تبيان الصلوة

تقرير بحث

فقه الشيعة ومنهج الشريعة

آية الله العظمى

الحاج السيد حسين الطباطبائي البروجردي

المقرر

آية الله العظمى

الحاج آقا علي الفيض الكلپايگاني

المجلد السادس

تبيان الصلوة

تقرير البحث

فخر الشيعة ومفخر الشريعة

آية الله العظمى

الحاج السيد حسين الطباطبائي البروجردي دام ظله

لمقرره

سماحة آية الله العظمى

الحاج آقا علي الصافي الگلپايگاني

المجلد السادس

شبكة كتب الشيعة
shiabooks.net
mktba.net رابط بديل

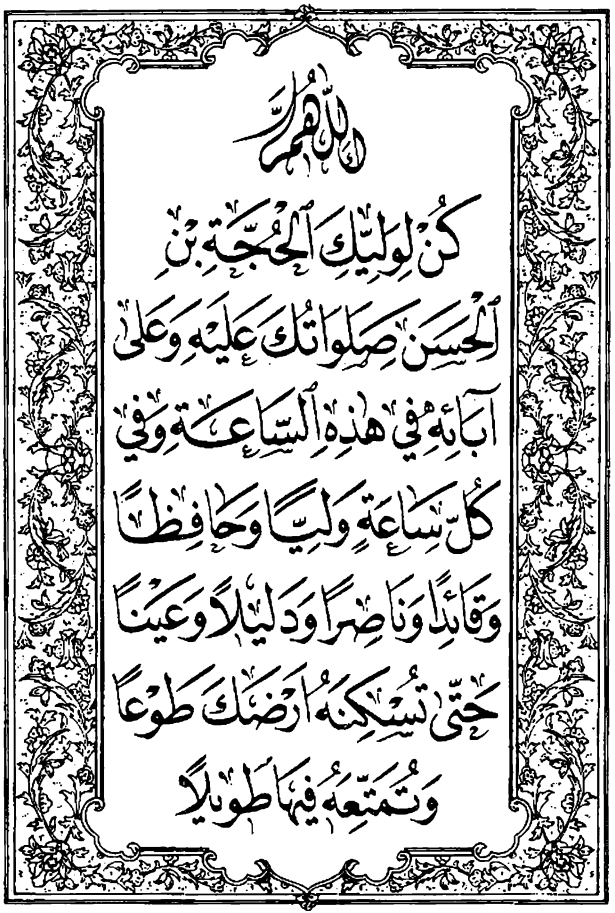
صافی گلپایگانی، علی، ۱۲۸۱ -
تبیان الصّلوٰة، تقریراً لبحث فخر الشیعة ـ السیّد حسین الطباطبائی البروجردي رحمه الله/ لمقرره علی الصافی الگلپایگانی. ـ قم: گنج عرفان، ۱۴۲۶ ق. = ۱۳۸۴.
۸ ج. (۲۴۴۵ ص.)
ISBN 9647958-51-X (دوره) ۲۴۰۰۰ ریال
ISBN 9647958-53-6 ـ (ج. ۲)
ISBN 9647958-52-8 ـ (ج. ۱)
ISBN 9647958-55-2 ـ (ج. ۴)
ISBN 9647958-54-4 ـ (ج. ۳)
ISBN 9647958-57-9 ـ (ج. ۶)
ISBN 9647958-56-0 ـ (ج. ۵)
ISBN 9647958-59-5 ـ (ج. ۸)
ISBN 9647958-58-7 ـ (ج. ۷)
فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
عربی
کتابنامه به صورت زیر نویس.
۱. نماز. الف. بروجردی، حسین، ۱۲۵۳ ـ ۱۳۴۰. ب. عنوان
۲ ت ۲ ص / BP ۱۸۶
۲۹۷/۳۵۳

کتابخانه
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
شماره ثبت: ۰۱۶۶۶۴
تاریخ ثبت :

اسم الکتاب: تبیان الصّلوٰة / ج ۶
المؤلف: سماحة آیة‌الله العظمی الحاج آقا علی الصافي الگلپایگاني
الناشر: گنج عرفان للطباعة والنشر
الکمیّة: ۱۵۰۰ نسخة
الطبعة الاولی: ۱۷ ربیع الاول ۱۴۲۶ هـ‌ق ـ ۱۳۸۴ هـ‌ش
المطبعة: کوثر
السعر: ۳۰۰۰ تومان
شابك: ISBN 964 - 93362 - 57 - 9 ۹۶۴ - ۹۳۳۶۲ - ۵۷ - ۹
شابك الدورة: ISBN 964 - 93362 - 51 - X ۹۶۴ - ۹۳۳۶۲ - ۵۱ - X
ایران ـ قم المقدسة ـ شارع عمار یاسر ـ مؤسسة گنج عرفان للطباعة والنشر
هاتف: ۷۷۵۹۲۳۷ - ۷۷۱۶۲۳۷ - ۰۲۵۱ / ۰۹۱۲۱۵۱۲۲۵۹

جمیع حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم


اللهم
كن لوليك الحجة بن
الحسن صلواتك عليه وعلى
آبائه في هذه الساعة وفي
كل ساعة وليا وحافظا
وقائدا وناصرا ودليلا وعينا
حتى تسكنه أرضك طوعا
وتمتعه فيها طويلا

الخامس من أفعال الصّلوٰة الركوع

اعلم أنّ دخله في الصّلوٰة وكونه من جملة واجباتها في الجملة من المسلمات، بل ربما يعدّ مثل أصل وجوب الصّلوٰة من الضروريات في الدين، ويجب في كل ركعة من ركعات الصّلوٰة ركوع واحد إلاّ في صلواة الآيات، وربما يكون الركوع أهمّ واجبات الصّلوٰة، حتّى كان إطلاق الركعة باعتباره، فيقال: صلوٰة الصبح ركعتان، والمغرب ثلاث ركعات، والعشاء والظهر والعصر أربع ركعات باعتبار كون الواجب في الاولى ركوعان، وفي الثانية ثلاثة ركوعات، وفيما بقي منها أربع ركوعات.

ولهذا قلنا: بأنّا نفهم من بعض التعبيرات الواردة في الروايات، مثلاً (ثمّ تقوم إلى الركعة الثانية) أو (تقوم إلى الركعة الثالثة) بأنّ المراد هو القيام إلى الركوع، ولهذا يكون قيام الواجب هو القيام إلى الركوع، وقدمرّ الكلام فيه في القيام.

بل ربما يطلق الركوع على نفس الصّلوٰة كما ورد من الخاصّة والعامة في تفسير قوله تعالى ﴿**واركعوا مع الراكعين**﴾[1] بأنّ المراد من الركوع هو الصّلوٰة يعني: صلوا

---

١ ـ سورة البقرة، الآية ٤٣.

مع المصلين، فمامرّ يظهر لك أنّ اعتباره في الصّلوٰة في الجملة ممّا لا إشكال فيه ويكون ركنا من أركانها كما يأتي الكلام فيه إنشاء الله تعالى، ثمّ بعد ذلك نشرع في واجباته فهي، على ما يظهر من بعض العبائر، خمسة:

الاولى: من واجباته، على ما في الشرايع، أن ينحني بقدر ما يمكن وضع يديه على ركتبيه.

اعلم بأنّه لا إشكال في أنّ المراد من الركوع هو الانحناء، وبالفارسية (خم شدن) فيقال بالمنحني بأنّه الراكع متى يكون راكعاً ومنحنيا خلقةً أو لعارض، ولا يعتبر في مفهومه العرفي إحداث الانحناء.

فنقول: بعد ما لا يعتبر في مفهوم الركوع عرفا إلاّ مطلق الانحناء (الانحناء برتبة خاصة) وبعد ما لا إشكال في أنّه ليس للركوع حقيقة شرعية، بل استعمل في الشرع في معناه العرفي، وإن تصرف فيه الشرع يكون تصرفه بدخل أمر زائد فيه، لا من باب التصرف في حقيقته، فيقع الكلام في أنّه هل يعتبر في الركوع المعتبر في الصّلوٰة حدّ خاص من الانحناء أو لا يعتبر ذلك، بل يحصل مفهومه ويصدق الركوع بمجرد الانحناء وان كان قليلاً، وعلى تقدير اعتبار حدّ خاص ووجوب مرتبة خاصة ما هذا الحدّ وهذه المرتبة.

فنقول: أمّا عند العامة فالمنسوب بأبي حنيفة هو تحقق الركوع بصرف الانحناء في أيّ مرتبة من مراتبه، فصرف الانحناء محقّق الركوع وإن لم يبلغ بمرتبة تبلغ اليد بالركبة لتحقق الانحناء بما دون ذلك أيضاً وقال الشافعي، على ما في كتابه المسمى بالامّ (باعتبار حدّ خاص في الركوع المعتبر في الصّلوٰة، وهو وصول كفيه إلىٰ ركبتيه.

وأمّا عند الخاصّة فاعتبارالانحنا إلى حدّ خاصّ في الركوع الواجب في الصّلوٰة في الجملة مسلم وإن كان الخلاف بينهم في ما هو الحدّ، فاختلافهم في المرتبة التي يجب الانحناء في الركوع بهذه المرتبة، فقال المحقق ﷺ في الشرايع[١]: والواجب فيه خمسة أشياء:

الأوّل: أن ينحني بقدر ما يمكن وضع يديه على ركبتيه، وعن جملة اخرى منهم التعبير بهذا النحو، مثل العلاّمة ﷺ في القواعد والتحرير والمنتهي والشهيد ﷺ في الذكرى، وحكي عن بعضهم بأنّ الواجب الانحناء بمقدار يصل معه كفّاه بركتبه، وعن بعضهم أنّه يجب الانحناء لى أن تبلغ راحتاه بركبتيه، وعن بعضهم أنّه يجب الانحناء إلى حدّ تصل أطراف أصابعه بركبتيه، وهل المراد من أطراف الأصابع هو طرفها المتصل بالكف كما قال صاحب جامع المقاصد ﷺ، وهو بعيد، أو المراد من أطرافها هي منتهاها الّتي تعد منتهي اليد أعنى: الأ نأمل كما هو الظاهر من أطراف الاصابع.

هذا هو بعض الأقوال في المسئلة، وأمّا الروايات الّتي تكون بمقامنا مرتبطة.

الرواية الاولى: وهي الرواية الّتي تنتهي سندها بزرارة، (وهو يروي عن أبي جعفر ﷺ قال: وإذا ركعت فصفّ في ركوعك بين قدميك، وتمكن راحتيك من ركبتيك، وتضع يدك اليمنى على ركبتك اليمنى قبل اليسرى، وبلّغ أطراف أصابعك عين الركبة فإن وصلت أطراف أصابعك في ركوعك إلى ركبتيك أجزأك ذلك، وأحبّ إلّي أن تمكّن كفيك من ركبتيك).[٢]

---

١ ـ الجواهر، ج ١٠، ص ٦٩.

٢ ـ الرواية ١ من الباب ٢٨ من ابواب الركوع من الوسائل.

الرواية الثانية: و هي ماروا‌ها زرارة أيضا عن أبي جعفر عليه السلام، (وفيها قال عليه السلام (وتصفّ في ركوعك بين قدميك تجعل بينهما قدر شبر، وتمكّن راحتيك من ركبتيك، وتضع يدك اليمنى على ركبتك اليمنى قبل اليسرى، وبلغ بأطراف أصابعك عين الركبة، وفرّج أصابعك إذا وضعتها على ركبتيك الخ).[١]

الرواية الثالثة: وهي ماروا‌ها حماد عن أبي عبدالله عليه السلام، وفيها (ثمّ ركع، وملأ كفيه من ركبتيه مفرجات، وردّ ركبته إلى خلفه حتّى استوى ظهره حتّى لوصبّت عليه قطرة ماء أو دهن لم تزل لا ستواء ظهره، تردّد ركبتيه إلى خلفه الخ.[٢]

الرواية الرابعة: وهي ما رواها عبار عن أبي عبدالله عليه السلام (عن الرجل ينسى القنوت في الوتر و غير الوتر، فقال: ليس عليه شيء، وقال: إن ذكره و قد أهوى إلى الركوع قبل أن يضع يديه على الركبتين فليرجع قائما وليقنت ثمّ ليركع، وإن وضع يده على الركبتين فليمض في صلوٰته، وليس عليه شيء).[٣]

الرواية الخامسة: وهي مرسلة المحقق رحمه الله في المعتبر والعلاّمة رحمه الله في المنتهي عن معاوية بن عمار وابن مسلم والحلبي قالوا وبلّغ بأطراف أصابعك عين الركبة.[٤]

هذا كله في الروايات الّتي ذكروها وجهاً لما نحن فيه، وبعد ما عرفت ذلك نقول: أمّا فتوى الفقهاء من القدماء رحمهم الله إلى زمان المحقق رحمه الله والعلاّمة رحمه الله وإن كانت مختلفة بحسب اللفظ كما قلنا، لأنّ بعضهم قال: بكفاية بلوغ أطراف الاصابع الركبة،

---

١ ـ الرواية ١ من الباب ١ من ابواب الركوع من الوسائل.

٢ ـ الرواية ١ من الباب ١ من ابواب افعال الصّلوٰة من الوسائل.

٣ ـ الرواية ٢ من الباب ١٥ من ابواب القنوت من الوسائل.

٤ ـ الرواية ٢ من الباب ٢٨ من ابواب الركوع من الوسائل.

وبعضهم بلوغ اليد إلى الركبة وبعضهم بلوغ أطراف الاصابع عين الركبة، وبعضهم بلوغ الكف، وبعضهم بلوغ الراحة إلى الركبة.

لكن لا يستفاد من كلماتهم اختلاف بعضهم مع بعض الآخر في هذه الخصوصية، بل نظرهم إلى الرد على أبي حنيفة من كفاية مطلق الانحناء كما تخيله هو، ولهذا لا تشم رائحة خلاف بينهم حتّى يقال: بأنّ كل قول من الأقوال يكون مخالفاً مع الآخر، بل كما كان الأمر بين المسلمين من المخالفة مع قول أبي حنيفة القائل بكفاية مطلق الانحناء ومسماه في الركوع، وكان وجه مخالفتهم معه ما روي في طرقهم عن أنس (قال: قال رسول الله ﷺ: إذا ركعت فضع كفيك على ركبتيك) وأن المستفاد منها وجوب الانحناء بحدّ يمكن للمصلّي وضع كفّيه على ركبتيه، كان الأمر كذلك عند فقهائنا رضوان الله عليهم، فكانوا في مقام بيان كون حدّ خاص للركوع الواجب في الصّلوٰة، فهم متفقون في ذلك وان كانت عبائرهم مختلفة، ولذا لا يرى نقل خلاف من بعضهم على خلاف قول بعض آخر في هذه الجهة.

مسئلة: هل الركوع عبارة عن نفس الانحناء بمرتبة خاصّة، وهي المرتبة تصل اليد بالركبة بحيث يكون ساير مراتب الانحناء قبل هذه المرتبة، أعني: الهوى هذه المرتبة، مقدمةً للركوع و خارجا عن حقيقته، سواء نقول: بكون نفس الانحناء إلى المرتبة الخاصّة ركوعاً أو الهيئة الحاصلة من البلوغ بهذه المرتبة، أو لا يكون كذلك، بل يكون تمام مراتب الانحناء ركوعاً، غاية الأمر يجب شرعاً بلوغ الانحناء إلى مرتبة خاصة، بمعنى: أنّ الشخص إذا أهوى من القيام يعدّ راكعا إلى أن يصل بآخر الحدّ المطلوب شرعا، فمعنى وجوب الركوع وجوب جميع هذه المراتب من الهوى إلى آخر مرتبة، وهو المقدار من الانحناء الّذي يتمكّن معه المصلّي من وصول

يده بركبته.

ويتفرع على ذلك فرع، وهو أنّه لو أهوى الشخص لغير الركوع، ثمّ بعد ما وصل بحدّ الركوع أو ما قبل حدّ الركوع في مرتبة من الهويات، فقصد الركوع يصحّ ركوعه إن قلنا بالأوّل، ولا يصح إن قلنا بالثاني.

قال السيّد البحر العلوم ﷺ على ما في منظومته[١] بالأوّل حيث قال:

ولو هوى لغيره ثمّ نوى ... صح كذا السجود بعد ما هواى

إذا الهوى فيها مقدمة ... خارجة لغيرها ملتزمة

وكذا قال صاحب[٢] الجواهر ﷺ.

وقال العلاّمة[٣] ﷺ وبعض آخر: بعدم الصحة.

اعلم أنّ الرواية الرابعة المتقدمة (وهي ما رواها عمار عن أبي عبدالله ﷺ عن الرجل ينسى القنوت في الوتر أو غير الوتر، فقال: ليس عليه شيء، وقال: إن ذكره وقد أهوى إلى الركوع قبل أن يضع يده على الركبتين فليمض في صلوته وليس عليه شيء) تدلّ على ما اختاره السيّد البحر العلوم ﷺ بوجهين.

الوجه الأوّل: لقوله ﷺ فيها (إن ذكره وقد أهوى إلى الركوع) فهذه الفقرة تدلّ على عدم كون الهوى جزءً للركوع، بل الركوع أمر يحصل بعد الهوى والهوى مقدمة له، لأنّه ﷺ قال (أهوى إلى الركوع .

---

١ ـ الدّر النجفية، ص ١٢٦.

٢ ـ الجواهر، ج ١٠، ص ٧٦.

٣ ـ تذكره الفقهاء، ج ٣، ص ١٦٥.

الوجه الثاني: أنّ الرواية تدلّ على الرجوع قائماً لا عادة القنوت ما لم يضع يده على ركتيه وإن وضع فلا يرجع وليمض في صلوته، وبالاولوية القطعية تدلّ على جواز الرجوع قبل وضع اليد لنسيان القرائة، أو لنسيان السجدة من الركعة السابقة، فتدلّ على بقاء محل التدارك قبل بلوغه إلى حدّ يتمكن من وضع اليد، وبعد كون هذه المرتبة آخر مرتبة يجب الانحناء إليها وبها يتحقّق الركوع فتدلّ الرواية على أنّ قبل هذه المرتبة حيث لم يدخل بعد في الركوع الّذي هو ركن في الصّلوٰة يكون محل تدارك الجزء المنسي باقياً، وأمّا إذا وضع يده فقد دخل في الركن ومضى محل التدارك، فيستفاد من هذه الرواية أنّ الركوع عبارة عن مرتبة خاصة من الانحناء، وهي المرتبة الّتي مع بلوغها بها يتمكن من وصول اليها ركبة[1].

ومما قلنا يظهر لك أنّه لا وجه لأنّ يقال: بأنّ تمام مراتب الانحناء يكون ركوعاً وإن كانت المرتبة الأخيرة مطلوبة شرعاً أيضاً لما قلنا من أنّ مفاد الرواية هو كون المراتب المتقدمة على المرتبة الأخيرة خارجة عن الركوع.

ويظهر من كلام الشيخ[2] الأنصاري ﷺ على ما ذكره الحاج آغا رضا[3] الهمداني ﷺ في المصباح أنّه وإن كان الهوى مقدمة خارجة عن الركوع، ولكن حيث

---

١ ـ أقول أمّا الوجه الثاني فقابل للمنع، لأنّ غاية ما يستفاد من الرواية هو لزوم الرجوع قبل وضع اليد، وعدم الجواز بعد وضع اليد ولا يستفاد من ذلك كون جواز الرجوع قبل وضع اليد من باب عدم وصوله حدّ الركوع، وعدم جوازه بعد ذلك من باب كونه وأصلاً بحدّ الركوع، بل يحتمل كون الرجوع جايزاً في صورة ولو كان داخلاً في الركوع وإن كان هذا الاحتمال خلاف الظاهر. (المقرر)

٢ ـ كتاب الصّلوٰة للشيخ الانصاري، ص ١٥٧.

٣ ـ مصباح الفقيه، كتاب الصّلوٰة، ص ٣٢٥ ـ ٣٢٧.

يكون الركوع عبارة عن الانحناء، والأمر بالانحناء يقتضي إيجاد الانحناء وإحداثه لعدم صحة أن يقال: بمن يكون منحنيا (انحن) فلابدّ من أنّ المكلف يحدث الانحناء، فلازم ذلك عدم كفاية الركوع وعدم صدقه إذا كان منحنيا وواقعاً بحدّ الركوع، فلو هوى المصلّي لامر آخر حتّى وصل إلى حدّ الركوع، فلا يصح أن يقصد الركوع في هذا الحال، بل لابد من احداث انحناء خاص مجدداً في امتثال الأمر بالركوع.

وهذا الوجه ليس بتام، لأنّه ولو أنّه لا يصح أن يأمر الآمر المنحني بالانحناء المطلق الشامل لاحداث الانحناء وإبقائه، ولكنّه قابل لأن يصير مأموراً ببقاء الانحناء، فإذا لم يكن الركوع إلاّ الانحناء الخاص ووجود هذه المرتبة من الانحناء لا حدوثها، فالمنحني مع كونه منحنيا قابل لأن يتوجه عليه الأمر بالانحناء للركوع، وهو يتمكن الامتثال ببقائه في هذه المرتبة من الانحناء بقصد الانحناء للركوع، فوجهه ليس بوجيه.

إذا عرفت ذلك يمكن أن يقال بوجه آخر لعدم كفاية الركوع الّذي لم يكن الهوى إليه بقصد الركوع، وهو أنّه كما قلنا في بعض مطاوي كلماتنا في النية بأنّ العناوين القصدية محتاجة إلى القصد، فالقيام لا يصير مصداق التعظيم مثلاً الاّ إذا قصد به ذلك، لأنّ القيام عند ورود شخص كما يكون قابلاً لأنّ يصير مصداقاً للتعظيم، كذلك قابل لأن يصير مصداقا للتحقير أو لغيره، فلا يصير منطبق عنوان أحدها إلا بالقصد، وقلنا بأنّ الصّلوٰة وأجزائها من العناوين القصدية، فالأفعال الخارجية الواقعة بصورة الصّلوٰة، وكذا كل جزء وفعل منها، لا تصير منطبق عنوان الصّلوٰة أو جزء الصّلوٰة إلاّ بالقصد، فقرائة الفاتحة قابلة لأن تكون قرائة الصّلوٰة، ولأن تكون بداعي شفاء المريض، فلا تصير جزءً للصّلوٰة إلاّ إذا قصد بها فاتحة

الصّلوٰة، والصّلوٰة مركبة من أقوال وأفعال، وكل منهما لا تصير من أقوالها وأفعالها إلاّ إذا أتى بها بداعي كونها من أقوالها وأفعالها، فتحصل أنّ الصّلوٰة وأجزائها من أقوالها وأفعالها من جملة العناوين القصدية، غاية الأمر يعتبر فيها أن تقع بقصد التقرب أيضاً.

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّ ما نرى من عمل رسول الله ﷺ وكذلك من عمل المسلمين إلى الآن، هو كون بنائهم على إحداث الركوع والهوى من القيام إلى الركوع، ثمّ القيام بعد الركوع ثمّ الهوى إلى السجود، ولم ينقل من فعله ﷺ إتيان الركوع بدون كون هويه بقصد الهوى إلى الركوع، وكذا عمل المسلمين، فمن ذلك نكشف كون واجب من واجبات الصّلوٰة الهوى الركوع بقصد إيجاد الركوع، وكون الهوى إليه بالوجوب النفسي، فالهوى وإن كان مقدمة للركوع لكن يجب نفساً وبقصد كونه هوياً إلى الركوع، وكذلك الهوى إلى السجود.

فبعد ذلك نقول: بوجوب كون الهوى إلى الركوع بقصد الركوع لا بقصد أمر آخر، ولو فرض عدم تسلم وجوب الهوى، وكان مورد الشّك فليس الشّك فيه شكاً في التكليف من حيث الحكم وان كان من جملة الشّكوك الراجعة إلى الشّك في التكليف موضوعاً، وبعبارة اخرى لا يجرى في هذا القسم من الشّك في التكليف البرائة، لأنّه مع هذا العمل الّذي قلنا من النبي ﷺ وعدم رؤية خلافه من عمل المسلمين لا يمكن أن يقال: بعدم وجود حجة على الحكم حتّى يكون مجالاً لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، بل يكون المورد مورد الاحتياط.

فبهذا الوجه نقول: بوجوب كون الهوى الركوع بقصد الركوع لا بقصد أمر آخر، فلو هوى بقصد شيء آخر، كقتل حية أو غيره حتّى وصل إلى حدّ الركوع أو

إلى بعض المراتب قبل مرتبة الركوع الواجب بحيث لم يقع بعض مراتب الانحناء بقصد الركوع، فلا يكتفي بهذا الركوع، بل لابد من كون الهوى من القيام بتمام مراتبه إلى حدّ الركوع بقصد الركوع.(١)

مسئلة: من يكون من جهة اليد أو الرجل خارجاً عن المتعارف إمّا لطولها، أو لقصرهما يرجع إلى المتعارف، وكذلك مقطوع اليد، لأنّ المستفاد من روايات الباب كون الحدّ الواجب في الانحناء في الركوع هو المقدار الّذي يتمكن المصلّي معه من وضع اليد على الركبة، ومن الواضح أنّ الأحكام يعرض على المتعارف من الموضوعات، فلابدّ من إرجاع غير المتعارف بالمتعارف، فمقطوع اليد ومن يكون من حيث اليد أو الرجل خارجاً عن المتعارف فيرجع إلى المتعارف، فالواجب عليهم الأخذ بمتعارف الموضوع أو متعلق الحكم، فافهم.

مسئلة: ومن لم يتمكن من تمام الانحناء لعارض يأتي بما يتمكن منه، وليس الوجه في ذلك قاعدة الميسور أو قوله (إذا أمرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم) أو

---

١ ـ أقول: ما أفاده مدّ ظله العالي من الوجه لا يكون بنظري القاصر تماماً، لأنّ ما يرى من عمل النبي (ص) أو المسلمين يكون من باب اقتضاء الوضع الطبيعي لذلك، و هو أنّ الشخص المصلّي مع كونه قائما حال الصّلوٰة، يقضي أن ينحني و يهوي إلى الركوع لالأمر آخر، فغير معلوم كون العمل من باب وجوب ذلك، و مع الشّك لا وجه للاحتياط، بل تجري البراءة.

فعلى هذا نقول: لو أهوى بقصد غير الركوع حتّى و لم يبلغ إلى مرتبة غاية مرتبة المعتبر في الركوع الواجب، ثمّ انحنى من هذه المرتبة إلى المرتبة الواجبة، أعني: المرتبة يتمكن معها من وضع اليد على الركبة فيصح الركوع لو قصد الهوى من هذه المرتبة إلى المرتبة الواجبة بقصد الركوع بلا اشكال، نعم لو بلغ إلى المرتبة الواجبة فالأحوط هو عدم الاكتفاء بهذا الركوع إن قلنا بكون الواجب إحداث هذه المرتبة من الركوع، و إن لم نقل بذلك فيقصد به الركوع و يكتفي به، لأنّ المصلّي ليس مأموراً إلاّ بالركوع و لا دخل للهوى فيه فتأمّل. (المقرر)

قوله (ما لا يدرك[1] كله لا يترك كله) حتّى يستشكل فيها بأنّ الركوع عبارة عن انحناء خاص، فليس انحناء آخر ميسوره حتّى يتمسّك بقاعدة الميسور، أو يقال: إنّه ليس من قبيل جزء الشيء حتّى يتمسّك بقوله ﷺ (إذا أمرتكم) أو (ما لا يدرك كله).

بل نقول في وجه ذلك: بأنّا نفهم من الدليل الوارد فيمن لا يتمكن من القيام بأنّه يؤمى للركوع والسجود، بأنّ الايماء مرتبة من الركوع، والشارع لا يرضى بترك الركوع ولو لم يتمكن من المرتبة الأعلى لابدّ له أن يأتى بالمرتبة الممكنة، وبعد كون الايماء مرتبةً من الركوع يكون الانحناء بأيّ مرتبة كانت ركوعاً، فلابدّ من الاتيان بالممكن بالاولوية القطعية المستفادة من الدليل المذكور.

مسئلة: ولو كان الشخص كالراكع خلقةً أو لعارض قيل: وجب أن يزيد في انحنائه لركوعه ليكون فارقا بين القيام اللازم للركوع، بل في جامع[2] المقاصد أنّه لو كان انحنائه على أقصى مراتب الركوع ففي ترجيح الفرق أو هيئة الركوع تردد.

اعلم أنّه تارةً يكون الشخص في مرتبة من الانحناء لم يبلغ الحدّ الاقصى من الركوع بحيث لو انحنى في الجملة لا يخرج من أقصى حدّ الركوع وفي هذا الحال يتمكن من الانحناء إلى هذا الحد، وتارةً بلغ بالحدّ الأقصى من الركوع بحيث لو انحنى يخرج عن حدّه.

أمّا في الصورة الاولى فنقول: قد يقال يجب الانحناء إلى الحدّ الواجب في

---

١ ـ عوالى الالى، ج ٤، ص ٥٨.

٢ ـ جامع المقاصد، ج ٢، ص ٢٨٩.

الركوع مع التمكن لما قال في الجواهر[١] من أنّه يجب الانحناء كي يفرق بين هيئة القيام وبين هيئة الركوع وفيه انّه ليس الواجب في لسان دليل عنوان الافتراق، بل الواجب هو النفس القيام والركوع، وفي المقام لو كان الشخص متمكنا من القيام يجب عليه وهو خارج من الفرض، لأنّ الفرض في من لا يتمكن من الانتصاب أصلاً، فإذا لم يتمكن من ذلك يجب عليه الركوع فقط، وعلى الفرض يتمكن من الركوع إمّا من باب أنّ الركوع عبارة عن هذه المرتبة من الانحناء، ولا دخل للهوى فيه كما هو مختار نفس صاحب الجواهر ﷺ، وإمّا من باب أنّه وإن كان الهوى واجبا إلاّ أنّه على الفرض غير متمكن منه، فيجب ما تمكن وهو قصد الركوع بقاءً في هذه المرتبة من الانحناء.

ولكن نقول في وجه وجوب الانحناء في هذه الصورة في الجملة: بأنّا نكشف من الأدلة أنّه يجب في الصّلوٰة بعد القيام لله متذللاً مرتبة اخرى من التذلّل، وهي عبارة عن الانحناء بعنوان الخضوع له سبحانه، وغاية هذا التذلل هي المرتبة الأقصى من الركوع، ففي الفرض هذا الشخص المنحني يكون تذلّله وهو الركوع، مرتبة بعد هذه المرتبة، لأنّ هذه المرتبة قيامه في الحقيقة فعلىٰ هذا يجب عليه الانحناء للركوع كي يعمل بوظيفة التذّلل.

وأمّا الصورة الثانية فلا يبعد فيها عدم وجوب انحناء زائد لأنّ الزائد على هذه المرتبة لم يكن تذللاً له تعالى، إذا المستفاد من تعيين الحدّ للركوع هو كون أقصى مراتبه هذه المرتبة الّتي هو بحسب طبعه واجد، فهي ركوعه إذا قصد بها الركوع لعدم تمكنه من تحصيل القيام المتصل بالركوع، ولا الهوى إلى الركوع، فافهم.

---

١ ـ الجواهر، ج ١٠، ص ٨١.

مسئلة: من يصلّي جالسا إمّا من باب كون تكليفه الجلوس أو من باب جواز الجلوس له كمن يصلّي النافلة، فلا يكفي في ركوعه الانحناء بمقدار يتمكن من وصول اليد إلى الركبة، لأنّه بدون الانحناء أو الانحناء اليسير تصل يده إلى ركبتيه حال الجلوس، بل يجب عليه الانحناء بمقدار يستوي ظهره تقريباً كحال الركوع القيامي، لأنّ المستفاد من الأدلة الانحناء بهذا المقدار في الركوع، لا مجرد امكان وصول اليد، فافهم.

الثاني: من واجبات الركوع الطمأنينة.

اعلم أنّ المراد من الطمانينة المبحوث عنها في المقام ليس الاستقرار المقابل لحركة أجزاء البدن، بل المراد هو الوقوف يسيراً في حدّ الركوع في قبال العامة، فإنّ أبا حنيفة مثلاً قال: يكفي مجرد الوصول الحدّ ثمّ الذهاب إلى السجود بدون وقوف وتوقف حال الوصول إلى حدّ الركوع، ففي قبال هذا القول تعرضوا في فقهنا للمسئلة، وقالوا: باعتبار الطمأنينة، وبهذه المعنى قال الشّيخ ﷺ في الخلاف[1] الطمأنينة في الركوع ركن من أركان الصّلوٰة.

فالمراد من الطمانينة هو الوقوف في حدّ الركوع والسكون، لا أن يصل إلى الحدّ ويرفع الراس بدون التوقف ولا يكون كنقر الغراب كما في الخبر، فهذه معنى الطمأنينة، لا الطمأنينة في قبال تزلزل الأعضاء وإن كانت الطمانينة بهذه المعنى الّتي قلنا يستلزم الاستقرار وعدم التزلزل في الجمله أيضاً.

الثالث: من واجبات الركوع الذكر.

---

١ ـ الخلاف، ج ١، ص ٣٤٨.

اعلم أنّ الشّيخ ﷺ قال في الخلاف التسبيح في الركوع والسجود واجب، وبه قال أهل الظاهر داود وغيره، وبه قال أحمد، وقال عامة الفقهاء: إنّ ذلك غير واجب.

دليلنا إجماع الفرقة وطريقة الاحتياط، لأنّه إذا سبح جازت صلوته بغير خلاف، وإذا لم يسبح فليس على صحتها دليل، وقوله ﷺ (صلّوا كما رأيتموني اصلّي) يدلّ عليه، لأنّه سبح بغير خلاف، وروى عقبة بن عامر: لما نزلت (فسبّح باسم ربك العظيم) قال رسول الله ﷺ: اجعلوها في ركوعكم، فلما نزلت (سبّح اسم ربك الأعلى) قال اجعلوها في سجودكم، وهذا أمر يقتضي الوجوب.(١)

وقد ظهر لك أنّ عامة الفقهاء قائلون بعدم وجوب ذكر في الركوع والسجود رأسا، نعم داود الظاهري الاصبهاني وغيره من أهل الظاهر وأحمد من العامة قالوا بوجوب التسبيح، وأمّا عندنا فقد ادعى الشّيخ ﷺ الاجماع باصطلاحه على وجوب التسبيح في كل من الركوع والسجود، فنقول: أمّا روايات الباب فعلى طوائف:

الطائفة الاولى: ما يمكن أن يقال: بدلالتها على وجوب التسبيح بدون تعرض فيها من التسبيحة الكبرى أو الصغرى، وهي روايتان:

الرواية الاولى: وهي ما رواها داود الابزارى عن أبي عبدالله ﷺ (قال: أدنى التسبيح ثلاث مرّات وأنت ساجد لا تعجل بهنّ).(٢)

وهذه الرواية وإن وردت في السجود لكن نعلم بعدم فرق في هذا الحيث بين

---

١ ـ الخلاف، ج ١، ص ٣٤٨.

٢ ـ الرواية ٥ من الباب ٥ من ابواب الركوع من الوسائل.

الركوع والسجود.

الرواية الثانية: وهي ما رواها أبو بصير (قال: سئلته عن أدنى ما يجزي من التسبيح في الركوع والسجود؟ قال: ثلاث تسبيحات).[١]

وهل للروايتين إطلاق يشمل الكبرى والصغرى كليهما، أو منصرف بالكبرى فقط الصغرى فقط يأتي الكلام فيه.

الطائفة الثانية: ما يمكن أن يقال: بدلالتها على إجزاء خصوص التسبيحة الصغرى ثلاث مرات:

الرواية الاولى: وهي ما رواها عبد الرحمن بن أبي نجران عن مسمع بن أبي سيار عن أبي عبدالله عليه السلام (قال: يجزيك من القول في الركوع والسجود ثلاث تسبيحات أو قدرهن مترسلاً، وليس له ولا كرامة أن يقول: سبّح سبّح سبّح).[٢]

ونقل صاحب الوسائل عن مسمع رواية اخرى، وهي الرواية ٤ من الباب المذكور رواها صفوان عن مسمع عن أبي عبدالله عليه السلام قال: لا يجزى الرجل في صلوته أقل من ثلاث تسبيحات أو قدرهن.

اعلم أنّ روايته الثانية لا تعرض فيها للركوع والسجود، وليس فيها ما في ذيل الرواية الاولى، ولا يبعد كونهما رواية واحدة نقل صفوان عن مسمع تارةً وعبد الرحمن عنه تارةً اخرى، وعلى كل حال تدلّ على إجزاء ثلاث سبحان الله أعني: الصغرى لا الكبرى، لأنّ الرواية الاولى بقرينة ما في ذيلها (ولا كرامة أن

---

١ ـ الرواية ٦ من الباب ٥ من ابواب الركوع من الوسائل.

٢ ـ الرواية ١ من الباب ٥ من ابواب الركوع من الوسائل.

يقول: سبّح سبّح سبّح) تدلّ على الصغرى.

الرواية الثانية: وهي ما روها حماد بن عيسى عن معاوية بن عمار (قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أخفّ ما يكون من التسبيح في الصّلوٰة؟ قال: ثلاث تسبيحات مترسلا تقول: سبحان الله سبحان الله سبحان اللّه).[١]

وذكر في الوسائل رواية اخرى، وهي مارواها يونس بن عبد الرحمن عن معاوية بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام. قلت: أدنى ما يجزي المريض من التسبيح في الركوع والسجود؟ قال: تسبيحة واحدة).[٢]

وروايته هذه تدلّ على إجزاء تسبيحة واحدة في الركوع والسجود، ولا يبعد كونها رواية واحدة، وعلى كل حال في ما رويها حماد عنه لاتعرض للركوع والسجود،بل قال (أخف ما يكون من التسبيح في الصّلوٰة) إلاّ أن يقال: لا مورد لهذا التسبيح إلاّ في الركوع والسجود، نعم لو قلنا بكون روايتي معاوية رواية واحدة، وكانت روايته الثانية ذيل الرواية الاولى، ففي الثانية أعني: ما نقل عنه يونس تعرض للركوع، فعلى كل حال تدلّ على إجزاء التسبيحة الصغرى ثلاث مرّات.

الرواية الثالثة: وهي ما رواها سماعة (قال: سئلته عن الركوع والسجود هل نزل في القرآن؟ قال: نعم قول الله تعالى «يا أيّها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا» قلت: كيف حدّ الركوع والسجود؟ فقال أمّا ما يجزيك من الركوع فثلاث تسبيحات تقول: سبحان الله سبحان الله سبحان الله ثلاثا).[٣]

---

١ ـ الرواية ٢ من الباب ٥ من ابواب الركوع من الوسائل.

٢ ـ الرواية ٨ من الباب ٤ من ابواب الركوع من الوسائل.

٣ ـ الرواية ٣ من الباب ٥ من ابواب الركوع من الوسائل.

وهذه الطائفة تدلّ على أنّ المجزي أو في ما يجزي هو الصغرى ثلاث مرات.

الطائفة الثالثة: تدلّ على كفاية التسبيحة الكبرى مرة واحدة مع الاختلاف في متن بعضها مع بعض الآخر من حيث كيفية التسبيحة الكبرى، لأنّ الرواية الثانية منها على ماترى تدلّ على أنّ كلمة (وبحمده) جزء للكبرى، والحال أنّ (وبحمده) ليس في الاولى، وعلى كل حال.

الرواية الاولى: وهي ما رواها هشام بن سالم قال: سئلت أبا عبدالله عليه السلام عن التسبيح في الركوع والسجود، فقال: تقول في «الركوع سبحان ربي العظيم» وفي «السجود سبحان ربي الأعلى» الفريضة من ذلك تسبيحة والسنة ثلاث والفضل في سبع).[1]

الرواية الثانية: وهي ما رواها أبو بكر الحضرمي قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: أيّ شيء حدّ الركوع والسجود؟ قال: تقول« سبحان ربي العظيم وبحمده» ثلاثاً في الركوع «وسبحان ربي الاعلى وبحمده» ثلاثاً في السجود، فمن نقص واحدة نقص ثلث صلوته، ومن نقص اثنين نقص ثلثي صلوته، ومن لم يسبح فلا صلوة له).[2]

والرواية ٧ من هذا الباب هي أيضا هذه الرواية وإن جعلها صاحب الوسائل رواية مستقلة، والمستفاد من هاتين الروايتين كفاية التسبيحة الكبرى مرة واحدة في الركوع والسجود، لأنّ في الاولى من الروايتين المذكورتين قال (الفريضة من ذلك تسبيحة) وفي الثانية منهما قال (من لم يسبّح فلا صلوة له) وأمّا لو ترك أحدهما أو اثنتين منها فقد ورد النقص في الصّلوة، لا أنّه يوجب بطلان الصّلوة، فترك

---

١ ـ الرواية ١ من الباب ٤ من ابواب الركوع من الوسائل.

٢ ـ الرواية ٥ من الباب ٤ من ابواب الركوع من الوسائل.

الواحد او الاثنتين منها يوجب سلب كمال من الصّلوٰة، فتدلّ الروايتان على كفاية المرة من الكبرى.

وهل يلزم إضافة و(بحمده) في الكبرى أولا: فإن قلنا: بأنّه بعد عدم ذكره في الرواية الاولى نستفيد جواز تركه و جواز فعله لذكره في إحديهما وتركه في الاخرى، وإن قلنا: بكون تركه في الاولى يمكن أن يكون من باب معلومية كون و(بحمده) جزءً لها فاكتفي بمعلوميته وتركه للايجاز والاختصار وأنّ بمجرد ذكر (سبحان ربي العظيم) أو (سبحان ربي الاعلى) يفهم المخاطب كفاية المرة في الكبرى، ويرى عدم لزوم ذكر تمام التسبيحة، فلهذا ترك (وبحمده) اتكالاً على معروفيته، ولا يبعد الاحتمال الأوّل فيجوز ترك (وبحمده).[1]

الطائفة الرابعة: ما تحتمل دلالتها على كفاية التسبيحة الصغرى مرةً واحدة، وتحتمل دلالتها على كفاية الكبرى مرةً واحدة، ويحتمل إطلاقها للكبرى وللصغرى فتدلّ على كفاية مرة واحدة من كل منهما.

الرواية الاولى: وهي ما رواها زرارة عن أبي جعفرعليه السلام (قال: قلت له: ما يجزى من القول في الركوع والسجود؟ فقال: ثلاث تسبيحات في ترسل، وواحدة تامة تجزي).[2]

يحتمل أن يكون المراد من قولهعليه السلام (وواحدة تامة تجزي) هي الكبرى، فتكون الرواية دالّة على أنّ في الصغرى لا يكتفي إلاّ بثلاث تسبيحات، وأمّا في الكبرى فيكتفي بواحدة منها، ويحتمل أن يكون المراد هو الصغرى فقالعليه السلام ثلاث

---

١ ـ أقول: ولا يبعد الثاني فالأحوط اضافة (و بحمده). (المقرر)

٢ ـ الرواية ٢ من الباب ٤ من ابواب الركوع من الوسائل.

تسبيحات) أي ثلاث سبحان الله في ترسل، ولكن لو أتى بمرة واحدة من قول (سبحان الله) تماما بحيث يكون في حال الركوع لا أن يكون بعضها قبل الوصول إلى حدّ الركوع وبعضها في حال الرفع منه فيكفي سبحان الله مرة واحدة.[١]

الرواية الثانية: وهي ما رواها محمد بن أبي حمزة عن علي بن يقطين عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام (قال: سئلته عن الركوع والسجود كم يجزي فيه من التسبيح؟ فقال: ثلاثة وتجزئك واحدة إذا أمكنت جبهتك من الأرض).[٢]

الرواية الثالثة: وهي ما رواها الحسين بن علي بن يقطين عن أبيه عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام (قال: سئلته عن الرجل يسجد كم يجزيه من التسبيح في ركوعه وسجوده؟ فقال: وتجزيه واحدة).[٣]

ولا يبعد كونهما رواية واحدة وإن جعلها صاحب الوسائل روايتين (أقول: في التهذيب جعلهما روايتين) وعلى كل حال يحتمل في هذه الرواية أيضا احتمالان:

الاحتمال الأوّل: كون المراد من (تجزيك واحدة) هو إجزاء التسبيحة الكبرى مرة واحدة، فتدلّ الرواية على اجزاء مرة واحدة في الكبرى

الاحتمال الثاني: كون المراد اجزاء التسبيحة مرة واحدة سواء كانت الكبرى أو الصغرى، ولا يبعد دعوى كفاية الواحدة من كل منهما من باب إطلاق

---

١ ـ أقول: ولعله يكون الاحتمال الثاني أقوى إذالصغرى لقلة حروفها وكلماتها لم يقع الاّ وحدة منها في حال الركوع، ولهذا كلامه يدلّ على أنّه لو وقع أحد منها في الحدّ فيكتفي بها فتأمّل. (المقرر)

٢ ـ الرواية ٣ من الباب ٤ من ابواب الركوع من الوسائل.

٣ ـ الرواية ٤ من الباب ٤ من ابواب الركوع من الوسائل.

الروايتين لأنّ الروايتين تدلاّن على كفاية مرة واحدة من التسبيحة، والتسبيح إطلاقه شامل لتسبيحة الكبرى والصغرى.

الطائفة الخامسة: تدلّ على اجزاء غير التسبيح في ذكر الركوع والسجود وهي روايتان:

الرواية الاولى: وهي ما رواها هشام بن الحكم عن أبي عبدالله عليه السلام (قال: قلت يجزى أن أقول مكان التسبيح في الركوع والسجود (لا اله إلاّ الله والحمد لله والله اكبر) قال: نعم، كل هذا ذكر الله).

الرواية الثانية: وهي ما رواها هشام بن سالم مثله ولها ذيل وهو أنه (قال: وسئلته تجزى عني مكان التسبيح في الركوع والسجود (لا اله إلا الله والله اكبر) قال: نعم).[1]

إذا عرفت ذلك نقول: أمّا أصل وجوب الذكر في الركوع والسجود فيستفاد من مجموع الطوائف من الروايات المذكورة، فأصل وجوب ذكر أعم من التسبيح وغيره فيه لا ينبغي أن يصير محل كلام، والمستفاد من الطائفة الثانية مع ضمها بالطائفة الثالثة إذا عرض على العرف بمقتضى الجمع هو تخيير المكلف بين أن يقرء التسبيحة الصغرى أعني (سبحان الله) ثلاث مرات، وبين أن يقول الكبرى مرة واحدة وهذا لا إشكال فيه.

وأمّا الطائفة الاولى فتارةً يقال: إنّ لها إطلاقاً يشمل الكبرى والصغرى بمعنى دلالتها على إجزاء الصغرى والكبرى إذا قرء ثلاث مرات، فإن قلنا بذلك فيعارض

---

١ ـ الرواية ٢ من الباب ٧ من ابواب الركوع من الوسائل.

إطلاقها مع الطائفة الثالثة ،لدلالة الطائفة الثالثة على كفاية المرة في الكبرى، ومقتضى حمل المطلق على المقيد هو تقييد الطائفة الاولى بالثالثة، فتكون نتيجة الجمع وجوب الثلاث في خصوص الصغرى فقط، ويعارض مع إطلاقها الرواية الّتي رواها يونس بن عبد الرحمن عن معوية بن عمار المتقدمة[1] الدالّة على كفاية تسبيحة واحدة للمريض، ومقتضى الجمع تقييدها بها أيضاً فتكون النتيجة وجوب الثلاث في خصوص الصغرى لغير المريض، ويعارض إطلاقها الرواية الّتي رواها علي بن حمزة (قال: سئلت أبا الحسن ﷺ عن الرجل المستعجل ما الّذي يجزيه في النافلة؟ قال: (ثلاث تسبيحات في القرائة، وتسبيحة في الركوع وتسبيحة في السجود)[2] لأنّ هذه الرواية تدلّ على كفاية المرة في النافلة للمستعجل، فتكون نتيجة جمع كل هذه هو وجوب ثلاث مرات في الصغرى الاّ للمريض وإلاّ في النافلة للمستعجل.

تنبيه: (ينبغي ذكره وإن لم يكن مربوطاً بالمقام، وهو أنّه قد مرّ في القرائة بأنّ العلاّمة ﷺ قال بكفاية التسبيح بدلاً عن الفاتحة في النافلة، وقيل: بأنّه ليس له مدرك، فنقول: يمكن أن تكون هذه الرواية أي رواية علي بن حمزة مدركه، لأنّها تدلّ على إجزاء ثلاث تسبيحات في القرائة في النافلة، فتأمل).

وأمّا الطائفة الرابعة فإنّ قلنا باطلاق الطائفة الاولى فيقع التعارض بين الاولى والرابعة،لأنّ الاولى تدلّ على أنّ أدنى ما يجزي هو ثلاث مرات، والرابعة تدلّ على كفاية المرة.

---

١ ـ الرواية ٨ من الباب ٤ من ابواب الركوع من الوسائل.

٢ ـ الرواية ٩ من الباب ٤ من ابواب الركوع من الوسائل.

فنقول: بأنّه على فرض الاطلاق للاولى وعلى فرض شمول الطائفة الرابعة للتسبيحة الصغرى أيضا، ولم نقل بدلالتها على إجزاء المرة في خصوص الكبرى، فالطائفة الرابعة ليست إلاّ روايتين أو روايات ثلاث، بناءً على جعل رواية علي بن يقطين باعتبار كون الناقل عنه متعددا روايتين، فنقول: بأنّ الرواية الثانية والثالثة من هذه الطائفة وإن تدلا على إجزاء الواحدة كانت الكبرى أو الصغرى، ولكن الرواية الاولى وهي رواية زرارة تقيد إطلاقها لدلالتها على إجزاء الواحدة، لأنّ فيها قال عليه السلام (وواحدة تامة تجزي) والمراد بحسب الظاهر من هذه الفقرة هو الكبرى، وإن قلنا سابقا بأنّ فيها احتمالان، لكن الظاهر كون المراد من (تامة) هو الكبرى فعلىٰ هذا تدلّ هذه الرواية على إجزاء الواحدة في خصوص الكبرى، فمقتضى الجمع بين رواية زرارة وهي الرواية الاولى من هذه الطائفة، وبين روايتي علي بن يقطين، بناءً على اطلاقها، هو حمل المطلق على المقيد، فتكون النتيجة كفاية المرة في خصوص الكبرى كما هو مفاد رواية هشام بن سالم وأبي بكر الحضرمي، هذا كله بناءً على أن نقول باطلاق الطائفة الاولى.

وأمّا لو قلنا بعدم إطلاق للطائفة الاولى كما هو الحق، فلا إطلاق لها حتّى يقال بتعارض هذه الطائفة مع الطائفة الثالثة، أمّا وجه عدم إطلاق لها فلأنّه وإن تدلّ على إجزاء ثلاث تسبيحات، وأنّه إدنى ما يجزي، ولكن بعد ما نرى من أنّ عمل النبي صلى الله عليه وآله وكذا المسلمين، وما نقل من الصلوات البيانية، هو أنّهم يقرئون الكبرى في الركوع والسجود، فيستفاد من عملهم كون المتعارف عند المسلمين هو التسبيحة الكبرى.

فعلىٰ هذا نقول: بأنّ المطلق منزل على المتعارف، بمعنى أنّه بعد كون بعض أفراد

المطلق بحيث يكون عند المخاطب المتعارف من لفظ المطلق هذا الفرد بالخصوص، فلو أراد المتكلم من المطلق أى الطبيعة هذا الفرد بالخصوص لعلمه بأنّ المخاطب لا يفهم من لفظه المطلق إلاّ هذا ولم يأت بالقرينة على كون مراده المقيد فما أخلّ بغرضه، لأنّه اكتفى بما هو المتعارف عند المخاطب، فلم يبق مع هذا إطلاق حتّى يؤخذ به، لأنّ من مقدمات الاطلاق عدم كون القدر المتيقن في البين حتّى يعدّ عدم البيان إخلالاً بالغرض فعلىٰ هذا نقول: بأنّه مع تعارف إطلاق التسبيح على الكبرى وأنّهم لا يرون من العمل إلاّ الكبرى، فينزل المطلق على المتعارف ولا إطلاق للفظ التسبيحة يشمل الصغرى أصلاً.

فبناءً على هذا لا يكون مفاد الطائفة الاولى من الروايات وقدر متيقنه إلاّ الكبرى، وهكذا ليس مفاد الطائفة الرابعة إلاّ الكبرى، لأنّ المراد من التسبيحة على ما بيّنا هو هذا.

فعلىٰ هذا لا يكون تعارض بين الطائفة الرابعة والثانية، ولا مع الثالثة، ولا مع الاولى، لأنّ الثانية تدلّ على إجزاء التسبيحة الصغرى مرة واحدة، والاولى بعد ما قلنا من كون المراد منها الكبرى تدلّ على أنّ المجزى ثلاث تسبيحة من التسبيحة الكبرى، والثالثة تدلّ على إجزاء المرة في الكبرى، والرابعة تدلّ على إجزاء الكبرى مرة واحدة أيضا بعد ما قلنا من حمل التسبيحة فيها على الكبرى[1].[2](وعلى كل

---

١ ـ أقول: لم يتعرض الاستاد مدّ ظله العالى لما يبقي من التعارض بين الطائفة الاولى، بناءً على حمل التسبيح فيها على الكبرى، مع الطائفة الثالثة لأنّه على ما أفاده مدّ ظله العالى تدلّ الاولى على أنّ أدنى ما يجزى هو الثلاث في الكبرى، والطائفة الثالثة تدلّ على إجزاء المرة في ⇦

حال تكون النتيجة من الطوائف الأربع على ما ذكرنا، هو اجزاء تسبيحة واحدة من الكبرى وثلاث مرات في الصغرى.)

إذا عرفت ذلك يبقى الكلام في الطائفة الخامسة من الروايات الدالّة على إجزاء غير التسبيح، فنقول بعونه تعالى: إنّ ما يظهر من رواية هشام بن الحكم وصدر رواية هشام بن سالم، هو إجزاء (لا اله إلاّ الله الحمد لله والله اكبر) وفيها أنّ

⇦ الكبرى، ولكن يمكن الجمع بينهما بعد صراحة الطائفة الثالثة في إجزاء المرة في الكبرى: بأنّه يحمل الطائفة الاولى على الأفضلية، وأنّ أدنى مراتب الفضل هو الثلاث وهذا لا ينافي كون الواجب مرة واحدة، فتأمّل جيدا. (المقرر)

٢ ـ أقول: ولكن لي هنا كلام قلت بمحضره الشريف مدّ ظلّه العالي، وهو أنّ الطائفة الاولى من الروايات مطلق، وإطلاقها يشمل الكبرى والصغرى، وما أفاده مدّ ظله العالي من حمل المطلق على المتعارف من التسبيح، وهو الكبرى، لأجل عمل النبي ﷺ والمسلمين بحيث لا يكون المتعارف عندهم إلاّ الكبرى، ليس بتمام، لأنّ غاية هذا كون فعله ﷺ على قرائة الكبرى، وليس هذا بحدّ يوجب صيرورته قرينة على إرادة المقيد أعني: خصوص الكبرى، من مطلق التسبيحة بحيث لو اكتفي المتكلم بهذا التعارف وأراد من مطلقه في كلامه الكبرى ما أخل بغرضه، مضافا إلى إطلاق التسبيحة في لسان بعض الأخبار على الصغرى كما ترى في الطائفة الثانية من الروايات، وهكذا لا وجه لمنع إطلاق الطائفة الرابعة وقوله (وواحدة تامة تجزي) إن لم نقل بكونه ظاهرا في أنّ التسبيحة الواحدة لو أتى بها تماما وفي حدّ الركوع، لا في الطريق، تجزي، فليس ظاهراً في ما أفاده مدّ ظله العالي من أنّ المراد منه هو التسبيحة الكبرى، فكان المراد أنّ تسبيحة واحدة من الكبرى تجزي، فمع تساوي الاحتمالين لا وجه للأخذ بأحدهما وحمله عليه.

إذا فهمت ذلك أقول: بناءً على إطلاق الطائفة الاولى يقيد إطلاقها كما بينا بما بينا وأمّا الطائفة الرابعة فبناءً على إطلاقها أقول: بأنّه لابد من تقييدها بالطائفة الثانية الدالّة على أن أدنى ما يجزي في الصغرى هو إتيانها ثلاث مرات، فمقتضى الجمع بين هاتين الطائفتين هو حمل المطلق على المقيد، فتكون النتيجة هو إجزاء المرة في خصوص الكبرى، وأمّا الصغرى فلابدّ من إتيانها ثلاث مرات. (المقرر)

(كل هذا ذكر الله) فيقع الكلام أوّلا في مفاد هذه الطائفة من الروايات، وثانياً في جمعها مع الطوائف الأُخر، فنقول بعونه تعالى:

أمّا الكلام في المقام الأوّل فما يستفاد من صدر رواية هشام بن سالم وهشام بن الحكم هو كفاية (لا اله إلاّ الله والحمد لله والله اكبر) من باب أن كل هذا ذكر الله، ومعناه كون الخصوصية أي خصوصية التسبيح، غير معتبرة، بل يكفي كل ما يكون ذكر الله، وبعبارة اخرى المستفاد عدم دخل كيفية خاصة في ذكر الركوع والسجود، بل ما يكون ذكراً يجز عن التكليف بالذكر.

وهل يستفاد من الروايتين كون كمية الذكر بقدر التسبيح، أو يستفاد عدم لزوم ذلك، أو ليست الروايتان متعرضتين لهذه الجهة أصلاً.

لا يبعد أن يقال: بأنّه لابدّ وأن يكون الذكر في الكمية بقدر ثلاث تسبيحة من الصغرى، أو واحدة من كبرى من جهة أنّه قال في الروايتين (يجزي أن أقول مكان التسبيح في الركوع والسجود ولا اله إلا الله والحمدلله والله اكبر) لأنّ صدق كون ذكر آخر مكان التسبيح هو كون الكمية بقدر التسبيح، ويكون السؤال عن الكيفية، وإتيان ذكر آخر مكانه أعني: في محله، وأمّا ذيل رواية هشام بن سالم وان لم يذكر فيه (الحمد لله) لأنّه قال (يجزي عني مكان التسبيح في الركوع والسجود لا اله إلا الله والله اكبر؟ قال: نعم) لكن مع ذلك لا يدلّ على كفاية أقل من ثلاث تسبيحة من الصغرى أو واحدة من الكبرى بتوهم أنّ المستفاد منه كفاية (لا إله إلاّ الله والله اكبر) لكونهما ذكران لا ثلاثة أذكار.

أمّا وجه عدم الدلالة فلان الذيل ليس إلاّ في مقام السؤال عن الكيفية وأنّه يجزي مكان التسبيح ذكراً آخر أو يعتبر خصوص التسبيح، فقال ﷺ يجزي، ولا

تعرض فيه بعد كفاية الذكر (من لا إله إلاّ الله والله اكبر) هل يكتفي بمرة منها أو ثلاث مرات حتّى يصير بقدر التسبيح من حيث الكمية إن لم نقل بظهور (مكان التسبيح) في اعتبار كون غير التسبيح كمية مثل كمية التسبيح فافهم.[1]

أمّا الكلام في المقام الثاني، وهو كيفية الجمع بين هذه الطائفة أعني: الطائفة الخامسة، وسائر الطوائف، فنقول: ما يظهر في بدو النظر، هو أنّه وإن كان التعارض بين هذه الطائفة وسائر الطوائف لأنّ هذه تدلّ على كفاية كل ذكر، وساير الطوائف يدلّ على كفاية خصوص التسبيح إمّا الصغرى وإمّا الكبرى وإمّا كليهما، ولكن مقتضى الجمع بينهما هو حمل ساير الطوائف من الأخبار على الأفضلية، لأنّه بعد كون الطائفة الخامسة نصاً في جواز كل ذكر وكفايته، فلابدّ من حمل ساير الطوائف على الفضل، وكون التسبيح من بين الأذكار أفضل من غيره.

ولكن بعد ما نرى من تسلم كون الذكر في الركوع والسجود التسبيح عند القدماء رضوان الله عليهم، كما يظهر لك من عبارة المتقدمة من الشّيخ ﷺ في الخلاف ومن عبارة المحقق ﷺ في الشرايع حيث قال (الواجب الخامس التسبيح وقيل يكفي مطلق الذكر وفيه تردد) فمع أنّهم رووا هاتين الروايتين الدالّتين على إجزاء غير التسبيح، ومع ذلك كان المسلم عندهم وجوب خصوص التسبيح، نكشف من كون

---

١ ـ أقول: لا يبعد أن يقال: بأنّ رواية هشام بن الحكم وصدر رواية هشام بن سالم غير متعرضة للكمية، ولكن المستفاد من ذيل رواية هشام بن سالم هو عدم لزوم كون الكمية بقدر كمية التسبيح، لأنّه بعد ما سئل في الصدر عن إجزاء ثلاثة أذكار (لا اله إلا الله والحمد لله والله اكبر) وأجاب ﷺ بإجزائه من باب كون الكل ذكر الله، سئل في الذيل بأنّه يكفي أقل من هذا، وهو أن يقول (لا اله إلا الله والله اكبر) فقال ﷺ: نعم، فلا يبعد كفاية مسمى الذكر. (المقرر)

الخدشة فيهما، وأنّهم أعرضوا لأجلها عنهما، فلا يمكن الاعتناء بهما، فالأحوط الواجب هو إجزاء خصوص التسبيح.(١)

هذا تمام الكلام في واجبات الركوع، وقد قلنا بأنّها ثلاثة:

الأوّل: الانحناء بمقدار يمكن وصول اليد إلى الركبة، الثانية الطمأنينة، الثالثة الذكر بتفصيل سبق ذكره، وليس القيام بعد الركوع، ولا الطمانينة بعده من واجبات الركوع، فمن جعل واجباته خمسة باضافة هذين الأمرين بالثلاثة المتقدمة فلا وجه له، لأنّها إن كانا واجبين يكونان من واجبات نفس الصّلوٰة، لا الركوع، فافهم.

مسئلة: لا إشكال في كون الركوع ركنا، وقد قلنا سابقا بأنّ الركن قد عرّفه بعضهم بأنّ ما كان نقصه عمداً وسهواً موجباً لبطلان الصّلوٰة، وبعضهم مضافاً إلى كون نقصه موجبا لبطلان الصّلوٰة قالوا: بأنّ ما يوجب زيادته عمداً أو سهواً لبطلان الصّلوٰة وقد قلنا بان الانسب مع المعنى اللغوي من الركن هو الأوّل أعني: ما يوجب نقصه عمدا وسهواً لبطلان الصّلوٰة، وعلى كل حال لا إشكال في أنّ زيادة الركوع وكذا نقصه يوجب بطلان الصّلوٰة عمدا كان أو سهوا إلاّ في الجماعة، فإنّ زيادته مغتفر للمتابعة بتفصيل يأتي الكلام فيه انشاء الله وهذا ممّا لا كلام فيه.

إنّما الكلام في جهة اخرى، وهي أنّه بعد كون الركوع ركناً يوجب نقصه بطلان

---

١ ـ أقول: أمّا الاحتياط ففي محله، وأمّا التمسك بعبارة المحقق ﷺ فليس ذلك من باب كون خصوص التسبيح مسلّما لأنّه قال في السجود عبارة يفهم منها عدم كون وجوب التسبيح مسلماً لأنّه قال في السجود (الرابع الذكر وقيل: يختص بالتسبيح كما قلناه في الركوع) مع كون وزان الركوع والسجود من هذا الحيث واحدا، لأنّ الأخبار المتمسك بها متعرضة لكلّ من الركوع والسجود، فتأمّل. (المقرر)

الصّلوٰة وان كان سهواً فلا إشكال في أنّ الصّلوٰة تبطل بتركه إذا ترك ولا يمكن إتيانه لمضى محلّ إتيانه، فيقع الكلام في أنّه أيّ محل لم يمض محل تداركه حتّى إذا تذكر المصلّي نسيانه يأتي به، وفي أيّ موضع مضى محل تداركه واتيانه حتّى يقال: بطلان الصّلوٰة لو تذكر في هذا المحلّ.

إذا عرفت ذلك نقول بعونه تعالى: بأنّه لا إشكال في أنّه إذا ترك الركوع نسياناً وأتمّ الصّلوٰة وفرغ منها المصلّي، وأتى بأحد من منافيات الصّلوٰة وتذكر تركه، تبطل الصّلوٰة وعليه إعادتها، فهذا المورد ممّا لا إشكال فيه، كما أنّه لا إشكال في أنّه لو نسى المصلّي الركوع، وتذكر قبل أن تسجد ولو هوى إلى السجود يأتي بالركوع وصلوٰته صحيحة.

إنّما الكلام في موردين:

المورد الأوّل: في ما دخل المصلّي في السجدة الاولى وتذكر ترك الركوع

المورد الثاني: في ما أتى بالسجدتين فتذكر تركه، فهل تبطل الصّلوٰة أم لا؟

أمّا في ما نسى الركوع ودخل في السجدة الاولى فتذكر تركه، فللفقهاء أقوال أربعة:

القول الأول: وهو المشهور[1] بطلان الصّلوٰة إذا دخل في السجدة الاولى وتذكر نسيان الركوع.

القول الثاني: إلقاء السجدة، وإتيان الركوع، ثمّ السجدتين، والاتيان بما بقي من صلوٰته وعدم بطلان صلوٰته سواء كان نسيان الركوع في الركعة الاولى، أو في

---

١ ـ المبسوط، ج ١، ص ١٠٩.

سایر الرکعات وهو المنسوب إلى علیٰ ماذکره الشیخ﵀.

القول الثالث: إلقاء السجدة وإتیان الرکوع، ثمّ ما بقی من صلوٰته، لکن في خصوص الرکعتین الأخیرتین من الظهرین والعشاء، وأمّا في الأولتین وثالثة المغرب تبطل الصّلوٰة، وهذا القول مختار الشّیخ ﵀ علی ما یظهر من کلامه في المبسوط، وقال به حتّی بعد کون التذکر بعد إتیان السجدتین

القول الرابع: ما نسب إلى ابن بابویه﵀ وهو إلقاء السجدة والاتیان بالرکوع المنسی، ثمّ السجدة وما بعدها من أجزاء الصّلوٰة، لکن في غیر الرکعة الاولی من الصّلوٰة، فهذه أقوال أربعة في المسئلة.

وأمّا في المورد الثاني أعنی: ما إذا نسی المصلّي الرکوع وسجد السجدتین، ثمّ تذکر نسیانه، فالمنسوب إلى الشّیخ ﵀ کما ذکرنا في المورد الأوّل هو صحة الصّلوٰة في خصوص الرکعتین الأخیرتین وإلقاء السجدتین والاتیان بالرکوع وما بعده، ولکن لم ینسب إلى غیره هذا، بل قالوا ببطلان الصّلوٰة في هذا المورد.

أمّا الکلام في المورد الأوّل فنقول: بأنّه لابد أوّلاً من ذکر أخبار المربوطة بالباب، ثمّ بیان ما هو الحق في المقام:

الروایة الاولی: وهي ما رواها رفاعة عن أبي عبدالله ﵀ (قال: سئلته عن رجل ینسی أن یرکع حتّی یسجد، ویقوم قال: یستقبل).[1]

أمّا هذه الروایة فلا تدلّ علی قول المشهور لأنّ مورد السؤال هو صورة التذکر بعد القیام من السجود، وهو لم یکن إلاّ بعد الاتیان بالسجدتین، فلا تدلّ علی

---

١ ـ الروایة ١ من الباب ١٠ من ابواب الرکوع من الوسائل.

بطلان الصّلوٰة بالدخول في السجدة الاولى.

الرواية الثانية: وهي ما رواها اسحق بن عمار (قال: سئلت أبا إبراهيم عليه السلام عن الرجل ينسى أن يركع، قال: يستقبل حتّى يضع كل شيء من ذلك مواضعه).[1]

تدلّ هذه الرواية على قول المشهور أعني: على بطلان الصّلوٰة لو نسى الركوع ودخل في السجدة الاولى، لأنّها تدلّ على أنّ نسيان الركوع موجب لبطلان ولزوم استيناف الصّلوٰة كي يضع المصلّي كل شيء في موضعه ومحله، فالرواية وإن لم تكن متعرضة لخصوص حال الدخول في السجود، ولكن تدلّ على أنّه إذا نسى الركوع يوجب نسيانه استيناف الصّلوٰة، ويصدق نسيانه بمجرد مضى محله ودخوله في الجزء اللاحق وإن لم يكن اللاحق ركناً، فلو قلنا ببقاء محله قبل الهوى إلى السجود وأنّه يأتي بالركوع لو تذكر في هذا الحال، فهو يكون من باب دليل خاص، فعلى كل حال تدلّ الرواية على وجوب استيناف الصّلوٰة مع التذكر بعد الدخول في السجود.

و حمل قوله (يستقبل) في هذه الرواية والرواية السابقة على الرجوع إلى إتيان الركوع ثمّ ما بعده، لا على استيناف الصّلوٰة بعيد جدا (خصوصا قوله في هذه الرواية (حتى يضع كل شيء من ذلك مواضعه) يدلّ على أنّه يستانف الصّلوٰة لأنّه لو استأنف الصّلوٰة يقع كل شيء في محلّه، وأمّا لو رجع فلا، لأنّه وقعت السجدة في غير محلّه).

الرواية الثالثة: بناءً على كونها غير الرواية ٣ من هذا الباب، وهي ما رواها ابن مسكان عن أبي بصير (قال: سئلت أبا جعفر عليه السلام عن رجل نسى أن يركع قال

---

١ ـ الرواية ٢ من الباب ١٠ من ابواب الركوع من الوسائل.

عليه الاعادة).[١]

تدلّ على أنّ نسيان الركوع موجب لاعادة الصّلوٰة، ونسيانه يصدق إذالم يأت به في محله ودخل في جزء آخر، فتدل على بطلان الصّلوٰة لو نسيه ودخل في السجود وتجب الاعادة، هذا كله في ما يمكن أن يستدل به على القول المشهور، وقلنا بعدم دلالة الرواية الاولى على قولهم.

الرواية الرابعة: وهي ما رواها صفوان عن أبي بصير عن ابى عبدالله ﷺ (قال: إذا أيقن الرجل أنّه ترك ركعة من الصّلوٰة وقد سجد سجدتين وترك الركوع استأنف الصّلوٰة).[٢]

قد يقال: بدلالة الرواية الاولى والرواية الرابعة على عدم بطلان بمجرد الدخول في السجدة الاولى، لأنّ الظاهر من هاتين الروايتين هو بطلان الصّلوٰة بعد تمامية السجدتين، فبالمفهوم تدلّان على عدم بطلانها بمجرد الدخول في السجدة الاولى.

لكن نقول: أمّا الرواية الاولى فهي وإن كانت متعرضة لصورة تذكر نسيان الركوع بعد الفراغ من السجدتين كما قلنا، ولكن حيث وقع ذلك في كلام السائل لا وجه للتمسك بها، فإنّ السائل سئل عن خصوص هذا الفرض يعني فرض الفراغ من السجدتين، فأجاب ﷺ بما يدلّ على بطلان الصّلوٰة في مورد السؤال، فهذا لا يدلّ على عدم بطلان الصّلوٰة في مورد آخر.

---

١ ـ الرواية ٤ من الباب ١٠ من ابواب الركوع من الوسائل.

٢ ـ الرواية ٣ من الباب ١٠ من ابواب الركوع من الوسائل.

وأمّا الرواية الرابعة ففيها وإن وقع في كلام الامام عليه السلام الحكم بالبطلان إذا نسي الركوع وتذكر بعد السجدتين، ولكن مع ذلك لا يستظهر منها عدم البطلان في صورة تذكر نسيان الركوع قبل إتمام السجدتين، لأنّه لا يستفاد من الرواية إلاّ أنّه إذا أيقن ترك الركوع بعد السجدتين استأنف الصّلوٰة ولا ظهور لها في عدم البطلان لو ايقن قبل ذلك فلا وجه لأن يقال: بأنّ هذه الرواية يقيد إطلاق الرواية الثانية والثالثة، بل الاطلاق بحاله محفوظ، فبمقتضى إطلاقهما يكون الوجه هو بطلان الصّلوٰة لو تذكر المصلّي نسيان الركوع بمجرد الدخول في السجد الاولى، فما قلنا يظهر لك وجه ما تسمك به المشهور من بطلان الصّلوٰة في ما نحن فيه، ووجه قول المخالف للمشهور.[1]

ثمّ إنّ هنا رواية اخرى تدلّ على عدم بطلان الصّلوٰة في صورة نسيان الركوع وإن تذكر نسيانه بعد إتمام السجدتين، وحملها الشيخ رحمه الله على الركعتين الأخيرتين، وهي ما رواها الشيخ رحمه الله عن محمد بن الحسين عن الحكم بن مسكين عن العلا عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في رجل شكّ بعدما سجد أنّه لم يركع، (قال: فإنّ استيقن فليلق السجدتين اللتين لا ركعة لها، فيبنى على صلوٰته على التمام، وإن كان لم يستيقن إلاّ بعد ما فرغ وانصرف، فليقم فليصل ركعة وسجدتين ولا شيء عليه).[2]

---

١ ـ أقول: إنّ مفهوم الرواية الرابعة تدلّ على عدم بطلان الصّلوٰة لو أيقن قبل إتمام السجدتين، فمفهومها معارض مع إطلاق الرواية الثانية والثالثة، و مقتضى الجمع بينهما هو تقييد إطلاقهما بها، فتكون النتيجة عدم البطلان لو تذكر بعد الدخول في السجدة الاولى نسيان الركوع، فتأمل. (المقرر)

٢ ـ الرواية ٢ من الباب ١١ من ابواب الركوع من الوسائل.

وفي الرواية اضطراب ان كانت بنحو المذكور، لأنّ السؤال يكون عن والجواب يكون عن صورة اليقين، فلا يناسب الجواب مع السؤال، ولكن رواها الصدوق ﷺ في الفقيه سليمة عن هذا الاضطراب، قال في باب أحكام السهو في الصّلوٰة: وروى العلا عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر ﷺ في رجل شكّ بعد ما سجد أنّه لم يركع، فقال: يمضي في صلوٰته حتّى يستيقن أنّه لم يركع فإن استيقن أنّه لم يركع فليلق السجدتين اللتين لا ركوع لهما، ويبنى على صلوٰته الّتي على التمام، وإن كان لم يستيقن إلاّ بعد ما فرغ وانصرف فليقم وليصل ركعة وسجدتين ولا شيء عليه.

وهذه الرواية معارضة مع جميع الروايات الأربعة المتقدمة، ولكن لم يعمل بها فنعرض عنها.

ثمّ اعلم أنّ ما ذهب إليه المشهور من بطلان الصّلوٰة بمجرد الدخول في السجود يكون مطابقاً مع القاعدة، ويظهر لك بعد ذكر مقدمة، وهي أنّ الصّلوٰة مركب من المركبات يتألف من أجزاء لا يتحصل المركب إلاّ بتحصل هذه الأجزاء لدخلها فيه، فع فقد أحد أجزائه يفقد هذا المركب، وإذا وجد كلّ ما له دخل في وجود المركب من الأجزاء والشرايط يوجد المركب، وهذا واضح كما أنّه من الواضح أنّ صيرورة كل جزء من أجزاء هذا المركب أعني: الصّلوٰة، جزءً فعلياً لها موقوف على تحقق المركب بتحقق ساير أجزائه، بمعنى أنّه لا يقال: إنّ الركوع الخارجي أو السجود او غيرهما صار جزءً فعليّاً للصّلوٰة إلاّ إذا وجدت الصّلوٰة بوجود ساير أجزائها وشرايطها، فع تحقق المركب يصدق أنّ الجزء جزء فعلي له، فصيرورة كل جزء من أجزائه جزءً فعليا للمركب، أعني: الصّلوٰة، موقوف على إتيان جميع الأجزاء والشرائط.

وما هو محلّ الكلام هو أنّه كما تكون جزئية كل جزء للصّلوٰة فعلاً موقوفةً على تحقق ساير أجزائها، هل تكون قابلية الجزء اللاحق الّذي يكون محلّ وجوده وإتيانه بعد الجزء السابق المترتب عليه بحسب الاعتبار ودخله في الصّلوٰة لأن يكون جزءً لها موقوفة على إتيان الجزء السابق أم لا؟

مثلاً بعد ما لا إشكال في أنّ السجود جزء للصّلوٰة، وبعد ما لا إشكال في كون ظرف وجوده بعد الركوع لأنّ دخله في المركب في هذا الموضع، ولا يصير جزءً فعلياً إلاّ بعد حصول ساير الأجزاء وتحقّق المركب، فهل تكون قابليته لأن يصير جزءً موقوفةً على تحقق الجزء السابق أم لا، وبعبارة اخرى لم يكن السجود قابلا لأن يكون جزءً للصّلوٰة، ويكون سجودا لها إلاّ إذا أتى به بعد الركوع أو لايتوقف على ذلك، وبعبارة ثالثة هل يكون من شرايط السجود أو أجزائه وقوعه بعد الركوع في صيرورته جزءً للصّلوٰة أولا؟ مثلاً كما أنّ الانحناء الخاص، بنحو تقع المواضع السبعة على الأرض، ممّا يعتبر في السجود، كذلك يكون من شرايطه وقوعه بعد الركوع أم لايكون كذلك، بل يكون الترتيب بين الركوع والسجود، وهكذا بين بعض الشرايط مع بعضها شرط من شرايط الصّلوٰة في قبال ساير الاجزاء والشرايط.

ما يأتي بالنظر هو عدم كون قابلية صيرورة جزء من الأجزاء جزءً موقوفة على وجود الجزء السابق، بل كل جزء من الأجزاء يكون قابلا لصيرورته جزءً بدون توقفه على الجزء الآخر، غاية الأمر لا يصير جزءً من الأجزاء فعلياً إلاّ إذا أتى بجميع أجزاء المركب أعني: الصّلوٰة، ولهذا لو أتى بجميع الأجزاء ولم يأت بواحد منها، فالبطلان وفساد المركب مستند إلى عدم هذا الجزء، وإلاّ فساير الأجزاء باق

على قابليتها.

وبعبارة اخرى ليس من جملة ما يعتبر في الجزء اللاحق كونه مترتباً على الجزء السابق لعدم دليل على ذلك، بل الأمر تعلق بنفس الأجزاء، غاية الأمر لابد من إتيان بعض الأجزاء بعد بعض الأجزاء من باب شرطية الترتيبي المعتبر في أصل الصّلوٰة لا في الجزء.

إذا عرفت تلك المقدمة يظهر لك أنّ ما يقتضي القاعدة هو بطلان الصّلوٰة لو نسي الركوع وتذكر بعد الدخول في السجود، لأنّ محلّ الركوع مضى لدخول المصلّي في السجود.

ولا مجال لأن يقال: بأنّ السجود الواقع منه ليس قابلاً لأن يصير سجوداً للصّلوٰة، لأنّ السجودالّذي جزء للصّلوٰة هو السجود الّذي يقع بعد الركوع، وفي الفرض لم يأت بالركوع فيكون السجود كأن لم يكن، وبعد كونه كأن لم يكن فما مضى محل الركوع، فيأتي بالركوع ويمضي في صلوٰته ويأتي بما بعده من الأجزاء.

لأنّه بعد كون السجود قابلاً لأن يصير جزءً للصّلوٰة في أيّ محل اتفق ولو قبل الركوع، لعدم دخل وقوعه بعد الركوع في قابليته لأن يصير جزء لها، غاية الأمر لا يصير جزءً فعلياً إلاّ بعد إتيان المركب بساير أجزائه، فهو مع هذه القابلية يكون جزءً للصّلوٰة ووقع متصفاً بوصف الجزئية الغير الفعلية، فمع صيرورة السجود جزءً أعني: قابلا لأن ينضم ساير الأجزاء به ويأتلف بها المركب، فقد مضى محلّ التدارك الركوع، وبعد مضى محل تداركه لا يمكن إتيان الركوع، فمقتضى القاعدة هو فوت

محلّ تدارك الركوع بالدخول في السجود. (١)

---

١ ـ أقول: غاية ما يستفاد ممّا أفاده مدّ ظله العالي هو كون الدخول في السجود موجباً لمضي محلّ تدارك الركوع، ويكون كلامه في محله من هذا الحيث إلاّ أنّ ذلك يوجب تمامية قول المشهور إن لم تكن رواية صفوان عن أبي بصير، أعني: الرواية الرابعة، وأنّا معها فكما قلنا لابد من الالتزام بالصحة لو تذكر نسيان الركوع قبل إتيان السجدتين ولو دخل في السجدة الاولى.

ونقول: أمّا الكلام في المورد الثاني، أعني: ما إذا نسى الركوع وتذكر نسيانه بعد إتيان السجدتين، فالحق بطلان الصّلوٰة وإن دلت الرواية ٢ من الباب ١١ من أبواب الركوع على خلاف ذلك، وحملها الشّيخ ﷺ على الركعتين الأخيرتين، ولكن عرفت أنّ هذه الرواية غير معمول بها، ولم يتعرض سيدنا الاستاد مدّ ظله العالي للمورد الثاني، وما قلت هنا يكون مختاري، فافهم.(المقرر)

السادس من أفعال الصّلوٰة السجود

(وهو في اللغة كما في مجمع البحرين[1] الميل، والخضوع، والتطامن، والاذلال، وكلّ شيء ذلّ فقد سجد، ومنه سجد البعير إذا خفض رأسه عند ركوبه، وسجد الرجل وضع جبهته على الأرض الخ) (وبعد كون معناه اللغوي وضع الجبهة على الأرض لا يبعد كونه في لسان الشرع مستعملاً في معناه اللغوي، ولكن اعتبر فيه بعض قيود وشرايط) ووجوبه في الجملة في الصّلوٰة من المسلمات، و واجباته امور:

الأمر الأوّل: السجود على سبعة أعظم.

اعلم أنّ المستفاد من بعض الروايات الواردة في طرق العامة هو وجوب السجدة على الأعظم السبعة فراجع[2] كتبهم، وأمّا عندنا فما يمكن أن يستدل به على الحكم المذكور في الجملة بعض الروايات:

منها: ما رواها زرارة (قال: قال أبو جعفر عليه السلام :قال رسول الله صلى الله عليه وآله: السجود

---

١ ـ مجمع البحرين، ص ١٩٩.

٢ ـ سنن البيهقي، ج ٢، ص ١٠١ و ١٠٣.

على سبعة أعظم الجبهة، واليدين، والركبتين، والابهامين من الرجلين، وترغم بأنفك إرغاما، أمّا الفرض فهذه السبعة، وأمّا الارغام بالأنف فسنة من النبي ﷺ).[١]

ومنها: ما رواها عبدالله بن جعفر في قرب الاسناد عن محمد بن عيسى عن عبدالله بن ميمون القداح عن جعفر بن محمد عليه السلام (قال: يسجد ابن آدم على سبعة أعظم يديه، ورجليه، وركبتيه، وجبهته).[٢]

ومنها: ما رواها حماد بن عيسى وفيها (وسجد على ثمانية اعظم: الجبهة، والكفين، وعيني الركبتين، وأنامل إبهامي الرجلين، والانف، فهذه السبعة فرض، ووضع الأنف على الأرض سنة وهو الإرغام).[٣]

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّ العامة وإن ذكروا في طرقهم مايدلّ على وجوب السجدة على سبعة أعظم، ولكن في غير الجبهة منها يكون الاختلاف بينهم، وأمّا عندنا فالحكم تقريبا مسلّم في الجملة، ونقول: أمّا السجود على الجبهة فيدلّ على اعتباره و وجوبه، مضافا إلى ما مرّ، بعض الروايات الواردة فيمن أصابت جبهته مكانا غير مستوٍ، وبعض مايدلّ على أنّه يجزي من السجود بالجبهة ما بين قصاص الشعر الى الحاجب وبعض ما يدلّ على مساواة المسجد للموقف، وبعض ما يدلّ على أنّ من كان بجبهته دمل ونحوه يحفر حفيرة، فارجع الباب ٨ و٩ و١٠ و١١ و١٢ من أبواب السجود.

فأصل وجوبه مسلّم إنّما الكلام في حدّ الجبهة، فنقول: بأنّ الجبهة هي السطح الواقع بين الجبينين من طرف العرض، والواقع بين الأنف وقصاص الشعر من طرف

---

١ ـ الرواية ٢ من الباب ٤ من ابواب السجود من الوسائل.

٢ ـ الرواية ٨ من الباب ٤ من ابواب السجود من الوسائل.

٣ ـ الرواية ١ من الباب ١ من ابواب كيفية الصّلوٰة و جملة من احكامها وآدابها، ج ٢.

الطول، فليس الجبينان داخلين فيها، وكان ربما تطلق الجبهة ويراد ما يعمّ الجبينين، ولكن المراد في المقام هو غيرهما لأنّ معناها ما قلت، ومجرد استعمالها في الاعم لا يوجب صرفها عن معناها الحقيقي.

وكذلك ليس المراد من الجبهة خصوص الحدّ الفاصل بين الأنف والقصاص، أعني: القطعة المحاذية للأنف، لأنّ الجبهة أوسع من ذلك كما قلنا، بل المراد منها هو ما بين النزعة والأنف والقصاص والجبين وما يظهر من بعض الروايات من كون الجبهة، ما بين الأنف والقصاص والجبين ليس المراد كون خصوص هذه الناحية هو الجبهة بل هذه الروايات إمّا تكون في مقام بيان عدم وجوب استيعاب جميع ما بين القصاص والأنف حال السجود وكفاية المسمى، وإمّا أن تكون في مقام بيان أنّه لا يجب السجود على نقطة خاصة من وسط الجبهة، بل يكفي أيّ موضع من هذا الحدّ في أعلاه وأسفله ووسطه، لا في مقام كون خصوص مقابل الأنف والقصاص حدّ الجبهة، فافهم.

مسئلة: قد عرفت أنّ الجبهة الّتي يجب السجود عليها هي ما بين النزعتين المقابلتين للجنبين، ثمّ بعد ذلك يقع الكلام في أمرين:

الأمر الأول: هل يجب الاستيعاب في الجبهة، بمعنى وجوب وضع جميع سطح الجبهة على الأرض، أو لا يجب الاستيعاب؟

الأمر الثاني: بعد عدم وجوب الاستيعاب هل يكتفي في مقام إتيان هذا الواجب، أي: وضع الجبهة على الارض، بمجرد وضع شيء من الجبهة على الأرض ولو نقطة بمقدار يحصل مسمى السجود، أو يجب أكثر من ذلك مثل أن يكون الموضع الّذي يضع من الجبهة بقدر سعة درهم أو أغلة.

أمّا الكلام في الأمر الأول: فنقول: لا يجب الاستيعاب: أمّا أوّلاً فلأنّ ظاهر الدليل الّذي يدلّ على وجوب السجدة على الجبهة لا يقتضي ذلك، لعدم دلالة رواية زرارة المتقدمة إلاّ على وجوب السجدة على الجبهة، والجبهة عبارة عن مجموع العظم الذي بينا مفهومه، فإذا وقع نقطة من هذا العظم على الأرض يصدق أنّ المصلّي وضع جبهته على الأرض عند العرف، كما ترى أنّه يقال عرفا بمن وضع مثلاً موضعاً من يده على راس أحد: بأنّه وضع يده على رأسه، ففي مقام صدق وضع الجبهة على الأرض عند العرف لا يعتبر استيعاب جميع الجبهة.

وأمّا ثانياً بعض الروايات فارجع الباب ٩ من أبواب السجود ونذكر بعضها إنشاء الله، وهذا البعض من الروايات دليل على عدم وجوب الاستيعاب.

وامّا الكلام في الأمر الثاني: بعد عدم وجوب الاستيعاب هل يكفي مسمى الوضع أو يجب أكثر من ذلك؟

قد يقال: بوجوب وضع مقدار الدرهم، أو طرف أنملة من الجبهة متمسكا بالرواية الّتي رواها زرارة عن أبي جعفر عليه السلام (قال: الجبهة كلها ما بين قصاص شعر الرأس إلى الحاجبين موضع السجود، فأيما سقط من ذلك إلى الأرض أجزأك مقدار الدرهم، أو مقدار طرف الانمله).[1]

وفي هذا الباب روايات من زرارة لا يبعد كون كل منها رواية واحدة، وعلى كل حال يقال: بأنّ الرواية تدلّ على وجوب وضع مقدار الدرهم، أو طرف الأنملة من الجبهة.

---

١ ـ الرواية ٥ من الباب ٩ من ابواب السجود من الوسائل.

ولكن يمكن أن يقال: بعدم دلالة الرواية على ذلك، لأنّ الظاهر منها كفاية أيّ موضع من الجبهة، ثمّ ذكر مقدار الدرهم اوطرف الأنملة يكون من باب المثال، والشاهد على ذلك، أعني: عدم كونهما حدا تجب رعايته، اختلافهما في المقدار، لأنّ طرف الأنملة وبالفارسية (نوك ناخن) يكون أقل من درهم، فهذا دليل على عدم وجوب خصوص مقدار الدرهم، فافهم.

بل يمكن أن يقال: بأنّ المستفاد من قوله﵇ فيها (الجبهة كلها ما بين قصاص شعر الرأس إلى الحاجبين موضع السجود، فأيما سقط على الأرض أجزأك) هو كفاية المسمّى في غير الجبهة من المواضع السبعة أيضاً، لأنّ المستفاد من هذه الرواية أنّه حيث تكون الجبهة موضع السجود، فبكلّ موضع منها يسجد يكفي، لأنّ كلها مَسجد وساير المواضع السبعة يكون كذلك، أعني: يكون الكفان موضع السجود وهكذا، فبأيّ موضع منه يسجد يكفي، فتأمّل.

ولا ينافي ما قلنا ـ من كفاية المسمّى وعدم وجوب الاستيعاب، بل وعدم وجوب وضع مقدار الدرهم أو طرف الاصابع ـ الرواية ٥ من الباب ١٤ من أبواب ما يسجد عليه ، وهي ما رواها علي بن جعفر﵇ عن موسى بن جعفر قال: سئلته عن المرأة تطول قصتها، فإذا سجدت وقع بعض جبهتها على الأرض وبعض يغطّيها الشعر، هل يجوز ذلك؟ قال: لا، حتّى تضع جبهتها على الأرض.

وجه توهّم المنافاة هو أنّ الرواية تدلّ على وجوب وضع تمام الجبهة على الأرض، لأنّه مع فرض السائل من وقوع بعض الجبهة على الأرض (قال﵇: لا،حتى تضع جبهتها على الارض) أى: تمام جبهتها.

وأمّا وجه عدم التنافي ودفع التوهم، هو أنّ السائل وإن فرض وقوع بعض

الجبهة على الأرض، ولكن جوابه ﷺ بأنّه (لا، حتّى تضع جبهتها على الارض) لا يدلّ على وجوب الاستيعاب، بل يحتمل أن يكون المراد هو أنّ مجرد وصول بعض الجبهة لا يكفي، لأنّا نقول: باعتبار كفاية المسمى، بل لابدّ من وضع الجبهة على الأرض، وهو لا يصدق إلاّ بمقدار يتحقّق مسمى الوضع.

وبعبارة أُخرىٰ بعد كون فرض السائل من وصول بعض الجهة علىٰ الأرض له صورتان: صورة تكون بحيث يصدق عرفاً وضع الجبهة على الأرض، وصورة لا يصدق ذلك مثل ما وقع بقدر رأس إبرة من الجبهة على الأرض، فالامام ﷺ قال (لا حتّى يضع جبهتها على الأرض) يعني: لا يكفي كل وضع، بل لابدّ من أن يكون بنحو يصدق الوضع.

فمع هذا الاحتمال لا يرى في الرواية مناف مع رواية زرارة المتقدمة، لأنّا أيضاً نقول: باعتبار الوضع بمقدار يصدق عرفاً أنّه وضع جبهته على الأرض وإن لم نقل بوجوب الاستيعاب، ولا وجوب وضع مقدار الدرهم، أو طرف الأنملة[1] فظهر لك مما مر عدم وجوب الاستيعاب بل كفاية مسمى الوضع وان كان الاحوط وضع مقدار الدرهم من الجبهة على الارض فافهم.

وأمّا الكف فنقول: إنّ ما ورد في طرقنا، ففي رواية زرارة المتقدمة قال: (السجود على سبعة اعظم الجبهة واليدين) فعبّر فيها بلفظ اليدين، وكذا في رواية قرب الاسناد، وأمّا في رواية حماد فقال (وسجد على ثمانية أعظم: الجبهة، والكفين

---

١ ـ أقول: مضافا إلى أنّه لو فرض دلالة رواية علي بن جعفر على النهي عن وضع البعض ولكن بعد خصوصية رواية زرارة في الجواز، يجمع بينهما بحمل هذه الرواية على الاستحباب فتأمل. (المقرر)

الخ). فعبّر بلفظ الكف فعلىٰ هذا لا ينبغي الاشكال في أنّ المراد هو الكف، أعني: يجب وضع الكفين من اليدين، أمّا أوّلاً فلأنّ المعصوم ﷺ، على ما في نقل حماد، سجد على الكف، وثانياً فلأنّ المنصرف من وضع اليد هنا وضع الكفين، فلا إشكال في أنّ الواجب وضع الكفين على الأرض، كما لا إشكال في أنّ الواجب وضع باطن الكف، لأنّ ذلك المتبادر من الأمر بوضع الكف والسجود عليه.

ثمّ إنّه هل يجب الاستيعاب في الكفّ بمعنى: وضع تمام باطن الكف أولا يجب ذلك، بل يكفي مجرد وصول مقدار منه ولو بقدر رأس إبرة لا يبعد أن يقال: بكفاية المسمى فيه أيضاً أمّا أوّلاً لأنّه بعد وضع مقدار من الكفّ يصدق عرفا أنّه وضع كفّه على الأرض، وثانياً لما استفدنا من رواية زرارة من أنّه بعد كون الجبهة أو الكف مسجداً فأيّ مقدار منه يوضع على الأرض يجزي.

فنباءً علىٰ هذا لا يجب وضع تمام الكف، بل لو وضع الكف بنحو يكون بعض أصابعه غير ملصق على الأرض، أو أخمص الراحة منفصلاً عن الأرض يكفي.

وأمّا ما توهّم من كون الأصابع خارجاً عن الكفّ، فليس في محله، لأنّ هذا مفاد الكفّ في نظر الأعاجم وأهل الفرس، وأمّا عند العرب فالكفّ يشمل الأصابع.

ثمّ إنّ السيّد المرتضى ﷺ قال: بوجوب وضع الزند على الأرض لا الكفّ، ونقل ذلك عن ابن جنيد والحلي في السرائر أيضاً، ولا نرى مدركاً لكلامهم، ولعلّه يكون نظره إلى ما في كلام المنقول من النبي ﷺ من (السجود على سبعة اعظم) فيقال: إنّ عظم اليد المقصود سجوده هو عظم الزند، ولكن إن كان نظره إلى ذلك لا وجه له بعد التصريح بأنّه يجب وضع الكفّ، فافهم.

وأمّا الركبة، ففي رواية زرارة قال (والركبتين) وفي رواية حماد قال (وعينى

الركبتين) فنقول: حيث إنّ رواية حماد تكون نقل فعل المعصوم ﷺ وعين الركبة وإن قلنا في الركوع بأنّها عبارة على ما في اللغة عن نقرة في مقدمها، ولكل ركبة عينان وهما نقرتان في مقدمها، وهي في نقطة أسفل من الركبة، ولكن لا تدلّ مع ذلك نقل حماد على كفاية وضع هذا الموضع، لأنّه بعد كونها نقل الفعل، ومن يضع ركبته على الأرض يقع عين ركبته على الأرض، فلا تدلّ الرواية على كفاية عين الركبة ولو لم يضع نفس الركبة على الأرض.

وبعد استفادة وجوب وضع الركبة على الأرض من رواية زرارة، ولا يستفاد من رواية حماد ما يدلّ على كفاية غير الركبة، فالواجب هووضع الركبتين على الأرض.[1]

ثمّ إنّه يكفي المسمّى ولا يجب الاستيعاب كما قلنا في الكفّين فلاحظ.

وأمّا الابهامان فقد عرفت أنّ في رواية زرارة قال ﷺ (والابهامين) وفي رواية حماد نقل بأنّ أباجعفرﷺ سجد على ثمانية أعظم منها أنامل ابهامي الرجلين، نعم يكون في طرق العامة ما يدلّ على أنّ الواجب هو وضع أطراف الأصابع، ولكن ليس في طرقنا إلاّ لفظ الرجلين، أو الابهامين، أو أنامل الأبهامين.

أمّا الرجلين فبعد التصريح بأنّ الواجب وضع موضع مخصوص منه وهو الابهامان، فمن المسلّم عدم كفاية غير الابهامين.

وأمّا الابهامين فالأنملة كانت عبارة عن المفصل الواقع في الأصبع، أو

---

١ ـ أقول: على ما يظهر من كلام أهل اللغة كما قدمت كلامهم في الركوع، لا يمكن وصول عيني الركبة على الأرض، لأنّها على ما قالوا حفرتان حولى الركبة، فكيف يمكن وصولهما إلى الأرض، فتأمّل. (المقرر)

خصوص منفصل الأصبع الّذي فيه الظفر، والابهامان وإن كانتا عن تمام الاصبعى الأكبرين، ولكن يحتمل تعين وضع رأس الابهامين من باب كون وضع الطبيعي في السجدة هو وضع رأس الابهام على الأرض، ولكن مع ذلك يشكل دعوى تعين وجوب وضع رأس الابهام، لأنّ الابهام أعم، ويمكن كون وضع الأنملة من باب كونها جزء الابهام، فافهم.[1] هذا تمام الكلام في هذا الجهة.

مسئلة: قد عرفت ممّا مرّ أنّ في طرق العامة يرى بعض الروايات يدلّ على وجوب السجود ووضع مواضع سبعة على الأرض ولكن مع ذلك يرى أنّ أكثرهم لا يفتون بوجوب السجدة إلاّ على الجبهة، وأمّا وضع ساير المساجد فلا يقول أكثرهم بوجوبه، بل يقولون باستحبابه، ومنشأ ما قالوا هو ما نقل عن النبي ﷺ بأنّه قال:(اللّهم سجد لك وجهي) ولم يقل: سجد لك ساير الأعاظم، وأمّا في طرقنا فصرّح في رواية زرارة بأنّ السجود على سبعة أعظم، وكذا في غيرها ما يدلّ على أنّ السجود يكون على سبعة أعظم، فترى أنّ المستفاد منها هو أنّ السجود يقع على الكفين، والركبتين، والابهامين كما يقع السجود على الجبهة.

فمن هنا يجيئ إشكال، وهو أنّه يدعي التسلّم بعدم كون نسيان وضع أعظم السبعة غير الجبهة موجباً لبطلان الصّلوٰة، وأنّ ما يبطل الصّلوٰة هو نسيان وضع خصوص الجبهة وبعبارة اخرى الركن هو مايبطل به الصّلوٰة باخلاله العمدي والسهوي، والسجدة من جملة أركان الصّلوٰة، فهل يكون محقّق الركن خصوص

---

[1] ـ أقول: تعم لو كان المراد من الأنملة رأس الاصبع كما في كتاب المنجد، فلا يبعد دعوى تعين وضع رأس الابهام إمّا من باب انصراف وضع الابهام بوضع رأسه، و امّا من باب كون الظاهر من فعل المعصوم ﷺ وضع الأنملة و هو رأس الاصبع على ما في المنجد. (المقرر)

وضع الجبهة على الأرض، أو هو مع وضع ساير الاعظم السبعة؟

فإنّ كان الأوّل فلازمه فساد الصّلوٰة بنسيان وضع الجبهة، وعدم بطلانها باخلاله بساير المواضع السبعة، وأمّا على الثاني فتبطل الصّلوٰة بنسيان وضع كل واحد من المواضع السبعة.

فالعامة حيث قال أكثرهم باستحباب وضع غير الجبهة من المواضع السبعة، يقولون بأنّ محقّق السجدة وضع الجبهة، فلا تبطل الصّلوٰة بترك وضع ساير المواضع السبعة.

وأمّا نحن الخاصّة فقد عرفت بأنّ المعتبر في طرقنا وجوب السجود على الأعظم السبعة، أعني: تتحقق السجدة بوضع تمام هذه الاعظم، فالظاهر من رواية زرارة وحماد هو أنّ السجدة تتحقق بوضع المواضع السبعة، فلازم ذلك كون السجدة عبارة عن ذلك، فما هو الركن هو السجدة، والسجدةُ هذا، فلو نسي ولم يضع أحداً منها على الأرض فقد أخلّ بركن الصّلوٰة، والحال أنّه يدّعى الاجماع على أنّ ما هو محقق للسجدة الّتي تكون ركناً للصّلوٰة وضع الجبهة فقط على الأرض، فلو نسى وضعها فقد أخلّ بالركن، وأمّا لو أخلّ بغيرها من المواضع السبعة فلم يخلّ بالركن، بل أخلّ بواجب غير الركن، فلا تبطل الصّلوٰة لو تركها سهواً.

فكيف يجمع بين كون السجدة على جميع هذه المواضع على ما في رواياتنا، وبين كون خصوص وضع الجبهة على الأرض محقّق الركن في السجود، فنقول: يحتمل في رواية زرارة احتمالان:

الاحتمال الأوّل: كونها في مقام بيان أنّ حقيقة السجدة تتحقق بوضع هذه الاعظم السبعة على الأرض بحيث لو لم يضع واحداً منها على الأرض لم يتحقّق ما

هو سجدة الصّلوٰة عند الشارع فعلىٰ هذا الاحتمال يكون التنافي بين رواية زرارة والاجماع المدعى على كون خصوص وضع الجبهة محقّق للسجدة.

الاحتمال الثاني: هو أن يكون محقّق السجدة مجرد وضع الجبهة على الأرض، ولكن حيث يكون وضع سائر المواضع مقارناً لوضع الجبهة، أعنى: إذا وضعت الجبهة على الأرض يوضع الكفان، والركبتان، والابهامان على الأرض غالبا، فمن باب ذلك (قال السجود على سبعة أعظم) لا من باب دخل وضعها في تحقق السجدة الّتي هى ركن للصّلوٰة فعلىٰ هذا الاحتمال لا تنافي بين ما يستفاد من رواية زرارة، وبين الاجماع على كون محقّق الركن صرف وضع الجبهة على الارض.

فبهذا الاحتمال الثاني يمكن حمل رواية زرارة ويوجّه ظاهرها بحيث لا ينافي مع الاجماع، ويأتي بعد ذلك انشاء الله التكلم في أنّ محقّق ركنية السجود هل هو خصوص وضع الجبهة على الأرض وعدم دخل لساير المواضع، أولها دخل في ركنيتها.

الامر الثاني: من واجبات السجود، وضع الجبهة على ما يصحّ السجود عليه من الأرض ونباتها بتفصيل لم يكن هنا محلّ بحثه، ولم يتعرض له سيدنا الاستاد مدّ ظلّه العالي).

الامر الثالث: من واجبات السجود، أن ينحني للسجود حتّى يساوي موضع جبهته موقفه إلاّ أن يكون علو يسير بمقدار لبنة يدلّ على هذا الحكم في الجملة روايات:

الرواية الاولى: وهي ما رواها عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله ﷺ (قال: سئلته عن السجود على الأرض المرتفع؟ فقال: إذا كان موضع جبهتك مرتفعاً عن

موضع بدنك قدر لبنة، فلا بأس).[١]

ونقل في الكافي بدل (بدنك) (رجليك) واحتمل بعض كون العبارة (يديك) لا بدنك.

الرواية الثانية: وهي ما رواها عمار عن أبي عبدالله عليه السلام (قال: سئلته عن المريض أيحلّ له أن يقوم على فراشه ويسجد على الأرض؟ قال: فقال: إذا كان الفراش غليظا قدر آجرة، أو أقل استقام له أن يقوم عليه ويسجد على الأرض وإن كان أكثر من ذلك فلا).[٢]

تدلّ الاولى على اغتفار ارتفاع موضع الجبهة من موضع البدن بقدر لبنة بالمنطوق، وعلى عدم اعتفار أزيد من ذلك بالمنطوق أيضاً.

وبعض الروايات يدلّ على وجوب الاستواء بين موضع الجبهة والموقف.

الرواية الاولى: وهي ما رواها عبدالله بن سنان (قال: سئلت أبا عبدالله عليه السلام عن موضع جبهة الساجد أيكون أرفع من مقامه؟ فقال: لا، ولكن يكون مستوياً).[٣]

الرواية الثانية: وهي ما رواها أبو بصير يعني (المرادي) (قال: سئلت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يرفع موضع جبهته في المسجد؟ فقال: إني احبّ أن أضع وجهي في موضع قدمي وكرهه).[٤]

---

١ ـ الرواية ١ من الباب ١١ من ابواب السجود من الوسائل.

٢ ـ الرواية ٢ من الباب ١١ من ابواب السجود من الوسائل.

٣ ـ الرواية ١ من الباب ١٠ من ابواب السجود من الوسائل.

٤ ـ الرواية ٢ من الباب ١٠ من ابواب السجود من الوسائل.

الرواية الثالثة: وهي ما رواها محمد بن عبدالله عن الرضا عليه السلام في حديث (أنّه سئلته عمّن يصلّي وحده، فيكون موضع سجوده أسفل من مقامه، فقال: إذا كان وحده فلا بأس).[1]

وهذه الروايات على فرض دلالتها على اعتبار الاستواء بين الجبهة والموقف في حدّ ذاتها، فمقتضى الجمع بينها وبين الرواية الاولى من روايتي عبدالله بن سنان هو استحباب الاستواء، كما يظهر من رواية أبي بصير استحباب الاستواء (مضافا إلى إمكان أن يقال: بأن عبدالله بن سنان بعد ما رأى أنّه عليه السلام أجاب(ولكن يكون مستوياً) سئل مجدداً فأجاب باغتفار الارتفاع إذا كان قدر لبنة، فبناءً على هذا يكون المراد من وجوب الاستواء ما لا ينافي الارتفاع بقدر لبنة، فتأمل).

فتكون النتيجة أنّ موضع الجبهة ان كان مرتفعاً من موضع البدن بأكثر من لبنة فلا يغتفر، وإن كان بقدر لبنة أو أقل منها مرتفعاً فلا بأس به، ثمّ إنّ هنا بعض الفروع نتعرض بعون الله تعالى فنقول:

الفرع الأوّل هل يغتفر انخفاض موضع الجبهة عن موضع البدن بقدر لبنة وعدم اغتفاره إن كان أكثر من لبنة كما اغتفر في ارتفاعه بقدر لبنة وعدم اغتفاره بأزيد من لبنة أم لا؟

قد يقال: بأنّ الظاهر من بعض الروايات هو اعتبار الاستواء، فما خرج من ذلك هو صورة ارتفاع موضع الجبهة من الموقف بقدر لبنة، وأمّا انخفاضه فمخالف للاستواء المستفاد من الرواية الثانية من روايتي عبدالله بن سنان.

---

١ ـ الرواية ٤ من الباب ١٠ من ابواب السجود من الوسائل.

ولكن فيه أنّ الاستواء الدالّ عليه أحد روايتي عبدالله بن سنان هو الاستواء المقابل للارتفاع لا الانخفاض، لأنّ السائل سئل عن جواز ارتفاع الجبهة، فأجابﷺ (لا ولكن يكون مستوياً) فالاستواء المعتبر هو الاستواء المقابل للارتفاع ولكن يمكن أن يقال: بدلالة رواية عمار على اغتفار انخفاض الجبهة بقدر آجرة وعدم اغتفار الأكثر من ذلك، لأنّ المستفاد منها ذلك، غاية الأمر مورد السؤال فيها هو المريض، ولكن لا خصوصية للمريض في هذا الحيث، أمّا عدم اغتفار انخفاض الجبهة من الموقف بأكثر من لبنة أو آجرة فتدلّ عليه هذه الرواية بالأولوية، لأنّه بعد عدم اغتفار ذلك للمريض ففي غيره بالاولوية غير مغتفر، وأمّا اغتفار أقل من آجرة لغير المريض فيستفاد منها بالغاء الخصوصية.[1]

ولكن مع ذلك الفتوى على طبق رواية العمار مشكل، لأنّه بعد ما نرى من عدم تعرض لهذا الحكم في كلام القدماء رحمهم الله، بل يظهر من عبارة صاحب الجواهرﷺ كون اخفضية موضع الجبهة عند بعض الفقهاء ﷺ مطلوباً لكونه أقرب إلى التذلل والتواضع، فلم يكن هذا الحكم مورد فتوى القدماء من الأصحاب وأنّهم مع رؤيتهم رواية عمار إمّا أعرضوا عنه، وإمّا لم تكن الرواية بنظرهم دالاً على هذا الحكم.

---

١ ـ أقول: ولكن في اغتفار انخفاظ الجبهة في أقل من لبنة في غير المريض تمسكا برواية عمار فمشكل لاحتمال الخصوصية في المريض، نعم يمكن أن يقال: بأنّه بعد عدم وجود دليل على وجوب الاستواء المقابل للانخفاظ كما قلنا لأنّ كلّ ما يدلّ على اعتبار الاستواء يكون في مقام بيان اعتبار الاستواء المقابل للعلو، فنشك في أنّه هل يعتبر الاستواء المقابل لانخفاض الجبهة أم لا يعتبر ذلك في أقل من آجرة، فنرفع شرطيته أو جزئيته بالبراءة، لأنّ الشّك يكون بين الأقل والأكثر الارتباطي، فافهم. (المقرر)

ونحن إذا تأملنا في الرواية نفهم عدم ظهور لها في هذا الحكم، لأنّها محتمل لاحتمالين:

الاحتمال الأوّل: أن يكون السؤال عن ارتفاع البساط عن موضع الجبهة، وكان جوابهﷺ ناظراً إلى هذا، فيستفاد منه عدم جواز أخفضية موضع الجبهة عن موضع البدن بأكثر من آجرة.

الاحتمال الثاني: أن يكون سؤال السائل عن جواز الصّلوٰة على البساط إمّا من باب عدم استقراره وتمكنه، وإمّا من باب كونه خلاف التذلل، فيكون جوابهﷺ ناظراً إلى سؤاله، وأنّه لا مانع من الصّلوٰة على البساط لو كان بقدر آجرة أو أقل من حيث الارتفاع من موضع الجبهة فعلىٰ هذا لا يكون السؤال والجواب مربوطاً بما نحن فيه، بل يكون السؤال من أصل الصّلوٰة على البساط، من باب عدم استقرار البساط أو خلاف التذلل، فأجاب ﷺ بأنّ ارتفاعه إن كان عن موضع الجبهة بقدر آجرةأقل فلا مانع منه، ولا ظهور للرواية في الاحتمال الأوّل إن لم نقل بظهورها في الاحتمال الثاني، فلهذا لا يمكن الاستدلال على ما نحن فيه برواية عمار، فلا دليل في البين على عدم جواز أخفضية موضع السجود عن مواضع البدن فافهم.

الفرع الثاني: الاستواء المعتبر بين الجبهة وغيرها، هل يعتبر بين الجبهة وبين خصوص القدمين أعني: الابهامين، أو بينها وبين الابهامين والركبتين، أو بينها وبين سائر الأعظم السبعة حتّى الكفين؟

اعلم أنّ المستند في اغتفار ارتفاع الجبهة عن موضع البدن بمقدار لبنة أو أقل وعدم اغتفاره في أكثر من البنة هو أحد روايتي عبدالله بن سنان المتقدمة فما يستفاد منها هو الّذي لابد أن نختاره، فنقول يحتمل في قولهﷺ في هذه الرواية في جواب

سؤال السائل عن السجود على الأرض المرتفع (اذا كان موضع جبهتك مرتفعا عن موضع بدنك قدر لبنة فلا بأس) احتمالات أربعة:

الاحتمال الأوّل: أن يكون المراد من موضع البدن هو موضع البدن حال القيام، فيكون المراد على هذا أنّه لابد من التساوي بين موضع القدم حال القيام وبين موضع الجبهة حال السجود، فلو فرض أنّ المصلّي حال القيام وقع في موضع يكون أخفض من موضع الجبهة باكثر من لبنة، ولكن إذا ذهب إلى الركوع أو بعد الركوع ذهب إلى موضع آخر يكون هذا الموضع مساوياً مع موضع الجبهة، فليزم بطلان الصّلوٰة، أو إذا كان حال القيام في موضع يكون موضع السجود مساوياً معه، ولكن ذهب إلى موضع آخر يكون أرفع من موضع الجبهة بأكثر من لبنة، لابد أن نلتزم بصحة الصّلوٰة، والحال أنّه لا يمكن الالتزام بأحد منهما، ونسب هذا الاحتمال إلى كاشف الغطاء ﷺ.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد من موضع بدنك موضع القدمين حال القيام بشرط عدم انتقاله من المحل الواقع عليه حال القيام إلى موضع آخر.

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد من موضع بدنك محل جلوسه قبل الركوع، ففي كل موضع جلس فيه قبل السجود، فلابدّ و أن يكون محل السجود مساوياً معه إلا إذا كان ارتفاع الجبهة بمقدار لبنة أو اقل منها.

الاحتمال الرابع: أن يكون المراد من موضع بدنك موضع البدن حال السجود بمعنى أن لا يكون موضع الجبهة أرفع من موضع البدن حال السجود باكثر من مقدار لبنة.

إذا عرفت هذه الاحتمالات نقول: بأنّ مقتضى وضع الانحناء المطلوب حال

السجود عند العرف هو الاحتمال الرابع، لأنّه إذا كان موضع البدن الواقع على الارض مع موضع الجبهة حال السجود مساويا يكون انسب مع الانحناء السجودي، مضافا إلى أنّ مناسبة الحكم و الموضوع يقتضى كون المراد من موضع البدن موضع البدن حال السجود، فإنّ هذا الحال أعنى: حال السجود، صار محكوماً بهذا الحكم، فإذا أمر بعدم أرفعية موضع الجبهة عن موضع البدن حال السجود، فلا يفهم منه العرف إلاّ ملاحظة التساوي في هذا الحال، ويكون سائر الاحتمالات خلاف الظاهر، فاذاً قيل مثلا: لا ترتفع موضع جبهتك عن موضع بدنك حال السجود فلا يفهم منه العرف إلاّ ملاحظة الموضع في حال السجود، ولا يفهم منه تساوي موضع الجبهة مع موضع البدن حال السجدة موضعه في حال القيام، أو حال الجلوس.

فمن هنا يظهر انّ الاقوى هو الاحتمال الرابع المتبادر ذلك من الرواية، وأمّا ما ورد من التعبير بلفظ (المقام) في الرواية الاخرى من روايتي عبدالله بن سنان الدالّ على اعتبار استواء موضع الجبهة مع مقام المصلّي، فلا يكون دالاّ على كون الاعتبار بوضع قيام المصلّي القابل لانطباق على الاحتمال الأوّل أو الثاني من الاحتمالات الأربعة امّا اوّلاً فلأنّه ليس (المقام) ظاهرا في محل القيام بحسب اطلاقاته، ولذا ترى أنّك تقول في مقام الدعاء (اللّهم إنّ هذا مقام العائذ بك من النار) فتقول إذا كنت قائماً كنت جالساً (هذا مقام العائذ). فيحتمل أن يكون المراد من المقام المكان، وثانياً بعد قوله عليه السلام في الرواية الاخرى من روايتي عبدالله بن سنان (موضع بدنك) وقلنا بأنّ مناسبة الحكم والموضوع يتقضي كون النظر إلى حال السجود، فيحمل المقام على الموضع الّذي يكون موقفه حال السجود بقرينة هذه الرواية.

الفرع الثالث: بعد كون الواجب عدم ارتفاع موضع الجبهة عن موضع البدن إلاّ بقدر لبنة أو أقل، فيقع الكلام في ما هو المراد من موضع البدن حال السجود.

اعلم أنّه لا إشكال في أنّ ما يقع من البدن على الأرض حال السجود ليس إلاّ لكفين، والركبتين، والابهامين، ويكون ما بقي من البدن متجافيا عن الأرض وغير ملاصق مع الأرض، فهل تكون العبرة بوضع تمام هذه المواضع السبعة، أعني: الكفين، والركبتين، والابهامين، بمعنى: عدم جواز ارتفاع موضع الجبهة بأكثر من لبنة عن كل هذه المواضع، او تكون العبرة بخصوص الركبتين، بمعنى: عدم جواز إرتفاع موضع الجبهة عن موضع الركبتين حال السجود بأكثر من لبنة، أو تكون العبرة بالركبتين والابهامين، بمعنى: عدم جواز ارتفاع موضع الجبهة عن موضع الركبتين والابهامين حال السجود، كلّ محتمل:

وجه الأوّل: أنّ كل هذه المواضع الستة موضع وقوع ثقل البدن حال السجود.

وجه الثاني: أنّ ما يقع عليه ثقل البدن حال السجود بعد وضع الجبهة على الأرض، هو الركبتان، ولا دخل للكفين والابهامين.

وجه الثالث: أنّ وضع السجود مقتض لوضع الابهامين، فهما من مواضع البدن حال السجود، لأنّه لا يرفع الرجلان، والرجلان يعدّ جزء البدن بخلاف الكفّين، أحوط الاحتمالات هو الاحتمال الأوّل.[1]

---

١ ـ أقول: بناءً على كون الميزان ملاحظة موضع البدن حال السجود، لا يبعد كون الاحتمال الأوّل أقرب مضافا إلى كونه أحوط، لأنّ الميزان ليس موضع ثقل البدن، بل ما أخذ في الدليل هو موضع البدن، ولا إشكال في أنّ كل هذه المواضع الستة يكون موضع البدن. (المقرر)

الفرع الرابع: هل يجب عدم أرفعية موضع السجدة من كل من الركبتين، وكل من الابهامين، وكل من الكفين بناءً على كون المراد من موضع البدن كل هذه المواضع الستة، أو لا يجب ذلك، بل يكفي عدم ارفعية موضع السجدة عن بعض منها، مثلا إذا كان موضع السجدة غير مرتفع من بعض هذه المواضع يكفي في تحقق حكم المذكور وإن كان أرفع من مقدار لبنة من بعضها الاخر.

الحق الأوّل، لأنّ ظاهر الدليل عدم كون موضع الجبهة أرفع بأزيد من لبنة عن موضع البدن، فكل ما يعدّ حال السجدة موضع البدن لابدّ وأن يكون غير مرتفع موضع السجدة منه بأكثر من لبنة، فافهم.

تنبيه لو وضع المصلّي جبهته نسيانا على موضع أرفع من لبنة من مواضع بدنه، أو وضع على موضع نجس، أو وضع على غير ما يصح السجود عليه، فهل يجوز رفع راسه من هذا الموضع، ثمّ وضعه على موضع لا يكون أرفع من موضع بدنه من لبنة، أو وضع رأسه على موضع طاهر، أو ما يصح السجود عليه من الأرض أو ما أنبت منها غير المأكول والملبوس، أو لا يجوز ذلك، بل يجب جرّ جبهته ووضعها على موضع خال عن الاشكال وجوه بل أقوال:

القول الأوّل: عدم الجواز مطلقا.

القول الثاني: الجواز مطلقاً.

القول الثالث: التفصيل بين ما إذا وضع رأسه على موضع مرتفع، فيجوز الرفع، وبين ما وضع جبهته على موضع نجس أو على ما لا يجوز السجود عليه، فلا يجوز الرفع في هذه الصورة.

لا إشكال في أنّه لو جرّ جبهته إلى موضع آخر طلباً لتحصيل مسجد واجد

للشرط، ووضع جبهته على هذا الموضع، فتصح السجدة وتصح الصّلوٰة، إنّما الكلام في جواز رفع الرأس ووضعه ثانياً في موضع يصح السجود عليه.

فنقول: إنّ الكلام تارةً يقع في ما تقتضيه القاعدة، وتارةً في ما يستفاد من أخبار الباب.

أمّا الكلام في ما تقتضيه القاعدة فنقول: أمّا ما يمكن أن يكون وجهاً لعدم جواز رفع الرأس، فهو أنّه يوجب زيادة السجدة، وزيادتها مبطلة، و أمّا ما يمكن أن يقال في وجه جواز رفع الرأس فوجوه:

الوجه الأوّل: أن يقال: بأنّ في السجدة إذا وقعت الجبهة على موضع يكون أرفع من اللبنة من موضع البدن لا تكون سجدةً عرفاً، فإذا لم يصدق على هذه السجدة أنها سجدة عرفاً لا تكون زيادتها مبطلةً للصّلوٰة، لأنّ ما يدلّ على كون زيادة السجدة مبطلة يدلّ على ما هو سجود عرفا، وليس هذا سجود عرفا، ويظهر هذا الوجه من صاحب الجواهر﵀[1]، ولهذا لم يقل بجواز الرفع إلاّ في صورة وضع جبهته على موضع أرفع من لبنة.

الوجه الثاني: أنّه لو سجد على موضع أرفع، أو على موضع نجس، أو على ما لا يصح عليه السجدة، فلا يكون هذا السجود سجوداً شرعاً، وبعد عدم كونه سجوداً شرعاً فليست زيادتها مبطلة، لأنّ المراد من أنّ زيادة السجدة مبطلة يكون هو السجدة الشرعية، أعني: إذا حصلت سجدة مع ما اعتبر فيها شرعاً تصدق الزيادة والاّ فلا.

---

١ ـ جواهر، ج ١٠، ص ١٥٩.

الوجه الثالث: هو أن يقال: بأنّ الزيادة في الصّلوٰة تصدق إذا وجدت جزءً من أجزائها من أوّل الأمر متصفا بالزيادة، فلا تكون زيادتها مبطلة إذا لم يكن من أوّل حدوثه متصفاً بالزياده، لأنّ المستفاد من الأدلة هو بطلان الصّلوٰة بالزيادة اذا احدث الزيادة ولا يصدق احداث الزيادة إلا إذا وجدت من أوّل الأمر متصفاً بالزيادة، فبناءً علىٰ هذا يقال: بأنّه في ما نحن فيه لو رفع المصلّي رأسه ثمّ وضعه على موضع يصح السجود عليه، أو لم يكن مرتفعاً فالسجود الثاني يتصف بالجزئية للصّلوٰة لواجديته لما يعتبر في سجود الصّلوٰة، والاول لا يتصف بالزيادة لعدم كونه من أوّل الأمر واجداً لوصف الزيادة، وبعبارة اخرى لم يحدث زائداً، بل بعد إتيان سجود الثاني يصير زائداً، وهذا النحو من الزيادة غير مبطلة للصّلوٰة، هذا كلّه في الوجوه الثلاثة الّتي ذكر وجهاً لجواز رفع الرأس والسجود ثانيا، و الوجه الثاني والثالث ذكرهما الحاج آغا رضا الهمداني ﷺ في كتابه.[1]

إذا عرفت ذلك نقول بعونه تعالى: أمّا الوجه الأوّل ففيه أنّه لا يمكن أن يقال بجواز الرفع من باب عدم صدق السجود العرفي، لصدق السجود عرفاً على السجود الواقع على موضع أرفع من لبنة عن موضع البدن، أو على ما لا يصح عليه مسلماً، وكيف يمكن أن يقال: بأنّ من وضع جبهته على موضع لايكون أرفع من موضع البدن بقدر لبنة سجود عند العرف، وأمّا لو وضع جبهته على موضع أرفع من موضع البدن بأزيد من لبنة بمقدار يسير، مثلاً بقدر عُشر لبنة بأنّه لم يكن سجوداً عرفا، فمن هذا الحيث لا يمكن ان يقال بجواز رفع الراس، وهكذا في ما وضع الجبهة على ما لا يصح السجود عليه فيصدق عليه السجود عرفاً لأنّه لا يكون موضوع السجود عند

---

١ ـ مصباح الفقيه، ص ٣٤٥.

العرف إلاّ وضع الجبهة على الأرض، فعلى كل موضع وضع الجبهة يصح عرفا أنّه سجد (نعم، يمكن أن يقال في بعض أفراد السجود على الموضع المرتفع: بعدم صدق السجود العرفي مثل ما إذا كان موضع الجبهة أرفع بمقدار كثير بحيث لا يحصل الانحناء اللازم في السجود، فتأمل) فعلىٰ هذا بهذا الوجه لا يمكن أن يقال: بجواز رفع الرأس من السجدة الاولى والسجود ثانياً.

أمّا الوجه الثاني فنقول: بأنّ مدرك كون زيادة السجدة مبطلة ليس إلاّ التسلّم عند الأصحاب ﷺ وإلاّ فلم يبلغ نصّ دالّ عليه إلينا، وقوله ﷺ في رواية زرارة (فإنّ السجود زيادة في المكتوبة) في السجدة التلاوة، فاستفادة هذا الحكم منه مشكل، ويأتي تمام الكلام فيه في الخلل إنشاء الله، وظاهر عبائر الأصحاب عدم كون زيادة السجدة المبطلة خصوص زيادة السجدة الشرعية حتّى يقال: بأنّ زيادة السجدة المبطلة للصّلوٰة منحصرة بما إذا زاد السجود الشرعي، أعني: السجود الّذي جعله الشارع جزءً للصّلوٰة.

أمّا الوجه الثالث فنقول: ينبغي أن يتكلم في أنّ الزيادة تصدق إذا وجد جزء من أجزاء الصّلوٰة ثانيا بعد وجوده الأوّل بعنوان الجزئية أو لا يعتبر ذلك.

وبعبارة اخرى إذا تحقق جزء في الخارج، ثمّ أوجد المكلف هذا الجزء ثانياً يكون الثاني مصداق الزيادة، أو يتصور كون أوّل ما وجد بقصد الجزئية مصداقا للزيادة بعد وجود هذا الجزء بقصد الجزئية ثانيا، مثلاً في السجود إذا أتى بأربع سجدات بقصد الجزئية، فلا إشكال في كون السجدتين منها زائدا، فهل تكون السجدتان الأخيرتان من أربع سجدات مصداقا للزيادة، أو تكون الأولتان من أربع سجدات مصداقاً للزيادة.

وبعبارة ثالثة هل يعتبر في صيرورة الجزء مصداقا للزيادة أن يكون حين حدوثه متصفاً بالزيادة، أولا يعتبر ذلك؟

فإن قلنا بالأوّل فلا مانع من أن يقال: بجواز رفع الجبهة من الأرض ووضعها ثانياً لعدم اتصاف السجدة الاولى بالزيادة، ووقوع السجدة الثانية جزءً للصّلوٰة.

وإن قلنا بالثاني، فلو رفع رأسه ووضع ثانيا فقد زاد في صلوٰته، لأنّ السجدة الاولى وقعت زائدة، ويأتي التحقيق في كون الأمر في الزيادة بنحو الأوّل أو الثاني في الخلل انشاء الله تعالى.

ثمّ إنّه لو قلنا بأنّ صيرورة جزء من اجزاء الصّلوٰة مصداقاً للزيادة تكون موقوفةً على وقوعه بقصد الجزئية بعد وقوع الجزء أولاً واتصافه بالجزئية فدائماً يكون مصداق الزيادة الوجود الثاني من الجزء لا الوجود الأوّل منه، وأمّا بناءً على عدم اعتبار ذلك فلو وجد أربع سجدات في ركعة فقابل لأن تكون الأوّلتان منها مصداقاً للزيادة، وقابل لأنّ تكون الأخيرتان منها مصداقاً للزيادة[1] ثمّ إنّه يفرض بطلان الصّلوٰة بزيادة السجدتين لأنّ زيادتهما، ولو كانت سهواً، في ركعة واحدة مبطلة، وأمّا حيث لا تكون زيادة سجدة واحدة سهواً في ركعة مبطلة للصّلوٰة، فلابدّ من فرض الزيادة المبطلة بالنسبة إلى سجود واحد في صورة العمد، لأنّه لو زاد سجدة واحدة على السجدتين الواجبتين في ركعة واحدة تبطل الصّلوٰة

---

١ ـ أقول: بأنّ في هذه الصورة لابد أيضاً من أن تكون الاخيرتان مصداق الزيادة، لأنّ بعد إتيان الاولتين بقصد الجزئية ووقوعهما بتمام ما يعتبر فيهما، فهما صارتا منطبق السجدتين المأمور بهما في الصّلوٰة، وسقط الأمر بهما، فقهرا لو وجدت بعدها سجدتان آخرتان بقصد الجزئية فهما تكونان زيادة في الصّلوٰة ومصداقاً للزيادة. (المقرر)

وإلاّ فلا، فلابدّ من فرض صورة يأتي المكلف بسجدة زائدة عمداً حتّى تبطل بها الصّلوٰة، وكيف يفرض ذلك، لأنّه لاتصدق الزيادة في السجدة إلا إذا أتى بها بعنوان الجزئية، ومع فرض إتيان ما هو الواجب وما هو الجزء وهو السجدتان، فكيف يمكن فرض إتيان سجدة بقصد الجزئية عامداً عالما، ولا يقع جزءً للصّلوٰة حتّى يقع الكلام في أنّ رفع الراس منها هل يوجب الزيادة المبطلة أم لا.

فنقول: يمكن فرض ذلك، وهو أن يفرض أنّ المصلّي ينحني بقصد السجود الواجب في الصّلوٰة، ثمّ تقع جبهته على الموضع المرتفع، أو على ما لا يصح السجود عليه إتفاقا ففي هذه الصورة أتى بالسجدة بقصد الجزئية عمداً، فإن رفع راسه ويضع ثانياً على الموضع الواجد للشرايط، فيقع الكلام في أنّ السجدة الاولى تكون زيادة أم لا، فيمكن فرض إتيان سجدة بقصد الجزئية عامداً وصيرورتها زيادةً بناءً على عدم جواز الرفع.

هذا كلّه في الوجوه الاتي استدل بها على كون رفع الرأس جايزاً بحسب القاعدة، وما بينّا فيها، وأمّا بمقتضى النصوص فنقول بعونه تعالى: إنّ في المقام روايات:

- ***الرواية الاولى:*** وهي ما رواها معاوية بن عمار (قال: قال أبو عبدالله عليه السلام إذا وضعت جبهتك على نبكة فلا ترفعها، ولكن جرّها على الأرض).[1]

وهذه الرواية تدلّ على عدم جواز الرفع ووجوب الجرّ إذا وقعت الجبهة على النبكة (والنبكة على ما قيل بالنون والباء الموحدّه المفتوحتين واحدة النبك وهي

---

١ ـ الرواية ١ من الباب ٨ من ابواب السجود من الوسائل.

اكمة محددة الراس وقيل النباك التلال الصغار).

ويحتمل كون وجوب الجرّ وعدم جواز الرفع من باب وقوع الجبهة على الموضع الّذي لا يجوز السجود عليه لارتفاعه عن موضع البدن، ويحتمل أن يكون الجرّ من باب أنّ جبهة المصلّي وقع على الموضع الّذي لا تستريح الجبهة، فلأجل عدم كونه مستريحا يريد أن يضع جبهته على مكان آخر مستوٍ لا أن يكون رأسه واقعاً على موضع لا يصح السجود عليه ومع هذا قال بعدم جواز الرفع ووجوب الجرّ حتى يكون شاهداً لما نحن فيه، بل يكون عدم جواز الرفع على هذا الاحتمال من باب وقوع الجبهة على موضع يصح السجود عليه، ولا يكون أرفع من موضع البدن بأزيد من لبنة، ولكن لم يكن الرأس على موضع مستريح، ولهذا قال بعدم جواز الرفع ووجوب الجرّ، والشاهد على كون مفاد الرواية هو الاحتمال الثاني خصوصية ذكر النبكة، لأنّ وقوع الجبهة عليها صار موجباً لعدم استراحة الشخص، ويريد وضعها على موضع مستريح، فقال عليه السلام (فلا ترفعها، ولكن جرّها على الأرض) ولكن مع ذلك يمكن أن يقال: بأنّ قول الامام عليه السلام مطلق، لأنّه أمر بعدم جواز الرفع مطلقاً ووجوب الجرّ.(١)

الرواية الثانية: وهي ما رواها ابن مسكان عن حسين بن حماد عن أبي عبدالله عليه السلام (قال: قلت له: أضع وجهي للسجود، فيقع وجهي على حجرأو على موضع مرتفع أُحوِّل وجهي إلى مكان مستوٍ؟ فقال: نعم جرّ وجهك على الأرض من

---

١ ـ أقول: لا وجه للاطلاق بعد احتمال كون عدم جواز الرفع من باب وقوع الجبهة على المسجد الّذي يصح السجود عليه وغير مرتفع، فلا تفيد الرواية لما نحن فيه حيث إنّ كلامنا يكون فيما إذا تقع الجبهة على الأرض المرتفع أو ما لا يصح السجود عليه، فافهم. (المقرر)

غير أن ترفعه).[1]

دلالتها على عدم جواز الرفع ووجوب الجرّ واضح.

الرواية الثالثة: وهي ما رواها علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام[2] (قال: سئلته عن الرجل يسجد على الحصى، فلا يمكن جبهته من الأرض، قال: يحرّك جبهته حتّى يتمكن فينحني، ولا يرفع رأسه).[3]

الرواية الرابعة: وهي ما رواها أبو مالك الحضرمي عن الحسين بن حماد (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أسجد فتقع جبهتي على الموضع المرتفع، فقال: إرفع رأسك ثمّ ضعه).[4]

الرواية الخامسة: وهي ما رواها الفضل بن صالح عن الحسين بن حماد (قال: سئلت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يسجد على الحصى، قال: يرفع راسه يتمكّن).[5]

وهاتان الروايتان تنتهي سندهما إلى الحسين بن حماد الراوي للرواية

---

١ ـ الرواية ٢ من الباب ٨ من ابواب السجود من الوسائل.

٢ ـ الرواية ٣ من الباب ٨ من ابواب السجود من الوسائل.

٣ ـ أقول: و يحتمل ايضاً في هذا الرواية ما احتمل في الرواية الاولى من كون النهي عن الرفع من باب وقوع السجدة مع ما يعتبر فيها، ولكن حيث لم يكن مستريحاً من جهة وقوع الجبهة على الحصى، أجاز التحريك حتّى يتمكن و لم يجوز رفع الرأس فحيث يحتمل ذلك فلا يمكن الاستدلال بها على ما نحن فيه، أعني: على الصورة الّتي لم تقع الجبهة على الموضوع الّذي لا يجوز السجود عليه. (المقرّر)

٤ ـ الرواية ٤ من الباب ٨ من ابواب السجود من الوسائل.

٥ ـ الرواية ٥ من الباب ٨ من ابواب السجود من الوسائل.

الاولى، فالرواية الثانيه والرابعة والخامسة يرويها راوٍ واحد، وهو الحسين بن حماد، غاية الأمر كل رواية من الروايات الثلاثة يروي شخص عنه غير من يروي عنه روايته الاخرى، وعلى كل حال تدلاّن الروايتان الأخيرتان على جواز الرفع.

إذا عرفت حال الروايات، فيقال: بأنّ الرواية الاولى والثانية والثالثة دالات على عدم جواز رفع الجبهة، وأنّه يجب الجرّ، والرواية الرابعة والخامسة على جواز الرفع، فيقع التعارض بين الطائفتين، فنقول: إنّ هنا بعض الاحتمالات:

الاحتمال الأوّل: أن يقال: بأنّ الرواية الثانية والرابعة والخامسة حيث يكون راويها واحداً، وهو الحسين بن حماد، فلا ندري بأنّ ما رواه هذا الراوي وصدر من المعصوم ﷺ هل هو الرواية الثانية حتّى يقال: بكون ما صدر دالاً على عدم جواز الرفع، أو الرواية الرابعة والخامسة حتّى يكون ما صدر دالاً على جواز الرفع، فلا يمكن الاعتماد بأحد منها لأنّا لا ندري أيهما صدر منه ﷺ، وإذا سقطت روايات الحسين بن حماد عن الحجية، تبقى الرواية الاولى والثالثة الدالتان على عدم جواز الرفع بلا معارض، فتكون النتيجة عدم جواز رفع الرأس.

الاحتمال الثاني: أن يقال: بحمل ما يدلّ على عدم جواز الرفع على الكراهة بقرينة ما يدلّ على جواز الرفع.

الاحتمال الثالث: أن يحمل ما يدلّ على جواز الرفع على صورة الاضطرار، وعدم إمكان الجرّ.

الاحتمال الرابع: أن يقال: أمّا روايات الحسين بن حماد فقد سقطت عن الحجية لما عرفت، وأمّا الرواية الاولى والثالثة أعني: رواية معاوية بن عمار وعلي بن جعفر، فلا تدلاّن على ما نحن فيه، لاحتمال كون موردهما هو صورة وقوع الجبهة

على المحل الّذي يكون واجداً للشرايط، فلهذا لا يجوز الرفع، فلا دلالة لهما على ما نحن فيه، وهو صورة وقوع الجبهة على الموضع المرتفع، أو على ما لا يصح السجود عليه،فلا دليل في البين يدلّ على جواز الرفع، أو على عدم جوازه، فلابدّ من الرجوع إلى ما تقتضيه القاعدة في ما نحن فيه.[1]

تنبيه في ما يصح السجود عليه، فنقول: إنّما يصح السجود على الأرض أو ما أنبتت الارض إلاّ المأكول والملبوس منه، وهذا الحكم في الجملة مسلّم يدلّ عليه الروايات فارجع أبواب ما يسجد عليه.

مسئلة: هل يستحبّ الجلوس عقيب السجدة الثانية مطمئناً المسمى بالجلسة الاستراحة، أو يجب ذلك، أو ليس بواجب ولا مستحب، بل يجوز للمصلّي الجلوس مطمئناً كما يجوز له القيام بعد الرفع من السجود بدون جلوس، فهو بالخيار بينهما بدون ترجيح لأحد طرفيه.

اعلم أنّ لسان الأخبار مختلف في هذا المقام فنذكر أوّلاً الأخبار ومقدار دلالتها، ثمّ كيفية الجمع بينها مع الامكان، وإلاّ فالاخذ بما فيه المرجح، فنقول: أمّا ما يمكن أن يقال بدلالتها على وجوب جلسة الاستراحة:

الرواية الاولى: وهي ما رواها أبو بصير (قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: إذا رفعت رأسك في السجدة الثانية من الركعة الاولى حين تريد أن تقوم فاستو جالسا

---

١ ـ أقول: ذكر مدّ ظله إلعالي بعض الاحتمالات ولم يختر أحد الاحتمالات، ولم يقل بأنّ ما هو الحق في نظره من الاحتمالات، وأمّا الرواية ٦ من الباب المذكور، فهي على تقدير دلالتها على جواز الرفع، فهي في النافلة فلا يمكن أن يستدل بها على جواز الرفع في الفريضة.(المقرر)

ثمّ قم).[١]

الرواية الثانية: وهي ما رواها عبد الحميد بن عواض عن أبي عبدالله ﷺ (قال: رايته إذا رفع راسه من السجدة الثانية من الركعة الاولى جلس حتّى يطمئن، ثمّ يقوم).[٢]

أمّا ما يمكن أن يقال بدلالتها على عدم وجوب جلسة الاستراحة فروايات:

الرواية الاولى: وهي ما رواها زرارة (قال: رأيت أبا جعفر و أباعبدالله ﷺ إذا رفعا رؤسهما من السجدة الثانية نهضا ولم يجلسا).[٣]

الرواية الثانية: وهي ما رواها أصبغ بن نباته (قال: كان أمير المؤمنين ﷺ إذا رفع رأسه من السجود قعد حتّى يطمئن، ثمّ يقوم، فقيل له: يا أمير المؤمنين ﷺ قد كان من قبلك أبو بكر وعمر إذا رفعوا رؤسهم من السجود نهضوا على صدور أقدامهم كما تنهض الابل، فقال امير المؤمنين ﷺ :إنّما يفعل ذلك أهل الجفاء من الناس إنّ هذا من توقير الصّلوٰة).[٤]

الرواية الثالثة: وهي ما رواها رحيم (قال: قلت لأبي الحسن الرضا ﷺ: جعلت فداك أراك إذا صليت فرفعت رأسك من السجود في الركعة الاولى والثالثة فتستوي جالساً ثمّ تقوم، فنصنع كما تصنع، فقال: لا تنظروا الى ما أصنع أنا، اصنعوا

---

١ ـ الرواية ٣ من الباب ٥ من ابواب السجود من الوسائل.

٢ ـ الرواية ١ من الباب ٥ من ابواب السجود من الوسائل.

٣ ـ الرواية ٢ من الباب ٥ من ابواب السجود من الوسائل.

٤ ـ الرواية ٥ من الباب ٥ من ابواب السجود من الوسائل.

كما تأمرون).[١]

لايوجد في إسناد التهذيب علىٰ تتبعنا (رحيم) إلاّ في هذه الرواية، فيكشف ذلك من عدم كونه من روات الحديث لعدم نقل روايات منه.

الرواية الرابعة: ما رواها في المنتهى العلاّمةﷺ عن الزيد النرسي على تقدير دلالتها وكونها متعرضة لهذا الحكم، هذا كله روايات الباب.

قال الشّيخ ﷺ في الخلاف (مسئلة ١١٩: إذا رفع رأسه من السجدة الثانية يستحبّ له أن يجلس ثمّ يقوم عن جلوس، وبه قال في الصحابة مالك بن الحويرث وعمرو ابن سلمة والحرمي والزهري ومكحول واسحق وابو ثور والشافعي، ويجوز أيضا أن يعتمد على يديه فيقوم عن غير جلسة، وبه قال عبدالله بن عمرو عمر بن عبد العزيز والمالك وأحمد، وقال قوم ينهض على صدور قدميه ولا يجلس ولا يعتمد، رووا ذلك عن علي عليه الصّلوٰة والسلام وابن مسعود، وبه قال الثوري وأبو حنيفة وأصحابه الخ).[٢]

واعلم أنّه يظهر من بعض ما ورد في طرق العامة كون عمل النبي ﷺ على الجلوس بعد الركعة الاولى والثالثة من الصّلوٰة، ولكن لا يظهر كون عمله المستمر على ذلك، ولم يظهر من العامة كون المختار عند كلهم هو الاستحباب.

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّه قد يقال: بأنّ لسان كل من الطائفتين من الروايات معارض مع الاخرى، وبعد تعارضهما وعدم إمكان الجمع بينهما، فلابدّ من الأخذ بما

---

١ ـ الرواية ٦ من الباب ٥ من ابواب السجود من الوسائل.

٢ ـ جامع أحاديث الشيعه، ج ٥، ص ٢٨٦، ح ٦.

فيه الترجيح، ويكون الترجيح مع ما يدلّ على الوجوب، لأنّ الأخبار الدالّة على جواز الترك موافق مع العامة، فتكون النتيجة وجوب جلسة الاستراحة.[١]

مسئلة: هل يجب الارغام بالأنف، أو يستحبّ ذلك ؟

نذكر أوّلاً روايات الباب ثمّ ما هو الحق في المقام، فنقول بعونه تعالى:

الرواية الاولى: وهي ما رواها الشّيخ ﷺ باسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى عن أبي عبدالله البرقي عن محمد بن مضارب (قال: سمعت أبا عبدالله ﷺ يقول: إنّما السجود على الجبهة، وليس على الانف سجود).[٢]

الرواية الثانية: وهي ما رواها زرارة (قال: قال أبو جعفر ﷺ: قال رسول‌الله ﷺ: السجود على سبعة أعظم: الجبهة، واليدين، والركبتين، والابهامين من الرجلين، وترغم بأنفك إرغاما أمّا الفرض فهذه السبعة، وأمّا الارغام بالأنف فسنة من النبي ﷺ).[٣]

ولا إشكال في السند، وأمّا دلالتها فالمستفاد منها كون السجود على سبعة أعظم، وعدم كون إرغام الانف من السجود الواجب، بل هو مستحب في السجود.

---

١ ـ ولكن فيه أنّه كما قلنا بعد كون عمل النبي ﷺ على إتيان جلسة الاستراحة، ولم يثبت كون دوام فعله على ذلك، فلا وجه للتمسك بعمله ﷺ على الوجوب، مضافاً إلى أنّ العمل كما يجامع مع الوجوب يجامع مع الاستحباب، وأمّا الروايات فبعد كون التعارض بين الطائفتين، فأوّل المرجحات هو الشهرة، والشهرة على الاستحباب كما يظهر من كلام الشّيخ ﷺ، فلا يبعد كونها من جملة المستحبات وإن كان الأحوط عدم تركها). (المقرر)

٢ ـ الرواية ١ من الباب ٤ من ابواب السجود من الوسائل.

٣ ـ الرواية ٢ من الباب ٤ من ابواب السجود من الوسائل.

إن قلت: إنّ قوله (وأمّا الارغام بالأنف فسنة من النبي ﷺ) يدلّ على كون ذلك فرض النبي ﷺ في قبال فرض الله تعالى، لا أن يكون المراد من السنة الاستحباب.

نقول: إنّه يستفاد من هذه الفقرة كونه سنة من النبي ﷺ، ولكن سنته أعم من أن تكون على وجه الوجوب، أو على وجه الاستحباب، فالرواية وإن لم تدلّ على كون الارغام الّذي من سننه ﷺ مستحبا، لا تدلّ على كونه واجبا ايضا، فتكون الرواية من هذا الحديث مجملا غير ظاهرة في الاستحباب أو الوجوب.

ويستفاد منها كما قلنا كون الارغام جزءً مستحباً من السجود، لا أمراً خارجاً من السجود، لأنّ قوله (أمّا الفرض فهذه السبعة) يدلّ على عدم كون الارغام من فروض السجود، بل هو من مستحباته، فمن هنا يظهر لك أن ما قيل في الرواية الاولى من أنّ قوله ﷺ (وليس على الأنف سجود) يدلّ على عدم كون الارغام جزءً للسجود ولايدلّ على عدم كونه واجباً مستقلاً من الصّلوٰة في عداد سائر الواجبات، لا وجه له بعد كون المستفاد من الرواية الثانية هو كونه من السجود لكن من جملة مستحباته، فلا وجه لأن يقال: باحتمال كونه جزءً مستقلاً في قبال السجود، فلا دلالة للروايتين على وجوب إرغام الأنف.

الرواية الثالثة: وهي ما رواها الشّيخ ﷺ عن أحمد بن محمد عن محمد بن يحيى عن عمار عن جعفر عن أبيه (قال: قال علي ﷺ: لا تجزي صلوٰة لا يصيب الأنف ما يصيب الجبين).[1]

---

١ ـ الرواية ٤ من الباب ٤ من ابواب السجود من الوسائل.

دلالتها على وجوب الارغام واضح بعد نفي الإجزاء عن صلوٰة لا يصيب الأنف ما يصيب الجبين.

الرواية الرابعة: وهي ما رواها الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن عبدالله بن المغيرة (عمن سمع أبا عبدالله ﷺ يقول: لا صلوٰة لمن لم يصب أنفه ما يصيب جبينه).(١)

دلالتها كسابقها، ولكن الاشكال في سندها لأنّ من سمع عنه عبدالله بن المغيرة غير معلوم.

هذا حال الروايات، فظهر لك أنّ الاولى والثانية لا دلالة لهما، والثالثة والرابعة ضعيفة السند، فلا مستند لوجوب الارغام إلاّ روايتين ضعيفتين، هذا مضافا إلى أنّه لو كان إرغام الأنف واجباً مع شدة ابتلاء المسلمين به، لأنّه على تقدير وجوبه يجب إتيانه في كل يوم أربعة وثلاثين مرة، لكان اللازم كون وجوبه كالواضحات مثل أصل الصّلوٰة والسجود، وحيث لا عين ولا أثر من عمل المسلمين ووجوبه عندهم فيه، يقطع بعدم وجوبه، فالحق عدم وجوبه، ولكن يستحبّ كما هو مختار الحلّ، فافهم.

ثمّ هنا بعض جهات نتعرض لها:

الجهة الاولى: هل الارغام لابد وأن يكون بخصوص التراب أو بأعم منه وعلى مطلق الأرض، أو بأعم منهما ومن كل ما يصح السجود عليه؟

وجه خصوص التراب هو أنّ مادة الارغام هو الرغام، والأمر بالارغام

---

١ ـ الرواية ٧ من الباب ٤ من ابواب السجود من الوسائل.

يفيد وضع الأنف على الرغام وبالفارسية (خاک) ولكن يمكن أن يقال: بأنّ وجه التعبير بالارغام هو من باب كون الغالب السجود على التراب، ولم يكن البناء على وضع شيء آخر، ولهذا أمر بالارغام، فالأمر لا يفيد اختصاص كون الوضع بخصوص التراب، فلا وجه للاختصاص خصوصا مع إمكان أن يقال: باستفادة جواز الارغام على مطلق ما يصح السجود عليه من الرواية الثالثة والرابعة الدالّة على أنّه لابدّ من إصابة الأنف بما يصيب الجبين، فكل ما يجوز حال السجود إصابة الجبين به تجوز إصابة الانف به، فافهم.

الجهة الثانية: هل الموضع الّذي يرغم من الأنف هو أعلى الأنف، أعني: النقطة المتصلة بالجبهة بين الحاجبين، أو أسفل الأنف، أو لا خصوصية لنقطة من نقاط الأنف، بل بكل نقطة من الأنف يحصل الارغام يحصل المطلوب من الأمر بالارغام؟

ولا يبعد ذلك لعدم تعيين خصوصية في الأخبار بل، يمكن استفادة عدم الخصوصية من الرواية الثانية، لأنّه قال ﷺ فيها (وترغم بانفك إرغاما) ويستفاد من ذلك أنّه يكفي الارغام على أيّ وجه حصل ذلك فعلىٰ هذا لا وجه لاختصاص نقطة خاصة من الأعلى كما نسب إلى السيّد المرتضى ﷺ أو الأسفل، أو ما قيل: من إرغام المنخرين لكون الارغام بالمنخرين بعيد في الغاية، لأنّ المنخرين عبارتان عن ثقبتي الأنف، والأمر بارغامهما بعيد (نعم حيث إنّه بحسب الوضع الطبيعي وضع أسفل الأنف على الأرض سهل فيرغم به، ولكن مع ذلك لا يستفاد خصوصية له).

ثمّ إنّ في السجود بعض مسائل نتعرض لها انشاء الله.

قال السيّد ﷺ في العروة في ضمن مسئلة ٢ من مسائل السجود (بل الأحوط

إزالة الطين اللاصق بالجبهة في السجدة الاولى، وكذاالصقت التربة بالجبهة فإنّ الأحوط رفعها، بل الأقوى وجوب رفعها إذا توقف صدق السجود على الأرض أو نحوها عليه).

ولنا هنا حاشية على العروة (لا يتوقف صدقه على رفعها قط، إذ مالصق بجبهته جزء من الأرض فبحدوث هيئة السجود منه يصدق أنّه ساجد على الأرض، نعم رفعها لعله أحوط).

منشأ إعتبار وجوب الرفع ما ذكر من أن صدق السجود متوقف عليه، فإذا رفع رأسه من السجدة الاولى، ولم يرفع ما يسجد عليه اللاصق بجبهته، وانحنى بهذا الحال نحو السجدة الثانية، لا يصدق أنّه سجد سجدتين.

ولكن السجود حيث يحصل بحدوث هيئة خاصة، فبحدوث هذه الهيئة يتحقّق السجود ويصدق تحقّق السجدتين بتعدّد هذه الهيئة، فالمصلّي إذا وضع جبهته بوضع خاص فيقال في العرف، إنّه ساجد، وإذا رفع رأسه من السجدة الاولى، وكان الطين أو غيره ممّا يصح السجود عليه لاصقا بجبهته، ثمّ انحنى ثانياً لا يجاد السجود فأتى بهيئة خاصة يقال: إنّه سجد مرتين والشاهد على ذلك هو أنّه إن كان مجردا اللصوق موجباً لصيرورة السجدتين سجدة واحدة، وكون الثاني بقاء وجود الأوّل، فيلزم أن يقال بمن لصق الطين بجبهته حين رفع الراس من السجدة الاولى: بأنّه ساجد وانّه وضع جبهته على الارض، مع أنّه لا إشكال في أنّه لا يقال في العرف: إنّه وضع جبهته على الأرض، بل يقال لصق بجبهته الأرض، ولكن الاحتياط مع ذلك

مطلوب على ما قلنا في حاشيتنا.[١]

وقال السيّد ﷺ أيضا: مسئلة ٨: الأحوط كون السجود على الهيئة المعهودة وإن كان الأقوى كفاية وضع المساجد السبعة بأيّ هيئة كان ما دام يصدق السجود، كما إذا ألصق صدره وبطنه بالأرض بل ومدّ رجله أيضاً، بل ولو انكّب على وجهه لاصقا بالأرض مع وضع المساجد بشرط الصدق المذكور، لكن قد يقال: بعدم الصدق وأنه من النوم على وجهه).

و قلنا في الحاشية (لا يترك) أعني: لا يترك الاحتياط في السجود على الهيئة المعهودة، ولكن لا يبعد كون الأمر أزيد من الاحتياط، وأنّ الاقوى عدم جواز السجود بنحو قال من كون الصدر والبطن، بل الرجل لاصقاً بالأرض، لأنّا نرى أنّ السجود المتعارف عند المتشرعة غير ذلك، بل لو فعل أحد هذا النحو لرى المسلمون أمراً مستنكراً، وما أخذ من صاحب الشرع والسيرة عليه هو هذا النحو المعهود المتعارف، ولا مجال لأنّ يقال: بأنّه بعد عدم دلالة نصّ على اعتبار خصوص هذا القسم من السجود، فنشك في دخل هذه الخصوصية في السجود، وندفعها بأصالة البرائة، لأنّ مع هذه المعهودية لا مجال لإجراء البرائة، فافهم.

وأيضاً قال: مسئلة ٣ يشترط في الكفين وضع باطنهما مع الاختيار، ومع

---

١ ـ أقول: إنّه وإن لم يصدق على من بجبهته طين حين رفع رأسه من السجدة الاولى أنّه واضع جبهته على الارض، ولكن حيث أنّ حقيقة السجود وضع الجبهة على الأرض، ومعنى وجوب السجدتين في كل ركعة وضع الجبهة على الأرض مرتين، فلا يصدق عرفا على من يكون الطين لاصقا بجبهته في السجدة الاولى ثمّ وضعها ثانياً بهذا الحال، أنّه وضع جبهته على الأرض ثانيا، بل وضع جبهته مع الطين على ما وضع عليه من النقطة الواقعة الجبهة عليها حين انحنائه للسجدة الثانية، فالمسئلة محل إشكال، والأحوط رفع الطين. (المقرر)

الضرورة يجزي الظاهر، كما أنّه مع عدم إمكانه لكونه مقطوع الكفّ أو لغير ذلك ينتقل إلى الأقرب من الكفّ فالاقرب من الذراع والعضد.)[1]

---

١ ـ اقول: قال سيدنا الاستاد مدّظله العالي أوّلاً ما يفيد كون ذلك مرضيّه، كما أنّه يظهر من عدم حاشية له في هذه المسئلة كون ما اختاره السيّدﷺ مختاره دامت بركاته.

ثمّ قال: بأنّه لو لم يتمكن من وضع الباطن يضع ظاهر الكف لأنّه لا وجه لاعتبار الباطن في الكفين إلاّ ما قلنا من أنّ المنساق من الأمر بوضع الكف، هو وضع الباطن من الكف، وأنّه المتبادر، لأنّه بوضع الطبيعي يضع باطن الكف، ومع تسلّم ذلك يكون إعتبار الباطن حين إمكان وضع الباطن، ومع تعذره يضع الظاهر من الكفين، ثمّ على تقدير تعذر الكف (باطنه وظاهره) فما وجه وجوب وضع الأقرب فالأقرب من اليد؟

فقال مدّظله العالي: بأنّه لو قلنا: بأنّ الواجب وضع اليدين كما في بعض الأخبار، وهو وضع الكفين كما في بعض الأخبار المتقدمة عند ذكر ما دلّ على وجوب سبعة أعظم في السجود، فلو قيد ما يدلّ على وضع اليدين بما يدلّ على وجوب خصوص وضع الكفين من اليدين، فقدر المتيقن من التقييد حال إمكان وضع الكف، أمّا مع تعذره فيأخذ بما دلّ على وجوب وضع مطلق اليد.

فقلت بحضرته مدّظله العالي: بأنّه بعد تقييد مطلق اليد - وبعبارة اخرى طبيعة اليد - بما يدلّ علىٰ مطلوبية خصوص فرد من هذه الطبيعة وهو الكف، فنتيجة حمل المطلق على المقيد، هو كون المطلوب المقيد، فلا دليل على مطلوبية غير المقيد أصلاً، فمع تعذر الأخذ بالمقيد، وهو وضع الكف يسقط الأمر به، ولا وجه لوجوب إتيان المطلق، لعدم كونه مطلوباً بمقتضى حمل المطلق على المقيد.

فقال مدّ ظلّه العالي: بأنّه تارةً يقال: بأنّ دليل المقيد لا إطلاق له يشمل حال الاضطرار، أو يقال: بأنّه وإن كان له إطلاق يشمل حال الاضطرار، ولكن يكون التقييد في فرض وجود القيد، فمع تعذر القيد لا يمكن التقييد، فيبقى إطلاق دليل الدالّ على مطلق اليد باق بحاله.

وتارةً يقال: بأنّه بعد فرض كون معنى حمل المطلق على المقيد هو استفادة كون الملاك واحداً، وبعد الجمع يكون تمام الملاك هو خصوص المقيد لا المطلق، فلا يكون المطلوب إلاّ

⇦

ثمّ قال في مسئلة ١٤: إذا ارتفعت الجبهة قهراً من الأرض قبل الاتيان بالذكر، فإنّ أمكن حفظها عن الوقوع ثانيا حسبت سجدة، فليجلس ويأتى بالاخرى إن كانت الاولى، ويكتفي إن كانت الثانية.

وجه هذه الفقرة واضح، لأنّه بذلك تحققت سجدة من السجدتين، غاية الأمر حيث رفع رأسه قهرا من الأرض قبل الذكر ترك ذكر السجود، وهومغتفر

ثمّ قال: وإن عادت إلى الارض قهرا فالمجموع سجدة واحدة فيأتي بالذكر، وإن كان بعد الاتيان به اكتفى به.

ونحن كنا موافقا معه، أمّا وجه عدم كون وضع الجبهة ثانياً سجدة مستقلة ولا يحسب سجدة برأسها، هو أنّه لابدّ في السجدة مثل ساير أجزاء الصّلوٰة القصد، وحيث إنّ المصلّي وقع رأسه ثانياً على الأرض قهراً، فلم تقع السجدة الثانية سجدةً للصّلوٰة، فلو لم يأت بالسجدة الثانية فلابدّ له من إتيانها بعد ذلك، وأمّا وجه كون مجموع ما وقع سجدة واحدة، هو أنّ العرف يعد مجموعاً من الوضع الاختياري والقهري الواقع من المصلّي سجدة واحدة، فبعد رفع الراس قهراً ثمّ وضعه ثانياً

⇦ المقيد، والقيد له اطلاق يشمل الحالات الطارية من الاضطرار وغيره، فلا يكون المطلوب إلا خصوص المقيد، أعني: خصوص الكفين وخصوص باطنهما، فإذا تعذر يسقط هذا التكليف، أي: وضع الكف على الأرض إلاّ أن يثبت بدليل آخر وجوب وضع ظاهر الكف، أو غير الكف من ساير أعضاء اليد مثل قاعدة الميسور وغيرها.

ولو كان الاحتمال الأوّل، أعني: فرض كون القيد في غير حال الاضطرار، وكان المطلق مطلوبا حال الاضطرار، فلا وجه لوجوب الأقرب بالكف ثمّ الأقرب فالاقرب، لأنّ لسان المطلق يقضي بكفاية وضع كل نقطة من نقاط اليد. (العقر)

يقولون: بأنّ الثانية هو بقاءاً وجود الاولى، لا أن تكون وجوداً آخر.[1]

ثمّ قال السيّد ﷺ في ضمن مسئلة ١٠: وإذا لم يمكن إلاّ الرفع فإنّ كان الالتفات إليه قبل تمام الذكر فالأحوط الاتمام ثمّ الاعادة، وإن كان بعد تمامه فالاكتفاء به قويّ كما لو التفت بعد رفع الراس وان كان الأحوط الاعادة أيضا (أقول: اعلم أنّ سيدنا الاستاد مدّ ظله العالى قال بعدم جواز ترك الاحتياط في الصورتين الأخيرتين في حاشيته، فهو يحتاط باتمام الصّلوٰة والاعادة في جميع الصور

فأقول: بأنّه تارةً في صورة وضع الراس على ما لا يصح السجود عليه نقول

---

١ ـ أقول: قلت بحضرته مدّ ظلّه العالى: بأنّ ما أفدتم من عدم قابلية صيرورة وضع الرأس على الأرض ثانياً بعد رفع الرأس قهرا من الارض السجدة الصلوٰتية، فتمام لأنّ السجدة عبارة عن وضع الجبهة على الأرض بشرائطه مع القصد.

وأمّا كون السجدة الواقعة بعد رفع الرأس من الاولى قهراً هي بقاء السجدة الاولى فواضح البطلان.

لأنّ السجدة عند العرف والشرع عبارة عن ايجاد هيئة خاصة، غاية الأمر عند الشرع اعتبر فيها بعض الامور الغير المعتبرة في السجدة العرفية، وتعددها بتحقق هذه الهيئة متعدداً، فمن وضع رأسه بقصد السجدة على الأرض فيتحقق منه السجدة بمجرد الوضع، فلو رفع رأسه عمدا أو إضطرار أو قهراً، ثمّ وضع ثانياً عمدا أو قهراً فالثانية سجدة اخرى غير الاولى وعلىٰ هذا لورفع راسه من الاولى قهراً قبل إتيانه بذكر الواجب في السجود، ثمّ وقع مجدداً جبهته على الأرض، فلا يجب إتيان الذكر المتروك في الاولى بدعوى كون الثانية بقاءً وجود الاولى لما قلت، ولو لم يأت بالسجدة الثانية يجب عليه إتيانها لعدم قابلية صيرورة وضع القهرى ثانياً السجدة الثانية، ولو أتى بكلا السجدتين، فما وقع منه قهراً وإن كانت سجدة زائدة ولكن لم تبطل لأجلهالوقوعها بغير اختيار، وبعد ما قلت، قال مدّ ظلّه العالي: يمكن أن يقال: بكون وجود الثاني الواقع قهراً بقاء الوجود الأوّل لما قلنا، ويمكن عدم كونها بقاء الوجود الأوّل لما قلت، وبهذا النحو خرج مدّ ظله العالى عن المسئلة ولم يفد شيئا آخر. (المقرر)

بجواز الرفع، وقد تقدم الكلام فيه وعدم بطلان الصّلوٰة بالرفع، فيلزم الرفع لأنّ مع جواز الرفع يتمكن من تحصيل شرط المسجد، وهو كونه ممّا يصح السجود عليه والاتيان بالذكر في ما لم يأت به وتارةً لم نقل بجوازه في حال التمكن من الجرّ فقال مدّ ظلّه العالي: بأنّ في هذه الصورة لا يبعد سقوط هذا الشرط في هذا الحال، وكذلك سقوط جزئية الذكر بدليل (لا تعاد).

مسئلة: إذا ترك سجدة واحدة من ركعة نسيانا، فتارةً يتذكر قبل الركوع من الركعة اللاحقة، وتارةً يتذكر بعده، فإنْ تذكر قبله يجب عليه الجلوس والاتيان بالسجدة، ثمّ الاتيان بما بقي من الأجزاء المترتبة عليها، وان تذكر بعد الركوع يقضيها بعد الصّلوٰة، ويدلّ على كلتا الصورتين بعض الأخبار

منها: وهي ما رواها اسمعيل بن جابر عن أبي عبدالله عليه السلام (في رجل نسي أن يسجد السجدة الثانية حتّى قام، فذكر وهو قائم أنّه لم يسجد، قال: فليسجد ما لم يركع، فإذا ركع فذكر بعد ركوعه أنّه لم يسجد، فليمض على صلوٰته حتّى يسلّم ثم يسجدها فانها قضاء).[1]

و منها: وهي ما رواها عمار عن أبي عبدالله عليه السلام (في حديث) أنّه سئل عن رجل نسي سجدة فذكرها بعد ما قام وركع، قال: يمضي في صلوٰته ولا يسجد حتّى يسلّم، فإذا سلّم سجد مثل ما فاته. قلت: فإنّه لم يذكر إلاّ بعد ذلك؟ قال: يقضي ما فاته إذا ذكره).[2]

صدرها يدلّ على خصوص صورة التذكر بعد الركوع، وأمّا حكم قبل

---

١ ـ الرواية ١ من الباب ١٤ من ابواب السجود من الوسائل.

٢ ـ الرواية ٢ من الباب ١٤ من ابواب السجود من الوسائل.

الركوع فلم يتعرض له (وأمّا ذيلها ففيه كلام في أنّه لو وقع المنافي بعد الصّلوٰة ثمّ تذكر نسيان السجدة، هل يكفي قضاء السجدة، أو تجب إعادة الصّلوٰة، أو يجب كليهما إحتياطاً).

و منها: وهي ما رواها أبو بصير (قال: سئلته عمن نسي أن يسجد سجدة واحدة فذكرها وهو قائم، قال: يسجدها إذا ذكرها ما لم يركع، فان كان قد ركع فليمض على صلوٰته، فإذا انصرف قضاها، وليس عليه سهو).[1]

وهي مع قطع النظر عن إضمارها تدلّ على حكم تذكر ما قبل الركوع، وكذا الصورة تذكره بعد الركوع، وأمّا قوله (فليس عليه سهو) ففيه كلام من حيث أنّ المراد أنّه لا يوجب تلك السجدة السهو، أو يكون المراد غير ذلك

وأمّا الرواية ٣ من الباب المذكور، وهي ما رواها ابو بصير، فلا يخلو عن اضطراب.

وأمّا الرواية ٥ فهي غير معمول بها من باب دلالتها على وجوب إعادة الصّلوٰة لو تذكر بعد الركوع ترك السجدة من الركعة السابقة لو حملت على السجدة الواحدة، وأمّا لو قلنا: بأنّ المراد من فرض السائل هو ترك طبيعة السجدة، أعني: كلتا السجدتين، فلا إشكال في الرواية وإن لم تكن مربوطاً بما نحن فيه، لأنّه على هذا تدلّ على أنّ من ترك السجدتين من الركعة السابقة فتذكر نسيانهما قبل الدخول في ركوع اللاحق يجب إتيانهما، ثمّ إتيان ما بقي من الاجزاء المترتبة عليهما، وإن تذكر بعد الركوع فحيث لم يبق محل تداركهما تبطل الصّلوٰة، لأنّ ترك السجدتين معا من

---

١ ـ الرواية ٤ من الباب ١٤ من ابواب السجود من الوسائل.

ركعة موجب لبطلان الصّلوٰة.

واعلم أنّ الرواية تكون مرسلة لأنّ معلّى بن خنيس يروي عن رجل لم يذكر اسمه، مضافا إلى أنّ معلى بن خنيس في هذه الرواية إن كان معلى بن خنيس المعروف، فعلى ما في رجال الكشي قتل هو في زمن الصادق عليه السلام فلم يكن في زمان إمامة أبي الحسن الماضي أعني: موسى بن جعفر عليه السلام.(١)

وعلى كل حال ما قلنا من الحكم في المسئلة، أعني: نسيان سجدة واحدة في صورة تذكره قبل الركوع من وجوب إتيان السجدة، وبعد الركوع من قضائها في غير الركعة الأخيرة معلوم، إنّما الكلام في مورد خاص، وهو ترك سجدة واحدة، أو سجدتين في الركعة الأخيرة.

فنقول: تارةً يتذكر تركها أو ترك السجدتين قبل السلام، فلا إشكال في وجوب الاتيان بها، والدليل على ذلك أنّ المستفاد من الروايات المذكورة وجوب تدارك السجدة لو تذكر تركها قبل الركوع سواء كان في الركعة الاولى من الصّلوٰة أو الثانية أو الثالثة، ففي صورة تركها في الركعة الثانية وتذكر نسيانها قبل الدخول في الركوع الثالثة، يجب تداركها مع أنّه أتى بالتشهد والقيام والتسبيح، فمن هنا نكشف أنّ محلّ تداركها باق لو تذكر تركها بعد التشهّد (مضافا إلى أنّه يمكن أن يقال في وجه ذلك لو ترك سجدة واحدة أو سجدتين وتذكر بعد التشهّد بأنّه قبل الدخول في الركن يكون محلّ التلافي باقياً لأنّه لا يوجب الرجوع وإتيان ما فات زيادة ركن)

---

١ ـ أقول: ولكن يمكن كون الراوي مع ذلك هو معلى بن خنيس المعروف، ولا ينافي صيرورته مقتولا في زمن الصادق عليه السلام لامكان كون سؤاله عن أبي الحسن عليه السلام في حال حيوة الصادق وإمامته عليه السلام فتأمل. (المقرر)

وأمّا لو تذكر بعد السّلام فالكلام يقع في مقامين:

المقام الأوّل: *في ما* ترك المصلّي السجدتين من الركعة الاخيرة وتذكر بعد السلام قبل فعل المنافي، فهل يقال ببطلان الصّلوٰة لانّه ترك السجدتين ولا يمكن اتيانها لوقوع السلام، وبوقوعه مضى محل تداركها، فتبطل الصّلوٰة، أو يقال بوجوب إتيانهما بعد السلام، لأنّ محل تداركهما باق، والسلام حيث وقع في غير محله فلم تتمّ الصّلوٰة.

وجه بطلان الصّلوٰة هو أن يقال: بكون السّلام موجباً لخروج المكلّف من الصّلوٰة، لانّه المخرج، وبعد كونه مخرجاً فتمت الصّلوٰة ومضى محل تداركها، كما لو وقع مبطل بعد السّلام ثمّ تذكر تركها، ونسيان السجدتين معا في ركعة واحدة مبطل للصّلوٰة.

وجه تداركها وإتيان التشهّد والسلام بعدهما وصحة الصّلوٰة، هو أنّا لا نسلم كون كل سلام مخرجا، ولهذا لو سلّم ثمّ تذكر ترك ركعة، تقولون باتيان الركعة وصحة الصّلوٰة، وكذا لو سلّم سهوا بعد التشهّد الأوّل فليست الصّلوٰة مبطلة، فعلىٰ هذا يكون محل تدارك السجدتين باقياً ويتداركهما ويأتي بالتشهد والسلام بعدهما، وتصح الصّلوٰة والحق هذا.

أمّا المقام الثاني: وهو نسيان سجدة واحدة في الركعة الأخيرة وتذكر نسيانها بعد السّلام قبل فعل المنافي، فقد يقال: بمضى محلّ تداركها ووجوب قضائها، لا إتيانها بعنوان الأداء ثمّ إتيان التشهّد والسلام بعدها، من باب أنّ السّلام مخرج، فهو خرج من الصّلوٰة فلابدّ من قضائها، لأنّ بعد مضى محلّ التدارك يكون التكليف قضاء السجدة المنسية، والالتزام بالفرق بين ما إذا ترك السجدتين في الركعة

الاخيرة فتذكر بعد السّلام بأنّه يأتي بها ويأتي بعدها بالتشهد والسلام، وبين ترك سجدة واحدة في الركعة الأخيرة وتذكر نسيانها بعد السّلام بأنّه مضى محلّ تداركها، بل لابد من قضائها.

أمّا وجه الفرق فهو أمران:

الأمر الأوّل: أنّه إن قلنا بصحة السّلام وكونه مخرجاً في ما ترك السجدتين من الركعة الأخيرة فيلزم من صحته فساده، لأنّه على تقدير صحته ووقوعه مخرجا يلزم بطلان الصّلوٰة، لأنّه ترك السجدتين ومضى محل تداركهما فيبطل السّلام وتفسد بفساده الصّلوٰة، وأمّا في صورة ترك سجدة واحدة فلا يلزم من صحة السّلام فساده، لأنّه على فرض وقوعه صحيحاً وإن وقع قبل السجود ولكن يكون صحيحاً ومخرجاً، ولازمه قضاء السجدة الواحدة وصحة الصّلوٰة وصحة السّلام مع فرض صحة الصّلوٰة.

الأمر الثاني: أنّه يمكن أن يقال: بأنّ السّلام إذا وقع قبل إتيان السجدتين فالسلام لم يكن مخرجاً من الصّلوٰة من باب دلالة ما ورد في أنّه إذا سلم ثمّ تذكّر عدم إتيان الركعة بأنّه يأتي بها ولا تبطل الصّلوٰة، على أنّ السّلام إذا وقع قبل إتيان الركن السابق عليه فلم يقع في محله ولم يكن مخرجاً، فإذا وقع قبل السجدتين من الركعة الأخيرة لم يكن مخرجاً، فمحل تداركهما باق، وأمّا السجدة الواحدة فحيث أنهاليست بوحدتها ركناً فلا يجرى فيها ما جرى في السجدتين، والسلام يكون مخرجاً، فمضى محل تداركها.

(وفي كلا الأمرين نظر، أمّا في الأوّل فلو فرض لزوم فساد الصّلوٰة وفساد السّلام من صحة السّلام ووقوعه مخرجاً، فهذا لم يصر سببا لعدم كونه مخرجاً

لو فرض وجود الدليل على وقوعه مخرجاً في أيّ محل وقع، وأمّا في الثاني فيمكن أن يقال: بأنّا نستكشف من عدم بطلان الصّلوٰة إذا وقع السّلام ناسياً بعد التشهّد الأوّل ومن دلالة الدليل على إتيان الركعة لو تذكر بعد السّلام نسيانها، بأنّه ليس السّلام في أيّ محل وعلى أيّ وجه اتفق مخرجاً فعلىٰ هذا لابد في كون محل التدارك باقيا أو عدم بقاء محلّ تداركها من فهم كيفية مخرجية السلام، ولا يبعد عدم كون السّلام مخرجاً مطلقاً، بل لو وقع في محلّه يكون مخرجاً، وأمّا الرواية ٦ من الباب ٤ من أبواب التسليم من الوسائل، وهي حديث ميسر عن أبي جعفر ﷺ قال: شيأن يفسد الناس بهما صلوٰتهم أحدهما قول الرجل «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين» يعني: في التشهد الأوّل) فلا دلالة لهذا الحديث على كون السّلام مخرجاً حتّى لو وقع نسيانا في غير محلّه لأنّه لو فرض وقوع السّلام نسياناً بعد التشهّد الأوّل فلا تقول أنت ببطلان الصّلوٰة من باب السلام، فالنظر في هذه الرواية يكون إلى خصوص صورة العمد، وأنّه لا تقل «السلام علينا» عمداكما يصنعون العامة يقولونه في التشهد، فتأمل).

السّابع من أفعال الصّلوٰة التشهد

اعلم أنّ المسلم عند جميع المسلمين هو أنّ رسول الله ﷺ كان يجلس بعد الركعتين من صلوٰة الفجر، وبعد الركعتين الأوّلتين من ساير الصلوات اليومية، وكذا بعد الثالثة من المغرب، وبعد الركعة الرابعة من الرباعية، ويأتي بذكر، ويسمى تلك الجلسة مع الذكر الّذي فيها بالتشهد، فكون عمله ﷺ باتيان التشهّد من الامور المسلمة عند الخاصّة والعامة من المسلمين

وإنّما الكلام بينهم في جهة اخرى، وهي أنّ العامة اختلفوا في وجوب التشهدين وعدمه على أقوال:

قول بوجوبهما كما يظهر عن قليل

وقول بعدم وجوبهما، وهو المشهور عندهم

وقول بالتفصيل بين التشهّد الأوّل والثاني: بأنّ الأوّل ليس بواجب، والثاني يكون واجباً.

وأمّا عند الخاصّة فكل من التشهدين واجب، لأنّا أصحاب النص والمتقنى

بآثار النبي والائمة المعصومين عليهم الصّلوٰة والسلام، وما وصل منهم إلينا يدلّ على وجوبهما كما نذكر إنشاء الله، هذا بالنسبة إلى أصل التشهّد ووجوبه

وأمّا الواجب في التشهدين يظهر من العامة كيفيات مخصوصة واختلافها يسير، ولكن في كلها أدخلوا «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين» في التشهّد مع كونه من السّلام المخرج، وأمّا عندنا فالمستفاد من الأخبار كون الواجب فيهما أوّلاً الشهادتين، فنذكر الأخبار ونقول بعونه تعالى:

الرواية الاولى: ما رواها عبد الملك بن عمر والأحول عن أبي عبدالله عليه السلام.[١]

الرواية الثانية: وهي رواية مفصله رواها أبو بصير عن أبي عبدالله عليه السلام.[٢]

وهاتان الروايتان تشتملان على بعض ما يستحبّ في التشهد، فلا يمكن استفادة وجوب خصوص الكيفية المذكورة فيهما، ومن المعلوم عدم كون كلّ ما ذكر في الأخيرة واجباً.

الرواية الثالثة: وهي ما رواها زرارة (قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام ما يجزي من القول في التشهّد في الركعتين الأوّلتين؟ قال: أن تقول «أشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له» قلت: فما يجزى من تشهد الركعتين الأخيرتين؟ فقال: الشهادتين).[٣]

قد يقال: بأنّ مفاد الرواية كفاية شهادة واحدة في التشهّد الأوّل وعدم لزوم

---

١ ـ الرواية ١ من الباب ٣ من ابواب التشهّد من الوسائل.

٢ ـ الرواية ٢ من الباب ٣ من ابواب التشهّد من الوسائل.

٣ ـ الرواية ١ من الباب ٤ من ابواب التشهّد من الوسائل.

الشهادة بالرسالة، ولكن نقول: بأنّ الرواية من هذا الحيث ممّا أعرض عنها الأصحاب لعدم نقل فتوى على كفاية تشهد واحد في التشهّد الأوّل إلاّ عن صاحب الفاخر، وبعد كون الرواية ممّا أعرض عنه الاصحاب، فلابدّ من ردّ علمه إلى أهله ولا يجوز العمل بها.

الرواية الرابعة: وهي ما رواها عمر بن اذنية عن الفضيل وزرارة ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام (قال: إذا فرغ من الشهادتين فقد مضت صلوٰته، فإنّ كان مستعجلاً في أمر يخاف أن يفوته فسلّم وانصرف أجزئه).[1]

صدر الرواية يدّل على مضى الصّلوٰة إذا فرغ من الشهادتين، وأمّا ذيلها فيحتمل أن يكون المراد هو الواجب الشهادتان في التشهد، والزائد عليهما من المستحبات والاضافات الواردة في بعض الروايات كالرواية الثانية، ليست داخلة في التشهّد فبناءاً عليه بعد الشهادتين إن كان مستعجلاً في أمر يخاف أن يفوته فسلّم وانصرف أجزئه، وعلى كل حال تدلّ على كون الشهادتين في التشهّد الأخير.

الرواية الخامسة: وهي ما رواها محمد بن مسلم (قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: التشهّد في الصلوات؟ قال: مرتين، قال: قلت: كيف مرتين؟ قال: إذا استويت جالسا فقل «اشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له وأشهد أنّ محمداً عبده ورسوله» ثمّ تنصرف، قال: قلت: فقول العبد: التحيات لله و الطيبات والصلوات لله، قال: هذا اللطف من الدعاء يلطف العبد ربّه).[2]

ولم تكن الرواية خالية عن الاضطراب، فإنّك ترى أنّ المقصود من السؤال

---

١ ـ الرواية ٢ من الباب ٤ من ابواب التشهّد من الوسائل.

٢ ـ الرواية ٤ من الباب ٤ من ابواب التشهّد من الوسائل.

الأوّل وهو قوله محمد بن مسلم (التشهد في الصّلوٰة) غير معلوم والكلام غير تمام، فهل سئل عن وجوب التشهد، أو عن وحدته وتعدده، أو عن كيفيته، نعم بعد الجواب بقولهﷺ (مرتين) يفهم كون السؤال من وحدته وتعدده فقال (مرتين) يعني يكون التشهّد الواجب مرتين، وليس المراد من مرتين الشهادتين حتّى يكون السؤال عن الكيفية، فأجاب بأنّه مرتين أي: شهادتين، لأنّ المراد من مرتين هو كون التشهد مرتين اى دفعتين: دفعة بعد الركعة الثانية ودفعة بعد الثالثة أو الرابعة.

ثمّ بعد ما أجاب بأنّ التشهّد مرتين قال السائل (كيف مرتين) يعني بعد كونه مرتين، فكيف كيفيتهما فقالﷺ (إذا استويت جالسا فقل: أشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له وأشهد أنّ محمداً عبده ورسوله) ثمّ تنصرف يعني: قل هاتين الشهادتين في المرة الاولى وفي المرة الثانية يعني: في التشهّد الأوّل وفي الثاني كليهما، وأمّا احتمال كون (مرتين) الشهادتين، وكون قول السائل (كيف مرتين) يعني: كيف كيفية الشهادتين، فبعيد لما قلنا.

ثمّ إنّه بعد كل ذلك قولهﷺ (ثمّ تنصرف) يكون بحسب الظاهر يعنى تخرج من الصّلوٰة، فيستفاد من ذلك كون النظر في الرواية إلى بيان كيفية التشهّد الثاني لا الأوّل، ولا فرق في ذلك بين حمل (مرتين) على دفعتين كما قلنا، أو على حمله على الشهادتين أعني: الشهادة بالوحدانية والشهادة بالرسالة، فالرواية لا تخلوا عن اضطراب.[1]

---

١ ـ أقول: ويستفاد من الرواية كون كيفية التشهّد ما ذكر فيها بالبيان الّذي أفاده مدّ ظلّه العالي، وأمّا (تنصرف) فقابل للحمل على الانصراف إلى أمر آخر من واجبات الصّلوٰة، وعدم وجوب (التحيات لله الخ) كما يشهد بذلك ذيل الرواية، فتأمل. (المقرر)

الرواية السادسة: وهي ما رواها سورة بن كليب (قال: سئلت أبا جعفر عليه السلام عن أدنى ما يجزي من التشهد، قال: الشهادتان).[١]

الرواية السابعة: وهي ما رواها الحسن بن جهم (قال: سئلته يعني: أباالحسن عليه السلام عن رجل صلّى الظهر أو العصر فأحدث حين جلس في الرابعة، قال: إن كان قال «أشهد أن لا إله إلاّ الله وأشهد أنّ محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله» فلا يعد، وإن كان لم يتشهّد قبل أن يحدث فليعد).[٢]

وكما ترى المذكور في الوسائل في النسخة الّتي عندي ذكر (أشهد) قبل قوله (محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله) ولكن في بعض نسخ الاستبصار ليس (اشهد) ويكون هكذا (وأنّ محمداً رسول الله).

ثمّ إنّ هذه الرواية وإن تكن متعرضة لبيان حكم آخر، ولكن يستفاد منه أنّ ذكر الشهادتين بالنحو المذكور في الرواية كاف في أداء الواجب من الشهادتين.

إذا عرفت ذلك يظهر لك كما قلنا أوّلاً أنّ الشهادتين ـ أعني: الشهادة بوحدانية الله تعالى، والشهادة برسالة رسول الله صلى الله عليه وآله ـ واجب في التشهّد لدلالة الروايات على ذلك، فهذا الأمر مسلم عندنا ويستفاد من الروايات.

ثمّ يقع الكلام في جهة، وهي أنّه هل المعتبر كيفية خاصة في الشهادتين، أو لا يعتبر ذلك، بل يكفي كل لفظ دالّ على الشهادة بالوحدانية والرسالة.

اعلم أنّ مفاد الرواية السادسة هو إجزاء الشهادتين بلا تصريح فيها باعتبار

---

١ ـ الرواية ٦ من الباب ٤ من ابواب التشهّد من الوسائل.

٢ ـ الرواية ٦ من الباب ١ من ابواب قواطع الصّلوة من الوسائل.

كيفية خاصة، وهل المتبادر من الشهادتين الشهادتان اللتان بهما يدخل الشخص في ربقة الاسلام ظاهراً، فكان مراد أبي جعفرؑ في جواب السائل ما يجزي من التشهد (قال: الشهادتان) يعني الشهادتين المعهودتين عند المسلمين، فإنّ في هاتين الشهادتين يكفي (أشهد أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمدا رسول الله) أو يكون المتبادر من الشهادتين في هذا الخبر الشهادتين المعهودتين عند المسلمين في مقام التشهّد في الصّلوٰة.

فإن كان المتبادر الأوّل فيكفي مجرد «أشهد أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمداً رسول الله» وإن كان الثاني وسلّم كون المتعارف عند المسلمين في ذكر التشهّد خصوص «أشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له وأشهد أنّ محمداً عبده ورسوله» فلابدّ من الاقتصار على خصوص هذه الكيفية.

ويستفاد من الرواية السابعة كفاية غير هذه الكيفية المعهودة، لكون مفادها كفاية «أشهد أن لا إله إلاّ الله» بدون ضم (وحده لا شريك له) وكفاية «أشهد أنّ محمداً رسول الله» بدون ضم الشهادة بعبوديته، فان كنا نحن والرواية السادسة والرواية السابعة وبعض الروايات الاخرى الدالّة على ذكر كيفية معهودة، يكون مقتضى الجمع بينها كفاية مطلق ما يكون شهادة على الوحدانية والرسالة، لأنّه ذكر بعد كيفية في رواية كرواية زرارة، وذكر كيفية اخرى في رواية اخرىٰ كرواية الحسن بن الجهم، وذكر مطلق الشهادتين بدون التصريح بكيفية خاصة في رواية أُخرىٰ كرواية كليب، يمكن أن يقال: بكفاية كل لفظ مشتمل على الشهادتين.

ولكن قد يقال: بأنّ الرواية الخامسة، وهي رواية محمد بن مسلم، تدلّ على إجزاء خصوص الكيفية المعهودة في التشهد، وعدم كفاية غيرها.

ولكن، كما قلنا أوّلاً، يكون متن هذه الرواية مضطرباً، وثانياً نقول: بأنّه بعد كون «أشهد أن لا إله إلاّ الله» هو الشهادة بالتوحيد، ولو ضُم عليه «وحده لا شريك له» لم يكن إلاّ تأكيد الشهادة بالتوحيد، فلا يفهم العرف من كل من النحوين اى (أشهد لا إله إلاّ الله) و(أشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له) إلاّ كون النظر فيهما إلى الشهادة بالتوحيد، لا خصوصية في العبارة الاولى أو الثانية، بل يرى أنّ ما هو في الأمر بالكيفيتين ليس إلاّ أنّ العبد يشهد بالتوحيد، فعلىٰ هذا بكل من النحوين يجوز الاتيان في مقام الشهادة بالتوحيد، وكذلك في الشهادة بالرسالة لا فرق بين أن يقال (وأشهد أنّ محمداً) أو أن يقال (وأنّ محمدا) فعلىٰ هذا لا تعارض بين رواية محمد بن مسلم، أعني: الرواية ٥، وبين الرواية الحسن بن الجهم، أعني: الرواية ٧.

فيظهر لك أن ما قال بعض الاعاظم ﷺ (المراد شيخنا الاستاد آية الله الحائري ﷺ)[1] من أنّه لا يكون معارض مع رواية محمد بن مسلم إلاّ رواية الحسن بن الجهم، ليس في محله، لعدم تعارض على ما قلنا بينهما.

فيمكن أن يقال: بعدم وجوب خصوص الكيفية المعهودة أعنى «أشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له وأشهد أنّ محمداً عبده ورسوله» بل يكفي «أشهد أن لا إله إلاّ الله و أنّ محمدا رسول الله» ولكن الأحوط الاقتصار على الكيفية المعهودة.[2]

---

١ ـ كتاب الصّلوٰة للمحقّق الحائري ﷺ، ص ٢٧١.

٢ ـ أقول: أمّا أوّلاً ما ينصرف من قوله ﷺ في جواب سؤال السائل في رواية كليب (الشهادتان) هو الشهادتان المعهودتان المتداول ذكرهما في تشهد الصّلوٰة، لا التشهّد الّذي به يصير الشخص مسلماً ومحكوماً بحكم الاسلام، وأمّا ثانياً ما أفاده مدّ ظله العالي من أنّ العرف يفهم من العبارة الواردة في رواية محمد بن مسلم، والعبارة الواردة في رواية الحسن بن الجهم هو

وأمّا بعض الأخبار الدالّة بظاهرها البدوي على كفاية التحميد في التشهّد أو غيره ولو أنّ المصلّي لا يقرء الشهادتين، مثل الرواية ٢ من الباب ٥ من أبواب التشهد والرواية ٣ من الباب المذكور، فتكون في مقام كفاية ذلك من الأذكار المستحبة، لا في مقام بيان عدم وجوب الشهادتين (ولو فرض عدم تسليمك لذلك فالرواية غير معمول بها).

فظهر لك ممّا مرّ وجوب الشهادتين في التشهد، وقد مرّ الكلام في كيفتهما، هذا كله في ما قلنا بأنّه الواجب أوّلاً في التشهد، وأمّا ما يجب ثانياً أعنى: بعد الشهادتين، فهو الصلوات على النبي ﷺ، وكذلك على آله عليهم السلام، ويدلّ على ذلك مضافاً إلى الآية الشريفة[1] «إنّ الله وملئكته يصلّون على النبي يا أيّها الّذين آمنوا صلّوا عليه وسلّموا تسليما» بأن يقال: بأنّ الظاهر من الأمر فيها، أعنى (صلوا) هو الوجوب، لما قلنا من أنّ ظاهر الأمر هو الطلب، والطلب من المولى يقتضي أن يأتي العبد بمطلوبه، ولو ترك ما طلبه يصحّ للمولى المؤاخذة عليه وأنّه لِمَ خرجتَ عن مراسم العبودية، ولم تأت مطلوبي، ومجرد الطلب كاف في ذلك، ولا حاجة إلى اتعاب النفس في إثبات أنّ الأمر حقيقة في الطلب الّذي لا يرضى بالترك أعنى:

⇦ كون النظر في وجوب الشهادة هو الشهادة بالتوحيد والرسالة، ولا دخل في الالفاظ المتداولة، فغير تمام لأنّ مفاد رواية محمد بن مسلم اعتبار الكيفية الخاصّة كما يفهم من رواية الحسن بن الجهم أيضا هذا، خصوصاً مع أنّ في إحديهما تكون الشهادة بالعبودية والرسالة، وفي إحديهما تكون الشهادة بالرسالة فقط، فيقع التعارض بينهما، نعم يمكن أن يقال: بأنّه بعد ضم كل منهما بالآخر نفهم التخيير، وعلى كل حال الأحوط كما أفاده مدّ ظله العالى هو الاقتصار على الكيفية الخاصة المعهودة المتداولة، فافهم. (المقرر)

١ ـ السورة الاحزاب، الآية ٥٦.

الوجوب، بل مجرد الطلب كاف في صحة المؤاخذة، ولهذا قال سبحانه[1] تعالى «مامنعك أن لا تسجد إذ أمرتك»

فعلىٰ هذا يكون الظاهر من (صلّوا) طلب الصّلوٰة ولو ترك المطلوب يصحّ العتاب والعقاب عند العقلاء، وبعد كون الأمر في الاية ظاهراً في الوجوب، ويكون الاجماع على عدم وجوب الصّلوٰة على النبي ﷺ في غير الصّلوٰة، مع ضم إجماع آخر عليه، وهو الاجماع على عدم وجوب الصّلوٰة عليه في الصّلوٰة في غير حال التشهد الأوّل والثاني، فتدلّ الاية على وجوب الصّلوٰة عليه في التشهدين.

إن قلت: كل ذلك مبنى على كون الأمر (صلّوا) للوجوب، ونحن نمنع ذلك *ونقول:* بأنّه يدور الأمر بين تقييد المتعلّق والمادة، وهو الصلو واختصاصه بخصوص حال التشهّد من الصلو وبين التصرف في الهيئة وحمل الأمر على الاستحباب، والتصرف في الهيئة أهون، فيحمل الأمر على الاستحباب، فلا تدلّ الاية على وجوب الصّلوٰة على النبي ﷺ.

نقول: بأنّ الاية تدلّ على نحو الاجمال على وجوب الصّلوٰة، لأنّه من الواضح عدم كون إطلاق له مثل سائر الآيات الدالّة على بعض الأحكام، فقوله تعالى (اقيموا الصّلوٰة) لا يدلّ إلاّ على وجوب إقامة الصّلوٰة في الجملة، وأمّا كون الواجبة أيّ صلوٰة فتدلّ عليه الروايات والأخبار، كذلك هذه الآية تدلّ على وجوب صلوٰةٍ عليه في الجملة، وبعد الاجماع على عدم وجوب ذلك في غير الصّلوٰة، وبعد الاجماع على عدم وجوب ذلك في الصّلوٰة في غير التشهد، وبعد الاجماع والتسلّم على وجوبه

---

١ ـ السورة الاعراف، الآية ١٢.

في التشهد، نفهم أنّ مورد وجوبه هو في التشهّد في الصّلوٰة.

فبهذا البيان لا يرد إشكال تخصيص الأكثر بأن يقال: بأنّه لو انحصرنا مورد وجوب الصّلوٰة بالتشهد فيلزم تخصيص الأكثر، لأنّه خرج غير مورد الصّلوٰة، وخرج من الصّلوٰة غير مورد التشهد.

لأنّا نقول: بأنّ أمر (صلّوا) يدلّ على وجوب الصّلوٰة، ومقتضاه أوّلاً ليس إلاّ صرف مطلوبية وجودٍ ما منه في أيّ حال، وبعد دلالة الدليل، وهو الاجماع، على عدم وجوبه في غير حال التشهد، نفهم كون مورده التشهدين، وثانياً قلنا: بعدم كون الاية إلاّ في مقام وجوبه في الجملة، وأمّا محلّه فقد ثبت من الخارج، وهو ضمّ الاجماعين بالآخر كما قلنا، فيستفاد من الاية بالبيان المتقدم وجوب الصّلوٰة على النبي ﷺ في التشهد.

إن قلت: إنّ غاية ما قلتَ وجوب الصّلوٰة في التشهد، وأمّا كونه من واجبات التشهد فغير معلوم، ويحتمل كونه واجباً مستقلاً في الصّلوٰة.

نقول: احتمال كونه واجبا مستقلاً – بأن يكون له ثواب مستقل لو أتى به، وعقاب مستقل لو تركه غير الثواب العقاب المترتب على فعل الصّلوٰة وتركها، ولا يضر تركه بالصّلوٰة – في غير محلّه.

أمّا أوّلاً لتسلّم ذلك (وثانياً لأنّ المستفاد من الروايات كون الصّلوٰة عليه وعلى آله من أجزاء التشهّد لا شيئا مستقلاً، فبعد دلالة الآية يكون من أجزائه الواجبة) ومضافا إلى بعض الروايات الدالّة على ذلك مثل الرواية ١ من الباب ٣ من أبواب السجود أعني: ما رواها عبد الملك بن عمر والأحوال عن أبي عبدالله ﷺ قال: التشهّد في الركعتين الأوّلتين «الحمد لله أشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له

وأشهد أنّ محمداً عبده ورسوله أللّهم صلّ على محمد وآل محمد وتقبّل شفاعته وارفع درجته» وكونها في خصوص التشهّد الأوّل لا يضرّ بالمقصود، لأنّ التشهّد الأوّل والثاني من باب واحد، وكونها مشتملاً.

على (الحمد لله) في أوّله و(تقبل شفاعته وارفع درجته) في آخره لا يضر بالاستدلال، لأنّ استحبابهما ثبت من الخارج، فالباقي باق على لزوم إتيانه.

واستدل بالرواية ١ و ٢ من الباب ١٠ من أبواب التشهّد على وجوب عليه وعلى آله.

واستشكل بأنّ الروايتين واحدة لكون الراوي في كل منهما أبو بصير وزرارة، وبعد وحدتهما فيمكن أن يكون الصادر الرواية الثانية، وهي لا تدلّ على المطلوب، لأنّ في المنزّل عليه، وهو الصوم والزكوة، ليست صحة الصوم منوطا بالزكوة، فكذلك ليست صحة الصّلوٰة موقوفا على الصّلوٰة على النبي وآله صلّى الله عليهم.

ويمكن دفعه بأنّه في المنزّل عليه كون التنزيل من باب المبالغة، أو جهة اخرى لا يوجب رفع اليد عن الظاهر في المنزّل ،فتأمّل).

فضافاً إلى الاية الكريمة المتقدمة ومضافا إلى بعض الأخبار هو كون عليه وعلى آله صلوات الله عليهم من أجزاء التشهدين من الصّلوٰة من المسلّمات عندنا، ولم ينقل الخلاف فيه إلاّ عن الصدوقين ﷺ وعن ابن جنيد من أنّه التزم بالاجتزاء بها في أحد التشهدين مع الاشكال في صحة النسبة إلى الصدوقين ﷺ كما ذكر في الجواهر، وبعد كونه من المسلمات فلا مجال للاشكال في وجوبها، وفي العامة من

يقول بوجوب الصّلوٰة على النبي ﷺ وهو مختار[١] الشافعي في خصوص التشهد الأخير، وفيهم من يقول[٢] بوجوب الصّلوٰة على آله في التشهّد وهو البويحى من أصحاب الشافعي وأحمد في إحدى الروايتين.

فعلىٰ هذا تدلّ على وجوب الصّلوٰة على النبي ﷺ الآية الشريفة وعلى وجوب الصّلوٰة عليه وعلى آله بعض الأخبار وما قلنا من التسلّم الّذي يكون في المسئلة، فمن جملة ما وجب في التشهدين الصّلوٰة على رسوله وعلى آله صلوات الله عليهم.[٣]

ثمّ إنّ هنا اموراً نتعرض لها:

الأمر الأوّل: لايجب عندنا غير الشهادتين والصّلوٰة على النبي وآله صلوات الله عليه وعليهم في التشهد، وأمّا الأذكار الواردة في بعض الروايات غير ما ذكر تكون مستحباً، وأمّا العامة فهم يقولون بأذكار في التشهّد وفيها «السلام على النبي» و«السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين» قبل الشهادتين، وعندنا ليس «السلام على النبي ورحمة الله وبركاته» واجباً وأمّا «السلام علينا» فعندنا يكون من السلام المخرج، ولا يجوز إتيانه في التشهّد الأوّل، ومحلّه بعد التشهّد الثاني على نحو يأتي الكلام فيه إنشاء الله.

---

١ ـ تذكره الفقهاء، ج ٣، ص ٢٣٢.

٢ ـ تذكره الفقهاء، ج ٣، ص ٢٣٣.

٣ ـ أقول: لم يتعرض سيدنا الاعظم مدّ ظله العالي لكيفية الصّلوٰة، ولكن الأحوط الاقتصار على الكيفية الخاصّة المعهودة، وهي «اللّهم صلّ على محمد وآل محمد» لذكر هذه الكيفية في بعض الأخبار فتأمل جيداً. (المقرر)

الأمر الثاني: لو نسي المصلّي التشهد، فتارةً يقع الكلام في التشهّد الأوّل، وتارةً يقع الكلام في التشهّد الثاني.

أمّا الكلام في التشهّد الأوّل فنقول: ما يستفاد من الروايات هو أنّه لو تذكر نسيانه قبل الركوع من الركعة الثالثة، فيرجع ويأتي بالتشهد وبما بعده من واجبات الصّلوٰة، ولو تذكر نسيانه بعد الدخول في الركوع فيمضي في صلوٰته ويتمها، يسجد سجدتي السهو (فارجع الباب ٧ من أبواب التشهد)، وليس في الروايات ما يدلّ على وجوب قضاء التشهّد المنسي بعد الصّلوٰة، ولكن وجوب قضائه بعد الفراغ من الصّلوٰة، ثمّ إتيان سجدتي السهو مسلّم لأنّ ظاهر الاصحاب ﷺ وجوبه، فلولو نقف على نصّ دال على وجوب قضاء التشهّد المنسي بعد الصّلوٰة، فلا يصير سببا لمنع وجوبه، لأنّه بعد ما نعلم أنّ في الجوامع الأوّلية كانت أخباراً ولم تصل إلينا تلك الجوامع، ورأينا بأنّ مشهور القدماء أو جميعهم متفقون على وجوب قضاء التشهد، نكشف وجود نصّ في المسئلة دالّ على ذلك ولم يصل إلينا.

وأمّا الاستدلال على وجوب قضاء التشهّد الأوّل لو نسيه بالرواية الّتي رواها علي بن أبي حمزة (قال: قال أبوعبدالله ﷺ: إذا قمت في الركعتين الأولتين ولم تشهد فذكرت قبل أن تركع فاقعد فتشهد، وإن لم تذكر حتّى تركع فامض في صلوٰتك كما أنت، فاذا انصرفت سجدت سجدتين لا ركوع فيهما، ثمّ تشهد التشهّد الّذي فاتك).[1]

بدعوى أنّ قوله ﷺ في ذيل الرواية (ثمّ تشهد التشهّد الّذي فاتك) يدلّ على

---

١ ـ الرواية ٢ من الباب ٢٦ من ابواب الخلل من الوسائل.

وجوب قضاء التشهد، لأنّ مفاده قضاء التشهّد الّذي فات عنه.

ولكن الاستدلال غير تام لأنّ ما هو المسلم عند الأصحاب ﷺ وجوب قضاء التشهّد بعد السّلام أوّلاً، ثمّ إتيان سجدتي السهو، فالرواية لا تكون دليلا لهم لأنّ مفادها وجوب قضاء التشهّد بعد سجدتي السهو، والمراد من الرواية ظاهراً هو التشهد الّذي يؤتى في سجدتي السهو، وأنّه يأتي بالتشهد بهذا النحو، فلا تفيد للمقصود.

وكذلك لا وجه للاستدلال على وجوب قضاء التشهّد المنسي بالرواية ١ من الباب المذكور، وهي ما رواها عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله ﷺ قال: إذا نسيت شيئا من الصّلوٰة ركوعاً أو سجوداً أو تكبيراً، ثمّ ذكرت فاصنع الّذي فاتك سواء.

لأنّه يوجب أوّلاً تخصيص الأكثر لعدم الالتزام بقضاء شيء من واجبات الصّلوٰة إلا التشهّد والسجدة الواحدة، فلا يمكن الأخذ بعمومها، وثانياً يوجب الأخذ بعمومه لتخصيص المورد لعدم قضاء في الركوع المنسي والتكبير المنسي، لأنّه لو ترك الركوع نسياناً أو مضى محل تداركه تبطل الصّلوٰة

كما أنّه لا وجه للاستدلال على وجوب قضاء التشهّد بالرواية ٦ من الباب ٣ من أبواب الخلل وهي ما رواها حكم بن حكيم قال: سئلت أبا عبدالله ﷺ عن رجل ينسى عن صلوٰته ركعة، أو سجدة، أو الشيء منها ثمّ يذكر بعد ذلك، فقال: يقضي ذلك بعينه، فقلت: أيعيد الصّلوٰة؟ فقال: لا.

لما قلنا في الرواية السابقة، ولكن مع ذلك كما قلنا بعد تسلّم وجوب قضاء التشهد يجب قضائه، هذا كله في ما نسي التشهّد الأوّل.

وأمّا الكلام في حكم نسيان التشهّد الثاني وتذكر نسيانه بعد السّلام الواجب

قبل فعل المنافي من حيث وجوب قضاء هذا التشهّد وعدمه، ووجوب سجدتي السهو وعدمه، أو وجوب الرجوع وإتيان التشهّد ثمّ السّلام بعده وعدمه، فما يمكن ان يقال: بكونه مربوطا بالمقام روايات:

الرواية الاولى: وهي ما رواها محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام (في الرجل يفرغ من صلوٰته وقد نسى التشهّد حتّى ينصرف، فقال: إن كان قريباً رجع إلى مكانه فتشهد، وإلاّ طلب مكانا نظيفا فتشهد فيه، وقال: إنّما التشهّد سنة في الصّلوٰة).[1]

يحتمل كونها متعرضة لحكم خصوص نسيان التشهّد الأول، ويحتمل كونها متعرضة لخصوص الثاني، ويحتمل كونها متعرضة لحكم كليهما.

أمّا الاحتمال الأوّل فبعيد في الغاية.

وأمّا الاحتمال الثاني فيمكن أن يقال في تقويته: بأنّ قوله ﷺ في الرواية (يفرغ من صلوٰته وقد نسى التشهّد حتّى ينصرف) كون الانصراف بعد نسيان التشهد وعدم فصل بينهما (خصوصا لو كان الانصراف كناية عن السلام) فيكون ذلك قرينة على كون المنسي التشهّد الثاني.

وأمّا وجه الاحتمال الثالث فهو أن يقال: إنّ ظاهر الرواية كون التذكر بعد الانصراف، فيستفاد من الرواية نسيان تشهدٍ وتذكار نسيانه بعد الانصراف من الصّلوٰة، وبترك استفصال الامام ﷺ من كون المنسي التشهّد الأوّل أو الثاني، نفهم عدم كون فرق بين كون المنسي التشهّد الأوّل أو الثاني من حيث حكم وجوب

---

١ ـ الرواية ٢ من الباب ٧ من ابواب التشهّد من الوسائل.

الاتيان بعد السّلام ودالاً على أنّ وجوب إتيانه بعد الانصراف عبارة عن قضائه.

ويمكن أن يقال: بأنّ الدليل على كون اتيانه بعد السّلام بعنوان القضاء – لا من باب كون المراد من الأمر باتيانه من باب بقاء محله، ووقوع السّلام في غير محله، وعدم كونه مخرجا في هذه الصورة – قوله ﷺ في ذيل الرواية (إنّما التشهّد سنة، في الصّلوٰة) يعني حيث يكون التشهّد سنة، لا فرضا مثل الركوع وساير الأركان، فلا يضر نسيانه بالصّلوٰة، ويكفي قضائه في حال تذكر نسيانه

ولكن يمكن أن يقال في دفعه: بأنّ قوله ﷺ (إنّما التشهّد سنة) يكون في مقام بيان ما قال في ذيل الرواية (إن كان قريبا رجع إلى مكانه فتشهد وإلاّ طلب مكانا نظيفا فتشهد فيه) بأنّه حيث يكون التشهّد سنة، فلو تذكر ولم يكن قريبا من مكانه لا مانع من إتيانه في غير المكان الّذي صلّى فيه، ويكتفي أن يطلب مكانا نظيفا.

الرواية الثانية: وهي ما رواها أبو بصير (قال: سئلته عن الرجل ينسى أن يتشهد؟ قال: يسجد سجدتين يتشهّد فيهما).[1]

وهذه الرواية على تقدير إطلاقها لنسيان التشهّد الأوّل والثاني، فلا يدلّ إلاّ على وجوب سجدتي السهو لأجل نسيان التشهد، وأمّا وجوب قضائه فلا تدلّ عليه، بل يمكن أن يقول أحد: بأنّ هذه الرواية، وكذا بعض الروايات الواردة في نسيان التشهّد المذكور في هذا الباب على تقدير إطلاقها للتشهد الأوّل والثاني، تدلّ على عدم وجوب قضاء التشهد، لأنّها تدلّ على وجوب سجدتي السهو فقط لونسى التشهد إلاّ أن يقال: بأنّ كل هذه الروايات يكون متعرضاً لنسيان التشهّد قبل

---

١ ـ الرواية ٦ من الباب ٧ من ابواب التشهّد من الوسائل.

الركوع و بعد الركوع فلا إطلاق له يشمل للتشهد الثاني.

الرواية الثالثة: وهي ما رواها محمد بن علي الحلبي (قال: سئلت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يسهو في الصّلوٰة فينسى التشهد؟ قال: يرجع فيتشهد، قلت: ليسجد سجدتي السهو؟ فقال: لا، ليس في هذا سجدتا السهو).[1]

حمل هذه الرواية على التشهّد الأخير ممكن لأنّ الأمر بالرجوع مطلقاً بدون تقييد الأمر بكونه قبل الركوع شاهد على كون المنسي التشهّد الأخير، إذ حملها على التشهد الأوّل محتاج إلى حمل الرواية على ما قبل الركوع من الركعة الثالثة، مع عدم تصريح في الرواية به، وإطلاقها يقتضي الرجوع في أي حال يكون الشخص، فلو حمل على التشهّد الثاني لم يمض محل تداركه ولو بعد السلام، غاية الأمر وقع بلا محلّ وكونه موجباً لخروجه من الصّلوٰة مطلقاً محلّ كلام.

فيمكن حمل الرواية على التشهّد الأخير، كما أنّه يحتمل كون المراد الأول، و لابدّ من حملها على ما إذا كان التذكر قبل ركوع الركعة الثالثة، ولكن حيث قال فيها (يرجع فيتشهد) يستفاد منها عدم كون التشهّد ممّا فات من المصلّي بل يكون محل تداركه باقياً، ويكون أداءاً لا قضاءً فهي تدّل على عدم وجوب قضاء الثاني لو تذكر بعد السلام، بل لابد من اتيانه ويكون في محله، فيكون على هذا اداءً.

وأمّا الرواية ٧ و٨ من الباب ٧ من أبواب التشهّد الدالتان على بطلان لو ترك التشهد، فلم يعمل بهما و لابدّ من رد علمها إلى أهلها.

إذا عرفت حال الروايات نقول: أمّا مقتضى القاعدة مع قطع النظر عن

---

١ ـ الرواية ٤ من الباب ٩ من ابواب التشهّد من الوسائل.

الروايات فهو وجوب تدارك التشهّد وإتيان السّلام بعدها، لعدم مضى محلّ تداركه ولكن هنا كلام آخر وهو أنّه إن قلنا: بكون السّلام مخرجاً إذا وقع في محلّه مع رعاية الترتيب المعتبر، ومن الترتيب وقوعه بعد التشهد، وإذا لم يقع السّلام في محله لم يكن مخرجاً، ولم يكن المصلّي فارغاً من الصّلوٰة فعلىٰ هذا لابد من العمل على طبق القاعدة في ما نحن فيه باتيان التشهّد في ما تذكر بعد السّلام نسيانه ولم يأت بالمنافي،إتيان السّلام بعد التشهد.

وأمّا لو قلنا: بكون السّلام مخرجا كيفما اتفق وأينما اتفق، ففي ما نحن فيه خرج من الصّلوٰة، ولا مجال لتدارك المنسي في الصّلوٰة لخروجه بالسلام من الصّلوٰة، فيأتي الكلام في أنّه هل يجب قضاء التشهّد أم لا، وقد قلنا في حاشيتنا على العروة الوثق بأنّ (السلام الواجب ليس مفوّتا لمحل السجدتين في الركعة الأخيرة على الأقوى كما مر، وأمّا السجدة الواحدة والتشهد منها إذا تذكر بعده قبل المنافي ففيهما إشكال أحوطه الاتيان بهما بقصد ما في الذمّة وبما يترتب عليهما وسجدتا السهو لما في ذمته بسبب نقص السجدة أو التشهد، أو زيادة السلام) و لما نرى كلمات القدماء ﷺ من السيد ﷺ في جمل العلم[١] والعمل وابن براج[٢] ﷺ في شرح قول السيّد ﷺ (والمذكور من السلار في المراسم) أنّه يجب إتيان التشهد، ثمّ السّلام بعده والشيخ ﷺ في المبسوط[٣].

---

١ ـ جمل العلم والعمل، ج ٣، ص ٣٦.

٢ ـ المهذب، ج ١، ص ١٥٦.

٣ ـ المبسوط جلد ١ صفحه ١٢٢.

نعم كلامه يكون في موضع أخر من المبسوط[١] على نحو يقبل الانطباق على ما قلنا من حيث عدم قصد الأداء والقضاء، لأنّ مفاد عبارة الشيخ ﷺ ربّما يكون ذلك حيث عبّر بلفظ القضاء وإتيان السّلام بعده، وعلى كل حال يكون الواقع قبل التشهّد غير مخرج، هذا تمام الكلام في ما يهمّنا البحث عنه في التشهد.

والحمد لله أوّلاً وآخراً وصلّى الله على رسوله وآله أجمعين.

---

١ ـ المبسوط، ج ١، ص ١٥٥.

الثامن من أفعال الصّلوٰة التسليم

اعلم أنّ الكلام في التسليم يقع في امور:

الأمر الأوّل: لا إشكال في أنّ النبي ﷺ كان يسلّم في آخر صلوٰته، وعلى ذلك كان عمله، بل وعمل المسلمين من الصحابة وغيرهم، وكان أمر السّلام وإتيانه في آخر الصّلوٰة من الأمر المفروغ عنه عند الخاصّة والعامة وإن كان الكلام بينهم في وجوبه واستحبابه.

ويظهر للناظر في الآثار والأخبار من أنحاء الأسئلة والأجوبة كونه مذكورا في آخر الصّلوٰة، ويكون من الصّلوٰة مثل سايرِ ما يكون من الصّلوٰة كالركوع والسجود وغيرهما، بل ربما يرى أمره من حيث الوضوح أولى من بعض ما يعتبر في الصّلوٰة، بحيث ما يرى في الأخبار يكون نوع الأسئلة والاجوبة عن خصوصياته.

وكلها شاهد على عدم كلام عند المسلمين في أصله، ولهذا كانوا يسئلون عن بعض خصوصياته، مثلاً من طروّ الحدث بينه وبين التشهد، أو من كيفية التسليم، أو من أن الامام كيف يسلّم والمأموم كيف يسلّم، فكون العمل على إتيان السّلام في

آخر الصّلوٰة، وكون مفروغية ذلك مستفاداً من مطاوي الأسئلة والأجوبة الواردة في الروايات ممّا لا كلام فيه.

الأمر الثاني: يقع الكلام في أنّه بعد كون العمل على التسليم في آخر الصّلوٰة، فما صورة هذا التسليم؟

اعلم أنّ صيغ السّلام لا تكون خارجة عن الثلاثة المعروفة، وهي عليك أيّها النبي ورحمة الله وبركاته والسلام علينا وعلى عباد الله الصّالحين والسلام عليكم ورحمة الله (وبركاته عليه) أو بدون ذلك

إذا عرفت ذلك نقول: أمّا عند العامة فلا إشكال في كون التسليم الّذي يذكر في آخر الصّلوٰة وبعنوان المخرج لا يكون الصيغتين الأوّلتين لأنّهم يعدّونهما جزءاً للتشهد، ويذكرونهما قبل الشهادتين من التشهد، كما يظهر ذلك لمن يراجع بما هو كيفية التشهّد عندهم (فارجع الخلاف وبداية المجتهد) فلا إشكال عندهم في أنّ السلام المخرج ليس إلاّ الصيغة الثالثة، أعني: (السلام عليكم) مع كون الخلاف بينهم في كون خصوص السّلام هو المخرج، أو كلّ ما يفعل المصلّي بعد التشهد، هذا عند العامة.

وأمّا عند الخاصّة فإنّهم وان لم يقولوا بمقالة العامة من كون (السلام علينا) جزءاً للتشهد، ولكن الظاهر منهم (إلاّ عند شاذ) كون (السلام على النبي) جزءً للتشهد، وعدم كونه السّلام المخرج، ولا إشكال في أنّ المستفاد من جلّ أخبارنا كون السلام المعهود المذكور في آخر الصّلوٰة هو (السلام عليكم).

ويدلّ على ذلك الأخبار المذكورة في الأبواب المختلفة، فإنّ المستفاد منها كون السلام هو (السلام عليكم) مثل هذه الرواية، فإنّ فيها قال (ثمّ التفت فإذا أنا

بصفوف من الملائكه والنبيين والمرسلين، فقال لي: يا محمد سلّم، فقلت: عليكم ورحمة الله وبركاته).[١]

مثل الرواية الّتي فيها قال (وصلّوا لأنفسهم ركعة، ثمّ سلّم بعضهم على بعض، ثمّ خرجوا إلى أصحابه فأقاموا بازاء العدو، وجاء أصحابهم فقاموا خلف رسول‌الله ﷺ تكبّر وكبروا وقرا فانصتوا وركع فركعوا وسجد فسجدوا، ثمّ جلس رسول‌الله ﷺ فتشهد، ثمّ سلّم عليهم فقاموا، ثمّ قضوا لأنفسهم ركعة، ثمّ سلّم بعضهم على بعض).[٢]

ويستفاد من قوله (ثمّ سلّم بعضهم على بعض) ومن قوله (ثمّ سلم عليهم) بأنّ السلام كان (السلام عليكم) لا (السلام علينا) لأنّه بعد ما قال (سلّم بعضهم على بعض) ومن قوله (ثمّ سلم عليهم) نفهم أنّ السّلام كان بعنوان الخطاب، وهو ليس إلا (السلام عليكم).

ومثل الرواية ٤ من الباب المذكور، ومثل الرواية ٢ من الباب ٣ من أبواب التشهد، ومثل الرواية ٢ من الباب ٤ من أبواب التشهد.

فالمستفاد من هذه الروايات هو كون التسليم في آخر الصّلوٰة، ولا إشكال في أنّ السّلام هو (السلام عليكم) لكون المعهود منه عند المسلمين من الخاصّة والعامة هو (السلام عليكم) بل بعضها نصّ في ذلك، مثل الرواية الّتي رواها أبي بصير[٣]، لأنّ فيها بعد ذكر (السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين) قال (ثمّ تسلم) ومن

---

١ ـ الرواية ١٠ من الباب ١ من ابواب افعال الصّلوٰة من الوسائل.

٢ ـ الرواية ١ من الباب ٢ من ابواب صلوٰة الخوف من الوسائل.

٣ ـ الرواية ٢ من الباب ٣ من ابواب التشهّد من الوسائل.

الواضح أنّ المراد من السّلام الّذي امر به بعد (السلام علينا) ليس إلاّ (السلام عليكم) فما عليه العمل ويكون على طبقه بعض الروايات في طرقنا، هو كون المخرج الواقع في آخر الصّلوٰة هو (السلام عليكم).

نعم هنا بعض الأخبار الوارد في طرقنا فيه التعرض والذكر عن (السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين) وصار سببا لأن يقال، كما قال بعض، بأنّه السّلام المخرج أيضاً مثل (السلام عليكم) أو أنّه لو قال (السلام علينا) يكون (السلام عليكم) مستحباً أو أنّ مجموعهما المخرج ومحلل الصّلوٰة، فنذكر بعونه تعالى هذه الطائفة من الأخبار فنقول:

الرواية الاولى: وهي ما رواها ميسر عن أبي جعفر عليه السلام (قال: شيئان يفسد الناس بهما صلوٰتهم: قول الرجل (تبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك) وإنّما هو شيء قالته الجن بجهالة فحكى الله عنهم، وقول الرجل (السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين).[1]

الرواية الثانية: وهي ما رواها محمد بن علي بن الحسين (قال: قال الصادق عليه السلام: أفسد ابن مسعود على الناس صلوٰتهم بشيئين بقوله (تبارك اسم ربك وتعالى جدك) وهذا الشيء قالته الجن فحكى الله عنها، وبقوله (السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين) يعني: في التشهّد الأوّل).[2]

مفاد الروايتين فساد الصّلوٰة بقول الرجل: تبارك اسمك الخ، وهو ما قاله الجن كما يظهر من قوله تعالى في سورة الجن نقلا عنهم و(السلام علينا) ويمكن أن يكون

---

١ ـ الرواية ١ من الباب ١٢ من ابواب التشهّد من الوسائل.

٢ ـ الرواية ٢ من الباب ١٢ من ابواب التشهّد من الوسائل.

قوله (يعني: في التشهّد الأوّل) في الرواية الثانية من نفس الصّدوق ﷺ لا من كلام الصادق ﷺ.

ولا يخفى عليك أنّه لا يستفاد منها إلاّ كون (السلام علينا) ممّا يفسد به الصّلوٰة، فيحتمل أن يكون وجه فساد الصّلوٰة به من باب كونه محلل ومخرجه، كما توهم بعض من استدل بهما على كون (السلام علينا) مثل (السلام عليكم) مخرجاً ومحلّلاً، ويحتمل أن يكون فساد الصّلوٰة به من باب كونه من كلام الادمي، وحيث يكون كلام الآدمي مفسداً في أثناء الصّلوٰة لها، فقال ﷺ: يفسد به الصّلوٰة، والاحتمال الثاني إن لم يكن أقوى فلا أقل من عدم ظهور للروايتين في الاحتمال الأوّل.

الرواية الثالثة: وهي ما رواها الحلبي (قال: قال أبو عبدالله ﷺ كلّ ما ذكرت الله عزوجل به والنبي ﷺ فهو من الصّلوٰة، وإن قلت: السّلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، فقد انصرفت).[1]

الرواية الرابعة: وهي ما رواها ابو كهمس عن أبي عبدالله ﷺ (قال: سئلته عن الركعتين الأولتين إذا جلست فيهما للتشهد، فقلت وأنا جالس (السلام عليك أيّها النبي ﷺ ورحمة الله وبركاته) انصراف هو؟ قال: لا، ولكن إذا قلت (السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين) فهو الانصراف).[2]

ولا يستفاد من هاتين الروايتين إلاّ كون (السلام علينا) موجباً للانصراف من الصّلوٰة، وبه يخرج الشخص من الصّلوٰة، ولكن كما قلنا في الروايتين الاولتين من احتمال وجه كونه انصرافاً للصّلوٰة، هو كونه كلام الآدمي، فإذا وقع كلام الآدمي

---

١ ـ الرواية ١ من الباب ٤ من ابواب التسليم من الوسائل.

٢ ـ الرواية ٢ من الباب ٤ من ابواب التسليم من الوسائل.

يوجب الانصراف من الصّلوٰة لفساد الصّلوٰة به، وهذا غير كونه مخرجاً للصّلوٰة كالسّلام عليكم.

الرواية الخامسة: وهي ما رواها أبو بصير، وهي رواية مفصّلة (وقال في آخرها: والسلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، ثمّ تسلّم).[١]

وهذه الرواية تدلّ على أنّ السّلام الآخر غير «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين».

الرواية السادسة: وهي ما رواها أبو بصير عن أبي عبدالله عليه السلام (قال: إذا نسي الرجل أن يسلّم، فإذا ولّى وجهه عن القبلة وقال (السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين) فقد فرغ من صلوٰته).[٢]

أمّا مفاد الرواية، فمن قوله عليه السلام (إذا نسي الرجل أن يسلم) يستفاد أنّ مورد الرواية مورد نسيان الشخص السلام، فقال (إذا ولّى وجهه عن القبلة)

ففي هذا احتمالان، فتارةً يكون مفروض كلامه ما إذا ولى عن القبلة بيسيرٍ بحيث لم يتحقّق الانحراف المبطل للصّلوٰة والمنافي لها، وتارةً يكون مفروض الكلام هو إذا ولّى عن القبلة بحيث تحقق المنافي.

فإن كان الأوّل، ولم يكن الواو في قوله بعده (وقال السّلام علينا) الواو الحالية، فيكون مفاد الرواية أنّه إذا نسي الرجل التسليم و ولّى عن القبلة، لكن لا بمقدار يكون منافياً مع الصّلوٰة، وقال بعد ما ولّى (السلام علينا) فقد فرغ من

---

١ ـ الرواية ٢ من الباب ٣ من ابواب التشهّد من الوسائل.

٢ ـ الرواية ١ من الباب ٣ من ابواب التسليم من الوسائل.

صلوٰته، فيكون مفادها هو حصول الفراغ من الصّلوٰة باتيان (السلام علينا) فتدل الرواية على كونه مخرجاً في هذا الفرض.

ولكن هذا خلاف ظاهر الرواية لأنّ ظاهر قوله (ولّى عن القبلة) هو الاستدبار عنها وإن كان الواو الواقع قبل قوله (السلام علينا) حالية يكون المراد أنّه إذا نسى وولّى بمقدار لم يكن منافياً مع الصّلوٰة، والحال أنه قال (السلام علينا) قبل ان ولّى وجهه عن القبلة، فقد فرغ من صلوٰته، فيكون مفاد الرواية هو الفراغ من الصّلوٰة في صورة نسيان السّلام إذا قرء (السلام علينا) قبل التولية عن القبلة .

وعلىٰ هذا تدلّ الرواية على كون السّلام المخرج غير (السلام علينا) ولكن اكتفي في هذه الصورة (بالسلام علينا).

وإن كان الثاني أعني: يكون المراد من (ولّى عن القبلة) هو التولية عنها بحيث تحقق المنافي، ولم تكن الواو في قوله (وقال السّلام علينا) حالية، فيكون المراد أنّه إذا نسي السّلام وولّى عن القبلة بحيث تحقق المنافي و(قال السّلام علينا) بعد ذلك، فقد فرغ من الصّلوٰة.

فيشكل الأخذ بهذا الاحتمال، لأنّه بعد حصول المنافي بالاستدبار وتذكر نسيان السلام، فقد فرغ من الصّلوٰة وصلوٰته مجزية لحديث (لا تعاد) سواء يأتي بعد ذلك (بالسلام علينا) أو لم يأت به، وأمّا لو كان المراد من (ولّى) هو التولية عن القبلة وكانت الواو في قوله (وقال السّلام علينا) حالية، فيكون المراد هو أنّه إذا نسي السلام والحال أنّه قال (السلام علينا) ثمّ بعدما ولّى وانحرف عن القبلة وتحقق المنافي، فقد فرغ من الصّلوٰة، فتدلّ الرواية على كفاية (السلام علينا) لو نسى السّلام المحلل، ويستفاد من الرواية كون السّلام المحلل غير (السلام علينا) وكفاية (السلام

علينا) عنه في حال النسيان.

فعلىٰ هذا الاحتمال لابدّ من الالتزام أوّلاً بكفاية (السلام علينا) وكونه مخرجاً في صورة نسيان (السلام عليكم) وثانياً لابدّ من الالتزام بأنّه لو نسي (السلام عليكم) ولم يأت (بالسلام علينا) أيضا وتحقق المنافي فلم يفرغ من صلوٰته، وتكون صلوٰته فاسدة، مع أنّ حديث (لا تعاد) يدلّ على عدم الاعادة وصحة بنسيان السّلام سواء أتى (بالسلام علينا) أو لم يأت به لو تذكر بعد فعل المنافي، والالتزام به مشكل، فتأمل.

الرواية السابعة: وهي ما رواها الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام (في كتابه إلى المأمون قال: ولا يجوز أن تقول في التشهّد الأوّل «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين» لأنّ تحليل الصّلوٰة التسليم فإذا قلتَ هذا فقد سلّمت).[1]

يستفاد من الرواية أنّ منشأ عدم جواز أن يقال (السلام علينا) في الأوّل، هو كون تحليل الصّلوٰة التسليم، وعلىٰ هذا في الرواية احتمالان:

الاحتمال الأول: أنّ منشأ عدم جواز إتيان (السلام علينا) في التشهّد الأوّل هو نفس محللية السلام، فحيث إنّ السّلام محلل، فلا يجوز إتيانه في الأثناء، لأنّه لو أتى به في الأثناء يخرج من الصّلوٰة، فيكون مفاد الرواية علىٰ هذا الاحتمال صغرى، وهو أنّ (السلام علينا) سلام وكلّ سلام محلل (فالسلام علينا) محلل (فالسلام علينا) لأجل كونه محللاً لا يجوز إتيانه في التشهد الأوّل فيثبت من الرواية كونه محللاً، فيثبت به المطلوب، وهو كون (السلام علينا) محلل للصّلوٰة وأنّه مصداق

---

١ ـ الرواية ٣ من الباب ١٢ من ابواب التشهّد من الوسائل.

التسليم المحلل.

الاحتمال الثاني: أنّ يقال: بأن منشأ صيرورة محللية السّلام سبباً لعدم جواز إتيان (السلام علينا) في التشهّد الأول، هو أن محللية السّلام حيث تكون من باب كونه كلام الآدمي فإنّ (السلام عليكم) كلام الآدمي، كذلك حيث يكون (السلام علينا) كلام الآدمي، فلو أتى به في التشهّد الأوّل تصير الصّلوٰة فاسدة، ولهذا قال (فإذا قلت فقد سلّمت) يعني أتيت بكلام الآدمي في أثناء الصّلوٰة، كما أنّه لو أتى (بالسلام عليكم) في التشهّد الأوّل تفسد الصّلوٰة من باب كونه كلام الآدمي، لا من باب نفس محلليته وجعله محللاً، فكذلك (السلام علينا) فقوله ﷺ إنّ تحليل التسليم، يكون مراده أن السّلام صار محللاً للصّلوٰة من باب كونه كلام الآدمي، فلا تقرء السلام، لأنّه سلام، والسلام كلام الآدمي، لأن صيرورته محللاً يكون لأجل كونه كلام الآدمي فعلىٰ هذا يكون وجه عدم جواز إتيان (السلام علينا) في الأوّل كونه محللاً، ومنشأ عدم جواز إتيانه لكونه تحليل الصّلوٰة، وكون السّلام تحليل الصّلوٰة له خصوصيتان الخصوصية الاولى كونه محلل الصّلوٰة، أعني: يخرج به من ويكون آخر الصّلوٰة، والخصوصية الثانية كون السّلام المحلل كلام الآدمي.

فعلى الاحتمال الأوّل قوله ﷺ (لأنّ تحليل الصّلوٰة التسليم) إن كان النظر إلى أنّ نفس محللية التسليم صار موجباً لعدم جواز إتيانه في التشهّد الأوّل فيستفاد من الرواية كون «السلام علينا» محللاً للصّلوٰة كالسلام عليكم، وهذا هو الاحتمال الأول ﷺ.

وإن كان النظر إلى كون وجه عدم الجواز كون السّلام المحلل كلام الآدمي، ولأجل كون وجه محللية السّلام هو كونه كلام الآدمي لايجوز «السلام علينا» في

التشهّد الأوّل، فيستفاد من الرواية كون «السلام علينا» محللاً من حيث كونه مثل «السلام عليكم» في خصوصية كونه كلام الآدمي، لا أنّ السّلام علينا يكون مثل السّلام عليكم المحلّل في جميع الخصوصيات حتّى يقال: بأنّ من خصوصياته كونه محللاً فالسلام علينا محلل، وهذا هو الاحتمال الثاني في الرواية.

وهذه الرواية قابلة الحمل على الاحتمال الأوّل، فتكون نتيجة هو كون «السلام علينا» مصداق المحلل، ولكن يحتمل الاحتمال الثاني في الرواية أيضاً وعلى الاحتمال الثاني لا يستفاد من الرواية كون «السلام علينا» هو السّلام المحلل، بل غاية ما يستفاد هو كونه كالسلام المحلل في كونه كلام الآدمي إذا وقع في أثناء تبطل به الصّلوٰة مثل السّلام عليكم، فإنّه إذا وقع في أثناء الصّلوٰة تبطل الصّلوٰة به لكونه كلام الآدمي[1] وعلى كل حال سند الرواية ضعيف).

الرواية الثامنة: وهي ما رواها أبو بصير عن أبي عبدالله عليه السلام (قال: إذا كنت إماما فانّما التسليم أن تسلّم على النبي صلى الله عليه وآله وتقول: السّلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، فاذا قلت ذلك فقد انقطعت الصّلوٰة، ثمّ تؤذن القوم). فنقول وأنت مستقبل القبلة «السلام عليكم» وكذلك إذا كنت وحدك تقول «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين» مثل ما سلّمت وأنت إمام، فاذا كنت في جماعة فقل مثل ما قلت وسلّم على من على يمينك وشمالك، فان لم يكن على شمالك أحد فسلّم على الذين على يمينك ولا تدع التسليم على يمينك إن لم يكن على شمالك أحد.[2]

---

١ ـ اقول ولكن ظهور الرواية في الاحتمال الأوّل ممّا لا يخفى. (المقرّر)

٢ ـ الرواية ٨ من الباب ٢ من ابواب التسليم من الوسائل.

المستفاد من الرواية هو بيان حكم الامام والمنفرد والمأموم:

الأوّل: حكم الامام في التسليم، ومفاد الرواية هو كون التسليم له منحصراً بأن يسلّم على النبي ﷺ ويقول «السلام علينا» وبمجرد التسليم بهذا النحو تنقطع صلوته، وبعبارة اخرى تمت صلوته ولم تبق منها شيء، ثمّ يؤذن القوم ويقول مستقبل القبلة «السلام عليكم».

فمن هذه الفقرة من الرواية تستفاد أوّلاً أنّ التسليم للامام منحصر في خصوص «السلام على النبي ﷺ والسلام علينا» وتدلّ بمفهوم الحصر على عدم كون «السلام عليكم» تسليم الصّلوٰة له.

وثانياً تدلّ على كون السّلام على النبي ﷺ جزء التسليم المخرج.

وثالثاً تدلّ على عدم كون «السلام علينا» فقط التسليم المخرج، بل هو مع السلام على النبي هو التسليم المخرج.

ورابعاً تدلّ على كون «السلام عليكم» شيئاً خارجاً من الصّلوٰة إمّا واجباً مستقلا بناءً على حمل قوله (ثمّ يؤذن القوم) على الوجوب، وإمّا مستحبا مستقلا بناءً على حمل قوله (ثمّ يؤذن القوم) على الاستحباب هذا مفاد الفقرة الاولى، فلازم هذه الفقرة هو الالتزام بهذه الامور الأربعة الّتي قلنا بأنّها مفاد هذه الفقرة من الرواية.

الثاني: حكم المنفرد، وهو أن يسلم مثل ما يسلم الامام، وهو ان يقول بعد السلام على النبي ﷺ «السلام علينا».

الثالث: حكم المأموم (فقال: قل: مثل ما قلت) يحتمل أن يكون المراد أنّه

يقول بعد السّلام على النبي ﷺ «السلام علينا» ثمّ يسلّم على من على يمينه وشماله، و لابدّ أن يكون هذا السّلام «السلام عليكم» فيستفاد من الرواية كون «السلام عليكم» مرتين مرة على اليمين ومرة على اليسار، وإن لم يكن على شماله أحد فمرة على من على يمينه، هذا ما يستفاد من هذه الرواية.

وهنا رواية اخرى يمكن أن يقال كما قيل: بدلالتها أيضا على كون السّلام على النبي ﷺ من السّلام الواجب مثل الرواية الثامنة، من الباب ٢، وهي أيضاً الرواية ٣ من الباب ٤ رواها صاحب الوسائل في البابين و هي ما رواها أبو بكر الحضرمي عن أبي عبدالله ﷺ (قال: قلت له: إني اصلّي بقوم فقال: تسلم واحدة ولا تلتفت قل: السّلام عليك أيّها النبي ورحمة الله وبركاته والسلام علينا).[١]_[٢]

والنظر في الرواية في قوله ﷺ (تسلم واحدة) يحتمل أن يكون إلى الخلاف العامة، فانهم يقولون بثلاث تسليمه فقال: تسلم واحدة ولاتلتفت، ثمّ في مقام بيان سلام واحد قال (قل: السّلام عليك أيّها النبي ورحمة الله وبركاته، السّلام عليكم) وحيث يكون النظر على هذا الاحتمال إلى بيان أنّ السّلام الّذي يذكره العامة ثلاثه مرات لا يجب إلاّ مرة واحدة، ولا إشكال في أنّ السّلام الّذي محل الخلاف بين العامة والخاصة في أنّه يقال ثلاثه مرات أو مرة واحدة هو «السلام عليكم» فالمستفاد من الرواية علىٰ هذا كون التسليم «السلام عليكم» مرة واحدة وكان ذكر السّلام على النبي توطئة لبيان «السلام عليكم» لا أن يكون السّلام على النبي من السّلام المخرج.

ويحتمل أن يكون النظر إلى بيان وجوب السّلام مرة واحدة وإلى بيان ما هو

---

١ ـ الرواية ٩ من الباب ٢ من ابواب التسليم من الوسائل.

٢ ـ الرواية ٣ من الباب ٤ من ابواب التسليم من الوسائل.

السلام فعلىٰ هذا لا يكون نظر المعصوم ﷺ إلى بين خصوص كون السّلام مرة حتى يقال: إنّ ذلك كان في قبال العامة، والعامة يقولون: بكون خصوص «السلام عليكم» ثلاث مرات لا غيره، بل يكون النظر من بيان ذلك إلى بيان ما هو السّلام الواجب فقال: قل: السّلام الخ فيستفاد من الرواية كون السّلام الواجب هو «السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته والسلام» عليكم، ففي الرواية احتمالان.

إذا عرفت ذلك كله اعلم أنّه كما قلنا سابقا تقول العامة كما في رواياتهم بأنّ «السلام عليك أيّها النبي والسلام علينا» يكونان جزءً للتشهد الأوّل والثاني، ويذكرونها قبل الشهادتين من التشهد، ولكن المستفاد من رواياتنا عدم جواز إتيان السّلام علينا في التشهّد اللاول، بل ولا قبل الشهادتين من التشهّد الثاني، لأنّ به يخرج من الصّلوٰة إمّا لكونه محللاً، وإمّا لكونه كلام الآدمي على الكلام فيه، وإمّا السلام على النبي فالمستفاد من رواية أبي بصير المفصّلة المبينة لكيفية التشهد، وهو كون السّلام على النبي والسلام علينا جزءً للتشهد الثاني لكن لا جزءً واجباً بقرينة بعض روايات اخر الدالّ على عدم كونها جزءً واجباً للتشهد، ولكن المستفاد من الرواية الثامنة المتقدمة هو كون السّلام عليك من السّلام الواجب وجزء له، وكذا من الرواية السابقة، أعني: رواية أبي بكر الحضرمي على الاحتمال الثاني فيها، غاية الأمر يستفاد من الرواية الثامنة كون السّلام على النبي مع علينا هو السلام الواجب، ويستفاد من رواية أبي بكر الحضرمي كون السّلام الواجب «السلام عليك ايها النبي والسلام عليكم».

فهل يقال: بأنّ مقتضى الجمع بين الروايتين هو التخيير بين السّلام علينا والسلام عليكم أولا؟ ثمّ إنّه إن قلنا بكون «السلام عليك ايها النبي والسلام علينا»

من أجزاء التشهّد الثاني وكون «السلام عليكم» هو السّلام الواجب فهو، وأمّا إن قلنا بكون «السلام علينا» من السّلام المخرج، فتدلّ الرواية الثامنة المتقدمة على كون «السلام عليك ايها النبي» جزءً للسلام المخرج فتدلّ هذه الرواية ورواية أبي بكر الحضرمي على كون «السلام عليك» السّلام المخرج، غاية الأمر الرواية الثامنة تدلّ على كونه مع «السلام علينا» سلاماً واجباً، ورواية أبي بكر تدلّ على كونه مع «السلام عليكم» سلاماً واجباً، فيعود محذور، وهو أنّه يلزم من الأخذ بالرواية الثامنة والالتزام بكون «السلام علينا» هو السّلام المخرج الالتزام بكون «السلام عليك» جزء من السّلام و لابدّ من دفع هذا المحذور.

ثمّ نقول توضيحا حتّى يظهر للمراجع ما هو الحق في المقام: بأنّ ما روي في هذا المقام عن أبي بصير روايات ثلاث وأنّ أبا بصير وإن كان متعدداً، لكن أبا بصير الراوي لهذه الروايات ليس خارجاً عن اثنين: أحدهما محمد بن قاسم بن علي، أو قاسم بن أبي علي المكنى بأبي بصير المعروف بأبي بصير الأكبر، وهو الّذي مات بعد وفات الصادق عليه السلام بسنتين تقريباً.

وثانيهما هو ليث المرادي بن البختري المعروف بأبي بصير الأصغر، ويظهر من بعض رواياته المنقول في الكافي في تاريخ مواليد الائمة عليهم السلام أنّه كان حياً إلىٰ قرب زمان شهادة الرضا عليه السلام ، وعلىٰ كل حال هما من أصحاب أبي جعفر و أبي عبدالله عليهما السلام، وموثقان وإن خدش فيهما في رجال الكشي .

واعلم أنّ الرواية المفصلة الّتي نقل فيها التشهّد المفصّل، وقال في آخرها: «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، ثمّ تسلّم» يكون من أبي بصير الأكبر روى عنه زرعة، ولكن الراوي عنه هو سماعة على ما رأينا في أسانيد الروايات، والراوي

عن سماعة هو زرعة، ولكن في هذه الرواية يروي زرعة عن أبي بصير، وبحسب الطبقات لا يمكن أن يروي زرعة عن أبي بصير بلا واسطة إلاّ أن يقال: بأنّ سماعة سقط في مقام النقل.

وعلى كل حال تدلّ الرواية المفصلة، وهي الرواية الخامسة من الروايات ذكرناها في المقام، على وجوب التسليم بعد السّلام علينا، ومن الواضح أنّ المراد من (تُسلّم) هو «السلام عليكم».

وهكذا الرواية السادسة من الروايات المذكورة، رويها سماعة عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام هو أبو بصير الأكبر، وبينا ما يستفاد منها.

وأمّا الرواية الثامنة الّتي ذكرناها، وهي ما رواها محمد بن سنان عن ابن مسكان عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام، فهو أبو بصير الأصغر، أعني ليث المرادي، فقد عرفت أنّ هذه الرواية تشمل على فقرات ثلاث نذكرها مجدداً تتميما للفادة، فنقول: عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إذا كنت إماما فانّما التسليم أن تسلّم على النبي صلى الله عليه وآله السلام، وتقول: السّلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، فاذا قلت ذلك فقد انقطعت الصّلوة، ثمّ يؤذن القوم، فتقول وأنت مستقبل القبلة: السّلام عليكم، وكذلك إذا كنت وحدك تقول: السّلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، مثل ما سلّمت وأنت إمام، فإذا كنت في جماعة فقل مثل ما قلت وسلّم على من على يمينك وشمالك، فإنّ لم يكن على شمالك أحد فسلّم على الذين على يمينك ولا تدع التسليم على يمينك إن لم يكن على شمالك أحد.[1]

اعلم أنّ الرواية كما قلنا سابقا بنحو الاختصار تشتمل على فقرات ثلاثه،

---

١ ـ الرواية ٨ من الباب ٢ من ابواب التسليم من الوسائل.

فتارةً يقال في مقام بيان المراد منها:

بأنّ الفقرة الاولى تكون في مقام بيان أنّ السّلام المحلل المخرج للامام هو أنّ يسلّم على النبي ﷺ وأن يقول: السّلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، فبعد ذلك انقطعت الصّلوٰة يعني تمت الصّلوٰة، ثمّ يؤذن القوم يقول: السّلام عليكم.

ثمّ يقع الكلام في أنّه هل يكون الظاهر من هذه الفقرة كون السّلام على النبي ﷺ جزء السّلام المحلل، فيكون قوله (فإنما التسليم أن تسلّم على النبي ﷺ وتقول: السّلام علينا) في مقام بيان حصر التسليم في السّلام على النبي ﷺ والسلام علينا، أو يكون قوله ﷺ (أن تسلّم على النبي ﷺ) توطئة لبيان ما هو السلام المحلل، وهو «السلام علينا» كلاهما محتمل، ويستفاد من هذه الفقرة امور نقول بعد ذكر الفقرتين الأخيرتين.

وأمّا الفقرة الثانية فتدلّ على أنّ المنفرد يكون تسليمه «السلام علينا» ويحتمل أن تكون هذه الفقرة دالة على أنّ تسليمه أيضا هو أن يسلم على النبي ﷺ ويقول «السلام علينا» ثمّ بعد انقطاع صلوٰته يقول «السلام عليكم» بقرينة قوله ﷺ في هذه الفقرة (مثل ما سلّمت وأنت إمام) ويحتمل خلافه، وهو أن يكون تسليم المنفرد مجرد «السلام علينا» ظاهر هذه الفقرة ذلك حيث إنّه إن كان ﷺ في مقام بيان كون تسليم المنفرد أيضا «السلام علينا» بعد السّلام على النبي ﷺ وإتيانه «بالسلام عليكم» بعد انقطاع صلوٰته، كان المناسب أن يكتفي بقوله (وكذلك إن كنت وحدك) أو أن يقول (وإن كنت وحدك فسلّم مثل ما يسلّم الامام) فالظاهر من هذه الفقرة كون تسليم المنفرد هو «السلام علينا» بدون وجوب السّلام عليكم أو استحبابه عليه ولو بعد الصّلوٰة.

وأمّا الفقرة الثالثة فهي تدلّ على كون «السلام عليكم» تسليم صلوٰة

المأموم، لا السّلام على النبي ﷺ، ولا السّلام علينا، لأنّ قوله ﷺ (وسلّم على من على يمينك وشمالك) فيكون الفرض السّلام على من على اليمين وعلى من على الشمال، فليس الفرض إلاّ أن يقول «السلام عليكم» على من يمينه و«السلام عليكم» آخر على من بيساره، وإن لم يكن على يساره أحد فيسلّم على من بيمينه، ويستفاد من قوله ﷺ في ذيلها (ولا تدع التسليم على يمينك إن لم يكن على شمالك أحد) أنّ المأموم لا يدع التسليم على جانب اليمين وإن يكن على شماله أحد، يعني: ولو لم يكن على يمينه أحد ويكون على شماله أحد فقط بناءً على كون متن الحديث (إن يكن على شمالك) وأمّا إن كان متن الحديث (إن لم يكن) وسقط في مقام النقل لفظ (لم) يكون مفاد هذه الفقرة هو أنّه لا يدع التسليم على اليمين إن لم يكن على شماله أحد

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّه إن كان هذا مفاد هذه الرواية، فيستفاد منها امور:

الامر الأوّل: كون تسليم الامام منحصراً بالسلام على النبي ﷺ والسلام علينا بناءً على الاحتمالين المتقدمين في كون ذكر السّلام على النبي ﷺ جزءالذي ذكره في الرواية، أو كان توطئة لبيان ما هو التسليم وهو السّلام علينا .

الامر الثاني: كون السّلام عليكم خارجاً عن الصّلوٰة .

الامر الثالث: كون السّلام على النبي ﷺ جزءً للسلام المخرج بناءً على عدم كون ذكره توطئة لبيان السّلام المخرج وهو السّلام علينا.

الامر الرابع: كون التسليم للمنفرد خصوص السّلام علينا بناءً على عدم كون قوله (مثل ما سلّمت وأنت إمام) ناظرا إلى أنّ وظيفته هو السّلام على النبي ﷺ وأن يقول السّلام علينا، ثمّ بعد انقطاع الصّلوٰة يقول السّلام عليكم كما هو الظاهر كما قلنا.

الامر الخامس: عدم كون السّلام عليكم وظيفة له بناءً على كون تسليمه خصوص السّلام علينا لا وظيفته الواجبة ولا المستحبة.

الامر السادس: كون وظيفة التسليم للمأموم خصوص «السلام عليكم» مرة عن اليمين ومرة عن الشمال إن كان على شماله أحد.[١]

وعلى كل حال إن كان ما بيّنا مفاد الرواية يستفاد منها بعض أحكام لا يلتزم به أحد، بل بعضها خلاف ما هو المسلم عندهم.

أمّا ***أوّلاً*** فلعدم التزام أحد بكون السّلام للامام منحصراً (بالسلام على النبيﷺ والسلام علينا وعلى عباد الله الصالحين) لأنّهم إما يقولون باختصاص السلام بالسلام عليكم، أو بالتخيير بينه وبين السّلام علينا.

وثانياً: تدلّ على عدم كون الوظيفة الواجبة أو المستحبة للمنفرد «السلام عليكم» بناءً على كون المراد من الفقرة الثانية من الرواية كون تسليم المنفرد خصوص «السلام علينا» كما هو الظاهر من الاحتمالين المتقدمين في هذه الفقرة، مع أنّه لم يقل به أحد لأنّهم بين من يقول بوجوب خصوص السّلام عليكم أو بوجوبه ووجوب السّلام علينا تخييراً، ولكن لو أتى بالسلام علينا، فالسلام عليكم مستحب.

---

١ ـ أقول: في كون مفاد الفقرة الثالثة من الرواية كون تسليم المأموم خصوص «السلام عليكم» محل إشكال لأنّ قولهؑ (فإذا كنت في جماعة فقل مثل ما قلت وسلّم على من على يمينك وشمالك) يدلّ على أنّه يقول مثل ما قال وسلّم، وهذا يدلّ على أنّه يقول أوّلاً ما قال من السلام على النبي ﷺ والسلام علينا، وسلّم بعد ذلك على من على يمينه وشماله، فتأمل. (المقرر)

وثالثاً: تدلّ الفقرة الاولى من الرواية على كون السّلام على النبي ﷺ من السلام المخرج بناءً على عدم كون ذكره توطئة لالسلام علينا وعلى عباد الله الصالحين.

وأمّا إن كانت الرواية سبقت لبيان حكم آخر، لا لبيان ما هو صيغة التسليم للامام والمأموم والمنفرد، وهذا يظهر لك بعد بيان مقدمة.

أمّا المقدمة فهي أنّه قد عرفت من مطاوي كلماتنا بأنّ المسلّم أنّ رسول‌الله ﷺ كان في صلوٰته في مقام إتيان السّلام آتيا بصيغة «السلام عليكم» في الجملة، وأنّ عمل المسلمين كان على إتيان «السلام عليكم» في مقام تسليم الصّلوٰة، ثمّ بعد ذلك كان خلاف بين العامة في أن «السلام عليكم» يجب في كل صلوٰة مرة أو أزيد، فقال بعضهم بوجوب أزيد من مرة، وأنّه ﷺ اتى بازيد من مرة، وقالت عائشة: بأنّه ﷺ أتى في صلوٰته «السلام عليكم» مرة واحدة، وفي رواياتنا يوجد ما يدلّ على إتيان التسليم مرتين.

إذا عرفت تلك المقدمة ـ أعني: كون «السلام عليكم» الّذي كان العمل على إتيانه في آخر الصّلوٰة من حيث وجوبه مرة واحدة، أو أزيد في كل صلوٰة مورد الكلام ـ نقول: بأنّ الرواية تكون متعرضة لبيان حكم الامام والمنفرد والمأموم من حيث تكليفهم في إتيان «السلام عليكم» مرة واحدة، أو أزيد وإن وقع فيها ذكر من «السلام على النبي ﷺ أو السّلام علينا» لم يكن الامام ﷺ في مقام بيان هذا الحيث، لسوق الكلام لبيان ما قلنا.

فحطّ نظره ﷺ في الفقرة الاولى (إنما التسليم ان تسلّم على النبي ﷺ وتقول السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين الخ) هو بيان كون السّلام للامام مرة واحدة،

ولو ذكر قبله السّلام على النبي ﷺ والسلام علينا، والشاهد على ذلك التشقيقات الواردة بثلاثة شقوق: الامام، والمنفرد، والمأموم، ثمّ ذكر كون «السلام عليكم» للمأموم مرتين: مرةً على من على يمينه ومرة على من على يساره إن كان على يساره أحد.

فالرواية على هذا ليست في مقام بيان كون التسليم غير التسليم المعهود المحلل يعني «السلام عليكم» بل تكون في مقام بيان حكم الامام والمنفرد والمأموم بالنسبة إلى حكمهم في كون هذا التسليم المعهود أعني «السلام عليكم» مرة عليهم، أو يكون الوجب مرة على بعضهم ومرتين على بعضهم، فقال ﷺ بكونه مرة للامام، ومرتين للمأموم إن كان على يساره أحد.

إن قلت: بأنّه إن كانت الرواية في مقام بيان حكمهم بالنسبة إلى إتيان المرة،اأو أزيد من «السلام عليكم» المحلل للصّلوٰة، فكيف قال فيها بعد قوله:علينا وعلى عباد الله الصالحين (فإذا قلت ذلك فقد انقطعت الصّلوٰة) لأنّ معنى ذلك عدم كون السّلام المحلل هو «السلام عليكم» وعدم كونه أصلاً من واجباته، فكيف تقول: بأنّ قوله ﷺ (إنّما التسليم) ليس في مقام بيان كون التسليم غير «السلام عليكم» لأنّه لوكان التسليم في قوله (إنّماالتسليم) هوالتسليم المعهود، فلامعنى لقطع الصّلوٰة بغيره.

أقول: إنّا لسنا في مقام بيان أنّ الرواية تدلّ على كون السّلام المخرج هو «السلام عليكم» حتّى تقول بأنّ قوله (انقطعت صلوٰته) تدلّ على خلافه، بل نكون في مقام بيان أنّ الرواية ليست متعرضة لأصل ما هو السّلام المخرج وانه هو «السلام على النبي ﷺ والسلام علينا» لا غير، بل تكون في مقام بيان أنّ التسليم المعهود، وهو «السلام عليكم» يجب مرة على الامام ومرتين على المأموم ومرة على المنفرد

بناءً على أحد الاحتمالين المتقدمين في الفقرة الثانية من الرواية فالرواية في مقام بيان هذا وإن كان المستفاد منها ضمناً كون «السلام علينا» مخرجاً.

والغرض من ذلك بيان عدم ورود بعض الاشكالات المتقدمة في الرواية بناءً على التوجيه الأوّل في الرواية، فلا يرد على الرواية أنّ مفادها انحصار «السلام في السّلام على النبي ﷺ والسلام علينا» لأنّه بعد كونها في مقام بيان حكم الامام من حيث وجوب «السلام عليكم» عليه مرة، أو أزيد، وبيّن فيها كون الواجب عليه مرة، فغاية ما يمكن أن يقال: هو أنّ الرواية تدلّ على كون «السلام على النبي ﷺ والسلام علينا» مخرجاً أيضا، وكون «السلام عليكم» في هذه الصورة واجباً خارجاً، أو مستحبا خارجاً من الصّلوٰة.

وكذلك لا يرد على الفقرة الثانية بأنّها تدلّ على عدم كون «السلام عليكم» لا واجبا ولا مستحباً للمنفرد، لأنّه علىٰ هذا التوجيه يقال: بأنّها تدلّ على كون «السلام عليكم» مرة مشروعة عليه بناءً على أحد الاحتمالين المتقدمين في الرواية في هذه الفقرة، و على كل حال فالرواية مورد الاشكال.[1]

---

١ ـ أقول: يمكن أن يقال كما افاد مدظله العالي: بأنّه إن كان سوق الرواية لبيان حكم التسليم المعهود واجباً على الامام والمأموم والمنفرد مرة أو أزيد، فيمكن أن يقال: بأنّ بيان «السلام على النبي ﷺ والسلام علينا» كان من باب التوطئة لافادة أنّ «السلام عليكم» لا يجب على الامام إلا مرة واحدة، وفي قوله (فقد انقطعت صلوٰته) إمّا أن يقال: بأنّ في هذا الفرض حيث أتى «بالسلام علينا» فأتى بمخرج فيصير «السلام عليكم» مستحباً أو واجبا خارجا من الصّلوٰة فعلىٰ هذا ليست الرواية دالة على انحصار التسليم مطلقاً «بالسلام عليك ايها النبي والسلام علينا»

⇦

إذا عرفت ذلك كله فهل نقول بعد اللتيا واللتي: بأنّه يكون «السلام على النبي ﷺ والسلام علينا» معاً أو خصوص «السلام علينا» من السّلام المخرج، أعني: كما أن «السلام عليكم» يكون سلاماً مخرجاً ومحللاً، هكذا يكون «السلام علينا» فيكون المصلّي مخيرا بينهما في مقام أداء السّلام المخرج، ويقال في وجه ذلك: بأنّه بعد ما نرى من أن العامة يروون أنّ «السلام عليك والسلام علينا» جزءٌ من التشهد، غاية الأمر غير عايشة يروون قبل الشهادتين، وهي تروى بعد الشهادتين في التشهّد الثاني، وعلى كل حال يكون الغرض أنّه يظهر من نقلهم الالتزام باتيانهما، كما أنّه يظهر من بعض الأخبار الواردة في طرقنا كون «السلام على النبي ﷺ والسلام علينا» إمّا جزءً للتشهد الثاني، أو للسلام المخرج، فمن رواية زرعة عن أبي بصير كونهما جزءً للتشهد الثاني، ومن رواية بن مسكان عن أبي بصير كونهما

⇦ وإمّا أن يقال: بأنّ مفاد قوله ﷺ (انقطعت صلوٰته) بعد ذكر «السلام على النبي ﷺ والسلام علينا» مثل مفاد قوله المعصوم ﷺ في رواية اخرى بعد ذكر التشهّد (تمت صلوٰته) فكما أنّ هذه العبارة تكون قابلة للتوجيه بأنّ يقال: إنّ المراد من إتمام الصّلوٰة هو عدم بقاء شيء منها بعناية واعتبار أفاده مدّ ظلّه العالي، وهذا لا ينافي مع بقاء التسليم، وكونه هو المخرج، فكذلك يقال بأنّ التعبير بفقد (انقطعت صلوٰته) لا ينافي مع بقاء التسليم من الصّلوٰة، بمعنى أنّ الصّلوٰة قطعت أي تمت ولا يبقى إلا التسليم الّذي اعتباره ليس نحو اعتبار ساير الاجزاء .

ولا تقل بأنّ (تمت) غير (انقطعت) لأنّه على كل حال هذا التعبير غير حال عن الاشكال، لأنّه إن كان التسليم المخرج «السلام علينا» فما وجه تعبيره (بانقطعت) والحال أنّه يمكن أن يقال: بأنّ الأنسب التعبير بلفظ (تمّت) ولكن يمكن أن يقال: بأنّ في مقام نقل الناقلين تغيرت العبارة الصادرة عن المعصوم ﷺ في هذا النحو، يمكن توجيه الخبر بنحو لا ينافي مع كون «السلام عليكم» مستحباً أو واجبا خارجا عن الصّلوٰة في فرض إتيان المكلف «السلام على النبي ﷺ والسلام علينا» على الاحتمال الأوّل، أو كونه السّلام المخرج حتّى في هذا الحال على الاحتمال الثاني في قوله ﷺ (انقطعت صلوٰته) فتأمل جيداً. (المقرر)

السلام المخرج، فيقال بكون «السلام علينا» سلاماً مخرجاً مثل «السلام عليكم» أولا يمكن أن يقال بذلك من باب أنّ مفاد رواية زرعة عن أبي بصير هو كونهما جزءً للتشهد، وعدم كونهما سلاماً مخرجاً لأنّه بعدهما (ثمّ تسلّم) ورواية ابن مسكان عن أبي بصير لم تكن خالية عن الاشكال وقد مضى الكلام فيها (مضافاً إلى كونهما مفاداً متعارضين، لأنّ مقتضى الاولى كونهما جزءً للتشهد وعدم كونهما سلاماً، والثانية تدلّ على كونهما السّلام المحلل لا جزءً للتشهد، وبعد عدم دلالة كل ما استدل به من الروايات الّتي تعرضنا لذكرها على كون «السلام علينا» سلاما محللاً، فلا يبقى وجه يتكل عليه، ويقال بكونه السّلام المحلّل.

فما نقول في المقام؟ هل نقول: بكونهما إحد فردى الواجب التخييرى؟ أو نقول: بكون السّلام المحلل خصوص «السلام عليكم»؟

ثمّ إنّ مقتضى الاحتياط هو الأخذ بمفاد رواية أبي بكر الحضرمي الدالّة بظاهرها على كون السّلام المحلل «السلام على النبي ﷺ والسلام عليكم» وعدم الاقتصار «بالسلام علينا» في مقام امتثال السّلام المحلل، نعم لو أتى به إحتياطا فلا يقصد به الخروج، ويأتى بعده «السلام عليكم».

والحاصل أنّه لو لم يكن في المقام رواية ابن مسكان عن أبي بصير لم يكن دليل على كون «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين» سلاماً، لأنّ ما توهمت دلالته على ذلك من الروايات كان توهماً في غير محله كما عرفت، لعدم دلالته على ذلك، فيبقى في البين هذه الرواية فقط، وهذه الرواية وإن كان الاشكال في سندها لأجل محمد بن سنان الراوي عن ابن مسكان، وكان متنها مورد اشكالات على ما ذكرنا، ولكن تمسك الشّيخ ﷺ بها وكونها مورد اعتنائه، وإن احتمل كون منشأ فتواه غير هذه الرواية، صار سببا لأنّ لا يقول الانسان بعدم كون «السلام علينا» سلاما

محللاً بضرس قاطع، ويدّعي كون «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين» إحد فردى السّلام المحلل

هذا كلّه بحسب القواعد والموازين الاجتهادية، وأمّا طريق الاحتياط، فذكر شيخ الانصاري﵀[١] بأنّه لو جمع بين الصيغتين من دون قصد الخروج بالاولى كان أحوط الاحتمالات.

واستشكل عليه بعض الأعاظم ﵀ في صلوٰته (المراد الاستاد الحائري﵀)[٢] بأنّه لا يكون هذا أحوط الاحتمالات، إذ يكون أحد الاحتمالات اعتبار قصد الخروج، فعلى مذهب من يعتبره ليس ما ذكر طريق الاحتياط، ولم يراع في هذا الاحتياط هذا الاحتمال.

ولكن يمكن دفعه بأنّه ليس غرض الشّيخ ﵀ من بيان أحوط الاحتمالات بيان طريق الاحتياط على كل احتمال يكون أو يحتمل في المسئلة حتّى يرد الاشكال، ويأتى انشاء الله بعداً عدم اعتبار قصد الخروج زائداً على القصد باتيانه جزءً للصّلوٰة وعلمه بكونه محللاً ومخرجاً.

ثمّ إنّه ﵀ قال: بأنّ غاية الاحتياط الممكن أن يأتى بالصيغتين ويقصد الخروج بما عيّنه الشارع له على تقدير التعيين، وعلى تقدير الآخر يعيّن في نفسه إحديهما.

وفيه أنّ معنى قصد التعيين هو تعلق القصد بأحدهما المعيّن، ومعنى قصد التخيير هو تعلق القصد إمّا بأحدهما المفهومي، أو بأحدهما المصداقي، وعلى كل حال لا يجتمع قصد التعيين مع قصد أحدهما تخييراً، لأنّ مع قصد أحد المعين تعلق

---

١ ـ كتاب الصّلوٰة للشيخ الانصاري، ص ١٨٥.

٢ ـ كتاب الصّلوٰة للمحقّق الحائري، ص ٢٨٧.

القصد بخصوص الأحد المعيّن، ومعنى تعلق القصد بأحدهما المخيّر هو تعلق القصد إمّا بهذا، أو بهذا لا بهذا معيّنا، فلا يجتمع قصد التعيين مع قصد التخيير.[١]

وعلى كل حال لو أتى بالصيغتين ولا يقصد الخروج بالاولى فقد عمل بالاحتياط (والاحوط ضم السّلام على النبي ﷺ على الصيغتين، فافهم).

الأمر الثالث: قد وقع الكلام في كون السّلام جزءً من أجزاء الصّلوٰة، أو كونه واجبا مستقلاً.

اعلم بأنّه في بعض رواياتنا وقع التعبير بكون تحليل الصّلوٰة التسليم مثل ما رواها محمد بن علي بن الحسين (قال: قال أمير المؤمنين ﷺ: افتتاح الصّلوٰة الوضوء وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم).[٢]

فنقول: بأنّ فيها احتمالات ثلاثه:

الاحتمال الأوّل: أن يكون النظر في جعل تحليل الصّلوٰة التسليم إلى أنّ المحرّم بالحرمة التكليفية، حيث يكون إتيان المنافيات للصّلوٰة فيها بعد التحريم، والدخول فيها، فالسلام يكون سبباً وموجباً لحلية إتيان كلّ ما كان محرّماً على المصلّي قبله، فيحل بالحلية التكليفية إتيان ما كان محرّماً عليه في الصّلوٰة قبل التسليم،

---

١ ـ أقول: كما قلت بحضرته مدّ ظله العالي في مجلس البحث: بأنّ التعيين المنجّز ينافي التعليق المنجّز، ولكن لو كان التعيين معلقاً والتخيير معلّقا فلا تنافي بينهما، لأنّه على هذا يقصد كل واحد منهما طولا، فيقصد أحد المعين إن كان المخرج أحد المعيّن أوّلاً، ولو لم يكن أحدهما المعيّن مخرجاً فيقصد أحدهما المخيّر في طول الأوّل، فيقصد كل واحد منهما، ولكن طولياً ولا إشكال، فتأمل. (المقرر)

٢ ـ الرواية ٨ من الباب ١ من ابواب التسليم من الوسائل.

فيكون جعل التسليم محلّلاً بالنظر إلى المنافيات.

الاحتمال الثاني: أن يكون النظر في جعله محلّلاً إلى المنافيات أيضا، ولكن هذا من باب كون السّلام محللاً بالحلية الوضعية لما كان محرّماً على المصلّي في بالحرمة الوضعية قبله، وبعبارة اخرى بعد ما شرع في الصّلوٰة يحرم عليه المنافيات بالحرمة الوضعية، أعني: إتيان أحد المنافيات كان سببا لفساد الصّلوٰة، وصار التسليم محلّلاً، أعني: صار سببا لحلية الوضعية لما كان موجباً إتيانه لفساد الصّلوٰة قبله، أعني: إذا سلّم فلو أتى بأحد المنافيات فلا يصير سبباً لبطلان الصّلوٰة لأنّه أتى به بعد المحلل وهو التسليم.

الاحتمال الثالث: أن يكون جعل التسليم تحليلاً بالنظر إلى نفس الصّلوٰة لا إلى المنافيات.

ونقول توضيحاً للمطلب: بأنّه كما انّه من أعمال الحج الاحرام، وجعل للاحرام آداب وشرايط وموانع، ومنافياتٍ، ولعلّ وجهه هو حضور العبد لإطاعة المولى بنحو تخضّع وتخشّع، فينزع الألبسة الّتي يلبسها ويتزين بها نفسه، ويلبس ثوبي الاحرام علامةً للانكسار والخشوع، ويترك بعض ما ينافي مع هذه العبودية، ولابدّ له من ترك هذه التروك إلى أن يتم ما وجب عليه بعد الاحرام، وبعد تمامية الاحرام جعل بعض الامور محلّلاً للاحرام كالتقصير والحلق، فبهما يحلّ على المحرم ما كان محرّماً عليه قبلهما، فالحلق والتقصير أمران خارجان عن الاحرام وليسا جزءً ولا شرطا له، ولكن مع ذلك هما محللان له.

فكما أنّ الاحرام عبادة اعتبر فيه بعض ما اعتبر فيه ووضعه ونحوة عباديته مع الآداب والشرائط المعهودة، والموانع المحرّمة على المحرم حال الاحرام، وجعل له

محللاً يوجب الاتيان بهذا المحلل جواز ارتكاب ما حرم عليه حال الاحرام بعد هذا المحلل، فالحلق والتقصير محللان باعتبار نفس الاحرام وان وضع عباديته بنحو ورد من الشرع على كيفية خاصة، وآداب مخصوصة، ولا يخرج العبد من هذه العبادة إلاّ بايجاد بعض الامور الخارجة عن حقيقته.

فكذلك يقال في الصّلوٰة: بأنّها عبادة وتوجه خاص نحو جنابه، وهذه العبادة جعل لها إحراماً وهو التكبير، وجعل لها بعد ذلك آداباً وشرائط، ولها منافيات فاعتبرت بنحو لابدّ للمصلّي بعد الدخول فيها من إتيان ما اعتبر فيها وترك ما يضادها فيها، وحرم فيه من أوّلها إلى آخرها، وبعد ما تمّ وأتى المصلّي بها إلى آخرها جعل السّلام محللاً لما حرم عليه قبل ذلك، فحال السّلام في الصّلوٰة يكون حال الحلق والتقصير في إحرام الحج.

ويؤيد ما قلنا ـ من أنّ وضع الصّلوٰة واعتبارها على نحو وضع اعتبار إحرام الحج أنّه اعتبر للصّلوٰة، من باب كونها توجه خاص نحو المولى وعبادة مخصوصة، في ابتدائها ما يحرم بسببها ما يضادها، وجعل في آخرها وبعد تماميتها ما به يحلل كلّ ما حرم على المصلّي فالتعبير بتكبيرة الاحرام يكون من باب أن بها يحرم على المصلّي ما كان حلالاً عليه قبل ذلك، وكذلك جعل التسليم ما به يحلل عليه ما كان محرّما عليه حال الصّلوٰة.

فعلىٰ هذا ليس وجه كون التسليم محللاً باعتبار المنافيات كما كان في الاحتمال الأوّل والثاني، بل ليس منشأ محلليته إلاّ أنّ الصّلوٰة باعتبار كونها من الامور الاعتبارية الّتي تكون نحو توجه إلى الخالق، ومتى شرع الشخص فيها يكون وضعها بحيث لابد للمصلّي من رعاية آداب إلى تمامها والمواظبة الخاصة، فما لم يفرغ منها

فعليه رعاية هذه الآداب والوظائف، وبعد تماميتها لا يلزم ذلك عليه ويحلّ عليه ما ينافي مع التوجّه المخصوص حال الصّلوٰة، فجعل التسليم محلاً.

الأمر الرابع: هل السّلام يكون واجبا أو مستحباً؟

اعلم أنّ المسئلة مورد الخلاف عند العامة فبعضهم قالوا باستحبابه، وبعضهم بوجوبه، وقال أبو حنيفة بالأوّل والمشهور عندهم الوجوب (وإن كان الخلاف بينهم في بعض جهات آخر) ولكن كلاً من القائل بالوجوب والاستحباب قائلون: بأنّ عمل رسول الله ﷺ هو إتيان التسليم في صلوٰته، وأمّا الخاصّة فأقوالهم ثلاثة.

القول الأوّل: وهو ما ذهب إليه كثير من القدماء كالسيد ﷺ والقاضي ﷺ والحلي ﷺ وابن جنيد ﷺ هو وجوب التسليم، وإليه ذهب جلّ من المتأخرين.

القول الثاني: استحباب التسليم كما قال به الشيخان والعلاّمة ﷺ، والقائلون بالاستحباب بين قولين:

الأوّل استحبابه مطلقا، وهو ما يظهر من العلاّمة ﷺ في بعض كتبه مثل التذكرة[١].

الثاني استحباب التسليم أعني: السّلام عليكم في صورة إتيان السّلام علينا، فإذا لم يأت بالسلام علينا وأتى بالسلام عليكم فهو السّلام المخرج، وأمّا لو قال السلام علينا فهو السّلام الواجب، ويكون إتيان السّلام عليكم بعده مستحباً يجوز فعله ويجوز تركه، وهذا القول هو الّذي يظهر من كلام الشّيخ ﷺ في المبسوط[٢] وفي

---

١ ـ المبسوط، ج ١، ص ١١٥.

٢ ـ تذكره الفقهاء، ج ٣، ص ٢٤٣.

التهذيب[1] ولا يستفاد من كلامه في الخلاف غير ذلك، لأنّه ليس في هذا الكتاب إلاّ في مقام بيان كون وجوب السّلام واستحبابه ذات قولين عند الخاصّة ﷺ فارجع المبسوط و التهذيب و الخلاف.

هذا أقوال فقهائنا في مسئلة وجوب التسليم وعدمه.

وقد استدل العلاّمة ﷺ ـ على ما يظهر من كلامه في التذكرة، وعلى ما يظهر من كلامه في المنتهي، وإن كان في المنتهي يقول: بوجوب التسليم، ويجيب عن الادلّة الّتي اقيمت على استحباب التسليم ـ بوجوه:

الوجه الأوّل: أصالة البرائة عن وجوب التسليم، لأنّا بعد ما نشكّ في وجوبه وعدمه يكون الشّك بين الأقل وهو أجزاء الصّلوٰة إلى التشهد، وبين الأكثر وهو وجوب هذه الاجزاء مع التسليم، فوجوب الأقل معلوم، ووجوب الأكثر مشكوك فمقتضى أصالة البرائة عن الأكثر عدم وجوب إتيان التسليم.

وفيه أنّ منشأ البرائة هو قبح العقاب بلا بيان، بمعنى أنّه مع عدم بيان التكليف من ناحية المولى يقبح العقلاء المؤاخذة والعقاب على هذا التكليف، ولا مجال لاجرائها هنا، لأنّه بعد ما أمضينا الكلام في أنّ استمرار عمل النبيﷺ والصحابة والتابعين وساير المسلمين على إتيان السّلام في آخر الصلوٰه.

فمع هذا العمل المستمر هل يمكن أن يقال: باجراء البرائة وقبح العقاب على ترك التسليم، وهل هذا البناء لا يكون كافياً على بيانيته، وهل العقلاء يقبحون العقاب على ترك هذا الفعل مع ما له من الوضع خارجاً وعند المسلمين، فلا مجال في

---

١ ـ التهذيب، ج ٢، ص ٣٢٠.

المسئلة لاجراء البرائة أصلاً.

الوجه الثاني: أنّ التسليم الثاني ليس بواجب، وهكذا التسليم الأوّل.

وفيه أنّ نظره ﷺ كان إلى ما قالته العامة من وجوب التسليم مرتين، أو ثلاث مرات، فقال ﷺ: بأنّه كما لا يجب التسليم الثاني فكذلك لا يجب الأوّل، فكأنّه أجرى قياساً، فقال لا يجب تسليم واحد لعدم وجوب التسليم مرتين، فعلىٰ هذا يعلم فساد الاستدلال، لأنّ: القياس باطل.

الوجه الثالث: أنّ النبي ﷺ علّم الصّلوٰة الاعرابي لم يعلّمه التسليم، فقال (قريب بهذه المضامين) الصّلوٰة قرائة وركوع وسجود، فإن كان التسليم من واجباتها لبينه ﷺ له.

وفيه أوّلاً أنّ مجرد عدم ذكر التسليم في رواية تعليم الأعرابي لا يدلّ على عدم وجوبه وإلاّ يلزم التزام العلاّمة ﷺ بعدم وجوب كل ما لم يذكر في هذه الرواية، ولا يلتزم به.

وثانياً لعلّه كان عدم ذكره من باب أنّه كان عالما بوجوب التسليم، ولذا لم يذكر.

وثالثاً يحتمل عدم كونه في مقام بيان جميع خصوصيات المعتبرة فيها أى في الصّلوٰة، بل يكون في مقام بيان أنّ الصّلوٰة من هذا السنخ، فهذا السنخ أعنى: يكون سنخ واجبات الصّلوٰة من سنخ القرائة والركوع والسجود.

الوجه الرابع: قول الباقر ﷺ وقد سئل عن رجل يصلّي ثمّ يجلس فيحدث قبل أن يسلّم قال: تمت صلوٰته.

وفيه أنّ الرواية الّتي روى زرارة عن أبي جعفر ﷺ في هذا الباب نقل بعبارات مختلفة:

فالاولى: ما رواهاالشيخ﵀ باسناده عن سعد عن أبي جعفر[١] يعني: أحمد بن محمد عن أبيه محمد بن عيسى والحسين بن سعيد ومحمد بن أبي عمير كلهم.[٢]

عن عمر بن اذنية عن زرارة عن أبي جعفر ﷺ في الرجل يحدث بعد أن يرفع راسه في السجدة الأخيرة وقبل أن يتشهد، قال: ينصرف فيتوضأ، فإنّ شاء رجع إلى المسجد، وإن شاء ففي بيته، وإن شاء حيث شاء قعد فيتشهد ثمّ يسلّم وإن كان الحدث بعد الشهادتين فقد مضت صلوته.

والثانية: ما رواه الكليني ﵀ عن علي بن إبراهيم عن ابيه عن ابن أبي عمير مثله، إلاّ أنّه (قال: وإن كان الحدث بعد التشهّد ـ نقل هذه صاحب الوسائل﵀ في ذيل الرواية الاولى).

والثالثة: وهي ما رواها الشيخ﵀ باسناده عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن أبان بن عثمان عن زرارة عن أبي جعفر﵇ (قال: سئلته عن الرجل يصلّي ثم يجلس، فيحدث قبل أن يسلّم، قال: تمت صلوته، وإن كان مع إمام فوجد في بطنه

---

١ ـ الرواية ١ من الباب ١٣ من ابواب التشهد من الوسائل.

٢ ـ أقول: استفدت من كلام سيدنا واستادنا الاعظم مدّ ظله العالي بأنّ الظاهر كون لفظ (كلهم) غير صحيح، لأنّ محمد بن عيسى والحسين بن سعيد ليسا في طبقة ابن أبي عمير، فيمكن أن يكون السند هكذا (عن أبيه محمد بن عيسى والحسين بن سعيد كليهما عن محمد بن أبي عمير. (المقرّر).

أذى فسلّم في نفسه و قام فقد تمت صلوٰته).[١]

ويكون في الباب بعض روايات اخر مثل ما رواها الحسن بن الجهم (قال: سئلته يعنى أبا الحسن عليه السلام عن رجل صلّى الظهر أو العصر فأحدث حين جلس في الرابعة، قال: إن كان قال: أشهد أن لا إله إلاّ الله وأشهد أنّ محمدا رسول الله، فلا يعد، و إن كان لم يتشهّد قبل أن يحدث فليعد).[٢]

فنقول في مقام الجواب عن الاستدلال بهذا السنخ من الأخبار على عدم وجوب التسليم: بأنّه أمّا عن بعض الروايات الّتي تعرض عن الحكم بعد التشهد، وأنّه إن فرغ من التشهّد فأحدث تمت صلوٰته، فبأنّه بعد ما عرفت في مطاوى كلماتنا بأنّ بناء العامة كان على إتيان «السلام على النبي صلى الله عليه وآله والسلام علينا» في التشهد قبل الشهادتين، والائمة عليهم السلام كان بنائهم على بيان فساد هذا العمل، وأنّه يأتي بهما بعد الشهادتين والصلوات في خصوص التشهّد الثّاني من الصّلوٰة، فبعد كون المتعارف هو إتيان «السلام علينا» بعد التشهّد لأمر الائمة عليهم السلام به.

فمن الروايات الّتي يستفاد منها تمامية الصّلوٰة لو وقع الحدث بعد التشهّد نقول: بأنّه بعد كون المعهود من التسليم عندهم هو «السلام عليكم» فيكون سؤال السائلين عن وقوع الحدث قبل هذا السّلام وبعد التشهد، وبعد كون المتعارف إتيان «السلام علينا» في التشهّد بعد الشهادتين، فيقال بأنّه من الممكن كون منشأ قول المعصوم عليه السلام (تمت الصّلوٰة) لو وقع الحدث بعد التشهّد هو أنّ مورد السؤال يكون مورداً أتى المصلّى بالسلام علينا، وحيث إنّه من السّلام المخرج فقال (تمت الصّلوٰة)

---

١ ـ الرواية ٢ من الباب ٣ من ابواب التسليم من الوسائل.

٢ ـ الرواية ٦ من الباب ١ من ابواب قواطع الصّلوٰة من الوسائل.

ولا يجب إتيان «السلام عليكم» مع فرض إتيان «السلام علينا».[١]

ثمّ إنّ بعض أعلام معاصرينا (المراد استادنا[٢] الحائري ﵀) تصدى لتوجهين حتّى يرفع التنافي بين كون الحدث مبطلاً للصّلوٰة، وبين ما يدلّ على عدم كونه مبطلاً لو وقع بعد التشهّد وقبل التسليم.

أمّا التوجيه الأوّل: فقال ما هذا حاصله: بأنّا نفرض كون المأمور به متعدداً:

أحدهما الصّلوٰة المركبة من الاجزاء والشرائط من التكبير إلى التشهّد.

الثاني مركب آخر صار المأمور به، وهذا المأمور به مركب من الصّلوٰة وغير الصّلوٰة وهو التسليم، فالصّلوٰة في هذا المركب من الأجزاء، فالتسليم ليس واجباً مستقلاً، بل واجباً غيريا أى ضمنياً، لأنّه من الأجزاء المركب الّذي تكون جزء منه، فجعل الشارع في المركب الأوّل المأمور به أعنى: الصّلوٰة، بعض الامور من قواطعه ومبطلاته، كما جعل له أجزاء وشرائط، وهذه القواطع الكلام والحدث وغيرهما، وجعل بعض الامور قاطعاً ومفسداً للمركب الثاني مماجعل مفسدا للمركب الأوّل كالركوع الزائد وزيادة الركعة وغيرهما، وجعل بعض الامور المفسد للمركب الأوّل مفسداً للمركب الثاني لا مطلقاً بل في حال خاص.

---

١ ـ أقول: بعد فرض عدم استفصال الامام ﵇ في مقام الجواب، وجوابه بأنّه (تمت صلوٰته) فاطلاقه يشمل ما إذا قال «السلام علينا» و ما إذا لم يقل «السلام علينا» نعم لو سلّم كون المتعارف هو أنّهم كانوا آتين «بالسلام علينا» في تشهدهم، فيمكن أن يقال: بأنّه ﵇ حيث كان عالماً بما تعارف عندهم، فراى عدم احتياج التقييد، ولكن تعارف الاتيان «بالسلام علينا» في آخر التشهّد الثاني عند الشيعة في زمن صدور الرواية، غير معلوم. (المقرّر).

٢ ـ كتاب الصلاه للمحقق الحائري، ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

فنقول بأنّه بعد الدليل على عدم إفساد الحدث لو وقع قبل السّلام وبعد التشهد، بأنّه جعل الحدث مفسداً للمركب الأوّل وهو الصّلوٰة، ولم يجعل ذلك مفسدا للمركب الثاني الّذي عبارة عن الصّلوٰة وغير الصّلوٰة وهو التسليم، فكما أنّ الكلام لو صدر عمداً مبطل للصّلوٰة وهو المركب الأوّل، فلا مانع من أن يكون الحدث مانعاً ومبطلاً للمركب الثاني لو وقع عمداً، فلو وقع بعد التشهّد عمداً يبطل به المركب الثاني، وأمّا لو وقع اضطراراً فلا، فتكون نتيجة هذا التوجيه عدم كون السّلام جزءً للمركب الأوّل أعني: الصّلوٰة، ولكن ليس واجباً مستقلاً، بل هو جزء لمركب آخر يأتلف من الصّلوٰة ومن التسليم.

ثمّ استشكل على نفسه وأنّه إن قلت: إنّ هذا البيان مناف مع بعض الروايات الدالّة على أنّ التسليم يكون آخر الصّلوٰة، وآخر الشيء جزء من هذا الشيء، فكيف تقول بكون السّلام أمراً خارجاً من الصّلوٰة، وجزءً لمركب آخر.

ثمّ قال: *نقول*: بأنّه وإن كان الظاهر في حدّ ذاته من آخر الشيء ما قلت، ولكن بعد شيوع استعمال آخر الشيء على ماليس جزءً لهذا الشيء، فلا مانع من رفع اليد عن هذا الظاهر جمعا بين هذه الرواية وغيرها، هذا حاصل ما قاله ﷺ.

ولكن نحن نقول: بأنّ ما قاله ﷺ إن كان نظره إلى أنّ الصّلوٰة ليست بمأمور به بالأمر النفسي أصلاً، وليس هنا إلاّ مركب ومأمور به واحد، وهو ما يتألف من الصّلوٰة ومن التسليم، فمن الواضح فساده، بل الضرورة تقضي على خلافه، لأنّ نفس الصّلوٰة ممّا أمر الله تعالى به، وتكون بنفسها مأموراً بها.

وإن كان نظره، كما هو ظاهر كلامه، إلى أنّ الصّلوٰة تكون مأموراً بها، ولكن هنا مأمور به آخر مؤلف من الصّلوٰة ومن غيرها وهو التسليم.

فنقول: فيه:

أمّا أوّلاً: بأن الالتزام بكون المأمور به متعددا في المقام ممّا لا دليل عليه، وما الدليل على وجود أمر متعلق بالصّلوٰة، وأمر آخر متعلق بمركب مؤلف من الصّلوٰة والتسليم.

وثانياً: أنّه لو فرض وجود الأمرين المتعلقين بالمركبين أحدهما الصّلوٰة، والآخر الصّلوٰة والتسليم، فلو اخذ أشياء دخيلا في أحد المركبين أو مبطلا لأحدهما، فلا يصير دخيلا أو مبطلا للآخر.

فعلىٰ هذا نقول: بأنّه ما يكون مبطلا، كما يظهر من الادلة، يكون مبطلاً إذا وقع في أثناء أحد المركبين فقط. وهو الصّلوٰة، فإنّ الادلة تشهد على ذلك، فالكلام مبطل إذا وقع في أثناء الصّلوٰة، وكذا زيادة الركوع وغيرهما، فبناءً علىٰ هذا بعد تمامية الصّلوٰة، وهو أحد الأمرين المتعلقين لا أمر بفرض هذا القائل بالتشهد، لأنّه على فرضه يكون السّلام خارجا عن المأمور به الأول، أعنى: الصّلوٰة، بل هو جزء المأمور به الآخر المركب منه ومن الصّلوٰة، فلو وقع أحد المنافيات لا وجه لابطلال الصّلوٰة به، لتماميتها على الفرض، بل لاوجه لفساد المأمور به الآخر أيضاً لو وقع أحد المبطلات، لأنّ المبطلات مبطلات للصّلوٰة لو وقعت في أثنائها تبطلها، لا في أثناء مأمور به آخر لعدم دليل على مبطليتها له.

وثالثاً لو كان الأمر كما قال من أن بعض المبطلات نلتزم بعدم كونه مبطلا لو وقع بعد التشهد، كما يظهر من ذيل كلامه حيث قال: من أنّ أخبار الباب منحصرة في طوائف أربع:

الأولى: ما يدلّ على كون تحليل الصّلوٰة التسليم.

الثانية: ما يدلّ على وجوب التسليم.

الثالثة: ما يدلّ على أن المصلّي إذا فرغ من التشهّد فقد تمت صلوٰته .

الرابعة: ما يدلّ على أنّ الحدث الواقع بعد التشهّد قبل السّلام ليس مبطلا للصّلوٰة، وبما قلنا يحصل الايتلاف بين هذه الطوائف .

وأنت إذا تأملت في هذه الطوائف ترى أنّ مرجعها إلى طائفتين:

الطائفة الاولى: ما يدلّ على كون السّلام محللاً للصّلوٰة وواجباً، ووجوبه أيضا يستفاد ممّا يدلّ على كونه تحليل الصّلوٰة .

والطائفة الثانية: ما يدلّ على كون تمامية الصّلوٰة بالتشهد وعدم مضرية وقوع المنافي بعده للصّلوٰة .

فنقول: إنّه بعد ضم هذا الكلام منه ﷺ في هذا المقام وتوجيهه هنا إلى ما قال في كتابه ـ في الصفحة سابقة قبل الصفحة المذكورة فيها هذا التوجيه ـ بأنّه اعتبر كون التسليم محللاً في قبال المنافيات، أعني: محلليته تكون باعتبار تحليل ما كان مبطلاً للصّلوٰة قبل إتيان التسليم، فقبل التسليم تكون المنافيات محرمة بالحرمة الوضعية، وبالسلام تحل بالحلية الوضعية، وبعبارة اخرى جعل السّلام علىٰ هذا محللاً وموجباً لعدم فساد الصّلوٰة باتيان ما لو وقع قبل السّلام صار مفسداً لها.

فنقول: بعد كون هذا معنى المحللية، فما قال من التوجيه لو تم يفيد لنا إن كان المحذور في المسئلة هو وجود ما يدلّ على إتمام الصّلوٰة بالتشهد، وما يدلّ على عدم إفساد الحدث قبل السّلام للصّلوٰة فيقال: بأنّ السّلام واجب بالوجوب الضمني للمركب المؤلّف منه ومن الصّلوٰة، والحدث مبطل للصّلوٰة المأمور به بالامر الآخر لا لهذا المركب .

ولكن ما يصنع هذا القائل مع ما دلّ على كون تحليل الصّلوٰة التسليم، وما التزم به من أن معنى كون التسليم محللاً هو فساد اللصّلوٰة بوقوع المنافيات قبله، فكيف تجمع بين انحصار المحلل بالتسليم يعني: انحصار ما بسببه لا تفسد المنافيات للصّلوٰة بعد حدوث هذا الشيء بخصوص التسليم، والتزام جواز بعض المنافيات وعدم مفسديته لو وقع بعد التشهّد وقبل التسليم، فكيف تلتئم بين الطائفتين من الروايات، فقد عرفت ممّا بيّنا عدم تمامية توجيهه الأوّل من توجيهين المذكورين في كلامه رحمه الله.

ولكن يمكن أن يقال: بأنّه قد عرفت سابقا في الأمر الثالث من الامور تعرضنا في مبحث التسليم بأنّه يحتمل في قوله ﷺ (تحليلها التسليم) احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأوّل: كون التسليم تحليلا باعتبار محللية بالحلية التكليفية لما كان محرّما بالحرمة التكليفية في الصّلوٰة.

الاحتمال الثاني: كونه محللاً بالحلية الوضعية لما كان محرّما بالحرمة الوضعية في الصّلوٰة، فبا تيانه لا تبطل الصّلوٰة بما تبطل لو وقع فيها، وهذا الاحتمال هو ما يظهر كونه مختار بعض الاعاظم المتقدم ذكره.

الاحتمال الثالث: أن يكون جعل السّلام محللاً باعتبار نفس الصّلوٰة، بمعنى أنّ الصّلوٰة بعد كونه توجهاً خاصاً وعبادة مخصوصة، وبحسب وضعها واعتبارها خشوعا نحو جنابه، اعتبرت فيه أجزاء وشرايط، ولها موانع، وحيث يكون المصلّي مشتغلا بها ومتوجهاً نحو جنابه بهذه العبادة، لابدّ من رعاية جميع ما يعتبر فيها وجوداً أو عدما، فالصّلوٰة توجه خاص اليه تعالى ويمكن فرض جعل مخرج لها من غير سنخها حتّى يحلل به ما يكون محرّماً على المصلّي قبل ذلك، وكان منافيا مع

هذا التوجه.

فالسّلام للصّلوٰة جعل كالحلق والتقصير للاحرام، فكما أنّهما أمران خارجان عن الاحرام، ولكن لا يحلل على المحرم ما كان حراماً عليه حال الاحرام إلاّ بهما، كذلك بالسلام يحلل ما لم يكن حلالا للمصلّي قبل السلام، مع كون السّلام من غير سنخ أجزاء الصّلوٰة، فلا تنافي بين كون السّلام واجباً، ومحللاً وبين كون آخر الصّلوٰة التشهد، وعدم البطلان بالحدث الواقع اضطراراً بين التشهّد و التسليم، لأنّ الحدث المبطل هو الحدث الواقع في الصّلوٰة، وهو على الفرض فرغ من الصّلوٰة.[١]

التوجيه الثاني: من توجيهين المذكورين في كلام بعض الأعاظم[٢] المتقدّم ذكره، هو ما يرجع حاصله إلى أنّ معنى كون الشيء قاطعاً للصّلوٰة، هو أنّ به تقطع الهيئة الاتصالية المعتبرة بين الأجزاء، وبه يرتفع الربط الحاصل بين أجزاء الصّلوٰة، فبعد كون وجود القاطع سبباً لقطع هذا الربط والهيئة الاتصالية، فيمكن للشارع أن يغتفر عن هذا الربط والاتصال، ويرفع اليد عنه ويقبل الأجزاء المتخلل بين بعضها مع بعضٍ أحد المبطلات بدون واجديتها للهيئة الاتصالية، كما ترى من أنّه تقبّل بعض الأجزاء الّذي لم يقع على النحو المعتبر من ربط اللاحق بالسابق، ورضي بما وقع مع

---

١ ـ أقول: كما قلت بحضرته مدّ ظله العالي يكون السّلام على ما أفاده محللاً، ومعنى محلليته هو عدم جواز ما ينافي هذا التوجّه الخاص أعني: الصّلوٰة، قبل هذا المحلل، وفساد الصّلوٰة لو وقع قبل السّلام أحد المنافيات، فكيف يجمع بين هذا وبين عدم بطلان الصّلوٰة بالحدث الواقع بين التشهّد والسلام، و بما أفاده مدظله العالي في المراد من كون السلام تحليلاً للصّلوٰة لا يندفع الاشكال الواقع بين كون السّلام واجبا ومحلّلاً للصّلوٰة، وبين تسامية الصّلوٰة بالتشهد، وعدم إفساد الحدث للصّلوٰة لو وقع قبل السلام. (المقرر)

٢ ـ كتاب الصّلوٰة للمحقّق الحائري، ص ٢٧٩.

قضاء ما بقي، كما في التشهّد والسجود المنسيّين، فما أتى به محكوماً بالصحة، وإن كان ناقصا باعتبار ما أمر به أوّلاً.

فيقال في المقام بأنّ الحدث الواقع بين التشهّد والسلام يقطع الربط اللازم بين السلام اللاحق والتشهد السابق، فمعنى عدم إبطال الحدث هو تمامية الصّلوٰة الواقع بدون هذا الربط اللازم.

وفيه أنّ ما يظهر من كلامه ﷺ أنّه يستفاد من الدليل الدالّ على عدم بطلان الصّلوٰة بالحدث اغتفار الربط اللازم بين السّلام والتشهد، فما رفع اليد عنه الشارع على ما قاله ﷺ، هو الربط بين الجزء السابق واللاحق، والاكتفاء باتيان الاجزاء بدون هذا الربط والاتصال، كما مثّل بالتشهد والسجود المنسيين، ولا دليل لنا في ما نحن فيه على ذلك، لأنّه لازم اغتفار الربط اللازم بين جزء السابق واللاحق في المقام، هو اغتفار ربط السلام، وهو الجزء اللاحق، بالأجزاء السابقة يعني: بأيّ نحو يوجد السّلام يكفي في امتثاله، وإن لم تكن الهيئة الاتصالية بينه وبين الأجزاء السابقة محفوظة بالحدث الحادث بينه وبين التشهّد.

وهذا يقتضي إيجاد السّلام بعد الحدث بأن يتوضأ مجدداً وسلّم، لأنّ لازم ما قاله اغتفار الربط، وقبول السّلام على أيّ نحو اتفق، ولو بدون الربط بسابقه من الأجزاء، والحال أنّه لا دليل يدلّ على وجوب الوضوء وإتيان السّلام بعد الحدث، الحادث ولا يفتي به من كان بصدد التوجيه، ولا يفتي به أحد من الفقهاء، بل لو تمّ ما دلّ على عدم بطلان الصّلوٰة بالحدث المتخلل بين التشهّد والتسليم، فهو يقتضي تماميّة الصّلوٰة وإن وقعت بلا تسليم.[1]

---

١ ـ أقول: ظاهر كلام بعض الاعاظم في التوجيه الثاني ما أفاده مدّ ظلّه العالي، ولكن يمكن

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّ السيّد المرتضى ﷺ في الناصريات[١] استدل على وجوب السّلام بما روى عن النبي ﷺ (مفتاح الصّلوة الطهور و تحريمها التكبير و تحليلها التسليم).

وهذه الرواية وإن تكن في طريق العامة ـ وقلنا في محلّه: بأنّ الحجة عندنا هو الكتاب، وقول المعصومين ﷺ من النبي ﷺ وغيره من المعصومين عليهم صلوات الله الملك المنّان إذا كان الطريق إليهم متواتراً، أو على نحو يشمله دليل

⇦ أن يقال في مقام التوجيه: بأنّ بعد ما نرى بعض ما يدلّ على وجوب السّلام وكونه محللاً، ونرى بعض ما يدلّ على عدم فساد الصّلوة بالحدث الواقع بين التشهّد والتسليم. ويقال في مقام الثبوت: بأنّ الشارع يمكن أن يرفع اليد عن التسليم في خصوص هذا المورد، ويقبل الصّلوة بلا تسليم مكان الصّلوة مع التسليم، وفي مقام الاثبات يقال: بتخصيص ما دلّ على كون الحدث مبطلاً بهذا الحديث الدالّ على عدم بطلانه لو وقع بعد التشهّد وقبل التسليم.

أو أن يقال في مقام الثبوت: بأنّه نظراً إلى بعض المصالح جعل الشارع للصّلوة فردين: فرداً بلا تسليم، وهو ما إذا وقع الحدث اضطرارا بعد التشهد، وفرداً مع التسليم، وهو ما إذا لم يقع الحدث بعد التشهّد إضطراراً، فكما أنّ لطبيعة الصّلوة أفراداً من القصر والاتمام، والصحيح والمريض، كذلك لها فردان بهذا الاعتبار فعلىٰ هذا ليس كل فرد ناقصاً عن فرد آخر لواجديته لما هو المعتبر في طبيعة الصّلوة، بل كلاهما مساويان في الفردية للطبيعة، فالصّلوة بلا تسليم ليست ناقصة عن الصّلوة مع التسليم.

فليس علىٰ هذا الاحتمال الالتزام بأنّ الشارع يقبل الناقص مقام الكامل، كما هو الأمر في الاحتمال الأوّل الّذي قلنا، بل كلاهما تامان، ولذا قال ﷺ على ما في الرواية (تمت صلوته).

وفي مقام الثبوت لا يبعد كون الأمر على النحو الّذي قلنا في الاحتمال الثاني، وفي مقام الاثبات يقال: بأنّ ما دلّ على عدم بطلان الصّلوة بالحدث الواقع بعد التشهد، بكونه تخصيصاً أو تقييداً لما دلّ على مبطلية الحدث، فتأمل جيداً. (المقرر)

١ ـ المسائل الناصريات، ص ٢٠٩.

حجية خبر الواحد، ولهذا لا نعتني بما في طرق العامة، لعدم الوثوق بالناقلين، ولم يكن كلّ ما هو حجةً عندهم حجة عندنا، لأنّهم تركوا التمسك بالعترة وخالفوا قول رسول الله ﷺ في الأمر بالتمسك بالثقلين كتاب الله وعترته، وعملوا بالأقيسة وكلّ ما نقل من الصحابة والتابعين بأيّ نحو كان ـ ولكن هذه الرواية نقلت بطرق متعددة ولا يبعد أن يصير بسبب تعدد الطرق ممّا يوجب الاطمينان بصدورها، إلى أن ينتهي سندها بمحمد عن عبدالله بن عقيل عن محمد بن حنيفية عن أبيه أميرالمؤمنين عليه السلام عن النبي ﷺ، مضافاً إلى ورود رواية قريبة من حيث المضمون مع هذه الرواية في طرقنا عن الصادق عليه السلام.(١)

تدلّ هذه الرواية على أنّ تحليل الصّلوٰة التسليم، فظهور الرواية في كون تحليل الصّلوٰة منحصراً بالتسليم ممّا لا إشكال فيه، ولا حاجة إلى ما قال السيّد رحمه الله أو بعض من تأخر عنه في توجيه الرواية في انحصار المحلّ بالتسليم إمّا بأنّ مفرد المضاف يفيد العموم، أو بأنّ يقال: بأنّ (التسليم) يكون المبتداء المؤخر و (تحليلها) الخبر المقدم من باب كون مقتضى القاعدة كون الوصف خبراً و التحليل وصف، فقدم على الخبر فيفيد الحصر، أو بأنّ (التحليل) وإن كان مبتداءً و (التسليم) خبرا، لكن انّ كان أعمّ من التسليم ومن غيره، يعني: يكون التحليل غيرُ منحصر بالتسليم، يلزم كون المبتداء أعمّ من الخبر وهذا لا يجوز.

لأنّه كما قلنا ظهور الرواية في كون تحليل الصّلوٰة منحصراً بالتسليم ممّا لا إشكال فيه.

إن قلت: بأنّ سند الرواية المنقولة في كتب العامة موهون، وما روي

---

١ ـ الرواية ١ و ٨ من الباب ١ من ابواب التسليم من الوسائل.

عن الصادق عليه السلام فقال فيها (افتتاح الصّلوٰة الوضو)[١] وهذا يوهن دلالة الفقرة الثالثة من الرواية وهي قوله (تحليلها التسليم) على انحصار التحليل في التسليم، لأنّه بعد عدم كون افتتاح الصّلوٰة منحصراً بالوضوء، بل الغسل والتيمم أيضا مفتاحان للصّلوٰة، فكما أنّ افتتاح الصّلوٰة الوضوء لا يفيد الحصر كذلك تحريها التكبير وتحليلها التسليم لا يفيدان الحصر بقرينة السياق، بل تكون الرواية في مقام بيان كون الوضوء والتكبير والتسليم افتتاح وتحريم وتحليل للصّلوٰة في الجملة، وأمّا حصرها بها فلا.

قلت: يمكن أن يقال في الجواب عن هذا الاشكال.

أمّا أوّلاً فبأن ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله بأنّ (مفتاح الصّلوٰة الطهور وتحريها التكبير وتحليلها التسليم) حجة لما قلنا، ولا يرد الاشكال المتقدم بهذه الرواية، لأنّ فيها قال (مفتاح الصّلوٰة الطهور) ولم يقل متفاح الصّلوٰة الوضوء.

وأمّا ثانياً فلأنّه بعد كون أقسام الطهارة من الغسل والوضوء والتيمم تحت جامع واحد، وهو الطهور، فما يتوقف عليه الصّلوٰة هو الطهارة، ولا يمكن الدخول فيها إلاّ معها، والتعبير بمفتاح الصّلوٰة لعلّه يكون من باب هذا، أعني: من باب توقف الصّلوٰة بها، فكأنّه هي مفتاحها، فجعل المفتاح الوضوء في طرقنا يكون من باب كونه طهوراً، لا لخصوصية في نفس الوضوء، فمفتاح الصّلوٰة منحصر بالطهور، وجعل الوضوء مفتاحا لها يكون من باب كون الوضوء أحد مصاديق الطهور.

وثالثاً يقال: بأنّه لو فرض عدم كون الوضوء مفتاح الصّلوٰة من باب كونه فرداً من أفراد الطهور، بل كان لخصوصية في نفسه، فنقول: بأنّ مقتضى هذه الرواية

---

١ ـ الرواية ١ من الباب ١ من ابواب التسليم والرواية ٨ من الباب المذكور من الوسائل.

وظهورها هو كون مفتاح الصّلوٰة أيضاً منحصراً بالوضوء، كما أنّ تحريمها منحصر بالتكبير وتحليلها منحصر بالتسليم وإن نقل بكون الغسل أو التيمم أيضا مفتاح لها، فيكون هذا باعتبار الأدلة الخارجية الدالّة على ذلك، ففي خصوص الفقرة الاولى نقول بعدم الحصر من باب دليل خارجي، وليس هذا الدليل الخارجي في الفقرتين الاخيرتين من الرواية، فظهور هما في الانحصار باق بحله، فقد عرفت ممّا مرّ كون الروايتين دالتين على انحصار تحليل الصّلوٰة بالتسليم، فافهم.

ويظهر من كلام السيّدﷺ في الناصريات في جواب عما قيل وجها لعدم وجوب السلام، وهذا كلامه في مقام بيان استدلال المخالف أي: القائل بعدم وجوب التسليم (وأمّا ما تعلق به المخالف ما رواه عبدالله بن مسعود أنّه علمه التشهد، ثمّ قال: إذا قلت هذا فقد قضيت صلوٰتك، وبخبر أبي هريرة أنّ النبيﷺ قد علّم الأعرابي ولم يذكر التسليم.

والجواب عن خبر ابن مسعود أنّه روي في بعض الأخبار أنّ عبدالله بن مسعود هو القائل «إذا قلت هذا فقد قضيت صلوٰتك» وليس من كلامهﷺ، على أنّ ظاهر الخبر متروك بالاجماع لأنّه يقتضي بأن صلوٰته تمّ إذا أتى بالشهادة وبالاجماع أنّه قد بقي عليه شيء وهو الخروج، لأنّ الخروج عندهم يقع بكل مناف الصّلوٰة فبطل التعلق بالظاهر)[1] أنّه يجب الخروج بالاجماع، فيظهر منه أنّه من جملة الأدلة على وجوب السّلام هو وجوب الخروج من الصّلوٰة.

إذا عرفت ذلك كله نذكر مقدمة، ثمّ ما يكون نتيجتها فنقول بعونه تعالى: بأنّه تارةً يقال في الصّلوٰة بأنّ ما صار واجباً ومتعلقاً للأمر هو نفس هذه الأجزاء

---

١ ـ المسائل الناصريات، ص ٢١٣.

والشرايط بدون اعتبار وحدة بينها، بمعنى أنّ التكبير واجب، والقرائة واجب، وهكذا الركوع وغيره بدون ربط كل واحد منها بالآخر، فإذا شرع المصلّي في الصّلوٰة فحيث إنّ الأجزاء الموجوده وجودات متعددة، فكل جزء بعد وجوده ينعدم، والجزء الآخر يوجد أيضا وينعدم، فلا يكون للصّلوٰة وجود إبقائيا ولا تعدّ الآنات المتخللة بين الأجزاء في غير حال اشتغاله باتيان جزء من أجزائها مثل السكوت المتخلل بين جزئين، من الصّلوٰة لأنّ الصّلوٰة ليست إلا نفس الأجزاء ولا ربط بينها، نعم بعد تمامية هذه الأجزاء بنحو المعتبر يقال: إنّه صلّى، أعني: فينتزع من هذه الأفعال الصّلوٰة، فليست الصّلوٰة علىٰ هذا وجوداً واحداً مستمراً وإن كان المصلّي مشتغلا بها لعدم تعلق الوجوب إلاّ بنفس الأجزاء المتألف منها المركب، بل الصّلوٰة علىٰ هذا لها وجودات متعددة يوجد كل جزء وينعدم، ويوجد بعده جزء آخر.

وتارةً يقال: بأنّ هذه الأجزاء وإن كانت متعلقة الأمر، ولكن الصّلوٰة تكون من الامور الاعتبارية الّتي جعلها الشارع، ولوحظ حين اعتبارها لها أجزاء وشرائط باعتبار دخل هذه الأجزاء والشرائط في الغرض الّذي لأجله صار المولى في مقام الأمر بها، أى: بالصّلوٰة، وحيث إنّ هذه الأجزاء متشتتات متفرقات، فباعتبار دخل هذه المتفرقات في حصول مطلوب المولى، وهذا المخضوع الخاص الذي هو معراج المؤمن، اعتبر المعتبر حيث وحدة بينها، ولهذا ولو يرى بأنّ بحسب كل جزء جزء من أجزائها أشياء متفرقة، ولكن بحسب هذه الوحدة يرى شيئا واحداً اعتبارياً، وبناءً علىٰ هذا إذا شرع المصلّي في الصّلوٰة، فيقال باعتبار هذه الوحدة: إنّه في الصّلوٰة ما دام هو مشتغلا بها، فما لم يخرج منها بمخرج فهو في الصّلوٰة، وهذا بخلاف الصورة الاولى، وهو أن يكون نفس هذه الأجزاء والشرائط

المتفرقات موردا للأمر لأنّه على الاولى بمجرد إتيان كل جزء تعدم هذا الجزء ويوجد جزء آخر، فالسكوتات المتخللة لا يعدّ جزء من الصّلوٰة إلاّ مسامحة، بخلاف الصورة الثانية فإنّ بناءً عليها حيث اعتبرت وحدة بين هذه الأجزاء إذا شرع في الصّلوٰة فهو فيها وإن انعدم جزء ولم يوجد بعد جزء آخر، فما يتخلل بين الأجزاء من الأفعال الخارجة عن الصّلوٰة من السكوت وغيره يعد من الصّلوٰة، كما أنّ الأمر هكذا في كل مركب من المركبات الاعتبارية الّتي اعتبرت وحدة بين أجزائها.

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّ المصلّي ما دام يكون في الصّلوٰة ولم يخرج فيه بمخرج فهو في الصّلوٰة، فكما أنّه إذا سكت بين الأجزاء المعتبرة في الصّلوٰة لا يقال: إنّه خرج من الصّلوٰة، كذلك لا يعد المصلّي خارجاً من الصّلوٰة إلاّ إذا دخل في أمر خارج عن الصّلوٰة مناف معها، مثل أن يتكلم بكلام غير جائز في الصّلوٰة، أو يأتي بغيره من المنافيات.

وبهذا البيان يمكن أن يقال: بعدم كون اعتبار الصّلوٰة بنحو الأوّل، فالصّلوٰة وجود مستمر من أوّل التكبير إلى الآخر سواء كان المصلّي مشتغلا بجزء من أجزائها، أو واقعا بين جزئين منها غير مشتغل باتيان واحد منها كالسكوت المتخلل، فإنّه من الصّلوٰة، ويقال في كل هذه الحالات: إنّه في الصّلوٰة، وهكذا بعد الفراغ من جزء الآخر من أجزاء الصّلوٰة قبل إيجاد فعل خارجي إنّه في الصّلوٰة فإذا أتى بما هو خارج عنها يقال: إنّه خرج من الصّلوٰة وما هو بمصلٍّ و بأنّه بعد ما أتى المصلّي بالتشهد فهو وإن أتى بتمام أجزاء الصّلوٰة، ولكن ما لم يأت بالسلام الّذي جعله الشارع مخرجا يقال: بأنّه في الصّلوٰة، فلابدّ من صدق الخروج من الصّلوٰة من إتيان شيء خارج من الصّلوٰة، فيمكن أن يكون جعل السّلام مخرجاً لها بمعنى: أنّه

فيها ما لم يأت بالسلام، فالسلام يكون سنخه من غير سنخ أجزائها، لأنّ أجـزاء الصّلوٰة ذكر وقرآن ودعاء، والسلام من كلام الآدمي لا يكون ذكراً ولا قرآناً ولا دعاءً، فاعتبره الشارع في آخر الصّلوٰة حتّى به يخرج عنها، وقبلها لا يجوز إتـيان المنافيات لكونه من الصّلوٰة قبل إتيان السّلام بالاعتبار الّذي قلنا، كما يستفاد ذلك من بعض الروايات الواردة في الباب على أنّ السّلام جعل مخرجاً لأنّه كلام آدمي وأوّل ما يتبدء به الآدمي السلام، فجعل السّلام مخرجاً عنها بمعنى: أنّ الشخص حين الصّلوٰة متوجهاً بالله تعالى بالقرآن والذكر والدعاء، فبعد الفراغ عنها جعل مخرجاً، فيتوجه المصلّي بعد صلوٰته إلى أحد مثل نفسه من بني آدم ويسلّم عليه.

فبهذا الاعتبار يمكن أن يقال: باحتياج الصّلوٰة إلى المخرج كي يعدّ خارجاً من الصّلوٰة، وجعل الشارع هذا المخرج السلام، فيمكن أن يقال: بأنّ للسلام اعتبارين، فباعتبار داخل في الصّلوٰة لأنّ قبله لا يجوز الاتيان بما لا يجوز إتيانه في الصّـلوٰة، وباعتبار خارج عنها لأنّ سنخه غير سنخ الصّلوٰة لأنّه كلام آدمي، ولا يكون قرآنا وذكراً ودعاءً.

إذا عرفت ما قلنا من إمكان كون وضع السّلام بهذا النحو ثبوتاً، فيمكن أن يقال في مقام الاثبات بأنّ المستفاد من ظواهر أكثر الادلة كون السّلام جزءً للصّلوٰة ومن جملة واجباتها، ولكن المستفاد من بعضها المتقدم ذكره كون الصّلوٰة تماماً بعد إتيان التشهد، ومن بعضها كون الحدث الواقع بين التشهّد والسلام غير مبطل لها، وهذا بظاهره ينافي جزئيته للصّلوٰة، فنقول: أمّا ما يدلّ على كـون الصّـلوٰة تـماماً بالتشهد، فيمكن توجيهه بما قلنا من أنّه بعد كون اعتبار السّلام في الصّلوٰة على غير اعتبار سائر الأجزاء فحيث إنّ وضع دخله في الصّلوٰة ليس كسائر الأجزاء، فيصح

بهذا الاعتبار أن يقال قبل إتيانه (تمّت الصّلوٰة) لأنّ ما هو سنخ الصّلوٰة من القرآن والذكر والدعاء قد تم وإن كان بقي منها ما هو غير سنخها وهو مخرجها أعني: السلام، فبهذا النحو يمكن توجيه ما دلّ من الأخبار على تمامية الصّلوٰة قبل بنحو لاينافي مع ما دلّ من الأخبار على كونه من واجباتها.

وأمّا ما يدلّ على عدم كون الحدث الواقع بينه وبين التشهّد مبطلا للصّلوٰة، فنقول بعونه تعالى: تارةً يقال: بأنّ هذه الطائفة من الأخبار لم تكن معمولا بها عند الفقهاء رضوان الله عليهم، فتكون هذه الطائفة معرضاً عنها عند الاصحاب، فليست الروايات حجة حتّى نتصدى لجمعها مع ما يدلّ على جزئية السّلام من الأخبار.

وتارةً لا يقال كذلك، فلابدّ أن يقال: بأنّه بعد دلالة بعض الروايات على كونه جزءً من الصّلوٰة ودلالة أدلّة مبطلية الحدث باطلاقها على بطلان الحدث في أيّ موضع وقع من الصّلوٰة، وبعد دلالة هذه الطائفة على عدم مبطلية الحدث في خصوص ما إذا وقع بين التشهّد والسلام، فمقتضى القاعدة هو تقييد الدليل الدالّ على مبطلية الحدث في الصّلوٰة بهذا الدليل، فتكون النتيجة عدم مبطلية الحدث في ما إذا وقع بين التشهّد والتسليم.

وينبغي التنبيه على امور:

الامر الأوّل: لو نسي السلام، وتذكر بعد وقوع أحد المنافيات، فهل تبطل الصّلوٰة لأجل نسيان السلام، أو لا تبطل ولا تجب إعادتها وجهان:

وجه صحة الصّلوٰة وعدم بطلانها بنسيان السّلام هو حديث المعروف بحديث (لاتعاد) لأنّ السّلام ليس من جملة المستثنى، بل داخل في المستثنى منه.

وجه فساد الصّلوٰة هو وقوع الحدث أو غيره من المنافيات في أثناء الصّلوٰة.

اعلم أنّه يظهر من بعض الأعاظم أنّه قال: بعدم شمول حديث (لاتعاد) للمورد إلاّ على وجه دائر، لانّ شمول (لا تعاد) لما نحن فيه يتوقف على كون التذكر بعد الصّلوٰة لعدم شمول الحديث للاثناء، وكونه بعد الصّلوٰة يتوقف على عدم كون الحدث واقعاً في أثناء الصّلوٰة، وعدم كون الحدث الواقع في أثناء الصّلوٰة يتوقف على عدم جزئية السّلام في هذا الحال أي: حال نسيانه، وعدم كونه جزءً في هذا الحال يتوقف على شمول (لا تعاد) للمورد، وهذا دور لتوقف شمول (لا تعاد) على عدم وقوع الحدث في الأثناء المتوقف على عدم جزئية السلام، والحال أنّ عدم جزئية السّلام في هذا الحال موقوف على شمول (لا تعاد) للمورد.

ويمكن أن يقال: بأنّ العكس مستلزم للدور أعني: عدم شمول (لا تعاد) من باب وقوع الحدث في أثناء الصّلوٰة مستلزم للدور أيضاً، لأنّ وقوع الحدث في الأثناء متوقف على كون السّلام جزءً في هذا الحال، وكونه جزء في هذا الحال موقوف على عدم شمول (لا تعاد) للمورد والحال أنّ عدم شمول (لا تعاد) للمورد موقوف على كون الحدث واقعاً في الأثناء الموقوف على كون السّلام جزءً في هذا الحال الموقوف على عدم رفع جزئية السّلام بحديث (لا تعاد) فيتوقف عدم شموله، على عدم شموله وهذا دور يلزم منه توقف الشيء على نفسه.

وما يأتي بالنظر كما قلنا سابقا في حاشيتنا على العروة هو التفصيل، ففي صورةٍ يشمل حديث (لا تعاد) لو نسي السلام، وفي صورةٍ لا يشمله.

أمّا الصورة الاولى فهي أن ينسى السلام، ثمّ استدام نسيانه حتّى الاخلال بالموالاة المعتبرة عرفاً بين الأجزاء بحيث إذا تذكر ترك السّلام لا يمكن له إلحاق السّلام بساير الأجزاء من الصّلوٰة من جهة حصول الفصل المخلّ بالموالاة المعتبرة

بين الأجزاء.

وأمّا الصورة الثانية فهي أن ينسى السّلام ويتذكر نسيانه في حال يمكن إلحاقه بالجزء السابق من أجزاء الصّلوٰة من باب إمكان حفظ الموالات، ولكن منشأ عدم إمكان إلحاقه هو وقوع الحدث حال نسيانه، أو طرو أحد من المنافيات غير الحدث.

ففي الصورة الاولى نقول: بصحة الصّلوٰة لشمول حديث (لا تعاد) وفي الصورة الثانية نقول: بأنّه لابد من إعادة الصّلوٰة لعدم شمول حديث (لا تعاد) له.

وجه التفصيل هو أنّ الظاهر من حديث (لا تعاد) ـ بعد ما قلنا في محلّه بكونه متعرضاً لخصوص السهو، لكون لسانه هو أنّ كل شيء من أجزاء الصّلوٰة وشرائطها غير الخمسة المستثنى يعلم المكلف بكونه جزءاً أو شرطاً للصّلوٰة، ويكون بناء المكلف على إتيانه لو تركها لأمر غير اختياري أي: لاجل النسيان، فلا تعادلأجل هذا الترك الغير الاختياري ـ هو عدم وجوب الاعادة في خصوص كل مورد يكون منشأ التام وتمام العلة للترك هو النسيان، فلا يشمل ما يكون الترك مستندا إلى أمر غير النسيان، أو إلى النسيان وغير النسيان.

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّ في الصورة الاولى يكون ترك السّلام مستندا إلى نفس النسيان، وهو صار تمام العلة لتركه، لأنّ نسيانه استمر إلى أن أخلّ بالموالات، فيستند الترك إلى النسيان، بخلاف الصورة الثانية لأنّ في هذه الصورة ليس الترك مستندا إلى خصوص النسيان، لأنّه تذكر في زمان يمكن له إلحاق السّلام بالأجزاء السابقة، وما صار سببا لعدم إمكان الالحاق ليس النسيان، بل وقوع الحدث أو غيره من المنافيات، فالفرق بين الصورتين هو ما قلنا من أنّ في الاولى يكون تمام العلة

لترك السّلام السهو، وفي الثانية لا يكون كذلك، بل الحدث أو غيره من المنافيات صار سبباً لعدم إمكان الاتيان بالتسليم، إذا عرفت ذلك نقول: بأنّه يظهر من بعض[1] الاعاظم (مراده مدّ ظله العالي شيخنا الحائري﴿) على ما قال في صلوته في هذه المسئلة في جواب (لا يقال) الثاني ما يستفاد منه كون المورد باطلاقه أعني: في كلتا الصورتين المتقدمتين، مورد الحكم بصحة الصّلوٰة من باب شمول حديث (لا تعاد) ونحن نذكر كلامه في (لا يقال) وما قال في جوابه (لأنّا نقول) حتّى يظهر ما بيّن في (لأنّا نقول) لشمول الحديث وتقريب كلامه بوجه أو في هو ان يقال لا يقال بأنّه ان تقل بأنّ حديث (لا تعاد) بعد فرض كون مورده السهو هو نفس حدوث السهو، بمعنى: أنّ (لا تعاد) يرفع جزئية الجزء أو شرطية الشرط في غير المستثنى بمجرد حدوث السهو وطروه للمنسي بحيث إنّ الشخص لو ترك جزءً نسياناً مثلا، ولكن آناما بعد هذا السهو قبل طروّ مانع أو دخول في الغير تذكر نسيان هذا الجزء لا يجب عليه إتيانه، وبعبارة واضحة إن تقل بأنّ في مورد طروّ الحدث أو غيره من المنافيات بعد سهو السّلام رفع حديث (لاتعاد) جزئية التسليم قبل طروّ أحد القواطع وصار بصرف سهو السّلام جزئية السّلام مرفوعاً بمقتضى حديث (لا تعاد) بحيث لو صار متذكراً بعد هذا السهو قبل طروّ القاطع لم يكن جزءً.

ففيه أنّ هذا ممّا لا يمكن الالتزام به وكيف يمكن أن يقال: إنّ بمجرد حدوث السهو عن الجزء ولو تذكر نسيانه آناما قبل فعل المنافي، أو الفصل الطويل، أو مضى محله بدخوله في ركن، بأنّه لا يجب إتيان هذا الجزء بمقتضى حديث (لا تعاد).

وإن تقل بأنّ في المورد بعد فرض نسيان السّلام لا يرفع جزئية التسليم بمجرد

---

١ ـ كتاب الصلاه للمحقق الحائري، ص ٢٨٣.

حدوث النسيان، بل بعد طروّ الحدث، أو غيره من المنافيات ترفع جزئيته بمقتضى حديث (لاتعاد) فما لم يحدث ليس المورد مورد شمول الحديث، ولكن بمجرد حدوث المنافي ترفع جزئية التسليم بمقتضى الحديث.

ففيه أنّه علىٰ هذا وقع الحدث في أثناء الصّلوٰة لأنّك على ما قلت لا ترفع الجزئية، إلاّ بعد طروّ الحدث وبعد كون رفع الجزئية على ما قلت بعد طروّ الحدث، فالحدث وقع بين السّلام وساير الأجزاء المتقدمة من الصّلوٰة فعلىٰ هذا لا مجال لدعوى شمول (لاتعاد) للمورد.

فقال في جواب هذا الاشكال الّذي أورده بصورة (لا يقال) جواباً، وهو ما قاله في (لأنّا نقول) وحاصله: هو أنّا لا نقول: بكون جزئية السّلام مرفوعةً بمجرد السهو قبل طروّ المنافي حتّى يرد الاشكال الأوّل، ولا أن نقول بأنّ بعد طروّ المنافي ترفع جزئية السّلام بمقتضى حديث (لا تعاد) حتّى يرد الاشكال الثاني، بل نقول: بأنّ سهو السّلام يتصور على أنحاء ثلاثة:

الأوّل أن يحدث السهو وبمجرد حدوثه ترتفع جزئية السّلام.

الثاني أنّ يعرض السهو ثمّ يحدث، وبحدوث الحدث ترتفع جزئيته لا قبله.

الثالث أنّ السهو الّذي يتعقبه أحد المنافيات يوجب ارتفاع جزئية التسليم، بمعنى: أنّ السهو المستمر في علم الله تعالى إلى طروّ ما يمضي بسببه محلّ التدارك يكون سبباً لرفع جزئيته، فليس نفس حدوث السهو سببا لرفع جزئيته، ولا السهو بعد طروّ الحدث، بل نفس السهو لكن السهو المستمر في علم الله إلى طروّ الحدث سبب لرفع الجزئية، فعلىٰ هذا لا يرد الاشكال لأنّ: الاشكال يرد على كون نفس حدوث السهو سببا، وكذا الاشكال يرد على كون السهو بعد طروّ الحدث سببا لرفع

جزئيته، لأنّه علىٰ هذا يكون السهو قبل طروّ الحدث سببا، لكن لا مجرد حدوثه، بل السهو المستمر في علم الله تعالى.

ثمّ قال ﷺ: بأنّه لو قلنا: بصحة توجه التكليف على الناسي للجزء باتيان المركب الفاقد لهذا الجزء فنقول: بأنّ الناسي للسلام يكون تكليفه من أوّل الأمر الصّلوٰة بلا سلام، فالعالم به مأمور بالصّلوٰة مع السّلام والناسي له مأمور بالصّلوٰة الفاقد عنه بمقتضى حديث (لا تعاد) وإن لم نقل بصحة توجيه التكليف بالفاقد على الناسي كما أفاده شيخ الانصاري ﷺ فيقال بعد دلالة حديث (لا تعاد) بعدم وجوب الاعادة على الناسي في غير المستثنى نقول: بأنّ معنى عدم وجوب الاعادة هو العفو عنه وقبول الفاقد كالواجد، غاية الأمر لو قلنا بصحة توجيه التكليف على الناسي فتكون النتيجة هو عدم جزئية السّلام من رأس فتكون صلوٰة ناسى الجزئية من أوّل الأمر من قبل الشارع هي الصّلوٰة بلا تسليم، فوقوع الحدث بعد التشهّد قبل السلام لم يقع في أثناء الصّلوٰة، فبصرف جريان (لاتعاد) ورفعه جزئية السّلام تقع الصّلوٰة صحيحة ويقع الحدث بعد الصّلوٰة، فلم يبطل به الصّلوٰة أصلاً، وأمّا لو لم نقل بصحة توجيه التكليف على الناسي وقلنا بمقالة شيخ الأنصارى ﷺ وقلنا بأنّ مفاد (لاتعاد) هو العفو و قبول الناقص مقام التام، فيمكن أن يقال: بأنّ غاية ما يدلّ حديث (لاتعاد) هو العفو عن التسليم، وحيث إنّ معنى العفو هو انّه مع كون التسليم حتّى في هذا الحال جزءً للصّلوٰة ولكن الشارع تقبّل فاقد الجزء مقام واجد الجزء ففي هذا الحال بعد كون التسليم جزءً فالحدث وقع في أثناء الصّلوٰة أى: بين التسليم الواجب حتى في هذا الحال، وبين ساير الأجزاء بناءً على عدم إمكان توجيه تكليف خاص بالناسي في هذا الحال، ولعل هذا كان منشأ احتياط الميرزا الشيرازي ﷺ في حاشيته

على نجاة[١] العباد.

وقد عرفت ممّا قلنا في بيان مراده ﷺ في هذا المقام هو أنّ الظاهر من كلامه في قوله (لا يقال جزئية السّلام إنّما ترتفع بعد وقوع الحدث إذ قبل وقوعه لو تذكر يجب عليه التسليم قطعا، ولازم ذلك وقوع الحدث في الأثناء) يكون النظر إلى القبلية والبعدية الزمانية، بمعنى أنّه إن تقل بكون السهو قبل زمان طروّ الحدث رفع جزئية التسليم، فليس كذلك لأنّ لازم ذلك هو أنّه لو تذكر في هذا الحال آناما بعد السهو لم يكن الواجب عليه إتيان السلام، وإن تقل: بأن بعد زمان حدوث الحدث ترفع جزئيته فلازمه وقوع الحدث في أثناء الصّلوٰة.

وجوابه عن هذا الاشكال ما بينا وإن كان من المحتمل حمل كلامه على القبلية والبعدية الطبعية بمعنى: انّه يقال في توجيه مفاد كلامه في (لا يقال) بأنّه إن تقل بأنّ السهو قبل الحدث لكون تقدم الطبعي له صار موجباً لرفع جزئية السلام، فهو غير ممكن الالتزام كما مر، وإن تقل إنّ بعد حدوث الحدث أعني: بعدية الطبيعة ترتفع الجزئية بحديث (لا تعاد) فهذا يوجب الدور الّذي قدمنا ذكره، وقلنا بأنّ هذا يظهر من بعض الأعاظم ﷺ لأنّ شمول حديث «لا تعاد» موقوف على عدم وقوع الحدث في الأثناء، وعدم وقوع الحدث في الأثناء موقوف على عدم كون السّلام جزءً في هذا الحال، وعدم كونه جزء في هذا الحال موقوف على شمول لا «تعاد» له ومن الفرض توقف شموله على عدم وقوع الحدث في الأثناء، وقلنا بأنّه يمكن فرض قلب الدور، ولكن الظاهر من كلامه هو ما بينا من التقدم والتأخر الزماني.

---

١ ـ نجاة العباد، ص ١٥٠.

وعلى كل حال بعدما قال: بأنّه على القول بعدم توجيه التكليف بالناسي وكون لسان «لا تعاد» قبول الناقص منزلة الواجد، ولازمه هو العفو عن خصوص سهو السّلام لا الحدث، فالصّلوٰة تبطل لاجل الحدث الواقع في أثناء الصّلوٰة، قال: بأنّه يمكن توجيه صحة الصّلوٰة بناءً على هذه المبنى أيضا بأن يقال: إنّه تارةً يقال في قاطعية الحدث وساير القواطع بأنّ معنى كونه قاطعا هو أنّه يمنع الجزء اللاحق من الارتباط بالأجزاء السابقة، وبعبارة اخرى لا يمكن معه أن يتصل الجزء اللاحق بالأجزاء السابقة، وحدوثه يصير سبباً لذلك بدون تأثيره في الأجزاء السابقة، فأجزاء السابقة علىٰ هذا باقية على ما كانت من صلاحيتها لأن يتألف منها المركب لو انضم إليها الجزء اللاحق، فيكون حدوث المنافي سببا لعدم إمكان انضمام جزء اللاحق بالسابق.

وتارةً يقال: بأنّ معنى قاطعية القواطع وأثر وجوده في أثناء الصّلوٰة هو عدم إمكان إتصال جزء اللاحق بالسابق، وتأثيره في الأجزاء السابقة في سقوطها عن الصلوحية لايتلاف المركب منها ومن الأجزاء اللاحقة فعلىٰ هذا يؤثر القاطع في الأجزاء السابقة واللاحقة كليهما، فيسقط بالقاطع الأجزاء السابقة على حدوثه عن القابلية والأجزاء اللاحقة عن قابلية الانضمام، فيحتمل في كون القاطع قاطعاً الاحتمالان المتقدمان.

وحيث إنّ الحق كون معنى القاطعية على ما قلنا في الاحتمال الأوّل، فنقول: ليس طروّ الحدث إلاّ سبباً لعدم إمكان اتصال السّلام بالأجزاء السابقة على تقدير جزئيته، فنقول بعد كون مفاد حديث «لا تعاد» هو عدم جزئية السّلام في هذا الحال فليست الصّلوٰة إلا ما وقع قبل الحدث، فالحدث وقع بعد الصّلوٰة فلا يضرّ بالصّلوٰة.

إن قلت: بأنّ مفاد «لاتعاد» كما هو عدم وجوب الاعادة في غير المستثنى كذلك مفاده وجوب الاعادة في الخمسة المستثنى فبعد طروّ الحدث ارتفعت الطهارة في أثناء الصّلوٰة، فتجب الاعادة لاجلها بمقتضى نفس هذا الحديث.

فنقول: إنّ هذا على تقدير جزئية التسليم في هذا المحال وبعد عفو الشارع والاغماض عنه وقع الحدث بعد الصّلوٰة والطهارة كانت موجودةً حال الصّلوٰة، لأنّ الصّلوٰة أوّلها التكبير وآخرها التشهّد علىٰ هذا مضافا إلى إمكان أن يقال: بان مبطلية الحدث في الأثناء مطلق محلّ المنع، بل المتيقن منها ما إذا وقع قبل تمامية الأركان، ويؤيد ذلك رواية زرارة الدالّة على أنّ من أحدث بعد السجدة الاخيرة يتطهر ويطلب مكانا نظيفا للتشهد معللاً بأنّ (التشهد سنة) ويظهر منها حكم الحدث قبل السّلام وعلىٰ هذا لا يحتاج في الحكم بصحة الصّلوٰة إلى ترك التشهّد والتسليم سهوا، بل مع التذكر لو وقع الحدث قهراً يحكم بصحة الصّلوٰة.

إذا عرفت مراده بالنحو الاوفى وإن كان بيانه غير واف لبيان مراده، نقول بعونه تعالى: بأنّه تارةً يقال: بأنّ حديث «لا تعاد» يشمل السهو والجهل والعلم والعمد كما يقول به شيخنا الاستاد (المراد العلاّمة الخراساني) أو يقال بشموله للسهو والجهل، وتارةً يقال: بأنّ مورده ليس إلاّ السهو، لأنّ من يتعمد في ترك جزء أو شرط من أجزاء صلوته وشرائطه فهو ليس في مقام امتثال الصّلوٰة، فلا تكون صلوٰة هذا الشخص صلوٰة حتّى يقال في حقه «لا تعاد الصّلوٰة» بل يقال في حقه: صلّ، وكذلك لا يشمل الجهل لأنّ الظاهر منه هو أن من يكون بصدد امتثال أمر الصّلوٰة، ومن الواضح بأنّ من يكون وضعه هكذا يتعلم أحكامها وآدابها وأجزائها وشرائطها قبلاً، فيصير بعد ذلك بصدد امتثال أمرها، فمثل هذا الشخص إن لم يصدر

منه لأجل طروّ أمر غير اختياري شرطاً أو جزءً منها فلا تعاد الصّلوٰة لأجلها.

فيظهر أنّ الحديث لا يشمل إلاّ السهو لأنّ المصلّي كان بصدد امتثال أمر الصّلوٰة وصار طروّ امر غير اختياري وهو السهو موجباً لترك جزء أو شرط، ففي هذه الصورة يكون مفاد الحديث عدم وجوب الاعادة، وبعد كون مورد الحديث السهو، وبقرينة ما استثنى فيه أعني: الخمسة، نفهم أنّ المستثنى منه تكون من الامور الوجودية لأنّ كل ما استثنى ليس إلاّ من الامور الوجودية «الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود» فالمستثنى منه أيضا ليست إلاّ من الامور الوجودية، فالحديث لا يشمل إلاّ ما كان المطلوب وجوده في الصّلوٰة لا ما كان عدمه مطلوباً كالحدث ونظائره.

إذا عرفت أنّ ما رفع بمقتضى حديث «لا تعاد» هو خصوص السهو في خصوص الامور المطلوبة وجودها شرطا أو شطراً في الصّلوٰة ما عدا الخمسة المستثناه، فنقول: إنّ ما يقوى بالنظر في المسئلة هو التفصيل كما قلنا بين ما إذا طرء النسيان واستمر إلى أن يحصل الفصل الطويل، ثمّ تذكر نسيان السّلام بحيث لا يمكن مع هذا الفصل ضمّ السّلام بأجزاء السابقة من باب فوت الموالاة نقول بعدم وجوب الاعادة وشمول حديث «لاتعاد» للمورد، وبين ما إذا لم يحصل الفصل بل طرء الحدث وكان الزمان المتخلل بين السهو والتذكر بمقدار لا يفوت الموالاة ولولا الحدث لكان المجال لاتيان السّلام باقياً، ولكن الحدث صار سبباً لعدم إمكان إتيان السّلام وضمّه بالأجزاء السابقة، فلا يشمله حديث «لا تعاد» وتبطل وتجب إعادتها.

أمّا بيان الفرق فهو أنّ الظاهر من حديث «لا تعاد» عدم وجوب الاعادة في

صورة يكون منشأ ترك المنسي مجرد السهو لا أمراً آخر فعلىٰ هـذا نـقول: بأن في الصورة الاولى على الفرض نسي المصلّي السّلام واستمر نسيانه وطال إلى أن زالت الموالاة العرفية، فنفس النسيان صار سبباً لترك السلام، فمقتضى «لاتـعاد» عـدم وجوب الاعادة لأجله، وأمّا في الصورة الثانية بعد فرض عدم كون زمان النسيان طويلاً بل يكون قصيراً بحيث يمكن لولا طروّ الحدث إتيان السّلام وضمّه بالأجزاء السابقة عرفا، فما صار سبباً في هذه الصورة لترك السّلام وعدم إمكان إتيانه هـو الحدث لا النسيان، ولهذا تكون هذه الصورة خارجة عن مورد حديث «لا تعاد».

إن قلت: بأنّه كما قلت في الصورة الاولى صار فصل الطويل وفوات الموالاة سببا لعدم إمكان إتيان السّلام لا السهو، فلا فرق بين الصورتين.

قلنا بأنّ الموالاة ليست إلا شرطا يعتبرها العرف، وهي عبارة عن إتيان كل جزء لاحق متصلا بالاتصال العرفي بالجزء السابق، وبعبارة اخـرى بـعد اعـتبار وحدة بين المركب كالصّلوٰة، فيحكم العرف باشتراط إيتان كل جزء متصلا بالجزء السابق وعدم إيجاد فصل يخلّ بالوحدة، وهذا معنى اعتبار الموالاة في الصّلوٰة، ولهذا قلنا: بأنّ شرط الموالاة شرط عرفي لا الشرعي، فمن هنا يظهر لك أنّ الجزء اللاحق، باعتبار حفظ الوحدة في المركب عند العرف، مقيد ومشروط بأن يأتي غير منفصل عن الجزء السابق، ففي الحقيقة يكون كل جزء لاحق مقيداً بهـذا القـيد، فـليست الموالاة أمراً اخر ما وراء اعتبار الاتصال العرفي بين الجزء السابق واللاحق، فالجزء اللاحق مشروط بذلك، ولهذا لو أتى به منفصلة عن الجزء السابق، فليس قابلاً لأنّ يصير جزءً للمركب، فإذا كان الأمر كذلك تعرف الفرق بـين الصـورتين، لأنّ في الصورة الاولى ترك السّلام ويكون منشأ تركه هو نفس النسيان لا الأمر الآخـر

واستمر النسيان إلى مرتبة لا يمكن معه تدارك السّلام المنسي لا النسيان وفوات الموالاة لما قلنا، وأمّا في الصورة الثانية يكون ترك السّلام مستندا إلى حدوث الحدث لا إلى النسيان، ولهذا لا يكون حديث «لا تعاد» بفاده كما بينا شاملاً لهذه الصورة، فافهم.

الأمر الثاني: هل يجب قصد الخروج في السّلام الواجب أم لا؟

اعلم بأنّه لا يرى في كلمات القدماء ﷺ تعرض لهذه المسئلة نعم، ذكر الشهيد﵀ في الذكرى[1] المسئلة وبيّن وجهين لاعتباره ونقل اختياره من الشيخ في المبسوط.

فنذكر نحن حاصل ما استدل به من الوجهين على وجوب قصد الخروج في السلام، بمعنى اعتباره وصفا في السلام، وكون هذا القصد من شرايطه.

الوجه الأوّل: قوله ﷺ: إنّما الأعمال بالنيّات، فمتى لا يقصد الخروج به لايتحقق الخروج من الصّلوٰة.

وفيه أنّه قد ذكرنا في مبحث النية أنّ اعتبار القصد في تحقق شيء في الخارج يمكن أن يكون من جهتين:

الجهة الاولى: أن يكون العمل ممّا اعتبر فيه إتيانه بداعي العبودية والتقرب إلى جنابه تعالى وهذا القصد يعتبر في العبادات وما لأحد عنده من نعمة تجزى إلاّ ابتغاء وجه ربّه الأعلى.[2]

الجهة الثانية: أنّ بعض الامور يكون من العناوين القصدية، بمعنى أنّ فعل

---

١ ـ ذكرى، ج ٣، ص ٤٣٨، طبع القديم، ص ٢٠٩.

٢ ـ السورة الليل، الآية ١٩ و ٢٠.

الخارجي لا يصير منطبق بعض العناوين إلا بالقصد كالتعظيم والتوهين، فحيث إنّ الفعل الواقع خارجاً قابلاً لانطباق على العناوين المختلفة، فلا يصير منطبق أحد هذه العناوين إلاّ بالقصد، فقيام الشخص عند دخول رجل في المجلس قابل لأن يكون لتعظيم هذا الرجل، وقابل لأن يكون لأخذ شيء مثلاً من محل آخر، فلا يصير هذا القيام منطبق أحد العنوانين إلاّ بالقصد، ومثل التعظيم في هذه الجهة التوهين، والحاصل أنّ بعض الامور يكون من العناوين القصدية، فلأجل هذا يعتبر في صيرورة الفعل الخارجي مصداق هذا النحو من العناوين القصد.

إذا عرفت كون منشأ اعتبار القصد أحد الجهتين نقول: بأنّه إن كان قوله (المعتبر في السّلام قصد الخروج) أنّ السّلام الواجب يكون هو السّلام المتصف بكونه مخرجاً، فيكون لدعوى اعتبار قصد الخروج فيه مجال، ولكن إن كان الواجب بحسب مفاد الادلة السلام، فإذا أتى به بقصد التقرب يتحقّق الامتثال، ولا يجب أزيد من ذلك، فلا يجب قصد الخروج.

الوجه الثاني: هو أن يقال: بأن السّلام الّذي يكون تحليل الصّلوٰة به، هو السلام الّذي يقصد به الخروج عن الصّلوٰة وإلاّ تبطل به الصلوٰة لكونه كلام الآدمي، حيث إنّ السّلام لا يكون من سنخ الصّلوٰة لا ذكرا، ولا قرآنا، ولا دعاءً، فإذا صدر من المصلّي في الصّلوٰة تبطل به الصّلوٰة لكون الكلام الآدمي مبطل لها، نعم إذا أتى به بعنوان الخروج فلا تبطل به الصّلوٰة، فلابدّ من اتيانه بقصد الخروج حتّى يصير امتثالاً للأمر بالسلام، ولا يصير مصداقا للكلام المبطل، هذا حاصل الوجه الثاني.

وفيه أنّ كون السّلام من سنخ الكلام الآدمي صحيح، ولكن كون جواز هذا الكلام الآدمي في آخر الصّلوٰة وعدم إفساد الصّلوٰة به وصيرورته جزءً متوقف على

وقوعه بقصد الخروج أوّل الكلام، لعدم دليل مساعد على اختصاص جوازه وصيرورته جزءً بأن يقصد الخروج.

أمّا وجه عدم اعتبار قصد الخروج فامور:

الامر الأوّل: الأصل، لأنّا نشك في اعتبار قصد الخروج في السّلام وعدمه، ولا دليل يدلّ على اعتباره أو عدمه، فالمرجع هو البرائة لأنّ الشّك يكون في أمر زائد، فتكون المسئلة من صغريات الأقل والأكثر الارتباطي.

الامر الثاني: بعض الروايات المتقدمة الدالّة على عدم جواز إتيان «السلام علينا» في التشهّد الأوّل معللاً (بأنّه انصراف، أو إذا قلت فقد سلّمت) فإنّه يدلّ على أنّ مجرد السّلام انصراف، أو سلام بدون اعتبار قصد الخروج في صيرورة إتيانه غير جايز، وإن كان قصد الخروج موجباً لصيرورة السّلام إنصرافاً أو سلاما، كان اللازم تخصيص عدم جواز إتيانه في التشهّد الأوّل بالصورة الّتي قصد به الخروج.

وفيه أنّه قلنا سابقا بأنّ هذه الأخبار ليست ظاهرة في عدم جواز إتيان «السلام علينا» في التشهّد الأوّل من باب كونه سلاماً، بل يحتمل كون منشأ عدم الجواز في هذه الأخبار كون «السلام علينا» كلام آدمي، ولا يجوز إتيان الكلام الآدمي في أثناء الصّلوٰة فلأجل كونه من الكلام الآدمي نهي عن اتيانه، فيكون وجه كونه إنصرافاً أو أنّه إذا قلت (سلّمت) هو حيثية كونه الكلام الآدمي لاحيثية كونه سلاماً جزءً للصّلوٰة ومخرجاً ومحللاً لها، فلا تدلّ هذه الروايات على عدم اعتبار قصد الخروج في السّلام لما قلنا من احتمال كون النظر في عدم جوازه لكونه إنصرافاً، أو لكونه تسليماً إلى كون السّلام من الكلام الآدمي تبطل به الصّلوٰة لو وقع في أثنائها، لا من حيث خصوصية كونه سلاماً ومحللاً حتّى يقال: بأنّ نفس السّلام صار

منهياً عنه بدون اعتبار قصد الخروج فيه، فيستكشف من ذلك كون السّلام المخرج نفس السّلام لا السّلام بقصد الخروج.

الامر الثالث: هو ان يقال: بأنّه بعد كون السّلام ممّا يعمّ به البلوى لابتلاء المسلمين به في كل يوم وليلة خمس مرات به أقلا وقلما يوجد مثله مورد ابتلاء عامة أهل الاسلام، وبعد كون قصد الخروج من الصّلوٰة به ممّا يكون مغفولاً عنه عند العامة، بل لايخطر ببال بعضهم دخل هذا القصد أصلاً، ويأتون به مع الغفلة عن ذلك، فإن كان قصد الخروج معتبرا فيه كان على الشارع بيانه، إذ مع مايرىٰ من ابتلاء المسلمين به ومع مغفوليتهم عن هذا القصد فلو كان المعتبر قصده عند الشارع، ومع هذا ترك التعرض لاعتباره، ولم يعلمهم اشتراط السّلام به، فقد أخلّ بغرضه، وجاء بما يكون خلاف الحكمة، فحيث إنّ إخلاله بالغرض، وصدرو خلاف الحكمة منه غير جايز عقلاً، فمن عدم بيان دخل هذا القصد في السّلام نستكشف عدم دخله، وهذا معنى الاطلاق المقامي، أو التمسك بما نقل شيخ الانصاري ﷺ عن المحقق ﷺ في المعارج من أنّ عدم الدليل دليل العدم فعلىٰ هذا لو تمّ هذا الوجه لا تصل النوبة بالأصل العملي أعني: الوجه الأوّل، لأنّ هذا دليل اجتهادي.

ولكن يمكن ان يقال بعدم تمامية الوجه الثالث بأن يقال: بعدما نرى بعض الأخبار الدالّة على كون السّلام تحليلاً للصّلوٰة، وكون المتبادر عند المسلمين من صدر الأوّل غير أبي حنيفة هو كونه مخرجا من الصّلوٰة، فيمكن ردّ دعوى كون اعتبار قصد الخروج فيه ممّا يكون مغفولاً عنه عند المسلمين حتّى يقال: بأنّه مع الغفلة عنه إن كان معتبراً كان اللازم بيانه، بل يمكن أن يقال: بأنّه مع هذا الارتكاز فكان المسلمون يأتون به بما هو مخرج ومحلل، وهذا لا ينفك من قصد

التحليل والخروج.

إذا عرفت ذلك نقول: أمّا الأصل فلو وصلت النوبة به فلا إشكال في إجرائه على المختار في الشّك بين الأقل والأكثر الارتباطي من إجراء البراءة العقلية والنقلية، وأمّا الوجه الثاني فقد عرفت الاشكال فيه، وأمّا الوجه الثالث فإنّ كان نظر من يدعي في المقام أنّ عدم الدليل دليل العدم إلى أنّ اعتبار قصد الوجه يكون مغفولاً عنه عند المسلمين، ويريد غفلتهم حتّى عن كون السّلام هو المحلل ومخرج الصّلوٰة وجزء آخر منها، وأنّه به يتم الصّلوٰة، فهذا ممنوع.

لأنّ هذه المعنى مضافا إلى عدم كونه مغفولاً عنه، يكون المرتكز عندهم لأنّ كل مسلم يعلم كون السّلام مخرجاً ومحللاً، وإن كان يريد أنّه مضافا إلى العلم والتوجه بذلك وفي ارتكازهم حين إتيان السّلام لا يرون اعتبار شيء أزيد من ذلك، وهو لزوم قصد الخروج وقصد المحللية منه حين إتيانه، ويكون مغفولاً عنه عندهم، فهو كلام في محلّه.

فعلىٰ هذا نقول: بأنّه لا يبعد اعتبار علم المصلّي بكون السّلام مخرجا ومحللاً وآخر الصّلوٰة، لأنّه بعد كون مرتكز هم ذلك لا يكون عدم بيان الشارع هذا المقدار مخلاً بالغرض، حتّى يدفع بالاطلاق المقامي، أو عدم الدليل دليل العدم، لأنّ كلّ من يصلّي يأتي بالسلام قاصدا كونه جزءً عالماً بكونه آخر الصّلوٰة ومحللها، وأمّا أزيد من ذلك وهو لزوم قصد الخروج بالسلام مضافا إلى القصد باتيانه من باب كونه جزءً للصّلوٰة وعلمه بكونه آخر الصّلوٰة ومحللها، فلا وجه له لكون ذلك مغفولا عنه فبالاطلاق المقامي، أو عدم الدليل دليل العدم نقول: بعدم اعتبار قصد الخروج بهذا المعنى.

فقد عرفت ممّا بينا عدم اعتبار قصد الخروج بالمعنى المتقدم.

ثمّ إنّ هنا لبعض الاعاظمﷺ[1] (المراد العلاّمة الحائري) كلاما لا يخلوا عن الاشكال (فارجع ذيل مسئلته اعتبار قصد الخروج وعدمه، ثمّ إنّه لو أتى بالصيغتين وقصد الخروج الخ في كتاب صلوته).

الوجه الثالث: لا إشكال في أنّ المراد من «السلام عليك أيّها النبي ورحمة الله وبركاته» والمقصود ممّن يسلّم عليه فيه هو خاتم الانبياء نبيناﷺ لدلالة بعض الروايات على ذلك، وهذا مسلّم عند الخاصّةﷺ، وكذلك عند العامة وإن يكن كلام آخر بينهم في أنّ بعضهم يقولون بأنّ السّلام على النبيﷺ يكون بصيغة «السلام عليك أيّها النبي» في حال حيوته و «السلام على النبي» بعد وفاتهﷺ، ويكون الغرض على كل حال أنّ المراد من هذا السّلام الّذي يؤديه المصلّي هو السّلام على رسولناﷺ.

وأمّا «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين» أمّا المراد من العباد الله الصالحين فهو معلوم، فالغرض السّلام على عباد الله الصالحين، وأمّا المراد من السلام علينا، فإن كان مع المصلّي أشخاص آخر مثل أن يكون المصلّي في الجماعة، فيمكن أن يكون المراد من «علينا» الّذي يسلّم عليهم نفس المصلّي ومن يكون معه، وإن لم يكن أحد معه فضمير «علينا» وان كان ضمير المتكلم مع الغير، ولكن كما أنّه قد يأتي المتكلم بالضمير الجمع لشخص واحد بعنوان التعظيم، كما قال عزّ اسمه (إنّا نحن نزّلنا الذكر وإنّا له لحافظون» ربّما يتاتى بالضمير الجمع تذليلاً، فيقال: بأنّه يراد

---

١ ـ كتاب الصّلوة للمحقق الحائري، ص ٢٨٦.

من «السلام علينا» السّلام على نفس المصلّي وجيىء بالضمير الجمع تذليلا في مقام الدعاء والسلام والرحمة، فالمراد في الصيغتين الاولتين من صيغ السّلام معلوم، فلو أراد المصلّي قصد معناهما، أمّا للزوم القصد، أو لمجرد جوازه فيقصد بهما ما قلنا.

وأمّا «السّلام عليكم ورحمة‌الله وبركاته» فما يراد في هذا السلام، وبعبارة اخرى من يكون المخاطب في السّلام عليكم، وبعبارة ثالثة بعد كون ضمير (كم) في «السلام عليكم» ضمير خطاب فمن الجماعة المخاطبون في هذا الخطاب؟

اعلم أنّ الشهيد ﷺ قال في الذكرى[١] ويستحبّ قصد الامام التسليم على الأنبياء والأئمة والحفظة والمأمومين لذكر اولئك وحضور هؤلاء، والصيغة صيغة خطاب، ويقصد المأموم باولى التسليمين الردّ على الامام وبالثانية الانبياء والائمة والحفظة والمأمومين، وامّا المنفرد فيقصد بتسليمه ذلك.

وقال الشّيخ الانصاري ﷺ[٢] يستحبّ أن يقصد الامام الملكين لما في عدة من الروايات من أنّه تحية الملكين، وأن يقصد الأنبياء والملئكة لحديث المعراج المشتمل على تسليمه ﷺ لما رأهم خلفه وأن يضم اليهم الائمة لما في عدة من الروايات من عدم قبول الصّلوٰة عليه من دون الصّلوٰة على آله ﷺ فكيف السّلام على سائر الانبياء انتهى.

ويرد على كلام الذكرى كما قال الحاج آغا رضا الهمداني ﷺ[٣] أمّا أوّلاً فلأنّ قوله ﷺ: لذكر اولئك، لو تم كونه دليلا، يتم في خصوص من يذكر التشهّد الطويل

---

١ ـ ذكرى، ج ٣، ص ٤٣٥، ذكرى، ص ٢٠٨، طبع القديم.

٢ ـ كتاب الصّلوٰة لشيخ الانصارى، ص ١٨٧.

٣ ـ كتاب الصّلوٰة من مصباح الفقيه، ص ٣٨٦.

المذكور في رواية زرعة عن أبي بصير، فهو يذكر هؤلاء أعني: الانبياء والائمة والحفظة، وأمّا من لم يذكر التشهّد الطويل، فهو لا يذكر اولئك حتّى يكون ذكره إياهم موجبا لأنّ يخاطب في سلامه عليهم، وامّا ثانيا بمجرد الذكر لا يوجب كونهم مخاطباً في السلام، ووجوب قصدهم في «السلام عليكم» على من يصلّي.

ولكن يمكن أن يقال في توجيه كلام الشهيد ﷺ في الذكرى بأنّه بعد ما يكون لفظ (كُم) موضوعا للخطاب، ومن يتوجه بالمعنى يدري أنّ معنى «السلام عليكم» هو السّلام على المخاطبين، فمن يقول «السلام عليكم» متوجها بالمعنى يخاطب أشخاصاً في سلامه، ولا يكون في البين من يخاطب به إلا الطوائف المذكورة، أعني: الانبياء والائمة والحفظة والمأمومين، فلهذا يخاطبونهم، وهم يكونون طرف خطابه وعلىٰ هذا تكون النتيجة وجوب قصدهم في «السلام عليكم» لعدم معقولية توجيه الخطاب بدون كون مخاطب للمتكلم في خطابه، فمن خطابه يفهم كون مخاطب له، فلابد من أن يقصدهم في سلامه.

ولكن حيث نرى أنّ اغلب المسلمين غير ملتفت بالمعنى في «السلام عليكم» وهي من الامور المغفول عنها، لأنّ كثيراً من المسلمين لا يكون أهل لسان العرب، ولا يفهمون معنى السّلام والخطاب أصلاً فنقول: إن كان قصد الخطاب واجباً لكان اللازم بمقتضى الحكمة بيانه على الشارع، فمن عدم بيانه نكشف عدم وجوبه، وهذا معنى الاطلاق المقامي، فنقول باستحبابه، فالوجه في التزامه باستحبابه هو هذا مع اقتضاء الدليل في حدّ ذاته الوجوب، والوجه في استحباب قصد التسليم على الأنبياء والأئمة والحفظة والمأمومين هو أنّه بعد كون قصد الخطاب مطلوباً في التسليم،

فليس الأنسب إلاّ قصد هؤلاء الطوائف لذكر اولئك وحضور هؤلاء[1] هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه كلام الشهيد ﷺ في الذكرى.

وأمّا ما قال شيخ الانصاري ﷺ ففيه أنّ ما قال من ورود روايات على كون السلام تحية الملكين، فلم نجد إلاّ في رواية واحدة، وهي رواية مفضل بن عمر، وأمّا قصد الأنبياء والملائكه لحديث المعراج، ففيه أنّ قصده ﷺ في ليلة المعراج الانبياء والملائكة لكونهم يقتدون به لا يوجب وجوب هذا القصد على غيره ﷺ.

وأمّا ما قال من ضمّ الائمة ﷺ لمّا ورد من عدم قبول الصّلوٰة على النبي بدون صلوٰة على آله ﷺ فلا تقبل السّلام على سائر الانبياء بدون السّلام عليهم بطريق الاولى.

ففيه أنّ عدم قبول الصّلوٰة على النبي بدون ضمّ الآل لا يوجب ضمّ الآل في السلام الّذي يسلّم على الانبياء، لأنّ في السّلام عليهم سلّم رسول الله ﷺ عليهم، فليس في سلامه عليهم سلاماً على نفسه حتّى يقال: لا يقبل السّلام على النبي بدون

---

١ ـ أقول: أمّا الالتزام بوجوب القصد فمردود بما أفاده مدظله العالي من أنّه بعد كون ذلك من الامور المغفول عنها عند المسلمين، لأنّ كثيراً منهم غير ملتفت بمعناه وخطابه من غير العرب من المسليمن. وأمّا العرب فعوامهم غافلون عن ذلك، فمن ذلك نكشف عدم وجوبه، لأنّه مع شدة الابتلاء به لو كان واجباً عند الشرع مع ما يرى من غفلة المسلمين عنه ومع ذلك لم يبينه فقد أخلّ المولى الحكيم بغرضه، فلم يكن واجباً لعدم بيانه، وأمّا الالتزام بالاستحباب من باب أنّه مع كون حقيقة «السلام عليكم» هو السّلام بعنوان الخطاب، ولا يمكن الخطاب بلا قصد إلى المخاطب، وبعد عدم وجوب قصد الخطاب فنلتزم باستحبابه، لا وجه له، لأنّ عدم وجود وجه دالّ على الوجوب لا يوجب ضرورة قصد هؤلاء مستحباً، بل لابدّ من الدليل على الاستحباب، كما لا وجه على الوجوب، نعم لا مانع من قصدهم رجاء وباحتمال المطلوبية، فتأمل. (المقرر)

السلام على الآل، لأنّ في ما يسلّم عليه لابد من ضمهم لا في ما لا يسلم عليه (إلاّ أن يقال: بأنّ في السّلام على الأنبياء يضم النبي ومع ضمه لابد من ضم آله لعدم قبول السلام به بدون ضمهم) فما قال شيخ الانصاري ﷺ في المقام وجهاً لاستحباب قصد الملكين والأنبياء والائمه والملائكه عليهم السّلام لاوجه له وليس بتام.

ثمّ إنّه ورد في طرق العامة ونقلوا أنّ الرسول ﷺ كان يسلّم مرتين مرة عن يمينه ومرة عن شماله، ومن المعلوم أنّه كان يصلّي صلوته جماعة، وكان إماماً في الجماعة، فالامام يسلّم مرتين مرة عن يمينه ومرة عن شماله.

وأمّا ما يظهر من أخبارنا فهو أنّ الامام يسلّم مرة مستقبل القبلة على ما في بعض الأخبار[1] وفي معناها الرواية ٩ من الباب المذكور، لأنّ فيها قال (إني اصلّي بقوم فقال: سلم واحدة ولا تلتفت) وهي تدلّ على الاستقبال وعدم الالتفات من القبلة، وبعض الأخبار يدلّ على أنّ الامام يسلّم تسليمة واحدة بلا تعرض فيه لاتيانه مستقبل القبلة مثل الرواية ٤ من الباب المذكور و ٥ و ١٤ و ١٥ من الباب المذكور.

فما في الرواية الّتي وهي ما رواها عبد الحميد بن عوّاض عن أبي عبدالله ﷺ (قال: إن كنت تؤم قوما أجزأك تسليمة واحدة عن يمينك الخ)[2] فلا يعمل بها، لأنّ المشهور موافقون مع مفاد سايرالروايات، وأنّ الامام يسلّم تسليمة واحدة مستقبل القبلة فأعرض الاصحاب عنها.

---

١ ـ الرواية ١ من الباب ٢ من ابواب التسليم من الوسائل و ايضاً الرواية ٨ و ١١ من الباب ٢ من ابواب التسليم من الوسائل.

٢ ـ الرواية ٣ من الباب ٢ من ابواب التسليم من الوسائل.

وأمّا المأموم فالمستفاد من رواياتنا هو أنّه يسلّم تسليمين تسليما عن يمينه وتسليما عن شماله (إن كان على شماله احد) مثل الرواية ١ و٣ و٤ و٦ و٨ من الباب المذكور، نعم يدلّ الخبر ١٥ من الباب المذكور على أنّ المأموم يسلّم ثلاث تسليمات واحدة ردّا على الامام، وواحدة على من يصلّي بمينه، وواحدة على يساره إن كان أحد على يساره، ولكن لا يعمل بما يدلّ على كون تسليمه واحدة أو ثلاثه، هـذا حال الروايات.

(أقول: ولم يقل مدّ ظلّه في المسئلة بعد ذلك شيئاً. وعطف عـنان الكـلام في مبحث الآتي والحمد لله والصّلوٰة والسلام على رسوله وآله).

المقصد الثالث

في قواطع للصّلوٰة

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمد الله على آلائه ونشكره على نعمائه ونصلّي ونسلّم على محمد خاتم أنبيائه وآله ولعنة الله على أعدائهم من الآن إلى يوم لقائه

الكلام في القواطع

قسّم في كلماتهم القواطع بما يكون قاطعاً للصّلوٰة سواء وجد في أثنائها عمداً أو سهواً، وبما تكون قاطعيته في خصوص صورة العمد، ونذكر كلا القسمين إنشاءالله بدون إفراد كلٍ منهما عن الآخر، لأنّ كون بعض القواطع من القسم الأوّل أو الثاني محلّ الكلام والاشكال فنقول بعونه تعالى شأنه:

الأوّل: من القواطع التكفير أو التكفف

قال في مجمع[1] البحرين (التكفير في الصّلوٰة هو الانحناء الكثير حالة القيام قبل الركوع، قاله في النهايه، والتكفير أيضا وضع إحدى اليدين على الاخرى).

ومنشأه أنّ الضعفاء من الناس والطبقة الثالثة منهم، يقال لهم العلج، كانوا يصنعون ذلك في مقابل الأقوياء والدهاقين، والدهقان معرب ده بان، فالعلج يكفرون بعنوان التذلل والخضوع عند الدهاقين، ولمّا جيىء ببعض الاسراء في زمان عمر صنعوا ما كان عادتهم، فقال عمر: ما هذا؟ فاجيب: بأنّ هذا تواضع وتذلل، فقال: نعم الفعل ان يصنع لرب العالمين، فصار التكفير متداولاً بين الناس، فهذا من بدعه.

وفي وجوبه واستحبابه وكراهته خلاف بين العامة، ولكن عند عوامهم يكون أمره مشدداً، وينكرون على من لا يتكفف في صلوٰته.

وأمّا عندنا فالمشهور تحريمه، وقال بعض بكراهته وهو مختار المحقق ﷺ في

---

١ ـ مجمع البحرين، ص ٢٨٥.

المعتبر[١] فلابدّ في فهم حكم المسئلة من ذكر أخبار الباب حتّى يظهر ما هو الحق في المقام فنقول بعونه تعالى:

الرواية الاولى: وهي ما رواها الشّيخ باسناده عن الحسين بن سعيد عن صفوان وفضاله جميعاً عن العلاء عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام (قال: قلت له الرجل يضع يده في الصّلوٰة وحكى اليمنى على اليسرى، فقال: ذلك التكفير لا يفعل).[٢]

وقوله: حكى اليمنى على اليسرى يعنى: وضع يده عملاً في مقام السؤال فوضع يده اليمنى على يده اليسرى، فقال عليه السلام في الجواب: ذلك التكفير، يعنى: وضع اليد بهذا النحو تكفير فلا يفعل.

واحتمالات الرواية خمسة:

الاحتمال الأوّل: ان يكون المراد ترك التكفير من باب كونه محرّماً بالحرمة التكليفية في الصّلوٰة وغيرها.

الاحتمال الثاني: أن يكون محرّماً بالحرمة التكليفية لكن في خصوص حال الصّلوٰة لا مطلقاً.

الاحتمال الثالث: أن يكون النهي النهي الوضعي، بمعنى الارشاد إلى بطلان الصّلوٰة بالتكفير، لا أن يكون محرّماً تكليفاً.

الاحتمال الرابع: أن يكون النهي باعتبار وجود حضاضةٍ فيه، فيكون

---

١ ـ المعتبر، ج ٢، ص ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

٢ ـ الرواية ١ من الباب ١٥ من ابواب قواطع الصّلوٰة من الوسائل.

النهي للكراهة.

الاحتمال الخامس: أن يكون النهي عنه باعتبار عدم كون ذلك من آداب الصّلوٰة، فلا يكون النهي دالاً على الحرمة ولا الكراهة، بل يكون ﷺ في مقام بيان عدم فعل ذلك في الصّلوٰة من باب عدم كونه من آدابها.

الرواية الثانية: وهي ما رواها زرارة عن أبي جعفر ﷺ (قال: وعليك بالاقبال على صلوٰتك (إلى أن قال) ولا تكفر فإنّما يصنع ذلك المجوس).[١]

الرواية الثالثة: وهي ما رواها حريز عن رجل عن أبي جعفر ﷺ (في حديث قال: ولا تكفر فانما يصنع ذلك المجوس).[٢]

ولا يبعد عدم كون هذه الرواية غير الرواية الثانية، والرجل الواقع في طريق الثانية كان هو زرارة، وعلى كل حال قد يقال: بدلالتهما على الكراهة بقرينة قوله ﷺ (فانما يصنع ذلك المجوس) ولكن نقول ما هو مفاد الروايات بعداً إنشاء الله .

الرواية الرابعة: وهي ما رواها علي بن جعفر (قال: قال أخي: قال علي بن الحسين ﷺ وضع الرجل إحدى يديه على الاخرى في الصّلوٰة عمل وليس في الصّلوٰة عمل).[٣]

قد يقال: بأنّه بعد عدم كون مجرد كون التكفير عملاً موجباً لعدم الجواز في الصّلوٰة لأنّ الكبرى، وهو عدم كون العمل في الصّلوٰة، ممنوع إذ ليس كل عمل ممنوع

---

١ ـ الرواية ٢ من الباب ١٥ من ابواب قواطع الصّلوٰة من الوسائل.

٢ ـ الرواية ٣ من الباب ١٥ من ابواب قواطع الصّلوٰة من الوسائل.

٣ ـ الرواية ٤ من الباب ١٥ من ابواب قواطع الصّلوٰة من الوسائل.

في الصّلوٰة، فلابدّ من أن يقال: بأنّ التكفير حيث يأتي به العامة بعنوان التذلل وجزئيته للصّلوٰة، فقال ﷺ: بأنّ التكفير عمل، يعني: عمل يأتي به بقصد الجزئية والتشريع، وحيث إنّ الصغرى تكون هذا فتكون الكبرى وهو قوله: وليس في الصّلوٰة عمل، يعني: ليس في الصّلوٰة عمل يأتي بعنوان التشريع والجزئية مع عدم كونه جزءً وعلىٰ هذا الاحتمال تكون العلة متحدة مع المعلول، لأنّ العلة هي التشريع ونفس المعلول وهو كون التكفير عمل هو التشريع، فكأنّه قال: لا يجوز التشريع، لأنّه لا يجوز التشريع.

الرواية الخامسة: وهي ما في الوسائل رواها علي بن جعفر في كتابه نحوه وزاد (وسئلته عن الرجل يكون في صلوٰته يضع إحدى يديه على الاخرى بكفه أو ذراعه، قال: لا يصلح ذلك فإنّ فعل فلا يعودن له).[١]

الرواية السادسة: وهي ما رواهاالصّدوق ﷺ في الخصال باسناده عن عليﷺ في حديث الاربعمائة (قال: لا يجمع المسلم يديه في صلوٰته وهو قائم بين يدى الله عزوجل يتشبه بأهل الكفر يعنى: المجوس) وهنا رواية اخرى ذكرت في دعائم الاسلام).[٢]

إذا عرفت ذلك، فاعلم انّه كما قلنا يكون التكفير عند العامة من حيث الحكم محل الخلاف، ولكن الجمهور منهم قالوا بكونه من سنن الصّلوٰة.

قال ابن رشد في بداية[٣] المجتهد (المسئلة الخامسة: اختلف العامة في وضع

---

١ ـ الرواية ٥ من الباب ١٥ من ابواب قواطع الصّلوٰة من الوسائل.

٢ ـ الرواية ٧ من الباب ١٥ من ابواب قواطع الصّلوٰة من الوسائل.

٣ ـ بداية المجتهد، ج ١، ص ١٩٧.

اليدين إحديهما على الاخرى في الصّلوٰة، فكره ذلك مالك في الفرض، وأجازه في النفل، وراى قوم أنّ هذا الفعل من سنن الصّلوٰة وهم الجمهور، والسبب في اختلافهم أنّه قد جائت آثار ثابتة نقلت فيها صفة صلوٰته عليه الصّلوٰة والسلام ولم ينقل فيها أنّه كان يضع يده اليمنى على اليسرى، وثبت أيضا أنّ الناس كانوا يؤمرون بذلك، وورد ذلك أيضا من صفة صلوٰته عليه الصّلوٰة والسلام في حديث أبي حميد، فراى قوم أنّ الآثار الّتي أثبتت ذلك اقتضت زيادة على الآثار الّتي لم تنقل فيها هذه الزيادة، وأنّ الزيادة يجب أن يصار إليها، وراى قوم أنّ الأوجب المصير إلى الاثار التي ليس فيها هذه الزيادة، لأنّها اكثر، و لكون هذه ليست مناسبة لأفعال الصّلوٰة، وإنّما هي من باب الاستغاثه، ولذلك اجازها مالك في النفل ولم يجزها في الفرض، وقد يظهر من أمرها أنّها هيئة تقتضي الخضوع وهو الاولى بها).

فترى أن جمهور هم قائلون بكونه من سنن الصّلوٰة، وإن كان ما جعله وجهاً لمختارهم ـ من أنّ الآثار الّتي أثبتت ذلك اقتضت زيادة على الآثار الّتي لم تنقل فيها هذه الزياده، وأنّ الزيادة يجب ان يصار اليها ـ غير تمام، لأنّه لو كان للاخذ بالزيادة في الدوران بينه وبين عدم الزيادة وجه، فهو ليس إلاّ من باب أنّه يمكن أنّ ناقل عدم الزيادة لم يذكر الزياده، فيأخذ بالزيادة لذكر الزيادة في نقله .

وأمّا في المورد فلا وجه لذلك، إذ كيف يمكن أن يكون فعل النبي ﷺ على التكفير دائماً ولم ينقل من ينقل فعله وصلوٰته إلا أبي حميد، فمن عدم نقله نكشف عدم رؤيتهم فعله ﷺ، فلا وجه للأخذ بنقل الزيادة في المورد.

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّه كما قلنا المشهور عند أصحابنا هو التحريم، ولكن نقل المحقّق في المعتبر عن أبي الصلاح الكراهة واسترضاه بعد ردّ الوجوه الّتي قيل

وجهاً للحرمة، وذكر بأنّه بعد استحباب ارسال اليد نقول بكراهة التكفير، ولا تدلّ الروايات على أزيد من الكراهة هذا.

ثمّ اعلم أنّه بعد ما فهمت ما هو وضع التكفير عند العامة من أنّ جمهورهم جعلوه من سنن الصّلوٰة، فالحق هو عدم كون روايات الباب، وخصوصاً ما علل فيها بكون ذلك من عمل المجوس غير الرواية الاولى، في مقام بيان الحرمة أو الكراهة، بل ليس إلا في مقام بيان عدم كون التكفير من سنن الصّلوٰة، بل هو من آداب المجوس.

وبعبارة اخرى تارةً يقال بأنّ هذه الروايات الّتي علل فيها بكون التكفير ممّا يصنعه المجوس يكون في مقام النهي عن التكفير من باب كون ذلك تشبها بالمجوس، فيكون التحريم أو كراهة التكفير دائراً مدار كون التشبه حراماً أو مكروهاً.

وتارةً يقال: بأنّ مفاد هذه الروايات ليس هذا بل النظر في هذه الأخبار يكون إلى ما تقوله العامة من كون ذلك من جملة الآداب وسنن الصّلوٰة، لا إلى كونه تشبها بالمجوس، بل في مقام بيان إفهام الناس، ومن يسئل عن التكفير بأنّ ذلك ليس من سنن الصّلوٰة، بل هذا من آداب المجوس فعلىٰ هذا ليست الروايات دالة على الكراهة كما زعم بعض، بل ليست إلاّ في مقام بيان عدم كون هذا من سنن وآدابها، وبعد ما بينا من وضع التكفير عند العامة يظهر لك أنّ الاقوى في مفاد الروايات هذا: أعني كونها في مقام بيان عدم كون ذلك من آداب الصّلوٰة.

ثمّ بعد ما عرفت ذلك، فيكون تحريم التكفير من باب أحد الوجهين:

الوجه الأوّل: الرواية الاولى، وهي ما رواها محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام (قال: قلت له: الرجل يضع يده في الصّلوٰة وحكى اليمنى على اليسرى،

فقال: ذلك التكفير لا يفعل).[١]

بيانه أنّ محتملات الرواية امور:

الأوّل: أن يكون النهي النهي التكليفي عن التكفير في حال الصّلوٰة وغيره.

الثاني: أن يكون المراد من النهي النهي التكليفي في خصوص الصّلوٰة.

الثالث: أن يكون النهي النهي الوضعي، فقوله (لا يفعل) إرشاد إلى الفساد، ولا يبعد ظهور الرواية في الاحتمال الثالث لأنّ اختصاص السؤال بحال الصّلوٰة يدلّ على كون نظر السائل إلى فهم حكمه في هذا الحال، فجوابه ﷺ إرشاد إلى فساد الصّلوٰة به، ولا يبعد كون النظر إلى السؤال في ما رأى من فعل العامة، لأنّهم يضعون يد اليمنى على اليسرى حال الصّلوٰة، أنّه هل يكون ذلك من آداب الصّلوٰة كما يزعمون أولا، بل يفسد الصّلوٰة، فقوله ﷺ (ذلك التكفير لا يفعل) ظاهر في أنّه من موانع الصّلوٰة، ويبطل به الصّلوٰة، فيكون النهي النهي الوضعي فعلىٰ هذا تكون هذه الرواية دليلاً على فساد الصّلوٰة بالتكفير.

إن قلت: بأنّ عدّ التكفير في بعض الروايات في عداد المكروهات، أو التعليل بكونه ممّا يصنع المجوس يدلّ على كون التكفير مكروهاً، فظهور هذه الروايات في الكراهة يوجب وهن ظهور رواية محمد بن مسلم في الحرمة.

نقول: إن كان الدليل هذه الروايات فقط كان الممكن أن يقال: بأنّ عدّه في عداد المكروهات، أو التعليل بكونه عمل المجوس موهناً للأخذ بظهور النهي فيها على الحرمة، ولكن هذا لا يوجب وهناً في الرواية الاولى الّتي ليس فيها هذا الوهن،

---

١ ـ الرواية ١ من الباب ١٥ من ابواب قواطع الصّلوٰة من الوسائل.

ولهذا لا مانع من الأخذ بظهور هذه الرواية.

الوجه الثاني: أنّه بعد ما قلنا من أنّ العامة جعلوا التكفير من سننها وآدابها، وكان إتيانهم في الصّلوٰة بعنوان كونه من سننها، ولا إشكال في كون ذلك تشريعاً، وإذا كان تشريعاً تبطل به الصّلوٰة، لأنّ من يكفّر في الصّلوٰة يجعل الصّلوٰة متخصصا بهذه الخصوصية، فيأتي بالصّلوٰة مع هذه الخصوصية، فيقرب بمجموع هذا العمل، والحال أنّه ليس بمقرب، فمع هذا لا تصير الصّلوٰة مقرّبا، وهذا معنى بطلان الصّلوٰة به، فتأمّل جيداً.

الثاني من قواطع الصّلوٰة: الالتفات

اعلم أنّ المعروف عند الفقهاء رضوان الله عليهم هو كون الالتفات مبطلاً إذا كان فاحشا وكان عن عمد، فإذا عنونوا الالتفات تعرضوا هكذا، وإذا تعرضوا الاستقبال قالوا: بوجوب استقبال الكعبة المكرّمة، ولو لم يستقبل فان كان خارجاً عن اليمين وشمال القبلة تبطل الصّلوٰة، لفقد الشرط سواء كان عامداً أو ساهياً، وان كان ما بين اليمين والشمال فلا تبطل الصّلوٰة لو كان عن سهو.

إذا عرفت ذلك اعلم أنّ الالتفات ليس عبارة عن عدم الاستقبال، بل الالتفات يكون موضوعاً آخر حيث إنّ الالتفات يحصل موضوعه بمجرد توجه الوجه نحو جهة فإذا توجه الشخص بوجهه إلى جانب يقال: التفت إلى هذا الجانب ولو لم يلتفت بساير مقاديم بدنه، وأمّا في الاستقبال فهو يتحقّق باستقبال مقاديم البدن بتمامه نحو القبلة ،لأنّ قوله تعالى **﴿فوّل وجهك شطر المسجد الحرام﴾**[1] كناية عن وجوب تولية مقاديم البدن نحو القبلة لا خصوص الوجه، ففقد الشرط، أى:

---

١ ـ السورة البقرة، الآية ١٤٤.

شرط الاستقبال، يتحقّق بخروج مقاديم البدن بجميعها عن القبلة لا بالتفات خصوص الوجه عن القبلة.

فعلىٰ هذا ليس الالتفات عبارة عن عدم الاستقبال، بل الاستقبال شرط من شرائط الصّلوٰة، ويتحقق موضوعه باستقبال مقاديم البدن بجميعها، وفقد الشرط يتحقق بانحراف مقاديم البدن ـ الوجه وغيره ـ عن القبلة، وأمّا الالتفات الّذي يعدّونه من القواطع عبارة عن توجه الوجه إلى جهة غير جهة القبلة، فلا يعتبر في الالتفات الالتفات بجميع مقاديم البدن، بل يكفي الالتفات بالوجه، فقد ظهر لك ممّا مرّ كون الالتفات القاطع غير عدم الاستقبال، هذا كلّه في تنقيح موضوع الالتفات.

وأمّا حكمه فنذكر أخبار الباب انشاء الله حتّى يظهر حقيقة الحال، فنقول بعونه تعالى:

الرواية الاولى: وهي ما رواها العلاء عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام (قال: سئلته عن الرجل هل يلتفت في صلوٰته؟ قال: لا، ولا ينقض أصابعه).[١]

الرواية الثانية: وهي ما رواها حماد عن الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام (في حديث) (قال: قال: إذا التفت في صلوٰة مكتوبة من غير فراغ فأعد الصّلوٰة إذا كان الالتفات فاحشا، وإن كنت قد تشهدت فلا تعد).[٢]

الرواية الثالثة: وهي ما رواها عمر بن اذنية عن زرارة (أنّه سمع أبا جعفر عليه السلام يقول: الالتفات يقطع الصّلوٰة إذا كان بكله).[٣]

---

١ ـ الرواية ١ من الباب ٣ من ابواب قواطع الصّلوٰة من الوسائل.

٢ ـ الرواية ٢ من الباب ٣ من ابواب قواطع الصّلوٰة من الوسائل.

٣ ـ الرواية ٣ من الباب ٣ من ابواب قواطع الصّلوٰة من الوسائل.

يحتمل أن يكون المراد من قوله (بكله) هو بكل الالتفات، ويحتمل أن يكون المراد منه بكل الوجه، أو بكل البدن، فعلى الأوّل يرجع الضمير إلى المذكور سابقا وهو الالتفات، فلا تنافي مع الرواية الدالّة على كون الالتفات قاطعاً إذا كان فاحشاً، وكذا على الاحتمال الثاني وكان الالتفات بكلهاى بكل الوجه فأيضاً الالتفات بكل الوجه يساوق الالتفات الفاحش، وأمّا إن كان الالتفات بكل البدن مرادا من قوله (بكله) فهو يساوق عدم الاستقبال (والاحتمال الأوّل أقوى الاحتمالين، ثمّ بعده كون المراد من (كله) كل الوجه أولى من كل البدن).

الرواية الرابعة: وهي ما رواها علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام (قال: سئلته عن الرجل يكون في صلوٰته، فيظن أنّ ثوبه قد انخرق، أو أصابه شيء هل يصلح له أن ينظر فيه، أو يمسه؟ قال: إن كان مقدم ثوبه، أو جانبيه فلا بأس وإن كان في مؤخره فلا يلتفت، فانّه لا يصلح).[١]

والمراد بكونه في مقدم ثوبه هو عدم البأس من باب عدم الالتفات بالوجه، وأمّا إذا كان في مؤخره فلا يجوز، لكونه موجبا لالتفات الوجه من القبلة.

الرواية الخامسة: وهي ما رواها عبد الملك (قال: سئلت أبا عبدالله عليه السلام عن الالتفات في الصّلوٰة أيقطع الصّلوٰة؟ فقال: لا، وما أحب أن يفعل).[٢]

الرواية السادسة: وهي ما رواها أبو بصير عن أبي عبدالله عليه السلام (قال: إن تكلمت أو صرفت وجهك عن القبلة فأعد الصّلوٰة).[٣]

---

١ ـ الرواية ٤ من الباب ٣ من ابواب قواطع الصّلوٰة من الوسائل.

٢ ـ الرواية ٥ من الباب ٣ من ابواب قواطع الصّلوٰة من الوسائل.

٣ ـ الرواية ٦ من الباب ٣ من ابواب قواطع الصّلوٰة من الوسائل.

الرواية السابعة: وهي ما رواها محمد بن ادريس في آخر السرائر نقلا من كتاب الجامع للبزنطي صاحب الرضاعليه السلام (قال: سئلته عن الرجل يلتفت في صلوته هل يقطع ذلك صلوته؟ قال: إذا كانت الفريضة والتفت إلى خلفه فقد قطع صلوته، فيعيد ما صلّى ولا يعتد به، وإن كانت نافلة لم يقطع ذلك صلوته، ولكن لا يعود).[1]

إذا عرفت ذلك نقول: أما الرواية الرابعة الدالّة بظاهرها على كراهة الالتفات إن حملت على الالتفات الّذي لا يكون بالوجه، بل بالعين مثلاً بحيث لاتنافي الأخبار المانعة فهو، وإلاّ لا يمكن العمل بها، و أمّا بعض الروايات المتقدّمة فليس إلاّ في مقام بيان أصل قاطعية الالتفات، فهذه الطائفة غير منافية مع الرواية الاولى والثانية، فتبقى الرواية الاولى والثانية، ويكون مفاد الاولى قاطعية الالتفات إذا كان فاحشاً، ومفاد الثانية إذا كان بكله.

واعلم أنّ الالتفات بالوجه إلى الخلف لا يمكن إلاّ بتوجيه الوجه بنحو يرى الشخص مقدارا من الخلف، لأنّ أزيد من ذلك بحيث يرى الشخص النقطة المقابلة للقدام لا يمكن أبداً، إلاّ بتوجيه مقاديم البدن وإقباله إلى الخلف، وهذا غير الالتفات القاطع، بل أوّل مرتبة الالتفات يحصل بتوجيه الوجه نحو اليمين والشمال، والفاحش منه هو ما إذا وجّه وجهه بحيث يرى مقدارا من الخلف، فالالتفات الفاحش هو الالتفات بالوجه بنحو يرى الشخص مقدارا من خلفه، وبعد كون المراد من الرواية الثانية من قوله (بكله) هو كل الالتفات، أو الالتفات بكل الوجه، فهذه المرتبة من الالتفات يساوق الالتفات الفاحش، فيكون مفاد الرواية الاولى والثانية واحداً، فلا تعارض بين الروايات، لأنّ مطلقها يحمل على المقيد، فيكون الالتفات الفاحش

---

١ ـ الرواية ٨ من الباب ٣ من ابواب قواطع الصّلوة من الوسائل.

ـ وبعبارة اخرى إذا كان بكله ـ قاطعاً، فافهم.

ومما ذكرنا يظهر لك أنّه لا وجه للاستدلال ببعض ما ورد من أنّ ما بين المشرق والمغرب قبلة، لأنّ موضوع هذه الطائفة من الأخبار هو الصورة الّتي لم يستقبل الشخص من أوّل الأمر القبلة وانحرف عنها، وكان إنحرافه بما بين المشرق والمغرب لا من يكون مستقبلاً للقبلة ويدري القبلة، ولكن التفت في أثناء الصّلوٰة من القبلة بوجهه، وهو محل كلامنا فعلاً، فتدبّر

الثالث من قواطع الصّلوٰة

قول المصلّي آمين في الصّلوٰة بعد إتمام الفاتحة

للامام والمأموم والمنفرد

اعلم أنّ العامة يقولون باستحباب قول (الآمين) وبينهم أيضاً بعض اختلافات اخر في بعض فروعه، مثل الاجهار به والاخفات به، ونقل في الباب رواية عن أبي هريرة ورواية اخرى عن وائل بن حجر.

وأمّا اصحابنا الامامية رحمهم الله فبين قائل بالكراهة، نقل ذلك عن ابن جنيدﷺ (واشكل[1] في كون عبارته دالاً على ذلك) وأبي صلاح ﷺ (ولم يكن في كتابه الكافي تعرضاً لذلك، ولكن الفاضل الآبي في كاشف الرموز ذكر أنّ المحقق ﷺ نقل القول بالكراهة عن أبي الصلاح) من القدماء وعن المحقق في المعتبر والاردبيلي ﷺ والكاشاني من المتأخرين، وبين قائل بالحرمة وهو مختار السيّد ﷺ في

---

١ ـ المصباح الفقيه، ص ٣١٢.

الانتصار[١] والشيخ ﷺ في الخلاف[٢] وغيرهما.

والقائلون بالحرمة بين قائل بالحرمة التكليفية، ولم يذكر هذا القول عن أحدٍ إلا أنّه مختار صاحب المدارك[٣] ﷺ، وبين قائل بالحرمة التكليفية والوضعية، واستدل للحرمة ببعض الوجوه:

أوّلها الأخبار.

منها ما رواها جميل عن أبي عبدالله ﷺ (قال: إذا كنت خلف إمام فقرء الحمد وفرغ من قرائتها، فقل أنت «**الحمد لله رب العالمين**» ولا تقل: آمين).[٤]

هذه الرواية في المأموم وتدلّ على النهي من آمين.

و منها ما رواها معاوية بن وهب (قال: قلت: لأبي عبد الله ﷺ أقول (آمين) إذا قال الامام: غير المغضوب عليهم ولا الضالين؟ قال: هم اليهود والنصارى ولم يجب في هذا).[٥]

مورد السؤال المأموم، ولكن الامام ﷺ أعرض عن الجواب وقال: هم اليهود والنصارى، يعنى: المغضوب عليهم والضالين، ولعلّ إعراضه عن الجواب كان من باب التقية، فالرواية تدلّ على عدم جوازه (ويمكن أن يكون المراد من كلام الامام ﷺ إنّ القائلين بكون (آمين) من سنن الصّلوٰة هم اليهود والنصارى كما

---

١ ـ الانتصار، ص ١٤٤.

٢ ـ الخلاف، ج ١، ص ٢٢٣.

٣ ـ مدارك الاحكام، ج ٣، ص ٣٧٣.

٤ ـ الرواية ١ من الباب ١٧ من ابواب القرآئة من الوسائل.

٥ ـ الرواية ٢ من الباب ١٧ من ابواب القرآئة من الوسائل.

احتمله الحاج آغا الهمداني[١] ﷺ وذكر بعض المؤيدات لذلك).

و منها وهي ما رواها محمد الحلبي (قال: سئلت أبا عبدالله ﷺ أقول إذا فرغت من فاتحة الكتاب: آمين؟ قال: لا).[٢]

تدلّ على عدم الجواز للمنفرد.

ومنها وهي فقرة من الرواية الواردة في كيفية الصّلوٰة عن أبي جعفر ﷺ (قال: ولا تقولّن إذا فرغت من قرائتك: آمين، فإنّ شئت قلت: الحمد لله رب العالمين).[٣]

وهي في المنفرد يكون النهي فيها مؤكداً لتأكيده بالنون الثقلية لأنّه قال ﷺ (ولا تقولنّ).

ومنها وهي ما رواها ابن أبي عمير عن جميل (قال: سئلت أبا عبدالله ﷺ عن قوله الناس في الصّلوٰة جماعة حين يقرأ فاتحة الكتاب (آمين) قال: ما أحسنها وأخفض الصوت بها).[٤]

وفي هذه الرواية احتمالان:

الاحتمال الأوّل: أن يكون (ما) في قوله ﷺ (ما أحسنها) ماء التعجب، ويكون أحسن بفتح الهمزة والسين وضمّ النون، ويكون قوله (أخفض) صيغة الأمر، فيكون المراد استحسان هذا العمل والأمر بخفض الصوت في قرائته يكون موافقاً مع ما يقول بعض العامة بخفض الصوت فعلىٰ هذا لابدّ من حمل الرواية على التقية.

---

١ ـ مصباح الفقيه، ص ٣١٢.

٢ ـ الرواية ٣ من الباب ١٧ من ابواب القرآئة من الوسائل.

٣ ـ الرواية ٤ من الباب ١٧ من ابواب القرآئة من الوسائل.

٤ ـ الرواية ٥ من الباب ١٧ من ابواب القرآئة من الوسائل.

الاحتمال الثاني ما احتمله (الهمداني[١] ﷺ) بأن يكون (ما) في قوله ﷺ (ما احسنها) ماء النافية، واحسنها بضم الهمزة وكسر السين وضمّ النون، ويكون (أخفض) فعل الماضي، ونقل الراوي نحوة كلام الامام ﷺ، فيكون المراد أنّه لم يكن مستحسناً عندي، وإذا قال هذا أخفض صوته حين قال هذا الكلام، فتكون الرواية علىٰ هذا دليلاً على عدم الجواز.

ولكن هذا خلاف الظاهر، لأنّ التعبير باحسنها متكلم الوحدة يكون متدأوّلاً في مقام أداء الالفاظ، فيقال: احسن القرائة، أو ما احسنها، ولا يستعمل في هذا المقام[٢] وعلى كل حال يحتمل في هذه الرواية الاحتمالان المتقدمان.

ثمّ إذا عرفت ذلك نقول: إنّه يظهر من السيّد ﷺ في الانتصار ومن الشّيخ ﷺ في الخلاف ومن العلاّمة ﷺ في المنتهي الاجماع على عدم الجواز، والقائلون بالكراهة هم ابن جنيد، وأبي الصلاح، والمحقق في أحد[٣] كتبه، والاردبيلي، والكاشاني رحمهم الله مع الاشكال في كون مختار الأوّلين منهم الكراهة على ما قدمنا.

وما يكون وجه الكراهة إن كان الرواية الخامسة المتقدمة، فضافا إلى ما قيل من الاحتمال الثاني في الرواية نقول: بأنّه إن كان الصادر من المعصوم ﷺ هو (ما احسنها) بأن يكون الماء للتعجب، ويكون المراد كون العمل مستحسنا عنده، وهو

---

١ ـ على ما نقل في مصباح الفقيه، ص ٣١٢.

٢ ـ أقول: يمكن أن يقال: بأنّ كلامه ﷺ كان ما أحَسَّنُها بضمّ الهمزة، وفتح الحاء، وكسر السين مع التشديد، وضم النون بمعنى: إنّي ما أكون محسّن هذا الأمر، وبالفارسية (تحسين نمى‌كنم اين كلام را و هنگام گفتن اين كلام آهسته مى‌فرمود). (المقرر)

٣ ـ المعتبر، ج ٢، ص ١٨٦.

الاحتمال الأوّل من الاحتمالين المتقدمين في الرواية، ولعله هو الاظهر فتدلّ الرواية على استحباب (آمين) لأنّه بعد صيرورة (آمين) مورد تحسين الامام ﷺ فيكون فعله أفضل من تركه وهذا معنى الاستحباب.

فعلىٰ هذا نقول: لا يمكن الجمع بين هذه الرواية وساير الروايات الظاهرة في التحريم بحمل النهي فيها على الكراهة، لأنّه إن كان مفاد هذه الرواية مجرد الجواز يمكن أن يقال: بأنّه بعد عرض هذه الرواية الدالّة على الجواز على العرف، وعرض ساير الأخبار الدالّة على الحرمة على العرف يفهمون منها الجواز مع الكراهة، ولكن بعد كون مفاد ساير الروايات عدم مطلوبية الفعل، بل يكون الفعل غير مطلوبٍ إما بالمطلوبية الأكيدة أو غير أكيده فقدر المتيق منها عدم الفضل في فعله، والحال أنّ الرواية الخامسة تدلّ على مطلوبية الفعل واستحسانه، فلا يمكن الجمع بين مطلوبية الفعل وبين مطلوبية الترك، فلا يرى جمع عرفي بين الطائفتين، فيقع بينهما التعارض.

وحيث إنّه لابد في هذا المقام من الأخذ بذى المزية فالترجيح مع الروايات المخالفة للرواية الخامسة، لكونها مخالفاً مع العامة ولابدّ من طرح هذه الرواية، فلا وجه للتمسك بها للكراهة، والشاهد على كون سبب بيانه ﷺ هذا البيان في هذه الرواية التقية هو الرواية الثانية المتقدمة الّتي أعرض الامام ﷺ عن الجواب، وليس إعراضه إلاّ لأجل التقية، هذا كله مضافاً إلى اشتهار عدم الجواز عند الأصحاب حتى ادعى[1] الاجماع بعضهم على ذلك كما مرّ ذكره.

ثمّ إنّه ما يمكن أن يكون وجهاً للتحريم الوضعي، أعني: بطلان الصّلوٰة (بآمين) امور:

---

١ ـ السيّد في الانتصار، ص ٤٤؛ أو الشّيخ في الخلاف، ج ١، ص ٣٣٢.

الأمر الأوّل: أنّ الظاهر من الروايات الناهية عن التأمين في الصّلوٰة هو الارشاد إلى فساد الصّلوٰة به كما قلنا غير مرة من أنّ الأمر بالشيء في شيء، أو النهي عن شيء في شيء يكون أمره إرشادا إلى دخل هذا الشيء في هذا الشيء جزءاً وشرطاً، ونهيه على كون هذا الشيء مفسداً لهذا الشيء.

الأمر الثاني: أنّه بعد كون التزام العامة باتيان (آمين) بعد إتمام الفاتحة بعنوان كونه من سنن الصّلوٰة وآدابها، فكما قلنا في التكفير يكون إتيانه بهذا الداعي تشريعا وإدخال ما ليس من الدين في الدين، وبعد كونه تشريعا محرماً يصير سبباً لبطلان الصّلوٰة، لأنّه مع إتيان (آمين) بقصد كونه جزءً مستحباً للصّلوٰة ومن جملة سننها، فيأتي المصلّي بالصّلوٰة المقيدة بهذا القيد بعنوان التقرب، فيصير تشريعه سببا لبطلان أصل عمله أعني: الصّلوٰة، لأنّ الصّلوٰة المقيدة به ليست بصّلوٰة فلا تصح هذه الصّلوٰة، وهذا عين فسادها، فلأجل ذلك نقول: بكونه موجبا لفساد الصّلوٰة من باب سرايته بالعمل كما قلنا.[1]

الأمر الثالث: ما يستفاد من عبارة ابن جنيد ﷺ وهو أنّه لا إشكال في كون

---

١ ـ أقول: صيرورة إتيانه موجبا لفساد الصّلوٰة لكون التشريع فيه تشريعاً فيها محلّ تأمل، إذ بعد كون داعي المكلف باتيان هذا الفرد من الصّلوٰة هو امتثال الأمر بالطبيعة، والطبيعة غير مقيدة بخصوصيات الفردية، فالمصلّي لا يقصد إلاّ امتثال الأمر المتعلّق بالطبيعة، ولو فرض أنّه يأتي حين امتثال الطبيعة بما ليس جزءً، ويكون يشرع في إتيان شيء في ضمن امتثال الطبيعة، فلا يضر ذلك بقصد القربة بها، ولا يفيد الامتثال بهذه الخصوصية، أي (آمين) فلا وجه لفساداإلاّ أن يقال كما قال سيدنا الاستاد آية الله العظمى مدظله العالي في جوابي: بأنّه وإن كان المكلف قاصداً للامتثال الأمر بالطبيعة، ولكن حيث إنّه يقيّد قصده بالصّلوٰة الّتي فيها (التأمين) يصير ذلك سبباً لفساد الصّلوٰة، فتأمّل. (المقرر)

(آمين) بمعنى استجب، وبعد كونه بمعنى استجب، فيكون طلباً لاجابة شيء من الله تعالى، فلابدّ من أن يكون قبله دعاء مذكور، حتّى يكون ذلك دعاء لاجابة ما ذكر قبلاً فعلىٰ هذا نقول: بعدما لا يكون المذكور قبل ذلك إلاّ فاتحة الامام، أو فاتحة نفس الشخص، ومن المفروض أنّه يأتي بالفاتحة بقصد القرآنية لا الدعاء، فليس دعاء مذكور قبله حتّى يكون ذلك دعاء لاجابته (فآمين) لايكون دعاء مستقلاً يكون بنفسه دعاءً، بل يكون دعاء بالتبع، وعلى الفرض لم يكن قبله دعاء حتّى يكون (آمين) دعاء من المصلّي باجابته فعلىٰ هذا يكون كلاماً آدمياً يوجب للبطلان.

إن قلت: إنّ هذا الدليل يتم لو لم يجز قصد الدعاء من (إهدنا الصراط المستقيم الخ) في طول قصد القرآنية منه، وأمّا مع جواز ذلك فيقصد القاري للفاتحة الدعاء أيضاً، ثمّ يقول نفس القارى إن كان مأموماً يجوز أن يقرء خلف الإمام، أو يكون منفرداً (آمين) أو إذا قرء الإمام الفاتحة وقصد بها الدعاء أيضاً يقول المأموم (آمين) فيصير دعاءً.

نقول: بأنّه في صورة عدم قصد الدعاء من الفاتحة طولاً لايكون (آمين) دعاءً فيكون كلام آدمي، فيصير موجبا لبطلان الصّلوٰة (نعم في صورة قصد الدعاء لم يتم هذا الدليل، فافهم).

الأمر الرابع: أن يقال: بأنّه يظهر من بعض النحاة كون أسماء الأفعال مثل آمين، وصه، وحيهل وغيرها موضوعاً للألفاظ مثلاً (آمين) موضوع للفظ (استجب)، لا بمعنى استجب، فإذا قال الشخص (آمين) ينتقل ويفهم المستمع منه لفظ (استجب) ثمّ من لفظ استجب ينتقل إلى معناه، أعنى: إلى معنى استجب، فإذا كان كذلك، فيقال: إنّ (آمين) ليس بمعنى استجب حتّى يكون دعاءً و يكون إتيانه في الصّلوٰة جائزاً.

ولكن هذا الوجه ليس بتام لأنّه كما قال الرضي ﷺ ليس هذا كلاماً تماماً، بل لا معنى معقول له، لأنّه من الواضح كون إسم الفعل موضوعاً لمعنى ما سمّي من الأفعال، فآمين موضوع لمعنى استجب لا لفظه، فهذا الوجه غير وجيه.

وأمّا ما اختاره صاحب المدارك[1] ﷺ من الالتزام بالحرمة التكليفية في آمين، فما يمكن جعله وجها لهذا ليس إلاّ دعوى ظهور النواهي الواردة في الروايات في الحرمة التكليفية.

ولكن هذا دعوى بلا دليل، لأنّ ما يستظهره العرف في هذه، النواهي ليس إلاّ الحرمة الوضعية كما قلنا غير مرة من أنّ أمثال هذه النواهي إرشاد إلى كون إيجاد المنهي عنه موجباً لمنقصة في المأمور به لا يمكن أن يصير المأمور به منطبق عنوان الأمر.

وبعبارة اخرى نقول: بعد كون مفاد ما روي في طرق العامة، على فرض صدقه، هو أنّ النبي ﷺ إذا صلّى وقرء فاتحة الكتاب وفرغ من قرائتها يقول (آمين) ومن معلوم أنّه ﷺ، على فرض صدق الرواية، أتى به في الصّلوٰة مثل سائر الأقوال والأفعال الّتي أوقعها في الصّلوٰة، وكونه جزءً من أجزائها الواجبة أو المستحبة، كما يستفاد جزئية شيء أو شرطيته الواجبة والمستحبة للصّلوٰة من كيفية صلوٰته ﷺ، فهو إن أتى به أتى بعنوان كونه جزءً من أجزاء الصّلوٰة كما هو المغروس والمعروف في أذهان العامة وأن (آمين) من سنن الصّلوٰة.

فإذا كان وضع (آمين) خارجاً هكذا عند العامة من المسلمين، فأئمتنا أهل البيت صلوات الله وسلامه عليهم بعد ما رأوا فساد ما ادعى العامة وعدم كون

---

١ ـ مدارك الاحكام، ج ٣، ص ٣٧٣.

(آمين) من سنن الصّلوٰة عند الله وعند النبي ﷺ صاروا في مقام دفع هذه البدعة، وبيان بطلان عمل العامة، فأخبارهم، في هذا الباب يكون ناظراً إلى ما هو وضع (آمين) خارجاً.

فعلىٰ هذا نقول: بأنّه يحتمل في الرواية احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأوّل: أن يكون النظر في النهي عن (آمين) إلى مجرد نفي الاستحباب الّذي تخيله العامة، فمعنى قوله ﷺ مثلاً (لا تقل: آمين) يعني ليس آمين مستحبا كما قالته العامة.

الاحتمال الثاني: أن يكون مفادها النهي، لا مجرد بيان عدم الاستحباب، ولكن يكون النهي النهي التنزيهي، ومجرد كراهة ذلك في الصّلوٰة.

الاحتمال الثالث: أن يكون مفاده النهي ولكن لا النهي التنزيهي، بل إمّا النهي التحريمي وبيان كون (آمين) محرّماً نفسياً بمعنى: أنّه إذا قيل في الصّلوٰة فعل قائلُه فعلا محرماً بدون ربط بصلوٰته، وإمّا النهي الوضعي وبيان كون إتيانه موجبا لفساد الصّلوٰة.

أمّا الاحتمال الأوّل والثاني فلم يقل به صاحب المدارك ﷺ ويكون خلاف ظاهر الأخبار، فيبقى الاحتمال الثالث، فنقول: إنّ الظاهر في الاحتمال الثالث هو الاحتمال الثاني: أعني: كون النهي وضعياً لما قلنا من المقدمة المذكورة، وهي أنّ وضع (آمين) عند العامة وما نقلوا في طرقهم يناسب كون النهي عنه النهي الوضعي، لأنّهم يأتون به وينسبون استحبابه إلى النبي ﷺ بعنوان كونه من سنن الصّلوٰة، فالنهي عنه هو النهي الارشادي إلى كونه موجباً لفساد الصّلوٰة، فلا وجه لقول صاحب المدارك ﷺ.

فرع بعد عدم جواز (آمين) بعد الفاتحة، فهل يجوز إتيانه في غير هذا المحل في أثناء الصّلوٰة بعد ذكر دعاءٍ صادر من نفسه، أو غيره، فإذا قال مثلاً في القنوت أو الركوع أو غيرهما «أللّهم اغفر لنا» أو قاله شخص آخر يقول: آمين، أو لا يجوز ذلك، كما لا يجوز بعد الفاتحة؟

اعلم أنّ الدليل الأوّل، وهو الأخبار المذكورة المربوطة بالباب، لا يشمل هذا المورد لأنّها متعرضة لاتيانه حين قرائة الفاتحة، وكذا الدليل الثاني، أعني: كونه حراماً من باب التشريع ويفسد الصّلوٰة، لأنّه بعد كونه دعاءً بالتبع، ويجوز الدعاء في كلّ حال من أحوال الصّلوٰة، فلا مانع من إتيانه.[1]

وأمّا الدليل الثالث وهو كونه مفسداً من باب كونه كلاماً آدمياً، فلا يجري هذا الدليل في مورد هذا الفرع، لأنّه بعد سبقه بالدعاء يصير دعاءً بالتبع، ويجوز الدعاء في كل حال من أحوال الصّلوٰة للدليل على ذلك، فلا وجه لفساد الصّلوٰة به في مورد الفرع، نعم الاحتياط بتركه مستحسن لأهمية الصّلوٰة واحتمال عدم جوازه، فتأمّل وتدبر جيّداً.

---

١ ـ أقول: إن كان (آمين) مفسداً للصّلوٰة لو أتى به بعد الفاتحة إذا اتى به بقصد كونه من مستحبات الصّلوٰة وآدابها، ففي كل مورد يأتي به بهذا القصد، أي: بقصد الورود، فيكون تشريعاً ولا اختصاص بعد الفاتحة، وأمّا لو كان (آمين) مفسداً لو اتى به بعد الفاتحة مطلقاً ولو لم يكن بقصد الورود، وبعبارة اخرى يكون محرّماً بالحرمة الذاتية لا التشريعية من باب الدليل على ذلك، فلا وجه لكونه محرّماً بالحرمة الوضعية في غير هذا الحال من الصّلوٰة، فتأمّل. (المقرّر)

الرابع من قواطع الصّلوٰة القهقهة

فنذكر أوّلاً روايات الباب، فنقول بعونه تعالى:

الرواية الاولى: ما رواها زرارة عن أبي عبدالله ﷺ (قال: القهقهة لا تنقض الوضوء، وتنقض الصّلوٰة).[1]

الرواية الثانية: ما رواها سماعة (قال: سئلته عن الضحك هل يقطع الصلوه؟ قال: أمّا التبسم فلا يقطع الصّلوٰة، وأمّا القهقهة فهي تقطع الصّلوٰة).[2]

وهذه الرواية وإن كانت مضمرة إلاّ أنّ الاضمار في ما روى سماعة لا يضر، لأنّ له كتاباً روى في أوّله عن الصادق ﷺ، ثمّ قال بعده (وسئلته وسئلته) وهذه الرواية يحتمل كونها دالة على كون الضحك منقسما بقسمين فقط وهو القهقهة والتبسم، لأنّه بعد كون سؤال السائل عن حكم الضحك، فمقتضى الحكمة بيان أقسامه من حيث القاطعية وعدمها، وبعد ذكره ﷺ هذين القسمين يكشف عدم كون

---

١ ـ الرواية ١ من الباب ٧ من ابواب قواطع الصّلوٰة من الوسائل.

٢ ـ الرواية ٢ من الباب ٧ من ابواب قواطع الصّلوٰة من الوسائل.

قسم ثالث له.

ويحتمل أن لا يكون مفادها حصر الضحك بالقسمين بأن يقال: يمكن أن يكون الامام عليه السلام في مقام بيان أقسام المتعارف من الضحك، وهو ليس إلاّ القسمين، فهذا لا يدلّ على الحصر بهما، إذ يحتمل أنّه عليه السلام لم يبين قسماً آخر من باب عدم كونه متعارفاً.

الرواية الثالثة: ما رواها ابن أبي عمير عن رهط (سمعوه يقول: إنّ التبسم في الصّلوٰة لا ينقض الصّلوٰة ولاينقض الوضوء، إنّما يقطع الضحك الّذي فيه القهقهة).[1]

هذه الرواية مرسلة بابهام الواسطة بين ابن أبي عمير ومن سمع الرهط منه، ومضمرة لعدم ذكر من سمع منه الرهط، وقوله (إنّما يقطع الضحك الّذي فيه القهقهة) يحتمل كونه دالاّ على كون القهقهة قاطعاً للصّلوٰة والوضوء كليهما بقرينة قوله عليه السلام في الصدر (بأنّ التبسم لا يقطع الوضوء والصّلوٰة) ويحتمل أن يكون مفاده قاطعيته لخصوص الصّلوٰة لا الوضوء، ولم يتعرض عليه السلام لعدم مبطليتها للوضوء أصلاً.

الرواية الرابعة: ما رواها في الخصال قريب من هذه المضامين.

إذا عرفت ذلك نقول: يستفاد من روايات الباب كون القهقهة قاطعاً وعدم كون التبسم قاطعاً.

واعلم أنّ أهل اللغة وإن ذكروا للقهقهة بعض المعانى مثل أن القهقهة هي الضحك المشتمل على الصوت مع الترجيع، أو المشتمل على الصوت، أو الضحك

---

١ ـ الرواية ٣ من الباب ٧ من ابواب قواطع الصّلوٰة من الوسائل.

المقابل للتبسم.

ولكن لا يبعد كون القهقهة من ألفاظ الأصوات، أعني: الأسماء المولدة من الصوت، بمعنى: أنّه بعد ما يكون قسماً من الضحك مشتملاً على الصوت، وهذا الصوت يكون قه قه، فقيل باعتبار اشتمال هذا القسم من الضحك على قه قه: إنّ هذا الفرد من الضحك يكون قهقهة، فقهقهة وضعت لقسم من الضحك باعتبار اشتمال هذا القسم على قه قه، فلأجل هذا تكون قهقهة من الاسماء الأصوات فالضحك المشتمل على قه قه يكون قاطعاً، وأمّا التبسم فلا يبعد كونه الضحك الّذي يبدّل هيئة الوجه عنده، وغير مشتمل على الصوت.

ثمّ بعد ما عرفت ذلك يقع الكلام في فروع:

الفرع الأوّل: المستفاد من الأخبار كون القهقهة من الضحك قاطعاً، فهل يكون للضحك قسم ثالث غير داخل في القهقهة والتبسم موضوعاً، اولا؟ وعلى تقدير وجود قسم ثالث له، فهل يكون أخبار الباب متعرضة لحكم هذا القسم الثالث، أم لم تكن متعرضة له؟

اعلم أنّه إن كان القهقهة هي الضحك المشتمل على قه قه، أو الضحك المشتمل على صوت مع الترجيع، وكان معنى التبسم هو الضحك الغير المشتمل على الصوت ولا يحصل عنده إلاّ تغيير هيئة الوجه فللضحك يكون قسما ثالثا، وهو الضحك المشتمل على مجرد الصوت بلا إجهار فيه، أو مع إجهار فيه، لأنّ الضحك المشتمل على مجرد الصوت مع الإجهار وكذا بلا اجهار لا يكون من القهقهة، ولا من التبسم.

وأمّا إن كانت القهقهة هي الضحك المشتمل على مجرد الصوت وإن لم يكن فيها القهقهة، فالضحك المشتمل على الصوت مع القهقهة، والمشتمل على الصوت مع

الإجهار بدون اشتماله على القهقهة، والمشتمل على الصوت بلا إجهار داخل في القهقهة، ويكون كل هذه الاقسام الثلاثة قاطعاً.

وأمّا إن كان موضوع القهقهة ومفهومها مجملاً وكذا التبسم، فلا يعلم بأنّ الضحك المشتمل على الصوت بلا إجهار، وكذا مع الاجهار بدون اشتماله على القهقهة داخل في القهقهة، أو في التبسم، فلا يعلم حكم هذين القسمين من الأخبار بناءً على عدم تعرض الأخبار إلاّ للقهقهة وللتبسم، وكذا بناءً على كون موضوع القهقهة خصوص صوت المشتمل على القهقهة، وكون التبسم هو الضحك بلا صوت بناءً على عدم كون الأخبار متعرضا إلاّ لخصوص القهقهة والتبسم من الضحك، وأمّا بناءً على كون الأخبار متعرضة لحكم جميع أقسام الضحك من حيث القاطعية وعدمها إمّا بأن يكون مفادها كون الضحك منحصراً موضوعاً بالقهقهة، وأمّا بأن يكون مفادها كون الحكم في قاطعية الضحك بأقسامه وعدم قاطعيته بين القسمين فإمّا يكون قاطعا، وإما لا يكون قاطعاً، فكل قسم غير القهقهة والتبسم داخل حكما في أحد القسمين، فهل يقال: كون القسم المشتمل على مجرد الصوت باجهار، أو مع عدم الاجهار داخلاً موضوعا أو حكماً في القهقهة، أو في التبسم.

إذا عرفت الاحتمالات نقول: إمّا بناءً على كون مفهوم القهقهة والتبسم بيّناً، بأن تكون القهقهة خصوص الضحك المشتمل على صوت قه قه مثلا، أو خصوص الضحك المشتمل على ترجيع الصوت، أو الصوت مع الشدة، ويكون التبسم عبارة عن الضحك الغير المشتمل على الصوت، فيكون للضحك قسماً ثالثاً أو رابعاً، وهو الضحك المشتمل على مجرد الصوت مع الاجهار، والضحك المشتمل على مجرد الصوت بلا إجهار.

فعلىٰ هذا إن قلنا: بعدم كون الأخبار في مقام التعرض للقسم الثالث والرابع فيقع الشّك في كون هذين القسمين قاطعين للصّلوٰة كالقهقهة أو غير قاطعين لها كالتبسم، فيكون الشّك في قاطعية شيء أو مانعيته للمأمور به وعدمها، وإذا كان الشك من صغريات الشّك في قاطعية شيء أو مانعيته للمركب وعدمها فيكون مجرى البرائة لأنّ الشّك يرجع إلى دخل عدم شيء في المأمور به فيكون حكمه حكم بين الأقل والأكثر، فنحكم بعدم قاطعية.[1]

وأمّا بناءً على تعرض الأخبار لكل صور الضحك إمّا من باب كون كل فردين من أفراد الضحك اما داخلين في القهقهة أو التبسم موضوعاً، وإمّا من باب كون كل فردين داخلا في أحدهما حكماً، فيكون كل قسم محكوماً إمّا بحكم القهقهة أو التبسم، فلابدّ في هذا المقام من التعرض لهذه الجهة، أعني: لبيان أخبار الباب لكون أفراد الضحك غير القهقهة والتبسم داخلاً في أحد من القسمين موضوعاً أو حكما أم لا.

فنقول: قد يقال بدلالة الرواية ٢ من الروايات المذكورة على كون غير التبسم من أفراد الضحك يكون قاطعاً كالقهقهة بعد كون مفهوم التبسم بيّنا لأنّ هذه الرواية تدلّ على كون السؤال عن حكم الضحك من حيث القاطعية وعدمها، فالظاهر من الرواية كون الامام بصدد جواب السائل وإن اكتفى عليه السلام في الجواب ببيان حكم

---

١ ـ أقول: هذا كله في صورة كون مفهوم القهقهة والتبسم بيّنا وأمّا على تقدير كون مفهومها مجملا بالاجمال المفهومي، وعدم تعرض الأخبار إلا لهما، فأيضا يكون مقتضى الأصل البرائة لأنّه بعد كون العام مجملا مفهوماً فيكون حجة في خصوص المتيقن، وأمّا في الزائد فنشك في كونه داخلا تحت العام أم لا، فينتهي الأمر إلى الأصل العملي وهو البرائة. (المقرر)

خصوص القهقهة والتبسم، فما أجاب عن تمام سؤال السائل والحال أنّ الظاهر كونه ﷺ في مقام الجواب مستوعباً لكل أفراد الضحك، لأنّ السائل سئل عن حكم أفراد الضحك، فإذا كان ظاهر الرواية هو كونه ﷺ في مقام بيان حكم كل أفراد الضحك وقال ما حاصله يرجع إلى أن التبسم ليس بقاطع والقهقهة قاطع، وكما قلنا يكون موضوع التبسم بيّنا لأنّه عبارة عن الضحك الّذي لا صوت فيه، بل ليس إلاّ الضحك المشتمل على تغيير هيئة الوجه به، فتدلّ الرواية على أنّ غير التبسم يكون قاطعاً إمّا من باب كون كل الأقسام موضوعاً داخلا في القهقهة، أو حكماً.(١)

---

١ ـ أقول: هذا الوجه قلت أنا بحضرته مدّ ظلّه العالي في مجلس البحث، ولكن لم يصر مرضيا عنده، ولعل وجهه هو أنّه أمّا أوّلاً فيمكن أن يكون سؤال السائل عن الضحك المتعارف، لا كل فرد من أفرد الضحك ولو لم يكن متعارفاً ومن أفراده النادرة، ولهذا أجاب ﷺ عن حكم الفردين المتعارفين، وامّا ثانياً فإنّه وإن كان سؤال السائل عن مطلق الضحك لكن حيث يكون غير القهقهة والتبسم من أفراده النادرة لم يجب الامام ﷺ عنه، وأمّا ثالثاً بأنّه وإن كان متن الرواية أنّ التبسم لا يقطع الصّلوٰة وأمّا غيره يقطع الصّلوٰة كان الأمر كما توهم، ولكن ليس كذلك، بل قال أمّا التبسم فلا يقطع الصّلوٰة، والقهقهة تقطع الصّلوٰة ولا يناسب كون كل الاقسام غير التبسم داخلا في القهقهة حكماً أن يعبّر هكذا، وأمّا كون القسمين الثالث والرابع داخلاً فيها فغير معلوم.

وقد يقال: بدلالة الرواية ٣ من الروايات المذكورة على كون غير القهقهة من أفراد الضحك غير قاطع للصّلوٰة، لأنّه ﷺ قال فيها (إنّ التبسم في الصّلوٰة لا ينقض الصّلوٰة ولا ينقض الوضوء، إنّما يقطع الضحك الّذي فيه القهقهة) بدعوى أنّ كلمة (إنّما) يفيد الحصر، فيستفاد من الرواية أنّ الضحك القاطع منحصر بها، فمفهومه يدلّ على عدم كون غيرها من أقسام الضحك قاطعاً، وكأنّه استرضى هذا الوجه مولانا الاعظم وسيدنا الاستاد مدّ ظلّه العالي. لكن أقول: كما قلت بحضرته مد ظله العالي، يستفاد من هذه الرواية عدم قاطعية القسم الثالث والرابع من الضحك إن كان ⇦

الفرع الثاني: لو حصل للمصلّي مقدمات الضحك وكفّ نفسه عن ظهوره ولكن صار بحيث احمرّ وجه الشخص، ويكون بحيث يقال: حصل له سبب الضحك ولكن منع عن ظهوره، فهل يكون هذا القسم من الضحك قاطعاً أو لا؟

مقتضى الأدلّة عدم كونه قاطعاً لأنّ الضحك عبارة عن حالة خارجية يحصل للانسان، فما لم تحصل هذه الحالة ولم يبرز ولم يظهر فلا يقال: ضحك الشخص، بل يقال: لم يضحك وإن حصل له مقدمات الضحك وكف نفسه عن إظهاره.

الفرع الثالث: لو ضحك المصلّي ناسياً فهل تبطل صلوٰته مع النسيان أم لا؟ الحق عدم البطلان.

الفرع الرابع: لو ضحك المصلّي لا باختيار، بل ضحك عن اضطرار فهل تبطل صلوٰته بالقهقهة الاضطرارية أم لا؟

قد يقال: بعدم كون الضحك الاضطراري مفسداً للصّلوٰة، لأنّ الظاهر إسناد الفعل إلى الفاعل المختار، فإذا قيل: من ضحك مثلاً تفسد صلوٰته، فالظاهر منه كون صدور الضحك بالاختيار موجباً لفساد الصّلوٰة.

⇦ مفهوم القهقهة بيّنا، فيقال: إنّ مفهومها هو الضحك مع الصوت المشتمل على قه قه، أو غير ذلك من معانيه، فالضحك المشتمل على الصوت مع الجهر، أو مجرد الصوت لا يكون قاطعا، لأنّ القاطع منحصر بالقهقهة، وأمّا مع عدم تبين موضوع القهقهة فنشك في كون القسمين أو أحدهما داخلا فيها أو لا، فلا يمكن استفادة حكمهما من هذه الرواية.

نعم بعد كون مفهوم القهقهة مجملاً فقدر المتيقن هو غير القسم الثالث والرابع، ففيهما نقول: بعدم كونهما قاطعين للبرائة، وعلى كل حال يكون حكم القسم الثالث والرابع عدم القاطعية، ولكن الاحتياط خصوصا في الضحك المشتمل على الصوت مع الاجهار يكون مطلوباً ومما ينبغي فتأمّل. (المقرر)

ولكن هذا الكلام غير تام في المسئلة لأنّ الضحك من الموضوعات يصدر غالباً من الضاحك بلا اختيار، ويصدر عن اضطرار، ويكون فرده الاختياري من أفراده النادرة، فالمتيقن من الأخبار هو هذا القسم من الضحك أعني: ما يحصل بغير اختيار، فلا وجه لانحصار البطلان بما إذا حصل الضحك المفسد عن اختيار، فافهم.

الخامس من قواطع الصّلوٰة البكاء

اعلم أنّ في بعض الأخبار تعرض لحسن البكاء، ومدحه في الصّلوٰة، والترغيب إليه، وهو البكاء الّذي يكون من خشية الله تعالى مسلّما، مثل الرواية ١ من الباب ٥ من أبواب قواطع الصّلوٰة، و٣ من الباب المذكور.

وأمّا ما يكون دالاً على كون بعض أقسام البكاء من قواطع الصّلوٰة فليس إلاّ رواية واحدة، وهي ما رواها الشّيخ ﷺ باسناده عن محمد بن علي بن محبوب عن علي بن محمد عن القاسم بن محمد عن سليمان بن داود عن النعمان بن عبد السّلام عن أبي حنيفة (قال: سئلت أبا عبدالله ﷺ عن البكاء في الصّلوٰة أيقطع الصّلوٰة؟ فقال: إن بكى لذكر جنة، أو نار فذلك هو أفضل الأعمال في الصّلوٰة، وإن كان ميتّاً له فصلوٰته فاسدة).[1]

(وأمّا الرواية ٢ من الباب المذكور، وهي مرسلةالصّدوق ﷺ فلا يبعد كونها هذه الرواية، لا رواية اخرى).

---

١ ـ الرواية ٤ من الباب ٥ من ابواب قواطع الصّلوٰة من الوسائل.

وعلى كل حال يكون سند هذه الرواية، أي: ما رواها الشّيخ ﷺ، ضعيف في حد ذاته لأنّ سليمان بن داود البصري من العامة معاصراً مع أحمد بن حنبل وغيره، وكان من المتعينين عندهم وإن طعن عليه العامة في كلماتهم، لكن يكون منشأ الطعن عليه هو نقله رواية رؤيا النبي ﷺ بأنّ القردة والخنازير يصعدون على منبره، وسليمان ذهب إلى اصفهان، وكذلك النعمان من العامة، وينتهي السند بأبي حنيفة وحاله معلوم، فسند الرواية في حدّ ذاته ضعيف، ولكن العمدة انجبار ضعفه بعمل المشهور من فقهائنا رضوان الله عليهم بالرواية، هذا كله من حيث السند.

وأمّا دلالتها فيقع الكلام في جهات، وقبل التعرض لهذه الجهات نقول: بأنّه لا يرى كون البكاء بنفسه من القواطع عند العامة، نعم ما يرى في كلماتهم هو كونه قاطعاً من باب صيرورته مصداق قاطع آخر، فانّهم يقولون: إذا بكى وكان فيه الصوت فيتولد منه الكلام وهو يكون قاطعا، وفيهم الخلاف في بعض خصوصياته، ولكن لا يرى أنّ أحدا منهم يكون ملتزما بكون البكاء في حدّ ذاته قاطعاً من القواطع.

إذا عرفت ذلك نقول:

الجهة الاولى: يقع الكلام في أنّه بعد كون المذكور في الرواية المتقدمة تكون منشأً للحكم بكون البكاء قاطعاً، هو أنّ البكاء (إن كان لذكر جنته أو نار فذلك هو أفضل الأعمال في الصّلوٰة، وإن كان ذكر ميّتاً له فصلوٰته فاسدة) فهل يكون لخصوص ما ذكر موضوعية بحيث لا يمكن أن يقال: بجواز البكاء إلا لخصوص ذكر الجنة والنار، ولا يفسد الصّلوٰة إلاّ إذا كان لخصوص ذكر ميت له، أو يكون ذكر الجنة والنار، وكذا ذكر ميت من باب المثال، وإلاّ فالغرض من صورة الجواز هو الصورة

التي يكون البكاء لأمر اخروى ولله تعالى كالخوف من جنابه تعالى، أو الخوف من عذابه وغير ذلك، والغرض من صورة عدم الجواز ما يكون البكاء لأمر من امور الدنيا كالبكاء لميت له، أو لمرض محبوب له، أو لفقد مال منه وغير ذلك.

لا إشكال في عدم اختصاص الجواز والفضل بخصوص ما إذا كان لذكر جنّة أونار، وعدم اختصاص المنع بما إذا كان لذكر ميت له، بل البكاء لكل أمر يكون لأمر اخروي ولله تعالى جايزكما يدلّ عليه غيره بعض الأخبار المذكور في هذا الباب، وكذلك لا خصوصية لذكر ميت له في فساد الصّلوٰة، بل كل أمر دنيوى مثله، فذكر الجنة والنار في الشرطية الاولى، وذكر ميت له في الشرطية الثانية يكون من باب المثال.

الجهة الثانية: هل يكون البكاء على أبي عبدالله عليه السلام ممّا يجوز في الصّلوٰة أولا يكون جائزاً.

لا إشكال في أنّ النظر بحسب الفقاهة يكون هو جوازه إذا كان لأجل الله تعالى كما هو المتعارف في البكاء عليه عليه السلام، فالبكاء عليه يكون من جملة البكاء لأمر اخروي وله تعالى لا للأمر الدنيوي وكذكر ميت له، نعم ينبغي الاحتياط في تركه في الصّلوٰة لمن يراعي حفظ المحتملات في الصّلوٰة.

الجهة الثالثة: هل يختص الحكم بصورة حصول البكاء اختياراً، أو يعم صورة طروه اضطراراً؟

الحق الشمول لكليهما كما قلنا في الفقهقهة، ويأتي حكم نسيانه بعد ذلك إنشاءالله.

الجهة الرابعة: هل تبطل الصّلوٰة بالبكاء الّذي يكون مشتملاً على الصوت

أى مع الصوت، أو لا يختص بذلك، بل يعم الحكم للبكاء مع الصوت وبلا صوت؟

قد يقال: كما ترى في كلمات بعضهم، كون المبطل والقاطع هو خصوص البكاء مع الصوت، وأمّا إن لم يكن مع الصوت فليس بقاطع للصّلوٰة بدعوى أنّ البكاء مع المدّ كما قال الجوهري وبعض آخر من أهل اللغة: هو البكاء مع الصوت، والبكا بالقصر بدون المدّ هو البكاء بلا صوت، والمذكور في الرواية هو البكاء مع المدّ في سؤال السائل، فيختص حكم الفساد في صورة كون البكاء لأمر دنيوي بخصوص ما كان الصوت في البكاء، وأمّا بدون الصوت فليست الرواية متعرضة لحكمه، فنشك في أنّه مفسد للصّلوٰة أم لا، فنقول بمقتضى البرائة: بعدم قاطعيته.

ولكن لابدّ من التأمل في أنّه هل الأمر هكذا، أعنى: يكون البكاء ممدوداً موضوعاً للبكاء مع الصوت، ومقصوراً موضوعاً للبكا بلا صوت، أو ليس كذلك، لأنّ مادة البكاء والبُكَى وهي «ب، ك، ى» ليس مشتركاً، والمصدر لا يدلّ إلا على قيام المبدء بفاعل ما، فمن أين جاء هاتين الخصوصيتين أعنى: خصوصية كونه بلا صوت أو مع الصوت كما قال بعض الأعاظم.

واعلم أنّه إذا تأمل في الباب فما يأتي بالنظر هو كون ما هو الأصل في هذه المتشقات الحاصلة من «ب، ك، ى» موضوعاً لنفس معنى البكاء أى بالفارسية (گريه) بدون كون الاشتمال على الصوت، أو عدم اشتماله على الصوت داخلا في الموضوع له، غاية الأمر بعد كون اللفظ موضوعاً لطبيعة البكاء أعنى (گريه) فإذا بكى الشخص وحين إجراء الدمع من عينه كان صوت معه يقال: إنّه بكى، وإن لم يكن صوت معه يقال أيضاً إنّه بكى، والبُكَى والبكاء مصدران، ولم يكونا موضوعين إلاّ لمعنى الحدثي بلا خصوصية الاشتمال على الصوت في البكاء، وعدم

الاشتمال على الصوت في البَكىٰ في الموضوع له البكاء أو البُكَى.

وفيما قلنا: من عدم معلومية كون اللفظ موضوعا لهما بوضع عليحدة، لا فرق بين أن يقال: بكون المصدر أصلاً، وساير المشتقات اشتق من مادة «ب، ك، ى» وبين أن يقال: إنّ المصدر مشتق من بكى، وبين أن يقال: بأنّ كلاً من المصدر وفعل الماضى وساير المشتقات أشتق من مادة «ب، ك، ى»

لانا نقول: ما هو الأصل في الاشتقاقات صار موضوعاً لمعنى غير مقيدة بالاشتمال على الصوت، ولا المقيدة بعدم الاشتمال على الصوت، ودعوى كون لفظ «ب، ك، ى» مشتركا بالاشتراك اللفظي للفظ البُكى والبكاء، بأن يقال: إنّه وضع بكى تارةً فعلا للفظ البكاء الموضوع للبكاء مع الصوت، وتارةً للفظ البُكى الموضوع للبكا بلا صوت، بعيد في الغاية.

إن قلت: فما تقول في قول الجوهري وبعض أهل اللغة: من كون البكاء موضوعا للمشتمل على الصوت، والبُكى لغير المشتمل على الصوت.

نقول: بأنّه كما قلنا ما هو الأصل في هذه الاشتقاقات سواء كان المصدر، أو كان بكى، أو كان «ب، ك، ى» كما قلنا لم يعلم كونه موضوعاً إلاّ لمعنى متبادر منه، وهو ما يقال بها بالفارسية (گريه) وبعبارة اخرى خروج الدمع من العين بدون كون خصوصية اشتماله على الصوت وعدمه داخلا في الموضوع له، أو المستعمل فيه.

وما قيل: من كون البكاء بالمدّ موضوعاً للمشتمل على الصوت من البكاء ليس من باب دخل ذلك في الموضوع له البكاء، بل هو صار منشاءً لاطلاق هذا اللفظ، لا أن جعل حين الوضع داخلا في الموضوع له والمستعمل فيه.

والشاهد على ذلك الكلام الّذي نقل في لسان العرب عن الخليل في هذا الباب

(قال في لسان العرب: وقد بَكى يَبكي بُكاءً وبُكىً، قال الخليل: من قصّره ذهب به إلى معنى الحَزَن، ومن مدّه ذهب به إلى معنى الصوت، فلم يبالي الخليل اختلاف الحركة الّتي بين باء البكاء وبين حاء الحَزَن، لأنّ ذلك الخَطَر يسير.

قال ابن سيده: وهذا هو الّذي جرّأ سيبويه على أن قال: وقالوا النَظْر كما قالوا الحَسَن غير أنّ هذا مسكّن الأوسط، إلاّ أنّ سيبويه زاد على الخليل لأنّ الخليل مثّل حركة بحركة وان اختلفتا، وسيبويه مثّل ساكن الأوسط بمتحرك الأوسط الخ.

والمتأمّل في كلام الخليل يرى أنّ نظره ليس بيان كون البكاء على قسمين: قسم منه بالمدّ وهو موضوع للصوت، وقسم منه بلا مدّ وهو موضوع لنفس البكا بلا صوت، بل نظره إلى أنّ منشأ إطلاق البكاء ليس إلاّ كون المصدر الّذي بوزن الفُعال هو ما فيه الصوت، وهذا منشأ الاطلاق لا كون الاشتمال على الصوت داخلا في الموضوع له، أو المستعمل فيه.

وبعبارة اخرى يكون المصدر بوزن فَعَل متحرك الوسط غالبا موضوع للحالات القلبية الّتي تحصل حين المكاره كالحَزَن، وبُكىً لو كان بضم الباء بوزن الفُعل أيضا كذلك، ولهذا قال في لسان العرب (فلم يبالي الخليل اختلاف الحركة بين باء البكاء وبين حاء الحَزَن) من كون باء البكاء مضموما وحاء الحزن مفتوحا، وأمّا المصادر الّتي تكون بوزن فُعال فغالبا يكون منشاء الاطلاق فيها هو اشتمال معناها على صوت فإذا كان هذا مراد الخليل، فهو الأقدم من الجوهري فأصل كلام الجوهري مأخوذ من عبارة الخليل، وعبارة الخليل لا تدلّ على كون الاشتمال على الصوت داخلا في الموضوع له أو المستعمل فيه.

وأمّا كلام الجوهري في الصحاح فهو قال (البكاء يمدّ ويقصر، وإذا مددت

أردت الصوت الّذي يكون مع البكاء، وإذا قصرت أردت الدموع وخروجها) فهل مراده أنّ نفس الصوت الخارج عند البكاء، هو البكاء، أو الصوت مع البكاء يكون بكاءً، وكلامه لا يكون خاليا عن تهافت، لأنّه أخذ في الموضوع له البكاء بالمدّ نفس البكاء، لأنّه قال (إذا مددت أردت الصوت الّذي يكون مع البكاء) فإنّ البكاء بالمدّ هو البكاء المجرد عن الصوت لأنّك قلتَ الصوت الّذي يكون مع البكاء، فكيف تقول: بأنّ البكاء وضع للصوت الّذي يكون مع البكاء.

وعلى كل حال نقول: بأنّه إن كان المراد من البكاء ممدودا موضوعاً لمعنى، ومقصوراً موضوعاً لمعنى آخر، هو أنّ سايرِ اشتقاقات مادة «ب، ك، ى» مشتركا بين المعنيين، فنقول كما أشرنا إمّا أن يقال: بأنّ المشتقات أشتقت من المصدر، فيكون فيما نحن فيه (بكى ويبكي) مثلاً مشتقان من البكاء بالمدّ تارةً ومن البكاء بالقصر مرة اخرى.

فنقول: بأنّا لانفهم لذلك معنى معقولاً، إذ نقول: بان في مقام الثبوت ما هو المميّز بين هاتين المعنيين، وكيف يستعمل الواضع مثلاً بكي مرة في البكى المشتق من المصدر الممدود، واخرى من المصدر المقصور، وكيف يعقل كون فعل واحد مثلاً الفعل الماضي وهو (بكى) مشتقا من المصدرين مختلفي المعنى، لأنّه إما اشتق الفعل من المصدر الممدود، وإمّا من المصدر المقصور، لا أنّه تارةً اشتق من أحدهما، وتارةً من الآخر فعلىٰ هذا لا نفهم معنى معقولاً لكون المشتقات مشتقة من كلا المصدرين وامّا ان يقال بكون المصدر مشتقا من الفعل مثلاً من بكى الّذي فعل ماض.

وإمّا أن يقال: كل من المصدرين وساير المشتقات مشتقات من مادة «ب، ك، ى» وكان بكى في صورة اشتقاق المصدرين منه، أو ب ك ى في صورة الاشتقاق

منه، مشترك بين المعيين، أعني: الصوت الخارج حين البكاء والدمع وخروجه، فنقول: إنّ ذلك خلاف الظاهر فإنّ الظاهر كما قلنا كون المادة موضوعة لأصل الطبيعة، فليست مادة بكى تارةً موضوعة لمطلق الدمع وخروجه، وتارةً لخصوص مع الصوت منه، بأن يكون تارةً موضوعاً للمطلق، وتارةً للمقيد، ولا أن يكون موضوعاً مرةً لخصوص المشتمل على الصوت، واخرى لخصوص المجرد عن الصوت، بأن يكون موضوعاً لمعنيين متباينيين لا للمطلق والمقيد، ولا يتبادر حين إطلاقها إلاّ الطبيعة.

والشاهد على ذلك ما ورد في الحديث (فإنّ لم تجدوا بكاءً فتباكوا) فإنّ كان البكاء عبارة عن الصوت الخارج عند البكاء فلا معنى لأن يقال (إن لم تجدوا بكاءً فتباكوا) لأن ايجاد الصوت ممكن.[1]

---

١ ـ أقول: ما أفاده مدظله العالي ـ من عدم إمكان كون (بكى) مشتقا من البكاء بالمدّ تارةً ومن البُكى بلا مدّتارة اخرى ثبوتا، وكذلك اشتقاق المصدرين من فعل، أو مادة «ب ك ى» يكون خلاف الظاهر ـ يكون محل التأمل لانّه يمكن أن يكون (بكى) مشتقاً من كلا المصدرين بناءً على اشتقاق الأفعال من المصدر، ففي مقام الثبوت يكون المميّز أرادة الواضع، فتارةً يريد اشتقاق (بكى) وساير الاشتقاقات من المصدر الممدود، وتارةً من المقصور، وفي مقام الاثبات والاستعمال يفيد المستعمل كون الفعل مشتقّاً من أيّ المصدرين بالقرينة.

وأمّا بناءً على كون المصدر مشتقاً من الفعل فيمكن كون الفعل مشتركا بين المعنيين، وكذا بناءً على كون كل المشتقات من المصدر وغيره مأخوذاً من المادة، فلا مانع من كون مادة «ب ك ى» مشتركا بين المعنيين، وإن لم يكن ذلك مسلّماً فلا أقل من أنّه بعد الاستعمال في كلا المعنيين ونقل أهل اللغة لا ندرى بأنّ اللفظ موضوع لكل منهما بوضع عليحدة حتّى يكون مشتركا، أو موضوع لأحدهما فقط ومجاز في الاخر وليس خصوص أحد المعنين متبادراً من الفظ حتّى ⇦

وبعد اللتيا واللتى نقول: بأنّه بعدما استظهرنا من كون الموضوع له البكاء هو مجرد الدمع وخروجه سواء كان الصوت مقارناً له أو لا، فتكون النتيجة هي كون كل بكاء لأمر دنيوي قاطعاً ومفسداً للصّلوٰة وإن لم يكن مشتملاً على الصوت، لما عرفت من عدم كون الموضوع له في البكاء ممدوداً ومقصورا إلاّ هذا، وليس الموضوع له متعدداً.

فنقول في مسئلتنا الفقهية ـ أعني: حكم البكاء من حيث القاطعية وعدمها ـ بأنّ الرواية المتقدمة متعرضة لحكمه، وقد عرفت ممّا مرّ عدم فرق وثمرة بين كون البكاء في الرواية بالمدّ أولا، وكذلك لا فرق بين كون (بكى) في قوله (ﷺ إن بكى) مشتقا من البكاء بالمدّ أو بالقصر لأنّه بعد عدم كون الموضوع له في كليهما إلاّ واحداً وهو خروج الدمع الحاصل عند الحزن، غاية الأمر تارةً يكون الحزن كثيرا فيقارن معه الصوت، وربما يقرء من يبكي أشعاراً بالمناسبة، وتارةً لا يكون إلاّ مجرد خروج الدمع، فالرواية بعد ما قال فيها (إن بكى لجنة أو نار فذلك من أفضل الاعمال، وإن بكى ميّت له فصلوٰته فاسدة) تدلّ على أنّ البكاء لامر دنيوى مفسد للصّلوٰة، وبعد كون معنى البكاء مجرد الدمع الخارج من العين سواء قارنه صوت من الغم أم لا، فكل بكاء لأمر دنيوى يفسد الصّلوٰة سواء كان بلا صوت أو مع الصوت.

وبعبارة اخرى سواء كان البكاء في الرواية وبكى في الشرطية الاولى والثانية

⇦ يكشف كون هذه المعنى هي الموضوع له، ولا وجه لتقديم المجاز على الاشتراك، فبالنتيجة لا ندرى كونه مشتركا أو لا، فلا ندرى بأنّ ما ورد في الخبر هو البكاء مع الصوت أو المجرد عنه، فقدر المتيقن هو البكاء مع الصوت قاطعاً ثمّ نشك في كون المجرد عن الصوت قاطعاً، أم لا، فيمقتضى البرائة في الشّك في كون شيء مانعاً أو قاطعاً نقول بعدمه، فافهم. (المقرر)

في الرواية مع المدّ أو بلا مد، وبعبارة ثالثة ممدودا أو مقصوراً ولا وجه لاختصاص القاطع بخصوص البكاء الّذي يقارن صوت مع خروج الدمع من العين.

وأمّا الفقهاء رضوان الله عليهم فالظاهر من القدماء منهم ذكر مبطلية البكاء بدون تعرض لكون المبطل هو البكاء مع الصوت، أو الاعم منه ومن بلا صوت، ومن بعضهم الاختصاص بصورة كونه مع الصوت، أو مع النحيب، ومن بعضهم عدم كون البكاء بنفسه من القواطع لبيانهم في مقام مبطليته بأنّه فعل كثير، ويمكن أن يقال: من أنّ عدم تعرض المشهور لكون البكاء مع الصوت مبطلاً أو الاعم منه ومما ليس في الصوت، دليل على أنّهم لم يعتنوا بما قال الجوهري في هذا المقام، فتأمل.

الجهة الخامسة: قد عرفت كون البكاء لأمر دنيوى في الصّلوٰة موجبا لفسادها سواء قارنه صوت من الغمّ أم لا، لأنّ ما استظهر هو كون الموضوع له للبكاء مجرد خروج الدمع الّذي يتحقّق عند الحزن لأمر، وقد عرفت أنّ المذكور في الرواية السابقة كون البكاء لأمر اخروى غير قاطع للصّلوٰة، بل هو من أفضل الأعمال، فيقع الكلام في أنّ البكاء لأمر اخروى مثلاً لذكر جنة، أو نار لا تبطل به الصلوٰة في خصوص ما كان بلا صوت، أو لا تبطل به الصّلوٰة حتّى في ما كان مقارناً مع الصوت، بل وحتى في ما يتولد من الصوت المقارن له الكلام، أعنى: الحرفين.

قد يتوهم جواز البكاء لأمر اخرى وإن كان يخرج مقارنا لخروج الدمع من العين صوت يتولد منه حرفين بدعوى جواز البكاء اخروي، والبكاء أعم من المشتمل على الصوت ومن غير المشتمل على الصوت.

ولكن نقول: بأنّه بعد ما عرفت من كون البكاء عبارة عن مجرد خروج الدمع، ويكون الصوت غير داخل في الموضوع له، بل هو أمر خارج ربما يقارن البكاء، لا

وجه لأنّ يقال: بجواز البكاء لأمر اخروي إلاّ في خصوص مورد يخرج بمجرد الدمع، والمشتمل على الصوت بشرط عدم تولد حرفين، أعني: الكلام، منه لأنّ البكاء لأمر اخروي جائز بمقتضى الرواية، وهو ليس إلاّ خروج الدمع، فإذا تولد حين خروج الدمع لأمر اخروي صوت، فإن لم يتولد منه الكلام المفسد فلا بأس بهذا الصوت من باب عدم كون هذا الصوت مصداقاً لأحد المبطلات، وأمّا إذا كان معه الصوت المتولد منه الكلام فتفسد الصّلوٰة لكونه كلاما مبطلاً، والمغتفر البكاء لأمر اخروي لا الكلام، فعلىٰ هذا يختص الجواز بصورة مجرد خروج الدمع لأمر اخروي، أو ما يقارنه الصوت الغير المتولد منه الكلام المفسد للصلوٰة، فتأمل جيداً.

السادس من قواطع الصّلوٰة الحدث

اعلم أنّ للعامة فيه قولين (على نقل الشّيخ ﷺ في الخلاف).[1]

القول الأوّل: أنّ من سبقه الحدث في الصّلوٰة يتوضأ ويستأنف الصّلوٰة، وبه قال الشافعي في الجديد والمسور بن مخرمة وابن سيرين والنخعي والحسن بن صالح بن حي.

القول الثاني: أن يعيد الوضوء، ويبنى على ما مضى من صلوٰته ويتمه، وبه قال مالك وأبو حنيفة والشافعي في القديم، وقال أبو حنيفة إن كان الحدث الّذي سبقه منياً بطلت صلوٰته، وإن كان دماً فإن كان بغير فعله مثل أن شجه انسان، أو فصده بطلت صلوٰته، وإن كان بغير فعل انسان كالرعاف لم تبطل صلوٰته، هذا عند العامّة.

وأمّا عند فقهائنا رضوان الله عليهم فقال الشّيخ ﷺ في الخلاف[2] مسئلة: من

---

١ ـ الخلاف، ج ١، ص ٤٠٩.

٢ ـ الخلاف، ج ١، ص ٤٠٩.

سبقه الحدث من بول أو ريح أو غير ذلك لأصحابنا فيه روايتان: إحديهما وهي الأحوط أنّه تبطل صلوٰته، وقال في المبسوط[١] وقد روي إذا سبقه الحدث جاز أن يعيد الوضوء ويبنى على صلوٰته، والأحوط الأوّل.

ويظهر من قوله (والأحوط الأوّل) عدم كونه جازماً بأحد طرفي المسئلة، لانّه إن كان فتوائه موافقاً لأحد الروايتين لم يقل: والأحوط الأوّل.

وعلى كل حال نذكر أخبار الباب أوّلا، ثمّ ما هو المختار، فنقول بعونه تعالى: انّه انعقد صاحب الوسائل ﷺ باباً راجعاً إلى المسئلة، وهو الباب الأوّل من أبواب قواطع الصّلوٰة ولكن بعض رواياته غير مربوط بالمقام.

أمّا الروايات الغير المربوطة بمسئلتنا فالرواية الّتي رواها عمر بن يزيد عن أبي عبدالله ﷺ (قال: ليس يرخص في النوم في شيء من الصّلوٰة).[٢]

لأنّ هذه الرواية تدلّ على عدم ترخيص النوم في الصّلوٰة، بمعنى أن ينام الشخص عمدا في أثناء الصّلوٰة، ومن المعلوم أن من ينام فزمان يقظته غير معلوم، وإذا نام يطول بحيث يخرج عن كونه مصلّياً، ومن الواضح بطلان الصّلوٰة بذلك، وهذا غير ما نحن بسدده من أنّ الشخص يكون في الصّلوٰة فيحدث، ثمّ يقع الكلام في أنّه هل يتوضأ ويبنى على صلوٰته، أو يستأنف الصّلوٰة، وبعبارة اخرى معنى (لم يرخص) هو عدم ترخيص النوم في أثنائها بأن يأتى ببعض الصّلوٰة، ثمّ يبنى على ان ينام، ثمّ بعد النوم يأتى ما بقى من صلوٰته، أو يستأنفها، فالرواية خارجة عن

---

١ ـ المبسوط، ج ١، ص ١١٧.

٢ ـ الرواية ١ من الباب ١ من ابواب قواطع الصّلوٰة من الوسائل.

محلّ الكلام.[١]

و ما رواها أبو اسامة زيد الشحام (قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: قول الله عزّوجلّ «لا تقربوا الصّلوٰة وأنتم سكارى» فقال: سكر النوم).[٢]

وهي غير مربوطة بالمقام لأنّ مفاد الرواية هو النهي عن الشروع في مع سكر النوم.

و الرواية المعروفة الّتي رواها زرارة عن أبي جعفر عليه السلام (قال: لاتعادإلاّ من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود، ثمّ قال: القرائة سنة، والتشهد سنة فلا ينقض السنة الفريضة).[٣]

وهي غير مربوطة بما نحن فيه لأنّها تدلّ على اعتبار الطهارة في الصّلوٰة، ووجوب إعادتها لو وقعت بلا طهارة، واعتبار الطهارة إنّما هو في أفعال الصّلوٰة فكل جزء جزء منها لابدّ من وقوعه مع الطهارة، فلو أحدث في أثناء الصّلوٰة فإن كان مشتغلا بجزء، فلو توضأ ثمّ يعيد هذا الجزء، وهكذا ما بقى من الأجزاء فحصل الشرط، وإن أحدث في غير حال إتيان جزء، وكان في كون من أكوان الصّلوٰة

---

١ ـ أقول: كما قلت بحضرته دام ظله العالي: دلالة الرواية على محلّ الكلام غير قابل المنع لأنّ محلّ الكلام يكون في قاطعية الحدث سواء كان عن عمد أو عن غير عمد، فالرواية تدلّ على عدم الرخصة في النوم في الصّلوٰة، وغايتها دلالتها على خصوص حال العمد، فدلالتها على عدم ترخيص النوم في الصّلوٰة واضح، وإطلاقها يقتضى عدم ترخيص النوم الطويل الّذي يخرج به المصلّي عن هيئة المصلي، وكذلك النوم القصير مثلاً آنا أو آنات، وعدم الترخيص إرشاد إلى مبطليته لو وقع في الصّلوٰة. (المقرر)

٢ ـ الرواية ٣ من الباب ١ من أبواب قواطع الصّلوٰة من الوسائل.

٣ ـ الرواية ٤ من الباب ١ من أبواب قواطع الصّلوٰة من الوسائل.

فأيضاً لو توضأ وأتى بالأجزاء البعدية مع الطهارة فقد حصل الشرط، أي: الطهارة.

وكلامنا في المقام ليس في هذه الجهة، وإنّما الكلام في أنّ طروّ الحدث في أثناء الصّلوٰة ولو في غير حال إتيان جزء من الأجزاء يقطع الصّلوٰة أم لا، وهذه الرواية لا تدلّ على أنّ به تقطع الصّلوٰة فليست بالمقام مربوطة.

وما رواها علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام (قال: وسألته عن رجل وجد ريحا في بطنه فوضع يده على أنفه فخرج من المسجد حتّى أخرج الريح من بطنه، ثمّ عاد إلى المسجد، فصلّى فلم يتوضأ هل يجزيه ذلك؟ قال: لا يجزيه حتّى يتوضأ، ولا يعتد بشيء صلّى).[1]

فهي غير مربوطة بما نحن فيه، لأنّ مفروض الرواية هو إتيان الصّلوٰة بلا طهارة فهذه الروايات الأربعة غير مربوطة بالباب.

وأمّا الروايات المربوطة بمسئلتنا من الباب المذكور، فبعضها يدلّ على أنّ طرو الحدث يوجب قطع الصّلوٰة وموجب للاستيناف، وهي روايات:

الرواية الاولى: وهي ما رواها أبو بكر الحضرمي عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام (إنّهما كانا يقولان: لا يقطع الصّلوٰة إلاّ أربعة: الخلاء، والبول، والريح، والصوت).[2]

الرواية الثانية: وهي ما رواها الحسين بن حماد عن أبي عبدالله عليه السلام (قال: اذا أحسّ الرجل أنّ بثوبه بللاً وهو يصلّي، فليأخذ ذكره بطرف ثوبه فليمسحه بفخذه وإن كان بللاً يعرف فليتوضأ وليعد الصّلوٰة، وإن لم يكن بللاً فذلك

---

١ ـ الرواية ٨ من الباب ١ من ابواب قواطع الصّلوٰة من الوسائل.

٢ ـ الرواية ٢ من الباب ١ من ابواب قواطع الصّلوٰة من الوسائل.

من الشيطان).[١]

الرواية الثالثة: وهي ما رواها الحسن بن الجهم (قال: سئلته يعني: أباالحسن عليه السلام عن رجل صلّى الظهر أو العصر فأحدث حين جلس في الرابعة، قال: إن كان قال: أشهد أن لا إله إلاّ الله وأشهد أنّ محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله فلا يعد، وإن كان لم يتشهّد قبل ان يحدث فليعد) وقد مرّ الكلام فيها في مبحث السلام).[٢]

الرواية الرابعة: وهي ما رواها عبدالله بن جعفر في قرب الاسناد ينتهي السند إلى علي بن جعفر، وهو يروي عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام (قال: سئلته عن الرجل يكون في الصّلوٰة فيعلم أنّ ريحاً قد خرجت، فلا يجد ريحها ولا يسمع صوتها، قال: يعيد الوضوء والصّلوٰة، ولا يعتد بشيء ممّا صلّى إذا علم ذلك يقينا).[٣]

الرواية الخامسة: الرواية الّتي نقلها الشّيخ رحمه الله في الخلاف عن عمار الساباطي عن أبي عبدالله عليه السلام (في الرجل يكون في صلوٰته فيخرج منه حب القرع، قال: فليس عليه شيء ولم ينقض وضوئه، وإن كان متلطخاً بالعذرة فعليه أن يعيد الوضوء، وإن كان في الصّلوٰة قطع الصّلوٰة وأعاد الوضوء والصّلوٰة).[٤]

وهذه الرواية ذكرها صاحب الوسائل في أبواب نواقض الوضوء، مع اختلاف يسير في المتن، هذا كلّه الروايات الدالّة على بطلان الصلوٰة بطروّ الحدث.

وأمّا بعض من الروايات الّتي قيل بدلالتها على أنّه إذا سبقه الحدث في

---

١ ـ الرواية ٥ من الباب ١ من ابواب قواطع الصّلوٰة من الوسائل.

٢ ـ الرواية ٦ من الباب ١ من ابواب قواطع الصّلوٰة من الوسائل.

٣ ـ الرواية ٧ من الباب ١ من ابواب قواطع الصّلوٰة من الوسائل.

٤ ـ الخلاف؛ الرواية ٤ من الباب ٥ من ابواب نواقض الوضوء من الوسائل.

الصّلوٰة، يتوضأ و يبني على ما مضى من صلوٰته، ولا يجب استينافها فروايات:

الرواية الاولى: وهي ما رواها محمد بن علي بن الحسين باسناده عن الفضيل بن يسار (قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: أكون في الصّلوٰة فأجد غمزا في بطني أو أذى أو ضربانا، فقال: انصرف ثمّ توضأ وابن على ما مضى من صلوٰتك ما لم تنقض الصّلوٰة بالكلام متعمداً، وإن تكلمت ناسياً فلا شيء عليك، فهو بمنزلة من تكلم في الصّلوٰة ناسياً، قلت: وإن قلب وجهه عن القبلة؟ قال: نعم وإن قلّب وجهه عن القبلة).[1]

الرواية الثانية: وهي ما رواها الشّيخ رحمه الله باسناده عن محمد بن أحمدبن يحيي عن موسى بن عمر بن يزيد عن ابن سنان عن أبي سعيد القماط (قال: سمعت رجلا يسئل أبا عبدالله عليه السلام عن رجل وجد غمزاً في بطنه أو أذى أو عصراً من البول وهو في صلوٰة المكتوبة في الركعة الاولى، أو الثانية، أو الثالثة، أو الرابعة، فقال: إذا أصاب شيئا من ذلك فلا بأس بأن يخرج لحاجة تلك فيتوضأ، ثمّ ينصرف إلى مصلاه الّذي كان يصلّي فيه، فيبني على صلوٰته من الموضع الّذي خرج منه لحاجته ما لم ينقض الصّلوٰة بالكلام، قال: قلت: وإن التفت يمينا وشمالا أو ولّى عن القبلة؟ قال: نعم كلّ ذلك واسع، إنّما هو بمنزلة رجل سهي فانصرف في ركعة أو ركعتين أو ثلاثة من المكتوبة فإنّما عليه أن يبني على صلوٰته، ثمّ ذكر سهو النبي صلى الله عليه وآله).[2]

وموضوع هاتين الروايتين واحد تقريباً، ولكن الرواية الثانية أتمّ وفيها زيادات وخصوصيات يأتي التعرض لها إنشاء الله.

---

١ ـ الرواية ٩ من الباب ١ من ابواب قواطع الصّلوٰة من الوسائل.

٢ ـ الرواية ١١ من الباب ١ من ابواب قواطع الصّلوٰة من الوسائل.

الرواية الثالثة: وهي ما رواها زرارة عن أبي جعفر عليه السلام بنقل الصّدوق رحمه الله، (ورواها زرارة ومحمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام بنقل الشّيخ رحمه الله سئل زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أو سئل زرارة ومحمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام عن رجل دخل في الصّلوٰة وهو مُتيمم فصلّى ركعة، ثمّ أحدث فاصاب ماءً قال: يخرج ويتوضأ ثمّ يبنى على ما مضى من صلوٰته الّتي صلّى بالتيمم).[1]

---

١ ـ الرواية ١٠ من الباب ١ من ابواب قواطع الصّلوٰة من الوسائل.

السابع من قواطع الصّلوٰة الكلام

اعلم أنّ كون الكلام مبطلاً في الجملة ممّا لا إشكال فيه فمن حيث حكمه لا يهمّنا التكلم والبحث عنه، وما ينبغي أن يتكلم فيه هو موضوع الحكم، أعني: في ما هو المبطل، وبعبارة اخرى في ما هو المراد من الكلام المبطل.

فنقول في هذا المقام: بأنّ المراجع في كلمات الفقهاء ﷺ يرى أنّ ظاهر كلمات بعضهم الاجماع على امور:

الامر الأوّل: كون الحرفين من الكلام المبطل، وظاهره شمول معقد الاجماع لما يكون الحرفان موضوعين ولما يكونان غير موضوعين، وبعبارة اخرى مستعملاً أو مهملاً.

الامر الثاني: دعوى الاجماع على كون الحرف الواحد الموضوع من الكلام المبطل.

والظاهر عدم كون الاجماع المدعي في الموردين حجةً، لأنّه على ما قلنا غير مرة الاجماعات الّتي تكون حجة هي الاجماعات الناقلة في كلمات القدماء من

الفقهاء المقتصرين في مقام الافتاء على خصوص الفتاوي المتلقاة عن المعصومين عليهم السلام، فاجماعهم حجة من باب كون إجماعهم كاشفاً عن وجود نص في مورد الاجماع، وفي هذه المسئلة لم يكن هذا النحو من الاجماع أصلاً، لأنّه لا يرى في كلمات القدماء قدس سرهم تعرض للمسئلة بهذا النحو، لأنّ الشيخ رحمه الله المتعرض للمسئلة في المبسوط [1] قال: ولا يتكلم بما ليس من الصّلوٰة سواء كان متعلقا بمصلحة الصّلوٰة أو لا يكون كذلك (إلى أن قال) ولا بأن بحرفين ولا يتأنف مثل ذلك بحرفين.

وقال المحقق رحمه الله في المعتبر: والكلام بحرفين فصاعداً يبطل الصّلوٰة عمدا لا سهواً، وعليه علمائنا، وبه قال الشافعي، وقال مالك: إن كان لمصلحة لم يبطلها، والكلام جنس يقع على القليل والكثير والكلم جمع كلمة مثل سبق، ودلّ على أنّ ما تركب من حرفين قسمة سيبويه الكلام إلى إسم، وفعل، وحرف مثل من وعن، وتسمية ذلك كلمة يستلزم وقوع الكلام الّذي هو الجنس عليه الخ.

قد يقال: بأنّ شمول الحكم ـ أعني: الحكم ببطلية الكلام ـ للصّلوٰة للالفاظ المهملة محل إشكال، بل منع، وهو يظهر من صاحب المدارك [2] رحمه الله واختاره بعض الأعلام (يعني العلاّمة الحائري [3] رحمه الله) وحاصل ما قاله بعض الاعلام: هو أنّ اللفظ الصادر من المتكلم إذا كان بعنوان الحكاية عن المعنى، فهو كلام سواء كان صدوره بقصد الحكاية عن المعنى الّتي هي الموضوع له للفظ، أو بقصد الحكاية عن غير الموضوع له، وفي صورة قصد الحكاية عن غير الموضوع له سواء كان باعتبار علاقة

---

١ ـ المبسوط، ج ١، ص ١١٧.

٢ ـ المدارك، ج ٣، ص ٤٦٣.

٣ ـ كتاب الصّلوٰة للمحقق الحائري، ص ٢٩٨.

بينه وبين الموضوع له، أو لم يكن بينهما علاقة، وفي صورة عدم العلاقة سواء كان قاصداً للحكاية عن المعنى الّتي تعارفت عند العرف مثل استعمال الالفاظ المهملة بقصد حكاية نوعه، أو لم يكن كذلك، ففي كل ذلك حيث يكون المتكلم في مقام ايجاد اللفظ في صدد الحكاية عن المعنى يعدّ كلاماً، ويكون إتيانه في الصّلوٰة موجباً لبطلانها.

وأمّا لو لم يكن القاء اللفظ بقصد الحكاية عن المعنى أصلاً، بل يكون لغرض آخر مثل ما إذا قال اللفظ المهمل لا بقصد حكاية نوعه، أو أتى بحرف ق مثلا، لأن يعلّم مخرجه فلا يعد ذلك كلاماً وإن كان هذا الكلام مشتملاً على حرفين، أو اكثر، ولم يكن مبطلاً للصّلوٰة لأنّ المبطل هو الكلام، وهذا ليس بكلام، هذا حاصل ما قالهﷺ في هذا المقام.

وكلامه ليس بتام، فنقول لفهم حقيقة المطلب: بأنّ المتعارف عند العرف في مقام التكلم امور:

الامر الأوّل: كون إلقاء اللفظ لإفادة المعنى، فالمتعارف التكلم لافادة المعنى.

الامر الثاني: كون ا للفظ فانياًفي المعنى بحيث يكون اللفظ مرآتا للمعنى لكون الغرض من إلقائه تفهيم المعنى.

الامر الثالث: كون إلقاء اللفظ وإفادة المعنى عند حضور المخاطب، لأنّ ما صار داعياً لالقاء اللفظ هو إفهام المخاطب.

فما هو المتعارف عند التكلم وفي مقام القاء اللفظ وإيجاد الكلام هو هذه الامور الثلاثة.

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّه إن كان في صدق كون الكلام كلاماً دخل لهذه الامور الثلاثة أو بعضها نقول به، ولابدّ من الالتزام بدخله في صيرورة الكلام كلاماً وإلاّ فلا، فإذا نرجع إلى العرف نرى بأنّ الأمر الثالث، وهو حضور المخاطب عند إيجاد الكلام، لا يرى دخيلا في صدق كون الكلام كلاماً، وكذلك لا يرى دخل قصد جَعل اللفظ فانياً في المعنى في صيرورة اللفظ الصادر كلاماً، بل وكذلك لا يرى في صيرورة الكلام كلاماً دخل قصد الحكاية في مقام إلقاء اللفظ.

منشأ إلقاء الكلام وإن كان غالباً هو جعل اللفظ حاكياً عن المعنى وفانياً فيها، وكون النظر إلى تفهيم المخاطب، ولكن دخل هذه الامور في صيرورة الكلام كلاماً ممنوع.

وبعبارة اخرى نقول: الفعل الاختياري الصادر من الفاعل العاقل المختار لا يصدر إلاّ بداعي غرض ومقصد، وبعض الأفعال يكون من الأفعال الّتي يكون محضّا غالباً لمقصد وداع خاص، ولا يكون قابلاً لكون صدوره بداع آخر غالباً كالصّلوٰة، فمن يشرع في الصّلوٰة ويقول (الله اكبر) ثمّ يقرء ويركع إلى آخرلا يرى لفاعله داعياً إلاّ التقرب إليه تعالى، لأنّه لا يرى داعياً في هذه الأفعال إلاّ لهذا وإن كان يوجد داعي آخر مثل الرياً يكون في طول ذلك، لأنّ المرائى بعد ما يرى أن هذه الافعال باعتبار كونها راجعاً إليه تعالى يكون فاعلها محبوباً عند الناس، فيرائى حتّى يُحصل حب الناس، والغرض هو أنّ الأفعال الصادرة من الفاعل المختار يكون لأجل داع وفرض، وإلاّ يعدّ لغواً.

ومن جملة الأفعال التكلم، فالمتكلم لا يتكلم إلاّ بداعي إفادة المعنى بالمخاطب، ولو لم يكن نظره في كلامه إلى حكاية المعنى وجعل كلامه حاكيا عنها،

فيكون فعله لغوا وعبثاً عند العرف، وهذا وإن كان لا إشكال فيه، ولكن مع ذلك نقول: بأنّ الكلام ـ وهو الصوت المعتمد على مقاطع الحروف ـ إذا صدر عن المتكلم بدون هذا الداعي هل يقال: بعدم كونه كلاماً، أو يقال عرفاً بأنّ هذه الأصوات الخارجة عن مقاطع الحروف باعتبار عدم قصد الحكاية عن المعنى فيها لم تكن كلاماً، ولا يكون فاعلها متكلماً.

الحق عدم دخل قصد حكاية المعنى من اللفظ دخيلا في صدق كونه كلاماً، ولهذا يقال بمن أتى بلفظ بدون قصد المعنى: بأنّه تكلم لغوا، ولا يقال: لم يتكلم أصلاً ولهذا ترى أنّ الشخص إذا تكلم بكلمة يقال: إنّه تكلم بدون انتظار السؤال عن كون هذا اللفظ موضوعاً لمعنى أم لا، أو السؤال من أنّك قصدت المعنى الموضوع له أم لا، وهذا شاهد على كون صيرورة الكلام كلاماً غير موقوف على قصد حكاية المعنى من اللفظ أصلاً، فاعتبار كون اللفظ موضوعاً في صدق الكلام عليه في غير محلّه.

ثمّ إنّ النظر كما قلنا بحسب المتعارف في مقام التكلم هو جعل اللفظ حاكياً عن المحكي أعني: المعنى، فيكون اللفظ حاكياً والمعنى محكياً، وأمّا لو صار طبع الانسان مقتضيا لايجاد صوت منه، فلا يكون ذلك من باب كون هذا صوتاً وإن تولد منه حرفاً، كلاماً لعدم كون هذا الصوت المعتمد على مقطع من مقاطع الحروف حاكياً عن المعنى، بل يكون معلولاً عن علة، مثلاً من يكون مبتلىً بمرض أو ابتلاء آخر فيانّ في هذا الحال لاقتضاء طبعه الانين في هذا الحال، فيتولّد تارةً من انينه حرفاً او حرفين، فكون هذا كلاماً محل تامل لعدم كون ذلك من قبيل نسبة الحاكي بالمحكي، بل يكون من قبيل نسبة المعلول بالعلة،

ولكن مع ذلك لو فرض كونه من مصاديق الكلام فيشمله الحكم، ولو لم يكن هذا اللفظ الصادر في هذا الحال موضوعاً، ولا بقصد حكاية معنىً لعدم اعتبارهما في صيرورة الكلام كلاماً، وكذا التأنف.

ثمّ إنّ رواية[1] طلحة على تقدير حجيتها من حيث السند هل يفيد حكما تعبدياً، أو من صغريات الكلام حقيقة.

اعلم أنّه بناءً على كون المتولد من الاثنين حرفين، فيمكن كونه من مصاديق الكلام على ما قلنا من عدم اعتبار صدق كون اللفظ كلاماً إلاّ تولد الحرف من الصوت المعتمد على مقاطع الحروف لا كونه موضوعاً، ولا كونه بقصد الحكاية عن المعنى في مقام أداء اللفظ، هذا كله بالنسبة إلى اللفظ المشتمل على حرفين وأزيد، وقد عرفت كونه كلاماً وإن كان مهملاً وأنّه مبطل للصّلوٰة.

وأمّا الحرف الواحد فالجزم بكونه من صغريات الكلام مشكل، كما أنّ الجزم بعدم كونه كلاماً مشكل، فمع الشّك هل يرجع إلى الاصل العملي في المسئلة أم لا (فان لم يكن من مصاديق الكلام عرفاً، فاتيانه في الصّلوٰة يمكن أن يدعى عدم كونه مبطلاً للصّلوٰة للأصل).

وعلى كل حال لا نفهم الفرق في الحرف الواحد بين كونه موضوعاً لمعنى مثل قِ وعِ، وبين كونه مهملاً وغير موضوع لمعنى، فان قلنا بكون الحرف الواحد كلاماً ومبطلاً، فلا فرق بين كونه مستعملاً أو مهملاً وإن قلنا بعدم كون الحرف الواحد كلاماً ومبطلاً، فلا فرق أيضاً بين كونه موضوعاً أو غير موضوع، وان فرّق بينهما

---

١ ـ الرواية ٤ من الباب ٢٥ من ابواب قواطع الصّلوٰة من الوسائل.

بعض الفقهاء، ولكنه غير تمام لعدم وجه فارق بينهما في النظر، فافهم.

فرع بعد ما لا إشكال في جواز قرائة القرآن والذكر والدعاء في الصّلوٰة لدلالة بعض الأخبار عليه، فهل يجوز قرائتها إذا كان القارى في مقام القرائة بقصد قرائة القرآن، أو لذكر أو الدعاء أو يجوز وإن لم يكن قاصدا لذلك أصلاً، بل يأتى بالقرآن بدون قصد الحكاية عن الكتاب المنزل، وفي مقام الذكر بدون قصد الذكر، بل لأمر آخر وفي مقام الدعاء غير قاصد الدعاء والسؤال عن الله تعالى.

الحقّ استثنائها من حرمة الكلام وجواز قرائتها إذا كان القارى قاصداً للقرآن، أو الذكر، أو الدعاء، لأنّ القرآن عبارة عن الكلام المنزل منه تعالى بالنبي ﷺ، فالقارى لابد في مقام قرائته يقصد الحكاية عن هذا الكلام المنزل وإلاّ لا يعد قرائة القرآن (وكذلك في الذكر فلا يكون الذكر ذكراً إلاّ إذا قصدبه الذكر، فمن يقول (الله أكبر) مثلاً ويقصد إعلام الغير لا يقال: إنّه ذكر الله تعالى، وهكذا في الدعاء).

فرع بعد ما عرفت ما قلنا في الفرع السابق نقول (بأنّه بعد كون المستفاد من الأدلة وجوب رد السّلام على المصلّي فإن سلّم على المصلّي أحد بسلام واجد للشرائط من كونه صادراً من أهله وأتى صحيحاً، فيجب ردّه بصيغ السّلام وبقصد السلام.

وأمّا لو صدر السّلام على المصلّي عن المسلم بنحو لا يجب، بل لا يجوز رده على المصلّي حال الصّلوٰة بقصد السّلام ورد التحية، مثل ما إذا أسلم على المصلّي أحد ملحوناً، أو غير هذه الصورة مثل بعض الصور الّذي يكون رد السّلام بقصد التحية مورد الاحتياط.

فقد يقال: بجواز رد السّلام حال الصّلوٰة في هذه الصورة ببعض صيغ الوارد في القرآن الكريم مثل «سلام عليكم فادخلوها خالدين» بقصد القرآنية ورد التحية.

فنذكر أوّلا توجيه ما قيل في وجه ذلك، ثمّ نبيّن إشكاله وما هو الحق في المقام إنشاء الله تعالى، أمّا التوجيه فقد تصدى بعض الفقهاء ﷺ في مقام ردّ السّلام حال الصّلوٰة لتصحيح رد السّلام والتحية باتيان السّلام ببعض صيغ السّلام الوارد في الكتاب الكريم والاكتفاء به في امتثال الامر برد السّلام والتحية بأن يقال: بأنّه يأتي بالسلام مثلاً «سلام عليكم طبتم» بقصد القرآن ويقصد بما قرء من القرآن و رد التحية، وبعبارة اخرى يقصد بقوله تعالى «سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين» أوّلاً قرائة القرآن ويقصد به رد التحية تبعاً، وبعبارة ثالثة قرائة القرآن وإن كانت عبارة عن حكاية الاية أو السورة المنزلة منه تعالى على النبي ﷺ، ولكن المصلّي يقصد أوّلاً الحكاية ثمّ يقصد بالمحكي وهو قوله تعالى رد التحية، لا أنّه يسلم من نفسه باللفظ الصادر منه تعالى، وبهذا النحو صار بسدد توجيه جواز ردّ التحية في الصّلوٰة ببعض صيغ السّلام الوارد في القرآن المجيد.

ثمّ اعلم أنّ هذا الكلام ليس في محله ولا يمكن أو لا يصح ردّ التحية بهذا النحو، ونقول في مقام توضيح المطلب: بأنّ قصد التحية أوردها بقوله تعالى «سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين» وغير هذه الاية يتصور على وجوه:

الوجه الاول: أن يقال: بأنّ المصلّي يقرء «سلام عليكم» الّذي هو جزء القرآن بقصد قرائة القرآن، وبعد كون القرائة عبارة عن حكاية ما نزل منه تعالى فيقصد بالمحكي، وهو المنزل من السماء، ردّ التحية والسلام، فيقصد الحكاية عن كلامه تعالى ويقصد من كلامه تعالى ردّ التحية، فَقَصَد القرائة ورد التحية، فيتحقق

بهذا السّلام القرائة ورد السّلام كليهما.

فإن كان مراد الموّجه هذا، ففيه أنّه بعد ما لا إشكال في كون القرائة عبارة عن الحكاية لأنّ القاري يحكي كلام الله تعالى، فالقاري ليس إلاّ في مقام الحكاية سواء يقول في أوّل كلامه (قال الله تعالى) ثمّ يقرء الاية، أو يقرء الاية بقصد حكاية القرآن (ولهذا قلنا في القرائة بان القرائة: لا تكون من قبيل استعمال اللفظ في المعنى) والمحكي، وهو الكلام الصادر منه تعالى، قد صدر منه وله معنى خاصة، فمن يقرء «سلام عليكم»[1] الخ يحكي بقوله هذا الكلام الصادر منه تعالى، والحال أنّه تعالى استعمل هذه الالفاظ في معانى خاصة، إذ هو تعالى نقل قول الملئكة بأهل الجنة، فالحاكي يكون حكاية عن القرآن، والمحكي، وهو الألفاظ الخاصّة الصادرة من جنابه تعالى، استعمل في معانيها وتكون نقل ما يقوله الملئكة بأهل الجنة، فبأيّ من الحاكي والمحكى لايمكن قصد السّلام ورد التحية، فالحاكى، أعنى: ما يقوله القارى حكاية عن كلام عزّ اسمه لم يقصد منه على الفرض إلاّ الحكاية عما صدر منه تعالى شأنه، ولو قصد به ردّ التحية، فلا يكون قرائة وحكاية عن الكلام المنزل، والمحكي، وهو كلامه المنزل على الفرض، لم يكن إلاّ نقل سلام الملئكة بأهل الجنة لا سلام المصلّي على المخاطب الّذي سلّم عليه، فكيف يمكن أن يريد المصلّي بالمحكى وهو كلامه الشريف رد السّلام والتحية، وهذا واضح.

ثمّ إنّ بعض الاعاظم (يعني الحائري ﷺ)[2] بعد ما صار بسدد التوجيه بهذا النحو قال: ونظير ذلك كتابة «السلام عليكم» لشخص تريد أن ترسل مكتوباً إليه،

---

١ ـ السورة الزمر، الآية ٧٦.

٢ ـ كتاب الصّلوٰة للمحقّق الحائري، ص ٢٩٩ ـ ٢٩٨.

فإنّ المكتوب إنّما قصد به الحكاية عن السّلام الملفوظ، وتقصد من السّلام الملفوظ المحكي الخطاب إلى المخاطب الخاص، ويكون نظره إلى أنّه كما يكون سلام المكتوب حاكياً عن السّلام الملفوظ، ثمّ السّلام الملفوظ يكون سلاماً إلى المخاطب، كذلك «سلام عليكم» الّذي يقول المصلّي يريد به الحكاية عن «سلام عليكم» في قوله تعالى ثمّ يريد من سلام عليكم في قوله تعالى رد التحية والسلام.

ولكن فيه أمّا أوّلاً فمنع كون السّلام المكتوب حاكياً عن السّلام الملفوظ السّلام الملفوظ المحكي يكون سلاماً ابتدائياً أورد السلام، بل المكتوب مصداق السّلام بنفسه وإن كان جعل اللفظ قبل الكتابة لأنّ ما جعل أوّلا لرفع الاحتياج هو اللفظ، ثمّ لما رأوا عدم إمكان رفع الحاجة باللفظ، لأنّ اللفظ يسمعه الحاضر الّذي له السمع فقط فجعلوا الكَتب ليفهم المرادات حتّى من لم يكن حاضراً أو لايكون له سمع، ويكون جعل الكَتب بالنظر إلى جعل اللفظ، ولكن ليس الكتب حاكياً عن اللفظ، ثمّ اللفظ يكون مرآتا للمعنى، بل كما أنّ اللفظ يُرانى المعنى كذلك الكتب يرانى المعنى، فليس ما قال من أنّ الكتابة حكاية عن اللفظ، واللفظ يرانى المعنى في محله، حتّى يقال في ما نحن فيه كذلك، فنمنع ما قال في المقيس عليه أيضاً.

وأمّا ثانياً فلو تمّ ما قاله في المقيس عليه فلا يتم في المقيس، لأنّ القياس قياس مع الفارق، إذ السّلام المكتوب على فرض كونه حاكياً عن السّلام الملفوظ، فالمحكي، وهو السّلام الملفوظ، لم يرد منه إلا التحية ابتداءً أو رد التحية بخلاف المحكي في المقام فإنّ المحكى كما قلنا في المقام هو «سلام عليكم» المنزل ولم يرد منه تحية المصلّي بالمخاطب، بل أراد منه نقل سلام الملئكة على أهل الجنة. فكيف يقاس بالسلام المكتوب الحاكى عن السّلام الملفوظ المراد منه السّلام والتحية.

الوجه الثاني: أن يقال: بكون «سلام عليكم» في الاية قرآنـا وردّ التـحية كليهما بأن يقال: يقصد به الحكاية عن الكلام المنزل ويقصد به رد التحية أيضاً بأن يستعمل في كليهما.

ففيه أنّ ذلك من قبيل استعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد وهـو غـير معقول، لأنّه بعد كون الاستعمال عبارة عن جعل اللفظ قالباً للمعنى وفانيا فيه، فمع كون اللفظ قالبا وفانيا في معنى كيف يمكن جعله قالبا وفانيا في معنى آخر كما أفاد شيخنا العلاّمة ﷺ في الكفاية.[1]

الوجه الثالث: أن يقال: بأنّ المصلّي يقصد بـ«سلام عليكم» مجـرد قـرائـة القرآن والحكاية عن كلامه تعالى، ولكن مع ذلك يعدّ هذا السّلام ردّ التحية لأنّه بعد ما يكون المصلّي في مقام رد التحية المسلم ولأجل كونه في الصّلوة لا يتمكن مـن رده، فيتوصل بوصلة، وهي أن يقرء «سلام عليكم» من القرآن، فهو إن كان قاصداً في قرائته على مجرد قرائة القرآن وحكاية كلامه المنزل، ولكن ينتزع من هذاالمريد منه قرائة القرآن ردّ التحية ويعدّ هذارد السّلام عرفاً، كما ترى أنّك إذا كنت خلف إمام حال الصّلوة، ثمّ الامام سهى وجهر بالقرائة في الصّلوة الاخفاتية، وأنت تكون

---

١ ـ أقول: مضافاً إلى أنّه يمكن أن يدعى عدم كون ذلك مصداق قرأته القرآن ولا مـصداق ردّ التحيّة لأنّه لابد في كل منهما تمحض كون القصد في إتيان الالفاظ لخصوصها لها ولغيرها، ومضافا إلى أنّ ذلك ليس من قبيل استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، والاشكال فيه أكثر، لأنّ في قرائة القرآن لم يكن استعمال اللفظ في المعنى أصلاً وفي مقام رد السّلام يكون استعمال اللفظ في المعنى، فكيف يمكن أن يكون «سلام عليكم» حكاية عن لفظ «سلام عليكم» المنزل منه تعالى ورد التحية، لأنّ في الأوّل كأنّه استعمل اللفظ في اللفظ لا في المعنى، وفي الثاني لابد من استعمال اللفظ في المعنى، فتأمل. (المقرر)

في مقام تذكره وليست متمكناً من إعلامه بالكلام لانك في الصّلوٰة، فتقول بقصد قرائة القرآن «ولا تجهر بصلوٰتك» فالامام ينتقل بذلك على سهوه، فلم تكن أنت في قولك «فلا تجهر بصلوٰتك» في سدد الخطاب به بل قرأت القرآن، ولكن ينتزع من قرائتك هذه الاية في هذا الحال أنّك تذكرته، فكذلك في ما نحن فيه.

وفيه أنّه يجب على من سلم عليه ردّ السلام، فلابدّ من كون الردّ الردّ الخارجي بمعنى: أن يكون مصداق الردّ عرفاً، وفي الفرض من يقرء القرآن وإن كان نظره وغرضه جواب المسلم، ولكن مجرد إرادة الجواب والشوق به لا يعدّ جواباً، فالمصلّي على الفرض ما أتى خارجاً وتكلّم به هو القرآن لاجواب التحية، نعم كان مريداً ومحبّاً لأن يردّ التحية ومن مجرد ذلك لا ينتزع ردّ السلام، وما يرى من تحقق إعلام الامام بما يقول المأموم «ولا تجهر بصلوٰتك» ونظائره، فهو من باب انتقال الامام، فإنّ الغرض ليس إلاّ مجرد انتقاله بسهوه وهو بمجرد أستماع وتجهر ينتقل بسهوه فهو قرء القرآن و من قرائته انتقل الامام بسهوه و أما في المقام لابدّ من ردّ التحيّة و بمجرد قرائة القرآن لا يصدق ردّ التحية ولا ينتزع من هذا الفعل ردّ السّلام والتحية.

فظهر لك ممّا مرّ أنّ جواب السّلام بأحد الصيغ من السّلام الوارد في القرآن في حال الصّلوٰة بقصد التحية إنّما يوجب لبطلان الصّلوٰة لو لم يقصد بما قرء من القرآن الحكاية عن الكلام المنزل، وإنّما لا يكون تحيةً لو قصد بماء قرء حال الصّلوٰة القرآن وحكاية كلامه كلامه المنزل.

فرع الكلام الصادر عن المصلّي نسياناً حال الصّلوٰة غير مبطل لها بلا خلاف على الظاهر لدلالة بعض الروايات عليه.

فرع لو تكلّم في الصّلوٰة مكرها، فهل تبطل به الصّلوٰة مثل صوره التكلم عن

عمد واختيار، أو لا يوجب بطلانها مثل صورة المتكلم ناسياً.

اعلم أنّه لا يرى تعرض للمسئلة في كلمات القدماء من الفقهاء ﷺ نعم تعرض لها الشيخ ﷺ في المبسوط وقال: في المسئلة وجهان: وجه البطلان إطلاق الأخبار الدالّة على كون الكلام العمدي مبطلاً، و وجه عدم البطلان قوله ﷺ: وما استكرهوا عليه في حديث الرفع.

وتعرض لها العلاّمة ﷺ في المنتهي[١] والتذكرة[٢] غاية الامر في الأوّل منهما قال: وجهان، ولم يختر أحد طرفيه، وفي ثانيهما قال: وجهان، وقوّى جانب البطلان.

وتعرض لها أيضاً الشهيد ﷺ في الذكرى[٣] وقال: وجهان (وما اختار عدم البطلان أحد إلى الأواخر).

وقال في المصباح[٤] بعد التمسك بحديث الرفع لعدم بطلان الصّلوة إذا تكلم ناسياً، وجوهاً لعدم شمول حديث الرفع للمورد وأنّ البطلان لعله أقوى كما صرح به في آخر كلامه و يظهر منه أنّه بعد ما رأى عدم التزام أحد من الفقهاء ﷺ بالصحة كان الحكم بالصحة عنده مشكلاً فذكر وجوهاً غير تام:

الوجه الاول: عدم دلالة حديث الرفع على نفي مطلق الآثار.

الوجه الثاني: عدم دلالتها على رفع المؤاخذة، وقال: كل من الوجهين خلاف التحقيق، ثمّ ذكر وجهين آخرين، وهو الوجه الثالث والرابع.

الوجه الثالث: هو أنّ التكلم عمداً كالحدث مناف بالذات للصّلوة، فالاكراه

---

١ ـ المنتهى، ج ١، ص ٣٠٩.

٢ ـ تذكرة الفقهاء، ج ٣، ص ٢٧٩.

٣ ـ ذكرى، ج ٤، ص ١٣.

٤ ـ مصباح الفقيه، ص ٤٠٩.

على التكلم إكراه على فعل المنافي، ومرجع الاكراه إلى فعل المنافي يكون لدى التحقيق، إكراهاً على إبطال الصّلوٰة، وأثره ليس إلاّ المؤاخذة وترتفع بحديث الرفع، ولكن تجب إعادة الصّلوٰة أو قضائها بعد ذلك.

وفيه أنّ مرجع الاكراه على الكلام بابطال الصّلوٰة غير صحيح، إذ من الواضح أنّ المكره يكره على الكلام لا على إبطال الصّلوٰة.

الوجه الرابع: أن يقال: بأنّه يستفاد من التعبير في لسان الشارع بالقاطع بأنّ للصّلوٰة هيئة اتصالية يوجب إيجاد القاطع قطع هذه الهيئة، وأنّ من الشرائط في الصّلوٰة هو حفظ الهيئة الاتصالية فعلىٰ هذا يقال: بأنّ رفع أثر الاكراه غير مجد في إحراز تلك الهيئة الاتصالية.

وفيه أنّه على فرض كون الشرط حفظ الهيئة الاتصالية، ويكون القاطع قاطعاً لهذه الهيئة، فالمستفاد من الأدلة كون الكلام عمدا قاطعا لهذه الهيئة الاتصالية، ومقتضى إطلاق أدلة مبطلية الكلام هو قاطعيته سواء وقع عن اختيار أو اكراه، ولكن بعد حكومة حديث الرفع تكون النتيجة عدم قاطعيته لو تكلم مكرهاً، فتكون النتيجة عدم قاطعية كلام الصادر عن إكراه، ومعنى ذلك عدم قاطعية كلام الصادر عن اكراه الهيئة الاتصالية، فافهم.

ثمّ إنّ بعض الاعاظم (الحائرى ﷺ)[1] ذكر وجهاً آخر لعدم شمول حديث الرفع للمورد، وهو أنّه بعد دلالة أخبار الباب على بطلان الصّلوٰة إذا صدر الكلام عن عمدٍ، وعدم البطلان إذا صدر ناسياً يظهر من ذلك ظهوراً قوياً بأنّ الكلام

---

١ ـ كتاب الصلاه للمحقق الحائرى، ص ٣٠٠.

الصادر عن إكراه ليس قسما ثالثا حتّى يلحق بكلام الناسي بواسطة حديث الرفع.

وفيه أنّ نظره إن كان إلى أنّ شمول حديث الرفع للمكره بالكلام يتوقف على كون المكره قسماً ثالثاً غير العامد والناسي فواضح الفساد إذ المكره في كل الموارد من أفراد العامد ومع ذلك يرفع عنه حكم الثابت للعامد بحديث الرفع.

وإن كان نظره إلى أنّ المستفاد من أخبار الباب هو أنّ الخارج عن حكم بطلان الصّلوٰة من الكلام هو خصوص صورة صدوره نسيانا، فغير الناسي محكوم ببطلان الصّلوٰة سواء كان مختاراً أو مكرهاً فلا مجال مع هذا الظهور لشمول حديث الرفع لمن أكره في الكلام.

ففيه أنّ هذا ممنوع، بل مفاد الأخبار هو بطلان الصّلوٰة بالكلام إذا صدر عمداً، وإطلاق العامد يشمل المختار والمكره، وعدم بطلان الصّلوٰة إذا صدر ناسياً، والتعرض لخصوص الناسي وعدم التعرض للمكره بالخصوص لعلّه كان من باب كثرة وقوع الكلام ناسياً، وقلة حدوثٍ عن اكراهٍ، مضافا إلى أنّ التعرض للناسي لعلّه يكون لأجل كونه محكوماً بحكم خاص إذا صدر عنه الكلام، وهو وجوب سجدة السهو، فلأجل هذا تعرض للناسي.

فهذا الوجه غير قابل لأن يصير منشأً لعدم شمول حديث الرفع للمورد، لأنّ حديث الرفع حاكم على الدليل الدال على بطلان الصّلوٰة إذا صدر الكلام عن عمد الشامل باطلاقه في حدّ ذاته للمختار والمضطر، ولكن مع ذلك لا يمكن الحكم بعدم البطلان في ما تكلم مكرهاً بحديث الرفع، لأجل عدم فتوى من الفقهاء ﷺ على عدم البطلان (ولا أقلّ من الاحتياط).

فرع لا يجوز على المصلّي الابتداءُ بالسّلام في حال صلوٰته، ولا حاجة إلى

جعل ذلك مستقلاً من جملة القواطع، لأنّه بعد ما لا يجوز الكلام غير القرآن والذكر والدعاء في الصّلوٰة، لايجوز الابتداء بالسلام أيضاً لأنّه من أفراد الكلام المبطل، وكون السّلام مشتملاً على إنشاء السلامة للمسلّم لا يجعله دعاءً حتّى يقال بعد جواز كل دعاء في الصّلوٰة فيجوز الابتداء بالسلام أيضاً لأنّه دعاء بالسلامة لأنّ السّلام لشخص تارةً يكون طلباً من الله تعالى مثلاً يقول: أللهم صلّ وسلّم على محمد وآله، وتارةً لا يكون طلباً منه تعالى، بل يلقى السلامة عليه وينشأ السلامة له بدون طلبه من أحد كما يقال لشخص تحيى أو تميت فني هذه الصورة لا يكون السلام دعاءً لأنّ الدعاء الجائز في الصّلوٰة هو ما يطلب منه تعالى ويدعو جنابه، فلا يجوز الابتداء بالسلام على المصلّي لكون ذلك من جملة الكلام القاطع للصّلوٰة، هذا كله إذا لم يكن السّلام مشتملاً على طلب السلامه منه تعالى.

وأمّا لو أتى السّلام بنحو يطلب السلامة أو امراً آخر منه تعالى لكن لا بنحو الخطاب به تعالى، بل يكون خطابه بالمخاطب مثلاً يقول: سلام الله عليك، أو يقول: الله يحفظك أو صبحك الله بالخير للشخص يقصد به التحية، فهل يجوز ذلك أو لا يجوز؟

وجه الجواز كون ذلك دعاءً لعدم الفرق في كون الدعاء دعاءً بين الخطاب بالله تعالى والطلب منه بصورة الخطاب، وبين كونه بصورة الغياب لأنّ ما يعتبر في الدعاء هو كون طلب وقوع أمرأ وعدم وقوع من جنابه تعالى، ولا فرق في الغياب والحضور.

وجه عدم الجواز هو اشتمال هذا الكلام على الخطاب بالمخاطب فيكون من الكلام المبطل، وليس بذكر وقرآن ودعاء.

وقد يقال: بالجواز قياساً بتشميت أو تسميت العاطس[1]، فكما يجوز أن يقال له حال الصّلوٰة «يرحمكم الله كذلك» يجوز «سلام الله عليكم» ونظائره.

اعلم أنّه تارةً يقال: بأنّ للأخبار الدالة على عدم جواز الكلام حال الصّلوٰة وكونه قاطعاً إطلاقاً يشمل حتّى القرآن والذكر والدعاء، غاية الأمر نقول بجواز هذه الثلاثة في الصّلوٰة من باب ورود الدليل المقيد وإلاّ لو لم يكن دليل خاص دالّ على جوازها قلنا بعدم جوازها لاطلاق الأدلّة.

وتارةً يقال: بأنّ أدلة حرمة الكلام وقاطعيته لا يشمل من رأس القرآن والذكر والدعاء، بل يكون نسبةُ مادلّ على جواز هذه الامور تخصصاً بالنسبة إلى ما دلّ على كون الكلام قاطعاً، ولا يبعد كون الأمر على نحو الثاني لأنّ اشتمال الصّلوٰة على القرآن والذكر والدعاء شاهد على عدم كون النظر من رأس في الدليل الدال على قاطعية الكلام إلى القرآن والذكر والدعاء، بل القاطع هو ما ليس من سنخ هذه الامور.

وعلى كل حال نقول: إن قلنا بالأوّل يقع الشّك في أنّ أمثال «سلام الله عليكم» المشتمل على الدعاء من الله والخطاب بالشخص، هل هو من الكلام المبطل، أو من الدعاء الغير المبطل، فلا يجوز إتيانه في الصّلوٰة لأنّه من الكلام المبطل والدليل الخاص، وهو ما يثبت جواز الدعاء، يصير مردداً بين الأقل والأكثر لأنّ كون الكلام المشتمل على الخطاب بالله تعالى والطلب منه دعاءً مسلم، ولكن لا ندرى بأنّ الكلام المشتمل على الطلب منه تعالى لكن لا بنحو الخطاب دعاء أم لا، فقدر المتيقن هو ما يشتمل على الخطاب وفي الزائد يرجع إلى العام، فتكون النتيجة

---

١ ـ كلاهما صحيحان.

عدم جواز هذا النحو من الكلام.

وإن قلنا بالثاني فقدر المتيقن من القاطع هو الكلام الغير القرآن والذكر والدعاء، ففي المورد لا ندرى بأنّه هل يجوز ذلك ولا إطلاق لدليل قاطعية الكلام لكل كلام، فمقتضى الأصل، وهو البراءة، جوازه، هذا كله إذا بلغ الامر بمقام الشك.

ولكن نقول: لا يبعد كون الجائز إتيان مثل «سلام الله عليك» في الصّلوٰة لأنّه لا يعتبر في الدعاء الخطاب، فهو في هذا الكلام يدعو الله تعالى وإن كان خطابه بالطرف، ولكن هو يطلب السلامة منه تعالى له، فلا مانع من هذا لكونه دعاءً ولا يكون خارجا من قوله (إنّما هي قرآن وذكر ودعاء).[1]

فرع لو سلّم أحد على المصلّي فهل يجوز ردّه حال الصّلوٰة أم لا؟ وعلى تقدير الجواز هل يجب الردّ أم لا؟ وعلى تقدير الجواز سواء كان الجواز بالمعنى الاباحة أو الوجوب كيف يكون كيفية ردّه.

اعلم أنّ الظاهر من جمهور العامة غير بعض التابعين هو عدم جواز ردّ السّلام على المصلّي، نعم نقل الشيخ﵀[2] بان الحسن البصرى قال: يرد عليه، وكذا

---

١ ـ أقول: لا يبعد عدم الجواز لأنّ الاشكال في المقام مرة يكون في صدق الدعاء عليه وعدمه، فيكون مجال لأن يقال: بأنّ هذا دعاء وإن لم يكن بصورة الخطاب به تعالى، واخرى يكون في أنّ هذا يكون كلام الآدمى حتّى لا يجوز في الصّلوٰة أم لا، ففي هذا المقام نقول: بأنّ هذا الكلام مثلاً (صبحك الله بالخير) مشتمل على الدعاء لأنّ المصلّي يطلب منه تعالى أن يصبح له بالخير، ولكن هذا مشتمل على كلام الآدمى لأنّه يخاطب المخاطب بهذا الكلام فعلىٰ هذا لايبعد عدم جواز اتيانه في الصّلوٰة، ولا أقل من الاحتياط تركه، فتأمل. (المقرر)

٢ ـ الخلاف، ج ١، ص ٣٨٨.

نقل السيّد ﷺ في الانتصار[١] عن سعيد بن مسيب هكذا، وكلاهما من التابعين.

(ثمّ القائلون[٢] بعدم جواز التلفظ بالرد منهم قال بعضهم: يرد بالاشارة برأسه، وهو قول الشافعي في القديم، وقال في موضع آخر يشير بيديه، وبه قال ابن عمر وابن عباس ومالك وأحمد واسحق وأبو ثور، وقال بعضهم: يرد قولا لكن بعد الصّلوٰة، قال الثوري: إن كان باقيا بعد الصّلوٰة ردّ عليه وإلاّ إن كان منصرفا أي ذهب أتبعه بالسلام، وقال النخعي: يرد السّلام بقلبه، وقال أبو حنيفة: لا يرد شيء أصلا فيضيع سلامه).

وأمّا الخاصّة فالظاهر من فتاويهم هو جواز الردّ ويمكن دعوى الاجماع عليه، بل يمكن دعوى الاجماع على وجوب[٣] الردّ ولو عبر في نوع كلماتهم بالجواز لأنّ الجواز هنا يكون الجواز بالمعنى الأعم الغير المنافي مع الوجوب خصوصاً مع أنّه لا معنى للجواز بدون الوجوب، لأنّه بعد كون جواب السؤال واجبا، والمستفاد من الأخبار الخاصّة الوجوب، فالمراد من الجواز في كلماتهم الوجوب، فالاجماع باصطلاحنا أي: النص على الوجوب قائم في المسئلة، هذا كله في الأقوال في المسئلة.

وأمّا أخبار الباب فهي على طوائف:

الطائفة الاولى: وهي ما رواها محمد بن مسلم (قال: دخلت على أبي جعفر ﷺ وهو في الصّلوٰة فقلت: السّلام عليك: فقال: السّلام عليك، فقلت: كيف أصبحت؟ فسكت فلما انصرف قلت: أيردّ السّلام وهو في الصّلوٰة؟ قال: نعم مثل ما

---

١ ـ الانتصار، ص ١٥٣.

٢ ـ تذكرة الفقهاء، ج ٣، ص ٢٨١ ـ ٢٨٢.

٣ ـ تذكرة الفقهاء، ج ٣، ص ٢٨١ ـ ٢٨٢.

قيل له).[١]

تدلّ الرواية على كون عمل أبي جعفر عليه السلام على كون الردّ مثل السلام، وتدلّ ذيلها على ذلك أيضا لأنّه قال (مثل ما قيل له).

ومثلها في كون الجواب «السلام عليك» الرواية الّتي رواها منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام (قال: إذا سلّم عليك الرجل وأنت تصلّي ترد عليه خفيّا كما قال).[٢]

تدلّ على وجوب الرد، وكون الجواب بمثل ما قاله المسلم.

الطائفة الثانية: ما يدلّ على عدم جواز الجواب بلفظ «عليكم السلام» أي: بتقديم الظرف على السلام، وهي ما رواها سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام (قال: سئلته عن الرجل يسلّم عليه وهو في الصّلوٰة، قال: يردّ سلام عليكم، ولا يقل: وعليكم السلام، فانّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان قائما يصلّي فمرّ به عمار بن ياسر فسلّم عليه عمار فردّ عليه النبي صلى الله عليه وآله هكذا).[٣]

تدلّ على عدم جواز الرد بتقديم عليكم على السلام، وأمّا ما قال عليه السلام (يردّ سلام عليكم) المتوهم بظاهره على كون الخصوصية في سلام عليكم، وأنّ الجواب لابد وأن يقع به، فيمكن أن يقال: بأنّ ذكر هذه الصيغة لعلّه يكون من باب أنّ الغالب هو السّلام به، أو من باب الاكتفاء بمطلق ما إذا كان لفظ السّلام مقدما سواء كان بلفظ النكرة أو المعرفة، وسواء كان عليكم بصيغة الجمع أو عليك بصيغة المفرد.

الطائفة الثالثة: ما يدلّ على عدم رفع الصوت به، وهي ما رواها عمار بن

---

١ ـ الرواية ١ من الباب ١٦ من ابواب قواطع الصّلوٰة من الوسائل.

٢ ـ الرواية ٥ و ٧ و ٣ من الباب ١٦ من ابواب قواطع الصّلوٰة من الوسائل.

٣ ـ الرواية ٢ من الباب ١٦ من ابواب قواطع الصّلوٰة من الوسائل.

موسى عن أبي عبدالله عليه السلام (قال: سئلته عن المسلّم على المصلّي، فقال: إذا سلّم عليك رجل من المسلمين وأنت في الصّلوٰة فردّ عليه في ما بينك وبين نفسك، ولا ترفع صوتك).[1]

وهل المراد منها عدم التكلم في مقام الجواب والاكتفاء بالجواب القلبي، أو المراد هو وجوب الجواب خارجاً وباللفظ، غاية الامر لا يرفع الصوت في مقام الجواب، ويجيب في ما بينه وبين نفسه، وهذا الحكم يكون من باب أنّه إذا رفع الصوت به يصير مورد تعرض العامة لأنّهم مخالفون معه ولا يجوّزون الجواب فلهذا قال عليه السلام (فردّ عليه في ما بينك وبين نفسك ولا ترفع صوتك).

الطائفة الرابعة: ما يدلّ على الاشارة بالاصبع، وهي ما رواها محمد بن مسلم (أنّه سئل أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يسلّم على القوم في الصّلوٰة، فقال: إذا سلم عليك مسلم وأنت في الصّلوٰة فسلّم عليه تقول: السّلام عليك وأشر باصبعك).[2]

وما رواها الحميري في قرب الاسناد عن عبد الله بن الحسن عن جده علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام (قال: سئلته عن الرجل يكون في الصّلوٰة فيسلم عليه الرجل هل يصلح له أن يردّ؟ قال: نعم يقول السّلام عليك فيشير إليه باصبعه).[3]

يحتمل كون الأمر بالاشارة بالاصبع موافقا مع أحد قولي الشافعي، هذا كلّه روايات الباب، ثمّ يقع الكلام في جهات:

الجهة الاولى: في أنّه هل يجوز الردّ أم لا؟ لا إشكال في جوازه، بل يكون

---

١ ـ الرواية ٤ من الباب ١٦ من ابواب قواطع الصّلوٰة من الوسائل.

٢ ـ الرواية ٥ من الباب ١٦ من ابواب قواطع الصّلوٰة من الوسائل.

٣ ـ الرواية ٧ من الباب ١٦ من ابواب قواطع الصّلوٰة من الوسائل.

إجماعياً، فلا يهمنا ما قيل من دلالة الرواية ١ من الباب ١٧ من أبواب القواطع على عدم الجواز لأنّها لو لم تقبل التوجيه فلا يُعمل به.

الجهة الثانية: بعد جواز الردّ هل يجب الرد أم لا؟ فنقول: الردّ واجب لدلالة الروايات المتقدمة على ذلك، وتسلّمه عند الأصحاب ووقوع التعبير بعض العبائر بالجواز لا ينافي ذلك كما ذكرنا.

الجهة الثالثة: هل يجب أن يكون الردّ بخصوص صيغة: السّلام عليك أو سلام عليكم، أو مطلق ما يشتمل على السّلام مع كون لفظ السّلام مقدماً على الظرف مثل سلام عليك، وسلام عليكم، والسلام عليك، والسلام عليكم، أو مطلق ما يشتمل على السّلام ولو مع تقديم عليكم، أعني: الظرف، على السلام، أو يعتبر أن يرد بعين العبارة الّتي سلم عليه، فإن قال: سلام عليكم، يقول المصلّي: في مقام الجواب: سلام عليك.

اعلم أنّ لسان الروايات الواردة في المسئلة كما رأيت مختلفة، فبعضها يدلّ على كون الجواب بلفظ: السّلام عليك، وبعضها يدلّ على اعتبار كون الجواب بمثل ما قيل له، أو قال له، وبعضها غير متعرض لهذه الجهة، بل تعرض لأصل وجوب ردّ السلام.

إذا عرفت ذلك كله فلا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان حكم السّلام في غير حال الصّلوٰة تتميماً للفائدة، فنقول:

اعلم أنّ الابتداء بالسلام مستحب واستحبابه ومطلوبيته ممّا لا إشكال فيه، ولا حاجة إلى تطويل الكلام في ذلك وما ينبغي التعرض له هو التكلم في وجوب ردّ السلام وعدمه.

واعلم أنّه استدل على وجوب ردّ السّلام كماترى في الكلمات بقوله تعالى إذا حييتم بتحية فحيّوا بأحسن منها أو ردّوها.[١]

ووجه الاستدلال بالنظر هو أن يقال: إمّا بكون التحية عبارة عن السلام عرفاً، أو كذلك لغة كما ذكره بعض أهل اللغة من كون التحية خصوص السلام، وهكذا نقله أكثر المفسرين[٢] في تفسير التحية في الاية المذكورة.

ويستفاد كون التحية هو خصوص السّلام من بعض الأخبار مثل ما رواها في العلل عن محمد بن شاذان عن محمد بن محمد بن الحرث عن صالح بن سعيد عن عبد المنعم بن ادريس عن أبيه عن وهب اليماني في حديث (قال: إنّ الله قال لآدم: إنطلق إلى هؤلاء الملأ من الملائكة فقل: السّلام عليكم ورحمة الله وبركاته، فسلّم عليهم فقالوا: وعليك السّلام ورحمة الله وبركاته، فلمّا رجع إلى ربّه عزّوجّل قال له ربه تبارك وتعالى: هذه تحيتك وتحية ذرّيتك من بعدك في ما بينهم إلى يوم القيمة).[٣]

فلا إطلاق لقوله تعالى في الاية المذكورة حتّى يشمل كلّ تحية، بل المراد خصوص السلام، لا هو مع ساير التحيات.

وإمّا أن يقال: بأنّ المنصرف إليه من التحية على فرض الاطلاق للآية هو خصوص السلام، لما قلنا من قول اللغويين والمفسرين وللرواية ولأجل ما يكون وضع السّلام خارجاً، لأنّه من المسلّم كون التحية في صدر الأوّل من الاسلام هو السلام في قبال ما كان متداولاً قبل الاسلام من التحية.

---

١ ـ سورة النساء، الآية ٨٦.

٢ ـ مجمع البيان، ج ٣، ص ٨٤.

٣ ـ الرواية ٤ من الباب ٣٩ من ابواب احكام العشرة فى السفر والحضر من الوسائل.

فبعد ذلك نقول: بأنّ ما يظهر من بعض ـ من تفسير التحية بكل برّ و إحسان كما حكى عن كنز العرفان، وما ينقل عن تفسير علي بن إبراهيم مرسلاً إلى الصادقين من أنّ المراد بالتحية هو السّلام وغيره من البرّ، وما عن الصّدوق في الخصال[1] بسنده في حديث طويل عن أبي جعفر عن آبائه عن امير المؤمنين عليهم السلام قال: إذا عطس أحدكم قولوا: يرحمكم الله، ويقول هو: يغفر الله لكم ويرحمكم، قال الله تعالى: وإذا حييتم بتحية فحيّوا بأحسن منها أو ردّوها) وما عن كتاب المناقب لابن شهر اشوب: جائت جارية للحسن عليه السلام بطاق ريحان، فقال لها أنت حرة لوجه الله، فقيل له في ذلك، فقال: أدّبنا الله تعالى فقال: إذا حييتم بتحية فحيّوا بأحسن منها أو ردّوها، وكان أحسن منها عتقها) المتوهم دلالتها على كون تسميت العاطس والبرّ في قبال البرّ من أفراد التحية الّتي أمر الله بها في الاية بردّها بأحسن منها أو مثلها، فتدلان على شمول الآية لكل برّو إحسان ـ لا يوجب حمل الآية على مطلق التحية لما قلنا من أنّ المراد منها هو السّلام أوّلاً، والمنصرف منها السّلام ثانياً، وعدم إمكان الالتزام باطلاق الاية، ووجوب ردّ كل تحية لأنّه من المسلّم بل يمكن دعوى الضرورة عليه هو عدم وجوب ردّ كل تحية غير السلام.

فلابدّ إمّا من الالتزام بعدم شمول الآية لكلّ تحية، وعدم إطلاق لها، وإمّا من الالتزام بتقييد اطلاقها في غير السّلام للتسلّم القائم على عدم وجوب ردّ غير السلام من التحيات.

ثمّ بعد ما عرفت ما بيّنا لك من الاستدلال بالآية الشريفة لوجوب ردّنقول: بأنّه يدلّ على وجوب ردّ السّلام بعض الروايات أيضاً.

---

١ ـ الخصال، ص ٦٣٣ ؛ الرواية ٣ من الباب ٥٨ من ابواب العشرة من الوسائل.

الرواية الاولى: وهي ما رواهاالصّدوق عن أبيه عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام (قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: السلام تطوع، والردّ فريضه).(١)

وأمّا مارواها عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام (قال: ردّ جواب الكتاب واجب كوجوب ردّ السلام، والبادي بالسلام أولى بالله ورسوله).(٢)

فلا تدلّ على وجوب ردّ السّلام لعدم إمكان الالتزام بوجوب ردّ الكتاب، بل لابدّ من توجيه في لفظ الوجوب الواقع في هذه الرواية.

الرواية الثانية: وهي ما رواها محمد بن على ما جيلويه عن محمد بن أبي القسم عن هرون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد عن أبيه عليهما السلام (قال: لا تسلّموا على اليهود، ولا النصارى، ولا على المجوس، ولا على عبدة الأوثان، ولا على شراب الخمر، ولا على صاحب الشطرنج والنرد، ولا على المخنث، ولا على الشاعر الّذي يقذف المحصنات، ولا على المصلّي، وذلك أنّ المصلّي لا يستطيع أن يردّ السّلام لأنّ التسليم من المسلم تطوع والردّ فريضة الخ).(٣)

فالرواية الاولى والثانية أعني: هذه الرواية، تدلاّن على وجوب ردّ السلام، والراوي فيهما وإن يكونا عاميين، ولكن مع ذلك يأخذ بالروايتين.

ثمّ إنّه لو لم يكن ما قلنا وجهاً لكون ردّ السّلام واجباً، فلا يمكن إثبات وجوب ردّ السّلام مطلقاً في غير حال الصّلوٰة، ولا حال الصّلوٰة بما ورد في ردّ

---

١ ـ الرواية ٣ من الباب ٣٣ من ابواب العشرة فى السفر والحضر من الوسائل.

٢ ـ الرواية ١ من الباب ٣٣ من ابواب العشرة فى السفر والحضر من الوسائل.

٣ ـ الرواية ٧ من الباب ٢٨ من ابواب العشرة فى السفر والحضر من الوسائل.

السّلام حال الصّلوٰة، وهي الأخبار الّتي قدمنا ذكرها حين التعرض لحكم جواز ردّ السّلام على المصلّي، لأنّ بعضها لا يدلّ إلاّ على نقل فعل المعصوم عليه السلام وأنّ في مقام ردّ السّلام بأيّ نحو يجاب عن السّلام كالرواية ١ من الباب ١٦ من أبواب القواطع، وبعضها على مجرد جواز الردّ حال الصّلوٰة، وهو ما ورد التعبير فيه بلفظ يصلح مثل الرواية ٧ من الباب المذكور، وبعضها وإن كان قابلا في حدّ ذاته للحمل على وجوب ردّ السّلام حال الصّلوٰة.

لكن بعد ما قلنا من أنّ العامة كانوا قائلين بعدم جواز ردّ السّلام حال الصّلوٰة، فكان الامر الوارد في هذه الأخبار قابلاً لأن يكون الامر الوارد عقيب الحظر فلا يبقى مع هذا الاحتمال والخارجية ظهور لهذا الأمر في الوجوب، بل لا يستفاد منه إلا جواز ردّ السلام، فلو لم يكن لنا دليل من الخارج على وجوب ردّ السلام، فلا يمكن استفادة وجوب ردّه من الأخبار الواردة في السؤال والجواب عن ردّ السّلام حال الصّلوٰة لما بينا لك، فافهم.

ثمّ بعد وجوب ردّ السّلام يقع الكلام في فروع:

الفرع الاول: إذا سلّم الرجل البالغ العاقل القاصد للمعنى بأحد من الصيغ الاربع ـ أعني: سلام عليك، سلام عليكم، السّلام عليك، السّلام عليكم ـ هل يجب ردّ هذا السّلام أم لا؟

اعلم أنّه لا يبعد كون هذه الصورة هو القدر المسلم من الصور الّتي يجب ردّ السلام فيها، نعم سمعنا في زمان اشتغالنا في اصفهان عن بعض بأنّ حجة الاسلام الرشتي عليه السلام المعروف كان لم يجب ببعض المسلمين، وكان يقول في علته: بأنّ سلامهم لا يكون لله، بل يكون لدواع آخر فلا يجب ردهم، فهل لهذا الكلام وجه أولا؟ لا يبعد

عدم اعتبار ذلك في وجوب الردّ سواء كان المسلم قاصداً القربة له تعالى بسلامه أم لا.(١)

---

١ ـ أقول: قلت بحضرته مدّ ظله العالي في مجلس البحث: بأنّه يمكن أن يقال وجهاً سمع لما منه ﷺ: بأنّ ما يدلّ على وجوب ردّ السّلام يكون ناظراً إلى ردّ السّلام الّذي يكون سلامه تطوعاً ومستحباً، لا إلى غيره، فاذا سلّم المسلّم على وجهه المعتبر فيه يكون جوابه وردّه واجباً و قدر المتيقن من السّلام المستحب هو السّلام الواقع بقصد التقرب إمّا من باب أنّ القدر المتيقن من الأدلة الدالة على مطلوبية الابتداء بالسلام، هو ما إذا أتى به بداعي التقرب، وعدم إطلاق لها يشمل غير هذه الصورة، وإمّا من باب أنّه لو فرض كون إطلاق لأدلتها، فالاطلاقات منزّلة على المتعارف، والمتعارف عند المسلمين السّلام بقصد التقرب إليه تعالى وإمّا من باب أنّ الظاهر من الأوامر المتعلقة بالسلام وبيان ثوابها هو استحبابه في صورة قصد التقرب به وإتيانه بقصد العبودية.

وعلى كل حال بما قلنا يمكن دعوى عدم وجوب ردّ السّلام الّذي لم يقصد به التقرب إليه تعالى، بل سلم بدواع اخر من التحبيب أو جلب النفع وغيرهما من الجهات الدنيوية.

وقال سيدنا واستادنا الاعظم مدّ ظله العالي في جواب ذلك: بأنّه بعد كون جعل السّلام للتأليف، والتحبيب، وقرب كل واحد من الناس مع الآخر، والنظر في جعله مستحباً هو هذه الجهات الاجتماعية، وحصول هذه الامور غير موقوف بكون البادى بالسلام في سلامه قاصداً للتقرب، فلا وجه لاختصاص استحبابه بصورة إتيانه بداعى الله، ولا ينافي استحبابه وكونه تطوعاً كما في الخبرين المتقدمين مع كونه من المستحبات التوصلية .

فعلىٰ هذا يمكن دعوى استحباب الابتداء بالسلام ولو تحقق السّلام من المسلّم بغير داعيه تعالى من الدواعي الاخر كجلب نفع دنيوى وغير ذلك، والدليل الدالّ على وجوب ردّ السّلام وإن كان ناظراً إلى ردّ السّلام الّذي شرّع الابتداء به، ولكن كما قلنا يكون السّلام المشروع والمستحب أعم من أن يأتى به بقصد التقرب أو بداع آخر .

أقول: ولكن مع ذلك تسلّم شمول الأدلة لغير ما يكون الداعى التقرب اليه تعالى غير معلوم، ففي ما هذا سلّم الشخص لداع آخر، أو صورة يكون داعيه مشكوكاً، يأتى بجوابه إحتياطاً وجوباً، فافهم وتأمل. (المقرر)

الفرع الثاني: المسئلة السابقة بحالها، ولكن لم يقصد المسلم المعنى، بل يأتي بألفاظ السلام، فهل يجب الردّ أم لا، وبعبارة اخرى إذا سلم الرجل المسلم البالغ العاقل بأحد الصيغ الاربع، ولكن لم يقصد المعنى، هل يجب جوابه وردّه أم لا؟

قد يقال: بعدم وجوب الردّ لأنّ الواجب ردّ التحية، الخاصة، وهي السلام، ومن لم يلتفت بمعنى السّلام ولم يقصده، فلم يجيء بتحية خاصة أى: التحية السلامي، فلا يجب ردّه.

وقد يقال: بأنّه ولو لم يلتفت المسلم في هذه الصورة إلى خصوصيات المعانى المستفادة من الألفاظ، ولكن بارتكازه يعلم بأنّ السّلام تحية، وهو يكون قاصداً للتحية بالسلام، وهذا كاف في وجوب ردّه.

اعلم أنّه لا يبعد وجوب الرد في هذه الصورة ولو لم يلتفت المسلم بخصوصيات المعنى، وأنّ كل لفظ في قبال أي من المعانى ولكن يصدق على سلامه أنّه السّلام الصادر تحية، فيجب ردّه.

الفرع الثالث: الصورة بحالها ولكن لم يسلم بأحد الصيغ الأربع بمعنى أنّ الرجل المسلم البالغ العاقل القاصد للمعنى سلّم، ولكن قدّم الظرف على السلام، فقال: عليك السلام، أو عليكم السلام، فهل يجب جوابه أو لا؟

اعلم أنّ هنا احتمالات، ويمكن أنّ ذكر وجه لكل منها.

الاحتمال الاول: أن يقال: بأنّ ردّ السّلام إذا وقع بلفظ عليكم، أو عليك السلام، بتقديم الظرف لا يجب جوابه وردّه في غير حال الصّلوٰة، ولا يجوز ردّه في

حال الصّلوٰة، وهذا هو المنسوب إلى المحقق ﷺ في المعتبر[١] فإنّه على ما حكي عنه قال: بعدم وجوب ردّ السّلام إذا كان بغير لفظ سلام عليك، فيشمل ما إذا كان بلفظ عليكم السلام، أو عليك السلام، ووجهه هو أنّ السّلام الّذي يكون المتعارف من السلام، هو خصوص الصيغ الأربع لا غيره، ولا يكون المتعارف السّلام بتقديم الظرف على السلام.

الاحتمال الثاني: هو أن يقال: بوجوب ردّ السّلام إذا وقع بتقديم الظرف على السّلام لاطلاق الأدلة الدالّة على وجوب ردّ السّلام أمّا الآية فغاية ما قيل فيه هو اختصاص التحية فيها بالسلام، والسلام سلام وإن ادى بتقديم الظرف على السلام، وأمّا الروايتان[٢] فلهما الاطلاق فكلّ سلام يكون تطوعاً وردّه فريضة.

وأمّا ما نقل من طرق العامة من أنّ النبي ﷺ قال لمن قال له (عليك يا رسول الله) لا تقل: عليك السّلام تحية الموتى، إذا سلمت فقل: سلام عليك، يقول الرادّ: عليك السلام، فلا تدلّ على عدم وجوب ردّ السّلام إذا ابتدأ المسلّم بالسلام بتقديم الظرف، بل غاية ما يدلّ عليه هو النهي التنزيهي من باب كون المتعارف تحية الموتى بهذا النحو، وكون المتعارف من السّلام على الاحياء تقديم السّلام على الظرف، وهذا لا يدلّ على عدم كون (عليك السلام) سلاما وكون الواجب رده.

وكذلك لا تدلّ الرواية الّتي رواها عمار الساباطي أنّه سئل أبا عبدالله ﷺ عن النساء كيف يسلّمن إذا دخلن على القوم؟ (قال: المرأة تقول: عليكم السلام،

---

١ ـ المعتبر، ج ٢، ص ٢٦٣ ـ ٢٦٤.

٢ ـ الرواية ٧ من الباب ٢٨ و ايضاً الروايه ٣ من الباب ٣٣ من أبواب العشرة فى السفر والحضر من الوسائل.

والرجل يقول: السّلام عليكم).[١]

فلا تدلّ على عدم صحة هذا الاستعمال، غاية الامر تدلّ على استحباب كون السلام من الرجل بتقديم السّلام على الظرف، ومن النساء بتقديم الظرف، فيكون المستحب في المستحب.

الاحتمال الثالث: أن يقال: بأنّه بعد ورود الدليل كما عرفت سابقا بأنّه لابدّ من كون ردّ السّلام في الصّلوٰة بمثل ما قال المسلّم، والمثلية تقتضي كون جواب السلام مثل السّلام من حيث التعريف والتنكير، والافراد والجمع، وتأخير الظرف وتقديمه، ففي الصّلوٰة تجب المماثلة في كل ذلك لدلالة بعض الروايات المتقدمة ذكرها سابقا على ذلك (ثمّ إذا ضمّ ذلك ببعض ما ورد في ردّ السّلام في الصّلوٰة الدالّ على كون الجواب بتقديم السّلام على الظرف، وعدم تقديم الظرف على السلام، فتكون النتيجة عدم وجوب الردّ في الصّلوٰة إذا وقع بتقديم الظرف على السلام) فيقال لأجل هذا: بعدم وجوب الردّ إذا وقع الظرف مقدماً على السلام.

الاحتمال الرابع: ما قلنا في باب كيفية ردّ السّلام في الصّلوٰة: بأنّ معنى ما يدلّ من الأخبار على كون الجواب بمثل ما قال المسلم أعني: بخصوص تقديم على الظرف، وكون الجواب واجباً إذا وقع السّلام بكيفية المتعارفة أي: بتقديم السّلام على الظرف، لا في الخصوصيات الاخرى من حيث التعريف والتنكير والافراد والجمع، بمعنى: إعتبار المماثلة بين السّلام وردّه في خصوص تقديم السّلام على الظرف لا غير ذلك، فتكون النتيجة هي المماثلة بين السّلام وردّه بمعنى: أنّه إذا وقع

---

١ ـ الرواية ٣ من الباب ٣٩ من ابواب العشرة في السفر والحضر من الوسائل.

السّلام مقدماً كلمة سلامه على ظرفه، فيجب أن يكون الجواب أيضاً كذلك.

إذا عرفت هذه الاحتمالات الأربعة نقول: بأنّه لا يبعد دعوى عدم وجوب ردّ السلام إذا وقع بغير نحو المتعارف أعني: وقع الظرف مقدماً على السلام، فاذا قال المسلّم سلام عليك، أو السّلام عليك، أو أتى ضمير الخطاب جمعاً فقال: سلام عليكم، أو السّلام عليكم يجب الجواب، وأمّا إذا قدم المسلّم الظرف على السلام، فقال: عليك، أو عليكم السلام، فلا يجب الجواب لعدم كون الابتداء بالسلام بهذا النحو متعارفاً، والروايات الواردة في وجوب ردّ السّلام ليس لها إطلاق يشمل هذا النحو من السلام، لكون الاطلاقات منزّلة على المتعارف والمتعارف، في الابتداء بالسلام لم يكن هذا النحو من السلام، والحمد لله أوّلاً وآخراً وصلى الله على رسوله وآله.

الثامن من قواطع الصّلوٰة أن يفعل فعلا كثيراً ليس من أفعال الصّلوٰة.

قال العلاّمة ﷺ في المنتهي[1] بعد ذكر مبطلية فعل الكثير: بأنّ هذا هو قول أهل العلم كافة وهذا الكلام يقول إذا كان الحكم مسلما عند الخاصّة والعامة، وادعي عليه الاجماع، وعلى كل حال لا يخفي اشتهار هذا الحكم بين فقهائنا ﷺ، فنقول بعد ذلك: بأنّ المراجع في الكلمات يرى أنهم لم يجدوا نصاً خاصاً على مبطلية فعل الكثير. إذا عرفت ذلك نقول: بأنّ ما يمكن أن يكون وجهاً للحكم، أو قيل بكونه وجها امور:

الامر الاول: ما ذكرنا من كون هذا الحكم، أعني: مبطلية فعل الكثير، مشهوراً فيقال: يكشف من الشهرة عند الفقهاء وجود نصّ في المسئلة لم يبلغ بأيدينا، ولهذا يقال بمبطلية فعل الكثير للصّلوٰة، ويأتي الكلام في هذا الأمر بعد ذلك إنشاء الله.

الامر الثاني: أن يقال: بأنّ وجه إبطال فعل الكثير هو كونه ما حي لصورة

---

١ ـ المنتهى، ج ١، ص ٣١٠.

بالصّلوٰة، وكلّ ما يمحو صورتها يكون مبطلاً لها.

وفيه أوّلاً إن كان المبطل كلما يمحوبه الصّلوٰة، فكان المناسب أن يجعل الفقهاء من جملة المبطلات كلّ ما يمحوا به الصّلوٰة، ويعنونون العنوان هكذا، لا أن يعنونوا العنوان كما عنونوا من انّه من جملة القواطع أن يفعل فعلاً كثيراً، وثانياً ما يرى في كلماتهم هو كون مبطلية فعل الكثير مخصوصاً بصورة العمد، والحال أنّه إن كانت مبطليته من باب كونه ماح للصّلوٰة، ففي الماحي لا فرق بين صدوره عن عمد، أو غير عمد، بل الماحي ماح للصّلوٰة صدر عمداً أو عن غير عمد.

الامر الثالث: أن يقال كما قاله الحاج آغا رضا الهمداني ﷺ في المصباح[1]: بأنّه بعد ما نرى موارد ورد في الروايات جواز فعلها في الصّلوٰة إذا مست الحاجة بفعلها في الصّلوٰة، كقتل القمل، ونفخ موضع السجود، وغسل دم الرعاف وغير ذلك، نفهم عدم جواز إتيان غيرها من الأفعال الكثيرة.

وفيه أنّه إن كان غرضه أنّه يستكشف مفهوم من تجويز هذه الامور القليلة، وهو عدم جواز ما يقابلها من الأفعال الكثيرة، فيقال في جوابه أنّه ليس لها مفهوم لأنّ الأخبار الواردة في جواز هذه الامور تدلّ على جواز إتيان المذكورات في الصّلوٰة، لا عدم جواز غيرها.[2]

---

١ ـ المصباح، ص ٤١١.

٢ ـ أقول: إنّ غرضه هو استكشاف كون المغروس في أذهان المتشرعة تنافي بعض الأفعال في الصّلوٰة، ولهذا سئل عن هذه الامور هل هي من جملة ما لا يجوز في الصّلوٰة أم لا، فيستفاد من هذه الأخبار كون المغروس في أذهان المتشرعة التنافي بين الصّلوٰة والأفعال الخارجية في الجملة فعلىٰ هذا لا يكفي جواب سيدنا الاعظم مدّ ظلّه العالي، بل نقول: بأنّه مجرد استفادة ⇦

الامر الرابع: ان يقال: بأنّ وضع الصّلوٰة وكيفية عباديتها يكون بحيث يرى تنافي بعض الامور معها.

الامر الخامس: أن يستدل لهذا الحكم بما ورد في بعض الروايات الواردة في عدم جواز التكتف والتكفير في الصّلوٰة (بأنّه عمل وليس في الصّلوٰة عمل) بأن يقال: بأنّ ذلك يدلّ على أن كلّ ما لا يكون من الصّلوٰة فهو عمل، ولا يجوز إتيانه في الصّلوٰة وفعل الكثير عمل خارج عن الصّلوٰة، فلا يجوز إتيانه في الصّلوٰة، والرواية المذكورة فيها هذه العلة قابلة الحمل على ذلك وإن احتملنا فيها إحتمالاً آخر عند التعرض لمبطلية التكتف فراجع.

إذا عرفت ذلك كله نقول: أمّا الوجه الأوّل من الوجوه المذكورة لكون فعل الكثير مبطلاً، فنحن وجدنا بالتتبع تعرض بعض القدماء ﷺ من الفقهاء لمبطلية فعل الكثير في كتبهم كابن زهرة في غنيه وابن حمزة في الوسيلة[1] والسلار في المراسم[2] والقاضي في المهذب، ولكن بعد ما نرى عدم تعرض غيرهم من القدماء من الفقهاءﷺ للمسئلة كالمفيد ﷺ، فهو لم يتعرض للمسئلة، وكذلك الشيخ ﷺ في كتابه المعد لذكر الفتاوي المتلقاة عن المعصومينﷺ أعني: كتابه النهاية، ولم يتعرض لها في كتابيه الحديث أعني: التهذيب واستبصار، وكذا في الخلاف، لا يمكن لنا دعوى

⇦ مغروسية كون بعض الأفعال منافياً مع الصّلوٰة في الجملة لا يصير وجهاً لبطلان الصّلوٰة بفعل الكثير، بل يمكن كون خصوص ما يكون ماح لصورتها مبطلاً، فيرجع هذا الوجه بالوجه الثاني، فتأمّل. (المقرر)

١ ـ الوسيله، ص ٩٧.

٢ ـ المراسم، ص ٨٧.

وجود نصّ في المسئلة، فلا يكشف من الشهرة وجود نصّ، نعم تعرض للمسئلة الشيخ ﷺ في المبسوط[١] ولكن تعرضه فيه غير مفيد لأنّ كتابه هذا غير ممحض لذكر الفتاوي المتلقاة، بل يكون مبناه فيه على التعرض للتفريعات.

فعلىٰ هذا لا يمكن الالتزام بمبطلية فعل الكثير من أجل الشهرة لعدم شهرة كاشفة عن وجود النصّ في المسئلة.

ثمّ بعد ذلك نقول: بأنّ ما يمكن أن يقال في وجه مبطلية فعل الكثير هو أنّ ما نرى من وضع الصّلوٰة هو كونها عبادةً مخصوصةً، وتذللاً خاصاً ينافي في نظر المتشرعة الأفعال الخارجة عنها معها، بحيث يريها على وضع مخصوص لو أتى في أثنائها بعض الأفعال الخارجة عنها يعدّونها منافياً معها، فوضع الصّلوٰة عندهم ليس بحيث يجوز فيه إتيان الافعال الخارجة عنها، وحيث إنّ ذلك كان في ذهن المتشرعة ورأوا تنافي بعض الأفعال معها سئلوا عن جواز إتيانها في الصّلوٰة وعدمه.

ويمكن أن يقال: بأنّ ما يقال: من أنّ وقوع بعض الأفعال فيها ماح لصورتها يكون النظر إلى هذا، فبهذا الوجه يمكن أن يقال: بعدم جواز فعل الكثير فيها وكونه مفسداً لها، فافهم وتأمل جيداً.

---

١ ـ المبسوط، ج ١، ص ١١٧.

التاسع من قواطع الصّلوٰة: الأكل والشرب

اعلم أنّ الشّيخ ﷺ تعرض لمبطلية الاكل والشرب في الخلاف[1] وهو كتابه المعدّ لذكر الفتاوي الخلافية بين المسلمين، وفي المبسوط[2] وهو كتابه المعدّ لذكر المسائل التفريعية، وليسا ممحصين لنقل الفتاوي المتلقاة يدا بيد عن المعصومين ﷺ، فلا يستفاد من نقله فيهما من وجود نصّ عنده لم يبلغ بأيدينا.

إذا عرفت ذلك نقول: قد يقال بأنّ الرواية الّتي رواها سعيد الأعرج أنّه (قال: قلت لابي عبدالله ﷺ: جعلت فداك إنّي أكون في الوتر وأكون قد نويت الصوم فأكون في الدعاء وأخاف الفجر فأكره أن أقطع على نفسي الدعاء وأشرب الماء وتكون القلة أمامي، قال: فقال لي: فاخط إليها الخطوة والخطوتين والثلاث، واشرب وارجع إلى مكانك، ولا تقطع على نفسك الدعاء[3] (ونظيرها الرواية الاولى من الباب

---

١ ـ الخلاف، ج ١، ص ٤١٣.

٢ ـ المبسوط، ج ١، ص ١١٨.

٣ ـ الرواية ٢ من الباب ٢٣ من ابواب قواطع الصّلوٰة من الوسائل.

المذكور، ولا يبعد كونهما رواية واحدة لكون راوي في كليتهما سعيد الاعرج).

تدلّ على عدم جواز الأكل والشرب في غير مورد منطوق الرواية تمسكاً بالمفهوم بأنّ مفهوم الرواية تدلّ على عدم الجواز في غير مورد الرواية، وفيه أنّه لا مفهوم للرواية.(١)

ثمّ بعد عدم دلالة الرواية على عدم جواز الأكل والشرب في الصّلوٰة نقول: ما يمكن أن يقال وجهاً له أمران:

الاول: كونه فعل الكثير.

وفيه أوّلاً إنّا لم نجد دليلاً على عدم جواز فعل الكثير بهذا العنوان، ولهذا قلنا في وجه بطلان فعل الكثير وجهاً آخر.

وثانياً لا يمكن القول بعدم جواز مطلق الأكل والشرب بذلك حتّى مثل الذرة الباقية بين الأسنان لعدم كون ذلك فعلاً كثيراً، بل ولا ماح لصورة الصّلوٰة، وكونه خلاف وضع الصّلوٰة بنظر المتشرعة ومناف لها، لعدم كون بلع الذرة منافيا لها عندهم، وليس أمر الصّلوٰة من هذا الحيث كالصوم، فإنّ الصوم يبطل ولو ببلع الذرة الباقية تحت الأسنان، ولم يكن دليل على بطلان الصّلوٰة به.

الامر الثاني: أن يقال: بمفسدية الأكل والشرب للصّلوٰة بما قلنا في وجه مبطلية فعل الكثير، وهو أنّ الصّلوٰة من العبادات الّتي جعلت بكيفية خاصة، ووضع

---

١ ـ أقول: ولكن يمكن أن يقال: بأنّ ما كان بنظر السائل ومغروساً في ذهنه بحسب ظاهر الرواية، هو كون شرب الماء قاطعاً للصّلوٰة، ولهذا سئل عن هذا المورد الخاص، فتأمل. (المقرر)

مخصوص من صاحب الشرع، ويرى إتيان الاعمال الخارجة عنها فيها مناف ـ في نظر المتشرعة الآخذين الصّلوٰة من صاحب الشرع ـ مع الصّلوٰة، ومن جملة ما يرى عندهم منافات الصّلوٰة مع الأكل والشرب، فلا يجوز فيها الأكل والشرب، ويفسداها.

إذا عرفت ذلك يقع الكلام في جهة اخرى، وهي أنّه بعد كون الوجه في عدم جواز الأكل والشرب هو كونه مناف وماح لصورة الصّلوٰة بنظر عرف المتشرعة، فما تقول في الرواية المذكورة الدالّة على جواز الشرب في الوتر لمن يريد الصوم وقرب الفجر؟ فهل تقول بكونه تخصيصاً؟ فكيف تقول بالتخصيص لأنّه لا فرق في نظر العرف في المنافات بين الشرب في هذا المورد وبين غيره، وإن تقل بأنّه تخصص، فكيف يمكن أن يقال: بكون الشرب في غير المورد ماح في نظر العرف، وفي هذا المورد غير ماح لصورة الصّلوٰة.

وربّما يقال: بأنّ الاشكال لايكون منحصراً بهذه الرواية، بل ينافي الالتزام بكون الأكل والشرب ماحيين مع ما ورد في بعض الروايات من جواز بعض الأفعال للمصلّي حال الصّلوٰة، فإن كان الدليل على عدم جواز الأكل والشرب نصّ خاص فيمكن أن يقال: بتخصيص عمومه أو إطلاقه بهذا المورد.

ولكن الالتزام بالتخصيص وكذلك التخصص مشكل، فلابدّ من دفع الاشكال، ونقول بعد ذلك كله: بأنّه لم يرد في أخبارنا نصّ على مبطلية الأكل والشرب بعنوانهما إلاّ ما ورد في جواز الشرب في صلوٰة الوتر لمن أراد الصوم وقرب الفجر ويكون عطشاناً، وقدمنا ذكره، وقد يقال: بأنّ المستفاد منها كون المغروس في ذهن السائل هو كون شرب الماء قاطعاً.

ولكن فيه أنّ الظاهر خلافه لأنّ السائل قال (فاكره أن اقطع على نفسي الدعاء وهذا) دالّ على أنّه كاره من قطع الدعاء، والفصل بين فقرائة بشرب الماء لا من قطع الصّلوٰة.(١)

وما ورد في كون الشفع والوتر صلوٰتين يجوز الفصل بينهما بالسلام وغيره من المنافيات وعدّ منها الشرب، وهي ما رواها حفص بن سالم الحناط (أنّه قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: لا بأس بأنّ يصلّي الرجل ركعتين من الوتر، ثمّ ينصرف فيقضي حاجته، ثمّ يرجع فيصلّي ركعة، ولا بأس أن يصلّي الرجل ركعتين من الوتر، يشرب الماء، ويتكلم وينكح، ويقضي، ما شاء من حاجته، ويحدث وضوء، ثمّ يصلّي الركعة قبل أن يصلّي الغداة).(٢)

ويحتمل كون الفقرة الأخيرة أعني: قوله (ولا بأن يصلّي الرجل ركعتين من الوتر، ثمّ يشرب الماء، ويتكلم، وينكح إلى آخر الرواية) من كلام أبي عبدالله عليه السلام، ويحتمل كونه من كلام الصّدوق رحمه الله، ولا يبعد الثاني، لا لأنّ بنائه كثيراً ما على نقل فتويه في ذيل الروايات، بل أخذ هذه الفتوى من الرواية الّتي نذكرها الآن، أعني:

---

١ ـ أقول: هذا الّذي ذكرنا في وجه الاستدلال بالرواية هو ما قلت أنا بحضرته مد ظله العالي، وأجاب بما ذكرت، ولكن أقول جوابا: بأنّ قوله عليه السلام في ذيل الرواية (ولا تقطع على نفسك الدعاء) الظاهر منه هو الأمر بعدم قطع الدعاء مع شربه الماء، هو أنّ مراد السائل كان قطع الصّلوٰة من قطع الدعاء، وأنّه كاره لقطع الصّلوٰة لأن يشرب الماء، والذهاب خطوة أو أكثر يقطع الدعاء قهراً لهذا الفصل، فكيف يقول عليه السلام (ولا تقطع على نفسك الدعاء) فيمكن أن يقال: بأنّ المغروس في ذهن السائل هو تنافي الشرب مع الصّلوٰة في نظره بحسب الوضع الشرعي، فتأمّل. (المقرّر)

٢ ـ الرواية ٤ من الباب ١٥ من اعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

من رواية علي بن أبي حمزة، فعلىٰ هذا ليست هذه رواية مستقلة.

و ما رواها علي بن أبي حمزة وغيره عن بعض مشيخته قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: افصل في الوتر، قال: نعم، قلت: فانّي ربما عطشت فأشرب الماء؟ قال: نعم وأنكح).[1]

والرواية علي بن أبي حمزة أو غيره عمن حدثه عن أبي عبدالله عليه السلام وهي مثل السابقة وأسقط قوله (وأنكح).[2]

وهما أيضاً رواية واحدة فبناءً على كون الفقرة الاخيرة من الرواية الاولى، أعني: رواية أبي ولاد من كلام الصدوق رحمه الله أو واحد من الروايات غيره لا من المعصوم عليه السلام، فكل هذه الروايات الثلاثة يكون رواية واحدة، وهاتان الروايتان وإن كانتا واردتين لبيان جواز الفصل بين الشفع والوتر بالسلام خلافا لما يقوله العامة إلاّ أنّه يمكن أن يقال: بأنّ المستفاد منهما كون الشرب غير جائز في الصّلوٰة، وبين الشفع والوتر جوّز المعصوم عليه السلام الشرب من باب كونهما صلوٰتين، فبيّن جواز الفصل بينهما بتجويز المنافيات بينهما من شرب الماء، والتكلم، وغيرهما ممّا لا يجوز في أثناء الصّلوٰة، فيستفاد منهما كون شرب الماء من منافيات الصّلوٰة، فيمكن استفادة مبطلية الشرب من هذه الروايات وكذلك مثل الشرب يكون الأكل مسلّما لعدم فرق بينهما، فيمكن أن يقال بمبطلية الأكل والشرب للصّلوٰة بهذه الروايات.

وأيضاً نقول في وجه مبطليتها بما قلنا قبلا من كون الأكل والشرب في نظر

---

١ ـ الرواية ١٣ من الباب ١٥ من أبواب اعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

٢ ـ الرواية ١٤ من الباب ١٥ من أبواب اعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

المتشرعة من زماننا إلى زمان صاحب الشرع منافياً مع الصّلوٰة، وأنّهم يرون أمراً مستنكراً لو رأوا أحداً يأكل ويشرب في أثناء الصّلوٰة.

إذا عرفت مبطيتهما، وكونهما قاطعين في الجملة يقع الكلام في فروع خمسة، وهي الّتي تعرض لها بعض الفقهاء ﷺ كما نقل في مفتاح الكرامة من نقل دعوى الاجماع على مبطلية بعضها، وعدم مبطلية بعض منها:

الفرع الاول: هل يجوز أكل ما بقي ما بين الأسنان من ذرات الطعام أم لا؟

الفرع الثاني: هل يجوز أن يبلع المصلّي نخامته حال الصّلوٰة أم لا؟

الفرع الثالث: هل يجوز مضغ العلك حال الصّلوٰة وبلع مائه أم لا؟

الفرع الرابع: هل يجوز وضع شيء من السكّر وأمثاله في الفم ثمّ يبلعه شيئاً فشيئاً قليلاً قليلاً حال الصّلوٰة أم لا؟

الفرع الخامس: هل يجوز وضع لقمة من الطعام في الفم قبل الصّلوٰة ثمّ يبلعها في أثناء الصّلوٰة ام لا؟

ادعى العلاّمة[1] الاجماع على جوازه.

اعلم أنّه ما يأتي بالنظر هو بطلان الصّلوٰة بالثلاثة الأخيرة، أمّا الفرع الخامس فواضح لأنّ بلع لقمة من الطعام أكل مسلما، ومن مصاديقه المتعارفة، والعجب من دعوى الاجماع على جوازه، وكذا الفرع الرابع لأنّه أكل، وكيف يمكن أن يقال بعدم تنافي هذا القسم من الأكل مع الصّلوٰة إلاّ أن يقال بعدم التنافي بين

---

١ ـ المنتهى، ج ١، ص ٣١٢.

الأكل والشرب وبين الصّلوٰة أصلا، وإلاّ فالشخص في هذه الصورة ربما يكون مشتغلاً بالأكل من أوّل الصّلوٰة إلى آخرها، وكذلك الفرع الثالث أعني: مضغ العلك.(١)

وأمّا الفرع الأوّل أعني: ما بقي بين الاسنان، فان كانت ذرة بينها فلا يبعد جواز بلعها، وعدم وجود دليل يدلّ على عدم جواز بلعه، وعدم كون الأكل والشرب في الصّلوٰة كالصوم في هذه الجهة، فلو قلنا في الصوم بمبطلية بلع ذرات واقعة بين الأسنان، فلم نقل بها في الصّلوٰة، والشيخ ﷺ قال: بجواز بلعها ولكن علّل ذلك بكونه ممّا لا يمكن التحرز عنه، ولكن نحن نقول بعدم وجه لعدم جوازه وإن أمكن التحرز وعدم بلعه.

ومثل الفرع الأوّل الفرع الثاني لأنّ بلع النخامة أيضا لا يبعد جوازه لعدم دليل في المقام يدلّ على عدمه.

هذا كله في القواطع وحكمها إذا وقعت في أثناء الصّلوٰة عمدا، ثمّ بعد ذلك يقع الكلام في حكم القواطع المذكورة إذا وقت عن غير عمد فنقول بعونه تعالى: الكلام في حكم القواطع إذا وقعت في أثناء الصّلوٰة عن غير عمد.

اعلم أنّه يرى في الكلمات من تقسيم القواطع بما يكون قاطعاً مطلقاً سواء وقع عن عمداً وغير عمد أي: سهواً، وبما يكون قاطعيته منحصراً بحال العمد، وما يرى في كلام الشيخ ﷺ هو انحصار القاطع المبطل حال صدوره عمداً، أو عن غير عمد بما يقطع الطهارة، ووجه انحصاره القاطع المبطل بخصوص ما يقطع الطهارة، وعدم

---

١ ـ أقول: ولكن لا يعدّ هذا أكلاً، وربما كان نظره الشريف مدّ ظله العالي إلى كونه فعلا كثيرا مناف مع الصّلوٰة، فافهم. (المقرر)

ذكره الالتفات، هو أنّه كما قلنا عند التعرض لقاطعية الالتفات إنّ الالتفات غير الاستدبار عن القبلة كما توهمه بعض المتأخرين، بل الالتفات كما قلنا هو الالتفات بالوجه الّذي تارةً يكون بحيث لا ينقض به الصّلوٰة، وتارةً بحيث ينقض به الصّلوٰة، وهو الالتفات بالوجه إلى أحد جانبيه، وهذا غير الاستدبار عن القبلة لأنّ الاستدبار عن القبلة عبارة عن جعل مقاديم البدن بما وراء القبلة، والالتفات غير ذلك لأنّه لا يمكن الالتفات بالوجه بما وراء الحقيقي من البدن، فهما عنوانان مستقلان في نظره أحدهما هو وجوب التوجّه إلى القبلة، وتبطل الصّلوٰة بتركه مطلقاً سواء ترك عمداً، أو سهواً، والآخر هو الالتفات وبه تبطل الصّلوٰة إذا وقع عمداً، ولهذا لم يجعل الالتفات ممّا يبطل به الصّلوٰة مطلقاً.

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّ القواطع غير ما يقطع به الطهارة، وغير الكلام الدالّ على كون قاطعيته منحصراً بصورة العمد للنصوص الوارد فيه ينبغي أن يقع التكلم في كونها قاطعا في صورة العمد فقط، أو في حال العمد والسهو كليهما.

اعلم أنّ التأمين بعد الحمد، وكذلك التكفير من جملة القواطع، وقدّ منا كونهما قاطعين، ولكن تكون قاطعيتهما منحصراً بصورة العمد فقط، لأنّ العمدة في وجه مبطليتهما على ما بيّنا هو كونهما تشريعاً في الصّلوٰة لأنّ من يأتي بهما يأتي بهما بعنوان التشريع وإدراك الفرد الأفضل من أفراد الصّلوٰة، والروايات الواردة فيهما ناظرة إلى هذه الحرمة فعلىٰ هذا لو صدر أحدهما عن المصلّي سهوا، فمن المعلوم أنّ الساهي لا يكون ممّن يأتي بهما بعنوان التشريع، بل النسيان صار سببا لاتيانهما، فهو لا يكون في مقام التشريع، فلا وجه لكون ما صدر ناسياً موجباً لابطلال الصّلوٰة، هذا بالنسبة إلى التأمين والتكفير فهما قاطعان للصّلوٰة إذا وقعا عن عمد.

وأمّا بقية من القواطع ـ وهو الضحك، والقهقهة، والبكاء لأمر دنيوي، والفعل الكثير، والأكل والشرب، والالتفات ـ فهل تكون قاطعة مطلقاً أو في خصوص حال العمد.

أمّا وجه كون هذه الامور قاطعة مطلقاً فاطلاق الأدلة، وأمّا وجه عدم قاطعيتها حال السهو، فيمكن أن يكون اموراً:

الامر الاول: أن يقال: بأنّه يستكشف من الأدلة كون قاطعية هذه الامور بملاك واحد مثلاً حيث يكون كل هذه الامور من الأفعال المبانية والمنافية للصّلوٰة، فجعلها الشارع قاطعاً لوجود الملاك في كلها، وهذا الوجه ربما يستفاد من بعض كلمات الفقهاء ﷺ من تعبيرهم بأنّ الفعل الكثير قاطع وعدّ من الفعل الكثير هذه الامور.

فإن كان وجهه هذا الوجه، فيقال: بأنّه لو أنّ المصلّي أتى بهذه الامور يراه عرف المتشرعة أنّه يعمل ما ينافي الصّلوٰة في الصّلوٰة لو وقع عامداً، وأمّا لو صدر ناسياً فلا يعدونه منافياً.

الامر الثاني: أن يقال: بعدم إطلاق للأخبار الدالة على كون هذه الامور قاطعاً يشمل حال السهو، وبعد عدم إطلاق لها، بل وظهورها في خصوص حال العمد، فنشك في كون حكمها حال السهو هو البطلان وعدمه، فيكون مقتضى حديث الرفع أي رفع ما لا يعلمون، وبعبارة اخرى البرائة هو عدم كونها قاطعاً.

الامر الثالث: أن يتمسّك لعدم كون هذه الامور قاطعاً إذا وقعت سهواً بحديث رفع النسيان، فانّه من جملة ما رفع في حديث الرفع هو رفع النسيان.

اعلم أنّه يتمسّك برفع النسيان تارةً لرفع حكم ثبت باطلاقه لحال السهو

سواء كان هذا الحكم وجوبياً أو تحريمياً، وسواء كان الشّك في كون حكم مستقل لشيء مثل ما نسي حرمة شرب الخمر حال النسيان أو نسي وجوب ردّ السلام، أو حكم غير مستقل مثل ما نسي وجوب السورة في الصّلوٰة، فيقال بمقتضى الحديث برفعه حال النسيان، وتارةً يتمسّك به في ما نسي موضوع الحكم مثل ما إذا يعلم تعلق الوجوب بالسورة لكن نسي حال الصّلوٰة الموضوع مع توجهه بالحكم، فيقال بمقتضى رفع النسيان برفعه ومعنى رفعه رفع وجوبه في هذا الحال، وهذان الموردان غير مربوطين بالمقام.

الامر الرابع: التمسك في عدم قاطعية هذه الامور حال السهو للصّلوٰة بحديث (لا تعاد) لعدم وجوب الاعادة في غير المذكورات في المستثنى بمقتضى الحديث الشريف.

ونقول توضيحاً للمطلب: بأنّه قد وقع الكلام في حديث لا تعاد في جهات.

منها أنّ الحديث هل يشمل خصوص السهو، أو يشمل الجهل سواء كان الجهل بالحكم أو بالموضوع، وهل يشمل العمد أيضا كما قال بعض القدماء ﷺ.

و منها وهو الّذي يكون مربوطاً بالمقام، وهو أنّه هل الحديث بعد شموله لخصوص السهو يكون للمستثنى منه فيها أي قوله ﷺ (لا تعاد الصّلوٰة) إطلاق يشمل سهو الأجزاء والشرائط والموانع، أو ليس له إطلاق، بل يشمل خصوص سهو الأجزاء والشرائط :

وجه الاول: هو أن يقال: بأنّ الاستثناء مفرّغ لعدم ذكر المستثنى منه فكلما يكون غير الخمسة فلا تجب الاعادة لاجلها لاطلاق المستثنى منه، وهو قوله (لا تعاد) الصّلوٰة.

وجه الثاني: هو أن يقال: أمّا أوّلاً فبأنّ ذهول الأمر الّذي يكون بناء الشخص على إيجاده وتركه يكون مستنداً بسهو نفسه، مثلاً من يريد أن يقرء السورة أو يأتى بالركوع ونظائرهما في الصّلوٰة، وتركها سهواً يكون تركه من باب ذهوله عن خاطره، فيكون الترك في حال السهو مستنداً إلى غروب نفس هذا الامر الوجودى عن الخاطر، فيقال: نسي السورة، وتركها، وأمّا ترك الأمر العدمي، أعنى: ما يكون الشخص بانياً على تركه فأوجده سهوا، مثلاً كان بنائه على ترك القهقهة في الصّلوٰة فأتى به سهواً، فاتيانه سهواً ليس من باب سهو نفس القهقهة، لأنّه لو سهاها فلم يأت بها ففعلها في الصّلوٰة يكون من باب سهو أمر آخر، وهو السهو عن كونه في الصّلوٰة، فيكون منشأ الترك حال السهو في الأمر الوجودى والعمدى مختلفاً كما عرفت، لأنّ في الأوّل يسهو نفس الأمر الوجودي فيتركه سهواً، وفي الثاني يسهوا أمراً آخر فيوجده سهوا.

فبعد ذلك نقول: بأنّه بعد ما يكون مفاد الحديث والنظر فيه إلى أنّ من يكون بنائه إتيان الصّلوٰة وامتثال أمره، ثمّ طرء له من غير اختيار ما يوجب عدم موافقة المأتى به للمأمور به وهو السهو، ولهذا نقول بعداً انشاء الله بعدم شمول الحديث إلاّ للسهو، فهل يكون النظر في قوله (لا تعاد الصّلوٰة) إلى عدم إعادة الصّلوٰة لأجل السهو والذهول عن الشيء، وبعبارة اخرى يكون النظر إلى أنّ ما لولا السهو عنه لكان المصلّي آتيا به ومو جداً له في صلوٰته فلا تعاد الصّلوٰة لاجله، فيكون ناظرا إلى ما يكون تركه بنفسه مستندا إلى السهو وهو خصوص الامور الوجودية المعتبرة في الصّلوٰة، لأنّه كما قلنا هي الّتي يكون تركه مستندا إلى سهوه لا إلى أمر آخر، ويكون ناظراً إلى كل ما صار السهو ولو بسبب امر آخر وتعلقه بهذا الامر الآخر سبباً له

سواء كان من الامور الوجودية الّتي يكون منشأ تركها حال السهو سهو نفسها أو الامور العدمية الّتي كون منشأ فعلها حال السهو السهو عن امر آخر، وهو عدم توجهه وسهوه عن كونه في الصّلوٰة.

فنقول بعد كون المحتمل أحد الامرين، بأنّ القدر المتيقن أو الظاهر هو كون (لاتعاد) بعد كونه متعرضة لخصوص حال السهو مسوقاً لعدم الاعادة في ما يكون سبب تركه سهو نفسه، وهي الأجزاء والشرائط لانّه لو تركها الناسي تركه لنسيانه لها، لا ما يكون فعله سهواً لأجل امر آخر كالموانع، فان فعلها في الصّلوٰة يكون لأجل سهوه كونه في الصّلوٰة لا سهو نفس المانع، لانّه لو سهاه لم يكن آتياً به في الصّلوٰة.

وأمّا ثانيا بأنّه لو فرض كون المستثنى منه وهو قوله ﷺ (لا تعاد الصّلوٰة) مطلقاً وإطلاقه يقتضي في حدّ ذاته عدم الاعادة سواء ترك جزءً أو شرطا سهوً، أو أتى بمانع سهوا، ولكن بعد كون المستثنى، أعني: الخمسة المذكورة في الحديث، الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود من الامور الوجودية المعتبرة وجودها شرطا أو شطرا في الصّلوٰة تصير المستثنى قرينة على كون المستثنى منه من الامور المسانخة للمستثنى أعني: من الامور الوجودية، فتكون النتيجة عدم وجوب الاعادة بمقتضى الحديث إذا سهي المصلّي وترك ما يعتبر فيها شطراً أو شرطا فيها إلاّ في خصوص الخمسة المذكورة في المستثنى، فلا يعم الحديث الموانع أعني: ما يكون عدمها دخيلا في الصّلوٰة.

هذا هو المحتمل في الحديث، فهل الظاهر منه هو الاحتمال الأوّل حتّى تكون النتيجة شموله للأجزاء والشرائط والموانع، أو الظاهر منه الاحتمال الثاني حتّى تكون

النتيجة هو اختصاص عدم وجوب الاعادة في غير الخمسة بخصوص ترك الأجزاء والشرائط إذا وقعت في الصّلوٰة سهوا، في المسئلة وجهان وإن قلنا بكون الاطلاق للحديث يشمل الامور المعتبرة وجودها في الصّلوٰة والامور المعتبرة عدمها فيها، فيكون الأمر سهلا بالنسبة إلى طروّ الموانع سهوا لأنّ في غير الطهارة الّتي تكون من المستثنى في حديث (لا تعاد) يكون إتيان سائر القواطع بناءً علىٰ هذا عن سهو غير موجب للاعادة بمقتضى الحديث، فافهم.[1]

الأمر الخامس: وهو ما يرى التمسك به في بعض الكلمات مثل العلاّمة ﷺ في بعض كتبه، وهو التمسك بحديث الرفع، لا برفع ما لا يعلمون، بل برفع النسيان لأنّه أحد الامور المرفوعة بمقتضى الحديث.

اعلم أنّ حديث الرفع الدالّ على رفع امور لا يكون وزان رفع هذه الامور المرفوعة بمقتضاه بنهج واحد، وقد بينا شرح الحديث وما ينبغي أن يتكلم فيه في الاصول، ونشير هنا إلى بعض ما يرتبط بالمقام.

فنقول: بأنّه ما يأتي بالنظر كون الرفع في ما اضطروا إليه وما استكرهوا عليه بنحو واحد، وهو أنّ ظاهرهما بحسب معناهما هو رفع ما يضطر به المكلف أو

---

١ ـ أقول: كما قلت بحضرته مدّ ظلّه العالي: بعد كون (لا تعاد) ناظراً إلى الأدلة المثبتة للأجزاء و الشرائط والموانع في الصّلوٰة، فظاهرها شمولها لكل ما كان موجبا للاعادة بحسب الأدلة الأولية سواء كان هذا الشيء شرطاً، أو جزءً أو قاطعاً، وأنّ ما لو لا هذه الرواية كان عمده وسهوه موجبا للاعادة لا تجب الاعادة في سهوه بمقتضى الرواية، فبناءً علىٰ هذا في غير ما يقطع الطهارة وفي غير الكلام، لأنّ بالاول تبطل الصّلوٰة طروه عمداً أو سهواً، وفي الثاني لا تبطل في صورة السهو، نقول في غيرها من القواطع: بعدم وجوب الاعادة لووقع سهوا في الصّلوٰة بمقتضى حديث (لاتعاد) فافهم. (المقرر)

يستكره المكلف بفعله، وأنّ الاضطرار أو الاكراه صار موجبا لفعله، فيكون مفاد الحديث هو رفع ما فعل المكلف عن اضطرار أو أكراه، والحال أنّه لو لا حديث الرفع لم يكن فعل ما فعله جائزاً لكون اللازم تركه، فمعنى رفع ما اضطروا أو ما استكرهوا هو رفع ما كان تركه لازماً و أوجده المكلف لاضطرار أو اكراه، ولا يشمل ما اضطروا وما استكرهوا التروك والأمور العدمية، لأنّ الاضطرار والاكراه يتعلقان بما يكون متروكا لأنّ يفعله المضطر والمكره، لا بما يوجده المكلف حتّى يتركه لأجل طرو الاضطرار أو الاكراه، وبعبارة اخرى يضطر الشخص أو يكره على الفعل لا على الترك.

وأمّا (ما لا يطيقون) فورده هو رفع ما لا طاقة بفعله، ومعناه عدم الالزام بفعل ما يكون خارجاً عن الطاقة، ولا يكون مورده إلاّ الامور الوجودية لا العدمية، بخلاف ما اضطروا إليه وما استكرهوا عليه، لأنّ ما يكون متروكاً ومعدوماً لا يكون على خلاف الطاقة حتّى يرفع بما لا يطيقون.

إذا عرفت ذلك نقول: أمّا الكلام في النسيان فلا إشكال في عدم كون النسيان مرفوعاً، لأنّه يكون النسيان في الامة وجدانا، فمعنى رفعه بمقتضى شارعية الشارع هو رفع ما يوجب النسيان سببا لصيرورته منسّيا فإذا كان كذلك فما يكون مرفوعا بحسب الظاهر هو ما صار النسيان سببا له، بمعنى أنّ تعلق النسيان بنفسه جعله منسيّا فبناءً على هذا ينحصر مورد رفع النسيان بخصوص مورد يمكن تعلق النسيان به بلا واسطة فيصير منسيّاً، وهو في الامور الّتي يكون بناء الشخص على إيجاده، فيشمل نسيان الواجبات النفسية والواجبات الغيرية كالأجزاء والشرائط، فإن ترك الصّلوٰة أو ترك جزء أو شرط منها إذا كان تركه لنسيانه يكون مرفوعاً وأمّا ما

أتى به المكلف والحال أنّه لا يجوز إتيانه كالمحرمات النفسية، أو ما يعتبر عدمه في واجب كالقواطع في الصّلوٰة، فتركه ليس من باب نسيان نفسه، بل يكون لأجل نسيان أمر آخر، مثلاً من يشرب الخمر المنهي شربه نسيانا، فلا يكون شربه متعلق النسيان إلاّ من باب نسيانه كونه خمراً، أو كونه محرماً، لا أنّه نسي الشرب، لأنّه لو كان ناسياً للشرب فلم يكن يشربه، أو من تكلم في الصّلوٰة، أو ضحك فيها نسياناً، فليس تكلمه أو ضحكه مستنداً إلى النسيان لأنّه لو نسيهما لم يأت بهما، بل لو أتى بأحدهما، فلابدّ وأن يكون من باب نسيانه لامر آخر، وهو نسيان حرمتهما أو نسيان كونه في الصّلوٰة، فليس النسيان متعلقاً بهما بلا واسطة مثل صورة نسيان الأمر الوجودي، والظاهر من رفع النسيان هو رفع ما صار النسيان بلا واسطة متعلقا به ومنشأ لتركه لا مع الواسطة.

وغاية ما يمكن أن يقال لشمول النسيان لكل من الامور الوجودية والعدمية هو أن يقال: بأنّ الحديث يدلّ على أنّ ما صار النسيان سبباً لتركه مرفوع ـ سواء تعلق النسيان به بلا واسطة أو مع الواسطة، سواء كان تركه نسياناً من باب تعلق النسيان بنفسه مثل ما نسي السورة، أو بحكمه مثل ما نسي الوجوب أو التحريم، أو من باب نسيان المتعلّق مثل ما إذا نسي الخمر المتعلّق للشرب المحرم، أو نسي المتعلق للكلام المحرم ـ بدعوى أنّ ظاهر رفع النسيان التشريعي هو رفع ما لو لا الحديث كان المقتضى ايجاده أو تركه.

هذا غاية ما يمكن أن يدعى لشمول رفع النسيان لنسيان الامور العدمية المطلوب عدمها مثل الامور الوجودية المطلوب وجودها، وأتى بها أو تركها نسياناً. ونقول توضيحاً للمطلب: بأنّ وزان هذه التسعة المرفوعة بمقتضى الحديث مختلف أمّا

ما لا يطيقون فظاهره رفع ما لا طاقة للمكلف في وجوده، ويكون لا يطيقه عرفا.[١]

فلا يشمل رفع ما لا يطيق تركه، لأن ظاهره ما لا يطيقون وجوده.

وأمّا (ما اضطر واليه وما استكرهوا عليه) فوزانهما واحد، وظاهرهما كما قلنا هو رفع ما لو لا طرو الاضطرار أو الاكراه كان متروكاً، وبعبارة اخرى رفع ما وقع ووجد عن اضطرار أو اكراه والحال أنّ المطلوب كان عدم وجوده، لأنّ الاضطرار والاكراه يتعلقان بالفعل لا بالترك، فمن يكره أحدا يكرهه على فعل ما لو لا الاكراه ما فعله، وهكذا الاضطرار.

وأمّا النسيان فوزانه غير الاكراه والاضطرار، والظاهر منه هو كون المنسي أمرا وجودياً لا عدمياً، لأنّ النسيان يتعلق بالامور الوجودية لا العدمية، فلو كان النسيان الوارد في الحديث مع لفظ (ما) أعني: قال (رفع ما نسي) كان ظاهره رفع ما نسي، ومن الواضح أنّه لو ترك الشخص أمراً كان اللازم ايجاده لنسيان، يكون النسيان بنفسه علّة لتركه، ففي الامور الوجودية يكون النسيان بلا واسطة لتركها، فإذا صارت السورة أو جزء آخر أو شرط منسياً، فالنسيان صار بنفسه علّة لتركها، وأمّا في الامور المطلوب عدمها كالموانع فلو فعلها نسيانا لايكون النسيان بنفسه متعلقا به وعلة له، بل تعلق النسيان بأمر آخر وصار نسيان هذا الامر الآخر علّة لفعله، لأنّ من يأتي فعلاً باختيار لا يكون ناسياً له، فمن ضحك في صلوته نسيانا فهو لا يكون ناسياً له وإلاّ لم يضحك، بل هو متوجه إليه، ولكن كان منشأ فعله نسيانه

---

١ ـ أقول: بناءً عليه يكون المراد من هذه الفقرة ما يكون الحرج والمشقة في وجوده، لا ما يكون وجود غير مقدور، لأنّ المراد على ما أفاده ما يكون خلاف الطاقة وجوده عرفا لا عقلا. (المقرر)

كونه في الصّلوٰة، فالنسيان لم يصر بلا واسطة علّة لوجود الضحك، فلا يرفع الحديث نسيان الضحك بأن يجعله كالعدم لعدم كون النسيان علّة له وما تعلق به النسيان هو نفس الصّلوٰة (فان كان رفع النسيان يرفع شيئا في هذا الفرض فلابدّ ان يرفع وجوب الصّلوٰة لا الضحك المنهي عنه).

فقد ظهر لك ممّا مرّ أنّه لم يكن معنى لرفع النسيان إلاّ رفع ما اعتبر وجوده في المركب وترك للنسيان، أعني: النسيان صار سبباً لتركه، وأنّ ما نسى غير ما اضطر اليه أو استكره عليه بحسب المفاد، لأنّه كما قلنا يكون متعلق النسيان الأمر الوجودي ويصير النسيان علّة لتركه، ولا يتعلق على أمر عدمي فيوجده، ولأجل هذا يختص رفع النسيان بالامور الوجودية، وكما قلنا سابقا غاية ما يمكن أن يقال لشمول رفع النسيان لرفع المنسي إذا كان المتروك أحد الموانع هو أن يقال: بأنّ النسيان يشمل كلّ ما صار متروكاً بسبب النسيان سواء صار سببا وعلةً له مع الواسطة مثل صورة إتيان أحد الموانع أو بلا واسطة مثل صورة ترك الجزء أو الشرط، والالتزام بهذا التعميم مشكل.

وممّا مر منا في بيان كون (ما اضطروا إليه وما استكرهوا عليه) غير وزان النسيان يظهر لك ما في كلام بعض الأعاظم من معاصرينا (العلاّمة النائيني﵀) أمّا كلامه، فهو على ما نقله بعض مقرري بحثه﵀ حاصله هو أنّ وزان رفع النسيان مع وزان (ما اضطروا اليه وما استكرهوا عليه) يكون واحداً، وكلها يرفع ما وجد من الامور العدمية المعتبرة عدمها، وبعبارة اخرى يرفع بها خصوص ما اخذ عدمها في المأمور به، ولا تشمل ما اخذ وجودها في المركب، وبعبارة ثالثة يرفع الموانع الموجودة للنسيان بحديث رفع النسيان كما يرفع بما اضطروا اليه وما استكرهوا عليه

خصوص ما وجد من المنهيات لاضطرار او اكراه، لاما ترك لاضطرار أو اكراه والحال أنّه كان المطلوب فعله، وهكذا في النسيان فإنّه يرفع به كلّ ما وجد من الامور المطلوبة عدمها من باب النسيان، وأمّا إذا ترك ما يكون المطلوب وجودها للنسيان فلا يرفع بالحديث.

ووجه عدم شمول رفع النسيان وما اضطروا اليه وما استكرهوا عليه لرفع ما ترك والحال أنّ المطلوب كان وجوده كما إذا ترك أحداً من الأجزاء والشرائط من المركب للنسيان أو الاكراه أو الاضطرار، هو أنّ لسان الحديث هو الرفع، والرفع لا يصدق إلاّ في ما كان المرفوع أمراً وجودياً فيرفعه، فإذا وجد شيء يصدق أنّه رفعه أي: جعل وجوده كالعدم، فمعنى رفع الشارع هذه الامور هو رفع حكم ما وجد، فلابد من تعلق الرفع بأمر وجودى، فكلّما وقع ما كان اقتضائه بحسب وضعه الاولى الشرعى العدم لا الوجود من باب الاضطرار او الاكراه أو النسيان فيرفعه الحديث، وأمّا في غيرها أعنى: ما ترك لاجل طروّ أحد هذه الامور الثلاثة والحال انّه لو لا طرو أحد هذه الامور كان المقتضى إتيانه فلا يرفع برفع النسيان أو الاضطرار أو الاكراه الثابت بحديث الرفع، لأنّ الحديث يكون في مقام الرفع لا في مقام الوضع، ومعنى شموله لهذا المورد ورفع ما يكون المطلوب وجوده فترك لأجل طروّ أحد هذه الثلاثة تكون معناه جعل عدمه كالوجود بمقتضى الحديث، وبعبارة اخرى وضع العدم منزلة الوجود، ولا يمكن استفادة ذلك من حديث الرفع، لأنّ لسانه الرفع لا الوضع، فمقتضى ذلك عدم رفع الجزء أو الشرط من المركب لو ترك أحدهما من باب النسيان أو الاضطرار او الاكراه، لأنّ معنى شمول حديث الرفع له جعل عدم الجزء منزلة وجوده، وكيف يمكن كون الحديث متكفلاً للوضع والحال أنّ لسانه الرفع، هذا

حاصل كلامه في وجه شمول هذه الفقرات الثلاثة من الحديث لرفع الموانع، وعدم إمكان شمولها لرفع الجزء والشرط إذا صارا متروكين من أجل النسيان أو الاضطرار أو الاكراه.

وأمّا وجه فساد كلامه ﷺ في المقام فأمّا أوّلاً كما قلنا ليس وزان رفع النسيان كوزان رفع ما اضطروا اليه وما استكرهوا عليه، لأنّه كما قلنا يتعلق الاضطرار والاكراه بالايجاد، فيوجد بهما ما يكون معدوماً ومتروكاً بحسب طبعه، ولا يتعلق بالاعدام فيعدم بسببه ما يكون من طبعه الوجود لولا طروّ الاكراه والاضطرار، ولهذا قلنا: بأنّ بهما يرفع خصوص ما تحقق ووجد في الخارج لاضطرار أو اكراه، وهذا بخلاف النسيان فإنّ النسيان يتعلق بما يقتضي الوجود بحسب طبعه، ويكون البناء على إيجاده فتعلّق النسيان به يصير علّة لتركه، فمعنى رفع النسيان رفع هذا الجزء أو الشرط المعلل تركه بالنسيان.

وأمّا ثانياً ما قال في وجه عدم شمول النسيان إلاّ لرفع خصوص ايجاد العدميات المطلوب عدمها فأتى بها نسيانا: بأنّ لسان الحديث يكون الرفع لا الوضع وإن قلنا بشمول هذه الفقرة لرفع ما صار متروكا في المركب لأجل طروّ النسيان والحال أنّ المطلوب كان وجوده فيه، فيكون معنى ذلك هو الوضع لأنّ معنى رفع الجزء أو الشرط إذا تركا لأجل النسيان هو وضع الشارع عدم الجزء أو الشرط في هذا الفرض منزلة وجودهما، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به، فاسد لأنّ معنى رفع الجزء أو الشرط، أو رفع حكمهما ليس فرض وجود الجزء أو الشرط حال النسيان بحديث الرفع، وجعل المعدوم بمنزلة الموجود، بل معناه هو عدم اعتبار هذا الجزء أو الشرط المنسي من المركب في هذا الحال في المركب، وهذا رفع لا الوضع، فلا مجال لما

توهمه، فقد عرفت ممّا مر منا بطلان هذا الكلام، فافهم.

ثمّ إنّه نقول لمزيد التوضيح: بأنّه كما قلنا سابقا ليس أمر المرفوعات في حديث الرفع بوزان واحد، بل لابد من حساب كل منها مستقلاً فنقول: بأنّه من جملة المرفوعات في الحديث هو النسيان.

اعلم أنّ المنسي تارةً يكون الموضوع، وتارةً يكون الحكم، وتارةً يكون المتعلق، وفيما يكون الحكم منسياً إمّا يكون المنسي الحكم الوجوبي، وإمّا يكون الحكم التحريمي، وفي كل منهما إمّا يكون الحكم حكماً نفسيا، وإمّا يكون غيرياً، وإذا كان المنسي الموضوع فيجيئ فيه الاقسام الّتي يتصور في نسيان الحكم، لأنّ الموضوع المنسي إمّا يكون الموضوع للحكم الوجوبي أو التحريمي، وفي كل منهما إمّا يكون الموضوع موضوعاً للوجوب أو الحرمة النفسية، وإمّا يكون الموضوع موضوعاً للوجوب أو الحرمة الغيرية.

إذا عرفت هذه الاقسام نقول: أما إذا كان المنسي الحكم النفسي وجوبيا كان أو تحريمياً، والموضوع للحكم الوجوبي أو التحريمي بناءً على شمول الحديث للأمور العدمية يعني لما وجد الأمر العدمي نسيانا والحال أنّه بحسب الدليل الاولى لم يجز ايجاده، ففي كل هذه الاقسام إذا كان المنسي الحكم النفسي أو موضوعه معنى رفعه في حال النسيان رفع حكمه، لأنّ هذا معنى رفع النسيان.

إنّما الكلام في ما إذا كان المنسي ما تعلق به الوجوب الغيري، أو الحرمة الغيرية وبعبارة اخرى يكون الكلام في ما إذا نسى الجزء أو الشرط أو المانع لشيء، مثلا نسى المكلف السورة في الصّلوة أو الطهارة فتركها، أو نسى وأتى بأحد القواطع فأوجده فيها، فهل المرفوع بمقتضى رفع النسيان في الحديث هو رفع حكم خصوص

المنسي، أو الحكم المركب، أو التفصيل بين كون المنسي جزءً أو شرطاً وبين كون المنسى مانعاً، فيرفع بالحديث ما ترك نسياناً من الأجزاء والشرائط فقط، ولا يرفع به ما إذا وجد أحد الموانع نسيانا، أو العكس فيرفع به ما وجد في المركب نسياناً والحال أن المطلوب عدمه، لا ما ترك نسياناً ما يكون المطلوب وجوده، فالاحتمالات اربعة.

الاحتمال الاول: هو رفع الجزء أو الشرط أو المانع حال النسيان بمقتضى الحديث، وأثره صحة المركب الفاقد للجزء أو الشرط أو الواجد للمانع وعدم وجوب الاعادة والقضاء.

الاحتمال الثاني: أن يكون معنى رفع النسيان في نسيان الجزء أو الشرط أو المانع، وبعبارة اخرى في نسيان ما يكون المطلوب وجوده من باب وجوب المتعلّق بالكل أو منع إيجاده في المركب هو رفع وجوب المركب فإذا نسى المصلّي مثلاً السورة أو الطهارة فتركهما في الصّلوٰة، أو نسى كونه في الصّلوٰة ففعل المنافي في الصّلوٰة، فمعنى رفع هذا النسيان هو رفع حكم المركب، أعني: رفع وجوب الصّلوٰة، بمعنى أنّ الصّلوٰة لم تكن وجوبها فعلياً عليه أصلا، لا أن يكون معنى الرفع هو رفع الوجوب الضمني الثابت للجزء أو الشرط أو الحرمة الثابتة للمانع، فبناءً على هذا من ترك أحد الاجزاء أو الشرائط أو فعل أحد المنافيات نسيانا، فهو لم يصلّ أصلاً لأنّ المركب ينتفي بانتفاء جزئه، ولكن وجوب الصّلوٰة أعني: وجوب المركب مرفوع عنه، وأثر هذا الاحتمال هو أنّه لو نسى واحداً منها وبقي نسيانه واستمر إلى انقضاء الوقت فلا قضاء عليه، لعدم وجوب متعلق على هذا المكلف بالصّلوٰة على الفرض، لأنّ الحديث الرفع رفع الوجوب عن الصّلوٰة عن الناسي، وبعد عدم الوجوب فلا

قضاء عليه، لأنّ القضاء متفرع على الفوت وعلى الفرض لم يكن عليه الصّلوٰة واجبا على القاعدة (إلاّ أن يدلّ دليل خاص على وجوب القضاء على المكلف في هذه الصورة).

وأمّا ما لو لم يكن النسيان مستوعباً لتمام الوقت مثل ما إذا صلّى أوّل الوقت ونسى جزء منها، ثمّ بعد إتمام الصّلوٰة وقبل مضى الوقت تذكر نسيانه الجزء، فمقتضى القاعدة وجوب الاعادة الصّلوٰة بأجزائها وشرائطها، لأنّ في هذه الصورة لم يترك الصّلوٰة كما أنّه إذا نسى أصل الصّلوٰة في قطعة من وقتها، ثمّ تذكر بعد ذلك مع بقاء مقدار من الوقت، فهل يمكن أن يقال بعدم وجوب الصّلوٰة في ما بقي من الوقت من باب رفع النسيان، فكذلك في ما إذا ترك الجزء بعد كون معنى رفعه رفع وجوب "المركب.

الاحتمال الثالث: رفع خصوص ما إذا ترك الجزء أو الشرط للنسيان بمقتضى رفع النسيان، لا المانع، ووجهه ما قلنا واخترناه.

الاحتمال الرابع: هو رفع خصوص المانع بمعنى أنّه إذا وجد مانع المركب في المركب نسيانا كما إذا وجد الضحك في الصّلوٰة، فيرفع المانع، وأثره صحة الصّلوٰة مع وجود المانع نسيانا كما اختاره بعض الأعاظم وقدمنا وجهه وما فيه من الاشكال.

إذا عرفت ذلك فالحق هو الاحتمال الثالث، وهو شمول رفع النسيان لخصوص الأجزاء والشرائط، فلو ترك جزءً أو شرطاً من المركب المأمور به نسيانا يكون مرفوعاً، وأثر رفعه هو عدم اعتبارهما حال النسيان، وعدم وجوب الاعادة ولا قضاء المركب بتركهما، وأمّا الموانع فلا يشملها الحديث لما قدمنا من كون النسيان متعلقا بأمرٍ وجودي فيتركه الناسي لطرو النسيان، وأمّا وجود ما ينبغي تركه فلا

يكون بنفسه مستندا إلى نسيانه فلا يشمل حديث الرفع للموانع.

هذا تمام الكلام في قواطع الصّلوٰة، وعطف عنان الكلام إلى مبحث الخلل والحمد لله والصّلوٰة والسلام على رسوله وآله واللعن على اعدائهم وقد فرغنا من مبحث القواطع في ربيع الأوّل ١٣٧٥ وأنا الفقير الذليل على الصافي الگلپايگاني عفي عنه.

❁ ❁ ❁

تمّ بحمدالله و منّه الجزء السادس من كتاب تبيان الصّلوٰة
و يتلوه الجزء السابع فى الخلل و وجوب المتابعة
فى الجماعة و قضاء الصّلوٰة

الفهرس

الخامس من افعال الصّلوٰة: الركوع ٥

في واجبات الركوع ٦

فى الواجب الاول فى الركوع ٧

في ذكر الروايات المربوطة بالركوع .....

في ان ليس بين الفقهاء اختلاف فى حد الركوع ٩

هل الركوع عبارة عن نفس الانحناء الى حدّ خاصّ ٩

ما اختاره السيّد البحر العلوم في هذا الباب بوجهين/ الاول ١٠

في الوجه الثاني ١١

في كلام الشيخ الانصارى والمحقّق الهمداني ١١

يجب كون الهوى الى الركوع بقصد الركوع ١٣

في ذكر مسائل فى الباب ١٤
من لم يتمكّن من تمام الانحناء لعارض يأتي بما يتمكن ١٥
في ان من كان كالراكع خلقه اولعارض... ..... ١٦
من يصلىٰ جالساً يجب عليه الانحناء ١٧
فى الواجب الثاني فى الركوع ١٧
فى الواجب الثالث فى الركوع ١٧
في ذكر الطائفة الاولى من الروايات الباب ١٨
في ذكر الطائفة الثانية من الروايات الباب ١٩
في ذكر الطائفة الثالثة من الروايات الباب ٢١
في ذكر الطائفة الرابعة من الروايات الباب ٢٢
في ذكر الاحتمالات فى الرواية الثالثة ٢٣
في ذكر الطائفة الخامسة من الروايات الباب ٢٤
نتيجة الجمع وجوب الثلاث في خصوص الصغرى ٢٥
الطائفة الاولى ان كانت لها اطلاقاً فتعارض مع الطائفة الرابعة ٢٦
في كلام المقرر ٢٧
امّا الكلام في اجزاء غير التسبيح عن التسبيح ٢٩
الكلام فى الجمع بين الطائفة الخامسة وغيرها ٣٠
في انّ لا اشكال في كون الركوع ركناً ٣١

في انّ ايّ محل لم يمض محلّ تداركه ٣٢
في انّ الكلام في ما نحن فيه في موردين ٣٢
في ذكر اقوال الفقهاء ٣٢
في ذكر الروايات الباب ٣٣
في ذكر رواية اخرى في المورد ٣٦
ما ذهب اليه المشهور يكون مطابقاً مع القاعدة ٣٧
في ذكر انّ مقتضى القاعدة هو بطلان الصّلوٰة ٣٩
في كلام المقرّر والاشكال على السيد البروجردي ٤٠

السادس من افعال الصّلوة: السجود ٤١

في ذكر الاخبار الواردة في السجود ٤٢
هل يجب الاستيعاب في الجبهة او لا؟ ٤٣
الكلام في الامر الاول والثاني ٤٤
في عدم دلالة رواية زرارة على ما نحن فيه ٤٥
في ذكر رواية حماد ٤٧
في ذكر اشكال في عدم كون النسيان في غير الجبهة موجباً للبطلان ٤٩
في ذكر الاحتمالان في رواية زرارة ٥٠
الامر الثاني من واجبات السجود ٥١

في ذكر الروايات الواردة في الباب ٥٢
في ذكر بعض الفروع ٥٣
الكلام في الفرع الثاني ٥٥
في ذكر الاحتمالات الاربعة في المورد ٥٦
الاظهر هو الاحتمال الرابع ٥٧
في ذكر الفرع الثالث ٥٨
في ذكر الفرع الرابع ٥٩
في ذكر الاقوال في المورد ٥٩
في جواز رفع الرأس وجوه/ الاول والثاني ٦٠
في ذكر الوجه الثالث ٦١
في ردّ كلام المحقّق الهمداني في الوجه الثالث ٦٣
في ذكر الروايات في الباب ٦٤
نذكر لرفع التعارض احتمالات اربعه ٦٧
في ذكر مسئلة في المورد ٦٨
في ذكر الاخبار الواردة على وجوب جلسة الاستراحة ٦٨
في ذكر الاخبار الواردة على عدم وجوب جلسة الاستراحة ٦٩
هل يجب الارقام بالانف؟ ٧١
في ذكر الروايات المربوطة بالمقام ٧١

في ذكر جهات في ما نحن فيه/الجهة الاولى ٧٣
الجهة الثانية ٧٤
في كلام السيّد اليزدي ﷺ ٧٥
في ذكر مسائل مربوطة بالمقام ٧٦
في اشكال المقرّر على المورد ٧٧
في ذكر مسئلة اخرى ٧٨
الكلام فى ما قال السيّد اليزدي ﷺ في طيّ مسئلة اخرى ٧٩
في ذكر مسئلة اخرى ٨٠
في ذكر الاخبار المربوطة بما نحن فيه ٨٠
في ذكر الروايات المربوطة بترك السجدة ٨١
في ذكر نسيان السجدتين بعد السلام في موردين ٨٣
في التزام الفرق من جهتين ٨٤
في ردّ كلام الفرقين بين نسيان سجدة و نسيان سجدتين ٨٥

السابع من افعال الصّلوٰة: التشهّد ٨٦

في انّ عندالامامية التشهدين واجبين ٨٧
في ذكر الروايات المربوطة بالتشهد والمستفاد منها ٨٧
في ذكر وجه كون الرواية الخامسة مضطربة ٨٩

في ذكر الروايات في الباب ٩٠
في كيفية الشهادتين في التشهد ٩١
في ما يجب في التشهد بعد الشهادتين ٩٣
في ان دلّت الآية الشريفة على الوجوب بنحو الاجمال ٩٤
لا يرد اشكال تخصيص الاكثر ٩٥
استدلّ برواية ١ و ٢ من الباب ١٠ على وجوب الصّلوات عليه و على آله ... ٩٦
في انّ في العامّه من يقول بوجوب الصلوات على محمد و آله في التشهد ... ٩٧
في ذكر امور مربوطة بالمقام / الامر الاوّل ٩٧
في ذكر الامر الثاني ٩٨
الكلام في حكم نسيان التشهد الثاني / ذكر الروايات الباب ١٠٠
الرواية الثانية في ما نحن فيه ١٠١
الرواية الثالثة من حيث شمولها للتشهد الاول والثاني ١٠٢
الكلام في مقتضى القاعدة في المورد ١٠٣
السلام قبل التشهد ليس مخرجاً من الصّلوٰة ١٠٤

الثامن من افعال الصّلوٰة: التسليم ١٠٥

الكلام في طيّ امور / الامر الاوّل ١٠٥
في ذكر الامر الثاني ١٠٦

يستفاد من الاخبار كون السّلام (السّلام عليكم) ١٠٧
يستفاد من الاخبار كون السّلام (السلام علينا و على عبادالله الصالحين) ... ١٠٨
في ذكر الروايات في الباب ١٠٨
في ذكر الاحتمالات في الرواية السادسة ١١١
في ذكر الرواية السابعة والاحتمالات فيها/الاول ١١٢
في ذكر الاحتمال الثاني في الرواية ١١٣
في ذكر النتيجة الاحتمالين في الرواية ١١٤
في ذكر الرواية الثامنة ١١٤
في المستفاد من الرواية الثامنة ١١٥
في الرواية الّتي رواها ابوبكر الحضرمي ١١٦
هل يقال بالتخيير بين (السلام عليكم) و بين (السّلام علينا) او لا؟ ١١٧
في ذكر اقوال العامّة و دفع المحذور ١١٨
في ذكر الرواية الثامنة مجدداً والتوضيح فيها ١١٩
في ذكر ثلاث فقرات في الرواية ١٢٠
يستفاد من الرواية الخامسة امور ستّة ١٢١
في ذكر مقدّمة لظهور كون الرواية الثامنة سبقت لبيان حكم آخر ١٢٣
في بيان اشكال و دفعه ١٢٤
في عدم ورود بعض الاشكالات المتقدّمة على التوجيه المذكور ١٢٥

هل نقول بكون السلام المحلل هو (السلام عليكم) فقط ١٢٧
في ذكر قول الشيخ الانصاري ﷺ ١٢٨
في ذكر الامر الثالث فى الباب ١٢٩
في ذكر احتمالات الثلاثة فى المورد / الاوّل ١٢٩
في ذكر الاحتمال الثاني والثالث ١٣٠
حال السّلام في الصّلوة حال الحلق والتقصير فى الاحرام ١٣١
في ذكر الامر الرابع فى الباب ١٣٢
في ذكر الاقوال فى المورد ١٣٢
فى الاستدلال العلاّمة على الاستحباب وجود / الاوّل ١٣٣
فى الوجه الثاني والثالث والرابع ١٣٤
الرواية الّتي استدلّ بها العلاّمة قد نقلت بعبارات مختلفة ١٣٥
في ذكر الجواب عن الاستدلال بهذا الاخبار ١٣٦
في ذكر كلام المحقّق الحائري ﷺ توجيهين لرفع التنافي ١٣٧
في ذكر اشكال المحقّق الحائري ﷺ على نفسه والجواب عنه ١٣٨
في ردّ كلام المحقّق الحائري ﷺ في التوجيه في الروايات ١٣٩
في ذكر طوائف اربعة من الاخبار ١٤٠
في ذكر الاحتمالات فى الباب ١٤١
في التوجيه الثاني في كلام بعض الاعاظم ١٤٢

في ردّ توجيه الثاني ١٤٣
في استدلّ السيد المرتضى﵀ في الناصريات ١٤٤
الاشكال بالرواية المربوطة في الباب من حيث السند ١٤٦
في كلام السيّد المرتضى﵀ في الناصريات ١٤٧
في ذكر مقدمة لبيان النتيجة ١٤٨
ما دلّ على عدم كون الحدث بين التشهد والسلام مبطلاً مورد الاعراض ... ١٥١
في ذكر امور / الامر الاول لو نسي السلام ١٥١
في ذكر وجه الصحّة و كلام بعض الاعاظم في المورد ١٥٢
في ذكر التفصيل بين الصورة الاول والثاني ١٥٣
في ذكر كلام المحقّق الحائرى﵀ لشمول لاتعاد للصورتين ١٥٤
في ذكر كلام المحقّق الحائري و تصوير سهو السلام على انحاءٍ ثلاثة ١٥٥
في ان يكون مراد المحقّق الحائري﵀ القبلية والبعدية الزمانية ١٥٧
في ذكر حديث لاتعاد و شموله في المورد ١٥٩
ما يقوى بالنظر هو التفصيل في المسئلة ١٦٠
في ان يكون مورد حديث لاتعاد اذا كان منشاء ترك المنسي مجرّد السهو .. ١٦١
في ذكر الامر الثاني / هل يجب قصد الخروج في السلام الواجب ١٦٢
في ذكر الوجوه في المسئلة / الوجه الاول / والجهتين في الباب ١٦٢
في ذكر الوجه الثاني ١٦٣

في وجه عدم اعتبار قصد الخروج امور / الاوّل والثاني ١٦٤
الامر الثالث لعدم وجوب القصد في السلام ١٦٥
الكلام في الامور الثلاثة المذكورة في الباب ١٦٦
في ذكر الوجه الثالث ١٦٧
في ذكر الكلام الشيخ الانصاري ١٦٨
في ردّ كلام الشهيد ١٦٨
في الردّ على المحقّق الهمداني وتوجيه كلام الشهيد ١٦٩
في ردّ كلام الشيخ الانصاري ١٧٠
ما يظهر من العامّة والخاصّة في المورد ١٧١

فصل: في قواطع الصّلوٰة ١٧٥

الاوّل من القواطع الصّلوٰة: التكفير والتكفف ١٧٦

في ذكر الاخبار الواردة في التكفير والتكفف ١٧٧
في ذكر الاحتمالات الخمسة للرواية الاولى ١٧٧
في ذكر الرواية الثانية والثالثة والرابعة ١٧٨
في ذكر الرواية الخامسة والسادسة ١٧٩
في ذكر كلام ابن رشد في الباب ١٨٠
الاقوىٰ ان الروايات ليست في مقام بيان الحرمة ١٨١

في ذكر الوجهين لتحريم التكفير / الاول ١٨١
في بيان محتملات الثلاثة في الوجه الاول ١٨٢
في الوجه الثاني لحرمة التكفير ١٨٣

الثاني من قواطع الصّلوٰة: الالتفات ١٨٤

الالتفات عن القبلة يصدق مع التوجه بخصوص الوجه ١٨٥
في ذكر الروايات في الباب / الاولى والثانية والثالثة ١٨٥
في ذكر الرواية الرابعة والخامسة والسادسة ١٨٦
في ذكر الرواية السابعة والكلام في بقيّة الروايات ١٨٧

الثالث من قواطع الصّلوٰة: قول المصلّى آمين فى الصّلوٰة بعد اتمام الفاتحة ١٨٩

في ذكر قول العامّة والخاصّة فى المورد ١٨٩
القائلين بالحرمة استدلّ ببعض الوجوه / الاوّل: الاخبار ١٩٠
في ذكر الاخبار فى المورد ١٩٠
في ذكر الاحتمالان فى الرواية / الاوّل ١٩١
في ذكر الاحتمال الثاني ١٩٢
لابدّ من طرح الرواية الخامسة لكونها صدرت للتقيّة ١٩٣

في ذكر امور / الامر الاول والثاني والثالث ١٩٤
في ذكر الامر الرابع ١٩٥
في ذكر الاحتمالات الثلاثة في الرواية ١٩٧
في ذكر فرع في المورد ١٩٨

الرابع من قواطع الصّلوٰة: القهقهة ١٩٩

في ذكر الاخبار المربوطة بالباب ١٩٩
لا يبعد كون القهقهة من الفاظ الاصوات ٢٠١
في ذكر بعض الفروع في المورد / الفرع الاوّل ٢٠١
في ذكر الاحتمالات في معنى الضحك ٢٠٢
في كلام المقرّر ٢٠٤
في ذكر الفرع الثاني والثالث والرابع ٢٠٥

الخامس من قواطع الصّلوٰة: البكاء ٢٠٧

في ذكر الروايات في الباب ٢٠٧
في ذكر بعض الجهات في المورد / الاولى ٢٠٨
في ذكر الجهة الثانية والثالثة والرابعة ٢٠٩
في ان هل البكاء المبطل هو البكاء مع الصوت ٢١٠

في لفظ (ب ـ ك ـ ى) ٢١١
في نقل كلام في لسان العرب ٢١٢
في نقل كلام الجواهري في الصّحاح ٢١٣
الكلام في مادّة (بكي) ٢١٤
في الكلام المقرّر ٢١٤
في ان كون الموضوع له البكاء هو مجرد الدمع ٢١٥
في ذكر الجهة الخامسة ٢١٦

السادس من قواطع الصّلوٰة: الحدث ٢١٨

في ذكر اقوال العامّة في المورد ٢١٨
في ذكر اقوال فقهائنا والروايات الدالّة ٢١٩
في ذكر الروايات الدالّة للمورد ٢٢٠
في ان رواية على بن جعفر لم تكن مربوطة بما نحن فيه ٢٢١
في ذكر الروايات الدالّة المربوطة بمسئلتنا ٢٢١
في ذكر الروايات الاخرى ٢٢٢

السابع من قواطع الصّلوٰة: الكلام ٢٢٥

في ذكر الامور المربوطة بما نحن فيه / الاول والثاني ٢٢٥

في ان الاجماعات المذكورة في ما نحن فيه ليست بحجة ٢٢٦
في نقل كلام المحقّق الحائري﵀ وردّه ٢٢٧
في ذكر امور ثلاث في الباب ٢٢٧
في انّ الكلام الصوت المعتمد على مقاطع الحروف ٢٢٩
في ذكر فرعين مربوطين بالمورد ٢٣١
في نقل كلام بعض الفقهاء ٢٣٢
في ذكر الوجوه المتصور في المورد / الوجه الاول ٢٣٢
في توجيه كلام بعض الفقهاء و ردّه ٢٣٣
في ذكر الوجه الثاني والثالث ٢٣٥
في ردّ التوجيه الثالث / في ذكر فرعين ٢٣٦
في نقل كلام الشيخ والعلاّمة والشهيد والهمداني ٢٣٧
في ذكر وجوهاً في ما نحن فيه / الاوّل والثاني والثالث ٢٣٧
في ذكر الوجه الرابع ٢٣٨
في نقل كلام المحقّق الحائري﵀ في المقام و ردّه ٢٣٩
في ذكر فروع في الباب ٢٣٩
في ذكر فرع آخر ٢٤٢
في نقل اقوال العامّة والخاصّة والطائفة الاولى من الاخبار ٢٤٣

في ذكر الطائفة الثانية والثالثة ٢٤٤
في ذكر الطائفة الرابعة / في ذكر الجهات في المورد / الاولى ٢٤٥
في ذكر الجهة الثانية والثالثة ٢٤٦
الكلام في وجوب ردّ السلام في غير الصّلوٰة او لا؟ ٢٤٧
في تفسير التحيّة ٢٤٨
في ذكر الروايات الدالّة على كون جواب السلام واجباً ٢٤٩
في ذكر فروع في الباب / الاول ٢٥٠
في كلام المقرّر في المقام ٢٥١
في ذكر فرع الثاني والثالث / في الاحتمالات / الاوّل ٢٥٢
في الاحتمال الثاني في المقام ٢٥٣
في ذكر الاحتمال الثالث والرابع في المقام ٢٥٤
لا يبعد عدم وجوب الجواب اذا كان الظرف مقدماً ٢٥٥

الثامن من قواطع الصّلوٰة: ان يفعل فعلاً كثيراً ليس من افعال الصّلوٰة ٢٥٦

في ذكر الامور المربوطة بما نحن فيه / الاول الثاني ٢٥٦
في ذكر الامر الثالث ٢٥٧
في ذكر الامر الرابع والخامس في المقام ٢٥٨

ما يمكن ان يكون وجهاً لمبطلية الفعل الكثير هو الامر الرابع ٢٥٩

التاسع من قواطع الصّلوٰة: الاكل والشرب ٢٦٠

في ذكر رواية سعيد بن الاعرج ٢٦٠

ما يمكن ان يكون وجهاً لعدم جواز الاكل والشرب في الصّلوٰة امران ٢٦١

في بيان الرواية ٢٦٢

في توضيح الروايات ٢٦٣

بعد كون الاكل والشرب مبطلين، يقع الكلام في فروع خمسة ٢٦٥

في ذكر الفروع ٢٦٦

التكفير والتأمين قاطعان للصّلوٰة اذا كانا عن عمدٍ ٢٦٧

وجه عدم قاطعيتها حال السهو في طي امور / الاوّل والثاني والثالث ٢٦٨

في الامر الرابع / التمسك لعدم قاطعية هذه الامور بحديث لاتعاد ٢٦٩

في الامر الخامس ٢٧٢

الظاهر انّ وزان ما استكرهوا عليه و ما اضطروا اليه واحد ٢٧٣

في ان كون وزان النسيان غير وزان الاضطرار والاستكراه ٢٧٥

لامعنى لرفع النسيان الا رفع ما اعتبره وجود في المركب ٢٧٦

في ذكر كلام المحقّق النائيني ﷺ ٢٧٧

في ردّ كلام المحقّق النائيني ﷺ ٢٧٨

الفهرس ٢٩٩
لابدّ من حساب كل من الفقرات مستقلاً ٢٧٩
في ذكر الاحتمالات في المقام/ الاوّل والثاني ٢٨٠
في ذكر الاحتمال الثالث والرابع ٢٨١
الفهرس ٢٨٣