: «قلتُ لأبي عبد اللّه عليه السلام: التشهّد في الصلاة مرّتين؟ قال: مرّتين، قال: قلت: وكيف مرّتين؟ قال: إذا استويت جالساً فقُل: أشهد أن لا إله إلّا اللّه وحده لا شريك له، الحديث».[1]

حيث يدلّ على أنّ التشهّد لابدّ وأن يكون مع الجلوس بقدره، كما جاء في المتن.

فما يتوهّم من بعض الأخبار خلافه، مثل رواية عبد اللّه بن حبيب بن جندب، قال: «قلت لأبي عبد اللّه عليه السلام: إنّي أُصلّي المغرب مع هؤلاء فأعيدها

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٤ من أبواب التشهّد، الحديث ٤.

فأخاف أن يتفقدونّي؟ فقال: إذا صلّيت الثالثة فمكِّن في الأرض استيك ثمّ انهض وتشهّد، وأنت قائم، ثمّ اركع واسجد فإنّهم يحسبون أنّها نافلة».[١]

لابدّ من حمله على الضرورة من التقيّة، وغيرها ممّا لا ينافي وجوب الجلوس فيه اختياراً، فإنّ ذلك إنّما كان إذا فرض أنّ القوم قد صلّوا وأتمّوا صلاتهم، وأراد الرجل المؤمن إعادة صلاته في المغرب، فهم ربّما يحملون فعله من الجلوس في الركعة الثالثة للتشهّد، ولذلك أمرَهُ عليه السلام بذلك لكي يوهم عليهم أنّه يتنفّل، وجعل تشهّده في حال القيام بلا جلوس فيه؛ لأجل التقيّة البيّنة فيما يوجب ذلك، مثل ما إذا كان في ضيق الوقت وغيره كما لا يخفى، لأنّه إن كان الوقت متّسعاً لما عادها بعد ذلك عن جلوس، ولازم ذلك الحكم بعدم جواز التشهّد في حالٍ لا يصدق عليه مسمّى الجلوس في غير حال الضرورة.

نعم، لا فرق على الظاهر بين جميع كيفيّات الجلوس من التورّك والإقعاء وغيرهما، في صدق الجلوس لإطلاق النصوص والفتاوى فما في «الحدائق» من عدم الاجتزاء بالإقعاء لعدم صدق اسم الجلوس عليه شرعاً ولا عرفاً، كما قد يؤيّده صحيح زرارة المرويّ عن «مستطرفات السرائر» نقلاً عن «كتاب حريز»، عن أبي جعفر عليه السلام، أنّه قال: «لا بأس بالإقعاء فيما بين السجدتين، ولا ينبغي الإقعاء في موضع التشهّد، إنّما التشهّد في الجلوس وليس المُقعي بجالس».[٢]

في غاية الغرابة، ضرورة عدم وجود حقيقة شرعيّة بالنسبة الى الجلوس في

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٢ من أبواب التشهّد، الحديث ١.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب التشهّد، الحديث ١.

التشهّد، كما ليس لنا ما يمنع عن عدم الصدق عليه عرفاً، خصوصاً مع ملاحظة اشتمال الحديث على ما يفهم منه عدم إرادة ظاهره، حيث قال: (لا بأس بالإقعاء بين السجدتين)، مع أنَّه في مقام بيان الجلوس المعتبر بينهما، فلو لم يصدق عليه ذلك لأوجب الإشكال فيه، مضافاً إلى أنّ كلمة (لا ينبغي) ظاهرة في الكراهة لا التحريم ونفي الحقيقة، ولذلك فحملها على التأكّد في الكراهة غير بعيد.

ثمّ ظاهر المتن وغيره ممّن جعله من واجبات التشهّد، عدم وجوبه لنفسه قدر التشهّد، بحيث لو فرض سقوط التشهّد في موضعٍ، بقي وجوبه بقدره كما هو مقتضى أصل البراءة فيما لو شكّ في وجوبه مستقلّاً غير وجوبه في التشهّد.

أقول: ولكن قد يستفاد من بعض الأخبار خلاف ذلك، وهو مثل ما في صحيح جميل بن درّاج، عن أبي عبد اللّه عليه السلام، أنَّه قال: «في رجل صلّى الظهر خمساً؟ إنّه إن كان جلس في الرابعة بقدر التشهّد فعبادته جايزة».[1]

وكذا مثله رواية زرارة[2] ومحمّد بن مسلم[3] حيث جعلتا الجلوس بقدر التشهّد واجباً مستقلّاً، موجباً لصحّة صلاته إن أتى به و إلّا فلا.

اللّهمّ إلّا أن يحمل الخبران على إرادة الكناية والعلامَة على إتيان التشهّد نفسه، وبذلك يتذكّر أنَّه لم يكن ناسياً في إتيانه له، فيكون هو الوجه في صحّة الصلاة، لا أنّ أصل الجلوس بقدر التشهّد بدون الإتيان به كافياً في صحّتها.

نعم، استدراك صاحب «الجواهر» على هذا بإمكان استظهار وجوب مسمّىٰ الجلوس بنفسه من بعض الأخبار، لكن على إشكال في وجوبه أيضاً، ولكن

---

(١) ـ (٤) الوسائل: ج ٥، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٦ و ٤ و ٥.

والشهادتان. (١)

الاحتياط لا ينبغي تركه بحال، وهو جيّد جدّاً.

(١) وجوب الشهادتين في التشهّد الأوّل والثاني مشهورٌ بين الأصحاب نقلاً وتحصيلاً، بل في «المبسوط» و «جامع المقاصد»: (بلا خلاف فيه بين أصحابنا)، بل عن شرح الشيخ نجيب الدّين: (لعلّ الإجماع منعقد على ذلك)، بل في «الغنية» و «التذكرة» و «الذكرى» و «مجمع البرهان» الإجماع عليه. فإذاً دعوىٰ قيام الإجماع عليه غير بعيد، فبذلك يمكن انجبار ضعف بعض الأخبار المشتملة على الشهادتين، والحكم بوجوبها بواسطة الإجماع أو الشهرة كما هو مختارنا، وعليه فلا بأس بذكر الأخبار الدالّة على أنّ التشهّد مشتمل على الشهادتين في الموضعين:

منها: خبر سورة بن كليب، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن أدنىٰ ما يجزي من التشهّد؟ قال: الشهادتان».[1]

والخبر مطلق من جهة كونه للتشهّد الأوّل أو الثاني، وهو خلاف ما ورد في رواية عبد الملك بن عمرو الأحول، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «التشهّد في الركعتين الأولتين: الحمدُ لله، أشهد أن لا إله إلّا اللّٰه وحده لا شريك له، وأشهدُ أنّ محمّداً عبده ورسوله، اللّهمّ صلِّ على محمّد وآل محمّد، وتقبّل شفاعه وارفع درجته».[2]

حيث إنّه مشتمل لخصوص التشهّد الأوّل، فيبقى الثاني، فيحتاج إلى دليل يدلّ

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٤ من أبواب التشهّد، الحديث ٦.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٣ من أبواب التشهّد، الحديث ١.

على كون ذلك مشتملٌ على الشهادتين، فيمكن إثباته من حديث البزنطي، قال:

«قلتُ لأبي الحسن عليه السلام: جُعِلتُ فداك، التشهّد الذي في الثانيةُ يجزي أن أقول في الرابعة؟ قال: نعم».[١]

حيث أيّد الامام كون الرابعة مثل الثانية، فيتمّ المطلوب.

أمّا الدليل على تعدد التشهد في الصلاة، هي الأخبار:

منها: رواية محمّد بن مسلم، قال: «قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام: التشهّد في الصلوات؟ قال: مرّتين، قال قلت: كيف مرّتين؟ قال: إذا استويت جالساً فقُل: أشهدُ أن لا إله إلّا اللّه وحده لا شريك له وأشهدُ أنّ محمّداً عبده ورسوله، ثمّ تنصرف. قال قلت: قول العبد: التحيّات والطيّبات (والصلوات) لله؟ قال: هذا اللّطف من الدُّعاء يلطف العبد ربّه».[٢]

فيصير هذا الخبر دليلاً مع سابقه على أن الشهادتين في التشهّدين واجبة، ولعلّ هذا هو المراد من الخبر المرويّ عن يعقوب بن شعيب، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «التشهّد في كتاب عليّ: شفع».[٣]

أمّا كون التشهّد مشتملاً على الشهادتين، فلعدم ورود إشارة إلى كونها في التشهّدين أو في واحدٍ منهما، كما يحتمل أن يكون المراد من (الشفع) هو المرّتين الوارد في خبر محمّد بن مسلم، كما أشار إليه المحقّق الهمداني رحمه الله.

بل يمكن استشعار التشهّد بالشهادتين من خبر الصدوق رحمه الله في «العلل» و «العيون» بسنده إلى الفضل بن شاذان، عن الرِّضا عليه السلام، قال: «وإنّما جعل التشهّد بعد

---

(١) ـ (٤) الوسائل: ج ٤، الباب ٤ من أبواب التشهّد، الحديث ٣ و ٤ و ٥.

الركعتين، لأنَّه كما قدّم قبل الركوع والسجود من الأذان والدُّعاء والقراءة، فكذلك أيضاً أخّر بعدها التشهّد والتحيّة والدُّعاء».[١]

حيث يدلّ على أنّ مثل حكم التشهد حكم الأذان المشتمل على الشهادتين والدّعاء والقراءة قضيّة للبدليّة.

واشتمال بعض النصوص بما لا نقول بوجوبه مثل التحميد أو الدُّعاء بالتحيّات، غير منافٍ لما كان فيه واجباً، لإمكان استفادة عدم وجوب مثل ذلك من دليل خارجي كما هو الأمر كذلك، بل قد يكون لقرينة داخليّة وهي المنقولة في رواية محمّد بن مسلم من أنّ وجوبهما لطف من اللّه سبحانه لعبد.

نعم، قد يستفاد من بعض الأخبار كفاية شهادة واحدة بالوحدانيّة في التشهّد الأوّل دون الثاني، وهو مثل صحيح زرارة، قال: «قلتُ لأبي جعفر عليه السلام: ما يُجزي من القول في التشهّد في الركعتين الأولتين؟ قال: أن تقول أشهدُ أن لا إله إلّا اللّه وحده لا شريك له، قلت: فما يجزي من تشهّد الركعتين الأخيرتين؟ فقال: الشهادتان».[٢]

ولعلّ هذا هو المستند لما ذهب إليه الجعفي في «الفاخر» من إجزاء شهادة واحدة في الأوّل، وحيث أنَّه مخالفٌ لما ذهب إليه الأصحاب، فلابدّ من طرح الرواية، أو حملها بما لا ينافي فتوى الأصحاب، ولذلك يعدّ القول بكفاية شهادة واحدة من الشهادتين في الأوّل قولاً شاذّاً لم يعمل به الأصحاب، وقد حمله صاحب «الجواهر» على:

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٣ من أبواب التشهّد، الحديث ٦.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٤ من أبواب التشهّد، الحديث ١.

إرادة أنّ السؤال عن وجوب ما زاد على الشهادتين من التحيّات ونحوها، فأجاب عليه السلام بأوّل ما يجب فيه، أي تقول: أشهد أن لا إله إلّا اللّٰه.. إلى آخر ما هو معروفٌ وهو لا ينافي مع التعدد، وعدم العمل بالأخبار المفردّة إنّما هو لما ورد في الأخبار من الأمر بالأخذ بالمشتهر بين الأصحاب وترك الشاذّ النادر.

أو قد يكون السؤال عن استعلام كيفيّة التشهّد، وأنّه هل يختلف فيه حكم الأوّل والأخير أم لا؟ فاكتفى في جواب السؤال الأوّل بذكر كيفيّة الشهادة بالوحدانيّة، اعتماداً على أنّ كيفيّة الشهادة الأُخرىٰ التي تضمّ إليها منفردة معروفة، وجعل الجواب عن السؤال الثاني بشهادتين كفايةً عن الاتّفاق في الحكم بالنسبة إلى القدر المجزي، كما صرّح به في خبر البزنطي.

أو على ما في «المعتبر» و«المنتهى» ـ وإن بعُد ـ من إرادة ما لا ينافي اعتبار الزيادة، أو على التقيّة كما في «الذكرىٰ» من حمل بعض الأخبار عليها نحو ما في خبر الخثعمي، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا جلس الرجل للتشهّد فحمد اللّٰه أجزأه».[1] حيث حمله الشيخ على التقيّة.

وأيضاً: خبر بكر بن حبيب، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن التشهّد؟ فقال: لو كان كما يقولون واجباً على الناس هلكوا، إنّما كان القوم يقولون أيسر ما يعلمون، إذا حمدت اللّٰه أجزأ عنك».[2] وحمله الشهيد في الذكرى على التقيّة، وقال: (إنّه موافق لكثيرٍ من العامّة).

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٥ من أبواب التشهّد، الحديث ٢.

(٢) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٥ من أبواب التشهّد، الحديث ٣ و ١.

وايضاً: في رواية أُخرى لبكر بن حبيب، قال: «قلت لأبي عبد اللّه عليه السلام: أيّ شيء أقول في التشهّد والقنوت؟ قال: قال: بأحسن ما علمت، فإنّه لو كان موقّتاً لهلك الناس».[١]

ولعلّ المراد من الموقّت هو عدم تعيين شيء من الدُّعاء في التشهّد، لكن جواز أن يأتي كلّ أحد علىٰ حسب ما يحبّ من الدعاء والذكر فيه، وحيث ما يشاء فإنّه يوجب التشتّت في التشهّد، بل ربّما يوجب بطلان الصلاة.

مع إمكان أن يكون المقصود من الإجزاء فيما يستحبّ في التشهّد، لا الإجزاء في الواجب منه حتّى ينافي الروايات السابقة، ولعلّ سؤال بكر كان عن وجوب التحيّات ونحوها كما يقول به الشافعي وأحمد، بل في «الجواهر»: (أنَّه أقرب من الحمل على التقيّة)، كما قد يؤيّد هذا الاحتمال ما نقله الصدوق رحمه الله في «المقنع» من الاجتزاء عن التشهّد ببسم اللّه وبالله لا الحمد، حيث قال: (إنّ أدنى ما يُجزي في التشهّد أن تقول الشهادتين، أو تقول بسم اللّه وبالله ثمّ تسلِّم). واستدلّ له:

بخبر عمّار، عن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال: «إن نسي الرجل التشهّد في الصلاة فذكر أنَّه قال بسم اللّه فقط، فقد جازت صلاته، وإن لم يذكر شيئاً من التشهّد أعاد الصلاة».[٢]

وبخبر «قُرب الإسناد» عن أخيه موسىٰ بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن رجل ترك التشهّد حتّى سلّم، كيف يصنع؟ قال: إن ذكر قبل أن يُسلِّم فليتشهّد وعليه سجدتا السهو، وإن ذكر أنَّه قال: أشهد أن لا إله إلّا اللّه أو بسم اللّه أجزأه في

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٧ من أبواب التشهّد، الحديث ٧.

صلاته، وإن لم يتكلّم بقليلٍ ولا كثير حتّى يسلِّم أعاد الصلاة».[١]

أقول: لكن الإنصاف عدم تماميّة هذا الاستدلال؛ لأنَّه معارض مع إجماع الإماميّة على عدم كفاية هذه الأذكار عن التشهّد، ولأجل ذلك قال الشهيد في «الذكرى»: (إنّه شاذّ لا يعدّ).

أو أنّ المراد من كلمة (أَوْ) في كلامه هو الواو، فيوافق فتواه مع فتوى سائر كتبه، بل الأَولى حمل هذين الخبرين على جعل قوله: (ذكر أنَّه قال: أشهد أن لا إله إلّا اللّٰه أو بسم اللّٰه) كناية عن الإتيان بأصل التشهّد، وحمل قوله: (إن لم يذكر شيئاً) من الحكم بالإعادة على صورة تركه للتشهّد عمداً الموجب للبطلان كما احتمله الشيخ.

أو حمل الإعادة على استحبابها، جمعاً بينه وبين ما يدلّ على قضاء التشهّد مع سجدتي السهو بلا بطلان، فحينئذٍ لا يتنافى الخبران مع ما عليه الأصحاب، بل يوافق مذهب الصدوق في غير كتاب «المقنع» أيضاً.

أو حمل حكم الإعادة على صورة عدم الذِّكر والتذكّر فيما لو شكّ في الإتيان وعدمه، وعلى ذلك لم يلتفت إلى شكّه رغم بقاء محلّ التدارك، هذا بالنظر إلى الخبر الأوَّل.

بل وهكذا في الخبر الثاني بأن يكون التذكّر بعد الإتيان بالسلام قبل إكماله، أو الإتيان بالسلام في غير محلّه ثمّ التفت قبل الإتيان بالمنافي، ولذلك أمرَ بسجدتي السهو لزيادة السلام وإتيانه في غير محلّه.

والكلام في قوله: (ذكر) أو (لم يذكر) هو ما مرّ في الحديث الأوَّل، فيسقط

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٧ من أبواب التشهّد، الحديث ٨.

والصلاة على النَّبيّ و آله عليهم السّلام. (١)

الخبران عن المعارضة كما لا يخفى .

كما أنَّه احتمل صاحب «الجواهر» أن يكون المراد من (أَوْ) في كلامه هو التخيير بين الاقتصار على الشهادتين بدون البسملة أو معها.

وكيف كان، فلا إشكال في وجوب الشهادتين في التشهّدين كما دلّ الدليل عليه بما مرّ، فلا نعيد.

(١) وجوب الصلاة على النَّبيّ وعلى الآل في التشهّدين إجماعي كما في «الجواهر»، وقال: (بلا خلافٍ محقّق فيه، بل في «الغنية» و «التذكرة» و «المنتهى» و «الذكرى» و «كنز العرفان» و «المعتبر» و «الحبل المتين» وغيرها الإجماع عليهما صريحاً، ونفى الخلاف في «المبسوط» وغيره. بل عن «الناصريّات» وموضعٍ من «الخلاف» الإجماع أيضاً على وجوب الصلاة على النَّبيّ في التشهّد الأوَّل، وعن موضعٍ آخر من الثاني: (إنّ أدنىٰ التشهّد الشهادتان، والصلاة على النَّبيّ صلى الله عليه وآله). وفي «مفتاح الكرامة» عن الشيخ أيضاً الإجماع على وجوب الصّلاة على الآل في التشهّد. وفي «كشف الحقّ»: (إجماع الإماميّة على وجوب الصلاة على النَّبيّ صلى الله عليه وآله و آله عليهم السلام في التشهّدين).

وكيف كان، فيمكن تحصيل اتّفاق الأصحاب على ذلك، إذ لم يحك فيه خلاف إلّا من الصدوق ووالده وابن الجُنيد؛ فإنّ الأوَّل لم يذكر في شيء من كتبه شيئاً من الصلاتين في شيء من التشهّدين، كما ذكر في «كشف اللّثام»، كما أنّ

والده لم يذكر ذلك في التشهّد الأوّل، وابن الجُنيد قد اكتفى بالصلاة في أحدهما أي في أحد التشهّدين.

لكن المحكي عن «أمالي الصدوق﵀»: (أنّ من دين الإماميّة الإقرار بأنّه يُجزي في التشهّد الشهادتان، والصلاة على النَّبيّ وآله﵈). ومثل ذلك يكفي في إثبات كونه موافقاً لفتوى الأصحاب، خصوصاً مع ملاحظة أنّه قد حُكي عنه القول بوجوب الصلاة عند الذِّكر ولو في غير التشهّد، فلعلّه لذلك قد اعتقد بأنّه لا يحتاج إلى ذكره في خصوص التشهّد بعدما ذكره بنحو العموم، بل قد يؤيّده القطع بإشارته فيما ذكره من التشهّد الأوّل والثاني إلى ما في النصوص المشتملة على ذلك وهي مشتملة على الصلاة. بل لعلّ حكم والده أيضاً كذلك؛ لأنّك قد عرفت تصريح الصدوق﵀ أنّه من دين الإماميّة، ووالده رئيس الإماميّة باعتقاه، وكلامه نُصْب عينيه فليس إلّا لأنّه لم يفهم الخلاف منه في ذلك، وابن الجُنيد لم يصل إلينا كلامه وليس النقل كالعيان، ومع الإغضاء عن ذلك كلّه فخلافهم غير قادح في تحصيل الإجماع)، انتهىٰ ما في «الجواهر».[1]

أقول: ونِعْمَ ما قال به، لأنّ المسألة من حيث الأقوال كما ادّعاه، والعمدة ملاحظة نصوص الباب والنظر إلى دلالتها، فنقول، ومن اللّه الاستعانة:

منها: ماورواه في «الوسائل» بإسناده عن ابن بابويه في «الفقيه» بإسناده عن حمّاد بن عيسىٰ، عن حريز، عن أبي بصير وزرارة جميعاً قالا في حديث: «قال أبو عبد اللّه﵇: إنّ الصلاة على النَّبيّ صلّى اللّه عليه وآله من تمام الصلاة، إذا

(١) الجواهر: ج ١٠ / ٢٥٤.

تركها متعمّداً فلا صلاة له، إذا ترك الصلاة على النَّبيّ صلى الله عليه وآله».[١]

ومنها: رواية الشيخ في «التهذيب» بإسناده عن حمّاد بن عيسىٰ، عن حريز، عن أبي بصير وزرارة جميعاً، عن أبي عبد اللّه عليه السلام أنّه قال: «مِنْ تمام الصَّوم إعطاء الزّكاة، كما أنّ الصَّلاة على النبيّ صلى الله عليه وآله من تمام الصَّلاة، ومَنْ صام ولم يؤدّها فلا صوم له، إذا تركها متعمّداً، ومَنْ صلّى ولم يُصلِّ على النبيّ صلى الله عليه وآله وترك ذلك متعمّداً فلا صلاة له، إنّ الله تعالى بدأ بها قبل الزكاة، فقال: ﴿**قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى**﴾».[٢]

ومنها: بإسناده عن ابن أبي عمير، عن أبي بصير، عن زرارة، عن أبي عبد اللّه عليه السلام مثله.

والذي يظهر من صاحب «الجواهر» ويصرّح به، أنّ الصحيح الثاني غير الأوّل وكونهما روايتين، خلافاً لما في «مصباح الفقيه» حيث قال: (والظاهر كونهما رواية واحدة، ولكن الصدوق اقتصر على نقل بعض مضمونها).

أقول: كلام «المصباح» متين لأنّ متنهما واحد، والصدوق قد نقل جميع الرواية في باب زكاة الفطرة[٣] بلا تفاوت إلّا في ذكر الصلاة عليهم.

نعم، قد يرد على الرواية أنّها لا تدلّ على المطلوب، لأنّه قد شبّه الصلاة على النَّبيّ صلى الله عليه وآله لإتمام الصلاة بإعطاء الزكاة لتماميّة الصوم، مع أنّ الصوم صحيح ولو لم يؤدّ الصائم زكاته عمداً، فيلزم أن تكون الصلاة صحيحة حتّى لو ترك الصلاة على

---

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١٠ من أبواب التشهّد، الحديث ١ و ٢.

(٣) الفقيه، كتاب زكاة الفطرة، الباب ٣٨ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٢٨.

النَّبيّ صلى الله عليه وآله عمداً، مع أنَّه مخالف للمطلوب، إذ من المسلّم عند الإماميّة بطلان الصلاة بترك الصلاة على النَّبيّ صلى الله عليه وآله عمداً، ولأجل ذلك قال صاحب «المصباح»: (فإنّ قضيّة التشبيه كون الحكم في المشبّه به مفروغاً عنه، فيحمل الحكم في المشبّه بعد أن علم عدم إرادة ظاهره، إمّا على المبالغة، أو غير ذلك من المعاني الصحيحة للتشبيه، فلا يوهن ذلك دلالتها على المدّعى)، انتهى محلّ الحاجة.[1]

فالأَوْلىٰ أن يُقال: إنّ مقتضى ظاهر قوله عليه السلام: (من صام ولم يؤدّها فلا صوم له)، هو عدم صحّته لا عدم قبوله، فبهذا الظاهر يعمل في المشبّه به، لكن بمعونة الدليل الخارجي، فهنا عدم بطلان الصوم ترك زكاة الفطرة مع كون كليهما واجباً، لكن أحدهما غير مرتبط بالآخر، وهذا لا يوجب رفع اليد عن التلازم في المشبّه به، فالحكم في المشبّه به باقٍ على حاله من إثبات أصل الوجوب مع التلازم، أي بطلان الصلاة بترك الصلاة على النَّبيّ صلى الله عليه وآله في تركها عمداً كما سيأتي الإشارة إليها.

ولعلّ وجه الفرق: هو استقلال الوجوب في الصوم والزكاة بخلاف المقام، حيث إنّ الصلاة من الواجبات الارتباطيّة، فتبطل بترك بعض أجزائها الواجبة، كما لا يخفى.

نعم، يستفاد من الحديث بعكس النقيض تماميّة الصلاة بالصلاة على النَّبيّ صلى الله عليه وآله، كما أنّ الأمر كذلك في الصوم مع الزكاة، فالمشابهة في هذه الناحية ثابتة، وإن لم يكن كذلك في الطرف الآخر.

قال صاحب «الجواهر»: (ويحتمل أن يُراد الصلاة على النَّبيّ صلى الله عليه وآله من

---

(١) مصباح الفقيه: ص ٣٦٧.

التزكّي، لقول الصادق عليه السلام في خبر محمّد بن مروان: «قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله صلاتكم عليَّ إجابةٌ لدعائكم وزكاة لأعمالكم».[١]

كما أنَّه يمكن أن يُراد بقوله: ﴿وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾ الصّلاة على النَّبيّ صلى الله عليه وآله في الصلاة المعبّر عنها بذكر اسم ربّه، كما عبّر عنها بذكر اللّه في غير موضعٍ من الكتاب العزيز، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِمْ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾[٢]، ولعلّ ذلك هو مراد الرِّضا عليه السلام الوارد في حديث عبيد اللّه بن عبد اللّه الدهقان، قال:

«دخلت على أبي الحسن الرِّضا عليه السلام فقال لي: ما معنى قوله ﴿وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾؟ فقلت: كلّما ذكر اسم ربّه قام فصلّى، فقال لي: لقد كلّف اللّه عزَّوجلّ هذا شططاً، فقلت: جُعِلْتُ فداك وكيف هو؟ قال: كلّما ذكر اسم ربّه صلّى على محمّد وآله».[٣]

لا أنّ المراد الصلاة على النَّبيّ عند ذكر الاسم حقيقةً، كما هو ظاهر «الوسائل»، حيث إنّه عقد الباب كذلك بقوله: (باب استحباب الصلاة على النبيّ وآله كلّما ذكر اللّه) لأنَّه لم يذكر أحد استحباب ذلك، ولا يعرفه أحد من فقهاء آل محمّد عليهم السلام) انتهى.

قلنا: ما ذكره قدس سره في نفسه أمرٌ جيّد، ويساعده لسان الأخبار التي تَمسّك بها، إلّا أنَّه لا يناسب مع مدلول خبري أبي بصير وزرارة، لأنّهما صرّحا بالزكاة بعد

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٣٦ من أبواب الدُّعاء، الحديث ١٥.
(٢) سورة طه: الآية ١٤.
(٣) الوسائل: ج ٤، الباب ٤١ من أبواب الذِّكر، الحديث ١.

الصوم، خصوصاً على ما في «الفقيه» بقوله: (يعني الفطرة)، والاستدلال في ذلك بالآية والتصريح بأنّ الله تعالى بدأ بها.

نعم، يصحّ كلام صاحب «الجواهر» في مثل تلك الأُمور، بأن يجعل ذلك بنفسه دليلاً على الصلاة على النَّبيّ صلى الله عليه وآله فيها، غاية الأمر دلالته على وجوب ذلك في الصلاة يحتاج إلى بيان أوضح من ذلك، لأنَّه ترغيب إلى الإتيان بها، حيث قال عزَّ و جلّ: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾، ولا ينافي ذلك كون الآية مرجعاً لكلتا الصورتين، فيعدّ هذا الحمل من بطون كلامه تعالى كما ورد: «أنّ للقرآن سبعة بطون ولكلّ بطن بطن».

وممّا استدلّ به لذلك: حديث عبد الملك بن عمرو الأحول، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال في حديث: «وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله، اللّهمّ صلِّ علىٰ محمّد و آل محمّد، وتقبَّل شفاعته وارفع درجته».[1] حيث ذكر الصلاة على النَّبيّ صلى الله عليه وآله في التشهّد إذا سئل عنه بناءً على إرادة أقلّ مايُجزي، فيتمّ حينئذٍ وجوبها في الشهادتين إذا انضمّ إليها خبر البزنطي، حيث قال: «التشهّد الذي في الثانية يُجزي أن أقول في الرابعة؟ قال: نعم».[2]

فكأنّه لاحظَ ما في الثانية بأقلّ ما يجزي، فيثبت في الرابعة مثله، والمناقشة في اشتماله للتحميد وغيره وهو مستحبٌّ، غير قادح، لإمكان أنّ خروجه عن الوجوب كان بدليل خارجي غير مرتبط بالرواية كما لا يخفى.

أو يقال: بأنّ المراد من الوجوب المذكور في موثّق الأحول للجميع، لكن

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٣ من أبواب التشهّد، الحديث ١.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٤ من أبواب التشهّد، الحديث ٣.

على نحو التخيير بينه وبين غيره من أفراد التشهّد، فحينئذٍ كلّ ما لم يثبت فرديّته بدلاً يبقى وجوبه تعييناً ومنه المجرّد من الصلاتين إذ التشهّد مع التحميد أو الدُّعاء في الآخر كان لكلّ واحدٍ منهما بدلاً؛ أي يجوز الإتيان بأحدهما كما يجوز الإتيان بهما، هذا بخلاف الشهادتين والصلاتين حيث لا بدل لها، فلا يجوز تركها، بل يجب إتيانه تعييناً.

وبهذا التوجيه يتمّ الاستدلال بالخبر الطويل المرويّ عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا جلست في الركعة الثانية فقُل بسم الله وبالله وخير الأسماء لله»، الحديث.[1]

فهو مشتملٌ على الدُّعاء المفصّل، فيكون هذا أيضاً أحد مصاديق التخيير، فيكون واجباً بذلك.

وممّا استدلّ لوجوب الصلاة على النَّبيّ صلى الله عليه وآله: بالأخبار الحسنة أو الصحيحة المرويّة عن من أصحابنا:

منها: حديث عبد اللّه بن جبلة، عن الصباح المزني وسدير الصيرفي ومحمّد بن نعمان الأحول وعمر بن أُذينة، عن أبي عبد اللّه عليه السلام في حديث طويل، قال:

«إنّ اللّه عزّ وجّ بنبيّه فأذن جبرئيل، إلى أن قال: فقال: يا محمّد إذكر ما أنعمتُ عليك وسمّ باسمي، فألهمني الله تعالى أن قلتُ: بسم الله وبالله ولا إله إلّا الله، والأسماء الحسنى كلّها لله، فقال: يا محمّد صَلِّ عليك وعلى أهل بيتك، فقلت:

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٣ من أبواب التشهّد، الحديث ٢.

صلّى اللّه عليَّ وعلى أهل بيتي وقد فعل»، الحديث.[١]

ومنها: رواية إسحاق بن عمّار، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام: كيف صارت الصلاة ركعة؟ إلى أن قال: ارفع رأسك ثبّتك اللّه، وأشهد أن لا إله إلّا اللّه وأنّ محمّداً رسول اللّه، وأنّ الساعة آتية لا ريب فيها، وأنّ اللّه يبعث مَن في القبور، اللّهمّ صلِّ على محمّد وآل محمّد، وارحم محمّداً وآل محمّد»، الحديث.[٢]

والكلام في الزائد كما عرفت في الروايات السابقة.

ومنها: الخبر المروي في كتاب «ثواب الأعمال» وأيضاً رواه الكليني بإسناده عن محمّد بن هارون، عن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال: «إذا صلّى أحدكم ولم يذكر النَّبيّ صلى الله عليه وآله في صلاته يسلك بصلاته غير سبيل الجنّة».[٣]

والمنقول في «الجواهر»: (ولم يصلِّ على النَّبيّ صلى الله عليه وآله) مكان (ولم يذكر النَّبيّ صلى الله عليه وآله)، وهذا الاختلاف في ضبط الخبر يوجب تغيير الاستدلال، لوضوح أنَّه على ما في «الوسائل» لا يرتبط بما نحن بصدده، إذ يكون المقصود هو ترك الشهادة بالرسالة، بخلاف ما في «الجواهر» حيث يصبح الخبر مرتبطاً بالمقام، ولا يخفى أن الضبط المعتبر هو المذكور في «الوسائل».

قال صاحب «الجواهر»: وممّا استدلّ به بعضٌ مضمرة سماعة، قال: «سألته عن رجل كان يصلّي فخرج الإمام، إلى أن قال: وإن لم يكن إمام عدل، فليس على صلاته كما هو، ويصلّي ركعة أُخرى ويجلس قدر ما يقول: أشهد أن لا إله إلّا اللّه لا شريك له

---

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أفعال الصلاة، الحديث ١٠ و ١١.

(٣) الوسائل: ج ٤، الباب ١٠ من أبواب التشهّد، الحديث ٣.

وأشهدُ أنّ محمّداً عبده ورسوله، ثمّ ليتمّ صلاته معه على ما استطاع، فإنّ التقيّة واسعة، وليس شيء من التقيّة إلّا وصاحبها مأجور عليها إن شاء اللّه».[١]

بناءً على كون الجميع من مقول القول، ضرورة ظهوره حينئذٍ في كون الصلاة جزءً من التشهّد، لا التي تقال عند الذِّكر، فيكون الخبر حينئذٍ دالّاً على الشهادتين خاصّة، وإن كان قد يؤيّده ظهور كون الإمام مخالفاً لا يجب عنده ذكر الصلاة على محمّد و آله)، انتهىٰ ما في «الجواهر».

أقول: لا يخفى ما في استدلاله من المناقشة لعدم دلالته على كونها واجبة، بل لابدّ أن يثبت الوجوب من دليلٍ آخر، فهذه الرواية تشير إلى ما هو المتعارف الثابت وجوبها من دليل خارجي كما لا يخفى.

وممّا يمكن الاستدلال به: الروايات الواردة حول هذا الموضوع من طرق العامّة، حيث تعدّ مؤيّدة لما ذكرناه:

منها: ما روي عن عائشة، قالت: «سمعتُ رسول اللّه صلى الله عليه وآله يقول: لا تقبل صلاة إلّا بطهور وبالصلاة عَلَيّ».[٢]

بأن يقال بأنّ المراد من عدم القبول هو البطلان بقرينة تقارنه مع الطهور، حيث إنّه من المعلوم عدم صحّة الصلاة مع فقد الطهارة، فكذلك تكون الصلاة على النَّبيّ صلى الله عليه وآله؛ لأنّ ترك الطهارة عمداً خَبَثاً كان أو حَدَثاً يوجب البطلان، فترك الصلاة عمداً حكمه كذلك.

---

(١) الوسائل: ج ٥، الباب ٥٦ من أبواب الجماعة، الحديث ٢.

(٢) مصباح الفقيه: كتاب الصلاة/ ص ٣٦٧.

وأوضح منه دلالةً حديث ابن مسعود، عن النَّبيّ صلى الله عليه وآله: «إذا تشهّد أحدكم في صلاة فليقُل: اللّهمّ صلِّ علىٰ محمّد و آل محمّد».[١]

نعم، يمكن أن يراد من قوله: (لا تقبل) هو البطلان بقرينة الرواية السابقة، ما في رواية أُخرى لابن مسعود، المنقول عن جابر الجعفي، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: مَن صلّى صلاة ولم يصلِّ فيها عليَّ وعلىٰ أهل بيتي لم تُقبَل منه».[٢]

فإذاً وجوب الصلاة على النَّبيّ صلى الله عليه وآله من حيث الأخبار قضيّة ثابتة لا شبهة فيها.

الدليل الآخر على وجوب الصلاة عليهم عليهم السلام: هو التمسك بالإجماع المنقول عن المحقّق في «المعتبر» والعلّامة في «المنتهى» و «التذكرة»، والشيخ في «الخلاف»، والسيّد المرتضى في «الناصريّات» على عدم وجوبها في غير الصلاة، وهو الآية ٥٦ من سورة الأحزاب وهي قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيماً**﴾ بضميمة الإجماع على عدم وجوبها في غير مورد بحثنا، كما أشرنا إليه، حيث يثبت وجوبها في الموضعين من التشهّد، لأنَّه لولا هذا الإجماع لدلّت الآية على وجوبها في سائر الأحوال، إذ لم يبيّن في الآية موردها، لأنَّه من الواضح أنَّه لم يكن المقصود من الأمر بالصلاة فيها هي الطبيعة التي تتحقّق بالمرّة، بل المقصود هو إيجابها في كلّ الأحوال، و إلّا يمكن أن يقال بوجوبها لمرّة واحدة مدى الحياة كما نقل ذلك عن بعض العامّة، فتسقط الآية عن الاستدلال، أو القول بالوجوب في كلّ مجلس مرّة لو صلّى آخره.

و إلّا لو قلنا بوجوبها في كلّ صلاة لأنّها ذِكرٌ، فتعدّد الصلاة بها كتعدّد

---

(١) و (٢) مصباح الفقيه: كتاب الصلاة/ ص ٣٦٧.

الكفّارة بتعدّد الموجب لها، أو لأنّها كلّ ما ذكرته أو ذكره ذاكر غيرك كما ذهب إليه المقداد في كنزه، والمحدّث البحراني في حدائقه، حاكياً له عن الشيخ البهائي، وعن الشيخ عبد اللّٰه بن صالح البحراني والكاشاني والمازندراني في شرحه على «أُصول الكافي»؛ لا يبقى وجه للاستدلال بالآية على وجوبها في التشهّدين، كما اعترف بذلك الفاضل المقداد، وتبعه صاحب «الجواهر».

اللّهمّ إلّا أن يدّعى دلالتها على الوجوب في كلّ الأحوال، مع أنَّه لا قائل بالوجوب في غير الأحوال المذكورة بالإجماع، فيثبت الوجوب في التشهّدين أيضاً، لكنّه كما ترى حيث لم يلتزم به أحد بظاهر الآية كما لا يخفى.

مضافاً إلى أنّ الاستدلال بالآية مع إطلاقها، لو قلنا بدلالتها على الوجوب في خصوص تشهّد الصلاة، كان ذلك مبنيّاً على القول بترجيح مجاز التقييد ـ أي تقييد الوجوب بخصوص حال التشهّد ـ على التجوّز في الهيئة، بحملها على الاستحباب، خصوصاً مع ملاحظة ما في المقام من تقارن الصلاة مع السلام بالعطف المعلوم استحبابه، إلّا على قول نادر حيث يقتضي خلاف ذلك، وإثباته لا يخلو عن إشكال، لأنَّه لا يتمّ لو قلنا بوجوب السلام على النَّبيّ٩ في خصوص الصلاة في آخر الركعة، إذ حينئذٍ لا يدلّ التقارن على الاستحباب فيهما.

حكم الصلوات على الآل عليهم السلام في غير الصلاة

بعدما بلغ البحث الى أطراف الصلاة على النَّبيّ صلى الله عليه وآله في التشهّدين، وقد عرفت وجوبها فيهما، حان البحث فيها في غيرهما، فنقول:

أمّا في غيرهما: ففيه خلاف؛ فالمشهور على استحبابها كلّما جرى ذكره للمتكلّم والسامع، بعد ضعف احتمال الوجوب في جميع الأحوال، أو في العمر مرّة كما عليه الكرخي من العامّة، خلافاً لعدّة من الفقهاء والمحدّثين من القول بالوجوب.

فقد استدلّ المشهور لمختارهم بالإجماع الذي نقله المصنّف في «المعتبر» والعلّامة في «المنتهى» حيث قالا في الكتابين:

(لا يقال: ذهب الكرخي إلى وجوبها في غير الصلاة في العمر مرّة واحدة، وقال الطحاوي كلّما ذكر.

قلنا: الإجماع سبق الكرخي والطحاوي، فلا عبرة بتخريجهما)، انتهىٰ كلامهما.

قال الخراساني صاحب «الذخيرة» ـ بعد نقل الإجماع من العلمين ـ ما لفظه:

(ولم أطّلع على مصرّحٍ بالوجوب من الأصحاب، إلّا أنّ صاحب «كنز العرفان» ذهب إلى ذلك ونقله عن ابن بابويه، وإليه ذهب الشيخ البهائي في «مفتاح الفلاح»، وللعلّامة ههنا أقوال مختلفة:

قال في «الكشّاف»: الصلاة علىٰ رسول اللّٰه واجبة، وقد اختلفوا:

فمنهم من أوجبها كلّما جرى ذكره، وفي الحديث: «من ذُكِرْتُ عنده ولم يُصلِّ عليَّ فدخل النّار فأبعده اللّٰه».

ويروى أنَّه قيل: «يا رسول اللّٰه أرأيت قول اللّٰه تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ**﴾؟ فقال ﷺ: هذا من العلم المكنون، ولولا أنّكم سألتموني عنه ما أخبرتكم به، إنّ اللّٰه وكّل بي مَلِكين، فلا أُذكَر عند عبدٍ مسلم فيصلّي عليَّ إلّا قال ذانك الملكان: غَفَر اللّٰه لك، وقال اللّٰه وملائكته جواباً لذينك الملكين آمين.

ومنهم من قال: يجب في كلّ مجلس مرّة، وإن تكرّر ذكره، كما قيل في آية السجدة و تسميت العاطس، وكذلك في كلّ دعاءٍ في أوّله و آخره.

ومنهم من أوجبه في العمر مرّة، وكذا قال في إظهار الشهادتين.

والذي يقتضيه الاحتياط الصلاة عند كلّ ذكرٍ، لما ورد في الأخبار، انتهى في «الكشّاف».

والأقرب عدم الوجوب، للأصل المضاف إلى الإجماع المنقول سابقاً، وعدم تعليمها للمؤذّنين، وعدم ورودها في أخبار الأذان، وعدم وجودها في كثير من الأدعية المضبوطة المنقولة عن الأئمّة الطاهرين مع ذكره فيها، وكذلك الأخبار الكثيرة)، انتهىٰ كلام صاحب «الذخيرة».[1]

ولقد أضاف المحقّق الهمداني في مصباحه إلى كلام صاحب «الذخيرة» بقوله:

(وقد أكثر بعض متأخّري المُتأخِّرين في إيراد الشواهد عليه، من نقل كثيرٍ من الأدعية والأخبار والخُطَب وغيرها، ممّا هو مشتمل على ذكر اسمه صلّى اللّٰه عليه و آله بدون الصلاة عليه، وهي أكثر من أن تحصى كما لا يخفى على المتتبّع.

ولو أُغمض عن جميع ذلك فنقول: كفىٰ شاهداً لنفي الوجوب عدم اشتهاره بين المسلمين، لقضاء العادة بأنّ مثل هذا التكليف الذي يعمّ به الابتلاء، لو كان ثابتاً في الشرع لصار من ضروريّات الدّين، مع أنّ المشهور بين الخاصّة والعامّة لو لم يكن مجمعاً عليه عندهم عدمه، فلا ينبغي التأمّل فيه، وأنّ الروايات الواردة في الحَثّ عليها إنّما قصد بها تأكّد الاستحباب، خلافاً لصاحبَي «الوسائل» و

(١) هذا هو المحكي في مصباح الفقيه: ص ٤٦٩.

«الحدائق» فذهبا إلى وجوبها كلّما ذُكر اسمه ﷺ)، انتهىٰ محلّ الحاجة من كلامه.[١]

أقول: الأَولى الرجوع إلى الروايات وملاحظة دلالتها، وعمدة مستندهم في الوجوب هو صحيحة زرارة الواردة في الأذان المرويّة في «الفقيه» عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«لا يجزيك من الأذان إلّا ما أسمعت نفسك أو فهمته، وافصح بالألف والهاء، وصلِّ على النَّبيّ صلّى اللّه عليه كلّما ذكرته، أو ذكره ذاكرٌ عندك في أذان أو غيره».[٢]

ونقل مثله في «الكافي» في الصحيح عن زرارة ولعلّهما واحدة، واللّه العالم.

وجه الاستدلال: هو الأمر بالصلاة، وظهور الأمر في الوجوب، ولكن الإنصاف بعد الدقّة والتأمّل يستفاد من وحدة السياق مع الإفصاح في الأذان والألف والهاء ـ حيث يكون مندوباً كما اعترف به صاحب «الوسائل» في عنوان الباب ١٥ ـ كون الصلاة على النَّبيّ ﷺ أيضاً مندوباً لا واجباً كما عليه صاحب «الوسائل»، حيث عنون الباب الثاني والأربعون بوجوب الصلاة عليه كلّما ذَكَرته وذكره ذاكر في الأذان أو غيره.

وكذا استدلّ أيضاً: بذيل حديث محمّد بن هارون، عن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال:

«إذا صلّى أحدكم، إلى أن قال: وقال رسول اللّه ﷺ: مَن ذُكِرْتُ عنده فلم يصلِّ عليَّ فدخل النار فأبعده اللّه، قال: وقال ﷺ: مَن ذُكِرْتُ عنده فنسي الصلاة

---

(١) مصباح الفقيه: ص ٤٦٩.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١٥ من الآذان صدره الحديث ٦ وذيله في باب ٤٢ منه الحديث ١.

عليَّ خُطئ به طريق الجنّة».[١]

بناءً علىٰ أن يكون المراد من النسيان والترك العمدي هو ما أشار إليه صاحب «الحدائق» ذيل قوله تعالىٰ: ﴿**وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً**﴾[٢]، هو الترك لا النسيان بالمعنى المعهود، فإنّه لا مؤاخذة عليه لحديث رفع القلم.

قلنا: بل يمكن أن يكون النسيان بمعناه بلحاظ إيجاب التحفّظ، حيث تصحّ العقوبة علىٰ تركه، كما لا يبعد كون ذلك هو المراد من الآية بملاحظة قوله: ﴿**وَلَقَدْ عَهِدْنَا**﴾ في بداية الآية، واللّٰه العالم.

وكيف كان، فالظاهر أنّ المراد هو التأكيد بعدم الترك استحباباً لا وجوباً، لأنَّه لو كان المراد من هذا الطلب هو الوجوب، كان الأَوْلىٰ أن يُقال إنّه يدخل النار، لا أن يعلّق البُعد عن اللّٰه علىٰ فرض دخول النار، فإذاً أراد به بيان أنّ الشأن مقتضٍ لذلك وإن لم يدخل من جهة رحمة اللّٰه ورحمة رسوله صلى الله عليه وآله. فاستفادة الوجوب من هذه الجملة مشكلٌ، بل وكذلك جملة: (خُطئ به طريق الجنّة) فهي تدل على أنّه يحتاج إلى رحمة ربّه، فتدلّ الرواية على أنّ مراعاة حقّه في ذلك يفيد الوصول إلى طريق الجنّة.

ولو سلّمنا إشعار هذه الجملات أو دلالتها على الوجوب، ولكن إذا انضمّ إلى ما يدلّ على الاستحباب كما سنشير إليه، لابدّ من حملها على تأكّد الاستحباب.

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١٠ من أبواب التشهّد، الحديث ٣.

(٢) سورة طه: الآية ١١٥.

وكذا استدلّ أيضاً: برواية أبي بصير، عن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال: «قال: إذا ذكر النَّبيّ صلى الله عليه وآله فأكثروا الصلاة عليه، فإنّه مَن صلّى على النَّبيّ صلى الله عليه وآله صلاة واحدة صلّى اللّه عليه ألف صلاة في ألف صفّ من الملائكة، ولم يبقَ شيءٌ ممّا خلق اللّه إلّا صلّى على العبد لصلاة اللّه وصلاة ملائكته، فمن لم يرغب في هذا فهو جاهل مغرور، قد برئ اللّه منه ورسوله وأهل بيته».[1]

ثمّ قال صاحب «الحدائق»: (والأمر بالإكثار محمول على الاستحباب وقرينته من سياق الخبر ظاهر).

وفيه: لا يخفى على العارف بسلوك الأئمّة ولسانهم في مثل هذه الأمور أنّ مقصودهم هو الاستحباب والتأكّد فيه، مع أنَّه لا أمر فيه إلّا بلفظ أكثروا، وقد اعترف نفسه الشريف بأنَّه مستحبّ لا يدلّ على الوجوب، اللّهمّ إلّا أن يُراد استفادته من جملة: (فمن لم يرغب فهو جاهل مغروب، قد برء اللّه منه ورسوله وأهل بيته). وهو أيضاً مشكل، لأنّ استعمال مثل هذه التعابير في المندوبات بتركها أو المكروهات بفعلها كثير، فلعلّ دلالة مثل هذه الأخبار على خلاف المطلوب أزيد.

أقول: الأخبار المشتملة على مثل هذه العناوين، الدالّة على الاستحباب كثيرة، لا بأس بالإشارة إليها:

منها: حديث عبد اللّه بن عليّ بن الحسن، عن أبيه، عن جدّه، قال: قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: «البخيل حقّاً مَن ذُكِرتُ عنده فلم يصلِّ عليَّ».[2]

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٣٤ من أبواب الذِّكر، الحديث ٤.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٢ من أبواب الذِّكر، الحديث ٩.

ومثله رواية الإرشاد إلّا أنَّه جاء في أوّلها: «البخيل كلّ البـخيل الذي إذا ذكرت»، الحديث.[١]

ومنها: رواية «المقنعة» عن أبي جعفر الباقر عليه السلام فـي حـديث: «إنّ رسـول اللّه صلى الله عليه وآله قال: قال لي جبرئيل مَن ذكرتُ عنده فلم يصلِّ عليك فأبعده اللّه، قلت: آمين»، الحديث.[٢]

ومنها: حديث «عدّة الداعي» في حديثٍ قال: قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: «أجفى الناس رجلٌ ذُكِرتُ بين يديه فلم يصلِّ عليَّ».[٣]

وغير ذلك من الأخبار المشتملة على مثل هذه العناوين التي تـدلّ عـلى استحباب الصلاة على النَّبيّ صلى الله عليه وآله مؤكّداً.

نعم، لا يبعد القول بالحرمة لمَن ترك الصلاة عليه استخفافاً، أو تركه مـدّةٍ طويلة توجب الاستخفاف المستفاد من نفس هذه الأخبار، فإثبات الوجوب من هذه الأخبار مشكلٌ جدّاً، خصوصاً بـعدما عـرفت مـاجاء فـي كـلام المـحقّق الهمداني، وكذا ما قاله صاحب «الجواهر» من: (إنّه لو كان كذلك لاشـتهر حـتّى صار أشدّ ضرورة من وجوب الصلوات الخمس لشدّة تكرّره وكثرة التلفّظ).

فوائد جليلة حول الصلوات على الآل عليهم السلام

الأُولى: مقتضى إطلاق النصوص ـ سواءٌ قلنا بوجوب الصلاة أو باستحبابها ـ استحباب هذا الذكر بكلّ ما يصدق عليه أنّه ذكره وبأيّ عبارةٍ كانت، سواءٌ كانت

(١) ـ (٣) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٢ من أبواب الذِّكر، الحديث ١٤ و ١٣ و ١٨.

باسمه أو لقبه أو كنيته أو الضمير الراجع إليه، كما حكي التصريح بهذا الإطلاق عن المحدِّث الكاشاني صاحب «الوافي» في كتابه المسمّىٰ بـ«خلاصة الأذكار» حيث قال: (لا فرق بين الاسم واللّقب والكُنية، بل الضمير على الأظهر)، انتهىٰ.

ولكن حُكي عن شيخنا البهائي ما يظهر منه تردّده في الضمير، كما عن «مفتاح الفلاح» ما نصّه: (ولا يخفى أنّ قول الباقر عليه السلام في الحديث الأوَّل: «كلّما ذكرته أو ذكره ذاكر»، يقتضي وجوب الصلاة، سواء ذُكِرَ صلى الله عليه وآله باسمه أو لقبه أو كنيته، ويمكن أن يكون ذكره بضميره الراجع إليه صلوات اللّه عليه وآله كذلك، ولم أظفر في كلمات علمائنا قدّس اللّه أرواحهم في ذلك بشيء، والاحتياط يقتضي ما قلناه من العموم)، انتهىٰ.

قال صاحب «الحدائق» بعد نقل كلام هذين العَلَمَين: (والذي يقرب في الخاطر العليل والفكر الكليل هو التفصيل، بأنَّه:

إن ذكره باسمه العَلَمي، فلا ريب في الوجوب، وإن ذكره بغيره من الألقاب والكنىٰ:

فإن كان من الألفاظ التي استمرّت تسميته بها واشتهر بها، وجَرَت في الإطلاقات، مثل: رسول اللّه، والرسول، والنبيّ، وأبي القاسم، ونحو ذلك، فهي ملحقة بالاسم العَلَمي.

وإن كان غير ذلك من الألفاظ التي يراد منها، وليست كذلك، مثل: خير الخلق، وخير البريّة، والمختار، ونحو ذلك، فالظاهر العدم. والظاهر أنّ الضمير من قبيل الثاني والاحتياط لا يخفى)، انتهى.

أقول: الظاهر أنّ المناط هو صدق أنّه ﷺ قد ذُكر عنده، وهو أعمّ من الاسم، وإن كان المتبادر منه أوّلاً هو اسمه، وأمّا لقبه وكنيته يكون ملحقاً به بالاحتياط، خصوصاً في الضمير حيث لا يصدق عليه أنّه قد ذُكر النَّبيّ عنده إلّا بالعناية، ولكن مع ذلك كلّه الأَوْلىٰ والأحسن الإتيان بالصلاة أداءً لحقّه العظيم ﷺ كما لا يخفىٰ.

الفائدة الثانية: الظاهر أنّه على كلٍّ من تقديرَي الوجوب والندب، عدم التداخل عند تكرّر الأسباب، كما هو مقتضى الأصل، بل في «الجواهر»: (أنّ المراد من (ذُكِر عنده) أي الذِّكر لاسمه مثلاً، لا أنّ المراد بذكره تذكّره ولو بنقل قصّةٍ طويلة عنه).

وفيه: ما لا يخفى، إذ لا فرق في الصدق إذا كان بما يوجب تذكّره ولو باللّقب أو الإشارة والضمير ان ألحقناهما بالذِّكر، ولعلّ مقصوده انحصار الذِّكر في خصوص الاسم الموجب للصلوات، ففيه تأمّل كما عرفت.

وكيف كان، فعليه يتّجه في التشهّد ذكر صلاتين للذِّكر للصلاة، بل لو نوى التداخل وقلنا بعدم جوازه في الواجب والمندوب اتّجه البطلان حينئذٍ. نعم، لو قيل بأصالة التداخل ولو للدليل الشرعي، اتّجه الجواز حينئذٍ مع المحافظة على الفوريّة.

أو يُقال: إنّ من المعلوم إرادة فعل الصلاة عند الذِّكر وإن كانت واجبة لنذرٍ أو لصلاةٍ أو نحوهما لا صلاة منويّ فيها أنّها للذِّكر.

ولكن الأقوى عندنا أنّه مع التخلّل بالتكرّر يتكرّر قطعاً، لدخوله في متن الدليل وكونه مصداقه، وأمّا مع عدم التخلّل فقد يتوهّم كونه كذلك، بدعوى ظهور السببيّة فيه، إلّا أنّه يمكن الدعوى كون المتبادر عن مثل ذلك في النصوص ليس إلّا إرادة الصلاة

عليه عقيب ذكره من حيث هو، أي طبيعة الذِّكر، وهي لا تقتضي التعدّد.

فمن ذلك يظهر أنّ الذِّكر المتحقّق في ضمن الصلاة عليه، ليس موجباً لصلاةٍ أُخرى بالنسبة إلى نفس المصلّي، أمّا في الصلاة التي يؤتى بها لأجل ذكره فواضح؛ لأنّ ما كان من توابع الحكم يمتنع أن يقع موضوعاً للقضيّة المثبتة له، مع أنَّه يلزمه التسلسل.

وأمّا في الصلاة التي يؤتى بها ابتداءً في الصلاة، وإن أمكن أن يتناولها الأدلّة، ولكنّها خارجة عن منصرفها، وأمّا بالنسبة إلى من عداه ممّن يسمعها منه فسبب للصلاة، بل لعلّ الإتيان بالصلاة بعد التشهّد بالرسالة لأجل ذكره فيه، غاية الأمر الإتيان به في خصوص الصلاة واجب وفي غيره مندوب بالإجماع، أو بواسطة دلالة بعض النصوص، فحينئذٍ لا يجب بل لا يجوز لو قلنا بالوحدة حكماً إتيانها متكرّراً بقصد الورود، كما وقع عليه سيرة المتشرِّعة المتّخذة من السيرة الشرعيّة من الأئمّة والرسول صلوات اللّٰه وسلامه عليهم وعلى آلهم.

الفائدة الثالثة: لا تتمّ الصلاة عليه إلّا بضمّ الآل إليه، فما يظهر من النسخة الموجودة عند صاحب «الجواهر» من كتاب «إشارة السبق» من الاجتزاء بالصلاة على النَّبيّ صلى الله عليه وآله فقط دون الآل، مردودٌ عند مذهب الشيعة، وموجب لبطلان الصلاة لو تركه متعمّداً؛ لقيام الإجماع على بطلان الصلاة الناقصة، إذ لم يُعرَف خلافٌ من أحد منهم إلّا من عرفت وهو غير معلوم، بل هو منسوب إلى بعض العامّة ساقهم إليه النصب والعداوة. ولدلالة النصوص عليه من طرق العامّة والخاصّة:

فأمّا من الأُولى:

منها: ما رووه عن كعب الأحبار أنّه قال للنبيّ ﷺ عند نزول الآية ﴿**إِنَّ اللهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيماً**﴾: «قد عرفنا السّلام عليك يا رسول اللّه، فكيف الصلاة؟ قال: اللّهمّ صلِّ علىٰ محمّد و آل محمّد».[١]

وفي «مفتاح الكرامة»: (قال الأُستاذ الشريف ـ أي العلّامة الطباطبائي ـ في حلقة درسه المبارك الميمونه: إنّه وجد هذا الخبر بعدّة طرقٍ من طرقهم).

ومنها: ما رواه ابن حَجَر وهو المتعصّب العنيد، صاحب كتاب «الصواعق المحرقة»، قال: روي عن النَّبيّ ﷺ أنَّه قال: «لا تُصلّوا عليَّ الصلاة البتراء، فقالوا: وما الصلاة البتراء؟ فقال: تقولون اللّهمّ صلِّ على محمّد و تمسكون، بل قولوا: اللّهمّ صلِّ علىٰ محمّد و آل محمّد».[٢]

ومنها: الخبر المروي عن «العيون» عن الرِّضا عليه السلام في مجلسٍ له مع المأمون في إثبات الصلاة على الآل، قال: «وقد علم المعاندون منهم أنَّه لمّا نزلت الآية قيل: يا رسول اللّه قد عرفنا التسليم عليك، فكيف الصلاة عليك؟ قال: تقولون اللّهمّ صلِّ علىٰ محمّد و آل محمّد كما صلّيت على إبراهيم و آل إبراهيم إنّك حميدٌ مجيد، فهل بينكم معاشر النّاس في هذا خلاف؟ قالوا: لا، قال المأمون: هذا لا خلاف فيه أصلاً وعليه إجماع الأُمّة»، الحديث.[٣]

---

(١) سنن أبي داود: ج ١/ ص ١٤٧ من طبعة الهند.

(٢) الصواعق المحرقة: ص ٨٧.

(٣) عيون أخبار الرِّضا عليه السلام: ج ١/ ص ٢٣٦ المطبوعة بقم عام ١٣٧٧.

منها: ما روته العامّة عن جابر الجُعفي، عن أبي جعفر عليه السلام، وعن ابن مسعود، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «مَن صلّى صلاةً ولم يُصلِّ عليَّ وعلىٰ أهل بيتي لم تُقبَل صلاته».(١)

وأمّا من الثانية: ـ أي طرق الخاصّة ـ فالأخبار على حدّ الاستفاضة:

منها: رواية أبان بن تغلب، عن أبي جعفر عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: مَن صلّىٰ عليَّ ولم يُصلِّ على آلي لم يجد ريح الجنّة، وإنّ ريحها ليوجد من مسيرة خمسمائة عام».(٢)

ومنها: رواية عبد الله بن الحسن بن علي، عن أبيه، عن جدّه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «مَن قال: صلّى الله على محمّد وآله، قال الله جلَّ جلاله: صلّى الله عليك، فليكثر من ذلك، ومَن قال: صلّى الله على محمّدٍ ولم يُصلِّ على آله لم يجد ريح الجنّة، وريحها يوجد من مسير خمسمائة عام».(٣)

ومنها: رواية ابن القدّاح، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سمع أبي رجلاً متعلّقاً بالبيت وهو يقول: اللّهمّ صلِّ على محمّد، فقال له أبي عليه السلام: لا تبترها لا تظلمنا حقّنا، قُل: اللّهمّ صلِّ على محمّد وأهل بيته».(٤)

ومنها: رواية عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله ذات يوم لأمير المؤمنين: ألا أُبشّرك، قال: بلىٰ، إلى أنْ قال صلى الله عليه وآله: أخبَرني جبرئيل أنّ الرجل من أُمّتي إذا صَلّى عَليَّ وأتبع بالصّلاة على أهل بيتي، فُتحت له أبواب السماء،

---

(١) الجواهر: ج ١٠/ ص ٢٦١.

(٢) ـ (٣) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٢ من أبواب الذِّكر، الحديث ٧ و ٦ و ٢.

وصلّت عليه الملائكة سبعين صلاة، وأنّه لمذنب خطأ ثمّ تحات عنه الذنوب كما يتحات الورق من الشجر، ويقول اللّه تبارك وتعالى: لبّيك عبدي وسعديك، يا ملائكتي أنتم تصلّون عليه سبعين صلاة، وأنا أُصلّي عليه سبعمأة صلاة، وإذا صلّى عليَّ ولم يَتْبَع بالصّلاة على أهل بيتي، كان بينها وبين السماوات سبعون حجاباً، ويقول الله تبارك وتعالى: لا لبّيكَ ولا سَعديك، ياملائكتي لا تُصعدوا دعائه إلّا أن يلحق بالنبيّ عترته، فلا يزال محجوباً حتّى يلحق بي أهل بيتي».[١]

ومنها: رواية عمّار بن موسى، قال: «كنتُ عند أبي عبد اللّه عليه السلام فقال رجل: اللّهمّ صلِّ على محمّد وأهل بيت محمّد، فقال له أبو عبد اللّه عليه السلام: يا هذا لقد ضيّقت علينا، أما علمت أنّ أهل البيت خَمس أصحاب الكساء؟ فقال الرجل: كيف أقول؟ قال: قُل: اللّهمّ صلِّ على محمّد و آل محمّد، فنكون نحن وشيعتنا قد دخلنا فيه».[٢]

ومنها: رواية المرتضى في رسالة «المحكم والمتشابه» نقلاً عن «تفسير النعماني» بإسناده عن عليّ عليه السلام، عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله، قال: «لا تصلّوا علَيَّ صلاةً مبتورة، بل صلّوا إلى أهل بيتي ولا تقطعوهم فإنّ كلّ نَسَبٍ وسَبَبٍ يوم القيامة مقطوع إلّا نَسَبي».[٣]

بل قد يقال: إنّه لو قيل بتعلّق الأمر الشرعي بالصلاة على النَّبيّ صلى الله عليه وآله مطلقاً، وأُريد به الصلاة عليه صلى الله عليه وآله وعلى آله عليهم السلام، فهو قول حسنٌ وحمل صحيح، لأنَّه في عرفنا لا يراد إلّا هذا كما لا يخفى، وعليه السيرة المتشرّعة، إلّا أنّهم لم يقولوا

---

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٢ من أبواب الذِّكر، الحديث ١٠ و ١١.
(٣) الوسائل: ج ٤، الباب ٤٢ من أبواب الذِّكر، الحديث ١٧.

بالوجوب، لأنّ الأخبار وردت بصورة الإطلاق لا في خصوص التشهّد في الصلاة، والقول بوجوب ضمّ الآل مطلقاً، فإنّ تركه يعدّ حراماً مخالفاً للإجماع، لا سيّما مع وروده في بعض الأدعية بلا ضميمة الآل، ولكن الأحوط لولا الأقوى وجوب ضمّ الآل في تشهّد الصلاة، و اللّه العالم.

وبالجملة: الصلاة على النَّبيّ وعلى آله تعدّ كالضروري من مذهب الشيعة، ولذا حكي عن بعض العامَّة نهيه عن الصلاة على الآل لما فيه من الإشعار بالرفض، وهذا ليس إلّا بالتبعيّة، حتّى قد تصدر مثل هذا النهي رغم اعتراضهم بأنّ الصلاة على الآل واردة في أخبار أهل السُّنة، لكن منعوا عنها عداءً للشيعة كما ورد عن ابن أبي هريرة في بناء القبر قوله: (السنّة التسطيح، إلّا أنّ الشيعة استعملته فعدلنا عنه إلى التسنيم).[1] نعوذ باللّه من هذه التعصب الأعمىٰ للباطل.

في كيفيّة الصلاة الواجبة

البحث في أنّه هل الواجب في التشهّد هذه الكيفيّة من الصلاة، وهي: (اللّهمّ صلِّ علىٰ محمّد و آل محمّد).

صرّح بهذه الكيفيّة بعضهم، بل هو الأشهر على ما في «الذكرى»، بل عن «المفاتيح»: أنَّه المشهور، بل قد يظنّ من قول العلّامة في «المنتهى» بأنّ المُجزي من الصلاة: (اللّهمّ صلِّ على محمّد و آل محمّد) وما زاد مستحبٌّ بلا خلاف، وعليه قام الإجماع.

---

(١) الجواهر: ج ٤ / ص ٣١٥.

ولازمه عدم جواز تغيير هذا النصّ، وعدم الإجزاء بالتغيير في الصورة بأيّ وجهٍ كان، مثل تبديل الظاهر بالغير، ولا الفصل بعلىٰ، ولا إضافةٍ بعدها بقوله: (كما صلّيت على إبراهيم وآل إبراهيم)، ولا إبدال الآل بالأهل، وغير ذلك من التغييرات، لأنّ كلّ ذلك يعدّ خارجاً عن الكيفيّة المذكورة؟: فيه وجهان بل قولان:

القول الأول: القول بالجواز والإجزاء، كما عليه صاحب «الجواهر»، والسيّد في «العروة» وأصحاب التعليق عليها جلّها لو لم يكن الكلّ، وكذا السيّد الأصفهاني والبروجردي قدّس اللّٰه أرواحهم تمسّكاً بإطلاق الفتاوى، وبعض معاقد الإجماعات، ونفي الخلاف، وللإطلاق الوارد في النصوص من الأمر بالصلاة على النَّبيّ صلى الله عليه وآله من دون بيان كيفيّة خاصّة، وحديث المعراج لمحمّد بن نعمان الأحول، وعمر بن أُذينة في حديثٍ طويل، قال:

«فقال لي: يا محمّد صلِّ عليك وعلى أهل بيتك، فقلت: صلّى اللّٰه عليَّ وعلىٰ أهل بيتي وقد فعل»، الحديث.(١)

وكذا بمضمرة سماعة كما في «الذكرى»: «في المصلّي خلف غير العدل، يجلس قدر ما يقول، إلى أن قال: وأشهدُ أنّ محمّداً عبده ورسوله صلّى اللّٰه عليه وآله».(٢)

بناءً على أنّ الجملة الأخيرة: (صلّى اللّٰه... الى آخرها)، من مقول القول، كما هو المنقول في «الوافي» دون الفروع من «الكافي» و «التهذيب» من الطبعة

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١٠.
(٢) الوسائل: ج ٥، الباب ٥٦ من أبواب الجماعة، الحديث ٢.

القديمة المطبوعة في النجف، حيث لم يرد فيهما هذه الجملة.

وكذا برواية أبي بصير المنقول في «الفوائد الملّيّة»، قال: «إنّي رأيتُ خبر أبي بصير بخطّ الشيخ رحمه الله في كلّ واحدة من الصلاة والسلام والترحّم إعادة العطف بـ (على)، وهو كما في خبرٍ طويل مروي عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: إذا جلست في الركعة الثانية، إلى أن قال: اللّهمّ صلِّ على محمّد وآل محمّد، وبارك على محمّد وعلى آل محمّد، وسلِّم على محمّد وعلى آل محمّد، وترحّم على محمّد وعلى آل محمّد، كما صلّيت وباركت وترحّمت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم، إنّك حميدٌ مجيد، اللّهمّ صلِّ على محمّد وعلى آل محمّد، الحديث».[1]

ولا يخفى اختلاف نصّ الصلوات وفقراتها في هذا الخبر. قد يلاحظ التغيير في الكيفيّة.

وكذا برواية ابن الجهم، قال: «سألته ـ يعني أبا الحسن عليه السلام (على الظاهر)، عن رجل صلّى الظهر أو العصر، فأحدث حين جلس في الرابعة؟ قال: إن كان قال: أشهدُ أن لا إله إلّا الله، وأشهدُ أنّ محمّداً رسول الله صلّى الله عليه وآله، فلا يعيد»، الحديث.[2]

بناءً على أنّ جملة: (صلّى الله) من الذِّكر لا تجليلاً عن رسول الله صلى الله عليه وآله بالتلفّظ.

بل قد هناك رواية يسأل فيها أبو حمزة عن الصادق عليه السلام عن كيفيّة الصلاة عليه صلّى الله عليه وآله، المروي في «معاني الأخبار» في حديثٍ طويل، فقال:

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٣ من أبواب التشهّد، الحديث ٧.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من قواطع الصلاة، الحديث ٦.

وصورتهما: أشهدُ أن لا إله إلّا اللّٰه وأشهدُ أنّ محمّداً رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله. (١)

«تقولون: صلوات اللّٰه وصلوات ملائكته وأنبيائه ورسله وجميع خلقه على محمّد وآل محمّد والسلام عليه وعليهم ورحمة اللّٰه وبركاته».[١]

فهذه الأخبار تدلّ على أنّ النصّ الوارد في بعض الأخبار من الكيفيّة المخصوصة كان من باب المثال، لا من جهة لزوم مراعات الخصوصيّة، وإن كان ذكر الزيادة لا يكون دخيلاً فيها، بل كان من باب المستحبّ في مستحبّ.

أقول: لا يخفى على المتأمّل في لسان الأخبار الواردة في بيان التشهّد مع هذه الكيفيّة، وبيان الإتيان في الأفعال، أنّه يكفي التغيير في أصل العبارة، كما عليه السيرة المتشرّعة، وإن كان الجزم بذلك والفتوى عليه مشكلٌ جدّاً، فالأحوط هو الإتيان بها بهذه الكيفيّة، وإن كان الأقوى جواز مطلق مسمّىٰ الصلاة على النّبيّ والآل، وإذا أجزنا التبديل فالأحسن كونه بما ورد في المأثور لا مطلقاً بما شاء المصلّي.

ولعلّه لذلك احتمل العلّامة في «المنتهى» قيام الإجماع على ضرورة التقيّد في الصلوات بهذه الكيفيّة المخصوصة، كما قال في «النهاية» بعد نقل الصلاة على النحو المتعارف: (ولو قال: صلّى اللّٰه على محمّد وآله، أو قال: صلّى اللّٰه عليه وآله، أو صلّى اللّٰه على رسوله وآله فالأقرب الإجزاء)، انتهىٰ فليتأمّل.

(١) هذه الصورة من التّشهد منقولة في «المعتبر» و«القواعد» و«المنتهى»

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٣٥ من أبواب الذِّكر، الحديث ١.

وغيرها، والظاهر إرادة جواز الاجتزاء بذلك لا تعيينه، بحيث يقدح فيها الزيادة، للقطع بأنّها لا توجب البطلان، ضرورة كثرة النصوص المشتملة على الزيادة مثل قوله تارة: (وحده لا شريك له) في الشهادة الأُولى، وأخرى جملة: (عبده)، في الثانية قبل الرسول، مع إبدال الظاهر بالمضمر، بأن تصير الجملة هكذا: (وأشهدُ أنّ محمّداً عبده ورسوله).

وإجزائهما بهذه الكيفيّة والصورة مجمع عليه تحصيلاً ونقلاً، كما في «المدارك» وغيرها، ولذلك قال صاحب «المدارك»: (إنّ المشهور انحصار الواجب ما ذكره المصنّف، وأنّه لا يجب ما زاد عنه)، ولعلّه مقتضى إطلاق كلمات الأصحاب بالاجتزاء بالشهادتين، بل هو معقد إجماع «الغنية»، بل قد نَسب ذلك إلى دين الإماميّة في «الأمالي»، بل لعلّه مقتضى الإطلاق في بعض الأخبار بالاقتصار على الشهادتين:

منها: خبر سورة، قال: «سألتُ أبا جعفر عليه السلام عن أدنىٰ ما يُجزي من التشهّد؟ قال: الشهادتان».[1]

ومنها: صحيحة زرارة، قال: «قلت: فما يُجزي من التشهّد في الركعتين الأخيرتين؟ قال: الشهادتان».[2]

ومنها: صحيحة الفضلاء: «إذا فرغ الرجل من الشهادتين فقد مضت صلاته».[3]

ومنها: خبر إسحاق بن عمّار الحاكي لصلاة النَّبيّ صلى الله عليه وآله في المعراج، وفيه: «ثمّ

---

(١) ـ (٣) الوسائل: ج ٤، الباب ٤ من أبواب التشهّد، الحديث ٦ و ١ و ٢.

قال له يا محمّد ارفع رأسك ثبّتك اللّٰه، واشهد أن لا إله إلّا اللّٰه وأنّ محمّداً رسول اللّٰه»، الحديث.[١]

ومنها: رواية الحسن بن الجهم، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل، إلى أن قال: إن كان قال: أشهد أن لا إله إلّا اللّٰه وأنّ محمّداً رسول اللّٰه فلا يعيد»، الحديث.[٢]

مضافاً إلى كونه موافقاً للأصل وهو البراءة، لولا الدليل الاجتهادي في البين، فيكون جميع ذلك مستند القول الأوّل في المسألة.

القول الثاني: وهو موافق لمقتضى التأمّل والدقّة عن أنّ المراد من الشهادتين في الأخبار هي الشهادة المتعارفة بين المؤمنين، والتي عليها سيرتهم بالزيادة المتعارفة من جملة: (وحده لا شريك له) في الأُولى، (وعبده ورسوله) في الثانية، التي قد وردت في نصوص كثيرة التي سنشير إليها، كما أنّ ما ورد في رواية ابن الجهم كان في مقام بيان حكمٍ آخر لا بيان ما هو اللّازم في التشهّد، كما أنّ حديث المعراج أيضاً في مقام الحكاية عمّا وقع لا بيان ما هي الوظيفة في التشهّد، كما لا يخفى.

أقول: بقي هنا ثلاث روايات وردت فيها الشهادتان؛ فإثنتان منها كان الألف واللّام فيهما للعهد الذهني إلى ما هو الموجود في الخارج من الشهادتين الكاملتين، كما هو كذلك أيضاً في صحيحة زرارة، لأنّ في صدرها قد تعرّض للركعتين الأولتين بقوله:

«ما يُجزي من القول في التشهّد في الركعتين الأولتين؟ قال: أن تقول: أشهدُ

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١١.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من قواطع الصلاة، الحديث ٦.

أن لا إله إلّا اللّٰه وحده لا شريك له».

وهي الشهادة الكاملة في التوحيد، فلا إشكال في أنّها وحدها لا تكفي في التشهّد إلّا بضمّ الشهادة بالرسالة، فإذاً بالضرورة يريد منها الإشارة إلى ما هو المتعارف وهو ليس إلّا الكاملة في الشهادة بالرسالة أيضاً؛ أي بأن يقال:(أشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله)، فإذا صارت هذه كذلك في التشهّد الأوّل، فيصير المراد من الشهادتين في الأخيرتين أيضاً مثلها بواسطة الألف و اللّام العهدي كما عرفت، فتكون هذه الأخبار المتمسّك بها للقول الأوّل جميعها ساقطة عن الاستدلال وعن المقاومة عند المعارضة، فضلاً عمّا هو مشتمل على ما هو الزيادة والتغيير، حيث يستفاد أنّ المراد منه هو التجويز في الإتيان بالإضافات لا في صدد بيان ما هو الواجب الأصلي في التشهّد.

وأمّا النصوص الدالّة على القول الثاني: من لزوم التشهّد بالكيفيّة المخصوصة المتعارفة، فهي عدّة أخبار:

منها: رواية محمّد بن مسلم في الصحيح، قال: «قلتُ لأبي عبد اللّٰه عليه السلام: التشهّد في الصلاة؟ قال: مرّتين، قال: فقلت: كيف مرّتين؟ قال: إذا استويت جالساً فقُل: أشهدُ أن لا إله إلّا اللّٰه وحده لا شريك له وأشهدُ أنّ محمّداً عبده ورسوله ثمّ تنصرف».[1]

ومنها: رواية الأحول، عن أبي عبد اللّٰه عليه السلام، قال: «التشهّد في الركعتين الأولتين الحمدُ لله ،أشهدُ أن لا إله إلّا اللّٰه وحده لا شريك له وأشهدُ أنّ محمّداً عبده

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب التشهّد، الحديث ٤.

ورسوله، اللّهمّ صلِّ على محمّد و آل محمّد»، الحديث.[١]

ومنها: مضمرة سماعة: «فيمن دخل في الصلاة، إلى أن قال: يجلس قدر ما يقول: أشهد أن لا إله إلّا اللّٰه وحده لا شريك له وأشهدُ أنّ محمّداً عبده ورسوله»، الحديث[٢]، هذا هو الموجود في نسخة الوسائل، ولكن في جملةٍ من الكتب المصنّفة رويت بزيادةٍ قوله: (صلّى عليه) عقيب الشهادة بالرسالة، فيحتمل أن تكون الزيادة من متن الرواية، كما أنَّه يحتمل أن تكون من النسّاخ من باب استحباب الصلاة عليه عقيب ذكره.

و كذاصحيحة زرارة بما قد عرفت التوضيح فيه في الدلالة على الشهادتين الكاملتين في الأُولى، بواسطة كون الشهادة بالتوحيد كاملة، فيضمّ إليها الشهادة الكاملة للرسول صلى الله عليه وآله، فيثبت المطلوب، وهو لزوم الإتيان بالشهادتين الكاملتين بحسب ما هو المتعارف في السيرة، والعدول عنها إلى غيرهما يحتاج إلى دليل. فإذاً الأحوط بل الأقوى مراعاة التشهّد الكاملة، دون الصورة المطلقة أو التخيير بينها و بين المقيّد، حتّى يرد فيه أنَّه كيف يمكن التخيير فيما أمره دائرٌ بين الأقلّ و الأكثر، فالإتيان بالشهادة المقيّدة لا يخلو عن قوّة، و قد عرفت سابقاً أنّ التخيير المميّز هو النيّة التي تجعل كلّ واحد منهما من المتباينين، و هو أمرٌ ممكن كما لا يخفى.

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٣ من أبواب التشهّد، الحديث ١.

(٢) الوسائل: ج ٥، الباب ٥٦ من أبواب الجماعة، الحديث ٢.

فروع باب التشهّد

الفرع الأوّل: هل يعتبر في الشهادتين تكرير لفظ الشهادة، وعدم الاجتزاء بالواو كما عليه الأكثر، بل لم ينقل الخلاف إلّا عن الفاضل في «القواعد»، بل هو ظاهر حديث أبي بصير في التشهّد الأوّل دون الثاني، حيث قال: «أشهد أن لا إله إلّا اللّه وحده لا شريك له وأنّ محمّداً عبده ورسوله»، الحديث[1]، وحديث المعراج لإسحاق بن عمّار أيضاً مثله، بأن يكون العطف بالواو بمنزلة تكرير الشهادة، فيصدق عليه الشهادتان أم لا؟

أقول: الإنصاف عدم تماميّة ذلك، لدلالة أخبار كثيرة على تكرير الشهادة، كما هو مقتضى ظاهر جملة الشهادتين، وليس العطف بمنزلة ذكر اللّفظ مطلقاً، خصوصاً مع ملاحظة تكرارها في الأذان وغيره، ولعلّ عدم ذكره في خبر أبي بصير وغيره كان لأجل السهو من الرواة أو من النسّاخ، فلا يصلح مثل ذلك للمعارضة مع أخبار كثيرةٍ دالّة على التكرار كما عليه سيرة المتشرّعة.

الفرع الثاني: في أنّه هل تكرار (الواو) فيما بين جملة (عبده) و (رسوله)، مضافاً إلى (الواو) الواقع في أصل الشهادة بالرسالة أم لا؟

ففي «الجواهر»: (يقوى في النظر عدم اعتباره كما في «القواعد» وصريح «التذكرة» و «كشف الالتباس»، وفخر الدّين، للقطع بعدم مدخليّته في صدق الشهادتين).

ولكن في «الذكرى»: (لو أضاف (الرسول) من غير لفظ (عبده) إلى المضمر،

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٣ من أبواب التشهّد، الحديث ٢.

أو سقط واو العطف، فظاهر الأخبار المنع، ويمكن استناد الجواز إلى رواية حبيب، فإنّها تدلّ بفحواها على ذلك)، ومراده من الخبر هو رواية حبيب الخثعمي، المرويّ عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «يقول: إذا جلس الرجل للتشهّد فحمد اللّه أجزأه».(١)

ومراده من الفحوى أنّه إذا كان التحميد فقط كافياً، ففي الأزيد منه من الإتيان بالشهادتين بأقلّ من المتعارف يكون كافياً بطريق أَولىٰ.

وقال صاحب «الجواهر» بعده: (وهو كما ترى، ثمّ قال: والأولى الاستناد إلى الأصل، وإطلاق بعض الفتاوى والنصوص، واشتمال أكثر الأخبار المفصّلة على المندوبات).

أقول: الأقوىٰ عندنا هو ملاحظة الكيفيّة المخصوصة الواردة في النصوص المعتبرة من دون حذف الشهادة الثانية ولا حذف (الواو)، ولا حذف جملة (عبده) ولا حذف (وحده لا شريك له)، ولا تبديل المضمر في (رسوله) إلى الظاهر، لوحدة الملاك في جميع ذلك، ومنه.

الفرع الثالث: و مما ذكرنا آنفاً يظهر حكم هذا الفرع، وهو عدم جواز تغيير (أشهد) بـ(أعلم)، ولا تغيير (إلّا اللّه) بـ(واحد) أو (غير اللّه)، ولا تغيير الترتيب بين الشهادتين، من تقديم الشهادة بالرسالة على الشهادة بالتوحيد، ولا تغيير ذكر الصلاة من تقديمها علىٰ (عبده ورسوله)، خلافاً لما يظهر من المفيد في الأخير، حيث قال في المقنعة: (إنّ أدنىٰ ما يُجزي في التشهّد أن يقول المصلّي: أشهدُ أن لا

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٥ من أبواب التشهّد، الحديث ٢.

ومن لم يُحسن التشهّد وجب عليه الإتيان بما يَحسن منه مع ضيق الوقت، ثمّ يجب عليه تعلّم ما لم يحسن منه. (١)

إله إلّا اللّه، وأنّ محمّداً صلّى اللّه عليه وآله عبده ورسوله)، حيث أجاز تقديم الصلاة على جملة (عبده ورسوله).

لكنّه ضعيف، لما عرفت أنَّه خلاف للمأثور، نظير ضعف حذف الشهادة عن الرسالة والإتيان بالعطف فقط، بل ما ذكرنا من عدم التغيير عمّا هو المتعارف، مضافاً إلى كونه مطابقاً للاحتياط، ولسان الأخبار، أنَّه قد نَسب صاحب «كشف اللّثام» إلى المشهور، و الأمر كذلك كما لا يخفى على المتأمِّل في كلمات الأصحاب وعملهم بذلك وسيرتهم المستمرّة إلى زمن الأئمّة والنبيّ صلوات اللّه عليهم أجمعين.

(١) هذه المسألة مشتملة على أُمور:

الأمر الأوَّل: وجوب الإتيان بما يحسن من التشهّد مع ضيق الوقت، وهو حكم ثابتٌ عند الفقهاء على نحو ما مرّ في التكبير والقراءة، بلا خلاف فيه كما في «الجواهر».

والدليل عليه: قاعدة الإدراك، لأنّ قاعدة (ما لا يُدرك كلّه لا يترك كلّه) بناءً على التعميم تشمل غير الأجزاء من الصفات والعوارض وقاعدة الميسور، حيث لا يسقط بالمعسور، وكقاعدة الاستطاعة وهي: (إذا أمرتكم بشيءٍ فأتوا منه ما استطعتم)، كما يساعده الاعتبار أيضاً، فالمسألة واضحة لا كلام فيها.

الأمر الثاني: هو وجوب التعلّم لما لم يَحسن منه، فهو أيضاً واضح، لأنَّه

يجب بدليل وجوب التعلّم لما يجب في الصلاة من الأجزاء والأفعال، ومنها التشهّد الذي يعدّ من أجزاء الصلاة المأمور بها، فيجب الامتثال لأمرها بما يُسقط التكليف، وهو لا يتحقّق إلّا بما هو صحيح وكما لا يخفى، وكفايته بما يُحسن إنّما هو لأجل ضيق الوقت وضميمة (أنّ الصلاة لا تُتْرَك بحال)، فإذاً لا بحث في هذا الأمر أيضاً.

الأمر الثالث: في أنّ الاجتزاء بما يحسن فقط هل مع العجز عن الترجمة بغيره، أو الإبدال بالتحميد، أو مطلق الذِّكر، أو يكون هو وظيفته الأخيرة حتّى مع الاستطاعة بأحد الأُمور الثلاثة؟

ظاهر الإطلاق في كلام المصنّف، كظاهر «المبسوط» و «القواعد» و «التحرير» و «المنتهى»، والمحكي عن «المعتبر» هو الثاني، بل قال صاحب في «الجواهر» بعده: (بل كادَ يكون صريح بعضها)، ثمّ رتّب عليه بقوله: (ومقتضاه سقوط القول أصلاً، إذا فرض أنَّه لم يحسن شيئاً، اللّهمّ إلّا أن يفرّق حينئذٍ بظهور الإجزاء من قوله: (فأتوا) في الأوّل بخلاف الثاني، فينتقل فيه إلى الترجمة، ثمّ إلى الذِّكر كما هو ظاهر المحكي عن «البيان»، قال: الجاهل يجب عليه التعلّم، فإن ضاق الوقت أتى بما علم و إلّا فالترجمة وإلّا احتمل الذِّكر إن علمه والسقوط)، انتهى كلامه.[1]

قلنا: يستفاد السقوط بعدما تعذّر المصلّي عن الإتيان بما يحسن، من عدم ذكر الوظيفة لما بعده من الترجمة وغيرها و إلّا ظاهر الكلام خالٍ عن حكم

(١) الجواهر: ج ١٠ / ص ٢٦٨.

السقوط بعده، فإذاً الأقوىٰ كما عليه صاحب «الجواهر» وغيره من قيام الترجمة عند التعذّر عن الإتيان بما يحسن، مع وجوب الإتيان بما يحسن أوّلاً، كما صرّح بذلك في «التذكرة» و «الدروس» والمحكي عن «المعتبر» و «نهاية الإحكام» و «جامع الشرايع» و «الميسيّة».

إمّا لدعوىٰ عموم الشهادتين والصلاتين في الأخبار والفتاوى، وشمولهما للترجمة أيضاً بعد الوجوب في الإتيان بما هو الملحون أوّلاً.

ولكن استشكل فيه الخوئي في مستنده: بأنّ هذه الأدلّة لا إطلاق لها، ولو سلّمنا اطلاقها لا يشمل الترجمة حتّى ينتقل إليها، وعلى فرض تسليم الإطلاق يقيّده صحيحة ابن مسلم التي تبيّن كيفيّة التشهّد.

ولكنّه يندفع: بأنَّه لو اقتصرنا على اللّفظ، لزم أن لا يشمل الملحون أيضاً، لأنَّه هو أيضاً ليس نفسه، فالأولى أن يُقال: إن كان في صدد بيان ما هو الواجب أوّلاً ـ كما يشهد لذلك أنَّه لو سأله ابن مسلم ثانياً عن وظيفة من لم يقدر على الملحون، وأجاب بوجوب الإتيان بالملحون ـ لما كان مناقياً لحكمه السابق.

وإمّا لما ذكرناه في ترجمة التكبير وإيماء الأخرس، من أنَّه هو المتعارف لابراز الأخرس مقاصده، ولقاعدة الميسور، وصدق الدُّعاء والذِّكر على الفارسي أيضاً، وبُعد التعبّد بالألفاظ العربيّة بحيث يسقط أصل التكليف عند التعذّر عنه، خصوصاً مع ملاحظة ما في بعض الأخبار مثل خبر مَسعَدة بن صدقة المرويّة عن «قُرب الإسناد» في حديث قال: «سمعت جعفر بن محمّد عليهما السلام يقول: إنّك قد ترى من المُحرم من العجم لا يرادُ منه ما يُراد من العالم الفصيح، وكذلك الأخرس في

القراءة في الصَّلاة والتشهّد، وما أشبه ذلك، فهذا بمنزلة العجم، والـمُحرم لا يُـراد منه ما يراد من العاقل المتكلِّم الفصيح»، الحديث.[١]

حيث يؤيّد ما ذكرنا من أنّه يجب على المصلّي أن يقرأ ما أمكن ولو بالترجمة إن تعذّر عن العربيّة بما يحسنه، ولا يسقط التكليف بمجرّد عدم التمكّن من استعمال الألفاظ العربيّة في التشهّد بما ورد، بل يؤدّى معانيها مترجمةً بلسانٍ غير عربي، كما هو مقتضى القاعدة الواردة في الأخبار بأنّ: (كل شيءٍ غلب اللّـه عـليه فـهو أَوْلىٰ بالعذر). وغير ذلك من الأُمور المفهمة عند العرف من التبديل مهما أمكن.

وأمّا القول بالسقوط مع التعذّر عن ما يحسنه من دون تبديله بالترجمة، فهو ممّا مالَ إليه صاحب «مصباح الفقيه» حيث قال: (هو ظاهر المتن وغيره)، ولكن قال بعده: (ولكن الأوجه قيام الترجمة مقامه؛ لوضوح أنّ مطلوبيّة الشهادتين، بل وكذا الصلاة على النَّبيّ وآله ليست بلحاظ ألفاظها من حيث هي، بـل بـملاحظة معانيها المنشأة بها، كما يفصح بذلك التدبّر في النصوص الواردة فيها).

أقول: وكيف كان، فوجوب قراءة الأذكار مترجمةً كما صرّح به غير واحد، بل أرسله إرسال المسلّمات، لا يخلو عن قوّة، فضلاً عن أنَّه أحوط.

ولا نعني بالترجمة خصوص ما يقع تفسير مدلول الصيغ الخاصّة، بل المراد هو اتيان مطلق الشهادتين والصلاة على النَّبيّ وآله بما أمكن أداؤها بأيّ عبارة كانت، مراعياً للأقرب فالأقرب إلى مدلول تلك الصيغ على حسب مـا تـقتضيه قاعدة الميسور.

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٦٧ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢. قرب الإسناد: ص٢٣.

الأمر الرابع: فإذا بعد ما ثبت حكم مجموع ألفاظ التشهّد من تجويز الإتيان بالبدل وهو الترجمة، يظهر عدم الفرق في هذا الحكم بين الكلّ والبعض، فإنْ علم بعضه حينئذٍ عربيّاً أتىٰ به وترجم لغيره كما صرّح به في «كشف اللّثام» والمحكي عن «الميسيّة»، بل لإمكان القول بالأولويّة إذ التبديل إذا كان جائزاً في الكلّ، ففي البعض يكون بطريق أَوْلىٰ؛ لأنّ التعبّد بظواهر بعض ألفاظ العربيّة لو كان لازماً كان لازماً في الكلّ بالأولويّة، فإذا افترضنا شمول عموم الشهادتين للكلّ فشموله للبعض يكون بالأولويّة، فالمسألة من حيث الجواز وعدمه في البعض يدور مدار حكم الكلّ لوحدة الملاك والمناط فيهما كما لا يخفىٰ.

الأمر الخامس: لو تعذّرت الترجمة، فهل يكون لما عجز عن ترجمته بدلٌ من التحميد أو مطلق الذِّكر، أو ليس له البدل بل يسقط التكليف بعد تعذّرها؟ فيه خلاف:

قولٌ: بأنَّه لا بدل لها، وهو مختار صاحب «كشف اللّثام»، بل قال في «مصباح الفقيه»: (فما عن «كشف اللّثام» من أنَّه لا بدل بعد الترجمة أشبه بالقواعد).

وقولٌ آخر: بأنّ لها بدل كما عليه صاحب «الجواهر» وأُستاذه في «كشف الغطاء»، بل أكثر المُتأخِّرين، غاية الأمر بعد القبول بالبدليّة وقع الاختلاف بينهم عمّا يقوم بدلاً؟ هل هو التحميد أوّلاً؟ ثمّ إن لم يمكن فمطلق الذِّكر، أو أنّ البدل بعد العجز هو مطلق الذِّكر وذكر التحميد إنّما هو من باب بيان المصداق؟

فالأكثر ذهب إلى الأوَّل، خلافاً للأُستاذ في «الكشف» حيث فهم من الدليل كون مطلق الذِّكر هو البدل، والتحميد إنّما هو من باب المثال، ولأجل ذلك قدّم مطلق الذِّكر حتّى على الترجمة.

و جملة من الأصحاب ذهب إلى البدل بالتحميد بعد العجز عن الترجمة، منهم الشهيد في «الذكرى» حيث قال: (الأقرب وجوب التحميد للروايتين السابقتين). و قال في الدروس: (ومع التعذّر تجزي الترجمه ويجب التعلّم، ومع ضيق الوقت يجزي الحمد لله بقدره لفحوى رواية بكر بن حبيب عن الباقر عليه السلام).

قلنا: لا بأس بذكر الروايات الثلاث، والنظر في دلالتها، على ما ادّعاه وعدمها:

الرواية الأُولى: لحبيب الخثعمي، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا جلس الرجل للتشهّد فحمد اللّه أجزأه».[1]

والرواية الثانية: لبكر بن حبيب، قال: «سألتُ أبا جعفر عليه السلام عن التشهّد؟ فقال: لو كان كما يقولون واجباً على النّاس هلكوا، إنّما كان القوم يقولون أيسرَ ما يعلمون، إذا حَمَدتَ الله أجزأ عنك».[2]

والظاهر أنّهما مراد الشهيد في «الدروس» دون الرواية الأخرىٰ لبكر بن حبيب، حيث جاء فيها: «قال: قلتُ لأبي جعفر عليه السلام: أيّ شيءٍ أقول في التشهّد والقنوت؟ قال: قُل بأحسن ما علمت، فإنّه لو كان موقّتاً لهلك الناس».[3]

فلم يرد فيها ذكر البدل، مع عدم فرض العجز في التشهّد والقنوت، فإذاً هي غير مرتبطة ما نحن في صدده.

وأمّا الروايتان السابقتان فقد يستدلّ بها بأحد الطريقين:

إمّا القول بأنّها في صدد بيان ما هو البدل للعاجز، فيقول بأنّ التحميد وحده يكفيه، فيدلّ على المطلوب، لأنّه الأيسر ما يعلم.

---

(١) ـ (٣) الوسائل: ج ٤، الباب ٥ من أبواب التشهّد، الحديث ٢ و ٣ و ١.

أو يقال بطريق آخر، وهو أنّ بعض الأصحاب حملوا الروايتين على التقيّة كما عن الشيخ وغيره، فحينئذٍ يقال: إذا كانت التقيّة التي هي عجزٌ بالعَرَض، موجبة لتجويز الاقتصار على التحميد فقط، ففي العجز الذاتي التكويني يكون الجواز بطريق أَولىٰ فتصير البدليّة بالتحميد مقدّمة على مطلق الذِّكر، أو أنّ ذكره من باب المثال لمطلق الذِّكر إن قبلنا كونه كذلك.

قال صاحب «الجواهر» ما خلاصته: (ولكن فيه ـ مضافاً إلى أنّ الروايتين ضعيفتان من حيث السند بسعد ابن بكر في الرواية الأُولى، وببكر بن حبيب في الرواية الثانية ـ أنّ الاستدلال بهما موقوف علىٰ كونهما في مقام بيان حكم من عجز عن التشهّد والترجمة، مع أنَّه أوّل الكلام؛ لاحتمال أن يكون المقصود بيان ما هو أدنىٰ ما يُجزي من التشهّد في الأحوال، أي قد ينتهي الأمر في التشهّد إلى ذلك، ولعلّ الأُستاذ في «الكشف» فهم ذلك حيث قدّمه على الترجمة، لأجل أنّ المراد هو مطلق الذِّكر).

قلنا: ظاهر كلام صاحب «الجواهر»ﷺ يدلّ على أنّ المقصود من الإجزاء بالتحميد، هو كونه آخر ما ينتهى إِليه من الأمر في التشهّد في الأحوال، من حيث ما يجب في التشهّد، مع أنَّه يرد عليه:

أوّلاً: ذكر التحميد في التشهّد للقادر ندبيّ لا وجوبي.

وثانياً: لو كان كذلك في أجزاء الواجب، لزم أن يكون للعاجز عن الإتيان بالتشهّد أيضاً، فلابدّ أن يكون التحميد حينئذٍ واجباً مع العجز عن البدلية كما عليه الشهيد، فإذاً لا وجه للمناقشة.

اللّهمّ إلّا أن يُراد من الإجزاء بلحاظ الأوراد والأذكار المستحبّة حال التشهّد وأنّه يجزي الاكتفاء بخصوص التحميد فقط، كما عليه المحقّق الهمداني، والسيّد الخوئي، كما هو كذلك؛ لأنّ الإجزاء به في التشهّد الواجب لا معنى له وينافي مع ما ورد في الروايات في التشهّد بأنّ: (أدنىٰ ما يُجزي من التشهّد هو الشهادتان)، فكيف يمكن الجمع بينه وبين هاتين الروايتين؟ فإذاً لابدّ من حملهما على ذلك، فيخرج عن الاستدلال.

كما قد يؤيّد أن الخبر وارد في قِبال ا لأوراد والأدعية المفصّلة، ذكر فعل العامّة فيه حيث إنّهم يقرؤن كذلك.

كما أنَّه يظهر الجواب عن الاستدلال بطريق آخر: بحملها على التقيّة، لأنّ هذا الحمل يصحّ في مثل الأجزاء الواجبة إذا اقتصرت بخصوص الحمد فقط، بخلاف ما لو كان المقصود هو الأوراد والأدعية المندوبة إذ لا تقيّة فيها، إذ يجوز الاقتصار على التحميد عن اختيار كما لا يخفى.

فإذاً التمسّك بهذه الأخبار لإثبات البدليّة بدلية التحميد مشكل، ولعلّه لذلك صار الاستناد إلى بدليّة الذِّكر ومنه التحميد، وإن كان الاحتياط في البدليّة بالتحميد، لاحتمال ثبوت ذكر التحميد للعاجز عن التشهّد أيضاً، فالإتيان بالتحميد إمّا بالتعيين أو بالتخيير بينه وبين غيره من الأذكار يكون هو القَدْر المتيقّن في البدليّة.

وممّا يؤيّد البدليّة: ـ على ما في «الجواهر»: ـ (فحوى التعويض عن القراءة، ولأنَّه خير القول، ولأنّ التشهّد بركة وبناء على الذِّكر، ولأنّ تعسّر اللّفظ لا

يسقط الإتيان بالمعنى الممكن، ولغير ذلك ممّا لا يخفى على العارف بلسان الشرع ورموزه، بل لو عجز عنه انتقل إلى ترجمته كالمُبدل على ما صرّح به الأُستاذ في كشفه، والوجه فيه واضح)، انتهى محلّ الحاجة.(١)

قلنا: بل لا يخفى إمكان استفادة ذلك من صحيح عبد اللّه بن سنان، قال: «قال أبو عبد اللّه عليه السلام إنّ الله فرض من الصَّلاة الركوع والسّجود، ألا ترىٰ لو أنّ رجلاً دخل في الإسلام لا يُحسن أنْ يقرأ القرآن، أجزأه أنْ يُكبِّر ويُسبِّح ويُصلّي».(٢)

بناءً على أن القراءة في البدليّة بالتكبير والتسبيح تكون من باب التمثيل، أو يقال بالأولويّة لأنّ القراءة رغم أنّها قرآناً إن جاز فيها البدليّة، ففي التشهّد يجوز بطريق أَولى.

لكن لا يخلو عن إشكال أوّلاً: من احتمال كونه في صدد بيان الركنيّة للركوع والسجود للصلاة، حيث لا يمكن فيهما فرض التعويض والبدل بخلاف القراءة القابلة له، فلا يكون في صدد بيان حكم جواز التبديل مطلقاً فيها.

وثانياً: أنّ أصل جواز البدل مخالفٌ للأصل والقاعدة، فلا يجوز رفع اليد عنها بمجرّد احتمال كون الحديث في مقام بيان جواز التبديل، وكونه من باب التمثيل.

أقول: رغم ذلك كلّه لا يخلو الحديث عن الإشعار بذلك، فبانضمام هذا مع ما مرّ من المؤيّدات يوجب قوّة احتمال جواز التبديل بالذِّكر، بل كونه موافقاً للاحتياط

---

(١) الجواهر: ج ١٠ / ص ٢٧٠.

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

كما لا يخفى، بل وهكذا في ترجمته أيضاً تمسّكاً بقاعدة الميسور بعد تجويز التبديل، وكون الترجمة أيضاً بمنزلة المبدل ويعدّ ذكراً بلسانٍ آخر كما لا يخفى.

فإذا ثبت جواز التبديل أو وجوبه بدّل التشهّد بالذِّكر، يثبت حكم وجوب تكريره بمقدار التشهّد وعدمه كالقراءة، رغم اختلافه مع القراءة حيث يجب فيها مراعاة البدل للمبدل من جهة الحروف أو الكلمات حتّى لا يزيد عمّا يجب فيها، مثل أن لا يصير بمقدار العنوان بين السورتين، بخلاف التشهّد حيث يجب اداؤه بمقدار الواجب وزائداً عليه إذ لا تقدير في البراءة هنا بخلاف القراءة.

الأمر السادس: البحث عن حكم صورة ما لو لم يعلم المصلّي شيئاً أصلاً:

قيل: يجب الجلوس بقدره كما صرّح به عدّة من الفقهاء، كما في «الذخيرة» و «كشف اللّثام» ومحكي «المقاصد العليّة» و «الروض» و «الموجز»، واحتمله في محكي «فوائد الشرائع»، بل وهكذا السيّد في «العروة» من الاحتياط الوجوبي بالجلوس بقدره مع إخطاره بالبال، وعلّل حكم المسألة في «المقاصد العليّة» بأنّ: (الجلوس أحد الواجبين وإن كان مقيّداً مع الاختيار بالذِّكر كما هو مقتضى الأمر في بعض النصوص، وإن وجب الذِّكر فيه كالقراءة حال القيام، بل لا مانع من اجتماع جهتي الوجوب الأصلي والغيري فيه، أي كان الجلوس بنفسه واجباً وواجباً للتشهّد أيضاً).

بل قد يؤيّد هذا القول ما ورد في «مصباح الفقيه» بأنَّه: (لو قيل بعدم وجوب الجلوس بقدره، يلزم كون القيام بعد الرفع عن السجدة بلا جلوس، فيخرج بذلك عن الهيئة المجعولة في الشرع من إيجاب الجلوس عقيب السجدة الثانية، وكون

العاجز الموقّت أسوءُ حالاً عن الأخرس العاجز عن جميع الصلاة، حيث يـجب عليه التشهّد ولو بالإشارة دون العاجز هنا وهو بعيد).

أُجيب عنه: ـكما في «المستمسك» و «المستند» للسيّد الخوئي ـبأنَّه: (لا استبعاد فيه، لأنّ تشهّد الأخرس يكون كسائر أجزاء الصلاة بالإشارة، ولا يسقط عنه بالأخرسيّة، بخلاف المقام حيث إنّه عاجز عن خصوص ذكر التشهّد ومطلق الذِّكر، فجواز الجلوس أو وجوبه بقدره ساكتاً يحتاج إلى الدليل وهو مفقود، ولو شكّ في وجوبه فالأصل يقتضي عدمه، فليس في البين ما يوجب ذلك، إلّا أنَّه مع الجلوس بقدره يحفظ الهيئة المجعولة من الشرع).

أقول: ولعلّه لذلك أمر السيّد في «العروة» بالاحتياط، ووافـقه كـثير مـن أصحاب التعليق، خصوصاً مع كثرة الفقهاء بفتوى ذلك كما لا يخفى، ولعلّ مـراد صاحب «العروة» من قوله: (إخطاره بالبدل) أي إخـطاره بـالتشهّد الذي أمـره الشارع ويفعله القادر، و إلّا ليس عنده شيءٌ حتّى يخطره بالبال؛ لأنّ المفروض أنَّه لا يعلم من التشهّد شيئاً ولا من ترجمته، كما هو واضح لمن تدبّر.

الأمر السابع: ظاهر الأصحاب في المقام وغيره أنّ المراد ممّن لا يـحسن فيجب عليه الإتيان بما يحسن، هو القابل للتعلّم بعد ذلك، إلّا أنَّه لا يقدر عليه فعلاً لضيق الوقت عليه، بل قد يظهر من بعضهم أنّ المراد بـ(من لا يُحسنه) العاجز لقصر الوقت عن أصل المعرفة والتعلّم، فهو جاهل بالحكم إلّا أنَّه معذور فما يأتي بـه يكون مجزياً له، وكذا الكلام في باقي أجزاء الصلاة حتّى أنَّه لو بلغ مثلاً في وقتٍ لا يسعه أداء سوى ركعة واحدة أو أقلّ منها ولو تكبيرة الإحرام منها، وجب عليه

فعل ذلك، ويكون المأتي به الناقص صلاة بالنسبة إليه، لشمول اطلاق قوله عليه السلام: «لا يسقط الميسور بالمعسور»، و«ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه»، و«إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» ونحوها له ولصلاته.

وفيه: ولكنّه لا يخلو عن نظر كما في «الجواهر» حيث قال: (ضرورة انصراف الذهن إلى إرادة العجز عن الأداء لا من حيث الجهل لقصر الوقت، فإنّ المتّجه حينئذٍ عدم الوجوب أصلاً؛ لأنّ المفروض انتفاء مقدّمات الوجوب لا الوجود كما هو واضح.

ودعوى: عدم الفرق بين الموردين من العاجز ـ لأجل ضيق الوقت عن التعلّم، وعن العاجز لا لأجل ضيق الوقت ـ في إجراء قاعدة الميسور في وجوب الإتيان بما يحسن.

يدفعها: أنّه لو كان كذلك لكان التارك لتعرّف ذلك عمداً حتّى ضاق الوقت ففعل ما كان قد علمه من التكبير مثلاً، مسقطاً للقضاء عنه كباقي أفراد قاعدة الميسور السابقة، وهو منافٍ لإطلاقهم عدم معذوريّة الجاهل، وعدم سقوط القضاء بفعله، وعدم ترتّب الأجزاء على ذلك، وما هو إلّا لعدم الأمر به، فتأمّل جيّداً) انتهىٰ ما في «الجواهر».[1]

أقول: لكن لا يخفى أنّ الفرق بين التأخير العمدي في التعلّم حتّى ضاق الوقت، وبين التأخير قهراً بما لا يقدر من التعلّم، ليس إلّا من جهة المعذوريّة وعدمها، حيث إنّه يستحقّ العقوبة في الأوّل دون الثاني.

---

(١) الجواهر: ج ١٠ / ص ٢٧١.

وأمّا من جهة المسقطيّة للقضاء وعدمها، فالأمر منوط بصدق الامتثال على الأمر الاضطراري بعد فوت الأمر الاختياري وعدمه، فإن صدق الامتثال بالأمر المتعلّق بباقي الأجزاء التي يصدق معها الصلاة يسقط الأمر، فلا مجالا حينئذٍ لفرض وجوب القضاء بعده. نعم، لو بقي من الأجزاء ممّا لا يصدق فيه عنوان الصلاة المطلوبة شرعاً كالإتيان بالتكبير فقط فلا معنى لتوجه الأمر اليه، فلا قضاء له أيضاً، اللّهمّ إلّا أن يقوم دليل على لزوم الإتيان بما يحسن ولو تكبيرة واحدة، فيرجع الكلام إلى ما سبق ذكره، فيجزي عنه ويسقط القضاء. فإذاً كيفيّة العجز لا دخل له في الحكم من جهة الإجزاء وعدمه، إلّا من جهة التقصير في التكليف من استحقاق العقوبة وعدمه.

الأمر الثامن: الكلام في وجوب القراءة على حفظ القلب والموالاة ونحوهما من المباحث السابقة، وما يتوجّه إليه من النظر والإشكال كالكلام في مبحث القراءة، والثابت عدم وجوب حفظ القلب إلّا في الواجب من التشهّد دون المندوب، كما أنّ الأمر كذلك في القنوت وغيرها من الأجزاء.

كما أنَّه لا إشكال في لزوم رعاية الترتيب بين اجزاء التشهد الواجبة من البداية بالتوحيد ثمّ الرسالة ثمّ الصلاة كما صرّح بذلك بعضهم هنا كالفاضل في «التذكرة» وغيره، بل هو ظاهر الجميع قطعاً؛ لوضوح أنَّه لا يكون المراد من (الواو) الواردة في ذكر الكيفيّة هو لمطلق الجمع، بل المقصود إتيانه على الكيفيّة الصادرة من الشرع في النصوص كما هو الموافق للاحتياط والاعتبار، وهو المعلوم من طريقة الشرع. والله العالم.

ومسنون هذا القسم أن يجلس متورِّكاً. (١)

(١)استحباب التورّك في التشهّد حكم ثابت، وبه صرّح صاحب «الجواهر» بقوله: (بلا خلاف أجده فيه)، بل وكذلك في «الغنية» وظاهر «المنتهى»، وعن صريح «الخلاف» الإجماع عليه، وهو يكفي في إثباته، مع أنّ التتبّع يشهد بذلك، فضلاً عن جميع ذلك، يدلّ عليه صحيح زرارة في حديثٍ طويل، قال:

«وإذا قَعَدت في تشهّدك، فألصق رُكبَتَيك بالأرض، وفرّج بينهما شيئاً، وليكن ظاهر قدمِك اليسرىٰ على الأرض، وظاهر قدمِك اليمنى علىٰ باطن قدمك اليسرىٰ، وإليتاكَ على الأرض، وأطراف إبهامك اليمنى على الأرض».[١]

وإطلاق لفظ التشهّد يشمل كِلا التشهّدين، إلّا أن يستفاد الأخير من الحديث الوارد في الركعتين من الصلاة، بل لا يبعد القول باستحباب التورّك في مطلق الجلوس ولو كان بين السجدتين، كما عليه صاحب «الجواهر»، ولعلّه من باب إلقاء الخصوصيّة عن التشهّد ودلالة حديث حمّاد، و إلّا لا يمكن القول بعدم الاستحباب في غير التشهّد بين السجدتين، خاصّة وأنّه قد ورد النّهي عن التورّك في الصلاة، كما في خبر أبي بصير في حديثٍ قال: «ولا تنقض أصابعك ولا تورّك، فإنّ قوماً قد عُذِّبوا بنقض الأصابع والتورّك في الصلاة»، الحديث.[٢]

مع إمكان أن يكون النّهي عنه ليس مطلقاً بل المنهي عنه هو التورّك إلى اليمين كما ورد في حديثٍ آخر لأبي بصير، عن الصادق عليه السلام، قال: «إذا جلست في

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ٣ و ٩.

وصفته أن يجلس علىٰ وركه الأيسر، ويُخرج رجليه جميعاً، فيجعل ظاهر قدمه الأيسر إلى الأرض، وظاهر قدمه الأيمن إلى باطن الأيسر. (١)
وأن يقول ما زاد على الواجب من تحميد ودعاء. (٢)

الصلاة فلا تجلس علىٰ يمينك واجلس على يسارك»، الحديث.[١]

وكيف كان فلا إشكال في استحبابه في الجملة كما لا يخفى.

(١) هذا التوصيف قد ورد في خبر زرارة كما عرفت، و قد ورد في تأويله ـ كما في مرسل «الفقيه»، و مسند «العلل» ـ رواية، وهي: «قال رجلٌ لأمير المؤمنين عليه السلام: يابن عمّ خير الخلق ما معنى رفع رجلك اليمنى وطرحك اليسرىٰ في التشهّد؟ قال: تأويله اللّهمّ أمِت الباطل وأقم الحقّ».[٢] ولعلّها تدل على حسنه.

(٢) أي من مسنونات التشهد ذكر قراءة الحمد والدُّعاء والتحيّات والبسملة والثناء زائداً عن الذِّكر الواجب الوارد في النصوص، وأفضله كما في «المنتهى» و «الذكرى» وغيرهما ما في خبر أبي بصير المشهور في كتب الفروع المشتمل على الدُّعاء في التشهّدين عن الصادق عليه السلام، قال: «إذا جلست في الركعة الثانية فقُل: بسم اللّه وبالله، وخير الأسماء لله»، الحديث.[٣]

ولكن في «الذكرى» و «الفوائد المليّة» و «البحار» أنّ أكثر الأصحاب

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٥ من أبواب السجود، الحديث ٤.
(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب التشهّد، الحديث ٤.
(٣) الوسائل: ج ٤، الباب ٣ من أبواب التشهّد، الحديث ٢.

افتتحوه بقول: (بسم اللّٰه وباللّٰه، والأسماء الحسنىٰ كلّها للّٰه)، كما هو كذلك في المحكي عن «فقه الرِّضا» لكن مع إضافة (الحمد للّٰه) قبل (الأسماء).[١]

كما أنّ المروي في حديث المعراج المروي في «العلل»: «بسم اللّٰه وباللّٰه، ولا إله إلّا اللّٰه، والأسماء الحسنى كلّها لِلّٰه».[٢]

والعمل بالجميع جائز لما ورد في حديث بكر بن حبيب، عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«أيّ شيء أقول في التشهّد والقنوت؟ قال: قُل بأحسن ما علمت، فإنّه لو كان موقّتاً لهلك الناس».[٣] بل قد ورد في حديثه الآخر[٤] وخبر الخثعمي[٥] بكفاية الحمد عن التشهّد فيما يقال من المندوب، حيث يؤيّد الإطلاق في دُّعاء التشهّد وسعته، كما أفتى به غير واحد، وكذا العلّامة الطباطبائي في منظومته، حيث قال:

والابتداءُ بالحمدِ فيهما كفى عمّا بندبٍ فيهما قد وظفا

أمّا قوله عليه السلام: (بأحسن ما علمت)، فتارة يراد منه قراءة أحسن ما ورد في النصوص، وأخرىٰ يراد منه أو مطلقاً حتّى ولو لم يرد فيه نصّ، ففي المنصوص يكون بطريق أَولىٰ.

ثمّ هذا الدُّعاء مختصّ بالتشهّد الأخير كما ادّعي أنَّه ظاهر خبر أبي بصير و «فقه الرضا»، بل في «الذكرى» والمحكي عن «الفوائد المليّة» أنّه لا تحيّات في

---

(١) مستدرك الوسائل: ج ١، الباب ٢ من أبواب التشهّد، الحديث ٣.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١٠.

(٣) ـ (٥) الوسائل: ج ٤، الباب ٥ من أبواب التشهّد، الحديث ١ و ٣ و ٢.

التشهّد الأوّل بإجماع الأصحاب، بل في «الذكرى»: (لو أتى بالتحيّات في الأوّل معتقداً لشرعيّتها مستحبّاً أثم، واحتمل البطلان)، بل عن إرشاد الجعفريّة الجزم به ولو لم يعتقد استحبابه خلا عن إثم الاعتقاد.

أقول: وفي البطلان وجهان عندي، ولم أقف للأصحاب رأي على هذا الفرع، كما عن الطباطبائي تعيينه في الأخير بقوله:

كذا تحيّات أبي بصير ... تندب في التشهّد الأخير

هذا أحد القولين في المسألة.

والقول الآخر هو الجواز في كلّ من التشهّدين، هذا كما يظهر عن الفاضل في «القواعد» حيث قال باستحباب زيادة التحيّات في التشهّد، وكذا في «البيان» قال: (لو أتى بها فيه فالظاهر الجواز). وعن كشف الأُستاذ استحباب إضافة التحيّات لله في أحد التشهّدين، قال: (ولو أتى بها في كليهما لقضيّة التفويض مع قصد الخصوصيّة، فلا بأس).

و مراده من التفويض نفي التوقيت في التشهّد، وأنّه يقال فيه بأحسن ما يعلمه الإنسان وأيسره، ولازمه جواز نيّة الخصوصيّة، وأيّده صاحب «الجواهر»قدس سره بما ورد في خبر فضل بن يسّار عن الرِّضاعليه السلام أنّه قال: «إنّما جعل التشهّد بعد الركعتين، لأنَّه كما قدّم قبل الركوع والسجود من الأذان والدُّعاء والقراءة، فكذلك أمر بعدها بالتشهّد والتحيّة والدُّعاء».[1]

ولعلّ وجه التأييد، هو ذكر التحيّة والدُّعاء في التشهّد بصورة المطلق.

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٣ من أبواب التشهّد، الحديث ٦.

لا يقال: إنّه أخذ التشهّد في الركعتين الموجب كونه تشهّداً آخر للصلاة، ففي مثله لا كلام فيه.

لأنّا نقول: بإمكان أن يكون المقصود من التشهّد من الركعتين بصورة المطلق، الشامل حتّى للتشهّد بين الركعات.

وكيف كان، التأييد منوط ومبنيّ على وجه المطلق كما لا يخفى.

هذا، مع إمكان أن يتمسّك للجواز في التشهّد أوّل أيضاً بزيادة التحيّات بخبر أبي بصير، فهو مشتملٌ على التحيّات الزائدة مثل: بسم اللّه وبالله، وخير الأسماء لله، فالقول بالجواز لا يخلو عن وجه، وإن كان تركه قضيّةً للوفاق مع الإعلام لا يخلو عن حُسن.

وأمّا احتمال البطلان: أو الجزم به، كما عن «الذكرى» و «إرشاد الجعفريّة»، من جهة احتمال صيرورته من كلام الآدميّين، إذا لم يكن جائزاً، كما يحتمل خلافه لأجل كونه ذكراً ومشتملاً على كلمة اللّه الصادق عليها الذِّكر.

ليس على ما ينبغي؛ لأنَّه ـ مضافاً إلى ما عرفت من وروده في خبر أبي بصير وهو يكفي في الجواز ـ ورد في خبر محمّد بن مسلم، عن الصادق عليه السلام، قال: «إذا استويت جالساً فقُل أشهدُ أن لا إله إلّا اللّه وحده لا شريك له، وأشهدُ أنّ محمّداً عبده ورسوله ثمّ تنصرف، قال: قلت: قول العبد التحيّات لله والطيّبات والصلوات لله؟ قال: هذا اللّطف من الدُّعاء يلطف العبد ربّه».[1]

حيث يشمل إطلاقه كلا التشهّدين فيصير جائزاً، مضافاً إلى أنَّه لم يرد فيه

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٤ من أبواب التشهّد، الحديث ٤.

نهي شرعي بالخصوص حتّى يصير حراماً، كما لا يعدّ تشريعاً مع وجود مثل تلك الأدلّة، فإذاً القول بالبطلان غير وجيه.

وليس التحيّات في التشهّد الأوّل، كذكر السلام في التشهّد الأوسط، الذي ورد فيه الحكم بالبطلان، وهو أن يقول المصلّي في تشهّده: (تبارك اسمك وتعالى جدّك)، أو يقول: (السلام علينا وعلى عباد اللّه الصالحين)، لمّا ورد في الأخبار النّهي عنهما:

منها: خبر ميسّر، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«شيئان يفسد الناس بهما صلاتهم: قول الرجل: تبارك اسمك وتعالى جدّك ولا إله غيرك، وإنّما هو شيءٌ قالته الجنّ بجهالةٍ، فحكى اللّه عنهم، وقول الرجل: السلام علينا وعلى عباد اللّه الصالحين».[1]

ومنها: مرسل الصدوق، قال: «قال الصادق عليه السلام: أفسدَ ابن مسعود على النّاس صلاتهم بشيئين: بقوله: تبارك اسمك وتعالى جدّك، وهذا شيءٌ قالته الجِنّ بجهالةٍ، فحكى اللّه عنهم، وبقوله: السلام علينا وعلى عباد اللّه الصالحين، يعني في التشهّد الأوّل».[2]

أقول: هذا النهي مفسدٌ للصلاة لو كان هذا من الإمام كما هو الظاهر، لأنّ ذكر السلام في الثاني من المسلّمات، خصوصاً مع ملاحظة ذكر العلّة للترك فيه بما في خبر فضل بن شاذان، عن الرّضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون، قال: «ولا يجوز أن تقول في التشهّد الأوّل: السلام علينا وعلىٰ عباد اللّه الصالحين؛ لأنّ تحليل الصلاة

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١٢ من أبواب التشهّد، الحديث ١ و ٢.

التسليم، فإذا قلت هذا فقد سلّمت».[١]

لكن النهي مختصٌّ بالسّلام دون التحيّات، فالقول بالجواز قويّ ولا وجه لاحتمال البطلان. بل حُكي عن الأُستاذ في كشفه الحكم بالكراهة في القول الأوَّل المنسوب إلى الجنّ، ولعلّه كان لقصور الرواية عنده في إفادة البطلان، مع أنَّه ظاهر فيه المستفاد من كلمة (يفسدان) كما هو واضح.

ثمّ بعد ما تبيّن جواز الإتيان بما ورد في التشهّد الأخير ـ فضلاً عن التشهّد الأوَّل من خلال الأدلّة ـ يثبت القول بالجواز في عكس ذلك، أي ما يجب في التشهّد الأخير بما ورد إتيانه في التشهّد الأوَّل، وهو مثل قول: (وتقبَّل شفاعته في أُمّته وارفع درجته). فلا وجه للتوقّف في جوازه كما صدر من بعض المعاصرين لصاحب «الجواهر» في ذلك، بل ترقى في المنع و حكم ببطلان الصلاة باعتبار أنه تشريع محرّم، لكن ثبت مما ذكرنا آنفاً بطلان حكمه لما ورد من التفويض في الدُّعاء بأحسن ما علمت فضلاً عن السيرة الجارية الشاملة للمورد أيضاً، مع ثبوت مشروعيّة الدُّعاء في التشهّد للدِّين والدُّنيا إجماعاً كما عن «الخلاف» و «التذكرة»، ولعلّ وجه منعهم في التشهّد والسجود مع كونه جائزاً في سائر اجزاء الصلاة، هو وروده فيهما بخصوصه في الأخبار كذكر التشهّد والسجود، لا بما أنَّه خارج عن الصلاة لكن شُرّع قراءته في أثنائها.

بل يمكن دعوى أنّ الدُّعاء يعدّ مطلقاً من الصلاة ومشروع الاتيان به في

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٣ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٢. عيون أخبار الرّضا عليه السلام: ج ٢ / ص ١٢٣، ح ١.

جميع اجزائه لما ورد في الخبر الصحيح المروي عن الحلبيّ، عن الصادق عليه السلام، أنه قال: «كلّما ذكرتَ الله عَزّ وجلّ به والنبيّ صلى الله عليه وآله فهو من الصَّلاة، وإنْ قلت: السَّلام علينا وعَلىٰ عباد الله الصالحين فقد انصرفت».[١]

فيكون اختصاصهم للدُّعاء بالتشهّد والسجود لأجل ورود النّص فيهما، لا لأجل قصر مشروعيّة الدُّعاء بهما فقط، وعليه فلو نوى الدُّعاء أو الذِّكر لا بعنوان أنَّه ورد فيه نصّ كان جائزاً.

هذا مع إمكان استفادة جواز الإتيان بالدُّعاء المذكور وهو: (تقبَّل شفاعته... الى آخره، ممّا ورد في صحيح البزنطي، قال: «قلتُ لأبي الحسن عليه السلام: جُعِلْتُ فداك، التشهّد الذي في الثانية يُجزي أن أقول في الرابعة؟ قال: نعم».[٢] بناءً على إرادة الإجزاء في الواجب والندب، وهو غير بعيد، كما يستفاد جوازه من حديث المعراج في قوله: «اللّهمّ تقبَّل شفاعته وارفع درجته ففعل»، الحديث[٣]، حيث إنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله صلّىٰ ركعتين وقرأ هذا الدعاء في تشهّده، فيكون تشهّداً أخيراً.

واحتمال الفرق بين كونه مسبوقاً بالتشهّد الأوّل فلايجوز، أو لا فيجوز، كما ترىٰ.

مضافاً إلى ما قاله الشيخ في «النهاية»، و التي هي بمنزلة متون الأخبار: (وإن قال هذا ـ يعني قوله: اللّهمّ صلِّ علىٰ محمّد وآل محمّد، وتقبّل شفاعته في

---

(١) الكافي: ج ٣ / ٣٣٧، ح ٦، وسائل الشيعة: ج ٦ / ٤٢٦، ح ٨٣٤٦.
(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٤ من أبواب التشهّد، الحديث ٣.
(٣) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١١.

أُمّته وارفع درجته ـ في التشهّد الثاني، وجميع الصلوات، لم يكن به بأس، غير أنَّه يستحبّ أن يقول في التشهّد الأخير بسم اللّٰه وبالله إلى آخر التحيّات».

بل نقل صاحب في «الجواهر» عن شيخه في كشفه، أنَّه قال: رأيت النَّبيّ صلى الله عليه وآله في الرؤيا فأمرني أن أُضيف إليها قول: (وقرّب وسيلته).

ولعلّ مراد المصنّف من الدُّعاء في المتن، وكذا في «القواعد» هو إرادة جميع ما ذكرناه. وبالتالي فالقول بالجواز عندنا قويّ، وإن كان الاحتياط في تركه في غير ما ورد فيه نصّ حسنٌ، حذراً عن مخالفة من عرفت، و اللّٰه العالم.

نعم، لا ينبغي أن ينوي خصوصيّته بين الأفراد المشتركة معه في الدليل المزبور، أي لا ينوي خصوص التشهّد الأوَّل فقط مع كون الدُّعاء قد ورد مشتركاً بينه وبين التشهّد الثاني، ولعلّ هذا هو مراد من نهى عن نيّة الخصوصيّة لا الخصوصيّة من حيث الورود كما أوضحناه، وإن كان احتمال بطلان الصلاة مع ملاحظة تلك الخصوصيّة أيضاً لا يخلو عن تأمّل.

من مسنونات التشهّد

ومن المسنون أيضاً تكرار الحمد بعد ختامه في التشهّد الأوَّل مرّتين أو ثلاثاً، ويدلّ عليه:

١. ما ورد في خبر أبي بصير في قوله بعد: (وارفع درجته): «ثمّ تحمد اللّٰه مرّتين أو ثلاثاً ثمّ تقوم».[1]

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٣ من أبواب التشهّد، الحديث ٢.

٢. وما ورد في خبر عمرو بن حريث، قال: «قال لي أبو عبدالله عليه السلام: قُل في الركعتين الأولتين بعد التشهّد قبل أن تنهض: سبحان الله سبحان الله سبع مرّات».[١]

وحيث إنَّه صريح كسابقه كونه في التشهّد الأوَّل، فمقتضى الجمع بين الروايتين هو الجمع بينهما، وبأيّهما قدّم لا بأس به مع إمكان الإتيان بأحدهما فقط.

أقول: بل قد يجوز الإتيان بأزيد من ذلك بمقتضى المحكي عن «الذكرى» عن أبي الصلاح بعد: (والأسماء الحسنى كلّها لِلّه) قول: «لله ما طاب وزكىٰ ونمىٰ وخَلُص، وما خبث لغير الله».[٢] كما ورد في «المقنع» للشيخ الصدوق والسيّد ابن طاوُس في «فلاح السائل» وغيرهما[٣] وهو يكفي في جواز نيّة الخصوصيّة.

كما ورد في خبر عبد الله بن الفضل الهاشمي، قال: «قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام: ما معنى قول المصلّي في تشهّده: لِلّه ما طاب وطهر، وما خَبُث فلغيره؟ قال: ما طاب وطهر كسب الحلال من الرزق، وما خَبُث الرِّبا».[٤]

ولم يذكر فيه كونه ذكر في التشهّد الأوَّل حصراً أو في الأخير فقط، كما ربّما لا يكون فيه إطلاق، لإمكان أن يكون إشارة إلى ما هو المعمول في الخارج، وهو غير معلوم من نفس هذا الحديث، اللّهمّ إلّا أن يستفاد ذلك من غيره من الأخبار من الإطلاق أو الاختصاص.

كما لا يبعد استفادة الإطلاق من ترك الاستفصال في خبر يعقوب ابن

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١١ من أبواب التشهّد، الحديث ١.

(٢) و (٣) مستدرك الوسائل: ج ١، الباب ٢ من أبواب التشهّد، الحديث ٩ و ٦.

(٤) الوسائل: ج ٤، الباب ٣ من أبواب التشهّد، الحديث ٧.

التسليم في الصلاة

الثامن: التسليم، وهو واجب على الأصحّ. (١)

شعيب، قال:

«قلتُ لأبي عبد اللّه عليه السلام: أقرأ في التشهّد ما طاب لِلّه وما خَبُث فلغيره؟ فقال: هكذا كان يقول عليّ عليه السلام»،[1] حيث إنّه قد أجاز ذلك مطلقاً من دون بيان فيه، حيث يشمل الجواز بالإتيان فيهما أو في أحدهما، ولا بأس به بعدما ورد عنهم عليهم السلام من جواز الإتيان بأحسن ما علمت وأيضاً جريان السيرة الواردة منهم، وبعد كون الدُّعاء لطف من العبد يلطف به ربّه.

نعم، من الأفضل الإتيان بما في خبر أبي بصير من الدُّعاء بطوله، بل يجوز الإتيان بما في «فقه الرضا» الذي يعدّ أطول ممّا ورد في خبر أبي بصير المنقول في كتاب «مستدرك الوسائل»[2] إن اعتبرناه راجع إلى هنا.

تمّ بحث التشهّد، فالحمدُ لله أوّلاً وآخراً وظاهراً وباطناً، و يتلوه بحث التسليم نسأل اللّه التوفيق لإتمامه مع السلامة والعافية ودوام نعمة الأمن والأمان، بحقّ محمّد وآله الطاهرين صلواتك عليه وعليهم أجمعين.

(١) كلام المصنّف قدس سره في أنّ الوجوب فيه على الأصح يدلّ على وجود قائل بالندب، بل قد نَسب المحقّق الثاني في «جامع المقاصد» استحبابه إلى أجلّاء

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٣ من أبواب التشهّد، الحديث ٥.

(٢) مستدرك الوسائل: ج ١، الباب ٢ من أبواب التشهّد، الحديث ٣.

الأصحاب، وفي «تعليق النافع» إلى الأكثر، وفي «الذكرى» إلى أكثر القدماء، وفي «المدارك» إلى أكثر المُتأخِّرين، بل عن «غاية المراد»: (أنّ الأصحاب ضبطوا الواجب والندب، وكلّهم جعلوه من قبيل الندب وإن كنّا لم نتحقّقه فيها).

وقد أتعب صاحب «الجواهر» نفسه وصرف همّه إلى التحقيق والتتبّع والتفحّص في كلمات الأصحاب أزيد ممّا تتبّع في سائر الموارد، لإثبات عدم صحّة هذا الانتساب، بل وقال: (إنّه لم يحكِ إلّا عن ظاهر والد الصدوق ولم نتحقّقه)، ثمّ زاد: (إنّ مقتضى عدم نقل ولده عنه ذلك عدمه، سيّما مع ما في أماليه من نسبة الوجوب إلى دين الإماميّة، وإن كنّا لم نتحقّقه، ووالده من أعظمهم كما يؤمي إليه شدّة اعتنائه برسالته في «الفقيه»).

ولأجل ذلك تصدّىٰ صاحب «الجواهر» لتوجيه كلام القدماء في الموهم للندب، بعد نقل الوجوب عن عدّة كثيرة مثل الصدوق، والحسن، والجُعفي، والمرتضى، وابني حمزة، وزهرة وسلّار، والتقيّ، ويحيى بن سعيد، وأبي صالح، وأبي سعيد من علمائنا الحلبيّين، والقطب الراوندي، وابن المتوّج، وابن طاوُس، والفاضل في «المنتهى»، بل عن ولده أنَّه الذي استقرّ عليه رأيه، والآبي، والشهيد، والمقداد، وابن فهد، والصيمري، والبهائي، والحُرّ العاملي، والكاشاني، والمحدّث البحراني، والفاضل الأصبهاني، والمحقّق، و العلّامة الطباطبائي، وشيخنا المعتبر الأوحد الشيخ جعفر علىٰ ما حكى عن البعض، بل هو الذي استقرّ عليه المذهب في عصرنا وما راهقه، كما أنَّه في المحكي عن «الروض» نسبته إلى أكثر عليه المذهب في عصرنا وما (راهقه) (رافقه)، كما أنَّه في المحكي عن الروض نسبته

إلى أكثر المُتأخِّرين، بل عن «الأمالي» نسبته إلى دين الإماميّة، بل حُكي عن السيّد في «الناصريّات» دعوى الإجماع عليه من كلّ من قال بجزئيّة التكبير، ولكن الظاهر أنّ مراده العامّة، لأنَّه قال في صدر المسألة على ما حُكي عنه ـ بعد قول الناصر: (تكبيرة الافتتاح من الصلاة والتسليم ليس منها ـ: (لم أجد لأصحابنا إلى هذه الغاية نصّاً، بل ربّما نُسب إلى الشيخ أيضاً مطلق الوجوب، أو خصوص الصيغة الأُولى من التسليم إلى آخره).

ثمّ حاول التوجيه بأن يكون مراد من أفتى بالندب، كان بالنسبة إلى الصيغة الثانية وهو: (السلام عليكم)، إذا أتى بالصيغة الأُولى وهو: (السلام علينا وعلى عباد اللّٰه الصالحين)؛ لأنّ المُخرِج حينئذٍ كان هو الأوّل فالثانية تصير مستحبّة، وهذا مراد «المبسوط» حيث قال: (مِن أصحابنا أنّ التسليم سنّة، يقول: إذا قال السلام علينا وعلى عباد اللّٰه الصالحين فقد خرج من الصلاة، ومَن قال إنّه فرضٌ فبتسليمةٍ واحدة يخرج من الصلاة وينوي بها ذلك، والثانية ينوي بها السلام على الملائكة أو علىٰ من يساره، ضرورة ظهوره في الثانية دون الأُولى).

أقول: وكيف كان، فمن يقول بالندب ليس من اكتفى بتسليمة واحدة، بل كان مقصوده مع الجمع، فالسلام على كلّ حال واجب، إمّا مع عدم الجمع يكون في الأُولى والثانية ندبيّة، ومع الإفراد بتسليم الآخر فيكون بالوجوب، فلازم ذلك عدم وجود الخلاف بين الطائفتين كما أشار إلى ذلك ـ وأحسن وأفاد وأجاد ـ السيّد الجليل العلّامة الطباطبائي في منظومته حيث قال:

والجمع أَوْلىٰ وعليه العمل ... فالأوّل الواجب والمحلّل

وقد يريد النـادبون الثـاني لجـامعٍ فـاتّحد القـولان
وكم بذا من قولهم شواهـد قضت بأنّ المعنيين واحـد

وعليه يُحمل كلام الشيخين اللذين هما الأصل في القول بالندب في توقّف الخروج عن الصلاة على التسليم، وأنّه هو المحلّل عندهما، كما اعتبرنا به، أي بأن يكون المقصود من الندب هي التسليمة الثانية إذا جاءت مع الأُولى لا مطلقاً حتّى الأُولى المعدودة من التشهّد، ولم تسمّ بالتسليم عندها، وبـها يـحصل الخـروج والتحليل والانقطاع أَولى منها.

والنتيجة: هذه التوجيهات وإن أمكن جريانها في بعض كلمات القوم، ولكن إجراء ذلك في جميع كلماتهم بـحيث يـمكن دعـوىٰ حـصول الإجـماع عـلى الوجوب، وبه يرتفع الخلاف من البين مشكل جدّاً؛ لمخالفة الشيخين والقـاضي والحلّي والفاضل في «القواعد» و «التذكرة» و «النهاية» و المـحقّق الثـاني فـي «جامع المقاصد» وفي «شرح القواعد» والمقدّس الأردبيلي، وفي «المدارك» و «الذخيرة» و «الكفاية»، بل وجمهور المُتأخِّرين، ولهذا عبّر بالشكل الكاشف عن المصنّف الاختلاف، حيث قال: (التسليم هو واجب على الأصحّ) ردّاً على من قال باستحبابه مطلقاً، سواء قد جمع بين الصيغتين أم لا.

أقول: الأَولى ملاحظة دلالة الأدلّة لأنّها المستند في المقام فنقول:

بعد معلوميّة أنّ المراد من البحث في الوجوب والندب مرتبطاً بالسلام في الصيغتين الأخيرتين، لا السلام الأوَّل وهو قوله: (السلام عليك أيّها النَّبيّ ورحمة اللّٰه وبركاته) لأنّه معدود من الأجزاء المستحبّة للتشهّد، ولم يحك القول بالوجوب

إلّا من الجُعفي والمقداد، وهو ضعيف جدّاً، بل عن الشهيد: (أنّ القول بوجوبه غير معدود من المذهب)، وهو مشعر بمخالفته الإجماع بل الضرورة، فلابدّ حينئذٍ من الرجوع إلى الأدلّة، والظاهر دلالتها على الوجوب، وقد استدلّ صاحب «الجواهر» بالأدلّة الأربعة؛ فمن الكتاب أشار إلى الآية الواقعة في سورة الأحزاب، وهي قوله تعالى: ﴿**صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيماً**﴾[1]، فقال: (إنّ المتّبع الأدلّة، ولا ريب في أنّ مقتضاها الوجوب، أمّا الكتاب منها فظاهر الآية وإن كان لا يخلو عن بحث).

ونحن نبحث فيه حيث استدلّوا بالآية لوجوب التسليم بما خلاصته: إنّ المراد من الصلاة على النَّبيّ صلى الله عليه وآله في الآية هو تشهّد الصلاة، وإرادة التسليم من قوله: ﴿**وَسَلِّمُوا تَسْلِيماً**﴾.

تقريب الاستدلال: أنّ الأمر ظاهر في الوجوب، وليس شيء من التسليم والصلاة بواجب إلّا في الصلاة، وهو المطلوب.

أورد عليه أوّلاً: بأنّ الاستدلال بالآية موقوف علىٰ أنّ المراد من التسليم هو السلام الوارد في الصلاة، مع إمكان أن يكون المراد من التسليم هو الانقياد والطاعة للنبيّ صلى الله عليه وآله، فلا يرتبط حينئذٍ بما نحن بصدده.

وثانياً: ظاهر سياق الآية ـ بعد تسليم أنّ المراد منه هو السلام ـ هو السلام على النَّبيّ صلى الله عليه وآله المحسوب من التشهّد، دون السلام المُخرِج الذي هو محلّ البحث، وهو ليس بواجب إجماعاً.

---

(١) سورة الأحزاب: الآية ٦٥.

وثالثاً: أنَّه يشبه المصادرة على المطلوب، لعدم ثبوت وجوبه في الصلاة لأنَّه محلّ النزاع، اللّهمّ إلّا أن يُدّعى الإجماع على عدم وجوبه في غير الصلاة، فتأمّل.

ولعلّ وجه التأمّل هو أنَّه لو ثبت وجوبه بالإجماع في الصلاة، تسقط الآية عن الاستدلال بها بدعوى ظهور الأمر في الوجوب، فحفظ امكان الاستدلال بالآية بالخصوص، موقوف على دلالته على الوجوب، وهو غير مختصّ بحال الصلاة، فدعوى الاختصاص بالصلاة تكون ثابتة بالإجماع لا أصل الوجوب، فيدلّ على المطلوب.

نعم، يمكن دعوى وجوبه من وحدة السياق مع الصلاة على النَّبيّ، الذي يعدّ واجباً في الصلاة فقط فكذلك التسليم.

ولكن يرد عليه: أنّ ظاهر صدر الآية حيث يدلّ على يفيد أنّ الصلاة والسلام على النَّبيّ صلى الله عليه وآله، يفيد أنّ ذلك يكون اتباعاً للّه والملائكة لا لأجل أمر آخر وهو الصلاة، كما استدلّ به المدّعي، فالاستدلال بهذه الآية للمُدّعىٰ لا يخلو عن تأمّل.

ثمّ قال صاحب الجواهر: (وأمّا العقل فقاعدة الشُّغل بناءً عليها، واستصحاب معنى الإحراميّة والحبس الحاصل من تكبيرة الإحرام، التي هي سبب لثبوت حرمة منافيات الصلاة من الكلام وغيره).

أقول: وأمر رحمه الله بالتأمّل في آخر كلامه، ولكن قبله يجب استعراض مقاطع كلامه والبحث عنها:

فأمّا حكم العقل بالاشتغال:

فتارةً: يُراد منه حكم العقل لا قاعدته، فحكم العقل بذلك فرع ثبوت كون

التسليم واجباً من الصلاة، و إلّا لا حكم للعقل بثبوت العقوبة في تركه.

وأُخرىٰ: يُراد منه قاعدة الاشتغال كما هو ظاهر كلامه؛ أي العقل يحكم عند الشكّ في الوجوب بالاحتياط والاشتغال.

فهو أيضاً لا يخلو عن إشكال، لأنّ شكّ المكلف هنا في الجزئيّة المرددة بين الأقلّ والأكثر، والمحكّم فيه هو البراءة دون الاشتغال حتّى في الواجبات الارتباطيّة، ولعلّ مبناه في مثله هو الاشتغال.

وثالثة: يُراد منه استصحاب الاشتغال، فهو يأتي البحث عنه في استصحاب الإحراميّة والحرمة، فلا بأس حينئذٍ أن تصرف عنان الكلام إلى الاستصحابات: من الإحراميّة، وحرمة منافيات الصلاة، واستصحاب حكم الصلاة الموجب لوجوب التسليم، وحكم منافياتها.

ثمّ قال رحمه الله بعد ذلك: (بل لعلّ أدلّتها نحو قوله: «لا تُحدّث في الصلاة».[1] وشبهه دالّة عليه، بتقريب أنّه على تقديري الوجوب والندب من الصلاة، إذ القول بخروجه ضعيف وحادث يمكن تحصيل الإجماع على خلافه كما ستعرفه، وحينئذٍ فأصالة الحقيقة في هذه النواهي مستلزمة لوجوب التسليم، إذ على تقدير الندب لا يحرم شيء منها كما هو واضح، فتأمّل). انتهىٰ محلّ الحاجة.

قلنا: استصحاب الحبس الحاصل من تكبيرة الإحرام إن كان المراد منه حرمة انتقاله من مكان جلوسه إلى مكان آخر.

ففيه: أنّه مع بُعده بنفسه، أنّ الجلوس الواجب أمره دائرٌ بين الأقلّ والأكثر،

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب الأفعال، الحديث ٥ .

فالجلوس إلى حين التشهّد واجب، وأمّا الزائد عليه فيجري فيه أصل البراءة.

وإن أُريد منه حرمة المنافيات، كما هو الأقرب بقرينة جملة: (الحاصل من تكبيرة الإحرام) فيصير الشكّ فيه شكّاً في وجوب الاستمرار وفي وجود الرافع.

ففيه: الشكّ في حرمة المنافيات مسبّبٌ عن الشكّ في بقاء أفعال الصلاة وعدمه، وأصل البراءة يرفع موضوع تلك الأحكام، ثمّ بعد الاعتراف بأنّ التسليم من الصلاة، غاية الأمر حيثُ يتردّد بين كونه من الأجزاء المستحبّة أو الواجبة، يشكّ في خروجه بذلك عن حرمة المنافيات أم لا؟ فهو أوّل الكلام، فلا وجه حينئذٍ للحكم باستصحاب الحرمة، لأنَّه مادام لم يثبت وجوب هذا الجزء في الصلاة، فلا وجه للحكم بوجوب البقاء في الصلاة، لاحتمال الخروج عنها بالتشهّد، كما يقول به القائل بالندب.

هذا، مع أنّ إثبات الوجوب لخصوص التسليم من استصحاب حرمة المنافيات، مبنيٌّ على الأصل المثبت، لأنّ الوجوب يثبت بواسطة ضميمة حكم العقل اليه، إذ لا وجه لحرمة المنافيات إلّا كونه في الصلاة جزءً واجباً، فيترتّب عليه وجوب التسليم.

ولعلّ لأجل هذه الأُمور أَمَرَ بالتأمّل، خصوصاً مع ملاحظة أنّ حكم المستصحب إنّما يثبت فيما إذا لم ينتف حكم الوجوب بأصل البراءة، فإذا جرى عليه ذلك الأصل، وأخرج التسليم عن الجزئيّة الوجوبيّة، فلا يبقى شكّ حتّى يجري فيه الاستصحاب كما لا يخفى.

اللّهمّ إلّا أن يُراد منه اثبات الاشتغال في الواجب الارتباطي، وإثبات

المُثبت بدليل اجتهادي مثل الحديث لامانع منه ويكون بمقتضى القواعد.

ثمّ قال: (وأمّا الإجماع فهو إن لم يمكن تحصيله، فقد عرفت دعوى المركّب منه من المرتضى، وفي «الغنية»: (لا خلاف في وجوب الخروج من الصلاة، و إذا ثبت ذلك فلا تخيير، بلا خلاف بين أصحابنا في أنّ الخروج منها بغير التسليم من المنافيات) وكأنّه أخذه من المرتضى، حيث قال ـ علىٰ ما في «الذكرى» ـ: (إنّه قد ثبت بلا خلاف وجوب الخروج من الصلاة، كما ثبت الدخول فيها، فإن لم يقف الخروج منها على السلام دون غيره جاز أن يخرج بغيره من الأفعال المنافية للصلاة، كما قال أبو حنيفة، وأصحابنا لا يجيزون ذلك فثبت وجوب السلام)، إلى أن قال: لأنّ أبا حنيفة إنّما خالف في تعيين السلام للخروج فخيّر بينه وبين الحدث وغيره من المنافيات، وإلّا فهو قد وافق على وجوب المخرج، بمعنى أنّ الصلاة ليست كباقي الأفعال التي يحصل الخروج منها بمجرّد الفراغ من أفعالها، بل هي أشبه شيء بالإحرام المتوقّف على المحلّل، لكن أبا حنيفة خيّر وغيره عيّن السلام)، انتهىٰ محلّ الحاجة.[1]

أقول: وقد اعترض عليه بما لا يخلو عن وجه، وهو:

(أنّ الإجماع المحصّل منه غير حاصل بسيطاً كان أو مركّباً، والمنقول منه غير مفيد خصوصاً المركّب منه، إذ حاصله ـ على ما حُكي عن علم الهدى ـ أنّه يجب الخروج عن الصلاة بإجماع المسلمين ولا يحصل عند الإماميّة إلّا بالسلام، خلافاً لأبي حنيفة حيث خيّر بينه وبين أحد المنافيات.

---

(١) الجواهر: ج ١٠ / ص ٢٨٢.

فيرد عليه: أنَّه إن أُريد بوجوب الخروج عن الصلاة، الخروج بإيجاد جزء الأخير منها فهو مسلَّم، إلّا أنّ البحث في تعيين هذا الجزء، فالنافين لوجوب السلام يدّعون أنَّه التشهّد، فلا إجماع على وجوب الخروج عنها بالسلام، فإنّ الجزء الأخير ممّا اختلف فيه.

وإن أُريد بوجوب الخروج فعل شيءٍ يترتّب عليه من رفع المنافيات، وإن حصل الفراغ من أفعال الصلاة.

ففيه: أنّ الوجوب بهذا المعنى ممّا لا يقول به القائل بالوجوب؛ لأنَّه يقول بوجوبه على أنَّه جزءٌ من الصلاة، وهذا هو محلّ النزاع و إلّا فالقائل بندبيّته لا يأبى بأنّ هذا الجزء المستحبّ ممّا يترتّب عليه رفع المنافيات كما تقدّم، فتدبّر). انتهى كلام العلّامة النوري رحمه الله.(١)

أقول: وكيف كان، فتحصيل الإجماع على أنّ السلام هو المُخرِج عن الصلاة ممكن، لكنّه لا يفيد المطلوب، وهو ثبوت الصغرى و كون التسليم واجباً، لكونه من اللّازم الأعمّ، لإمكان أن يكون المُخرِج بالجزء المستحبّ منها والواجب منه هو التشهّد، وإن أُريد إثبات كون السلام من الجزء الواجب منها والمُخرِج عنها، فتحصيل الإجماع فيه غير حاصل، فدليل الإجماع هنا غير ثابت كما قد عرفت عدم تماميّة حكم العقل والكتاب على وجوب التسليم، كما لا يخفى على المتأمِّل، فمجرّد أنّ الخروج عن الصلاة لا يتحقّق إلّا بالسلام حتّى يثبت به الوجوب، لا يخلو عن إشكال، فالمخرج هو السلام قطعاً ولذلك أشار إليه المصنّف دام ظله في الفقرة القادمة.

---

(١) وسيلة المعاد: ج ٢ / ص ٣٧٧.

ولا يخرج من الصلاة إلّا به. (١)

---

(١) هذا حكمٌ في مقابل ما أفتى به أبي حنيفة حيث قال بالتخيير بينه وبين غيره، وذكر صاحب «الجواهر» هنا كلاماً لا يخفى عن لطفة، وهو:

(ولعلّ الذي ألجأة ـ أي أبا حنيفة ـ إلى التخيير المزبور بعد القياس، أنَّه راعى التناسب بين أفراد ما ابتدعه من الصلاة، وبين المحلّل لها، إذ منها عنده بعد الوضوء بنبيذ التمر المغصوب منكوساً عكس الكتاب العزيز، الصلاة في الدار المغصوبة على جلد كلب لابساً لجلد كلب وبيده قطعة من لحم كلبٍ وعليه نجاسة، ثمّ يُكبِّر بالفارسيّة ويقرأ كذلك ﴿مُدْهَامَّتَانِ﴾[1]، ثمّ يطأطئ رأسه حدّاً يسيراً غير ذاكر ولا مطمئنّ، ثمّ يهوي إلى السجود من غير رفع، ثمّ يحفر حفيرة لينزل جبهته أو أنفه فيها من غير ذكر ولا طمأنينة ولا رفع بينهما، ثمّ يقصد من غير تشهّد، وهذه لا يناسبها إلّا التحليل بضرطة قطعاً، وحقّ للآمر بها أن يأمر بهذا المحلّل لها)، انتهىٰ كلامه.[2]

وكيف كان، فقد عرفت ممّا قلناه عدم تماميّة دلالة الأدلّة الثلاثة على وجوب التسليم، ولم يخل شيء منها من الإشكال، فلابدّ من الرجوع إلى السنّة وهي على قسمين؛ تارةً السنّة الفعليّة والعمليّة، وأُخرىٰ السنّة القوليّة.

فأمّا الأُولى منها: قال عنها صاحب «الجواهر»: وهو فعل النَّبيّ صلى الله عليه وآله و الأئمّة عليهم السلام، وهو ممّا لا يمكن إنكاره فضلاً عن فعل الصّحابة ومن تبعهم، بل جميع

---

(١) سورة الرحمن: الآية ٦٤.

(٢) الجواهر: ج ١٠ / ص ٢٨٣.

الداخلين في الدّين بحيث يعدّ فعلهم سيرة مستمرّة من صدر الإسلام إلى زماننا هذا، بل قد نقل عن «غوالي اللئالي» بأنّ في الأحاديث الصحيحة ما يدلّ على أنّ النَّبيّ صلى الله عليه وآله كان يقول التسليم المُخرِج من الصلاة عقيب كلّ صلاته، وكان مواظباً عليه وكذا الأئمّة عليهم السلام، ولقد أجاد في «الذكرى» بقوله تارةً:

(تواتر النقل عن النَّبيّ صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام بقول: السّلام عليكم، من غير بيان ندبيّته، مع أنَّه امتثال للأمر الواجب).

وأُخرىٰ: (حتّى أنّ قول سلف الأُمّة السّلام عليكم عقيب الصلاة داخلٌ في ضروريّات الدّين).

بل يمكن الاستدلال على الوجوب: بما قرّرناه سابقاً من أنّ دليل التأسّي خصوصاً في مثل قوله: (صلّوا كما رأيتموني أُصلّي).[1] كفاية في الإلزام بالإتيان إلّا ما ثبت بدليل خارجي دالّ على عدم الوجوب، ولا نُسلّم قول من يقول بأنّ الفصل والإتيان يدلّ على الأعمّ من الوجوب، لإمكان الإتيان بما هو مستحبّ لا واجب؛ لما قد عرفت في محلّه أنَّه إنّما يصحّ إذا لم يكن في مقام التعليم والإبلاغ بأمر واجب، إلّا أن يتذكّر في أوّله بذلك وهو هنا مفقود، كما لا يخفى.

بل قد أضاف إليه صاحب «الجواهر» بأنَّه: (كيف يسوغ لصاحب الشّرع عدم التصريح بالندب والإعلان به، مع علمه بفعل جميع أتباعه له بعنوان الوجوب، وخصوصاً إذا قلنا بفساد الصلاة مع ذلك).

وكيف كان، إثبات الوجوب من جميع ذلك، ومن السيرة المستمرّة المتأسّية

---

(١) صحيح البخاري: ج ١/ ص ١٢٤ ـ ١٢٥.

بالنَّبيّ صلى الله عليه وآله و الأئمّة عليهم السلام لا يخلو عن قوّة جدّاً، خصوصاً مع ملاحظة شدّة اهتمامهم بذلك، إذ لم يرد في نصٍّ ولا نُقل قضيّة وحكاية تدلّ على ترك التسليم في الخروج عن الصلاة عن أحد من المعصومين ولا من المتديّنين كما لا يخفى.

وأمّا الثانية: فعدّة أخبار لو لم تكن متواترة فهي مستفيضة قطعاً، تدلّ على الوجوب:

منها: خبر القدّاح، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: افتتاح الصلاة الوضوء، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم».[1]

ومنها: مرسل «الفقيه»، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: افتتاح الصلاة الوضوء، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم».[2] ورواه الشيخ أيضاً مُرسَلاً، وأرسله في «الهداية» و «التهذيب» نحو هذا الإرسال المُشعِر بوصوله إليه بالطريق المعتبر إن لم يكن مقطوعاً به.

ومنها: المروي عن «العلل» و «العيون» بإسناده الذي قيل إنّه لا يقصر عن الصحيح، عن الفضل بن شاذان، عن الرِّضا عليه السلام، قال: «إنّما جُعل التسليم تحليل الصَّلاة، ولم يُجعل بدلها تكبيراً أو تسبيحاً أو ضرباً آخر، لأنّه لمّا كان الدخول في الصَّلاة تحريم الكلام للمخلوقين والتوجّه إلى الخالق، كان تحليلها كلام المخلوقين والانتقال عنها، وابتداء المخلوقين في الكلام أوّلاً بالتسليم».[3]

وكون السلام كلام الآدميّين يوجب أن لا يكون التسليم جزء الصلاة، مع أنّ الإجماع قائمٌ على كونه منها.

---

(١) ـ (٣) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب التسليم، الحديث ١ و ٨ و ١٠.

ومنها: خبر المفضّل بن عمر، قال: «سألتُ أبا عبد اللّه عليه السلام عن العلّة التي من أجلها وجب التسليم في الصلاة؟ قال: لأنَّه تحليل الصلاة.. إلى أن قال: قلتُ: فلِمَ صار تحليل الصلاة التسليم؟ قال: لأنَّه تحيّة المَلَكين، وفي إقامة الصلاة بحدودها وركوعها وسجودها، وتسليمها سلامة للعبد من النار»، الحديث.(١)

فإنّه أصرح في الدلالة حيث ذكر فيه لفظ: (وجب التسليم).

ومنها: خبر الفضل بن شاذان، عن الرِّضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون، قال: «ولا يجوز أن تقول في التشهّد الأوَّل: السّلام علينا وعلىٰ عباد اللّه الصالحين؛ لأنّ تحليل الصلاة التسليم، فإذا قلت هذا فقد سلّمت».(٢)

ومنها: الخبر المرويّ عن «الخصال» عن الأعمش، عن الصادق عليه السلام بعين ما قبله.(٣)

ومنها: الخبر المرويّ عن «معاني الأخبار» بسنده إلى عبد اللّه بن الفضل الهاشمي، قال: «سألتُ أبا عبد اللّه عليه السلام عن معنى التسليم في الصلاة؟ فقال: التسليم علامة الأمن وتحليل الصلاة، قلت: وكيف ذلك جعلت فداك؟ قال: كان الناس فيما مضى إذا سلّم عليهم واردٌ أمنوا شرّه، وكانوا إذا ردّوا عليه أَمِنَ شرّهم، وإن لم يُسلِّم لم يأمنوه، وإن لم يردّوا على المسلِّم لم يأمنهم، وذلك خُلقٌ في العرب، فجعل التسليم علامة للخروج من الصلاة وتحليلاً للكلام، وأمناً من أن يدخل في

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب التسليم، الحديث ١١.
(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١٢ من أبواب التشهّد، الحديث ٣.
(٣) الوسائل: ج ٤، الباب ٢٩ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٢.

الصلاة ما يُفسدها، والسّلام اسمٌ من أسماء اللّه عزَّ و جلّ، وهو واقع من المصلّي علىٰ مَلَكي اللّه الموكّلين».[١]

ومنها: خبر ابن شهرآشوب في «المناقب»، عن أبي حازم، قال:

«سُئِلَ عليّ بن الحسين عليهما السلام: ما افتتاح الصلاة؟ قال: التكبير، قال: ما تحليلها؟ قال: التسليم».[٢]

أقول: هذه عدّة أخبار تدلّ على وجوب التسليم من جهات شتّىٰ، والبحث حول هذه المسألة يقع من خلال عدة أمور:

الأمر الأول: ناقش بعض أصحابنا في بعض هذه الأخبار من جهة السند من الإرسال وغيره، لكنها مندفعة ولا مجال لها بعدما رأينا أنَّه قد ذكر هذا الخبر المرسل في «الهداية» و «التهذيب» وغيرهما ممّن لا يعمل مصنّفها إلّا بالقطعيّات كالسيّد وأبي المكارم، حيث يفيد أنّها عندهم من قبيل إرسال المسلّمات، وكونه لديهم قطعيّ الصدور، خصوصاً مع ملاحظة ما تعهّد به الصدوق رحمه الله في «الفقيه» بأنّ كلّ حديث ذكر بصورة الإسناد إلى الإمام عليه السلام جزماً صادرٌ عنه قطعاً، بخلاف ما لو قيل (رُوي) وهنا أيضاً من قبيل الأوَّل.

بل قد يظهر من استدلال بعضهم لهذا الخبر ـ ردّاً على العامّة المُنكرِين لوجوب التسليم ـ أنَّه قد صدر عن طرقهم بهذا التعبير: (تحريمها التسليم وتحليلها التسليم)، حتّى قد أوجب ذلك ظنّ بعض أصحابنا أنّه تعبيرٌ منتقلٌ الينا من الأخبار

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب التسليم، الحديث ١٣.

(٢) المستدرك: ج ٢، من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ٥.

العامّيّة، وأنّه إنّما أثبته أصحابنا في كتبهم ردّاً على العامّة، فناقشه بذلك، مع أنّك قد عرفت أنّه من الأخبار الخاصّة، واعتبره أصحابنا من قبيل مقطوع الصدور عن المعصوم عليه السلام، ولذلك استدلّوا به لإثبات وجوب التسليم، وقد وصفه بعض الأصحاب بالشهرة، بل في «المنتهىٰ» تلقّته الأُمّة بالقبول، ونقله الخاص والعام.

هذا تمام الكلام من حيث سند هذا الخبر المشهور المتداول المعروف بين الأصحاب.

الأمر الثاني: مع الغضّ عن هذا الخبر فإنّ لنا أخباراً كثيرة متواترة، أو لا أقلّ مستفيضة دالّة على الوجوب، وهي كافية لإثبات مدّعانا كما لا يخفى على المتأمّل.

وبالجملة: فالمناقشة في هذا الحديث بكونه عامّيّاً أو مرسلاً كما صدر عن المحقّق الأردبيلي ومن تبعه من تلميذه صاحب «المدارك» وغيره، غير تامّة وغير قادحة، لأجل وجود أخبار أُخر كثيرة كما عرفت وستعرف بعد ذلك دالّة على المطلوب ويكفينا في إثبات المطلوب.

وأمّا المناقشة في الحديث المشهور من حيث الدلالة في المتن: ببيان أنّ جملة: (تحريمها التكبير وتحليلها التسليم)، حيث يكون الخبر والمبتدأ كلاهما معرفتين، الأوّل منها باللّام والثاني بالإضافة إلى الصحّة، فحينئذٍ نمنع لزوم كون الخبر مساوياً للمبتدأ أو أعمّ، فإنّه يجوز أن يكون الإخبار بالأعمّ من وجه كـ: (زيدٌ قائم، فإنّ زيداً قد لا يكون قائماً، كما يجوز أن يكون بالأخصّ المطلق كقولك: (حيوان متحرّك كاتب)، ومنشأ ذلك أنّ المراد من الإخبار الاستناد في الجملة لا دائماً.

فأيضاً مندفعة: بأنّه قد ذكر في محلّه في أحوال المسند كما عن التفتازاني

وغيره أنّ من المواضع التي يجب أن يكون المبتدأ مقدّماً على الخبر فيما إذا كانا معرفتين ـ كما فيما نحن فيه ـ يجب أن يكون الخبر مساوياً للمبتدأ أو الأعمّ منه، فلو وقع التحليل بغير التسليم لزم أن يكون المبتدأ هو الأعمّ وهو خُلف، ولأنّ الخبر إذا كان معرّفاً كان هو المبتدأ، بمعنى تساويهما في المصداق لا المفهوم، يعني كلّما صدق عليه أنّه تحليل للصلاة يصدق عليه التسليم.

هذا، مضافاً إلى أنّ التحليل مصدرٌ مضاف إلى الصلاة، فيعمّ كلّ تحليلٍ يضاف إليها، وكلّ ذلك مفيدٌ للحصر، لأنّ المصدر المضاف ظاهر في الطبيعة المرسلة، كما لو قيل: (ضَرْب الأمير شديد)، أو: (أكلي في النهار ونومي في اللّيل) ونحو ذلك، فيمتنع في مثل ذلك أن يكون الخبر أخصّ من المبتدأ، إذ الحكم لازم لموضوعه، واللّازم يجب أن يكون مساوياً لملزومه أو أعمّ، ومنها يظهر حكم الحصر المستفاد من هذا الحديث، كما أشار إليه صاحبا «الجواهر» و «مصباح الفقيه» وغيرهما.

وبالتالي يظهر ممّا ذكرنا:

أنّ ما قيل: من منع كون إضافة المصدر مفيداً للعموم لجواز كونها للجنس أو العهد.

أو قيل: بأنّ التحليل قد يحصل بغير التسليم كالمنافيات وإن لم يكن الإتيان بها جائزاً، وحينئذٍ فلابدّ من تأويل التحليل بالذي قدّره الشارع، فهو علىٰ قسمين: تارةً بصورة الوجوب، وأُخرىٰ بالاستحباب.

أو قيل: بأنّ الخبر متروك الظاهر، لأنّ التحليل ليس نفس التسليم، فلابدّ من

إضمار، ولا دليل على ما يقتضي الوجوب وإرادة اسم الفاعل أي المحلّل من المصدر وهو التحليل مجازٌ كالإضمار، فلا يتعيّن أحدهما، إلى غير ذلك.

ليس علىٰ ما ينبغي.

فأمّا عن الأوَّل: إذ قد تقرّر في الأُصول أنّ الإضافة حيث لا عهد تفيد العموم، ولا عهد هنا، بل لو شكّ فيه فالأصل يقتضي عدمه، مع أنّ مسألتنا تساعد أيضاً مع كون الإضافة بصورة الجنس أو الاستغراق، حيث يجعل جنس التحليل أو استغراقه منحصراً في خصوص التسليم، فيفيد المطلوب.

وعن الثاني: بأنّ إفساد الصلاة بالمنافيات وإبطالها لا يطلق عليه التحليل، أمّا على القول بأنّها اسم للصحيحة فظاهرٌ، حيث لا يصدق عليها الصلاة، حتّى يصدق في حقّها التحليل، وعلى الأعمّ فالفاسد منها لا يحتاج إلى التحليل والمحلّل، مع أنّ المتبادر من الإطلاق الصحيحة، مضافاً إلى أنّ معنى التحليل هو الإتيان بما يقتضي التحليل للمنافي لا كونه بنفسه منافياً.

على أنّ القائلين بالاستحباب يقولون بأنَّه يحصل التحليل بالتشهّد، ومن المعلوم أنّ تحصيل الحاصل مُحال؛ يعني إذا حصل التحليل بالتشهّد، فلا معنى لكون التسليم محلّلاً كما لا يخفى، مع أنّ ظاهر الخبر كون التحريم باقياً إلى تمام التسليم.

كما أنَّه يمكن الجواب عن الثالث: بأنّ في تعارض المجاز والإضمار فيه أقوال ثلاثة؛ فبعضهم يرجّحون المجاز على الإضمار كما عن جماعة، فيمكن أن يكون المقام منه أيضاً.

الأمر الثالث: يمكن الاستدلال بأنّ التسليم بصورة المطلق ـ حتّىٰ يشمل

مثل السلام علينا وعلى عباد اللّه الصالحين ـ هو المحلّل من الخبر الذي يـؤذن للمأمومين في الانصراف بعد إيقاع الإمام السلام، مع أنَّه لو كان الفراغ قد حصل بالتشهّد، فلا وجه لجعل التسليم محلّاً للانصراف، كما ورد ذلك في حديث أبـي بصير، عن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال:

«إذا كنت إماماً فإنّما التسليم أن تسلِّم على النَّبيّ السلام، وتقول: السـلام علينا وعلى عباد اللّه الصالحين، فإذا قلت ذلك فقد انقطعت الصلاة، ثمّ تؤذّن القوم فتقول وأنت مستقبل القبلة: السلام عليكم»، الحديث.[1]

الأمر الرابع: هذا كلّه مضافاً إلى ملاحظة وحدة السياق مع الطهارة الواجبة المقتضية لوجوب التكبير والتسليم، وقضيّة وجود قرينة التقابل مع التكبير كـما كانت التكبيرة واجبة في أوّل الصلاة، كذلك يكون التسليم واجباً في آخرها.

الأمر الخامس: بل يمكن الاستدلال لوجوب التسليم من طريقٍ آخر، وهو:

أنّ المستفاد من النصوص والفتاوى جعل التسليم سبباً لتحليل المنافيات التي حرمت بتكبيرة الإحرام، فهو من قبيل أسباب الشرع التوقيفيّة التي لا يمكن ثبوتها إلّا بتوقيف من الشارع، فعدم ثبوت غيره سبباً لذلك كافٍ في حصر التحليل فيه، لأنّ التحريم إذا وقع بيد الشرع بواسطة تكبيرة الإحـرام، فـلابدّ أن يكـون التحليل أيضاً واقع بيده نظير إحرام الحجّ وإهلاله حيث يكون كلاهما بيَد الشرع أحدهما بالتلبية والآخر بالحلق أو التقصير، هكذا يكون في المقام، ولم يصل من الشارع للتحليل من الصلاة إلّا التسليم.

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٢ من أبواب التسليم، الحديث ٨ .

لا يقال: إنّ نفس الفراغ من الواجب تحليلٌ.

لأنّا نقول: ليس هذا هو المراد من التحليل، و إلّا يلزم صدق التحليل لكلّ آخرٍ من الواجب، مع أنَّه ليس بمرادٍ قطعاً، بل المراد من التحليل أنَّه سبب لفظي يترتّب عليه عند الشارع حلّ المنافيات، كما وقع التحريم لها أيضاً بسبب لفظي، وهو التكبيرة عند الشرع، حتّى ولو وقع التسليم على وجه محرّم كما يُومئ إليه النكير على العامَّة في استعماله في التشهّد الأوّل الذي كان حراماً. هذا كما في الجواهر.

أقول: ولكن كلامه ﷺ الأخير لا يخلو عن شُبهة وإشكال؛ لأنَّه ـ كما سيشير إليه بعد ذلك ـ يقول ما خلاصة إنّ إتيان المنافيات لا يوجب التحليل بل يوجب البطلان، أي يصير كأن لم يُصلِّ، لأنّ صدق التحليل إنّما يكون في موردٍ كانت الصلاة مع إتيان المحلّل صحيحة، فما لم يكن كذلك مثل ما إذا كان السّلام في موضعٍ حراماً، فليس محلّلاً، أي لا يصدق عليه ذلك، بل كان مبطلاً، والأوْلىٰ ذكر كلام صاحب «الجواهر» في المقام حيث يقول: بعد ذلك:

(وفصل المنافيات ليس من الأسباب التي رتّب عليها الشارح الحِلّ، بل هي تقتضي بطلان الصلاة، فيكون كمَن لم يُصلِّ ممّن لا يحرم عليه المنافيات، فحلّها حينئذٍ له ببطلان ما يقتضي التحريم، ضرورة حصر سبب التحريم في الصحيح من الصلاة، بخلاف التسليم الذي رتّب عليه الشارع الحِلّ، كما يُومي إليه لفظ (جعل) وغيره في النصوص السابقة، فتأمّل جيّداً).

إلى أن قال: (وهو بهذا المعنى يستغني عن إثبات إرادة الوجوب، ضرورة دخول انتفاء الحلّ بدونه في أصل معناه، ومتىٰ حرمت المنافيات ثبت البطلان،

لاتّحادهما في الدليل، ومتىٰ ثبتا معاً أو أحدهما كفى في وجوب التسليم، لعدم التزام القائل بالندب بشيءٍ منهما.

ولقد أجاد العلّامة الطباطبائي حيث أومأ إلى بعض ما ذكرناه بعد أن ذكر الخلاف في الوجوب والندب، بقوله:

والأظهر الوجوب والدخول وكـــونه تــحليلها دليــلُ)

انتهىٰ محلّ الحاجة من كلامه.[1]

والحاصل من جميع كلامه بتفصيله: أنّ الدخول والتحريم بيد الشارع، فلابدّ أن يكون الخروج والتحليل منهما أيضاً بيده على النحو الذي قد ورد فيه بالتحريم، على نحوٍ لا يقتضي بطلان الصلاة بإيجاده، فليس مـثل ذلك إلّا فـي خـصوص التسليم، لعدم جعل بدل له في الشرع، لأنّ التحريم يقتضي التحليل، وكلاهما ممّا يلزم على الشارع بيانه ولم يصل إلينا منه في ذلك إلّا التسليم، ولعلّه لذلك ادّعى السيّد المرتضى علم الهدىﷺ قيام إجماع الأُمّة على لزوم الدخول والتحريم فيها ولزوم الخروج والتحليل منها.

الأمر السـادس: ممّا استدلّ به على وجوب التسليم ـ كما في «الجواهر» ـ الأوامر المستفيضة حدّ الاستفاضة به في النصوص الكثيرة المـتفرّقة فـي سـائر أبواب الصلاة، بحدّ يصعب احصاؤها وحصرها، ولقد أجاد العلّامة الطباطبائي في دعواه تواترها، حيث قال بعد البيت السابق:

وهكذا تواتـر الأوامـر ووصفه في خبرٍ بالآخر

---

(١) الجواهر: ج ١٠ / ص ٢٨٨ ـ ٢٨٩.

مشيراً به إلى موثّق أبي بصير، قال: «سمعتُ أبا عبد اللّهعليه السلام في رجل صلّى الصبح، فلمّا جلس في الركعتين قبل أن يتشهّد رعف؟ قال: فليخرج فليغسل أنفه ثمّ ليرجع فليتمّ صلاته، فإنّ آخر الصلاة التسليم».[1]

وعدم العمل ببعض الخبر أو احتياجه إلى التقييد، لا يمنع من حجّيّة الباقي.[2]

قلنا: مقصوده من عدم العمل، هو الخروج عن عمل الصلاة للغَسْل المُستلزم لمحو صورة الصلاة نوعاً، فلا أثر لرجوعه حينئذٍ إلى الإتمام، لبطلان الصلاة بذلك، حيث يستفاد هذا اللازم المبطل من دليل خارجي غير هذا الحديث.

وأمّا من لم يتقيّد بما إذا يلزم منه محو صورة الصلاة، أو الفعل الكثير المستلزمين لبطلان الصلاة، فإنّه لا يمنع عن حجيّة الباقي، وهو قوله: «فإنّ آخر الصلاة التسليم» حيث إنّ هذه الجملة تدلّ على المدّعىٰ، من كون التسليم آخر الصلاة بحسب الجزء.

لا يقال: كونه جزءً لها أعمّ من كونه واجباً، لإمكان أن يكون جزءً ندبيّاً لا وجوبيّاً.

لأنّا نقول: استفادة الوجوب إنّما كان من الحكم بالرجوع لإتمام الصلاة الحاصل بالتسليم، المفيد كونه واجباً.

لا يقال: إنّ وجوب الرجوع يمكن أن يكون لتحصيل التشهّد الواجب لا

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب التشهّد، الحديث ٤.

(٢) الجواهر، ج١٠ / ٢٨٩.

لأجل السلام حتّى يدلّ على المطلوب، لأنّ المفروض في الحديث وقوع الرعاف قبل التشهّد.

لأنّا نقول: هذا الاحتمال متين لو لم يذكر أنّ الرجوع لإتمام الصلاة، وانضمامه بعد ذلك بكون التسليم آخر الصلاة، حيث إنّه يدلّ على أنّ المتمّم الواجب الذي اقتضى الوجوب في الرجوع هو التسليم أيضاً، وإن كان لا يقتضي وجوب التشهّد معه، لأنَّه جزء واجب للصلاة أيضاً فيجب إتيانه كما لا يخفىٰ.

المراد من آخر الصلاة

يقع الكلام بأنَّه ما المراد من الآخر؟

هل المقصود آخر ماهيّة الصلاة المشعر بأنَّه لا آخر لها غير التسليم، وأنّه آخرٌ لها في جميع الأحوال، فلذلك يكفي في ظهوره في الوجوب.

أو يكون الآخر من حيث كون آخريّته لفردٍ من أفرادها.

والظاهر هو الأوَّل، لأنّ المندوب أمره بيَد المصلّي من الإتيان وعدمه، بخلاف الواجب حيث لا يجوز تركه، فالظاهر من التعليل بأنّه يجب للإتمام، لا يناسب إلّا مع وجوب التسليم، وليس الآخر هنا مثل الغاية حتّى يبحث وينازع فيها بالدخول أو الخروج، بل حاله مختلف كما لا يخفى.

كما لا يكون الآخر هنا كالعارض للشيء الذي لا يستحقّ وصفه بأنَّه آخر الشيء إذا لم يكن آخراً للماهيّة، كما في المندوب، حيث يكون آخره آخر فردٍ من الأفراد كما هو الحال في الأُمور المحسوسة.

بل وقد يقرب من ذلك ما ورد في بعض الأخبار من أنّ: (افتتاحها التكبير واختتامها التسليم)، منها خبر علي بن أسباط، عنهم عليهم السلام، قال: «فيما وعظ اللّه به عيسىٰ: يا عيسىٰ أنا ربّك وربّ آبائك، وذكر الحديث بطوله إلى أن قال: ثمّ أوصيك يابن مريم البِكر البتول بسيّد المرسلين وحبيبي فهو أحمد، إلى أن قال: يُسمِّي عند الطعام، ويُفشي السلام، ويُصلّي والناس نيام، له كلّ يوم خمس صلوات متواليات، يُنادي إلى الصلاة كنداء الجيش بالشّعار، ويفتتح بالتكبير، ويختم بالتسليم».[1]

فإنّ الاختتام بالتسليم بقرينة التقابل مع التكبير كاشفٌ عن الجزئيّة والوجوب كما هو الظاهر الذي يخطر بالبال.

أقول: وممّا يؤيّد ذلك وقوعه عدلاً ومقابلاً للافتتاح في معتبرة زرارة المرويّة عن أبي جعفر عليه السلام، أنّه قال في حديثٍ طويل: «فتمّت للإمام ثلاث ركعات وللأوّلين ركعتان جماعة وللآخرين وحداناً، فصار للأوّلين التكبير وافتتاح الصلاة وللآخرين التسليم».[2]

وجه الاستدلال: ـ على ما في «الجواهر» وغيره: ـ (أنّه لو كان التسليم مندوباً ربّما وقع التشاحّ بينهم، بل ربّما كان القسمة لا عدل فيها، فالمتّجه حينئذٍ القرعة)، انتهىٰ.[3]

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب التسليم، الحديث ٢.
(٢) الوسائل: ج ٥، الباب ٢ من أبواب صلاة الخوف والمطاردة، الحديث ٢.
(٣) الجواهر: ج ١٠ / ص ٢٩٠.

أقول: لا يخفى ما فيه من الإشكال، لوضوح قيام التهافت بين مدلول الطائفتين كما وردت الاشارة الطائفتين إليه في الخبر بكون الركعتين بالجماعة للأوّلين وللآخرين وحداناً، فهو موجب للتشاحّ إن وقع، مع أنّه ليس كذلك غالباً، فالقول بالقرعة لو اتّفق أمرٌ مطلوب في مثل هذه الصور. وعليه فالأَوْلىٰ التمسّك به بقرينة التقابل المطلوب بكون التسليم أيضاً واجباً، حيث يدلّ بظاهره بيان الإدراك للواجب في الأوّل والآخر، كما لا يخفى على المتأمِّل.

الأمر السابع: بل قد يؤيّد ذلك تواتر الأوامر بالوجوب فيه، ولا يمكن إنكار تظافرها في ذلك، فضلاً عن مقتضى حقيقة الأمر، خصوصاً مع ملاحظة ما هو المتعارف في المندوبات من الإتيان بالقرائن الداخلة والخارجة بذكر الثواب وشدّة الترغيب والحَثّ على العمل ونحو ذلك، ممّا يفوح منه رائحة الندب، كما لا يخفى على الخبير الماهر الممارس، مع أنّ المقام على خلاف ذلك من وجود القرائن المعتضدة للوجوب، مثل عطف الأمر فيه على الأوامر السابقة، الدالّة على الوجوب والمعلومة فيه، وهي في عدّة أخبار وردت في باب علاج الشكوك مثل قوله: (ابنِ علىٰ الأكثر) أو (علىٰ كذا) و (تشهّد وسلِّم وصلِّ ركعتين)، وهو مثل حديث ابن أبي يعفور، قال: «سألت أبي عبد اللّه عليه السلام عن الرجل لا يدري ركعتين صلّى أم أربعاً؟ قال: يتشهّد ويُسلّم ثمّ يقوم ويصلّي ركعتين»، الحديث.[1] ومثله رواية زرارة.[2]

الأمر الثامن: بل قد يستدلّ عليه بحديث المعراج المروي بأعلىٰ الطرق

---

(١) و (٢) الوسائل: ج ٥، الباب ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢ و ٤.

والأسانيد، وهو رواية الفضلاء وهم الصباح المُزني، وسُدير الصيرفي، ومحمّد بن نعمان الأحول، وعمر بن أُذينة، عن أبي عبد اللّه عليه السلام في حديث طويل، إلى أن قال: «فقال لي: يا محمّد سلِّم، فقلت: السلام عليكم ورحمة اللّه وبركاته».[١]

فإنّ ظاهر الأمر في الوجوب كما فهمه النَّبيّ صلى الله عليه وآله وقام باداء السّلام.

الأمر التاسع: بل قد يستدلّ عليه بمثل الأمر بالتسليم أيضاً في مقام شدّة الحاجة إلى الاقتصار على الواجبات كالخوف ونحوه، مثل رواية عبد الرحمن بن أبي عبد اللّه، عن الصادق عليه السلام، أنَّه قال: «صلّى النَّبيّ صلى الله عليه وآله بأصحابه، إلى أن قال: ثمّ جلس رسول اللّه فتشهّد ثمّ سلَّم عليهم، فقاموا ثمّ قضوا لأنفسهم ركعة، ثمّ سلّم بعضهم علىٰ بعض»، الحديث.[٢]

فلو لم يكن السلام واجباً، لما قام الأصحاب باتيانه وهم في حال الاضطرار والضرورة المقتضية للاكتفاء بخصوص الواجبات، ونحو ذلك من الأخبار الكثيرة في هذا الباب كما لا يخفى.

الأمر العاشر: وممّا يستدلّ عليه أيضاً النصوص الكثيرة جدّاًالمتضمّنة للأمر بسجود السهو وقضاء التشهّد والسجدة، وفعل الاحتياط ونحو ذلك بعد التسليم، مثل رواية سهل بن اليسع، عن الرِّضا عليه السلام في ذلك أنَّه قال:

«يبني علىٰ يقينه، ويسجد سجدَتي السهو بعد التسليم، الحديث».[٣]

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١٠.

(٢) الوسائل: ج ٥، الباب ٢ من أبواب صلاة الخوف والمطاردة، الحديث ١.

(٣) الوسائل: ج ٥، الباب ١٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.

حيث ورد في سجدَتَي السهو بعد التسليم، مع كون سجدتي السهو يعدّ أمراً واجباً فلابدّ من إتيانها بعد الفراغ من الصلاة، حيث صرّح في بعض الأخبار بكونه بعده في السجدة المنسيّة، مثل رواية عمّار، عن أبي عبد اللّه عليه السلام في حديثٍ: «أنَّه سأل عن رجل نسي سجدة فذكرها بعدما قام؟ إلى أن قال: ولا يسجد حتّى يُسلِّم فإذا سلَّم سجد ما فاته».[1]

ومثل رواية محمّد بن منصور، قال: «سألته عن الذي ينسى السجدة الثانية؟ إلى أن قال: فإذا سلّمت سجدت سجدة واحدة»، الحديث.[2]

وغير ذلك من الأخبار الدالّة على لزوم أن يكون قضاء السجدة بعد التسليم، ومن الواضح أنّ المندوب لا يصلح أن يقع شرطاً لواجب وهو السجدة والتشهّد، وكذا وصلاة الاحتياط التي وردت في أخبار كثيرة في باب الشكوك أنَّه يأتي بصلاة الاحتياط بعد الفراغ من صلاته بالسلام، مثل رواية ابن أبي يعفور السابقة حيث جاء فيها: «في الرجل لا يدري ركعتين صلّى أم أربعاً؟ قال: يتشهّد ويسلِّم ثمّ يقوم فيصلّي ركعتين»، الحديث.[3]

وغيرها من الأخبار الواردة في هذا الباب؛ لأنَّه إذا كان مندوباً وتركه، فإمّا يسقط وجوب الواجب أي السجدة المنسيّة أو سجدتي السهو أو صلاة الاحتياط، أو يخرج الشرط وهو السلام عن الشرطيّة، وكلاهما مخالفان لظاهر الأدلّة.

وتأويل الجميع بإرادة ذلك مع فرض اختيار التسليم، أو بأنَّه كناية عن

---

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١٤ من أبواب السجود، الحديث ٢ و ٦.

(٣) الوسائل: ج ٥، الباب ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.

الفراغ وإن ذكره بالخصوص كان جرياً على الغالب، ينفيه ملاحظة الأدلّة وتتبّع فتاوى الأصحاب في ذلك المقام حتّى من القائل بالمندوب.

الأمر الحادى عشر: وممّا استدلّ به للوجوب ـ علىٰ ما في «الجواهر» ـ التمسّك بالأخبار الدالّة على كيفيّة علاج فساد الصلاة المشكوكة، حيث إنّها بإطلاقها تشمل ما لو كان محلّ وقوع الشكّ بين التشهّد والتسليم، كما لو شكّ في صلاة الصبح بين التشهّد ـ أي بعده ـ والسلام أي قبله، حيث إنّ الشكّ هنا في الركعتين الأوليتين وهو باطل ومبطل للصلاة، بخلاف ما لو كان الشكّ في الرباعيّات، فلو كان الخروج من الصلاة قد تحقّق بالتشهّد، فإنّه لا معنى للحكم بالفساد، أو فرض إمكان العلاج لما بعد الصلاة، فيظهر من هذه الأدلّة بإطلاقها أو ظهور بعضها في ذلك أنّ السلام جزءٌ من الصلاة ويعدّاً واجباً، هذا.

كما أنّ مثل هذا الكلام يجري في الأخبار الدالّة على جواز العدول من اللّاحقة إلى السابقة، إن ذكر بعد التشهّد وقبل التسليم، فلو كان الخروج بالتشهّد لم يكن فيه وجه لجواز العدول، لأنَّه إنّما يصحّ ذلك في أثناء الصلاة لا بعد الخروج عنها.

ولكن قد يمكن المناقشة في الموردين: بأنّ ذلك إنّما يصحّ لو قلنا بعدم اعتبار التسليم جزءً للصلاة، وأمّا إذا فرضنا كونه جزءً لها، فما دام لم يُسلِّم يعدّ في الصلاة ولو في جزئها المندوب، فيجوز أن يرتّب عليه آثار كونه في الصلاة من العلاج أو الفساد أو جواز العدول عنها إلى غيرها، ونحو ذلك من الآثار، فالاستدلال بمثل هذه الأخبار متوقّف علىٰ ما عرفت، فالخروج عن الصلاة بالتشهّد يكون معناه خروجه عن واجباتها لا مطلقاً، فلا يتنافى حينئذٍ ترتيب تلك

الآثار ما دام كونه في الصلاة.

الأمر الثاني عشر: وقد يستدلّ عليه بل يمكن عدّة أقوى، كما اعترف به المقدّس الأردبيلي، هو نصوص استيناف الصلاة بزيادة الركعة فما زاد عمداً أو سهواً، حيث يشمل إطلاق هذه الأخبار حتّى ما لو زاد ركعةً فيما بعد التشهّد وقبل التسليم، فلو كان الخروج من الصلاة قد تحقّق بالتشهّد دون السلام، فالزيادة بركعة لم يمكن فرض تحققها في الصلاة حتّى يوجب الفساد والإبطال، لأنَّه يصير حينئذٍ مثل ما لو زاد ركعة بعد السلام، حيث لا يوجب إبطال الصلاة، فلو قلنا بعدم إبطالها هنا لزم القول بعدم إبطال الصلاة أيضاً لو صلّى المسافر عمداً أو سهواً تماماً مكان القصر، إذا كان الإتمام وقع بعد التشهّد وقبل التسليم، مع أنَّه ورد في الأخبار من الحكم بالإعادة حينئذٍ، سواء كان ذلك بالعمد أو السهو، هذا بخلاف ما لو قلنا إنّ المخرج لا يتحقّق إلّا بالتسليم، فقبله يوجب تحقّق الزيادة في الصلاة، فيصدق عليه أنَّه قد زاد في صلاته فيجب الإعادة كما لا يخفى.

والحاصل: أنَّه لا تخلو المسألة عن أحد الوجهين:

إمّا القول بأنّ التشهّد هو المُخرِج عن الصلاة، فوقوع هذه الأُمور بعد التشهّد قبل التسليم، يعدّ واقعاً في خارج الصلاة، فلا يؤثّر فيها من العلاج.

أو القول بالإفساد والإبطال، وإن لم يكن المخرج هو هذا، فنسأل بعده:

ما هو المخرج فيما إذا لم يأت بالتسليم لأجل استحبابه؟ فلا محيص إلّا القول بأنّه: إمّا بالتشهّد مع نيّة الإخراج به أو السلام لو أتى به، أو إتيان المنافيات إذا لم يأت به ولم ينو الخروج بالتشهّد.

وهذا يستلزم الرجوع إلى قول أبي حنيفة من القول بالتخيير مقابلاً للإماميّة من القول بالتعيين بخصوص السلام، ولو لم يخرج أصلاً بشيءٍ من الثلاث، فهو يوجب الخلاف مع إجماع الإماميّة وغيرهم على لزوم الخروج عنها كالإجماع على وجوب الدخول فيها.

والعجب من صاحب «مصباح الفقيه» من التسليم بالخروج عن الصلاة بأحد من الثلاث تخييراً، مع أنَّه خلاف الإجماع، ولأجل ذلك ـ أي عدم البطلان ـ لو كان المُخرِج هو التشهّد، أمكن أن يستدلّ القائل بالندب بأخبار تدلّ على صحّة صلاة من زاد ركعة في الرباعيّة إذا جلس مقدار التشهّد، حيث تدلّ على جعل الجلوس بهذا المقدار دليلاً على تحقّق الخروج، فلا تصير الزيادة زيادةً في الصلاة، مع أنَّه مخالفٌ لظاهر الأدلّة من صدق الزيادة فيها الموجبة لبطلانها إذا وقعت قبل التسليم، فيقتضي ذلك كونه واجباً.

لا يقال: يمكن القول بأنّ الزيادة بعد التشهّد وإن كانت زيادة في خارج الصلاة، ولكن مع ذلك مبطلٌ لها، كما قيل في مثل العُجب ونحوه من أنَّه مبطل لها ولو كان واقعاً بعد الصلاة وخارجها، فهكذا في المقام.

و ردّ عليه صاحب «الجواهر» بقوله: (وهو كما ترىٰ).

ولكن قام المحقق الهمداني بتصحيح المحقّق الهمدانيﷺ هذا الاحتمال حتّى تصير الزيادة بركعةٍ في الصلاة نظير العُجب الواقع في خارج الصلاة، من تأثيرها في بطلان الصلاة ولو كانت الزيادة في خارج الصلاة، فقال بعدما ذكر كلام صاحب «المدارك» في وجه الفرق بين من زاد ركعةً قبل التسليم بأنّه لا

يوجب البطلان، وبين المسافر إذا أتمّ صلاته حيث يوجب البطلان بأنَّه: (إنّما يبطل في الثاني إذا أوقعها المكلّف أو شيئاً من أفعالها الواجبة على ذلك الوجه، لا مع تجدّده بعد الفراغ من الأفعال)، انتهى.

وفيه أوّلاً: إنّ القائل بالاستحباب أيضاً لا ينفي جزئيّة التسليم، بل يراه جزءً مستحبّاً، وكونه كذلك كافٍ في صدق حصول الزيادة في الصلاة لا بعد الفراغ منه، إذ الفراغ لا يتحقّق لدى القائلين بندب التسليم أيضاً إلّا: بالتسليم، أو بنيّة الخروج والبناء على ترك التسليم، أو الإتيان بالمنافي المانع عن ضمّ التسليم، الموجب لتعيّن امتثال الأمر بالصلاة في ضمن الفرد الفاقد للتسليم، فإتمام الصلاة مع عدم قصد الخروج، أو عدم الإتيان بالمنافي الموجب للخروج قهراً، موجب لحصول الزيادة في الصلاة قبل تحقّق الفراغ عنها. نعم، لو قصد الخروج ثمّ نسى، أو توهّم وجوب الإتمام فأتى الزائد، لم تتحقّق الزيادة حينئذٍ في الصلاة، بل بعد الفراغ عنها ولم يعلم من القائلين بندب التسليم التزامهم بالبطلان في هذا الفرض، ولا يرد عليهم عموم الأخبار الدالّة عليه، لإمكان دعوى انصرافها عن مثل الغرض، وإن لا يخلو عن تأمّل.

وثانياً: أنَّه لا يعتبر في مبطليّة الزيادة صدق وقوعها في أثناء الصلاة، إذ ليس معنى قوله عليه السلام: (لأنَّه قد زاد في فرض اللّه عزَّ و جلّ)، الواقع تعليلاً لبطلان صلاة من لم يقصّر في السفر في بعض أخباره، أنَّه أتى بالزيادة في أثناء صلاته، بل المقصود بالزيادة في الصلاة ـ كالزيادة في الطواف ـ هو أن يأتي بأكثر ممّا فرضه اللّه عليه، بأن يصلّي الصبح مثلاً ثلاثاً أو أربعاً أو الظهر خمساً وهكذا، فمن أتمّ في

السفر يصدق عليه أنَّه صلّى الظهر أربع ركعات، سواءٌ قلنا بأنّ التسليم واجب أو مسنون، بل وإن قلنا بخروجه من الصلاة، فإنّ صدق عنوان الزيادة عرفاً لا يتوقّف على الإتيان بالزائد قبل الفراغ من الصلاة، بل يكفي فيه بقاؤها على صلاحية لحوق الزيادة بها، بأن أتى بقصد الجزئيّة من صلاته من غير أن يتخلّل فيها فصلٌ طويل، أو غيره من الأُمور المانعة شرعاً أو عرفاً عن انضمام اللّاحق بسابقه، فلو زعم مثلاً أنّ صلاة الصبح كالمغرب ثلاث ركعات، فأتى بها كذلك، صدق عليه أنَّه زاد في فريضة الصبح ركعة وصلّاها ثلاثاً، فتبطل صلاته، سواءٌ قلنا بجزئيّة التسليم أو لم نقل، فضلاً عمّا لو قلنا باستحبابه، ولا يتفاوت الحال في ذلك بين ما لو كانت الثالثة مقصوداً له من أوّل الأمر، أو قصدها بعد الفراغ من الركعتين قبل حصول ما ينافي الانضمام، كما لو اعتقد أوّلاً أنّ صلاة الصبح ركعتان، ولكن بعد أن تشهّد زعم جهلاً أنّها كالمغرب فأضاف إليها ركعة بنيّة الإكمال، ولذا لو فرض مطابقة زعمه للواقع أجزأه الإكمال، ولو فرض تردّده بعد التشهّد في كون صلاة الصبح ثنائيّة أو ثلاثيّة، يدور أمره في الإتيان بالثالثة بين المحذورين من كونها جزءً واجباً أو زيادة مبطلة.

وهذا بخلاف ما لو حصل له هذا الجزم أو التردّد بعد التسليم، أو حصول شيءٍ من القواطع، فإنّه لا يُجديه حينئذٍ الإتيان بالثالثة على تقدير الحاجة إليها، ولا يضرّه على تقدير الغنى عنها، لمكان الحاجز عن الانضمام المعتبر في تحقّق مفهوم الجزئيّة وفي صدق اسم الزيادة.

لا يقال: إنّ الأمر بالصلاة قد سقط بحصول متعلّقه، وهو فعل الركعتين

المقصود بهما الامتثال، فلا يعقل تأثير الزيادة في إبطالها.

لأنّا نقول: ليس الأمر متعلّقاً بفعل الركعتين لا بشرط حتّى يسقط في مثل الفرض، بل بشرط أن لا يزيد عليها ركعة، فسقوط التكليف بفعلهما مراعاة بأن لا يلحقهما الزيادة، نظير العُجب اللّاحق على القول بمبطليّة للعمل السابق.

ومن هنا يظهر الفرق بين الزيادة وبين سائر المنافيات، فإنّ سائر المنافيات لو حصلت بعد التشهّد، لا توجب بطلان الصلاة على القول بندبيّة التسليم، إذ لا تأثير لها فيما سبق. وأمّا الزيادة فعدم لحوقها اعتبر قيداً في صحّة ما سبق.

وقد ظهر بما ذكرنا أنّ المتّجه في مسألة من زاد في صلاته ركعةً أيضاً البطلان، ولو على القول بندبيّة التسليم، إلّا أن يستند في تلك المسألة إلى الأخبار الخاصّة الواردة فيها، كما سيأتي تحقيقها في محلّه إن شاء اللّٰه، فليتأمّل.

انتهى كلامه ونقلناه بطوله لما فيه من الفائدة.[1]

أقول في كلامه مواقع للنظر:

أوّلاً: فيما قال في جوابه الأوّل: (إنّ الفراغ لدى القائلين بندب التسليم يتحقّق بأحد من الثلاث: من التسليم، أو قصد الخروج مع ترك التسليم، أو الإتيان المنافي المانع عن ضمّ التسليم)، مع أنّ الخروج بالمنافي ليس بالخروج المفروض، إذ هو خروج بالبطلان لا بالمحلّل وهو خُلف.

وثانياً: أنّ التشهّد عند القائلين بكونه مُخرِجاً مخرجٌ عن الصلاة ولو لم

(١) مصباح الفقيه: كتاب الصلاة / ٣٧٦.

يقصد به الخروج من أوّل الأمر، بل حتّى لو سلّم بعد التشهّد مع عدم قصد الخروج بالسلام، كان سبب الإخراج هو التشهّد، إن لم نقل بأنّ مخرجيّته مشروط بـعدم تعقّبه بالسلام، فلو قصد الخروج بالتشهّد ولو قبل الفراغ بلحظةٍ متّصلة بـالتشهّد، كان الخروج متحقّقاً، والزيادة واقعة خارجة عن الصلاة فلا تكون مبطلة.

هذا مضافاً إلى ما عرفت من انحصار المُخرِج لدى الإماميّة: إمّا بـالسلام على قول، أو بالتشهّد على قول آخر تعيينيّاً، لا تخييريّاً بين ما ذكره كما لا يخفى.

وثالثاً: يرد عليه بما في جوابه الثاني نقضاً وحلّاً.

فأمّا جوابه الأوّل: فلو كان المطلب كما ذكره من أنّ الإتيان بـقصد الجـزئيّة حتّى بعد الفراغ، موجبٌ لصدق الزيادة في الركعة الزائدة، ومستلزمٌ للبطلان، يُنقض عليه بأنّه يلزم منه القول ببطلان الصلاة حتّى لو سَلّم في الركعة الثانية، ثمّ بعد السلام أتى بركعة زائدة بقصد الجزئيّة بلا تخلّل فصل طويل، مع أنّه ليس كذلك؛ لأنّ الزيادة قد وقعت في خارج الصلاة، فلا وجه للقول بمبطليّتها، خصوصاً مع ملاحظة ما فـي بعض الأخبار من القول بعدم البطلان فيما لو زاد ركعةً بعدما جلس بمقدار التشهّد، حيث اعتبر ذلك أمارة للخروج عن الصلاة، ولم يحكم بإبطال الزيادة فيها، فضلاً عمّا لو فرغ من الصلاة بواسطة أصل التشهّد، بناءً على كونه مخرجاً من الصلاة.

وقياس المقام بالزيادة في الطواف قياسٌ مع الفارق؛ لأنّ الطواف لا يكون المُخرِج فيه إلّا نفس الإتيان بالشوط السابع، ولا يكون له شيئاً آخر يصدق عليه المحلّل، بخلاف الصلاة حيث جعل لها في الشرع محلّلاً وهو التسليم على قولٍ، والتشهّد على قول آخر.

وأمّا الحلّ هو أن يقال: إنّ الملاك في صدق الزيادة حتّى يترتّب عليها البطلان، هو صدق كونه في أثناء الصلاة ولو بالقصد؛ أي بأن ينوي في أوّل الصلاة أو في أثنائها إتيان الزيادة فيها، بأن لم يجعل التشهّد فيها إلّاكالتشهّد في الوسط، فحيث لم يخرج عن الصلاة مع عدم الإتيان بالتسليم، يصدق عليه أنَّه زاد في صلاته ركعة، بخلاف ما لو خرج عنها ثمّ أتى بها حيثُ لا تكون الزيادة مبطلة لها.

وما قيل في مثل العُجب بمبطليّته بعدها إن قلنا به، إنّما هو لأجل دليل يدلّ عليه، فيكون حينئذٍ من قبيل المشروط بالشرط المتأخّر، أي تكون صحّة الصلاة مشروطة بعدم الإتيان بالعُجب بعدها؛ نظير اشتراط صحّة الصوم بغُسل المستحاضة في اللّيلة الآتية، حيث يوجب تركها فيها بطلان الصوم السابق كما لا يخفى. ودلالة الأخبار بالبطلان بالركعة الزائدة حتّى لما بعد الخروج عن الصلاة، حتّى يكون من قبيل المشروط بالشرط المتأخّر، غير واضحة، بل خلافها أظهر، لما يُستشعر ذلك من التعليل الوارد فيها، بقوله عليه السلام: (إنّه زاد في فريضته)، الظاهر في كون الزيادة في أثناء الصلاة.

نعم، ربّما يقال بالبطلان لكونه تشريعاً، حيث إنّه قد نوى غير ما هو المشروع من ثلاث ركعات في الثنائيّة، أو أربع ركعات فيها لأجل القصر في المسافة، ففعل حراماً وكان مبطلاً لها.

ولكنّه مردودٌ: بأنّ موضوع الدليل واردٌ في الأعمّ؛ أي من زاد ركعةً سواءٌ كان عامداً أو ناسياً، لا في خصوص العمد حتّى يقال بالحرمة، بل يمكن القول بعدم الحرمة والبطلان حتّى في العمد، فضلاً عن السهو والنسيان؛ لأجل ما عرفت

من كونه في خارج الصلاة، بناءً على أنّ التشهّد مخرج نظير ما لو أتى بالزيادة بعد السلام المُخرِج، فإنّه حينئذٍ لا وجه للقول بالبطلان والتحريم، فلا تشريع حتّى يصير حراماً ومبطلاً، اللّهمّ إلّا أن يفرض أنَّه ركّب عبادة خماسيّة في الظهر مثلاً في الحاضر، وجعلها هيئة مبتدعة، ونوى التقرّب بها، فحينئذٍ قد يوجب البطلان، لا أنَّه قد نوى القُربة بالواقع وقارنه اعتقاد أنّ الواقع ذلك، ولكن مع ذلك لا يخلو عن تأمّل إذا كان ذلك بعد الفراغ عن العمل بالسلام أو التشهّد لو قلنا به.

وكيف كان، موضوع الدليل يكون أعمّ من ذلك، أي يشمل حتّى ما لو يكن تشريعاً أصلاً، كما لو أتى بالزائد بتوهّم أنَّه غير زائد، كما لا يخفى لمن راجع الأدلّة في ذلك، و اللّه العالم.

هذا كلّه تمام الكلام فيما يدلّ على وجوب التسليم.

الدليل على استحباب التسليم

والآن نصرف عنان الكلام إلى ما تمسّكوا به للدلالة على كون التسليم ندبيّاً:

الأول: صحيح ابن مسلم، عن الصادق عليه السلام قال: «قلتُ له: التشهّد في الصلوات؟ قال: مرّتين، قال: قلت: كيف مرّتين؟ قال: إذا استويت جالساً فقُل: أشهدُ أن لا إله إلّا اللّه وحده لا شريك له، وأشهدُ أنّ محمّداً عبده ورسوله، ثمّ تنصرف» الحديث.[1]

وجه الاستدلال: هو الحكم بالانصراف بعد التشهّد الظاهر في حصول الفراغ

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٤ من أبواب التشهّد، الحديث ٤.

منها بسببه.

ولكن يرد عليه أوّلاً: بأنّه لو أخذ بظاهره من الحكم بالانصراف بعد الشهادتين، يلزم القول حينئذٍ بعدم وجوب الصلوات فيه، فلا يجامع بين القول باستحباب التسليم بواسطة هذا الحديث، وبين وجوب الصلوات بعد التشهّد، كما أنّ الالتزام باستحباب كليهما ممّا لا يمكن الالتزام به، لعدم معهوديّة هذا عن القائلين باستحباب التسليم كما لا يخفى، فلابدّ للفرار عن هذا المحذور من الالتزام بأنّ جملة: (تنصرف) مشيرةً إلى الانصراف بحسب حال المتعارف من الإتيان بالصلوات والتسليم، وهو المطلوب.

وثانياً: لو سلّمنا كون الظاهر هو المراد، فغايته إطلاقه، أي تنصرف سواء كان الانصراف بعد الإتيان بما هو وظيفته من الصلوات والتسليم، أو كان قبله بأن لا يأتي بالتسليم قبل الانصراف، فيقيّد إطلاقه بما دلّ على وجوب التسليم، فيحمل الانصراف على صورة الإتيان بما هو وظيفته، فيكون هو المطلوب. كما لابدّ من ذلك الحمل في ذكر الصلوات كما لا يخفى لأجل أدلّته الدالّة على وجوبها.

فعلى هذا لابدّ في تحقّق ما يوجب الانصراف: إمّا التسليم، أو غيره، أو الأعمّ منهما، والثاني معلوم البطلان كالثالث الذي ذهب اليه أبي حنيفة، فيتعيّن الأوّل، ويكون هو المراد من الانصراف، هذا كما في «الجواهر».[1]

ولكن لا يخلو استدلاله من نقاش: لأنّه إذا جعل الدليل لتقييد الإطلاق هو ما يدلّ على وجوب التسليم، كما صرّح بذلك، فلا وجه حينئذٍ لذكر التردّد في

(١) الجواهر: ج ١٠ / ص ٢٩٣.

سبب الانصراف بين أحد الثلاث، ثمّ التعيين في الأوّل بما ذكره؛ لأنّ نفس الدليل المقيّد يعيّن التسليم بالخصوص على الفرض، فلا تصل النوبة إلى التردّد بين الأقسام الثلاثة كما هو واضح.

اللّهمّ إلّا أن يرفع يده من ما ذكره سابقاً، بدعوى ظهور الجملة الخبريّة في قوله: (تنصرف) الى التكليف المُشعر بعدم حصول الفراغ من القول المزبور، وإلّا لناسب التعبير بانصرفت، فحينئذٍ يكون الانصراف بأحد من الثلاث.

كما أنَّه قد يؤيّد كون التسليم هو سبب الانصراف، ذكر ذلك في متن حديثٍ آخر وهو الخبر الصحيح المرويّ عن الحلبي، عن الصادق عليه السلام: «فإن قلت: السّلام علينا وعلى عباد اللّه الصالحين فقد انصرفت».[1]

وأيضاً في خبر أبي كهمس عنه عليه السلام أيضاً: «عن السلام عليك أيّها النَّبيّ انصرافٌ هو؟ فقال: لا، ولكن إذا قلت: السلام علينا وعلى عباد اللّه الصالحين فهو انصراف».[2]

حيث إنّهما يدلّان على أنّ الانصراف إنّما يتحقّق بالسلام فقط دون غيره.

ثمّ أجاب رحمه الله **عن خبر الصحيح بما هو ملخّصه**: بأنّ ظاهره هو السؤال عن تفسير المرّتين، حيث يكون لفظه في الجواب مجملاً، خصوصاً بعدما روى في خبر زرارة من الاجتزاء بالشهادة بالتوحيد في الجملة، حيث قال في جواب السؤال عمّا يجزي من القول في التشهّد: (أن تقول: أشهد أن لا إله إلّا اللّه وحده لا

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٤ من أبواب التسليم، الحديث ١ و ٢.

شريك له، الحديث).[١] مع أنّ ظاهر لفظ (مرّتين) هو غير الشهادتين، لانصرافه عن اتّحاد المكرّر، فأجابه عليه السلام أنّ المراد من المرّتين هو الشهادتين، فلم يكن الحديث بصدد بيان حكم التسليم حتّى يستدلّ بلفظ (تنصرف) إلى كفاية التشهّد في الخروج عن الصلاة.

مع أنَّه لو كان المقصود ذلك لكان حقّ المطلب هو سؤال ابن مسلم عن مثل التسليم الذي هو أهمّ من السؤال عن مثل التحيّات التي يظهر من كلام الإمام عليه السلام استحبابه لأجل جهاتٍ، مثل كونه هو المحلّل، وكونه موضع شائبة الوجوب، لو لم نقل في ظهوره فيه، وكونه جزءً من الصلاة وأمثال ذلك، خصوصاً بعد ملاحظة معروفيّة انحصار التحليل به، فبالنتيجة يظهر أنّ دلالة الصحيح على المطلوب وهو الوجوب أدلّ ممّا سبق ومضىٰ كما لا يخفى.

هذا، مع أنَّه لو سلّمنا دلالته على مدّعاكم، فلابدّ من إرجاع المتشابه من النصوص إلى محكمها، وجعل بعضها مفسِّراً للبعض الآخر، فتكون تلك الأخبار السابقة مبيّنة لمثل ذلك.

الثاني: وممّا استدلّ به على الندب: أيضاً صحيح الفضلاء، وهم: فضيل وزرارة ومحمّد ابن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا فرغ من الشهادتين فقد مضت صلاته، فإن كان مستعجلاً في أمرٍ يخاف أن يفوته فسلّم وانصرف أجزأه».[٢]

حيث فرّع المضيّ والفراغ عن الصلاة بإتيان الشهادتين.

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٤ من أبواب التشهد، الحديث ١.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب التسليم، الحديث ٥.

فأجاب عنه: بحمله على إرادة معظم الأجزاء، أو أقلّ الواجب، أو المهمّ من واجباتها، لا خصوص الواجبات، و إلّا كيف يمكن قبوله، مع أنَّه تَرك الصلاتين أي ذِكر الصلوات، مع أنَّه واجب في التشهّد قطعاً، مع أنّ ظاهر التفريع على الشرط هو كون المضيّ بالنظر إلى ما يتعارف إتيانه في التشهّد من التحيّات وغيرها لا مطلقاً حتّى التسليم والصلوات.

ونحن نزيد عليه: بملاحظة ما في ذيله من الحكم بالسلام عند خوفه فوت شيءٍ أو كان مستعجلاً، فإذا كان التسليم هنا واجباً، ففي صورة غيره يكون بطريق أَولىٰ، اللّهمّ إلّا أن يقال إنّه يكون على فرض فقدان التشهّد، فيكون الحديث دليلاً على ندب السلام لا وجوبه كما لا يخفى.

والحاصل: أنّ المستفاد من الحديث علىٰ هذا، هو أنَّـه لو لم يكـن مسـتعجلاً فالفراغ يحصل بالتشهّد، فلا يكون السلام واجباً مع فرض كون التشهّد شاملاً لذكـر الصلوات؛ لأنَّه أيضاً يعدّ من توابع الشهادة بالرسالة، لأنّ التلفّظ باسم الرسول يـعدّ ذكراً في نفسه، فإذا قال (مضت صلاته) أي بعد الفراغ من التشهّد بما فيه من التحيّات والأذكار، فلا يبقى حينئذٍ شيء إلّا السلام، فحيث لم يذكر يظهر كونه مندوباً.

هذا بخلاف من كان مستعجلاً لأجل ضـرورةٍ، فـحيث لا يأتـي بـالتشهّد المحلّل فلابدّ له من التسليم حتّى يحصل به المحلّل والفراغ.

لا يقال: لعلّه بعد الإتيان يقوم بالتشهّد ثُمّ يُسلّم وينصرف.

لأنّا نقول: إنّه لا يناسب مع قيد الاستعجال؛ لأنَّه حينئذٍ يكون ذكره لغواً، لأنَّه قد أتى بالتشهّد والسلام، مع أنَّه لم يذكر في غير المستعجل فيصير الحديث بهذا

التوجيه دليلاً علىٰ ندب التسليم.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ المراد من: (مَضَت صلاته) باعتبار أنّ التشهّد شاملٌ لذكر الصلوات كما عرفت، وكان هذا آخر أجزاء الصلاة؛ أي بما أنّها جزء للصلاة، إذ السلام وإن كان جزءاً للصلاة لكن ليس مثل سائر الأجزاء، لكونه جزءاً توديعيّاً لا جزءاً حقيقيّاً، نظير السلام الذي يحيّي أحدهما الآخر عند الوداع، حيث لا يعدّ جزءاً ممّا تحدثوا في مجلسهم وقبل الانصراف، بل هو مجرد توديع. وعليه فمراد الإمام عليه السلام بيان أنّ الصلاة المفروضة قد تمّت بإتيان التشهّد بما فيه، فلا ينافي أن يكون السلام أيضاً ولو بواسطة أخبار أُخَر الواردة في ذلك واجباً، فلا يصير الحديث منافياً لما عرفت من الأخبار كما لا يخفى، بل يعدّ حينئذٍ مؤيّداً لما ورد من الوجوب المستفاد من سائر الأخبار، ولعلّه لذلك قال صاحب «الجواهر» قدس سره: (كان الحديث حينئذٍ من أظهر أدلّة الوجوب) لأجل أنّ الشرط والجزاء متعلقين بخصوص التشهّد وتوابعه، والله العالم.

الثالث: وممّا استدلّ به للندب: صحيح عليّ بن جعفر، عن أخيه موسىٰ بن جعفر عليهما السلام، قال: «سألته عن الرّجل يكون خلف الإمام، فيطول الإمام بالتشهّد، فيأخذ الرّجل البول، أو يتخوّف على شيءٍ يفوت، أو يعرض له وَجَعٌ، كيف يصنع؟ قال: يتشهّد هو وينصرف ويَدَع الإمام».[1]

وجه الاستدلال: ـ كما في صحيح محمد بن مسلم ـ من ذكر التشهّد والحكم بالانصراف بدون التسليم.

---

(١) الوسائل: ج ٥، الباب ٦٤ من أبواب الجماعة، الحديث ٢.

والجواب عنه أوّلاً: كما عرفت في الصحيح السابق من أنّ الحكم بالانصراف دليل على أنّ المحقّق له هو شيءٌ آخر، وليس هو إلّا التسليم، مع أنّ قوله: (يتشهّد) إشارة وكناية بما هو المعمول من التشهّد المتعقّب بالسلام لا مطلقاً، بقرينة ذكر تشهّد الإمام بعده الذي ليس إلّا مع السلام بحسب المعمول، فكأنّه أجاز له الإتيان بالتشهّد المتعارف أسرع من الإمام رفعاً للضرورة والحاجة، ففرض الإمام عليه السلام في جوابه قيام المأموم بالسلام وانصرافه عن الجماعة لقضاء حاجته الضرورية.

وثانياً: أنّ المذكور في «الفقيه» الذي يعدّ أضبط من «التهذيب» هو ذكره مع السلام، بقوله: (يسلّم وينصرف ويدع الإمام) كما أنّه هكذا ورد في موضعٍ آخر من «التهذيب»، فضلاً عن أنّه موافق لما ورد في صحيحتي زرارة والحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يكون خلف الإمام، فيطيل الإمام التشهّد؟ قال: يُسلِّم من خلفه ويمضي لحاجته إن أحبّ».[1]

وثالثاً: إمكان أن يُقال إنّ الرواية ساكتة بالنسبة إلى ما بعد التشهّد، فبواسطة سائر الأخبار يقيّد إطلاقه ويقال بأنّ عليه بعد التشهد أن يُسلّم وينصرف؛ لأنّ الانصراف بعده يتحقّق بوجهين: تارةً بعد السلام وأُخرى قبله، فنختار الأوّل للأخبار الدالّة عليه.

الرابع: وممّا استدلّوا به للندب: صحيح معاوية بن عمّار، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا فرغت من طوافك، فائتِ مقام إبراهيم فصلِّ ركعتين واجعله إماماً، واقرأ في الأُولىٰ منهما سورة التوحيد قل هو الله أحد، وفي الثانية قُل يا أيّها

(١) الوسائل: ج ٥، الباب ٦٤ من أبواب الجماعة، الحديث ٣.

الكافرون، ثمّ تشهّد وأحمدِ الله واثنِ عليه، وصلِّ على النبيّ صلى الله عليه وآله، واسأله أن يتقبّل منك»، الحديث.[١]

أقول: وجه الاستدلال به واضح، كما أنّ جوابه يظهر ممّا سبق من كونه مسوقاً لبيان ما هو المتعارف بين الناس، وكناية إلى آخر ما يجب عليه الإتيان به في وقت خروجه من الصلاة، فيشمل التسليم كما يشمل الصلاة على النَّبيّ صلى الله عليه وآله أيضاً، مع أنّ غايته السكوت عن ذكر التسليم، فيقيّد بواسطة الأخبار الدالّة على الوجوب.

الخامس: ومثله في الاستدلال والجواب: خبر زرارة الذي استدلّ به للندب، وهو الخبر المرويّ عن أحدهما عليهما السلام، قال: «قلت له: مَن لم يدر في أربعٍ هو أم في ثنتين وقد أحرز الثنتين؟ قال: يركع بركعتين وأربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهّد ولا شيء عليه»، الحديث.[٢]

أقول: مضمون هذا الخبر موافق مع مذهب العامّة من البناء على الأقلّ وترك التسليم، فلا اعتبار به، ولكن مع ذلك يجري فيه تلك الأجوبة كما لا يخفى، هذا كما في «الجواهر».

ولكنّه مخدوش: لإمكان أن يكون المراد من (الركعتين) هو الاحتياط، فلا ينافي البناء على الأكثر.

السادس: وممّا استدلّ به للندب: موثّق يونس بن يعقوب، قال: «قلتُ لأبي الحسن عليه السلام: صلّيتُ بقومٍ صلاة، فقعدتُ للتشهّد، ثمّ قمت فنسيتُ أن أُسلِّم عليهم؟

---

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

(٢) الوسائل: ج ٥، الباب ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

فقالوا: ما سَلّمت علينا؟ فقال: ألم تُسلّم وأنتَ جالس؟ قلت بلى، قال: فـلا بأس عليك، ولو نسيتَ قالوا لك ذلك استقبلتهم بوجهك، وقلت: السَّلام عليكم».[1]

وجه الاستدلال: أنَّه قد نسي السلام فظن بطلان صلاته، فأجاب الإمام عليه السلام بعد سؤاله عن نسيانه وجوابه بالايجاب، فقال: (لا بأس عليك)، فإنّه لو كان واجباً لما قال بعدم البأس، فحيث إنَّه مستحبّ فلا بأس بتركه.

ولكن يمكن أن يجاب عنه بأُمور:

أوّلاً: بأنّ الظاهر ممّا جاء في ذيله بقوله: (ولو نسيت حتّى قـالوا لك ذلك استقبلتهم وقلت السلام عليكم) أنَّه قد نسى الصيغة الأخيرة التي يوجّهه بـوجهه إلى الناس، ولذلك أوضح له عليه السلام إمكان تداركه بعد ذلك، مع أنّ الصيغة الأخيرة إذا قلنا باستحبابها لا تنافي مع وجوب الصيغة الأُولى الداخلة في التشهّد، وفتكون هي المحلّلة للصلاة، كما وردت الاشارة اليها في بعض الأخبار.

وثانياً: لو سلّمنا أنّ المراد مطلق الصيغة، حـتّى يشـمل الأُولى، ومـع ذلك نسيانه لا ينافي وجوبه، إذ ربَّ واجبٍ لو تُرِك نسياناً لا يوجب بطلان الصلاة، لأنّ السلام ليس بركن حتّى يوجب نسيانه بطلان الصلاة.

نعم، يمكن القول بالبطلان في الصلاة من جهة الإتيان بالمنافي بعده غالباً، فهو أمرٌ آخر لا ربط له بالسلام.

وثالثاً: قوله: (بلىٰ)، شاهدٌ على أنَّه لم ينس السلام المُخرِج، لأنّ التصديق

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٣ من أبواب التسليم، الحديث ٥ .

كان للمنفي، أي سلّمت في حال الجلوس، لا تصديقاً للنفي نظير كلمة (بلىٰ) في قوله تعالىٰ: ﴿**أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى**﴾[1]، حيث إنّه تصديق لإثبات الرّب لا لنفيه، فيظهر من الرواية أنّ المنسيّ هو السلام على الجماعة لا سلام الصلاة، بل تـدلّ حينئذٍ أنّ عدم البأس كان لهذا السلام دون سلام الصلاة حيث إنّ مفهومه أنّ نسيانه فيه بأس، فيكون الحديث للوجوب أدلّ.

ورابعاً: أنّ لفظ: (نسيت) بحسب نسخة «التهذيب على ذلك، ولكن الظاهر كما نبّه عليه غير واحدٍ ـ كما في «مصباح الفقيه» ـ أنّ قوله: (ولو نسيت)، مـن تصرّف النسّاخ، وأنّه في الأصل: (ولو شئت)، كما يشهد لذلك ورودها بهذا الضبط في «قُرب الإسناد» على ما نُقل عنه: (ولو شئت) بدل (ولو نسيت).

أقول: ولكنّه لا أثر له فيما استدلّ به، لأنّ المدار في النسيان هو الواقـع فـي سؤال السائل و هو السلام الأوّل أو الثاني، لا النسيان الواقع بعدكلمة (لو)، فلو فرضنا كونه ولو شئت بدل (ولو نسيت) كان هذا للتدارك لما نسيه بالنسبة إلى الجماعة، أما أن يكون المنسيّ هو السلام الأوّل حتّى يدلّ على المطلوب للخصم فغير معلوم.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّه لو كان اللّفظ هو (ولو شئت) بدل (ولو نسيت)، تسقط الجملة عن كونها قرينة علىٰ أنّ المنسي هو التسليم للجماعة لا التسليم الأوّل، فله حينئذٍ وجه كما لا يخفى.

السابع: وممّا استدلّ به للندب هو أن يُقال: إنّه لو سلّمنا ذلك، لزم منه بطلان الصلاة بتخلّل المنافي بين السلام وبين التشهّد، واللّازم الذي هو بطلان الصـلاة

(١) سورة الأعراف: الآية ١٧٢.

باطلٌ كما ستعرف بواسطة الأخبار، فيكون الملزوم وهو وجوب السلام أيضاً باطلٌ، أمّا الملازمة فإجماعيّة، لوضوح أنّ تخلّل المنافي بين الواجبات في الصلاة مستلزم للبطلان قطعاً بالإجماع.

وأمّا بطلان اللّازم: ـ أي عدم بطلان الصلاة بتخلّل المنافي بين التشهّد وبين سلام الصلاة ـ فبدلالة عدّة أخبار:

منها: صحيح زرارة، عن الباقر عليه السلام: «سأله عن الرجل يُصلّي ثمّ يجلس فيُحدِث قبل أن يسلِّم؟ قال: تمّت صلاته، وإن كان مع إمام فوجد في بطنه أذى فسلّم في نفسه وقام فقد تمّت صلاته».[1]

فإنّه قد حكم الامام بتماميّة الصلاة بوقوع الحدث بين التشهّد والسلام كما لا يخفى.

ومنها: خبر حسن الحلبي، في حديثٍ قال: «قال: إذا التفتَ في صلاةٍ مكتوبة من غير فراغٍ، فأعِد الصَّلاة إذا كان الالتفات فاحشاً، وإنْ كنتَ قد تشهّدت فلا تُعِد».[2]

وجه الاستدلال فيه كما في سابقه.

ومنها: موثّق غالب بن عثمان: «سأله عن الرجل يُصلّي المكتوبة، فيقضي صلاته ويتشهّد، ثمّ ينام قبل أن يسلِّم؟ قال: تمّت صلاته، وإن كان رعافاً فاغسله ثمّ ارجع فسلِّم».[3]

---

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٣ من أبواب التسليم، الحديث ٢ و ٦.

(٣) الوسائل: ج ٤، الباب ٣ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٢.

ومنها: صحيح زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: «في الرّجل يُحدث بعد أنْ يرفع رأسه من السّجدة الأخيرة، وقبل أنْ يتشهّد؟ قال: ينصرف ويتوضّأ، فإنْ شاء رجع إلى المسجد، وإنْ شاءَ ففي بيته، وإنْ شاءَ حيث شاء قَعَد فيتشهّد ثمّ يُسلِّم، وإنْ كان الحَدَث بعد الشهادتين فقد مَضَت صلاته».[1]

ومنها: خبر حسن بن الجهم، قال: «سألته ـ يعني أبا الحسن عليه السلام ـ عن رجلٍ صلّى الظهر والعصر، فأحدث حين جلس في الرابعة؟ قال عليه السلام: إنْ كان قال: أشهَدُ أن لا إله إلّا الله وأشهدُ أنّ محمّداً رسول الله فلا يُعد، وإنْ كان لم يتشهّد قبل أنْ يُحدث فليُعِد».[2]

هذا تمام ما استدلّ به للندب، وحيث إنّ الجواب عن بعضها مشترك مع بعض آخر، فضلاً عن أنّ التعرّض لكلّ واحدٍ منها موجب للتطويل غير اللّازم، فلذلك نجيب عن مجموعها مرّة واحدة كما عليه في «الجواهر» و «مصباح الفقيه»، وإن احتاج بعضها إلى توضيح زائد نذكره بالخصوص، لكن ينبغي الاشارة الى أنّه لا حاجة للتعرّض الى أسانيد الأخبار المذكورة، بعضها معتبر وصحيح أو كالصحيح، فالأَوْلىٰ صرف عنان الكلام إلى الجواب عن دلالتها.

فنجيب أوّلاً: أنّ بعضها يدلّ على عكس المطلوب من الأمر بالسلام الظاهر في الوجوب، مثل موثّق غالب بن عثمان: (ثمّ ارجع فسلِّم)، وكذا صحيح زرارة بقوله: (فتشهّد ثمّ سلِّم).

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١٣ من أبواب التشهّد، الحديث ١.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٦.

وثـــانياً: مخالفة ظاهر بعضها للإجماع مثل ما في صحيح زرارة من الحكم بالانصراف والتوضّي، ثمّ الحكم بالرجوع إلى أحد الثلاث، ثمّ: (تشهّد وسلّم) حيث إنّه مستلزم للفعل الكثير، وموجب للبطلان بالاجماع، اللّهمّ إلّا أن يكون مريضاً وقد توضأ في موضعه فإنّه حينئذٍ لا يناسب مع ما في متن الحديث من فرض الانصراف، الظاهر في الخروج عن محلّ صلاته، كما يؤيّده الحكم بالرجوع بعده، ففي مثله ممّا لا يساعده كلمات وفتاوى الفقهاء فلابدّ حينئذٍ من ترك العمل بذلك.

وثالثاً: موافقته مع فتوى أبي حنيفة من الخروج عن الصلاة بالحَدَث، وعدم قدحه في الصلاة مع التخلّل، حيث يصير ذلك قرينة على الحـمل عـلى التـقيّة، فيخرج عن الاستدلال. مضافاً إلى معارضتها بالأرجح منها نصّاً وفتوىً، فيحكم على طبق الأرجح، ويرفع اليد عن مثلها كما سنشير إليه .

ورابعاً: أنّ الحكم بمضيّ الصلاة وتماميّتها، لا يستلزم كون السلام مندوباً، لإمكان أن يكون واجباً، ولكن مع عروض تلك العوارض بالسهو أو بالضرورة لم يستلزم البطلان؛ لأنّ احتمال كون السلام واجباً خارجيّاً، ولا تبطل الصلاة بتخلّل المنافي بينه وبين التشهّد، لأجل عدم كون جزئيّته كسائر الأجزاء الأصليّة، غير بعيد، بل عليه القائل، واختاره غير واحدٍ من متأخِّري المُتأخِّرين، وبـالتالي لا يمكن الحكم جزماً على كونه دليلاً على ندبيّة السلام، مع أنّ الأمر ليس منحصراً بين كون السلام واجباً وكون التخلّل بالمنافي مبطلاً، وبين كونه مندوباً لم يستلزم البطلان، حتّى تقوم ملازمة بين نفي الأوّل وتعيّن الثاني؛ لما قد عرفت من إمكان وجود احتمالٍ ثالث وهو كونه واجباً ورغـم ذلك لم يـوجب التـخلّل بـالمنافي

البطلان إذا كان لضرورةٍ وغيرها، فالحكم بالندبيّة مع هذا التقسيم يشبه تـقسيم المنتسب إلى العامَّة في الدلالة بالسبر والتقسيم، فتأمّل، كما في «الجواهر».[1]

ولعلّ الأمر بالتأمّل من جهة أنّ الجواب غير تامّ على مبناه، لأنَّه إذا التزمنا بدوران الحكم بين البطلان مع الوجوب والتخلّل وبين الندب، فنفي الأوَّل يستلزم تعيّن الآخر كما لا يخفى.

وخامساً: بإمكان أن يكون المراد من التشهّد، ما يشمل الصيغة الأُولى من التسليم المتعارف بين الخاصّة والعامّة فعلها في التشهّد الأخير، وأنّه داخلٌ فـي اسم التشهّد كتعارف اختصاص التسليم بالثانية، ولذا كثرت النصوص المصرّحة بأنّ التكبير تحريمها و التسليم تحليلها كما وردت في الباب الأوَّل مـن أبـواب التسليم من «الوسائل»، ولذلك قال صاحب «الذكرى»: (إنّ الشيخ في جميع كتبه جعل التسليم الذي هو ضمن التحليل هو السلام عليكم وأنّ السلام علينا قـاطع للصلاة وليس تسليماً)، ومثله قال صاحب «المدارك» في كتابه: (ويؤيّد تـصفّح النصوص وكُتُب الأساطين من قدماء الأصحاب، المشـرف للـفقيه عـلى القـطع باندراج الصيغة الأُولى في التشهّد، واختصاص اسم التسليم بالصيغة الثانية)، فعليه يُحمل كلّ ما وقع في النصوص من تطويل الإمام في التشهّد بقراءة الدُّعاء والصلاة على النَّبيّ صلى الله عليه وآله والصيغة الأُولى المستلزم للإطالة، والى هذا وردت الاشارة فـي الأخبار من تماميّة الصلاة ومضيّها وعدم إعادتها، لما ستعرف من حصول انقطاع الصلاة بالصيغة الأُولى عندنا، لبعده الذي لا يبقى إلّا الإتيان بالمحلّل وهو السلام

(١) الجواهر: ج ١٠ / ص ٢٩٨.

الأخير. ولقد أجاد العلّامة الطباطبائي حيث أنشأ:

واسم السّلام في الأخير أشيع وغـــــيره تشـــــهّد أو تـــبع
فـــما نـفى البـطلان بـالمنافي مـــن بـــعده فـذاك لا يـنافي

فإذا عرفت حمل النصوص على أنّ مدلولها كون الحـدث بـعد التسـليم، القاطع لما قبل التسليم المحلّل، لا يكون مبطلاً بحصول التشهّد بجميع توابعه، فلا وجه للبطلان.

بيان ذلك: المراد من لفظ الشهادتين الوارد في خبري زرارة وابن الجـهم، هما الكاملتان المشتملتان على التسليم الأوَّل، ولذلك يلاحظ أنَّه لم يذكر فـيها الصلاة على النَّبيّ صلى الله عليه وآله رغم كونها واجبة عند الخصم أيضاً، بل علّق الحكم قبلهما وبعدهما على التشهّد.

وسادساً: بأن يكون المراد من النصوص صورة النسيان خاصّة، بناءً على عدم البطلان مع النسيان، كما عليه الشهيد في «المسالك» في أحكام الخَلل، إذا لم يذكر إلّا بعد التخلّل بما يبطل الصلاة عمداً أو سهواً، تمسّكاً بهذه النصوص، وبالقاعدة المعلومة عندهم من أنّ نسيان غير الركن لا يبطل الصلاة، وقد وجّهوا ذلك باستبعاد العمد في مثل ذلك لمن أراد الامتثال لأوامر مولاه، وكان متشرِّعاً ومتديّناً، كما كان ينبّه على ذلك أُستاذنا العلّامة البروجردي قدس سره في درسه الشريف كراراً.

مضافاً إلى إمكان التشكيك في شمول النصوص الدالّة على بطلان الصلاة بمثل الحدث لمثل المقام:

منها: الخبر المرويّ عن عمر بن يزيد، عن أبي عبد اللّـه عليه السلام، قـال: «ليس

يرخّص في النوم في شيء من الصلاة».[١] لأجل الشكّ في صدق (أثناء الصلاة) لمن أحدث بين التسليمين، لما ثبت من تماميّة الصلاة بالصيغة الأُولى.

وأيضاً: مثل الخبر المرويّ عن أبي بكر الحضرمي، عن أبي جعفر وأبي عبد اللّه عليهما السلام، أنّهما كانا يقولان: «لا يقطع الصلاة إلّا أربعة: الخلاء والبول والرِّيح والصوت».[٢] للشك في قاطعية الحدث المتخلل بعد التسليم الأول.

ودعوى: أنّ البطلان هنا ليس لنسيانه، بل لصدق الحدث في الأثناء حال عدم فعله لانحصار التحلّل فيه.

يدفعها: استبعاد ملاحظة الشارع هذه الحيثيّات، ضرورة أنّه بعد كون البطلان من لوازم تركه، لا يناسب إطلاق الشارع اغتفار السهو فيه، وتخصيص الإعادة بغيره من الأركان، نحو قوله عليه السلام: (لا تعاد الصلاة) ونحوه، إذ لا ريب في صدق الإعادة ولو بالتسبيب.

توضيحه: إذا فرضنا أنّ وقوع الحدث في الأثناء ـ أي بين التسليمين مثلاً ـ موجبٌ لبطلان الصلاة، فلا وجه لإطلاق الشارع بعدم لزوم الإعادة إذا نسي غير الركن؛ لما نشاهد هنا من الحكم بوجوب الإعادة بنسيان السلام، ولو كان البطلان مستنداً إلى الحدث الواقع في الأثناء، الذي هو السبب في الإعادة، فبذلك يظهر أنّ النسيان هنا حتّى مع الحدث الواقع فيه ولو لم يوجب البطلان لا يكون دليلاً على الندبيّة.

وسابعاً: يمكن أن يُقال بأنّ مراجعة هذه النصوص ربّما يلزمنا القول بأنّ

---

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ١ و ٢.

التحليل والفراغ والانصراف قد تحصل بغير السلام في حال وقوع الحدث في الأثناء، والشاهد على ذلك مفارقة صفة التحليل مع السلام لو زيدَ سهواً في الصلاة المنافي لمقتضى حصره في التحليل، كما أنّ الأوَّل ـ أي ما وقع في أثنائه الحدث وخروج السلام عن وصف التحليل ـ منافٍ لحصر التحليل فيه، المستفاد من قوله عليه السلام: (تحليلها التسليم)، فلا محيص من القول بالتخصيص عن هذا الحصر، كما يقال كذلك للسلام الزائد، فإذاً لا علاقة لهذا بندبيّة السلام الذي يدّعيه الخصم.

وثامناً: قد يقال إنّه بناءً على سقوط اعتبار السلام في حال السهو والنسيان، أنّه لا يصدق حينئذٍ وقوع الحدث في الأثناء؛ لأنّ السلام في حال السهو خرج عن جزئيته للصلاة حتّى بالنسبة إلى وصف التحليل، فلا يكون الحدث الواقع بعد التشهّد إلّا واقعاً خارج الصلاة، ولأجل ذلك حكم الإمام عليه السلام بأنّ الصلاة قد تمّت ومضت. نظير ما يقال في القراءة المنسيّة بأنّ الصلاة قد تمّت؛ أي لا أثر فيها، فكأنّه لم تكن القراءة جزءً لها من أوّل الأمر.

لا يقال: إذا كان الأمر كذلك، فلابدّ أن يقال بذلك في الحدث الواقع قبل التشهّد وأنّه في الصلاة إذا صدر عن سهو ونسيان، مع أنّك قد ثبت حكم الأصحاب بالبطلان فيه، فإذاً لا توجيه للتفريق بين المانع الواقع قبل البطلان وبعده بعدمه.

لأنّا نقول: لعلّ وجه الفرق بين الموردين هو لزوم شرطيّة الطهارة في قضاء التشهّد المنسي، لمعاملته معاملة الجزء الصلاتي. نعم، لو لم نقل بذلك وقلنا إنّه عبادة مستقلّة ومع ذلك لا يحتاج إلى الطهارة، فحينئذٍ يتّجه كون الجواب مختصّاً بصحيح زرارة ونحوه.

هذا كلّه مع أنَّه لو أغمضنا عن جميع ما ذكرناه، وقلنا بالمعارضة بين هذه النصوص مع الأدلّة الدالّة على وجوب السلام، كان الترجيح بالثانية من وجوه متعدّدة، منها موافقتها لفتوى الأصحاب، وكثرة ما يدلّ على الوجوب في موارد عديدة واعتبارها، خصوصاً بعد معروفيّة خبر التحليل منها الذي يعدّ من السّنن النبويّة المعلومة التي أمرنا بنقد الأدلّة بالعرض عليها كالكتاب العزيز.

الثامن: استدلّ صاحب «المدارك»﵀ لندبيّة السلام بصحيح زرارة، عن الباقر﵇، قال: «سألته عن رجل صلّى خمساً؟ قال: إن كان جلس في الرابعة قدر التشهّد فقد تمّت صلاته».[1] حيث لا تكون التماميّة إلّا لأجل نسيان السّلام فقط، لكونه ندباً، أمّا التشهّد فيكفيه الجلوس بمقداره.

أورد عليه صاحب «الجواهر»: بأنَّه يجب على الخصم تأويله أيضاً لنسيان التشهّد المعلوم وجوبه عنده، فكلّ ما أجاب عنه نحن نُجيب مثله في السلام.

مع أنَّه لو كان الأمر كما قال به الخصم من تحقّق التشهّد بالجلوس بقدره، وترك التسليم لأجل ندبيّته، لكان ينبغي حيث لا تقدح الزيادة قبل التسليم لتحقّق الخروج عن الصلاة به، أن لا يفرّق في ذلك بين كون الزائد هو الخامسة أو أزيد، ولا بين كونها ثلاثيّة أو ثنائيّة أو رباعيّة، مع أنّ ظاهرهم اختصاص الحكم بالرباعيّة فقط، حيث يستفاد أنَّه ليس الأمر كذلك، بل المقصود من الحديث عبارة عمّا سنقوله لاحقاً.

بل المتّجه أيضاً أنّه لو كان لأجل ندبيّة السلام لزم عدم وجوب التدارك لو تذكّر قبل الركوع، لأنَّه قد أتى بما يكفي عن التشهّد، وهو الجلوس بقدره، وهو

(١) الوسائل: ج ٥، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٤.

مخالفٌ لما هو المعروف والمعهود بين من يقول بلزوم التدارك في مورده.

فبذلك يظهر أنّ المراد من الحديث:

إمّا الكناية عن نفس التشهّد لا الجلوس خاصّة، فيشمل حينئذٍ إتيان التشهّد مع ما يشمل التسليم بتمامه، أو خصوص الصيغة الأُولى.

وإمّا أن يكون المراد من قوله: (إن كان جلس في الرابعة)، بيان فرض تحصيل الالتفات والتذكّر للحال السابق، نظير ما ورد في حديث محمّد بن مسلم، قال: «سألتُ أبا جعفر عليه السلام عن رجلٍ استيقن بعدما صلّى الظهر أنَّه صلّى خمساً؟ قال: كيف استيقن؟ قلت: علم. قال: إن كان علم أنَّه كان جلس في الرابعة فصلاة الظهر تامّة، فليقم فليضف إلى الركعة الخامسة ركعةً وسجدتين، فتكونان ركعتين نافلة ولا شيء عليه».[1]

حيث إنّ قوله: (كيف يستيقن) كان لأجل ذلك، فهكذا في موردنا وهو أمرٌ ممكن وغير مناف للمطلوب من وجوب السلام أيضاً كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام في وجوب السلام.

في أنّ السلام جزءٌ من الصلاة

ثُمّ إنّه يقع الكلام في جزئية السلام، وأنّه يعدّ جزءاً للصلاة أم، حتى ولو قلنا بوجوبه؟

فقد ذهب بعض متأخِّري المُتأخِّرين إلى كونه واجباً خارجاً عن الجزئيّة،

---

(١) الوسائل: ج ٥، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٥.

وقال صاحب «الجواهر»: (والظاهر الجزئيّة مع ذلك ـ أي مع القول بالندبيّة ـ أي لا فرق في جزئيّته بين القول بوجوبه أو بندبه، وفاقاً لظاهر جماعةٍ وصريح آخرين، بل عن «الناصريّات»: أنّ كلّ من قال إنّ التكبير من الصلاة، قال التسليم واجب وأنّه من الصلاة. وفي «التنقيح»: أنّ القائل قائلان: أنَّه إمّا واجبٌ فهو جزء من الصلاة، ولهذا حصروا الواجبات في ثمانية، أو غير واجبٍ فيكون واحداً من مندوباتها، فالقول بكونه واجباً غير جزءٍ خرقُ الإجماع)، انتهى محلّ الحاجة من كلامه.

ولكنّه﵀ ناقش في تحصيل الإجماع على بطلان الصلاة بتخلّل المنافي بينه وبين التشهّد على تقدير الوجوب، غاية ما هناك أنّه يوجب تحصيل الظنّ بأنّ السلام جزء للصلاة، بل لاحاجة لذلك، لقيام نصوص كثيرة دالّة على بيان الصلاة ممّا يوجب الاطمئنان بكون السلام من أجزائها، منها صحيح حمّاد وخبر المعراج وغيرهما، بل المستفاد من النصوص المتفرّقة في أبواب الفقه المذكور فيها السلام يصير جزئيته كالضروري لكلّ ناظرٍ مع الغفلة عن القول بالخروج من بعض المتفقّهة.

أقول: أقام؛ وجوهاً عديدة علىٰ كونه جزءاً، فلا بأس ببيان ذلك من خلال وجوه:

أوّلاً: يكفي في إثباته استمرار الفعل من زمن الشارع إلى يومنا هذا بعنوان أنَّه من الصلاة، ولم يخطر ببال أحدٍ من المتشرِّعة خروجه عند إطلاق لفظها في جميع الاستعمالات.

وثانياً: تقدّم سابقاً في أدلّة الوجوب من تحقّق البطلان نصّاً وفتوىً بزيادة الركعة مثلاً، الشامل بإطلاقه لما بعد التشهّد قبل التسليم، الكاشف كونه في الصلاة،

وموجباً لإبطالها، المستلزم لكونه جزءاً منها، ضرورة أنَّه على تقدير كونه خارجاً عنها لم تتحقّق الزيادة فيها، بل الظاهر حينئذٍ يقتضي الحكم بالصحّة حتّى لو أفسد السلام بالإخلال في كيفيّته فضلاً عن إفساده بالأُمور الخارجيّة؛ لأنّ احتمال شرطيّة السلام في صحّة الصلاة حتّى مع كونه خارجاً بعيدٌ جدّاً، ثمّ أمرَ بالتأمّل.

ولعلّه أراد بالتأمّل ردّ هذا الاستبعاد، إذ لا مانع علىٰ فرض قبول الشرطيّة أن يؤخذ بما كان صحيحاً في نفسه ولم يفسده بالأُمور الخارجيّة قبل التسليم، كما لا يخفى.

وثالثاً: نصوص التحليل الظاهرة عند التأمّل الجيّد ولو بملاحظة التحريم، في أنّ المقصود بيان وصف التحريميّة في التكبير، الذي هو أوّل الصلاة، والتحليليّة في التسليم الذي هو آخرها، المؤمى إلى معروفيّة افتتاحها بالتكبير واختتامها بالتسليم من الأفعال والأقوال، كخبر عليّ بن أسباط حيث صرّح فيه بهذا اللّفظ بقوله: (ويفتتح بالتكبير ويختم بالتسليم)[1]، فضلاً عن أخبار أخرىٰ غيره المتضمّنة للمعنى خاصّة، ولما أُريد بيان معنى آخر فيها هو التحريميّة والتحليليّة قيل تحريمها التكبير وتحليلها التسليم، فكان اللّام فيه للعهد مفيدة ما يفيده الضمير، لو قيل تحريمها تكبيرها وتحليلها، فتأمّل جيّداً فإنّ فهمه محتاج إلى لطف قريحة.

ورابعاً: أنَّه لا ريب في ظهور نصوص التحليل فيما ينافي القول بخروج السلام عن الصلاة، من بقاء حرمة المنافيات دون إبطالها للصلاة، وأنّ بالمنافيات يحصل التحليل أيضاً، وإن عصى لو فعل المنافيات باختياره، ضرورة أنّ المفهوم

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب التسليم، الحديث ٢.

من أخبار التحليل بقاء المنافيات حرمةً وإبطالاً إلى حصول المحلّل، فلو فرض خروج المحلّل عنها لم يتحقّق مصداقٌ، لا تحدث في الصلاة فيما قبل التسليم، ضرورة تحقّق الفراغ من الصلاة، إذ الفرض أنّ ما يقرء شيءٌ خارج عن الصلاة، ودعوى إرادة حكم الصلاة مجازٌ في مجاز لا دليل عليه، مع أنَّه مقتضٍ للحرمة والبطلان معاً أيضاً، فتلك الأدلّة الأربعة الدالّة على جزئيّة الصلاة على حسب ما بيّنه صاحب «الجواهر»ﷺ، ونِعْمَ ما قال من أنّ: (الأقوى كون السلام جزءً من الصلاة، وكونه واجباً كما لا يخفى على الناظر في الأدلّة في الموردين).

هذا غاية ما يمكن أن يقال لإثبات جزئيّته.

أدلّة القائلين بعدم جزئية التسليم

أقول: طرحت في المقام وجوهاً دفاعاً عن القائلين بعدم كونه جزءً، وكونه واجباً خارجاً، و غاية ما يمكن أن يقال لاثبات مدّعاهم، هى:

أوّلاً: بأنَّه يمكن الاكتفاء في صدق وصف الصلاة بما بقي من الكون الذي وقع فيه أقوال التشهّد، إذ هو وإن طال لكنه يعدّ شيئاً واحد، ولا يقتضي ذلك دخول التسليم، إذ لا ملازمة بين وقوعه في حالٍ من أحوال الصلاة وكونه منها، لما ترى في الصلاة ما يقع فيها ما ليس منها، مثل بعض الأفعال الصادرة عن المصلّي حال صلاته، فرغم وقوعه واقع في الصلاة لكنّه ليس منها فالتسليم أيضاً يكون كذلك، أي شيءٌ واقع في الصلاة لكنه لم يكن منها.

وفيه: ما لا يخفى، إذ فرق بين الشيء الواقع في أثناء الصلاة، وبين السلام

حيث لم يتعلّق به إلّا الكراهة أو الإباحة، بخلاف مثل السلام فهو واجبٌ، وظهور الوجوب يكون أوّلاً وبالذّات في الجزئيّة إلّا ما خرج بالدليل كما هو واضح.

وثانياً: يمكن دعوى عدم تصوّر دخول التسليم في الصلاة، لأنَّه:

متصفٌ بصفة التحليل، وهي لا تجامع مع كونه من الصلاة؛ لوضوح ثبوت المنافاة بينه وبين الصلاة، مع أنَّه قد ثبت وكشف حقيقة الحال في منافاته معها؛ إمّا لكون السلام من كلام الآدميّين أو لغيره، ممّا لا يتصوّر بعد ذلك دخوله في الصلاة، ضرورة أنّ المعتبر عدم المنافيات في الصلاة لا وجودها فيها.

ولمّا ورد أنَّه تحليل الصلاة، وأنّه بالسلام تنقطع الصلاة ـ فإذاً لم يكن منافاة بين السلام وبين ما ثبت أوّلاً، إذ حاصل الدليل بقاء صفة المنافاة التي كانت ثابتة للتسليم لو أوقعه في أثنائها، وإن أذن الشارع بفعله في الآخر، ومنع سريان فساده إلى جميع أجزاء المركّب. لكن مقتضى الضابطة في كلّ منافٍ وجود غرضٍ لحال من أحوال الصلاة ـ سواءٌ قلنا بالكشف ـ لاشتراط صحّة ما مضىٰ من أجزاء المركّب بصحّة الباقي، فالفساد في المتأخّر يكشف عن عدم الصحّة في الأوّل ـ أو لم نقل بذلك.

إلّا أنَّه على كلّ حال بطلان جزءٍ من الصلاة بمنافٍ من منافياتها، يقتضي بطلان الجميع، لاشتراط التركيب فيها، ولكن لمّا جعل الشارع تحليلها التسليم الذي قد عرفت أنَّه أحد المنافيات للصلاة، لم ترفع صفة أصل المنافاة عنه، كي يحتمل دخوله في الصلاة، بل يمنع عن سريان الإبطال الذي حصل به إلى ما مضى من الأجزاء و إلّا فهو باقٍ على صفة المنافاة، وأنّ التحليل به لذلك؛ كما يؤمي إليه

في الجملة المرويّة في «العيون»، وعن «العلل» بسند معتبر عن الفضل بن شاذان، عن الرِّضا عليه السلام أنّه قال:

«إنّما جُعل التسليم تحليل الصَّلاة»، ولم يُجعل بدلها تكبيراً أو تسبيحاً أو ضرباً آخر، لأنّه لمّا كان الدخول في الصَّلاة تحريم كلام المخلوقين، و التوجّه إلى الخالق، كان تحليلها ككلام المخلوقين والانتقال عنها، وإنّما ابتدأ المخلوقون في الكلام أوّلاً بالتسليم».[١]

فيظهر من هذا الحديث وجود صفة المنافاة في التسليم، المانع عن دخوله في الصلاة، وصيرورته جزءً منها. وأيضاً إلى يشير هذا المعنى ما في بعض الأخبار من كونه قاطعاً لها، مثل خبر أبي بصير: «إذا قلت ذلك (مشيراً إلى الصيغة الأُولى) فقد انقطعت الصلاة، ثمّ تؤذن القوم».[٢] ضرورة توقّف صدق الانقطاع على صدق وصف الصلاة لولا القاطع.

ولأجل ذلك أطلق وصف (التمام) لما عدا التسليم من أفعال الصلاة في غير واحدٍ من الأخبار:

منها: ما ورد في صحيح ابن أبي يعفور: «في من نسى التشهّد الأوَّل؟ قال: فليتمّ صلاته ثمّ يسلِّم».[٣] ومثله صحيح سليمان بن خالد.[٤]

ومنها: ما ورد في خبر الحلبي الذي هو كالصريح في انقطاع الأجزاء حتّى

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب التسليم، الحديث ١.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٢ من أبواب التسليم، الحديث ٨.

(٣) و (٤) الوسائل: ج ٤، الباب ٧ من أبواب التشهّد، الحديث ٤ و ٣.

المندوبة بالتسليم، وأنّه لا يكون بعد ذلك شيء من الصلاة، حيث قال:

«كلّما ذكرت اللّه به والنبى صلى الله عليه وآله فهو من الصلاة، فإذا قلت: السّلام علينا وعلى عباد اللّه الصالحين فقد انصرفت».[١]

وقال صاحب الجواهر: (بنىٰ أبو حنيفة تعميمه بكلّ مناف للصلاة لقوله بحجيّة العلّة المستنبطة ـ يعني إذا خرج من الصلاة بالتشهّد مع التسليم الأوّل، فلا فرق في المحلّل بين السلام وغيره ـ إذ قاس باقي المنافيات على التسليم، الذي قد عرفت أنّ تحليله لما فيه من صفة المنافاة، مؤيّداً بما وقع من أبي بكر من نهي خالد عن قتل أمير المؤمنين عليه السلام وقال قبل أن يُسلِّم: «يا خالد لا تفعل ما أمرتك، فإن فعلت قَتلتُك، ثمّ سلَّم عن يمينه وشماله»[٢] في القصّة المشهورة في طرقهم.

ولمّا كان القول بالقياس باطلاً عندنا، وفعل أبي بكر غير حجّة، بل هو دليل الخلاف وجبَ الاقتصار على خصوص التسليم من بين المنافيات، ولا يقدح في اعتبار صفة المنافاة فيه حال التحليل بالأمر به لقطع الصلاة وإبطالها كما هو واضح)، انتهى محلّ الحاجة من كلامه.[٣]

أقول: بل قد يؤيّد خروج التسليم من الصلاة، النصوص الدالّة على حصول الفراغ منها بقول: (السلام علينا) الحديث، وإن وجب بعد ذلك الصيغة الثانية المعروفة باسم التسليم؛ لأجل ما في موثّق أبي بصير بعد قوله: «فإذا قلت ذلك ـ

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٤ من أبواب التسليم، الحديث ١.

(٢) البحار: ج ٨ طبعة الكمپاني، ص ٥٩.

(٣) الجواهر: ج ١٠ / ص ٣٠٥.

أي السّلام علينا ـ فقد انقطعت الصلاة، ثمّ تؤذن القوم، قال: فتقول وأنتَ مستقبل القبلة السلام عليكم»، الحديث.[١]

حيث إنّ استعمل لفظ (تقول) في موضع الأمر والإنشاء الدالّ على الوجوب.

بل وهكذا يؤيّد ذلك النصوص التي قد عرفت عدم تماميّتها للندب، الذي تمسّكوا بها القائلون به، فتدلّ على الوجوب الخارج عن الصلاة، الذي لا يؤثّر فعل المنافاة قبل بطلان الصلاة، لأجل حصول الفراغ عن الصلاة.

بل جاء في «كشف اللّثام» أنّه يميل إليه كلام صاحب «البُشرىٰ»[٢] حيث قال: (لا مانع أن يكون الخروج بالسّلام علينا وعلى عباد اللّه الصالحين، وأن يجب السلام عليكم ورحمة اللّه وبركاته، للحديث الذي رواه ابن أُذينة عن الصادق عليه السلام في وصف صلاة النَّبيّ صلى الله عليه وآله في السّماء أنّه صلّى و «أمر أن يقول للملائكة: السّلام عليكم ورحمة اللّه وبركاته».[٣]

إلّا أن يقال: هذا حكم جارٍ في حقّ في الإمام دون المأموم.

قلت: بل هو لازم لكلّ من يقول بالتحليل بالصيغة الأُولى، وأنّها مخرجة، إذا فرض فعل المصلّي لها، إذ لا يتصوّر جزئيّة ما بعدها من الصلاة على وجه الوجوب.

أقول: ومما ذكرنا يتبيّن إجمال الموضوع في الجملة، إذ نشكّ في أنّ المراد بالموضوع هل هو كلّي التسليم، أو خصوص الثانية منه أو غيرهما؟

---

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٢ من أبواب التسليم، الحديث ٨.

(٢) ومؤلّفه السيد جمال الدين ابن طاوس رحمه الله.

(٣) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١٠.

والأَولى إناطته بالمحلّل من التسليم وإن كان مستحبّاً، أو أحد فردي الواجب التخييري على ما ستعرفه إن شاء اللّٰه، فقد ذكر صاحب «الجواهر» في المسألة قولين: أحدهما مختار نفسه، والآخر مختار المحقّق وغيره.

أمّا القول الأوَّل: فهو أنّه لو جمع المصلّي بين الصيغتين:

فإن قدّم الصيغة الأُولى، وهي: (السلام علينا) وقلنا بوجوبها تخييراً، كان آخر الأجزاء الواجبة هو الصيغة الأُولى، فحينئذٍ تكون الصيغة الثانية، وهي: (السلام عليكم) على احتمالٍ واجباً خارجيّاً أو مستحباً داخليّاً أو خارجيّاً، و قالﷺ: (الأوسط ـ وهو كونها مستحباً داخليّة ـ هو الأوسط).

وأمّا إن اختار الصيغة الثانية ـ أي قدّمها على الصيغة الأُولى ـ تكون الثانية آخر الأجزاء الواجبة والمندوبة، إلّا بتكرارها في بعض الأحوال، فإنّه قد يكون من الأجزاء المندوبة في وجهٍ قويّ.

فلازم كلامه في هذا الفرض عدم كون الصيغة الأُولى من الأجزاء إذا أخّرها لا وجوباً ولا استحباباً، كما أنَّه لم يذكر كون الصيغة الأُولى حينئذٍ واجباً أو مستحبّاً خارجاً، بل التأمّل في كلامه يفيد أنَّه أراد عدم كونها حينئذٍ مشمولة لحكمٍ أصلاً، فيسقط عن الحكم والاعتبار، وهو مشكلٌ فيما إذا جمع بين الصيغتين مع حفظ الترتيب، وجعل الثانية محلّلة لوقوعها في الوسط.

والقول الثاني: للمحقّق وغيره، ووافقه صاحب «الجواهر» فيما لو اختار الصيغة الأُولى مقدّماً فهي تكون كسائر الأجزاء الواجبة، وفي الثانية هو ما عرفت من المحتملات، ولكن في الصورة الثانية إذا قدّم الصيغة الثانية واختارها، كانت

الصيغة الأُولى الواقعة بعد الثانية مستحبّة من دون ذكر كونها جزءاً أم لا.

ثمّ قال صاحب «الجواهر» بعده: (وهو لا يخلو عن وجه كما تسمعه إن شاء الله).

واعتمد في اثبات مختاره:

أولاً: (على الأخبار الدالّة على أنّ التسليم آخر الصلاة، كما ورد ذلك في موثّق أبي بصير[١]، وما في خبر «العيون» عن معنى التسليم في الصلاة[٢]، وفي آخر وجب التسليم في الصلاة[٣]، وما في «العلل» في إقامة الصلاة بحدودها وركوعها وسجودها وتسليمها[٤]، وفي صحيح زرارة: «فسلّم في نفسه فقد تمّت صلاته»[٥]، وفي موثّق أبي بصير: «إذا ولّى وجهه عن القبلة وقال: السلام علينا، فقد فرغ من صلاته».[٦]

حيث إنّ جميع هذه الأخبار ظاهرة في أنّ ذلك تمام الصلاة ـ أي في الصيغة الأُولى ـ، بل قد ادّعى القطع بكونها من التشهّد، وكونها من الصلاة كالتسليم على النَّبيّ صلى الله عليه وآله، كما استشهد لذلك بخبر أبي بصير[٧] المشتمل على التشهّد الطويل.

وثانياً: بالنصوص الظاهرة أو الصريحة والمشعرة، والمتفرّقة في أبواب الصلاة، الدالّة جميعها على أنّه من الصلاة كما ورد في السهو وصلاة الجماعة والخوف وغيرها، خصوصاً ما دلّ من الأخبار على التفصيل بين المأمومين في

---

(١) ـ (٣) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب التسليم، الحديث ٤ و ١٣ و ١١.

(٤) ـ (٦) الوسائل: ج ٤، الباب ٣ من أبواب التسليم، الحديث ٢ و ١.

(٧) الوسائل: ج ٤، الباب ٣ من أبواب التشهّد، الحديث ٢.

صلاة الجماعة في المعركة، بأن جعل للجماعة الأولى التكبيرة للافتتاح وللآخرين التسليم، بل بقاء الايتمام معه، أعظم شاهد على جزئيّة التسليم، لعدم مشروعيّة الجماعة في غير الصلاة.

وغير ذلك من النصوص التي لا يقابلها النصوص المشعرة بالخروج بوجهٍ من الوجوه، خصوصاً بعد موافقتها للتقيّة، وخصوصاً بعد ظهور كلمات الأصحاب في الجزئيّة بين القائلين بالوجوب والندب، بحيث ادّعي الإجماع عليه من «التنقيح»)[1] انتهىٰ محلّ الحاجة من كلامه، بتقرير منّا في بعض مواضعه، ونِعْمَ ما أفاد واستدلّ عليه كما عليه أكثر المُتأخِّرين بل جُلّهم لولا كلّهم.

والحاصل من كلامه: أنّ القول بالوجوب الخارجي في التسليم، كما اختاره بعض متأخّري المُتأخِّرين، إنّما يتّجه في صورة واحدة، وهي اعتبار الصيغة الثانية واجبة مع الإتيان بالصيغة الأُولى متّصفةً بوصف التحليل، فلا يكون حينئذٍ وجوب الثانية إلّا بوجوب غير جزئي، فلازمه عدم بطلان الصلاة بإتيان المنافيات قبلها رغم كونه حراماً، ولكنّه غير مقبول عنده، لأنَّه يدّعي أنّ المستفاد من الأدلّة والنصوص هو التلازم بين الحرمة والبطلان، المقتضي كون وجوبها سنخ وجوب الأجزاء في ترتيب البطلان على الصلاة مع إتيان المنافيات قبلها، أي يشمله دليل: (لا تُحدث في الصلاة) المقتضي وقوعه الأمرين أي الحرمة والبطلان، فالتفكيك بينهما ـ كما يدّعيه القائل بالوجوب الخارجي كصاحب «الحدائق» وغيره ـ غير وجيه عند صاحب «الجواهر»قدس سره.

---

(١) الجواهر: ج ١٠/ ص ٣٠٧.

وأضاف بعده: (أنَّه من الغريب من يدّعي أنّ التحليل يحصل بالتسليم كما يحصل بسائر المنافيات، وإن كان حصوله بالثانية محرّماً، حتّى يصير ذلك موافقاً لأبي حنيفة، إلّا مع فرق وهو وجود الإثم للقائل منّا دون أبي حنيفة).

وجه الغرابة: أنَّه منافٍ لما دلّ على حصر التحليل به، مع أنَّه لو لم يكن حصراً فيه يحتاج تحليله غيره من دليل شرعي مستقلّ؛ لأنّ الصلاة تعدّ من الأُمور التوقيفيّة، والاكتفاء بخصوص إبطال الصلاة بالحدث يقتضي البطلان فقط دون الحرمة، مع أنّ الإبطال غير التحليل كما أشرنا إليه سابقاً.

نعم، الذي أوجب الالتباس على القائل بالخروج، هو اتّحاد نتيجة التحليل به وإتيان المنافيات بغيره، من جهة ترتّب جواز تناول المنافيات على فعل كلّ منهما، فتَوهّم عدم كونه جزءً، بل لعلّ وجه إطلاق (التماميّة) و (الفراغ) على الإتيان بالأجزاء قبل التسليم، كان لأجل ذلك، أي كونه مقتضياً لتناول المنافيات لكونه كلام آدميّين أو لغيره، لا لكونه محلّلاً، مع أنَّه لو اضطررنا إلى القول بحصول الفراغ بالصيغة الأُولى الموجبة لخروج الصيغة الثانية عن الجزئيّة، فلازمه عدم حرمة فعل المنافيات قبلها أيضاً، لعدم الدليل، كما صرّح به صاحب الكشف.

اللّهمّ إلّا أن يستفاد الحرمة من الأمر بالصيغة الثانية بعد الأُولى، ولزوم كونها في الاستقبال حالها بقاء المصلّي على حاله السابق جامعاً للشرائط فاقداً للموانع، ثمّ قال: وفيه صعوبة)، انتهى حاصل كلامه.

ونحن نقول: الأمر كذلك؛ أي يكون جزءً ولو تنزّلنا نقول بأنّ الإتيان بالمنافيات حرامٌ ولو لم يقتض بطلانها، ولأجل ذلك نحكم بوجوب الإعادة على

وله عبارتان:

أحدهما: أن يقول: السّلام علينا وعلى عباد اللّٰه الصالحين.

و الأُخرىٰ: أن يقول: السّلام عليكم و رحمة اللّٰه و بركاته. (١)

الأحوط، والله العالم.

(١) قال صاحب «الجواهر»: ليس المراد من التسليم المحلّل نصّاً وفتوىً مطلق التسليم قطعاً بل ضرورةً، ولكن الراوندي في «الرافع» قد رامَ الجمع حتّى يشمل الصيغة غير ما هي المذكورة في المتن؛ أي السلام عليك أيّها النَّبيّ، حيث قال: إذا قال: السّلام عليك أيّها النَّبيّ ورحمة اللّٰه وبركاته، ونحو ذلك، فالتسليم الذي يخرج به من الصلاة حينئذٍ مسنون، وقام هذا التسليم المندوب مقام قول المصلّي إذا خرج من صلاته: السلام عليكم ورحمة اللّٰه وبركاته، وإن لم يكن ذكر ذلك في التشهّد يكون التسليم فرضاً، بل قد يظهر منه ذلك في الجملة ما قال به في كتابه الآخر المسمّىٰ بـ«حلّ المعقود من الجمل والعقود» بقوله: من قال إنّ التسليم سُنّة، يقول: إذا قال: السلام علينا وعلى عباد اللّٰه الصالحين فقد خرج من الصلاة، ولذلك لا يجوز التلفّظ به في التشهّد الأوّل، ومَن قال إنّه فرضٌ قال إذا لم يكن تلفّظ في التشهّد الثاني بقول السلام علينا إلى آخره، ولا نحو ذلك،فتسليمة واحدة تُخرج من الصلاة، وينبغي أن ينوي بها ذلك).[1]

ثمّ قال بعده: (وخلاصته في الكتابين: أنّ الفرض هو السلام عليكم، ولكن

---

(١) الجواهر: ج ١٠ / ص ٢٨٠.

ينوب عنّا التسليم المندوب، كما أنّ صوم يوم الشكّ ندباً يسقط به الفرض.

أقول: ولكن الانصاف عدم دلالة كلامه في كتابه الثاني على ذلك، لإمكان تطبيقه على جملة: السلام عليكم، فيطابق مع قول الأصحاب.

نعم، الذي يظهر من كلمات الأصحاب استحباب التسليم بـ(أيّها النَّبيّ) في التشهّد دون الوجوب، وأنّه ليس بمخرجٍ، بل عدّه الأصحاب من أجزاء التشهّد ولواحقه، خلافاً للمحكي عن الجُعفي و «كنز العرفان» حيث ذهبا إلى وجوبه، بل في الأخير نسبته إلى بعض شيوخه، حيث نقل استدلال بعض شيوخه على وجوب التسليم المُخرِج في الصلاة بقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيماً**﴾.

بتقريب: أنّ الآية تدلّ على وجوب التسليم، ولا شيء منه بواجبٍ في غير الصلاة إجماعاً، فيجب أن يكون كذلك في الصلاة)، ثُمّ أجاب عن الآية بما قد عرفت منّا في صدر البحث.

ثمّ قال: (واستدلّ بعض شيوخنا المعاصرين على أنَّه يجب إضافة: (السلام عليك أيّها النَّبيّ ورحمة اللّٰه وبركاته) إلى التشهّد الأخير بالتقريب المتقدّم، قيل عليه إنّه خرق للإجماع لنقل العلّامة الإجماع على استحبابه.

ويمكن الجواب: بمنع الإجماع على عدم وجوبه، والإجماع منقولٌ على مشروعيّته وراجحيّته، وهو أعمّ من الوجوب والندب.

ثمّ قال: (وبالجملة الذي يغلب ظنّي الوجوب)، واستدلّ عليه ببعض

الأخبار، انتهى كلامه على المحكي في «مصباح الفقيه».[١]

كما أنّ الشهيد في «الذكرى» نقل الوجوب عن الجُعفي في «الفاخر» أنّه قال: (أقلّ المُجزي من عمل الصلاة في الفريضة تكبيرة الاحرام، إلى أن قال: والصلاة على النَّبيّ والتسليم، والسلام عليك أيّها النَّبيّ ورحمة اللّه وبركاته).

ثمّ قال في الذكرى بعد نقل ذلك: (إنّه يشتمل على أشياء لا تعدّ من المذهب، منها التكبيرة الواحدة، إلى أن قال: ومنها وجوب التسليم على النَّبيّ صلى الله عليه وآله)، انتهىٰ محلّ الحاجة على المحكي في «مصباح الفقيه».[٢]

بل قد استدلّ تأييداً لهذا القول: بأنّ التسليم على النَّبيّ أيضاً مخرجٌ، فكأنّه يرى أنّ مطلق التسليم مشتمل على هذا الوصف حتّى مثل ما لو عقّب الشهادتين بالسلام على أنبياء اللّه والملائكة، ونحوه ممّا ورد في خبر أبي بصير المتقدِّم[٣]، حيث عطف قوله (ونحو ذلك) على (السلام على النَّبيّ صلى الله عليه وآله).

بل قد يعتضد بإطلاق أدلّة التسليم بأنّ التعميم من مقتضيات الحكمة في النصوص الدالّة عليها لجعل التسليم تحليلاً، من جهة كونه كلام المخلوقين، وكذا التعليل الوارد في خبر فضل بن شاذان، عن الرِّضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون: «ولا يجوز أن تقول في التشهّد (الأوّل) السلام علينا وعلىٰ عباد اللّه الصالحين؛ لأنّ تحليل الصلاة التسليم، فإذا قلت هذا فقد سلّمت».[٤]

---

(١) مصباح الفقيه: ٣٧٨.

(٢) مصباح الفقيه: ٣٧٩.

(٣) الوسائل: ج ٤، الباب ٣ من أبواب التشهّد، الحديث ٢.

(٤) الوسائل: ج ٤، الباب ١٢ من أبواب التشهّد، الحديث ٣.

وكذا حديث أبي بكر الحضرمي، فقال: «تسلّم واحدة ولا تلتفت، قل: السَّلام عليك أيّها النبيّ ورحمة الله وبركاته، والسَّلام عليكم».[١]

بل قد يؤيّده أيضاً: جعله من التسليم في موثّقة أبي بصير، عن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال: «إذا كنت إماماً فإنّما التسليم أن تُسلِّم على النَّبيّ صلى الله عليه وآله وتقول: السلام علينا وعلى عباد اللّه الصالحين، فإذا قلت ذلك فقد انقطعت الصلاة»، الحديث.[٢]

أقول: هذا جميع ما يمكن أن يقال لاثبات أنّ مطلق التسليم مخرجٌ ومحلّل للصلاة الشامل حتّى لمثل التسليم على النَّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم. ولكن الأقوى كما عليه المشهور، عدم وجوب: (السّلام عليك أيّها النَّبيّ)، مضافاً إلى ما عرفت من دعوى قيام الإجماع على عدم الوجوب، كما صرّح الشهيد في «البيان» بعد نقل الوجوب عن بعض بقوله: (إنّه مسبوق بالإجماع ملحوق به ومحجوج بالروايات المصرّحة بندبه).

بيان ذلك: قد ثبت بما ذكرناه فيما تقدّم دلالة النصوص والفتاوى ومعاقد الإجماعات على عدم وجوب غير الشهادتين والصلاة على النَّبيّ صلى الله عليه وآله، لكونه من لواحق التشهّد والتسليم المعلوم نصّاً بالصيغتين غير السلام عليك، فلا دليل يدلّ على وجوبه إلّا الآية، وقد مرّت المناقشة في دلالتها، من احتمال أنّ المراد من (التسليم) حُسن الانقياد والإطاعة، ولو سلّمنا كون المراد منه هو السلام، فيحتمل تطبيقه على الصيغتين غير (السلام عليك)، ولو سلّمنا كونه فيه دون غيره، ففي الحكم بوجوبه بالآية مصادرة على المطلوب؛ لأنَّه حينئذٍ أوّل الكلام في أنَّه واجب في الصلاة أم لا، ففرض الوجوب فيه، وتطبيق الآية عليه غير وجيه، وإن

---

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٢ من أبواب التسليم، الحديث ٩ و ٨.

أخذ بإطلاق الأمر الدّال على الوجوب، فلا يختصّ بالصلاة، بل يستلزم الوجوب المطلق، وهذا لم يلتزم به أحد كما لا يخفى.

وأمّا الجواب عن المؤيّدات: فإنّه يظهر بالتأمّل في تلك الأخبار بناءً على أنّ المراد من (التسليم) المذكور فيها هو المُخرج منه، وهو ليس إلّا إحدى الصيغتين دون غيرهما، والقول بكونه من المخرج أيضاً كالصيغتين، وإن لم يكن واجباً، يكون أشدّ ضعفاً من القول بالوجوب، لما يظهر من «المنتهى» أنَّه لم يُعرف خلافاً في عدم مخرجيّته من القائلين بوجوب التسليم، بل وكذا في ظاهر «التذكرة» دعوىٰ قيام الإجماع على عدم كونه مُخرِجاً، لحصر التحليل بهما في النصوص والفتاوى، بل هو صريح خبر أبي كهمس، عن أبي عبد اللّٰه عليه السلام، قال:

«سألته عن الركعتين الأولتين إذا جلستُ فيهما للتشهّد، فقلت وأنا جالس: السَّلام عليك أيّها النبيّ ورحمة الله وبركاته، إنصراف هو؟ قال عليه السلام: لا، ولكن إذا قلت: السَّلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، فهو الانصراف».[1]

بل وكذا يستفاد ذلك من خبر الحلبي، حيث صرّح بحصول الانصراف بـ (السلام علينا) بقوله بعده: «فقد انصرفت».[2] فلو كان الانصراف حاصلاً بـ(السلام عليك أيّها النَّبيّ) قبله فلا وجه لقوله: (إنّه انصراف) كما لا يخفى.

فإذا ثبت عدم تحقّق الانصراف والتحليل بهذا التسليم، فلا يبعد القول بأنَّه لو أتى به في التشهّد الأوَّل أو مثله كـ(السلام على أنبياء اللّٰه والملائكة) أو (سلامٌ على المرسلين) بقصد الآية أو غيرها في القنوت وغيره، لا بقصد الخصوصيّة

---

(١) و (٢) الوسائل: ج ٤ الباب ٤ من أبواب التسليم، الحديث ٢ و ١.

وبكلّ منهما يخرجُ من الصلاة. (١)

والورود، لم يكن قادحاً في الصلاة.

(١) إنّ حصول الفراغ والتحليل من الصلاة بالصيغة الثانية، وهي: (السلام عليكم) ممّا هو معلومٌ بين الأُمّة كافّة، الظاهرة في اتفاق الفريقين عليه، إذ لا يطلق مثل ذلك إلّا في ما كان مقبولاً عندهما، كما اعترف به الشهيد في «الذكرى» وغيرها، فضلاً عن تواتر القول والفعل به، وتحقّق السيرة العمليّة عليه.

وأمّا التحليل و الخروج من الصلاة بالصيغة الأُولى، فالنصوص المعتبرة المستفيضة، وحيث إنّها كثيرة فنذكرها بصورة الإجمال والإشارة رَوْماً للاختصار:

منها: خبر أبي بصير المتقدِّم في قوله: «فإذا قلت ذلك (السلام علينا) فقد انقطعت الصلاة»، الحديث.[١]

ومنها: خبره الآخر، بقوله: «فإذا ولّى وجهه عن القبلة وقال: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فقد فرغ من صلاته».[٢]

ومنها: صحيح الحلبي في حديثٍ: «وإن قلت السّلام علينا... فقد انصرفت».[٣]

ومنها: خبر أبي كهمس في حديث: «ولكن إذا قلت السلام علينا وعلى عباد

---

(١) الوسائل: ج ٤ الباب ٢ من أبواب التسليم، الحديث ٨.
(٢) الوسائل: ج ٤ الباب ٣ من أبواب التسليم، الحديث ١.
(٣) الوسائل: ج ٤ الباب ٤ من أبواب التسليم، الحديث ١.

اللّه الصالحين فهو الانصراف».[١]

ومنها: خبر ميسر، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث، قال: «شيئان يُفسدان الناس بهما صلاتهم: قول الرجل: تبارك اسمك، إلى أن قال: وقول الرجل: السلام علينا وعلى عباد اللّه الصالحين».[٢] يعني في التشهّد الأوَّل، و إلّا لا يطلق عليه الإفساد، بل يكون محلّلاً ويحصل به الفراغ والانقطاع.

ومنها: مثله في الإطلاق بالإفساد، ما رواه الصدوق محمّد بن عليّ بن الحسين في «الفقيه»، قال: قال الصادق عليه السلام: «أفسدَ ابن مسعود على الناس صلاتهم بشيئين: بقوله: تبارك اسم ربّك، وبقوله: السلام علينا وعلى عباد اللّه الصالحين»؛[٣] يعني في التشهّد الأوَّل.

ومنها: خبر فضيل بن شاذان، عن الرِّضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون: «ولا يجوز أن تقول في التشهّد الأوَّل: السّلام علينا وعلىٰ عباد اللّه الصالحين؛ لأنّ تحليل الصلاة التسليم، فإذا قلت هذا فقد سلّمت».[٤]

ومنها: خبر «الخصال» بسنده إلى الأعمش، عن الصادق عليه السلام في حديث: «ولا يقال في التشهّد الأوَّل: السلام علينا»، الحديث.[٥]

أقول: هذه الأخبار المستفيضة الدالّة على مخرجيّة الصيغة الأُولى، ممّا لا يمكن ردّها، بعد تعاضدها برواية المشايخ الثلاثة وغيرهم، حيث يدلّ على أنّ

---

(١) الوسائل: ج ٤ الباب ٤ من أبواب التسليم، الحديث ٢.

(٢) ـ (٤) الوسائل: ج ٤ الباب ١٢ من أبواب التشهّد، الحديث ١ و ٢ و ٣.

(٥) الوسائل: ج ٤، الباب ٢٩ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٢.

عملهم على ظاهرها، كما اعترف به في «الذكرى» ولم ينكرها أحد من الإماميّة، بل ظاهر كلام الأصحاب قيام إجماع الشيعة على حصول الخروج بها، كعبارة الشيخ في «التهذيب»، ولذا لم يجوّزوا إتيانها في التشهّد الأوَّل.

مع أنّ ظاهر الأصحاب والفتاوى كون المخرج والواجب بالأصالة هو الصيغة الثانية، وهي: (السلام عليكم)، وأنّ الأُولى مستحبّة، يحصل به المقصود من الواجب، ولذا قال الشهيد في «الدروس»: (إنّ أكثر القدماء على الخروج بقول السلام علينا إلى آخره)، وعليها معظم الأصحاب مع فتواهم بندبها. ولكن المحكي في «البيان» أنّ القائل بوجوب التسليم يجعلها مستحبّة غير مخرجة من الصلاة، والقائل بندب التسليم يجعلها مخرجة، وتبعه على نحو ذلك بعض من تأخّر عنه، مع أنّه مخالف لما نقلنا عنه في «الذكرى» من قيام الاتّفاق على مخرجيّة الأُولى، وأنّه يوجب طرح النصوص التي لا سبيل إلى ردّها، وكأنّه استنبط عدم تعقّل وجوب التسليم بالأخيرة مع الإتيان بالأُولى المخرجة، خصوصاً مع كون ظاهرهم هو الجزئيّة التي لا يتصوّر تحقّقها في المقام.

ولقد تصدّى صاحب «الجواهر» لدفع الإشكال عنه بأحد الطريقين:

تارةً: بإمكان أن يكون مرادهم من الوجوب في الصيغة الثانية، هو الوجوب الخارجي عن الصلاة، فيكون الخروج عنها بالصيغة الأُولى، كما هو مختار السيد جمال الدين ابن طاوس في كتاب «البشرى»، وصاحب «المدارك» و «الحدائق»، ومالَ إليه شيخ صاحب «الجواهر» في كتابه المسمّىٰ بـ«بغية الطالب»، وإن كان أصل القول بالوجوب الخارجي ضعيفاً، سواء ضمّ إليه حرمة المنافيات دون

البطلان أم لم يضمّ، مضافاً إلى ما عرفت من الضعف في التفصيل بين حرمة المنافيات بثبوتها وبين البطلان بالعدم أي بأن لا تبطل الصلاة مع إتيان المنافيات.

وأُخرى: بإمكان القول بأنّ مرادهم من إطلاق الوجوب هو الوجوب بالأصالة كالمُخرِج ونحو ذلك، وإن كان لا يتنافىٰ مع الاكتفاء بالمندوب في الخروج أيضاً، نظير إطلاق الوجوب على الوضوء والغُسل للصلاة الذي هو المراد من الوجوب الثابت بالخطابات، مع أنَّه لا ينافي تحقّق الاستغناء بمندوب الوضوء المأتي به قبل الوقت، فيكون التحليل حينئذٍ واجباً بالأصالة بالصيغة الثانية إذ هي سببه، إلّا أنَّه قد يحصل التحليل بغيرها وهي الصيغة الأُولى، فلا ملازمة حينئذٍ بين إطلاقهم بوجوب التسليم المنصرف إلى الصيغة الثانية، وبين القول بحصول الخروج بالصيغة الأُولى لو جيئ بها، بعد معلوميّة كون وجوب الثانية عندهم للتحليل، كما هو صريح المرتضى أوكصريحه، كمعلوميّة وجوب الوضوء لرفع الحدث مع فرض حصوله يسقط فعله. بل لعلّ استحباب الجمع بين الصيغتين كالوضوء التجديدي كان لذلك.

كما أنَّه يمكن انطباق كلام الشيخ وغيره من الحكم باستحباب التسليم، على قوله بالخروج بالصيغة الأُولى على ذلك، كما أومأنا إليه في أوّل البحث، خصوصاً مع ملاحظة شبه التسليم بالوجوب المقدّمي أو الشرطي الذي لم يتعارف إطلاق الواجب عليه عند الجميع؛ لوضوح أنّ وجوبه كان لحصول التحليل ورفع حرمة المنافيات حفظاً للصلاة عن الإبطال.

أقول: وما أورد عليه صاحب «الجواهر» من الفرق بين الوضوء قبل الوقت،

وبين الصيغة الأُولى من التسليم: بأنّ صدق وصف الندب على الوضوء لا غبار عليه، لتحقّق خاصّيّة به، بخلاف ذلك الذي صار فرداً لتحقّق الواجب، ضرورة حصول الخطاب بالخروج من الصلاة، كما عرفت دعوى الإجماع عليه فيما تقدّم، بل حرمة إبطال الصلاة كافية في ثبوته، والفرض تحقّقه في ضمنه، فلا يعقل حينئذٍ بعد ذلك الاستحباب الصرف.

ليس على ما ينبغي، لأنّ التشابه بين الموردين كان في أصل كون المندوب موجباً للخروج عن الصلاة، كما أنّ الوضوء الندبي قبل الوقت يوجب رفع الحدث، فصيرورة الصيغة الأُولى أحد فردَي الواجب قطعاً، يكون من دليلٍ آخر غير مرتبط بالتنظير، مع أنَّه أيضاً هنا يكون مثل كون الوضوء الندبي قبل الوقت أحد فردي ما يوجب رفع الحدث بعد الإتيان بالوضوء قبل الوقت، ولعلّه لذلك استدرك بعده بقوله: (اللّهمّ إلّا أن يقال إنّه لم يعد للخروج ولا هو الأصل فيه، بل هو قولٌ مندوب إن اتّفق فعله أجزأ عن المُخرج كالغُسل المندوب بعد الوقت، بناءً على الاجتزاء به عن الوضوء، ومثله لا يُسمّىٰ واجباً قطعاً ولو تخييراً)، انتهى كلامه.

جوابنا: قد عرفت مما مرّ ذكره أنَّه لا حاجة إلى هذا التوجيه، بل يكفي في صدق المخرجيّة بها وكونها أحد فردي الواجب بعد الإتيان بها بحسب المصداق، ورود النصوص الكثيرة على ذلك، ولعلّه لذلك ذهب المصنّف إلى التخيير وتبعه عليه الفاضل، بل حكى عن منتهاه عدم معرفيّة الخلاف فيه، وإن قال صاحب «الجواهر»: (ولم أتحقّقه فيما حضرني من نسخته). وكذا المقداد والعلّامة الطباطبائي وغيرهما ممّن تأخّر عنه، حتّى أنّ الشهيد في ألفيّته التي هي أوّل ما

صنَّف ولُمعته التي هي آخرها.

وإلى ما قلنا أشار المصنّف إلى التخيير في المتن، والذي استشكل الشهيد الأوَّل في «الذكرى» وغيره كان ممّا استنبطه نفسه بنفي التخيير، وقال: (إنّه حدث في زمان المحقّق أو قبله بيسير)، تعليلاً بأنَّه لا قائل به في القدماء.

ولكنّه يندفع: أنّ عدم ذهابهم إليه ما لم يتحقّق الإجماع على خلاف مختارهم غير ضائر ومانع بعدما عرفت دلالة الأدلّة عليه.

بل قد يؤيّد هذا: ـ مضافاً إلى ما عرفت، وأنّه مقتضى الجمع بين النصوص الكثيرة والإجماع الدالّة على أنّ الانصراف بالصيغة الأُولى، وبين قيام الإجماع على تحقّق الانصراف والانقطاع بالصيغة الثانية، بل هو المتعارف عند الناس مع قيام الإجماع بقسميه على عدم وجوب الجمع بين الصيغتين من حيث الفتوى، إذ لازم ضمّ هذه الأُمور الثلاثة بعضها مع بعض هو التخيير ـ هو ما ورد في النصوص الدالّة على جعل الأُولى من التسليم المحلّل للصلاة، أي داخلاً تحت قوله: (وتحليلها التسليم).

ودعوى: الانصراف إلى الثانية، لأنَّه المتعارف فعلاً وإسماً بين العامَّة والخاصّة.

يدفعها: أنَّه لا ينافي ذلك مع قيام دليل مستقلّ على كونه فرداً آخر للتحليل في ضمن وجود الثانية، خصوصاً مع صراحة بعض النصوص بأنَّه: (إذا قلتَ ذلك سلّمت) الدالّة على وضوح التسليم به، المؤكّد بتحقّق الانصراف في بعض الأخبار، حيث لإبلاغ الشيعة بتخطئة العامَّة من أنّهم جعلوا ذلك من التشهّد ويأتونها فيه،

فالأئمّة عليهم السلام نبّهوا على ذلك حتّى تقف الشيعة على أنّ الصيغة الأُولى من المحلّل والمخرج، فلو أتى بها في غير محلّه يوجب فساد الصلاة نصّاً، وذلك هو الدّاعي لتنبيههم، وفتكون الصيغة الأُولى مشتملة على البدليّة عن الصيغة الثانية من جهة جواز الاكتفاء بها للمخرجيّة عن الصلاة، فحينئذٍ تصير واجبة من اجزاء الصلاة، وأثرها يظهر فيما لو أتى بها ولم يأت بالثانية، تصبح خارجة عن الصلاة، ونظيره في الفقيه مثل ما ورد في استحباب الإتيان بالوتيرة بعد العشاء، حيث إنّ خاصّيّتها كفايتها عن الوتر لو تركت لعلّة عرضت للمكلّف.

فان قيل: لو خرج المكلّف عن الصلاة بالأُولى، ووقع الحدث بين الأُولى والثانية، لابدّ أن لا يستلزم بطلان الصلاة، لوقوع الحدث في خارج الصلاة مع أنّهم لا يلتزمون بذلك.

فلابدّ أن يُقال في جوابه: أمّا بما ذهب إليه صاحب «البشرى» و «المدارك» من كون الثانية أيضاً واجبة بوجوب تعبّدي خارجي عن الصلاة، مع إضافة كونها الموجب لبطلان الصلاة بوقوع الحدث فيه، فقد أجاب عنه صاحب «الجواهر» بقوله:

(بل منه وممّا تقدّم وغيرهما يُعلم أنَّه لا وجه معتدّ به للقول بوجوب الصيغة الثانية تعبّداً، وإن كان قد خرج بالأُولى.. إلى آخر كلامه)، ومراده دعوى ظهور الأخبار الدالّة على تحقّق الخروج بالأُولىٰ، بل صراحتها بعدم وجوب شيءٍ آخر بعد السلام والانصراف، و إلّا لابدّ فيه من الوجوب سنخ الوجوب لما قبله.

بل قد طعن صاحب «الجواهر» فيمن ذهب إلى حصول الفراغ والانقطاع والتحليل بالأُولى، مع كون حرمة المنافيات باقية وموقوفة على الصيغة الثانية،

حيث قال: (ومع التأمّل في النصوص والفتاوى، يمكن القطع بفساده، بل الإجماع على خلافه).

أو يقال بوجه آخر يستفاد من قوله بعد استدراكه، بقوله: (نعم قد يقال) وحيث ذهب إلى طريق آخر، من استفادة تعدّد الهيئات واختلافها في الكمال وعدمه من الأخبار، مثل خبر أبي بصير وغيره نظير التشهّد، و إلّا فالكلّ واجبٌ على التخيير بين الأفراد المتعدّدة من الألفاظ المشتملة على السلام على الملائكة والمرسلين، وعلى النَّبيّ صلى الله عليه وآله، وعلى الصفتين التي هي الهيئة الكاملة من التسليم ومن غيرها بحذف بعضها، والاكتفاء بالبعض حتّى يجوز الإتيان بالطبيعة الواحدة من الأُولى فقط، أو الثانية فقط، وكلّ فرد من تلك الأفراد قد تحقّق في الواقع والخارج، فينطبق عليه الواجب قهراً، لا أن يكون التمييز من بينها بالنيّة ونحوها، كما أنَّه ليس من قبيل التخيير بين الأقلّ والأكثر قطعاً، كما قلنا مثله في التسبيح في الأخيرتين.

فبالنتيجة: لو اقتصر على خصوص الصيغة الأُولى أو الثانية كان مجزياً لصدق التسليم عليه.

ثمّ استفاد منه بانقداح استحباب إضافة: (وعلى عباد اللّٰه الصالحين) مستدلاً بصدق التسليم بدونها، وإن صرّح بعدم العثور على نصٍّ خاص بجواز الاقتصار، وقال: (لعلّ وجهه كون المتعارف عند العامَّة استعمالها في التشهّد الأوَّل، هو اشتماله على جملة (وعلى عباد اللّٰه الصالحين) الذي قد أُشير في الأخبار إلى كونه مفسداً للصلاة إن أتى به في غير محلّه).

ثمّ استجود ذلك، وقال: (وعلى كلّ حال، فالمحلّل التسليم، وهذه هيئات

وبأيّهما بدأ كان الثاني مستحبّاً. (١)

مختلفة له بمنزلة الأفراد له، وهو جيّد جدّاً، لكنّه خلاف ظاهر الأصحاب، اللّهمّ إلّا أن يُبنى بعض ما ينافي ذلك من كلماتهم على التسامح، فمراد الجميع أو الأكثر ذلك)، انتهى محصّل كلامه.[١]

أقول: لنا وجهٌ آخر بمقتضى الجمع بين النصوص والفتاوى، وفاقاً للمحقّق في «الشرايع» وتبعاً للشهيد الأوّل وغيره من العلماء المعاصرين، أو من قارب عصرنا من الفقهاء كما في «العروة»، بأن يُجعل المحلّل في التسليم على حسب نيّة المصلّي بالمخرجيّة والمحلّليّة في الأُولى أو الثانية، فكلّ ما نوى عليه ذلك صار واجباً ومحلّلاً والآخر مندوباً، سواءٌ قصد ذلك في الأُولى أو الثانية عند الجمع بين الصيغتين، وهذا هو مختار المصنّف قدس سره.

(١) لازم حكمه هذا أنّه إن نوى الصيغة الأولىٰ تصير الثانية جزءاً مندوباً، فحينئذٍ يمكن توجيه القول بالبطلان مع الحَدَث بين الصيغتين باعتبار أنها صارت جزءٌ من أجزاء الصلاة، وإن كان التسليم محلّلاً بالأُولى من حيث الصلاتيّة دون حرمة المنافيات العمديّة، خصوصاً مع ملاحظة الاحتياط باعتبار قيام الإجماع على حصول الفراغ الكامل أنّ بالتسليم الثاني، كما أنّ التحليل قد يتحقّق بالثانية مع النيّة، فتكون الأُولى حينئذٍ مندوبة فتحمل الأخبار الدالّة على كونها محلّلة على صورة تحقّق النيّة بذلك، لا مطلقاً حتّى مع انضمام الثانية وقصد التحليل بها، كما

---

(١) الجواهر: ج ١٠ / ص ٣٢١.

هو المفروض، فهذا التوجيه يجتمع مع جميع الفروض من انضمام الصيغتين أو انفرادهما، ومن الكامل وغيره من الهيئات المتعدّدة كما لا يخفى على المتأمِّل.

نعم، لا يخفى أنّ قول المصنّف ﷺ (بأيّهما بدأ):

يحتمل أن يكون مراده ابتدائه في الأخذ من الأُولى والثانية من جهة التقديم في القراءة، فلازم ذلك تخييره في تقديم أيّهما على الآخر.

كما يحتمل أن يكون المقصود هو الابتداء بالنيّة من حيث كونه محلّلاً مع حفظ الترتيب المتعارف بتقديم الأُولى على الثانية.

والأوّل أوجه، فحينئذٍ يمكن أن يقال: إنّ الاحتياط يقتضي الثاني، لأنّه المتعارف فعلاً بين العامَّة والخاصّة.

وممّا ذكرنا من الوجه تظهر الثمرة بين ما قلناه، وما ذكره صاحب «الجواهر» من الاختلاف في الهيئات، وهو أنَّه لا يجوز الاكتفاء بـ: (السلام علينا) بدون إضافة (وعلىٰ عباد اللّٰه الصالحين)؛ لأنّ التخيير لا يكون إلّا في الصيغتين بحسب ما وصل إلينا من الشرع، وهو الكامل منهما في كليهما، فلا يبعد حينئذٍ وجوب الإتيان بذيل كلّ صيغتي: (وعلىٰ عباد اللّٰه الصالحين) في الأُولى، وجملة: (ورحمته وبركاته) في الثانية، ولأجل ذلك قد احتاط فيه في «العروة»، وعلّق عليه العلّامة البروجردي وغيره بـ(لا يُترك) وهو الأقرب.

أقول: وممّا ذكرنا ظهر عدم تماميّة كلام صاحب «الجواهر» من استحباب إضافة جملة: (وعلى عباد اللّٰه الصالحين) بل هي واجبة، ولعلّه لذلك لم يرد كذلك في نصٍّ بالخصوص، وهذا لا لما ذكره بل من جهة أنّ المتعارف عند العامَّة من

قرائتها في التشهّد الأوّل مع هذه الإضافة، ولذلك أوجب ذكرهم عليهم السلام بإفساد الصلاة لو أتى بها في التشهّد الأوّل.

وبالجملة: ظهر من جميع البحث الذي أوردناه وأورده الفقهاء في كتبهم ـ على حسب ما نقله الشهيد في «الذكرى» وصاحب «الجواهر» في جواهر ـ أنّ الأقوال ترقى إلى أزيد من ثمانية، فنذكرها بصورة الإجمال لحصول كثرة الاطّلاع عليها:

القول الأوّل: القول بندبيّة التسليم بكِلا معنييه؛ أي سواءٌ التزمنا بكونه مخرجاً أيضاً أو لا، وهو مذهب الفقهاء.

القول الثاني: وجوبه كذلك.

القول الثالث: وجوب (السلام علينا) عيناً، وهذا هو المحكي عن يحيىٰ بن سعيد، ونسبه المصنّف في «المعتبر» إلى الشيخ في «التهذيب».

القول الرابع: وجوب (السلام عليكم) عيناً.

القول الخامس: وجوب الصيغتين تخييراً، وهو مختار الشهيد في «الذكرى» حيث قال: (هو قويّ إلّا أنّه لا قائل به من القدماء).

القول السادس: وجوب (السلام عليكم) أو المنافي تخييراً، وهو قول شنيعٌ، وأشنع منه وجوب إحدى الصيغتين أو المنافي، وهو قول أبي حنيفة.

القول السابع: وجوب (السلام عليكم) عيناً تعبّداً خارجاً، وإن حصل الخروج بالأُولى، وهو المحكي عن «البُشرى» وصاحب «المدارك».

القول الثامن: وهو القول بالتخيير بالهيئات المتعدّدة المختلفة، المنقول عن صاحب «الجواهر» رحمه الله.

القول التاسع: ما بيّناه من التخيير في الوجوب والخروج وأنّ المميّز هو نيّة المصلّي فيكون الآخر حينئذٍ مندوباً، وهذا هو مختارنا، ومختار المحقّق في «الشرائع» على احتمال بأن يكون المراد بقوله: (بأيّهما بدأ كان الآخر مستحبّاً)؛ أي بدء بالنيّة والقراءة فهو قول آخر غير ما في الخامس لو لم يكن مرادهم ما ذكرناه، و إلّا كان نفسه.

قال الشهيد في «الذكرى»: ـ بعد ذكر الأقوال على المحكّي في «الجواهر» ـ: (وبعد هذا كلّه، فالاحتياط للدِّين بالإتيان بالصيغتين جمعاً بين القولين، وليس ذلك بقادحٍ في الصلاة بوجه من الوجوه، وينوي الخروج بهما بادياً بـ(السلام علينا وعلى عباد اللّٰه الصالحين) لا بالعكس، فإنّه لم يأتِ به خبرٌ منقول، ولا مصنَّف مشهور، سوى ما في بعض كتب المحقّق، ويعتقد ندب (السلام علينا) ووجوب الصيغة الأُخرىٰ، وإن أبى المصلّي إلّا إحدى الصيغتين، فـ(السلام عليكم ورحمة اللّٰه وبركاته) مخرجة بالإجماع)، انتهى كلامه.

ثمّ استشكل عليه صاحب «الجواهر» وقال: (وفيه: بعد حمل الاعتقاد في كلامه على إرادة الفعل بعنوان الوجوب والندب؛ أنَّه لا مدخليّة لذلك في تحصيل الاحتياط، بل إذا احتاط ينبغي أن لا يعتقد ندب شيء منها ولا وجوبه)، انتهى محلّ الحاجة.[1]

قلنا أوّلاً: لا اعتبار بقصد الوجه في أصل العبادات، لعدم دليل كامل عليه، بل لو سلّم وجود دليل عليه فهو في نيّة والخلاف مع العمد، كما لو اعتقد الوجوب عمداً

(١) الجواهر: ج ١٠ / ص ٣٢٤.

مع كونه ندباً أو بالعكس، لأنَّه يستلزم التشريع لو قلنا بجريانه في النيّة أيضاً، كما لا يبعد ذلك لصدق عنوان (إدخال ما ليس من الدّين فيه)، وأمّا لزوم قصد الوجه من الوجوب أو الاستحباب في أصل صدق الامتثال فممّا لا دليل عليه.

وثانياً: لو سلّمنا وجوبه، كان في أصل العمل، لا في كلّ جزءٍ جزءٍ من الأجزاء بالخصوص.

وثالثاً: لو سلّمنا ذلك، كان في العمل المعلوم حكمه من الوجوب والندب، وأمّا وجوبه في مورد الاحتياط فغير معلوم.

ولكن لا يخفى أنّ من أراد الإتيان بالاحتياط في الموارد المشكوكة كما فيما نحن فيه، فليأت العمل بنيّة ما في الذمّة بلا ذكر تعيين مصداق الوجوب والندب مع الإتيان بالصيغتين، فلا إشكال حينئذٍ أنَّه قد عمل بالاحتياط الجامع إذا قدّمت صيغة الأُولى على الثانية، واللّٰه العالم بحقيقة الحال.

بل الأحوط منه هو الإتيان بنيّة ما في الذمّة بلا تعيين خصوصيّته الندبيّة والوجوبيّة مع الإتيان بالصيغ الثلاث بضمّ (السلام عليك أيّها النَّبيّ) بالصيغتين، رعاية لقول بعض الأصحاب بوجوبها عيناً، نظير ذهاب بعضهم إلى وجوب صيغة (السلام علينا) أو وجوب صيغة (السلام عليكم) عيناً، وإن كان الإجماع في الجملة قائم على ندبيّة (السلام عليك أيّها النَّبيّ)، ولكن العمل بالاحتياط بما ذكرنا غير قادح.

كما أنّ مقتضى الاحتياط أيضاً إتيان التسليم بجميع الصيغ بما في الذمّة من الجزئيّة في الصلاة وعدمها، تحصيلاً للأقوال والمحتملات، لأنّ الاحتياط حسن على كلّ حال.

فروع باب التسليم

هاهنا فروعٌ لا يخلو الاطّلاع عليها من فائدة:

الفرع الأوَّل: هل يجب على المصلّي نيّة الخروج بالتسليم مطلقاً؛ أي سواءٌ قلنا بجزئيّة التسليم من الصلاة أو خروجه منها، أو لا يجب مطلقاً، أو يفصّل بين الأُولى بعدم الوجوب وبالوجوب في الثانية؟ وجوهٌ وأقوال:

١. يظهر من صاحب «الجواهر» أنّه يوجد قائلٌ بوجوب القول بالوجوب مطلقاً.

لكن أورد عليه ـ بعد ذكر مختاره من عدم قائلٍ بالوجوب ـ أنّه قال بالوجوب قياساً على المحلّل في الحجّ والعمرة، فكأنّ القائل به زعم أنّ المحلّل هنا يكون كالمحلّل في الحجّ والعمرة في الحاجة إلى النيّة.

٢. وقولٌ بالتفصيل أشار اليه صاحب «الجواهر»، نقلاً عن «الذكرى» بناءً على أنّ وجوب النيّة وجيه على صورة كون التحليل خارجاً عن الصلاة، كما استوجه عدم النيّة على صورة جزئيّته من الصلاة ودخولها فيها، ولعلّه بزعم كون الجزئيّة مستلزمة للنيّة بنيّة أصل الصلاة جملةً بخلاف ما هو خارج عنها.

٣. وقول بعدم الوجوب مطلقاً كما هو مختار صاحب «الجواهر»، وهو لا يخلو عن وجه وجيه؛ لوضوح الفرق بين الصلاة والحجّ والعمرة كما عن المحقّق في «جامع المقاصد»؛ لوضوح أنّ الحجّ والعمرة يشتملان على أفعال مستقلّة منفصلة، فيحتاج كلّ فعل إلى نيّة مستقلّة، بخلاف الصلاة حيث إنّها فعل واحد

واجزاؤها مرتبطة بعضها مع البعض، فالنيّة للمجموع يكفي عن الجميع، فلا يحتاج كلّ جزء إلى نيّة مستقلّة كما لا يخفى. فهذا الوجه يكون وجهاً لعدم احتياج التسليم على نيّة الجزئيّة، فلا يشمل ما لو قلنا بخروج التسليم عن الصلاة.

وربّما يُعلّل ـ كما عن «الذكرى» ـ لوجه عدم اعتبار نيّة الخروج:

تارةً: بأنّ جميع العبادات لا تتوقّف على نيّة الخروج، بل الانفصال منها كافٍ في الخروج.

وأُخرى: بأنّ مناط النيّة على الإقدام على الأفعال لا التروك لها.

قلنا: ما ذكره في الأوّل يكون مرجعه إلى ما قال به صاحب «الجواهر»ﷺ بعده بقوله: (والأَولى التعليل بما سمعت من أنّ الخروج بالتسليم من الصفات المترتّبة على قوله من غير مدخليّةٍ بالنيّة؛ أي الإتيان بالتسليم والخروج عمّا هو الوظيفة، يكفي في تحقّق الخروج، فلا يحتاج حصوله إلى نيّةٍ خاصّة، وهذا لا ينافي ما لو نوى الخروج بالتسليم بإحدى الصيغتين أو بهما معاً أو بالاحتياط بما في الذمّة؛ لأنّ المقصود نفي الوجوب عليه لا نفي الجواز.

نعم، ما ذكره «الذكرى» في المرحلة الثانية ليس بتمام، لعدم الفرق من هذه الناحية بين الأفعال والتروك في الوجوب وعدمه، كما ترى في مثل الصوم حيث إنّه مركّب من عدّة تروك فمع ذلك يحتاج إلى النيّة).

وخلاصة كلام صاحب «الجواهر»، هو أنّ تحقّق الخروج يكون بمجرد ذكر التسليم وإن لم ينو به الخروج، كما يستفاد ذلك ممّا ورد من نهي الإتيان بالتسليم في التشهّد الأوّل تنكيراً على العامّة، مع أنّهم لا يقصدون به الخروج.

نعم، قد يقال إنّه يعتبر في تحققه أن لا يقصد به أمر آخر من تحيّةٍ أ ردّ سلامٍ ممّا لا مدخليّة له في الصلاة. مع أنّه قد يحتمل تحقّق الخروج بـه وإن قـصد بـه التحيّة، كما يؤمي إليه في الجملة استحباب قصر الإمام في سلامه تحيّة المأمومين وقصد المأمومين، بالسلام ردّه، بل قد احتمل الشهيد في «الذكرى» وجوبه على المأمومين لعموم أدلّة التحيّة.

وقد يحتمل الفرق بين ما قصد به التحيّة فقط فلا يخرج، وبين ما قصد بـه التحيّة بضميمة نيّة الخروج عن الصلاة فيخرج، وإن كان الذي أُريد تـحيّته غـير مأموم أو غير مصلٍّ.

أقول: الظاهر عدم الفرق بين الصورتين بتحقّق الخروج مع صحّة الصلاة، للأخبار الدالّة على تجويز التحيّة فيه للمأمومين، أو ردّ الإمام تحيّة المأمـومين، وإلّا يوجب بطلان الصلاة لو أتى بالسلام مع قصد التحيّة في غير مورد الأخبار؛ لأنّ وضع السلام شرعاً للتحليل وترتّب الخروج عليه من دون قصد التحيّة أو معه، والأصل يقتضي عدم التداخل.

الفرع الثاني: لو سلّم المصلّي بنيّة عدم الخروج من الصلاة بـالسلام، بـطلت صلاته، سواءٌ كان مع قصد التحيّة أم لا؛ لصراحة النصوص في حصول التحليل بـما تأتي العامّة في غير التشهّد الأخير، مع أنّهم لا يقصدون الخروج به، بل يأتون به بقصد عدم الخروج للتحيّة، ورغم ذلك قال الإمام عليه السلام إنّه تحليلٌ يوجب بطلان الصلاة.

بل منه يظهر البطلان أيضاً لو أتى بالسلام في غير موضعه بصورة المطلق، أي لم يقصد معه شيء من الخروج وعدمه؛ لما ثبت آنفاً من أنّ الإتيان به بنفسه

يوجب الخروج بالذّات، فحيث كان في غير موضعه يستلزم البطلان لأجل إطلاق ما ورد من النّهي عن الإتيان به في التشهّد الأوّل معلّلاً بأنّه تحليلٌ.

الفرع الثالث: لو قصد الخروج بالتسليم من غير الصلاة التي يصلّيها، كما لو نوى بالسلام الخروج عن صلاة الظهر مع كون صلاته عصراً، فهل يوجب ذلك بطلان الصلاة التي يصلّيها بالفعل أم لا؟ وهو يتصوّر على أنحاء:

تارةً: يفرض على القائل بوجوب نيّة الخروج.

وأُخرى: على غيره ممّن لا يجب ذلك.

فعلى الأوّل: تارةً يكون مع العمد، وأُخرى مع السهو.

فعلى الأوّل: لا إشكال في بطلان صلاته، حيث قد ترك واجباً بالعمد وهو النيّة، مع احتمال التشريع فيه.

وأمّا على الثاني: ففي «الذكرى»: (فيه إشكالٌ) منشؤه:

ملاحظة ما قصده في الحال فيبطل الصلاة، وإلى أنّه في حكم الساهي فيصحّ، وعليه يُسلّم ثانياً ثمّ يأتي بسجدتي السهو كما يفعل الساهي.

بل قد يحتمل عدم لزوم تكرار التسليم، لإمكان صرفه إلى ما بيده من الصلاة، لأنّ الخروج عنها قد تحقّق بنفسه وقصده إلى غيرها سهواً لا يوجب سلبه عمّا يقتضيه السلام، مضافاً إلى أنّ الغالط أراد الخروج عمّا بيده بما هو وظيفته، غاية الأمر قد اشتبه في تطبيقه، وهو لا يوجب البطلان، وعليه لا يجب عليه تكرار السلام، وإن كان الإتيان بالسلام ثانياً بقصد ما في الذمّة وسجدتي السهو كذلك أوفق بالاحتياط.

فاحتمال البطلان في هذه الصورة ضعيفٌ جدّاً، وإن كان حسن الاحتياط بإعادة أصل الصلاة أمر واضح بعد الإتيان بما ذكرناه من السلام وغيره.

هذا كلّه على القول بوجوب نيّة الخروج.

وأمّا على القول الثاني: وهو عدم وجوب نيّة الخروج؛ فـفي «الذكـرى»: (لم يضرّ الخطأ في التعيين نسياناً كالغلط، أمّا العمد فمبطلٌ).

قال صاحب «الجواهر»: (قلت: احتمال البطلان في الغلط بناءً على تعليله السابق)، ومراده قوله في السابق بأنّ نظم السلام يناقض الصلاة في وضعه من حيث إنّه خطاب الآدميّين، بل قد يضاف الى ذلك أنّ مقتضى كلام صاحب «الجواهر» هو أنّ إتيان السلام بنفسه يترتّب عليه التحليل لو لم يقصد به الخروج، بل حتّى لو قصد به عدم الخروج و هو باطل لكن يحصل به الخروج عن الصلاة.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ ذلك يتحقق إذا وقع في محلّه شرعاً لا مطلقاً، وما قوّى البطلان فيما فعلته العامّة في التشهّد الأوّل كان لأجل كونه منهيّاً عـنه، ووقـوعه عنهم بالعمد، فلا يشمل مثل ما نحن فيه الذي وقع سهواً وفي غير محلّه، فاحتمال البطلان مع السهو ضعيف جدّاً.

نعم، لا بأس بالقول بالبطلان لو أتى بذلك مع العمد؛ لا لأجل تـرك النـيّة للصلاة التي كانت بيده، لأنَّه لم يكن واجباً، بل لأنَّه قد أدخل في صلاته ما يقتضي الخروج عن الصلاة في الأثناء، فإنّه مبطل لكونه من كلام الآدميّين، ومـن دون ورود دليل شرعي يجيز ذلك.

فإذاً القول بالبطلان قويّ، خلافاً لصاحب «الجواهر» حيث قال: (كما أنَّه

يمكن احتمال الصحّة في حال العمد، لأنَّه لا يزيد على ما قصد به عدم الخروج من الصلاة، فتلغى حينئذٍ نيّته، لإطلاق ما دلّ على حصول التحليل بـه، فـالجزم بالبطلان لا يخلو عن نظر).

وفيه: سبق القول إنّ الإتيان بذلك مع العلم بأنَّه غير جائز شرعاً في الصلاة التي بيده ولو نوى الخروج به من الصلاة التي ليست بيده مبطلٌ، لكونه تشـريعاً محرّماً بالنسبة إلى هذه الصلاة.

الفرع الرابع: بناءً على القول بعدم وجوب نيّة الخروج، فالمسألة واضحة لا كلام فيها، وأمّا على القول بوجوبها، فهل يجب ذلك مقارنةً للـتسليم، أو يـجوز إتيانه قبل السلام أو عند التسليم؟

قال الشهيد في «الذكرى»: (وقت النيّة على القول بها عند التسليم مقارنة له، فلو نوى الخروج قبل التسليم بطلت الصلاة، لوجوب استمرار حكم النيّة، ولو نوى الخروج عنده لم تبطل، لأنَّه قضيّة الصلاة، إلّا أنَّه لا يكفيه هذه النيّة، بل يجب عليه مقارنة له).

وناقشه صاحب «الجواهر» و تنظّر فيه، وقال: (تعرف بالتأمّل فيما سبق في النيّة).

أقول: ولعلّ وجهه كفاية كون التسليم صدر منه ناوياً حتى ولو كانت صادرة قبل إيقاع التسليم، إذ يصدق عند العرف وقوع هذا التسليم مع النيّة، فلا يحتاج إلى المقارنة الحقيقيّة.

نعم، إن كانت قبل التسليم في أثناء الصلاة بما لا يصدق في العرف ذلك، فلا

بأس بالقول بالبطلان، إن سلّمنا كون ترك مثل هذا الواجب موجباً لبطلانها.

الفرع الخامس: لو تذكّر في أثناء نيّة الخروج وجود صلاةٍ فائتة في ذمته، وجب العدول إليها بناءً على الجزئيّة كما في «الجواهر»، بل مطلقاً، لإطلاق الأدلّة الشامل للجزئيّة قطعاً ولغيرها أيضاً، بحسب ظاهر مقتضى الوجوب المرتبط بالصلاة، والعدول في النيّة يكفي ويسقط وجوب تجديد نيّة الخروج للفائتة، كما يسقط وجوب إحداث نيّة التعيين في الخروج لهذه الصلاة التي فرضه الخروج منها، كما لا يجب في الصلاة المبتدأة التعيين لأنّ نيّة العدول تُصرف التسليم إلى الفائتة، وهذا المقدار يكفي في أداء الواجب عليه.

الفرع السادس: هل تجب في نيّة الخروج تعيين ما يجب تعيينه في الصلاة من الوجوب والقربة والصلاة والأداء، أم لا يجب شيء منها، أو يفصّل باللّزوم في الأوّلين دون الآخرين؟ وجوه:

الأقوى هو الثاني، لأنّ النيّة أمرٌ بسيط، فيكفي في تحقّقها نيّة الخروج عمّا قد نواه في الأوّل فيتشخّص، فلا يحتاج إلى تجديد نيّةٍ خاصّة لذلك، كما هو موافق لصاحب «الجواهر»قدس سره.

خلافاً للشهيد الأوّل في «الذكرى» حيث قال: (ويحتمل أن ينوي الوجوب والقُربة لا تعيين الصلاة والأداء؛ لأنّ الأفعال تقع على وجوهٍ وغايات، أمّا تعيين الصلاة والأداء فيكفي فيه ما تقدّم من نيّتها وإرادة الخروج)، انتهى.

الفرع السابع: هل يعتبر في التسليم كلّ ما يعتبر في الصلاة من وجوب الجلوس، وندبه بالتورّك، وكراهته بالإقعاء، والطمأنينة، والإعراب، والعربيّة مع

القدرة، وإلّا وجب التعلّم كما مرّ البحث عنه في مثل التشهّد أم لا؟

فبناءً على جزئيّة السلام ووجوبه، لابدّ من اعتبارها، لكونه من الصلاة فيعتبر فيه ما يعتبر فيها، بل هو من التشهّد، فإذا اعتبر فيه بواسطة الأدلّة يعتبر فيه أيضاً، بل وهكذا يعتبر على القول بالوجوب دون الجزئيّة لارتباطه بالصلاة، فيشمل ذلك كلّ ما يدلّ الدليل على اعتباره في الصلاة أو التشهّد، لأنّ وجوبه برزخي ليس بأجنبيّ عن الصلاة، فشمول جميع ما يعتبر في الصلاة له ممّا يقبله الذوق السليم، لانسباق مساواته مع الصلاة والتشهّد في ذلك كلّه إلى الذهن من النصوص والفتاوى،فالمسألة واضحة لا تحتاج إلى توضيح أزيد مما ذكر.

الفرع الثامن: هل يجب الإتيان بالسّلام على الصورة المتعارفة في المُخرج منه، بل وغيره أم لا يجب ذلك؟

صرّح صاحب «الجواهر» بالوجوب، حيث قال: (يجب الاقتصار على الصورة المتعارفة في المخرج منه،كما هو ظاهر بعضٍ وصريح آخر.

بل في «الدروس» نسبته إلى الموجبين، لعدم ثبوت غيرها بعد انصراف إطلاق النصوص إليها، ولا خلاف أجده فيه في الصيغة الأُولى)، انتهىٰ كلامه.

مع أنَّه صرّح قبل ذلك بجواز الاقتصار على (السلام علينا) فقط، معلّلاً بصدق التسليم عليه، لكنّه رجع هنا عمّا سبق، ولعلّ رجوعه لأجل صراحة الأخبار بكونها مُخرِجاً مع الهيئة المتعارفة الواردة في عدّة روايات لا نقاش في اعتبارها، فضلاً عن قيام الإجماع عليه.

بل لا يبعد اعتبارها أيضاً كذلك حتّى ولو لم يرد منه الخروج، لأنّ ما ورد

في النصوص ليس إلّا كذلك، فجواز الإتيان بغير هذه الصورة في أثناء الصلاة يحتاج إلى دليلٍ وهو مفقود، خصوصاً في مثل الصلاة التي هي عبادة توقيفيّة تحتاج اثبات اجزائها من الأفعال والأذكار إلى تأييد وتجويز من الشرع، كما لا يخفى. هذا كلّه في الصيغة الأُولى.

وأمّا لو أراد الخروج بالصيغة الثانية، فهل يعتبر كونه أيضاً بالصورة المتعارفة أم لا؟

ففي «المعتبر»: (الأشبه أنَّه يُجزي سلام عليكم)، واستقربه العلّامة في «التذكرة» معلّلاً بوقوع اسم التسليم عليها، ولأنّها كلمة وردت في القرآن بصورتها فتكون مجزية. وفي «التذكرة»: (ولأنّ عليّاً عليه السلام كان يقول ذلك من يمينه وشماله) كما في خبر نقله صاحب «سنن البيهقي»[1]، ولأنّ التنوين يقوم مقام اللّام.

أقول: هذه أُمور نقلها صاحب «الجواهر» قدس سره ولا يخفى ما فيه من الضعف والإشكال، فإنّه مضافاً إلى أنّ الصورة المتعارفة هي المنصرف في إطلاقات النصوص والأخبار؛ فإنّ صراحة عدّة أخبار وروايات معتبرة دالّة عليها، منها خبر ابن أبي يعفور المروي عن «جامع البزنطي»، وخبر أبي بصير، وخبر أبي بكر الحضرمي، وخبر ابن أُذينة، وخبر يونس بن يعقوب وغيرها، كما صدرت بهذه عن النبيّ صلى الله عليه وآله في ليلة المعراج.

مع أنَّه لو قلنا بالجواز لزم منه القول بإجزاء ذلك، مما يعني صحة ذلك بأيّ كيفيّة صدرت، مع أنَّه غير صحيح كما اعترف العلّامة بفساد ما حكاه عن الشافعي

---

(١) سنن البيهقي: ج ٢/ ص ١٧٨.

بالاجتزاء بعكس الصورة المتعارفة بأن يقول: (عليكم السلام) التي لم تكن مجزيّة عندنا قولاً واحداً، كما صرّح به في «التحرير».

وأيضاً: مما قيل في توجيه صحّة ذلك تعليل الشافعي بحصول المعنى منه أيضاً، وهو باطل كما لا يخفى، والتعليل بوروده في القرآن مثل ﴿**سَلَامٌ عَلَيْكُمْ**﴾ لا يوجب جواز التجاوز عن المأثور في الصلاة، والمحكيّ عن أميرالمؤمنين عليه السلام كان بالتعريف في خبر سعد، كما صرّح بذلك صاحب «الجواهر»، كما لا يتمّ ما في الأخير بكون التنوين مقام اللّام، إذ مثل ذلك لا يوجب الجواز.

فإذا دارَ الأمر بين ما صدر عن الإمام كونه هو التعريف أو التنكير، فالأوّل متيقّن الجواز، لكونه من المتعارف، بخلاف الثاني حيث إنّه مشكوك الجواز، فحيث إنّ الصلاة تعدّ من العبادات التوقيفيّة، فلابدّ من إحراز حكم الجواز من الشارع كلّيّاً أو جزئيّاً، وهما هنا مفقودان كما لا يخفى.

الفرع التاسع: في أنّ إضافة جملة: (ورحمة اللّه وبركاته)، على السلام في الصيغة الثانية واجبة أم لا؟

ذهب إلى الثاني المصنّف ـ بحسب ما حكى عنه صاحب «الجواهر» ـ والفاضل والشهيد الأوّل، بل هو المحكي عن بني عقيل والجُنيد وبابويه، بل ربّما نسب إلى الأكثر، بل في «المنتهى» نفى الخلاف عن جواز ترك (وبركاته)، بل عن «المفاتيح» الإجماع على استحبابه، ووافقهم عليه صاحب «الجواهر» و «مصباح الفقيه»، والشيخ الأنصاري في صلاته، وصاحب «الحدائق» والحكيم والخوئي وغيرهم من المُتأخِّرين، مستدلين بعدّة روايات مثل: رواية أبي بكر الحضرمي،

وابن أبي يعفور، وأبي بصير، ويونس بن يعقوب، حيث اقتصر فيها على (السلام) بلا إضافة ذلك، غاية الأمر في غير رواية أبي بكر يحتمل كون (السلام عليكم) بعد الصيغة الأُولى، وكونها مختصّة دون الثانية، وأمّا فيها تكون الثانية بالخصوص مُخرِجة لعدم ذكر الأُولى فيها، ومع ذلك لم يذكر الإضافة فيها، كما أنّ ترك هذه الإضافة موافق لأصل البراءة أيضاً.

فعلىٰ هذا القول تحمل الأخبار المشتملة على الإضافة المذكورة على الفضل والاستحباب، ولو كونه أحد فردي الواجب التخييري، كما عن بعضٍ التصريح به، ولعلّه مراد الباقين نحو ما قد ذكر في التشهّد والتسبيح.

أمّا الأخبار التى استدلّ بها في المقام:

فمنها: حديث المعراج المروي صحيحاً عن عدّة من أكابر الأصحاب في حديث، فقال: «فقال لي: يا محمّد سلِّم، فقلت: السلام عليكم ورحمة اللّه وبركاته»، الحديث.(١)

ومنها: صحيح عليّ بن جعفر، قال: «رأيتُ إخوتي موسى وإسحاق ومحمّد بني جعفر يُسلِّمون في الصَّلاة عن اليمين وعن الشمال: السَّلامُ عليكم ورحمة الله وبركاته، والسَّلام عليكم ورحمة الله وبركاته».(٢)

ومنها: رواية «دعائم الإسلام» عن جعفر بن محمّد عليهما السلام، قال: «فإذا قضيت التشهّد، فسلِّم عن يمينك وعن شمالك، تقول: السلام عليكم ورحمة اللّه السلام

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١.
(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ٢ من أبواب التسليم، الحديث ٢.

عليكم ورحمة اللّٰه».[١]

بل يمكن القول في الجملة: بأنّ فعل رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله ذلك مع الزيادة كان لأجل اختياره صلى الله عليه وآله الفرد الأكمل من الواجب التخييري، امتثالاً للأمر بالتسليم الصادر من اللّٰه عزَّ و جلّ بقوله: (سلِّم)، و إلّا فإنّ دونه في الفضل هو الاقتصار على (رحمة اللّٰه) وبعده الاقتصار على خصوص (السلام عليكم) بلا إضافة شيءٍ معه، فحينئذٍ لا داعي لحمل إسقاط (بركاته) فقط على التقيّة، لكون المحكي عن العامّة تركه، كما هم عليه الى الآن، مع أنّ مجرد الفعل الصادر عنهم عليهم السلام لا يقتضي الوجوب، بل هو أعمّ فيشمل الاستحباب، خصوصاً مع ملاحظة موافقة الحذف لأصل البراءة، لأنّ مقتضاه عدم وجوب الإضافة عند الشكّ في وجوبها وجزئيّتها أو شرطيّتها.

نعم، ناقش سيّدنا الحكيم قدس سره في مستمسكه بقوله: (اللّهمّ إلّا أن يقال: أصل البراءة إنّما ينفي الجزئيّة أو الشرطيّة ولا يثبت المُحلّليّة، فالمرجع استصحاب بقاء التحريم حتّى يثبت المحلّل)، انتهى.[٢]

وأجاب عنه سيّدنا الخوئي في مستنده بقوله: (مدفوع، بأنّ الموضوع للمحلّل إنّما هو السلام الواجب كما تقدّم، إذاً فالشك في حصول التحليل في المقام مستندٌ إلى الشكّ في وجوب الزيادة، وبعد نفيه بالأصل المزبور لم يبق شكّ في حصول المحلّليّة،

(١) مستدرك الوسائل: الباب ٤ من أبواب التسليم، الحديث ٣.
(٢) المستمسك: ج ٦ / ص ٤٧٠ .

كما لا يخفى).[1]

أقول: إثبات المحلّليّة بأصل البراءة عن وجوب الإضافة، مبنيٌّ على الأصل المثبت وهو خُلف، خلافاً لعدّة كثيرة من الفقهاء حيث ذهبوا إلى الوجوب في خصوص (رحمة الله)، منهم ابن زُهرة و صاحب «الألفيّة» و «فوائد الشرائع»، وظاهر «البيان» و «التنقيح»، و «تعليق النافع» و «المسالك»، ومن المُتأخِّرين كالنائيني والبروجردي والإصطبهاناتي، وأمّا السيد جمال الگلپايگاني فقد حكم بالاحتياط الوجوبي، بل عن الحلبي وجوبه كما نقل عن «التنقيح» من إيجاب كلمة (بركاته) أيضاً، ولعلّ وجهه احتمال أنّ الاختصار في تلك الروايات بحذف الزائد، كان لأجل الإشارة إلى السلام المتعارف عند الناس، حيثُ يسلّمون في صلاتهم سلاماً كاملاً مع لواحقه ومنها كلمة (وبركاته) كما وقع في عمل رسول الله ﷺ في المعراج، خلافاً لما يفعلون عند تلاقيهم، بل مقتضى قاعدة الإطلاق والتقييد هو القول بوجوب الإضافة الواردة في الأخبار المقيّدة.

وكون العمل عامّاً، فيشمل ما لو كان مندوباً، صحيحٌ بالنسبة إلى الخبرين الأوّلين دون الأخير، إذ هو قولٌ للصادق عليه السلام. نعم، هو صحيح بالنسبة إلى جملة (بركاته).

فإذاً القول المختار هو القول بالاحتياط وفاقاً لما عليه المُتأخِّرين، وحذراً عن مخالفتهم، خصوصاً خصوصاً مع ملاحظة صحّة سند حديث المعراج، ونقل الأكابر من الأصحاب له، الموجب لتقوية حكمنا بالاحتياط كما لا يخفى .

---

(١) مستند العروة: ج ٤ / ص ٣٥٦.

ولا فرق فيما ذكرنا من حفظ الصورة المتعارفة في السلام: بين جعل المُخرِج هو الأُولى، وبين جعله الثانية تحصيلاً لوظيفة الندب والمحافظة على الواجب الخارجي، على ما عرفت من القولين في صورة تقديم المُخرِج في الأُولى من كون الثانية مندوبة أو واجباً خارجياً.

الفرع العاشر: في أنّ المُخرِج إن جُعل في الأُولى، فهل الإخلال العمدي بالثانية يبطل الصلاة أم لا؟

الظاهر عدم البطلان بناءً عليه، واحتمال كون وجوب الثانية حينئذٍ شرطيّاً حتّى يوجب إخلالها البطلان، ضعيفٌ، لكونها خارجاً عن الصلاة، هذا أوّلاً.

مع أنَّه يمكن إعادة السلام ثانيةً بالشكل الصحيح فتصحّ صلاته حينئذٍ، لانجبار الصلاة بها، ولم تكن في أثناء الصلاة حتّى توجب الاعادة المذكورة البطلان.

هذا ما لو أتى بكلتا الصيغتين، وجعل المُخرِج هو الأُولى.

وأمّا لو جعل المُخرِج هو الثانية، فالإخلال بها عمداً سبب للبطلان لعدم خروج المصلّي حين اخلاله عن الصلاة، كما أن الحكم كذلك ما لو لم يأت بأحدهما، حيث يكون المُخرِج حينئذٍ منحصراً بما قد يأتي، فحاله أيضاً كذلك، وهذا هو مراد العلّامة في «المنتهى» حيث قال: (إن أتى بغير المُجزي معتمّداً أبطلت صلاته، لأنَّه كلامٌ في الصلاة غير مشروع، وإن بدأ بالعبارة الثانية ثمّ أتى بالعبارة الأُولى، جاز له أن يأتي بأيّ صيغةٍ أراد، وعلى أيّ كيفيّةٍ أوجدها صحّ، لأنَّه يكون قد خرج من الصلاة)، انتهى على المحكي في «الجواهر».

نعم، يعدّ مثل هذا المتعمّد غير عاملٍ بوظيفته على حسب كونه ندباً، إذ

الخروج الحاصل بالأُولى لا يوجب أن يكون عاملاً بوظيفته إذا سَلّم بصورة غير التعريف، مثلاً بأن يقول: (سلامٌ عليكم)، بدل (السّلام عليكم) حيث لا يكون مثل هذه الصيغة متعارفة في السلام، فالتقديم والتأخير في الصيغتين لا يؤثّران في العمل بالوظيفة وجوباً أو ندباً وعدمه، كما لا يخفى على المتأمِّل.

❊ ❊ ❊

هذا ختام البحث وصادف ذلك يوم السبت المقارن ليوم السادس من شهر صفر المظفّر، من سنة ثمانية وعشرين واربعمائة بعد الألف من الهجرة النبويّة المصطفويّة الشريفة، الموافق ليوم الخامس من شهر اسفند من سنة خمس و ثمانين و ثلثمائة بعد الألف من الهجرة بالسنين الشمسيّة، على يد أقلّ العباد الحاجّ السيّد محمّد علي العلوي الحسيني الگُرگاني الاسترآبادي، ابن المرحوم آية اللّٰه الحاجّ السيّد السجّاد العلوي عُفي عنهما، وجعل الجنّة مثواه ومثواي بعد مماتي، وحشرنا مع محمّدٍ وآله الطيّبين الطاهرين، آمين يا ربّ العالمين.

الفهرس

البحث في أحكام السجود ٥
فروع باب السجود ٧
كيفيّة سجود مقطوع الإبهام ٩
السجدة على الجبهة و حدودها ١٥
حكم باطن الكفين حين السجدة ٢٦
أمور يتعلّق بمسجد الكفين ٣٠
في لزوم الاعتماد على الاعضاء عند السجدة ٣١
فروع السجدة على العلّو ٥٣
حكم سائر المساجد عدا الجبهة ٧٦
حدود استحباب مراعاة المساواة في الصلاة ١٠٧
فروع تتعلق بارغام الأنف ١١٢
حكم العاجز عن السجدة على الجبين ١٧٦
فوريّة سجدة التلاوة وعدمها ١٩١
فروع باب سجدة التلاوة ٢٢٣
ما يُقرأ من الذكر في سجدة التلاوة ٢٥٢

الواجب السابع: التشهّد ٢٧٦
أحكام التشهّد ٢٧٧
حكم الصلوات على الآل: في غير الصلاة ٣٠١
فوائد جليلة حول الصلوات على الآل: ٣٠٧
في كيفيّة الصلاة الواجبة ٣١٤
فروع باب التشهّد ٣٢٢
من مسنونات التشهّد ٣٤٥
التسليم في الصلاة ٣٤٧
المراد من آخر الصلاة ٣٦٩
الدليل على استحباب التسليم ٣٨٢
في أنّ السلام جزءٌ من الصلاة ٤٠٠
أدلّة القائلين بعدم جزئية التسليم ٤٠٣
فروع باب التسليم ٤٣٠
الفهرس ٤٤٥