



The Ruling on Prostration of Forgetfulness (Sajdat al-Sahw) for Every Unintentional Addition or Omission

Omid Aslam Bakhsh¹ 

1. Corresponding Author, Level 4 Student of Seminary, Specialized Higher Institute of Jurisprudence and Islamic Sciences, Qom, Iran; PhD Student in Philosophy of Education, Research Institute of Hawzah and University, Qom, Iran. Email: aslambakhsh@rihu.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 19 October 2025

Revised: 11 December 2025

Accepted: 17 February 2026

Available online 10 March 2026

Keywords:

Unintentional Addition, Unintentional Omission, Prostration of Forgetfulness (*Sajdat al-Sahw*), Forgetfulness (*Sahw*).



ABSTRACT

One of the important and disputed issues in Imami jurisprudence from ancient times to the present is the instances in which the Prostration of Forgetfulness (*Sajdat al-Sahw*) becomes obligatory due to errors in prayer. Despite the practical significance of this topic, no independent research has comprehensively examined all its dimensions. Given the breadth of this discussion, the present study is dedicated to examining one of its branches: the ruling of the Prostration of Forgetfulness for every unintentional addition or omission. The main research question is: what is the ruling of the Prostration of Forgetfulness for every unintentional addition or omission? On this matter, the views of jurists are highly diverse and sometimes contradictory. This research employs a descriptive-analytical method and, considering new critiques and arguments on the evidences and resolving the conflict of evidences in a novel manner, addresses the issue. The findings indicate that among the narrations affirming obligation (*Wujūb*), those that are complete in terms of textual indication suffer from chain of transmission (*Sanad*) issues. On the other hand, the reason for the non-obligation of the prostration of forgetfulness is complete. The widespread renown and indeed the consensus (*Ijmā'*) of the early jurists, as well as the principle (*Aṣl*), oppose obligation. There is also no valid evidence for recommendation (*Istihbāb*), nor does obligatory precaution have any place. Therefore, it is not the case that every unintentional addition or omission necessitates the Prostration of Forgetfulness.

Cite this article: Aslam Bakhsh, O. (2026). The Ruling on Prostration of Forgetfulness (Sajdat al-Sahw) for Every Unintentional Addition or Omission. *Jurisprudence of worship Doctrines*, 7(12), 33-66. <https://doi.org/10.30513/jwd.2026.7683.1265>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



حکم سجده سهو برای هر زیاده و نقیصه غیر عمدی

امید اسلم بخش^۱

۱. نویسنده مسئول، طلبه مقطع خارجی تخصصی، مجتمع عالی فقه و علوم اسلامی، قم، ایران؛ دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران. رایانامه: aslambakhsh@rihu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۷</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۲۰</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۸</p> <p>تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۱۲/۱۹</p> <p>کلیدواژه‌ها: زیاده سهوی، نقیصه سهوی، سجده سهو، سهو.</p> 	<p>یکی از مسائل مهم و مورد اختلاف در فقه امامیه از قدیم تاکنون، موارد وجوب سجده سهو در نماز است. با وجود اهمیت عملی این موضوع، تاکنون پژوهش مستقلی که به طور جامع به بررسی همه ابعاد آن پردازد، صورت نگرفته است. با توجه به گستردگی این بحث، تحقیق حاضر به بررسی یکی از شاخه‌های آن اختصاص یافته است: حکم سجده سهو به سبب هر زیاده و نقیصه غیر عمدی. پرسش اصلی این پژوهش آن است که حکم سجده سهو برای هر زیاده و نقیصه غیر عمدی چیست؟ در این زمینه دیدگاه فقها بسیار متنوع و گاه متعارض است. در تحقیق حاضر از روش توصیفی - تحلیلی استفاده شده و با توجه به نقض و ابرامات جدید در ادله و حل تعارض ادله به شیوه‌ای نو به حل مسئله پرداخته شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که در بین روایات مثبت وجوب، آنچه از نظر دلالتی تام است، مشکل سندی دارد. از طرف دیگر، دلیل عدم وجوب سجده سهو، تام است. شهرت و بلکه اجماع قدما و اصل نیز مخالف وجوب است. دلیل معتبری برای استحباب نیز موجود نیست و احتیاط واجب نیز جایگاهی ندارد. بنابراین، چنین نیست که هر زیاده و نقیصه غیر عمدی سبب وجوب سجده سهو باشد.</p>

استناد: اسلم بخش، امید. (۱۴۰۵). حکم سجده سهو برای هر زیاده و نقیصه غیر عمدی. آموزه‌های فقه‌عبادی، (۱۲)۷،

<https://doi.org/10.30513/jwd.2026.7647.1261> ۶۶-۳۳

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.



© نویسندگان.

مقدمه

یکی از مسائل مطرح در علم فقه، در کتاب الصلاة، حکم سجده سهو برای زیاده و نقیصه غیرعمدی است. اینکه موجبات سجده سهو چه مواردی است، پاسخ‌های متفاوتی نزد فقها داشته و درباره موجبات هرزیاده و نقیصه غیرعمدی برای سجده سهو نیز دیدگاه‌های گوناگونی در کتاب‌های فقهی مطرح شده است.

سجده سهو دو سجده است که بنا بر تتبع نگارنده و براساس فتوای مشهور، پس از سلام نماز به جا آورده می‌شود. برای انجام سجده سهو، نمازگزار نیت می‌کند، سر به سجده می‌گذارد و ذکر مخصوص آن را می‌گوید؛ سپس سر از سجده برمی‌دارد و بار دیگر، همانند قبل، یک سجده دیگر همراه با ذکر مخصوص به جا می‌آورد. پس از آن، سر از سجده برمی‌دارد و تشهد را از «اشهد أن لا اله الا الله» تا انتها، بدون مستحبات، می‌خواند و در پایان سلام می‌دهد (محقق حلی، بی تا، ج ۱، ص ۱۰۹).

سؤال اصلی این تحقیق آن است که حکم سجده سهو برای هرزیاده و نقیصه غیرعمدی چیست؟ سؤالات فرعی عبارت‌اند از اینکه اقوال موجود در این مسئله در میان فقهای شیعه کدام است، ادله هر یک از این اقوال چیست، و قول مختار در مسئله کدام است.

در بیان اهمیت و ضرورت این مسئله باید گفت که پرسش این پژوهش از مسائل مورد ابتلای متشرعه است. هدف این نوشته آن است که با ارائه ادله و بررسی تفصیلی آن‌ها، پاسخ این پرسش به صورت روشن و دقیق بیان شود.

در بیان پیشینه پژوهش نیز باید گفت که مسئله مورد بحث، دست کم از زمان شیخ کلینی مورد توجه فقها و محدثان بوده است؛ اما تاکنون به صورت مستقل موضوع پایان‌نامه یا مقاله‌ای قرار نگرفته است. در این پژوهش، افزون بر ذکر ادله، نقدها و ابرام‌های جدیدی مطرح می‌شود و با توجه به صورت جدیدی که مجموع ادله در پرتو این نقدها و ابرام‌ها پیدا می‌کند، حکم مسئله به دست می‌آید. علاوه بر این، یکی از کارکردهای مهم پژوهش‌های حوزوی آن است که در هر مسئله، تمامی اقوال و ادله از آغاز تاکنون در یک مجموعه گردآوری شود تا پژوهشگران آینده زمان کمتری را صرف جمع‌آوری آن‌ها نکنند. این پژوهش نیز به نوبه خود متکفل این امر است.

دیدگاه‌ها در خصوص حکم سجده سهو برای هرزیاده و نقیصه

در این مسئله، پنج قول وجود دارد: وجوب، استحباب، احتیاط واجب، عدم وجوب و تفصیل. بر این اساس، روشن است که در این مسئله اجماعی وجود ندارد.

۱. وجوب سجده سهو

نخستین فقیه مشهور که به وجوب سجده سهو برای هرزیاده و نقیصه قائل شده، علامه حلی است. ایشان در قواعد (علامه حلی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۰۷-۳۰۸) و نهایه (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۵۴۷) وجوب سجده سهو را برای هرزیاده و نقیصه پذیرفته است. در میان فقهای معاصر نیز آیت الله مکارم شیرازی، هرچند در رساله توضیح المسائل، سجده سهو را برای هرزیاده و نقیصه - به جز سلام، کلام، قیام و قعود بی جا - مستحب دانسته است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۹، ص ۲۰۸)، در رساله احکام برای جوانان عبارتی دارد که ظاهر در وجوب است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸، ص ۸۹). برای این دیدگاه، ادله‌ای ذکر شده است که در ادامه بررسی می‌شود.

۱-۱. روایت سفیان بن السمط

در روایتی از تهذیب آمده است: «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ سُفْيَانَ بْنِ السَّمْطِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: سجده سهو برای هرزیاده و نقصانی که بر تو وارد می‌شود می‌خوانی...» (شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۵۵). این روایت عیناً در استبصار نیز نقل شده است (شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۶۱)، اما در کافی و کتاب من لا یحضره الفقیه اثری از آن دیده نمی‌شود. روشن است که منطوق روایت، ظاهر در مدعا است.

از آنجا که محقق نراقی دلالت جمله خبریه بر وجوب را نمی‌پذیرد (نراقی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۱۴۴) و وجوب در این روایت از عبارت «تَسْجُدُ سَجْدَتِي السَّهْوِ» برداشت شده جمله‌ای خبریه است، در دلالت روایت بر وجوب خدشه کرده است (نراقی، ۱۴۱۵، ج ۷، ص ۲۳۸). با این حال، دیگر فقهایی که به این روایت پرداخته‌اند، چنین اشکالی بر دلالت آن وارد نکرده‌اند.

از نظر سندی نیز به این روایت اشکال شده است که مرسل بوده و سفیان بن

حکم سجده سهو برای هرزیاده و نقیصه غیر عمدی / امید اسلم بخش ۳۷

السمط مجهول است (عاملی، محمد، ۱۴۱۱، ج ۴، ص ۲۷۸). در پاسخ به این اشکال، برخی گفته اند که ابن ابی عمیر از اصحاب اجماع است؛ از این رو، هر سندی که تا او صحیح باشد، صرف نظر از اینکه از وی تا معصوم علیه السلام چه واسطه هایی وجود دارد، صحیح تلقی می شود (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۲، ص ۴۳۵). پاسخ دیگر آن است که ابن ابی عمیر از مشایخ ثلاث بوده و درباره او گفته شده است: «لایروون ولایرسلون الا عن ثقة». این عبارت، حاکی از وثاقت کسانی است که ابن ابی عمیر از آنان نقل می کند؛ بنابراین، ارسال و مجهول بودن راوی در اینجا مضر نخواهد بود (شیخ الشریعه، ۱۴۰۴، ص ۲۲۳).

برخی این پاسخ اخیر را نپذیرفته اند؛ زیرا معتقدند عبارت «لایروون ولایرسلون الا عن ثقة» تنها وثاقت کسی را ثابت می کند که ابن ابی عمیر مستقیماً از او روایت کرده باشد و بیش از این از آن استفاده نمی شود. در نتیجه، اشکال مجهول بودن راوی همچنان باقی است. از این رو، هر چند اشکال ارسال با این عبارت پاسخ داده می شود، اشکال مجهول بودن سفیان بن السمط را بدین گونه پاسخ داده اند که ابن ابی عمیر در موارد دیگری نیز مستقیماً از سفیان بن السمط روایت کرده است و با ضمیمه کردن عبارت «لایروون ولایرسلون الا عن ثقة»، وثاقت سفیان بن السمط کشف می شود (خویی، ۱۴۱۸، ج ۱۸، ص ۳۶۱).

مشکل این راه حل در جبران مجهول بودن سفیان بن السمط آن است که با توجه به شواهد و قرائن سندی و متنی، احتمال سقوط واسطه میان ابن ابی عمیر و سفیان بن السمط جدی است. افزون بر این، با بررسی طبقه کسانی که از سفیان بن السمط روایت کرده اند، این احتمال تقویت می شود که ابن ابی عمیر در طبقه ای نبوده است که بتواند مستقیماً از سفیان بن السمط روایت کند. از این رو، ظن به نقل مستقیم او از سفیان بن السمط حاصل نمی شود (اسلم بخش، ۱۴۰۴، ص ۲۰۱-۲۱۱).

۲-۱. مرسله ابن جنید

شہید اول در کتاب ذکری از ابن جنید چنین نقل می کند: «قد روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم: من ترک شیئاً من صلاته فلیسجد سجدة بعد سلامه، وان کان بنقصان فیها سجد قبل سلامه» (شہید اول، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۹۳). درباره متن این روایت باید گفت که

مفتاح الكرامة (عاملی، سید جواد، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۳۷۵) و جواهر الکلام (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۲، ص ۴۳۵) نیز نقل ابن جنید را به همین صورت ضبط کرده‌اند. افزون بر این، خود شهید اول در ذکری، هنگام بیان ادله وجوب سجده سهو برای هر زیاده و نقیصه، می‌گوید: به دلیل آنچه ابن جنید در باب هر نقیصه - و نه هر نقیصه و زیاده - روایت کرده است (شهید اول، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۹۰). این تعبیر نشان می‌دهد که ایشان نیز شرط نخست را «من ترک» و شرط دوم را «بنقصان فیها» دانسته و در نتیجه، در این روایت دلالتی بر زیاده مشاهده نکرده است.

راقم این سطور بر این باور است که فقره نخست روایت ابن جنید در اصل «من یزد شیئا من صلاته» بوده است؛ زیرا در غیر این صورت، معنا ندارد که سجده سهو در صورت ترک چیزی پس از سلام و در صورت نقصان نماز پیش از سلام به جا آورده شود؛ به ویژه آنکه اگر نقطه «یزد» حذف شود، این واژه به «ترک» بدون سرکش کاف بسیار شبیه خواهد شد. همچنین، مصحح کتاب مبسوط نیز در پاورقی آن، عبارت «من یزد» را ضبط کرده است (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۲۵). پس از تقویت احتمال «یزد»، می‌توان گفت که عبارت «من صلاته» نیز احتمالاً در اصل «فی صلاته» بوده است.

از سوی دیگر، آنچه این احتمال را - که از سوی نگارنده مطرح شده - به نهایت قوت می‌رساند، آن است که ابن جنید پیش از نقل این روایت، فتوایی درباره محل سجده سهو در صورت زیادت در دو رکعت آخر نماز چهار رکعتی بیان می‌کند (شهید اول، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۹۳) و سپس به این روایت استشهاد می‌نماید. این استشهاد با احتمال یاد شده کاملاً سازگار است؛ زیرا تنها بر اساس این احتمال است که روایت می‌تواند ناظر به زیادت باشد.

بنابراین، با توجه به احتمال مذکور، نحوه استدلال قائلان به وجوب سجده سهو برای هر زیاده و نقیصه روشن است؛ زیرا بر اساس این روایت، هم در صورت نقیصه و هم در صورت زیاده، سجده سهو به جا آورده می‌شود و تنها محل انجام آن در این دو فرض متفاوت است.

از نظر سندی، این روایت با مشکل مواجه است؛ زیرا مرسل است و استناد ابن

حکم سجده سهو برای هرزیاده و نقیصه غیر عمدی / امید اسلم بخش ۳۹

جنید به آن نیز نمی‌تواند از شدت این اشکال بکاهد؛ چراکه مبنای ابن جنید در عمل به روایات به طور دقیق روشن نیست.

۱-۳. صحیحۀ فضیل و موثقه سماعه

در موثقه‌ای از سماعه آمده است که امام علیه السلام فرمود: «هرکس سهو خود را به یاد آورد و نماز را تمام کند، سجده سهو بر او واجب نیست. سهو تنها بر عهده کسی است که نمی‌داند در نمازش زیاد کرده یا کم کرده است» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۵۵). همچنین از فضیل بن یسار نقل شده است که از اباعبدالله علیه السلام درباره سهو پرسید. حضرت فرمود: «هرکس سهو خود را به یاد آورد و نماز را کامل کند، سجده سهو بر او واجب نیست و سجده سهو تنها بر عهده کسی است که نمی‌داند در نمازش زیاد کرده یا کم کرده است» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۵۰). این دو روایت می‌تواند مورد استشهاد قائلان به وجوب سجده سهو برای هرزیاده و نقیصه قرار گیرد.

درباره دلالت این روایات بر مدعا، ابتدا باید روشن شود که آیا این روایات ناظر به رکعات اند (طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۱۶۷)، یا به اجزای نماز نظر دارند (خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۴۳۷)، و یا اعم از اجزا و رکعات را شامل می‌شوند.

در اینجا قرینه‌ای وجود دارد که احتمال دوم، یعنی ناظر بودن روایت به اجزای نماز، را تضعیف می‌کند و آن، روایت زیر از کتاب کافی است: «سماعه گفت که اباعبدالله علیه السلام فرمود: هرکس سهو خود را حفظ کند و در نتیجه نماز را با جبران آن کامل نماید، دو سجده سهو بر عهده او نیست؛ زیرا رسول الله صلی الله علیه و آله با مردم دو رکعت از نماز ظهر را خواند و سپس دچار سهو شد و سلام داد. آنگاه ذوالشمالین به ایشان گفت: ای رسول خدا، آیا در نماز چیزی نازل شده است؟ حضرت فرمود: چگونه؟ ذوالشمالین گفت: شما تنها دو رکعت نماز خواندید. سپس رسول الله صلی الله علیه و آله از مردم پرسید: آیا آنچه ذوالشمالین گفت درست است؟ گفتند: بله. پس حضرت برخاست و نماز را برای آنان کامل کرد و دو سجده سهو به جا آورد...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۵۶). این روایت با سندی دیگر و با مضمونی کاملاً مشابه در تهذیب و استبصار نیز نقل شده است.

با این بیان، روشن است که در این روایت، آنچه برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله رخ داده، از مواردی است که حفظ سهو و جبران آن تحقق یافته است؛ زیرا ایشان نسبت به

زیادت یا نقصان شک نداشته‌اند و با اعلام مأمومان به اطمینان رسیده‌اند. با توجه به ظاهر روایت، مراد از حفظ سهو در اینجا مربوط به رکعات است و به طور مشخص، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در شمار رکعات دچار سهو شده‌اند. (توجه به این نکته ضروری است که هر چند پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله سجده سهو به جا آورده‌اند، این امر به سبب سهو در رکعات نبوده، بلکه به جهت تکلم یا سلام بی جا بوده است؛ وگرنه استشهاد امام علیه السلام به این واقعه برای اثبات عدم وجوب سجده سهو در صورت حفظ سهو، وجهی نداشت).

علاوه بر این، در صحیحۀ فضیل و موثقه سماعه آمده است: «هر کس سهو خود را به یاد آورد و نماز را کامل کند، سجده سهو بر او واجب نیست». نتیجه این عبارت آن است که کسی که سهو خود را حفظ نکند، یا آن را حفظ کند اما جبران نکند، فی الجمله باید سجده سهو به جا آورد؛ زیرا ظهور مفهوم این عبارت در حد فی الجمله ثابت است. از سوی دیگر، کسی که سهو خود را حفظ نکند، نمی‌تواند مأمور به سجده سهو باشد؛ زیرا اساساً نمی‌داند که دچار سهو شده است و در نتیجه، چنین تکلیفی نسبت به او لغو خواهد بود. بنابراین، نتیجه آن است که کسی که سهو خود را حفظ کند اما آن را جبران نکند، فی الجمله باید سجده سهو به جا آورد.

حال اگر در عبارت «سجده سهو تنها بر عهده کسی است که نمی‌داند از نمازش کاسته یا به آن افزوده است» دقت شود، روشن می‌گردد که با توجه به حصر موجود در آن، کسی که سهو خود را حفظ کند اما آن را جبران نکند، بالجمله لازم نیست سجده سهو به جا آورد. این نتیجه با مفهوم فی الجمله عبارت «هر کس سهو خود را حفظ کند، سپس با جبران آن نماز را کامل نماید، دو سجده سهو بر عهده او نیست» ناسازگار است.

راه رفع این تناقض آن است که این دو روایت تنها ناظر به رکعات دانسته شوند و اجزای نماز، یا اعم از اجزا و رکعات، را در بر نگیرند؛ زیرا اگر جزئی از نماز ناقص شود و محل آن فوت گردد، امکان تدارک و در نتیجه حفظ سهو وجود ندارد و در این صورت باید سجده سهو به جا آورده شود. همچنین اگر جزئی از نماز به صورت زائد انجام شود، باز هم باید سجده سهو به جا آورده شود؛ زیرا در فرض زیادت نیز حفظ سهو ممکن نیست و در نتیجه، تناقض یاد شده پدید می‌آید. اما اگر مراد از روایت رکعات باشد، چنین مشکلی پیش نمی‌آید؛ زیرا در صورت توجه به نقصان رکعات، تا زمانی

که صورت نماز به هم نخورده باشد، محل تدارک از بین نرفته و نماز در هر حال قابل اتمام است. همچنین در صورت توجه به زیادت رکعت، نماز باطل خواهد بود و در نتیجه، تنها فرض شک میان زیادت و نقصان باقی می ماند که موضوع وجوب سجده سهو خواهد بود.

با توجه به توضیحات یادشده، از نظر نگارنده، دلالت این دوروایت بر مدعا مخدوش است؛ زیرا هدف، اثبات وجوب سجده سهو برای هرزیاده و نقیصه است، در حالی که محور این دوروایت، رکعات نماز است.

افزون بر این، حتی اگر عبارت «به نمازش اضافه کرده یا از آن کاسته است» ناظر به اجزای نماز باشد، باز هم این روایات در اثبات وجوب سجده سهو برای هرزیاده و نقیصه با چالش روبه روهستند. توضیح آنکه این روایات یا ناظر به علم اجمالی به وقوع زیاده و نقیصه اند (طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۱۶۷)، یا دلالت بر شک میان زیادت و نقیصه دارند (خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۴۳۷). اگر مدلول روایات، علم اجمالی باشد، به روشنی عین مدعا نخواهد بود؛ هرچند ادعا شده است که برای این مشکل مصححی وجود دارد و آن اینکه هیچ یک از فقها قائل نشده اند که در فرض علم اجمالی، سجده سهو واجب باشد، اما در فرض علم به زیادت یا علم به نقیصه واجب نباشد. از این رو، با اثبات وجوب در صورت علم اجمالی، وجوب در صورت علم به زیادت یا علم به نقیصه نیز ثابت خواهد شد (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۲، ص ۴۳۵). روشن است که این عدم قول به فصل، با اشکال مدرکی بودن مواجه است.

همچنین گفته شده است که علم اجمالی زمانی منجز است که اطراف آن دارای اثر باشند و چون در اینجا علم اجمالی منجز شده است، پس اطراف آن، یعنی زیادت یا نقیصه، دارای اثر بوده و موجب سجده سهو هستند (طباطبایی قمی، ۱۴۲۶، ج ۵، ص ۴۳۰). در مقابل، گفته شده است که ممکن است سبب سجده سهو صرفاً «سهو» باشد و این عنوان در فرضی که سهو رخ دهد و سپس روشن شود که زیادت یا نقیصه واقع شده است، ضعیف تر از فرضی باشد که سهو رخ دهد، اما مشخص نباشد که زیادت رخ داده یا نقیصه (تبریزی، ابوطالب، ۱۴۲۱، ص ۱۷۴). شاهد این احتمال آن است که در روایات، از سجده سهو با عنوان «مرغمتین» یاد شده است؛ زیرا این دو

سجده، بینی شیطانی را که سبب سهوشده است، به خاک می‌مالد (تبریزی، ابوطالب، ۱۴۲۱، ص ۱۷۴).

البته در اینجا گفته شده است که ظاهر روایت آن است که موجب سجده سهو، علم اجمالی نیست، بلکه نفس زیاده یا نقیصه‌ای است که در واقع رخ داده است (حائری، ۱۴۰۴، ص ۴۱۰). این تحلیل می‌تواند پاسخی به اشکال پیش گفته باشد؛ با این حال، اثبات چنین ظهوری دشوار به نظر می‌رسد.

افزون بر این، در این مقام ادعای اولویت نیز مطرح شده است؛ بدین معنا که اگر علم اجمالی موجب سجده سهو باشد، علم تفصیلی به طریق اولی موجب سجده سهو خواهد بود (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۳۴۴). این اولویت، افزون بر اشکال پیشین - مبنی بر اینکه ممکن است صرف عنوان «سهو» سبب وجوب سجده سهو باشد - با مشکل دیگری نیز مواجه است. برای مثال، شخصی که پیش از فوت محل متوجه نسیان و نقیصه شود و در نتیجه علم تفصیلی به نقصان پیدا کند، این امتیاز را دارد که بتواند بازگردد و نقیصه را جبران کند؛ در حالی که کسی که تنها علم اجمالی دارد، از چنین امکانی برخوردار نیست (حکیم، ۱۴۱۶، ج ۷، ص ۵۴۵). البته نگارنده بر این باور است که در این مثال، صدق عرفی نقصان ثابت نیست، بلکه حتی می‌توان عدم نقصان را ثابت دانست.

با این بیان، اگر مدلول روایات علم اجمالی نباشد و ناظر به شک میان زیاده و نقیصه باشد، باز هم مفاد آن عین مدعا نخواهد بود. با این حال، ممکن است کسی با تمسک به اولویت و فحوا مدعا را اثبات کند؛ به این بیان که اگر سجده سهو بر کسی که یقین به وقوع زیادت یا نقیصه ندارد واجب باشد، بر کسی که به وقوع زیادت یا نقیصه علم دارد، به طریق اولی واجب خواهد بود؛ زیرا در فرض عدم یقین، احتمال عدم وقوع زیاده و نقیصه نیز وجود دارد.

اشکال این اولویت آن است که ممکن است حالت نفسانی شک در مناط حکم به وجوب سجده سهو دخالت داشته باشد؛ چنان که ظاهر همین روایت نیز مؤید این احتمال است. شاهد این مطلب آن است که در برخی روایات، از جمله همین روایت، شک میان چهار و پنج موجب سجده سهو دانسته شده است؛ در حالی که

حکم سجده سهو برای هرزیاده و نقیصه غیر عمدی / امید اسلم بخش ۴۳

به طور روشن، بر کسی که واقعاً پنج رکعت نماز بخواند، سجده سهو واجب نیست. از این رو، اولویت یاد شده مخدوش است (بنی فضل، بی تا، ج ۲، ص ۴۴۱). افزون بر قیاس اولویت، راه حل دیگری که برای استفاده از فرض شک در زیاده و نقیصه در جهت اثبات مدعا مطرح شده، تمسک به عدم قول به فصل به نحو صریح است؛ بدین معنا که در میان فقها کسی یافت نمی شود که در فرض شک میان زیادت و نقیصه، قائل به وجوب سجده سهو باشد، اما در فرض علم به وقوع یکی از آن دو، به صراحت حکم به عدم وجوب کرده باشد (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۲، ص ۴۳۵). البته عدم قول به فصل به نحو صریح، کاشفیت چندانی از رأی معصوم علیه السلام ندارد؛ به ویژه آنکه این استدلال نیز با اشکال مدرکی بودن روبه روست.

علاوه بر ادله مطرح شده در بالا، حسنه زراره (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۵۴) نیز به عنوان دلیل بر وجوب ذکر شده است؛ اما به علت شباهت آن با صحیحه فضیل و موثقه سماعه، از بررسی مستقل آن صرف نظر می شود. افزون بر این، با توجه به شباهت متنی این حسنه با صحیحه فضیل و موثقه سماعه، نظارت این روایت بر رکعات و نه اجزا تقویت می شود.

۴-۱. صحیحه حلبی

دلیل دیگر بر وجوب سجده سهو برای هرزیاده و نقیصه، صحیحه حلبی است که در میان کتب اربعه در کتاب من لایحضره الفقیه، تهذیب و استبصار با اسناد متفاوت نقل شده و عبارت آن چنین است: «عَنْهُ علیه السلام أَنَّهُ قَالَ: إِذَا لَمْ تَدْرِ أَرْبَعًا صَلَّى أَوْ خَمْسًا أَمْ زِدْتَ أَمْ نَقَصْتَ فَتَشْهَدْ وَسَلِّمْ وَأَسْجُدْ سَجْدَتِي السَّهْوِ بَعِيرِ رُكُوعٍ وَلَا قِرَاءَةٍ تَشْهَدُ فِيهَا تَشْهَدُ خَفِيفًا» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۵۰؛ شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۹۶؛ شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۸۰).

برای رسیدن به مدلول این روایت، باید چند پرسش اساسی پاسخ داده شود. پرسش اول این است که عبارت «زِدْتَ أَمْ نَقَصْتَ» عطف به معمول «لَمْ تَدْرِ» است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۲، ص ۴۳۵-۴۳۶)، یا عطف به معمول «إِذَا» (حائری، ۱۴۰۴، ص ۴۱۰)؟ برخی گفته اند احتمال اخیر قابل قبول نیست؛ زیرا «أَمْ» متصله یا بعد از همزه تسویه می آید یا بعد از همزه استفهام، و با فرض عطف به معمول «إِذَا»، هیچ یک از این دودر

اینجا محقق نیست؛ بنابراین در صورت عطف به معمول «إِذَا»، «أَم» در «زِدَتْ أُمَّ نَقَّضَتْ» متصله نخواهد بود (بروجردی، بی تا، ج ۳، ص ۶۳). به نظر می‌رسد مقصود ایشان این است که با توجه به اضراب ناشی از «أَم» منقطعه، گوینده از فرض «أَرْبَعاً صَلِيَتْ أُمَّ خَمْساً» اعراض کرده و این با ظاهر سیاق سازگار نیست.

نگارنده معتقد است که عبارت «زِدَتْ أُمَّ نَقَّضَتْ» عطف به معمول «لَمْ تَدْرِ» است و دلیل آن، کثرت استعمال «لَمْ تَدْرِ زِدَتْ أُمَّ نَقَّضَتْ» و تعابیر مشابه در روایات است؛ چنان که این تعبیر در صحیحه فضیل (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۵۵)، موثقه سماعه (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۵۰)، حسنه زراره (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۵۴)، روایت زید شحام (شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۵۲) و روایت سکونی (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۵۸) نیز تکرار شده است. بر این اساس، مدلول این روایت با مدلول صحیحه فضیل، موثقه سماعه و حسنه زراره - که به عنوان دلیل سوم و چهارم برای وجوب ذکر شدند - منطبق خواهد بود؛ و همان گونه که در ذیل آن دو دلیل بیان شد، موضوع این روایات ناظر به رکعات است، نه اجزا؛ در نتیجه، این روایات دلالتی بر مدعا، یعنی وجوب سجده سهو برای هر زیاده و نقیصه، ندارند.

افزون بر این، با تتبع نگارنده روشن می‌شود که در روایات باب صلوات، استعمال «زیادت» در اجزا به طور کلی تنها در مورد سجده مشاهده می‌شود و در سایر موارد، تعابیری مانند زیادت تسبیح به کار نرفته است؛ بلکه در آن موارد گفته می‌شود به جای قرائت، تسبیح انجام شده است، نه اینکه زیادت تسبیح رخ داده باشد. از این رو، در روایات، سؤال از زیادت بیشتر در خصوص سجده مطرح شده است؛ مانند روایت: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ صَلَّى فَذَكَرَ أَنَّهُ زَادَ سَجْدَةً قَالَ لَا يُعِيدُ صَلَاةً مِنْ سَجْدَةٍ وَيُعِيدُهَا مِنْ رُكْعَةٍ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۵۶). روشن است که در اینجا سؤال از زیادت سجده است و عبارت «یُعِيدُهَا مِنْ رُكْعَةٍ» هر چند ظاهر در اعاده به سبب رکوع است و می‌تواند موهم اعاده به سبب زیادت رکوع باشد، اما مراد آن، اعاده به سبب جامع میان زیادت و نقیصه است؛ یعنی اگر خللی در یک رکوع رخ دهد، موجب وجوب اعاده خواهد بود. بنابراین، نمی‌توان گفت در این روایت، به طور مستقیم بحث از زیادت رکوع مطرح شده است.

با این توضیحات از راقم این سطور، هرچند لفظ «زِدَّتْ» اطلاق دارد که می‌تواند برخی موارد زیاده در اجزا - مانند خواندن تسبیحات به جای قرائت و سپس تدارک قرائت - را نیز دربرگیرد، اما استعمال بسیار محدود آن در روایات نسبت به زیاده در اجزا می‌تواند تقویت کننده این احتمال باشد که مراد از آن، زیاده یا نقیصه در رکعات است، نه در اجزا. البته این بیان صرفاً در حد یک مؤید برای انصراف صحیح حلی به زیاده و نقیصه رکعات - و نه اجزا - قابل ارائه است.

پرسش دوم این است که اگر عبارت «زِدَّتْ أَمْ نَقَصَتْ» عطف به معمول «لَمْ تَدْرِ» باشد، آیا مراد از آن علم اجمالی به تحقق زیاده یا نقیصه است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۲، ص ۴۳۵-۴۳۶)، یا اینکه منظور، صرف عدم علم و وجود شک در اصل تحقق زیاده یا نقیصه است (بروردی، بی تا، ج ۳، ص ۶۳)، یا اینکه مفاد روایت اعم است؛ به گونه ای که هر موردی را شامل شود که شخص یا می‌داند خللی رخ نداده یا اگر خللی واقع شده، نمی‌داند از نوع زیاده است یا نقیصه (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۳۴۴). احتمال چهارم نیز آن است که مراد از زیاده، زیاده نسبت به نقیصه و مراد از نقیصه، نقیصه نسبت به زیاده باشد (در این صورت، مواردی مانند شک بین دو رکعت و سه رکعت، یا شک بین عدم سجده و یک سجده نیز داخل در روایت می‌شوند، در حالی که در احتمالات پیشین، این موارد به طور کامل تحت شمول روایت قرار نمی‌گیرند).

آنچه احتمال اول را در برابر احتمالات دیگر تقویت می‌کند ادعای تطابق نتیجه استقراء معنای امثال این ترکیب، با معنای علم اجمالی است؛ به این معنا که احتمال عدم هر دو طرف وجود ندارد (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۲، ص ۴۳۵). مؤید دیگر می‌تواند روایت سفیان بن السمط باشد (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۲، ص ۴۳۶)، زیرا این روایت، هر زیاده و نقیصه ای را موجب سجده سهو می‌داند؛ و در نتیجه، علم اجمالی به زیاده و نقیصه - که ظاهر صحیح حلی نیز بر آن دلالت دارد - موجب سجده سهو خواهد بود. با این حال، راقم این سطور بر این باور است که وقتی حکم به صورت ابتدایی (و نه در مقام پاسخ به سؤال) بیان می‌شود و مناط حکم، نفس زیاده و نقیصه است، طبیعی نیست که صرفاً با بیان حکم مربوط به علم اجمالی، پاسخ داده شود.

همچنین آنچه سایر احتمالات را در برابر احتمال اول - یعنی صورت علم اجمالی به زیاده یا نقیصه - تقویت می‌کند، ظهور خبر سکونی است (نجفی، ۱۴۰۴،

ج ۱۲، ص ۴۳۵). در این روایت آمده است: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: أَتَى رَجُلٌ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَشْكُو إِلَيْكَ مَا أَلْتِي مِنَ الْوَسْوَسَةِ فِي صَلَاتِي حَتَّى لَا أَذْرِي مَا صَلَّيْتُ مِنْ زِيَادَةٍ أَوْ نُقْصَانٍ فَقَالَ...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۵۸). در این خبر، عبارت مورد بحث در صحیح‌ه حلبی با همان ساختار لفظی تکرار شده است و روشن است که افراد کثیرالشک و وسواسی، غالباً در مقام شک در زیاده یا نقیصه قرار می‌گیرند، نه اینکه علم به تحقق یکی از آن دو داشته باشند. بنابراین، این روایت می‌تواند به تقویت احتمالات دوم، سوم و چهارم کمک کند، به ویژه احتمال سوم و چهارم؛ زیرا این دو احتمال در میان افراد وسواسی شایع‌تر است.

همچنین، یکی دیگر از عوامل تضعیف‌کننده احتمال اول - یعنی علم اجمالی به زیاده و نقیصه - ندرت تحقق چنین فرضی است؛ زیرا وقوع حالتی که شخص به طور اجمالی علم به تحقق یکی از زیاده یا نقیصه داشته باشد و در عین حال در تعیین آن دچار شک شود، امری نادر است و حمل روایات بر چنین فرض نادری به سادگی قابل پذیرش نیست (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۲، ص ۴۳۶).

با این حال، راقم این سطور معتقد است در این اشکال می‌توان مناقشه کرد؛ بدین بیان که هرچند این فرض نادر است، اما با توجه به قیاس اولویت - از این جهت که حکم علم به زیاده یا علم به نقیصه، که وقوع آن‌ها فراوان است، از آن قابل استفاده است - استهجان حمل روایت بر فرض نادر از بین می‌رود (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۲، ص ۴۳۷). البته این بیان تنها در خصوص صحیح‌ه حلبی و روایات هم‌خانواده آن قابل طرح است؛ اما در مورد خبر سکونی، این توجیه وجهی ندارد؛ زیرا در خود روایت، سائل عبارتی به کار برده که ظهور در علم اجمالی به زیاده و نقیصه دارد و از تکرار و شدت این حالت نیز شکایت می‌کند. افزون بر این، روشن نیست که با این تحلیل، اساساً استهجان به طور کامل برطرف شود.

لازم به ذکر است که اگر مدلول این روایات، علم اجمالی یا شک در زیاده و نقیصه باشد، برای استدلال به وجوب سجده سهو با این روایات، چالش‌هایی وجود دارد که پیش‌تر در ضمن بررسی صحیح‌ه فضیل و موثقه سماعه (به عنوان دلیل دوم وجوب) به تفصیل مورد بحث قرار گرفت.

حکم سجده سهو برای هرزیاده و نقیصه غیر عمدی / امید اسلم بخش ۴۷

پرسش سوم این است که عبارت «زِدَّتْ أَمْ نَقَصَتْ» ناظر به رکعات است (بروجردی، ۱۴۲۶، ج ۸، ص ۲۸۴)، یا اجزا (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۲، ص ۴۳۵-۴۳۶)، یا اعم از هر دو (بروجردی، ۱۴۲۶، ج ۸، ص ۲۸۴)؟

از جمله قرائنی که احتمال ناظر بودن روایت به اجزا یا اعم از اجزا و رکعات را تضعیف می‌کند، فقره نخست صحیحه حلبی است (بروجردی، ۱۴۲۶، ج ۸، ص ۲۸۴). در این روایت آمده است: «إِذَا لَمْ تَدْرِ أَرْبَعًا صَلَّيْتَ أَمْ خَمْسًا أَمْ زِدَّتْ أَمْ نَقَصَتْ»، و روشن است که با توجه به اینکه ابتدای کلام ناظر به شک در عدد رکعات (چهار یا پنج رکعت) است، ظهور عرفی اقتضا می‌کند که فقره بعدی نیز در همان سیاق، یعنی ناظر به رکعات باشد.

عامل تضعیف کننده دیگر، خبر سکونی مربوط به وسواس است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۲، ص ۴۳۶) که شباهت قابل توجهی با صحیحه حلبی دارد. توضیح آنکه شک در زیاده و نقیصه اجزا، حتی در میان افراد وسواسی و کثیرالشک نیز غالباً در مورد سجده رخ می‌دهد و در سایر اجزا به ندرت تحقق می‌یابد؛ در حالی که شک در زیاده و نقیصه رکعات، در میان آنان بسیار شایع است. از این رو، این شباهت نیز مؤید آن است که مراد از روایت، رکعات است نه اجزا.

قرینه دیگری که ظن نگارنده را بر ضعف احتمال ناظر بودن روایت به اجزا یا اعم از اجزا و رکعات تقویت می‌کند، روایت زید شحام است. در این روایت آمده است: «عَنْ زَيْدِ الشَّحَامِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ صَلَّى الْعُضْرَيْتَ رَكَعَاتٍ أَوْ خَمْسَ رَكَعَاتٍ قَالَ إِنْ اشْتَيْقَنَ أَنَّهُ صَلَّى خَمْسًا أَوْ سِتًّا فَلْيُعِدَّ وَإِنْ كَانَ لَا يَدْرِي أَرَادَ أَمْ نَقَصَ فَلْيَكْبِرْ وَهُوَ جَالِسٌ ثُمَّ لِيَرْكَعْ رَكَعَتَيْنِ يَفْرَأُ فِيهِمَا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فِي آخِرِ صَلَاتِهِ ثُمَّ يَتَشَهَّدُ...» (شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۵۲). این روایت از حیث مضمون شباهت زیادی با صحیحه حلبی دارد و در آن، از عبارت «أَرَادَ أَمْ نَقَصَ» به وضوح اراده رکعات شده است؛ در حالی که روایتی که این ترکیب در آن به صورت متعین در اجزا به کار رفته باشد، وجود ندارد.

ممکن است به این کلام اشکال شود که حکم مسئله در اینجا وجوب نماز احتیاط است و نه سجده سهو، و همین نکته می‌تواند مغایرت میان فقره مذکور در صحیحه حلبی و فقره موجود در روایت زید شحام را نشان دهد.

پاسخ این اشکال از دید نگارنده آن است که ظهور روایت زید شحام در این است که حضرت می‌فرمایند: اگر مکلف یقین به زیادت داشته باشد، باید نماز را اعاده کند؛ و اگر شک در زیادت یا نقیصه داشته باشد، باید نماز احتیاط به جا آورد؛ زیرا نقطه مقابل یقین به زیادت، شک در زیادت است، نه صرفاً شک در این که آیا زیادت رخ داده یا نقیصه، که خود حالتی نادر و غیر متعارف است. با این بیان، حکم شک بین چهار و پنج - که در منطوق صحیح حلی آمده - نیز در این روایت به نماز احتیاط منتهی می‌شود، در حالی که در صحیح حلی، سجده سهو تعیین شده است. بنابراین، در هر صورت، مفاد این دو روایت متفاوت است و میان آن‌ها تعارض برقرار است؛ چه فقره مورد بحث را ناظر به اجزا بدانیم و چه ناظر به رکعات.

همچنین، این احتمال که روایت زید شحام از حیث سجده سهو در مقام بیان نباشد نیز مردود است؛ زیرا این فرض که روایت تنها از جهت نماز احتیاط در مقام بیان باشد، اما از حیث سجده سهو در مقام بیان نباشد، در غایت بُعد قرار دارد.

تا اینجا در پاسخ به پرسش سوم، اشکالات ناظر به اجزا یا اعم بودن آن در صحیح حلی بیان شد. در مقابل، یکی از اشکالاتی که بر احتمال ناظر بودن صحیح حلی به رکعات وارد شده، عدم عمل اصحاب به مدلول آن است (بروجردی، بی تا، ج ۳، ص ۶۳).

از دید نگارنده، اشکال قابل طرح بر ادعای عدم عمل اصحاب آن است که اگر «زِدَّتْ» و «نَقَصَتْ» ناظر به رکعات باشند، «نَقَصَتْ» در اثنای نماز قابل تحقق و صدق عرفی نخواهد بود و باید پس از سلام باشد تا عنوان نقصان به طور صحیح صدق کند. در این صورت، اگر عبارت «إِذَا لَمْ تَدْرَأْ زِدَّتْ أَمْ نَقَصَتْ» چنین فهمیده شود، ظهور کلام در این خواهد بود که مکلف پس از فراغ از نماز، یا شک در زیادت و نقصان دارد، یا علم اجمالی به تحقق یکی از آن دو پیدا می‌کند. با این بیان، نمی‌توان گفت این دسته از احتمالات - که بر اساس آن‌ها روایت ناظر به رکعات یا اعم از اجزا و رکعات دانسته می‌شود - خلاف فتواست؛ زیرا ممکن است حکم، صرفاً استحباب سجده سهو در فرض شک یا علم اجمالی پس از فراغ از نماز باشد؛ هر چند فقها به چنین تفصیلی تصریح نکرده‌اند، اما مخالفت صریحی نیز با آن ابراز نشده است.

با این حال، می‌توان این اشکال را چنین پاسخ داد که چنین برداشتی از «زِدَتْ» و «نَقَصَتْ» از فهم عرفی دوراست؛ زیرا اگر شخص پیش از سلام متوجه کمبود یک رکعت شود، عرفاً عنوان نقصان بر آن صادق است و نیاز به فرض تحقق بعد از سلام ندارد. اشکال دیگری که از منظر نگارنده بر استدلال به عدم عمل اصحاب وارد است، آن است که حتی اگر این احتمالات خلاف فتوا باشند، لزوماً خلاف روایت نیستند و چه بسا بتوانند موافق تقیه نیز باشند. در این زمینه، در روایتی آمده است: «سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ صَلَّى الْعَصْرَ سِتَّ رَكَعَاتٍ أَوْ خَمْسَ رَكَعَاتٍ قَالَ إِنْ اسْتَيْقَنَ أَنَّهُ صَلَّى خَمْسًا أَوْ سِتًّا فَلْيُعِدْ وَإِنْ كَانَ لَا يَدْرِي أَمْ زَادَ أَمْ نَقَصَ فَلْيُكَبِّرْ وَهُوَ جَالِسٌ ثُمَّ لِيَرْكَعْ رُكْعَتَيْنِ يَفْرَأُ فِيهِمَا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فِي آخِرِ صَلَاتِهِ ثُمَّ يَتَشَهَّدُ...» (شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۵۲). در این روایت، اطلاقی وجود دارد که صورت زیادت می‌تواند شامل شش رکعت نیز باشد؛ و هنگامی که یکی از دو طرف سؤال، شش رکعت است، اگر در پاسخ، مراد از زیادت شامل این فرض نشود، خلاف حکمت متکلم خواهد بود.

راقم این سطور معتقد است که بر اساس آنچه تاکنون بیان شد، عبارت «زِدَتْ أَمْ نَقَصَتْ» عطف به معمول «لَمْ تَدْرِ» بوده و ناظر به رکعات است و منظور از آن، علم اجمالی به زیادت یا نقیصه نیست؛ بنابراین، نمی‌تواند به عنوان دلیلی برای اثبات وجوب سجده سهو در هرزیاده و نقیصه مورد استناد قرار گیرد.

برای قول به وجوب، فقره اول موثقه عمار، روایت قصاب، صحیح صنفوان، خبر سعد بن سعد و روایات مربوط به وجوب «إِزْعَامُ أُنْفٍ» نیز به عنوان دلیل ذکر شده‌اند که به علت وضوح ضعف و مردود بودن، از بررسی آن‌ها صرف نظر می‌شود.

۲. عدم وجوب سجده سهو

قول به عدم وجوب به فقهای نسبت داده می‌شود که اصل عدم وجوب را اثبات کرده‌اند، اما حکم مسئله را از حیث استحباب یا اباحه به طور دقیق تعیین نکرده‌اند و صرفاً برخی از آنان به احتیاط مستحب فتوا داده‌اند. شیخ کلینی (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۶۰) و علی بن بابویه - به نقل شهید اول (شهید اول، بی‌تا، ج ۴، ص ۸۶) - و علامه حلی (علامه حلی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۲۲) از جمله قائلان این دیدگاه از صدوق اول هستند. اکثر فقها نیز به همین نحو مشی کرده‌اند.

۵۰ آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۷، بهار و تابستان ۱۴۰۵، ش ۱۲

در میان فقهای معاصر نیز، محقق خویی (خوبی، ۱۴۱۸، ج ۱۸، ص ۳۴۷؛ خوبی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۷۰؛ خوبی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۳۶)، امام خمینی (خمینی، بی تا، ج ۱، ص ۲۱۴؛ خمینی، ۱۴۲۶، ص ۶۶۹؛ خمینی، ۱۴۰۴، ص ۷۲؛ خمینی، ۱۴۲۲، ص ۱۲۲)، آیت الله گلپایگانی (گلپایگانی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۸۷؛ گلپایگانی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۹۶)، و آیات عظام محمد فاضل لنکرانی (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۶، ص ۲۰۹) و سید موسی شبیری زنجانی (شبیری زنجانی، ۱۴۳۰، ص ۲۶۶) به این قول ملتزم هستند. ادله این دیدگاه در ادامه بررسی خواهد شد.

۲-۱. روایات ساکت از بیان وجوب

در روایات متعددی، مواردی از نقصان در نماز رخ داده است؛ اما در عین حال به وجوب سجده سهوا اشاره‌ای نشده است. بر این اساس گفته می‌شود چون مقام، مقام بیان حاجت است، عدم ذکر وجوب سجده سهو نیز کاشف از عدم وجوب آن خواهد بود (طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۱۶۹).

برای نمونه، در مورد نسیان ذکر رکوع و سجود آمده است: «از حضرت علی علیه السلام در مورد مردی که به رکوع رفته و ذکر رکوع را نخوانده سؤال شد؛ فرمود: نمازش تمام است» (شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۵۷). همچنین در مورد ترک حمد و سوره نقل شده است: «از ایشان درباره وظیفه کسی که قرائت را ترک کرده سؤال کردم؛ فرمود: اگر عمداً ترک کرده باشد، نماز باطل است و اگر از روی نسیان باشد، اشکالی ندارد» (علی بن جعفر، ۱۴۰۹، ص ۱۵۷).

همچنین، در این زمینه آمده است: «از موسی بن جعفر علیه السلام درباره مردی که تسبیح رکوع و سجود را فراموش کرده بود سؤال کردم؛ فرمود: ایرادی ندارد» (علی بن جعفر، ۱۴۰۹، ص ۱۵۷). نیز در منابع دیگر آمده است: «سماعه گفت از ایشان درباره مردی که در نماز ایستاده و فاتحه کتاب را فراموش کرده بود سؤال کردم؛ فرمود: اگر به رکوع نرفته باشد، بگوید: «أَسْتَعِيدُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ إِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» و سپس آن را بخواند؛ زیرا نماز صحیح نیست مگر به فاتحه کتاب، چه در نماز جهر و چه اخفات؛ و اگر به رکوع رفته باشد، ان شاء الله مجزی است» (شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۴۷).

همچنین، در باب خطا در قرائت که از مصادیق زیاده و نقیصه به شمار می‌آید، آمده است: «سؤال کردم از ایشان از مردی که سوره‌ای را آغاز می‌کند و مقداری از آن را

می خواند، سپس دچار خطا می شود و سوره دیگری را شروع می کند تا آن را به پایان می رساند و آنگاه متوجه خطای خود می شود؛ آیا لازم است، حتی در صورتی که به رکوع و سجده رفته باشد، به سوره اول بازگردد؟ فرمود: اگر به رکوع نرفته باشد، اگر خواست بازگردد، و اگر وارد رکوع شده است، به نماز خود ادامه دهد» (شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۶۲). نکته قابل توجه در این روایات آن است که همگی ناظر به اذکار و قرائت نماز هستند.

با توجه به مجموع این موارد، نکته اصلی در این استدلال آن است که باید احراز شود این روایات در مقام بیان از جهت وجوب سجده سهو هستند؛ و همین نکته محل بحث و مناقشه است. برخی بر این باورند که این روایات صرفاً در مقام بیان صحت یا بطلان نماز هستند، نه در مقام بیان وجوب یا عدم وجوب سجده سهو (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۳۴۴). افزون بر این، ممکن است گفته شود که چون حکم وجوب سجده سهو پیش تر در میان متشرعه تبیین و تثبیت شده بوده، نیازی به ذکر آن در این روایات احساس نشده است.

توضیح بیشتر کلام فوق این است که روایت اخیر علی بن جعفر پیش از آنکه در مقام بیان حکم از جهت وجوب رجوع و جبران جزء منسی باشد، دلالت قابل اثبات دیگری ندارد؛ زیرا به طور مشخص، سؤال سائل ناظر به وجوب رجوع یا عدم وجوب آن است و پاسخ امام علیه السلام نیز دقیقاً در همان محدوده صادر شده است. از این رو، این روایت نمی تواند بیش از نفی وجوب اعاده در فرض نسیان را اثبات کند.

همچنین، روایت نخست علی بن جعفر نیز با توجه به فقره آغازین آن که در مقام بیان وجوب یا عدم وجوب اعاده است، بیش از اثبات عدم وجوب اعاده در فرض نسیان دلالتی ندارد. در مورد روایت علی بن یقطين نیز اساساً روشن نیست که روایت از چه جهت در مقام بیان قرار دارد.

در خصوص روایت سماعه نیز، فقره قبل از بخش پایانی با تعبیر «لَا صَلَاةَ لَهُ» آغاز شده و در فقره پایانی نیز تعبیر «أَجْزَأُ» آمده است. با توجه به اینکه «اجزاء» در روایات در برابر «اعاده» به کار می رود (برای نمونه: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۴۰۰ و ۴۹۴)، از این روایت بیش از نفی وجوب اعاده استفاده دیگری به دست نمی آید.

براین اساس، نگارنده معتقد است که لااقل در مورد روایت سماعه و نیز روایت اخیر علی بن جعفر نمی‌توان گفت که صرفاً در مقام بیان اصل صحت و فساد هستند؛ زیرا این روایات علاوه بر بیان اصل صحت، متضمن اموری مانند رجوع در فرض عدم رکوع یا دستور به استعاذه نیز هستند، که نشان می‌دهد دایره دلالت آن‌ها فراتر از صرف بیان صحت و بطلان است.

۲-۲. روایات با تعبیر «چیزی بر عهده او نیست»

در برخی روایات که در زمینه نقصان و زیادت برخی از اجزای نماز وارد شده‌اند، از تعبیر «چیزی بر عهده او نیست» استفاده شده و به سجده سهو نیز اشاره‌ای نشده است. این تعبیر می‌تواند نشان‌دهنده آن باشد که در این موارد، سجده سهو واجب نبوده است (طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۱۶۹).

برای نمونه، در مورد نسیان قرائت آمده است: «حریر از زراره از ابی جعفر علیه السلام روایت کرده است در مورد مردی که در موضع جهر، اخفاء کرده یا در موضع اخفاء، جهر کرده است؛ فرمود: هر کدام را که عمداً انجام دهد، نمازش باطل است و باید اعاده کند، و اگر از روی سهو و نسیان یا جهل بوده باشد، چیزی بر عهده او نیست و نمازش تمام است. عرض کردم: مردی قرائت را در دو رکعت اول فراموش می‌کند و در دو رکعت آخر متذکر می‌شود؛ فرمود: قرائت، تکبیر و تسبیحی را که در دو رکعت اول از او فوت شده است، در دو رکعت آخر قضا می‌کند و چیزی بر عهده او نیست» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۴۴).

همچنین، در روایتی دیگر در این زمینه آمده است: «زراره از یکی از ایشان روایت کرده است که فرمود: همانا خداوند تبارک و تعالی رکوع و سجود و قرائت را به عنوان سنت فرض کرده است؛ پس هر کس قرائت را عمداً ترک کند، باید نماز را اعاده کند و هر کس آن را فراموش کند، چیزی بر عهده او نیست» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۴۵). مشابه این روایت، در سه کتاب کافی، تهذیب و استبصار چنین نقل شده است: «محمد بن مسلم از یکی از ایشان روایت کرده است که فرمود: همانا خداوند تبارک و تعالی رکوع و سجود و قرائت را به عنوان سنت فرض کرده است؛ هر کس قرائت را عمداً ترک کند، باید نماز را اعاده کند و هر کس آن را فراموش کند، نماز او تمام است و

حکم سجده سهو برای هرزیاده و نقیصه غیر عمدی / امید اسلم بخش ۵۳

چیزی بر عهده او نیست» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۴۷؛ شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۴۶؛ شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۵۳).

همچنین، در مورد نقصان قرائت نیز چنین روایت شده است: «حریر از زراره از ابی جعفر علیه السلام روایت کرده است که به ایشان عرض کردم: مردی در موضع جهر، قرائت را به صورت اخفات انجام می دهد و در موضع اخفات، آن را به صورت جهر می خواند و در موضع قرائت، آن را ترک می کند و در موضعی که نباید قرائت کند، قرائت می خواند؛ فرمود: هر کدام از این ها را که از روی نسیان یا سهواً انجام دهد، چیزی بر عهده او نمی آورد» (شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۴۷). نکته قابل توجه در این روایات آن است که همه آن ها ناظر به قرائت هستند.

اشکال ممکن به دلالت این روایات آن است که عبارت «چیزی بر عهده او نیست» ناظر به نفی اعاده و قضاست (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۳۴۴) و از حیث سجده سهو در مقام بیان نیست.

نگارنده معتقد است، اولاً این ادعا خلاف ظاهر است؛ و از سوی دیگر، حداقل این اشکال به روایت حریر از زراره و روایت محمد بن مسلم وارد نیست. زیرا در این روایات، در کنار تعبیر «چیزی بر عهده او نیست»، عبارت «نمازش تمام است» نیز آمده است؛ و حمل هر دو تعبیر بر یک معنا، یعنی صرف نفی اعاده و قضا، خالی از بُعد نیست. این اشکال به ویژه در روایت حریر از زراره پررنگ تر است؛ چرا که در برخی فروع، به صراحت قضای قرائت ذکر شده است، و اگر تمام اهتمام متکلم صرفاً بیان نفی اعاده و قضا بود، ذکر تفصیلی قضای قرائت وجه روشنی نداشت.

از دید نگارنده، با توجه به تعدد روایاتی که در مقام نفی وجوب سجده سهو در موارد قرائت و اذکار وارد شده اند - اعم از روایات ساکت از بیان وجوب و روایات مشتمل بر تعبیر «چیزی بر عهده او نیست» - می توان نتیجه گرفت که عدم وجوب سجده سهو برای زیاده و نقیصه در قرائت و اذکار ثابت است.

۲-۳. روایات تصریح به عدم وجوب سجده سهو

در برخی روایات که ناظر به موارد نقیصه و زیادت در نماز هستند، به صراحت به عدم وجوب سجده سهو تصریح شده است که در ادامه ذکر می شود.

۲-۳-۱. فقره پنجم موثقه عمار

موثقه عمار مشتمل بر چند سؤال و جواب است که در سؤال و جواب پنجم آن آمده است: «عمار بن موسی گفت: از ابا عبد الله علیه السلام پرسیدم... و پرسیده شد از وجوب سجده سهو بر مردی که رکوع یا سجده را فراموش می‌کند؛ فرمود: نه نماز را تمام خوانده است...» (شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۵۳-۳۵۴).

دلالت این روایت بر مدعا روشن است؛ زیرا موضوع آن ترک نسیانی رکوع یا سجود است و در عین حال، وجوب سجده سهو برای آن نفی شده است.

۲-۳-۲. صحیحه فضیل و موثقه سماعه

در موثقه‌ای از سماعه آمده است که امام فرمود: «هرکس سهو خود را به یاد آورد و نماز را تمام کند، سجده سهو بر او واجب نیست. سهوتها بر عهده کسی است که نمی‌داند در نمازش زیاد کرده یا کم کرده است» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۵۵). همچنین از فضیل بن یسار چنین نقل شده است که از ابی عبد الله علیه السلام درباره سهو پرسید؛ ایشان فرمود: «هرکس سهو خود را به یاد آورد و نماز را تکمیل کند، سجده سهو بر او واجب نیست و سجده سهو فقط بر عهده کسی است که نمی‌داند در نمازش زیاد کرده یا کم کرده است» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۵۰).

دلالت این روایات بر مدعا به این گونه است که اگر کسی در نماز دچار نقصانی شود و پس از توجه، به نماز بازگردد و آن را جبران کند، سجده سهو بر او واجب نیست (حکیم، ۱۴۱۶، ج ۷، ص ۵۴۵). برای مثال، اگر کسی یک سجده را فراموش کند و در حال قیام متوجه شود و پیش از رکوع بازگردد و آن را جبران کند، هر چند این عمل مستلزم انجام یک قیام و یک جلوس زائد است، با این حال سجده سهو بر او واجب نیست. این مطلب نشان می‌دهد که صرف تحقق زیاده یا نقیصه، به طور مطلق موجب وجوب سجده سهو نیست.

مشابه دلالت این روایت بر عدم وجوب سجده سهو، به ویژه در روایات مربوط به نسیان تشهد و تذکر قبل از رکوع نیز آمده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۵۷؛ شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۴۴؛ شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۵۸؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۵۷) که هم

مؤید صحیحه فضیل و موثقه سماعه هستند و هم دلیل دیگری بر عدم وجوب سجده سهو در هرزیاده و نقیصه به شمار می‌روند.

در این مقام، اگر ادعا شود که این روایات ناظر به سهو در رکعات هستند، باز هم مدعا ثابت می‌ماند؛ زیرا کسی که در رکعت سوم، از روی سهو تشهد را به جا آورد و سلام دهد و نماز را به پایان برساند و بلافاصله متذکر شود و یک رکعت دیگر را جبران کند، در واقع یک تشهد و یک سلام زائد از اوصاد شده است، با این حال سجده سهو بر عهده او قرار نمی‌گیرد.

نکته قابل توجه آن است که مضمون این روایات در برخی دیگر از روایات، از جمله حسنه زاره (در ضمن روایات دلیل سوم بر وجوب)، نیز مورد تأیید قرار گرفته است و از این جهت، به سادگی نمی‌توان آن‌ها را کنار گذاشت یا بروجهی غیر ظاهر حمل نمود.

۲-۳-۳. فقره دوم موثقه عمار

در سؤال و جواب دوم موثقه عمار آمده است: «عمار بن موسی گفت: از ابا عبدالله علیه السلام پرسیدم... و از مردی که می‌خواهد بنشیند پس می‌ایستد، سپس قبل از اینکه کاری کند یا حدیثی از او سر بزند متذکر می‌شود؛ فرمود: تا به چیزی تکلم نکند سجده سهو بر عهده اش نیست...» (شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۵۳-۳۵۴).

شیوه دلالت این روایت بر مدعا به این صورت است که قیام بی جا، اگر به تکلم نینجامد، هر چند از مصادیق زیاده در نماز است، موجب سجده سهو نخواهد بود. برخی، «تکلم» در این روایت را به معنای تکلم انسانی دانسته‌اند - و ظهور انصرافی «تکلم» نیز با این برداشت سازگار است - و بر این اساس گفته‌اند: ظاهر این روایت، نفی عموم وجوب سجده سهو برای هرزیاده و نقیصه است (عراقی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۶۸)؛ زیرا بر این مبنا، تنها علت تامه برای وجوب سجده سهو، تحقق تکلم انسانی خواهد بود و اگر غیر از آن نیز موجب سجده سهو بود، باید در روایت بیان می‌شد، در حالی که تکلم انسانی خصوصیت تعبدی ویژه‌ای ندارد تا بتوان آن را به عنوان تنها ملاک مستقل دانست.

فقره اول موثقه عمار نیز در زمره روایاتی قرار گرفته که بر عدم وجوب سجده سهو دلالت دارند (عراقی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۶۸)، لیکن به جهت ضعف دلالت و نیز پرهیز از اطاله، از بررسی تفصیلی آن صرف نظر می‌شود.

۲-۴. جمع‌بندی ادله عدم وجوب

با توجه به آنچه بیان شد، در مواردی مانند نقصان و زیاده در قرائت و اذکار، و نیز قیام و قعودی که به تکلم منتهی نشود، همچنین مواردی که سهو واقع شده و سپس جبران می‌گردد (هرچند در فاصله سهو تا جبران، برخی افعال زائد نیز رخ داده باشد)، دلیلی بر وجوب سجده سهو وجود ندارد. بر این اساس و با توجه به عدم قول به فصل، می‌توان به عدم وجوب سجده سهو در هر زیاده و نقیصه حکم کرد؛ زیرا فقها یا اصل وجوب سجده سهو برای هر زیاده و نقیصه را نپذیرفته‌اند، یا در صورت پذیرش، آن را به تمام موارد زیاده و نقیصه ملتزم شده‌اند (نراقی، ۱۴۱۵، ج ۷، ص ۲۳۹).

۳. استحباب

قول به استحباب، قدمت چندانی ندارد و از جمله نخستین قائلان به آن می‌توان به محقق حائری (حائری، ۱۴۰۴، ص ۴۱۱) و محقق عراقی (عراقی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۶۸) اشاره کرد.

در میان معاصرین، آیت‌الله میرزا جواد تبریزی در «منهاج الصالحین» و نیز در حاشیه بر «صراط النجاة» محقق خوبی، قائل به عدم وجوب سجده سهو شده و نسبت به استحباب آن اظهار نظری نکرده است (خوبی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۷۰؛ خوبی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۸۵؛ تبریزی، جواد، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۲۳۹)، اما در «المسائل المنتخبة» به استحباب سجده سهو فتوا داده است (تبریزی، جواد، ۱۴۲۷، ص ۱۳۲).

آیت‌الله سیستانی نیز فرموده‌اند: «افضل آن است که سجده سهو به جا آورده شود» (سیستانی، ۱۴۱۶، ص ۱۶۷)؛ البته در جای دیگر می‌فرمایند: «احوط اولی آن است که سجده سهو به جا آورده شود» (سیستانی، ۱۴۲۲، ص ۱۶۸) و در موضعی دیگر نیز تعبیر کرده‌اند: «اولی آن است که سجده سهو آورده شود» (سیستانی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۸۶).

آیت‌الله مکارم شیرازی نیز در رساله توضیح المسائل، در موارد هر زیاده و نقیصه - به جز سلام، کلام، و قیام و قعود بی‌جا - قائل به استحباب سجده سهو شده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۹، ص ۲۰۸). البته همان گونه که پیش‌تر اشاره شد، ایشان در رساله «احکام برای جوانان» عبارتی دارند که ظهور در وجوب دارد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸، ص ۸۹).

حکم سجده سهو برای هرزیاده و نقیصه غیر عمدی / امید اسلم بخش ۵۷

قول به استحباب از این جهت است که برخی فقها ادله وجوب را در تعارض با ادله عدم وجوب دیده اند و در مقام جمع، ترجیح دلالتی داده اند و ادله عدم وجوب را اقوی دانسته اند؛ از این رو در دلالت ادله وجوب تصرف کرده و آن ها را بر استحباب حمل نموده اند (برای نمونه: کاشف الغطاء، حسن، ۱۴۲۲، ص ۲۶۳؛ بروجردی، ۱۴۲۶، ج ۸، ص ۲۸۰).

توضیح مطلب آنکه ادله وجوب، نص در وجوب نیستند بلکه ظهور در آن دارند؛ در مقابل، ادله عدم وجوب، نص در نفی وجوب محسوب می شوند. بنابراین در تعارض میان ظاهر و اظهر، ظاهر بر اظهر حمل شده و نتیجه، اثبات استحباب سجده سهو خواهد بود.

دلیل دیگری که ممکن است مستمسک قول به استحباب قرار گیرد، اخبار «من بلغ» است. در «وسائل الشیعه» آمده است: «فِي الْكَافِي بِسَنَدٍ صَحِيحٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: مَنْ سَمِعَ شَيْئاً مِنَ الثَّوَابِ عَلَى شَيْءٍ فَصَنَعَهُ كَانَ لَهُ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَى مَا بَلَغَهُ» (شیخ حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۸۲). روایات متعددی در کتب شیعه و عامه نیز در این مضمون نقل شده که موجب اطمینان قوی، و بلکه قطع به صدور این مضمون می گردد.

تطبیق این قاعده در این مسئله به این صورت است که اخبار دال بر وجوب، هر چند از حیث سند یا دلالت دچار اشکال اند و از حجیت نسبت به اثبات وجوب ساقط می شوند، اما با توجه به شمول اخبار «من بلغ» نسبت به آن ها، اگر کسی به قصد امتثال آن ها سجده سهو را به جا آورد، مستحق ثواب خواهد بود؛ و از این طریق می توان استحباب سجده سهو برای هرزیاده و نقیصه را نتیجه گرفت.

اگر اشکال شود که در اخبار وجوب سجده سهو، وعده ثوابی به صراحت ذکر نشده تا تحت شمول اخبار «من بلغ» قرار گیرد، پاسخ آن است که عرفاً از هر امر شرعی، حتی اگر در آن به ثواب تصریح نشده باشد، ارتکازاً انتظار ثواب بر امتثال وجود دارد. بنابراین، بر اساس متفاهم عرفی، تفاوتی میان امری که در آن ثواب ذکر شده و امری که ثواب آن ذکر نشده، از این حیث وجود ندارد و هر دو می توانند مشمول اخبار «من بلغ» قرار گیرند.

به نظر می‌رسد این اخبار، به تنهایی دلالت بر استحباب اصطلاحی ندارند و صرف اعطای ثواب ملازم با استحباب شرعی نیست؛ زیرا ممکن است این ثواب از باب «انقیاد» و تسلیم در برابر احتمال امر شارع باشد، نه از باب جعل حکم استحبابی واقعی.

افزون بر این، ثواب انقیادی برای عملی که استحباب یا وجوب آن در اصل مشکوک است، محل تأمل جدی است؛ زیرا پذیرش گسترده چنین دلالتی مستلزم آن خواهد بود که برای هر نقل ضعیف یا غیر مطمئن در کتب، حتی در منابع غیر امامیه، امکان جعل استحباب و ترغیب شرعی فراهم شود. در حالی که التزام به چنین لازمه‌ای، مستلزم پذیرش زمینه برای رواج برخی خرافات یا نقل‌های غیر معتبر است که امکان انتساب آن به سیره معصومان بعید به نظر می‌رسد.

براین اساس، می‌توان گفت مفاد این روایات ناظر به مواردی است که اصل مطلوبیت یا حکم شرعی آن (استحباب یا وجوب) در واقع ثابت است، اما ثواب نقل شده به درستی بیان نشده یا دچار جعل و خطاست. در چنین فرضی، اگر کسی به انگیزه همان ثواب - حتی به نحو انقیادی - عمل کند، همان ثواب واقعی به او داده می‌شود، نه اینکه اصل استحباب از هر نقل ضعیفی استفاده شود.

همچنین این برداشت با ظاهر برخی تعبیرروایی نیز سازگارتر است؛ از جمله در روایت مورد بحث، این احتمال وجود دارد که اسم «کان» در عبارت «وَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَيَّ مَا بَلَغَهُ» به «الثواب» برگردد و ترجیحی بر این که اسم «کان»، «کل روایت واصله» باشد، وجود ندارد.

۴. احتیاط واجب

قول به احتیاط واجب به زمان شهید اول بازمی‌گردد. ایشان در الفیه به احتیاط حکم کرده است (شهید اول، بی تا، ص ۷۰؛ شهید اول، بی تا، ص ۱۷۵). این فتوا تا زمان کاشف الغطاء (کاشف الغطاء، جعفر، ۱۴۲۲، ص ۲۸۸) قائلی نداشته است. پس از آن، با فتوا دادن این فقیه به احتیاط واجب، برخی از فقها به این دیدگاه متمایل شده‌اند. در میان معاصران، آیت‌الله محمدتقی بهجت (بهجت، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۲۲۰؛ بهجت، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۴۷۳؛ بهجت، ۱۴۲۸، ص ۱۹۹؛ بهجت، ۱۴۲۳، ص ۲۳۵)، آیت‌الله منتظری

حکم سجده سهو برای هرزیاده و نقیصه غیر عمدی / امید اسلم بخش ۵۹

(منتظری، ۱۴۱۳، ص ۲۲۰) و آیت الله وحید خراسانی (وحید خراسانی، ۱۴۲۸، ص ۲۴۹) به این قول ملتزم شده اند.

همچنین، آیت الله جعفر سبحانی سجده سهو را واجب نمی داند (سبحانی، ۱۴۲۹، ص ۲۷۲)؛ اما با توجه به اینکه نقصان و زیادت تسبیحات اربعه را بنا بر احتیاط واجب موجب سجده سهو می داند (سبحانی، ۱۴۲۹، ص ۲۷۳)، و نیز با توجه به نبود روایت خاص در این مورد و عدم قول به فصل، می توان ایشان را نیز قائل به احتیاط واجب در هرزیادت و نقیصه دانست.

قول به احتیاط واجب احتمالاً از این جهت ناشی شده است که در مقام حل تعارض میان ادله وجوب و عدم وجوب، به سبب وجود چند روایت صحیح، یک روایت موثق و یک روایت مصححه در میان ادله وجوب، زمینه برای احتیاط فراهم می شود (استهاردی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۵۸). به عبارت دیگر، ظاهراً در این مقام، هرچند ادله عدم وجوب به سبب ترجیح دلالی مقدم شده اند، استحکام صدور روایات دال بر وجوب مانع از صدور فتوا به عدم وجوب شده است.

دلیل دیگری که ممکن است منشأ احتیاط وجوبی باشد، حکم به احتیاط در شبهات حکمیة وجوبیه است. توضیح آنکه اگر کسی دلالت روایات، از جمله حدیث رفع، بر براءة در شبهات حکمیة را نپذیرد و ادله عقلی مطرح شده برای براءة عقلی، از جمله قاعده قبح عقاب بلا بیان، را ناتمام بداند، در شبهات حکمیة، از جمله شبهات حکمیة وجوبیه، به احتیاط حکم خواهد کرد.

آنچه صواب به نظر می رسد، این است که هرچند دلالت روایات براءة، از جمله حدیث رفع، بر براءة در شبهات حکمیة تام نیست، حکم عقل به براءة ثابت است. برای تبیین حکم عقل به براءة، بیان مقدمات ذیل ضروری است:

۱-۴. تراجم حفظی در امارات و اصول

شارع دارای مجموعه ای از مصالح و مفاسد لزومی است که در واجبات و محرمات تجلی می یابد. همچنین اغراض ترخیصی دارد که در اباحات اقتضایی وجود دارد؛ مانند روایت «لولا أن اشق علی امتی لأمرتهم بالسواک». در مقابل، اباحات لاقضایی قرار دارد؛ یعنی در مواردی که ملاک حکم لزومی در فعل وجود ندارد، شارع وجوب یا حرمت جعل نکرده است.

در مواردی که تکالیف شارع روشن است، تزاممی میان این ملاکات پدید نمی‌آید؛ اما در جایی که مکلف حکم واقعی شرعی را نمی‌داند، شارع با این وضعیت روبه‌رو می‌شود که اگر به مکلف دستور احتیاط دهد، اغراض ترخیصی از دست می‌رود، و اگر جانب غرض ترخیصی را بگیرد و حکم به اباحه کند، ممکن است اغراض لزومی فوت شود. از این رو، شارع در مقام حفظ اغراض واقعی در طرف شک مکلف، با نوعی تزامم مواجه می‌شود. گاهی بر اساس قوت احتمال، حجیت جعل می‌کند که نتیجه آن امارات شرعی است، و گاهی بر اساس قوت محتمل، حکم ظاهری احتیاط یا براءت را جعل می‌کند.

۲-۴. غرض قائم به فعل مکلف است، نه نفس حکم

این غرض ترخیصی نیز، همانند اغراض الزامی، قائم به فعل مکلف است و چنین نیست که غرضی در نفس حکم نهفته باشد؛ زیرا اگر غرض در نفس حکم باشد، به محض فعلیت یافتن حکم، غرض حاصل می‌شود و دیگر نیازی به فعل مکلف نخواهد بود. وجود اغراض در افعال مربوط به واجبات و محرمات روشن است. اما غرض اباحه در فعل مکلف به این معناست که شارع می‌خواهد مکلف در انجام یا ترک فعل، ملزم نباشد؛ یعنی غرض آن است که فعل یا ترک، بدون الزام از مکلف صادر شود. برای مثال، مولای عرفی به عبد خود می‌گوید که در این دو ساعت هیچ حکم الزامی و تکلیفی ندارد تا او استراحت کند و پس از دو ساعت بتواند با کیفیت مناسب تکلیف خود را انجام دهد.

۳-۴. دو احتمال در غرض شارع از احکام ترخیصی

اینکه گفته شد غرض شارع در احکام ترخیصی، صدور فعل بدون الزام است، دارای دو احتمال است: احتمال نخست آن است که فعل بدون الزام از سوی شارع از مکلف صادر شود؛ یعنی اگر مکلف آن را حتی بر اساس الزام عقلی انجام دهد، غرض حاصل شده است؛ زیرا از ناحیه شارع الزامی وجود نداشته است. احتمال دوم آن است که مکلف فعل را بدون هرگونه الزام عقلی یا شرعی انجام دهد.

۴-۴. اغراض ترخیصی نیز همانند اغراض لزومی مطلوب شارع اند

این اغراض ترخیصی شارع، هرچند به منظور رعایت حال عبد در نظر گرفته شده‌اند، به این معنا نیست که با اغراض الزامی تراحمی ندارند. گاهی غرض ترخیصی نیز مطلوب مولاست و او می‌خواهد بنده‌اش در برخی موارد آزاد باشد. این ترخیص و آزادی در بعضی موارد دارای مصلحت مهمی برای عبد است که شارع آن را لحاظ کرده و مطلوب او قرار داده است.

بر اساس این مقدمات، اگر مکلف پس از فحص با شبهه بدویه مواجه شود و بخواهد احتیاط کند، ممکن است غرض ترخیصی شارع از بین برود؛ زیرا فعل را به انگیزه الزام، هرچند الزام عقلی، انجام داده است و در نتیجه، اگر در اینجا غرض ترخیصی وجود داشته باشد، فوت خواهد شد. از سوی دیگر، اگر بخواهد برائت جاری کند، ممکن است غرض لزومی شارع از دست برود. در مقدمه اخیر نیز بیان شد که غرض ترخیصی، همانند غرض الزامی، مطلوب مولاست و عقل هیچ ترجیحی برای یکی بردیگری نمی‌یابد. در چنین وضعیتی، عقل به تخییر حکم می‌کند.

۵. تفصیل

گفته شد که ابن جنید در میان فقها قائل به تفصیل شده است. بر اساس نقلی که از ایشان رسیده، وی معتقد است که سجده سهو برای هر سهوی، اعم از زیادت و نقیصه، مستحب است؛ مگر در برخی موارد مانند نسیان تشهد و شک بین چهار و پنج که از نظر ایشان موجب وجوب سجده سهو هستند (شهید اول، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۸۵). احتمالاً دلیل این دیدگاه آن است که ایشان در مقام تعارض میان ادله وجوب و عدم وجوب، ادله عدم وجوب را از جهت دلالتی ترجیح داده و در نتیجه، راه حل را حمل ادله وجوب بر استحباب دانسته است. در عین حال، ادله دال بر وجوب در برخی موارد خاص را قابل تصرف ندانسته و با توجه به همین ترجیح دلالتی، آن موارد را از تحت حکم استحباب خارج کرده و در آن‌ها به وجوب حکم کرده است. همچنین، صاحب عروه قائل به وجوب سجده سهو برای هرزیادت و نقیصه

تدارک نشده است (سید یزدی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۴۶). این تفصیل احتمالاً ناشی از آن است که ایشان، اولاً ادله عدم وجوب - به استثنای صحیحۀ فضیل (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۵۰) و موثقه سماعه (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۵۵) - را تام ندانسته و، ثانیاً، بر اساس ترجیح دلالتی، آن‌ها را با روایاتی چون صحیحۀ فضیل (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۵۰) و موثقه سماعه (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۵۵) تخصیص زده است.

همان‌گونه که پیش‌تر گذشت، در موثقه‌ای از سماعه آمده است که امام فرمود: «هر کس سهو خود را به یاد آورد و نماز را تمام کند، سجده سهو بر او واجب نیست. سجده سهو تنها بر عهده کسی است که نمی‌داند در نمازش زیاد کرده یا کم کرده است» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۵۵). همچنین از فضیل بن یسار نقل شده است که از اباعبدالله علیه السلام درباره سهو پرسید. حضرت فرمود: «هر کس سهو خود را به یاد آورد و نماز را تکمیل کند، سجده سهو بر او واجب نیست و سجده سهو فقط بر عهده کسی است که نمی‌داند در نمازش زیاد کرده یا کم کرده است» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۵۰). بر اساس این دوروایت، سهوی که جبران شود، موجب سجده سهو نخواهد بود.

نتیجه‌گیری

در میان روایات مثبت وجوب، آنچه از نظر دلالتی تام است، روایت سفیان بن السمط و مرسله ابن جنید است که هر دو با مشکل سندی مواجه‌اند؛ زیرا یکی با مشکل مجهول بودن سفیان بن السمط روبه‌روست و دیگری مرسل است. دلالت سایر روایات بر وجوب نیز ثابت نیست. برای نمونه، صحیحۀ حلبی ناظر به زیادت و نقیصه رکعات است و برخی دیگر نیز اساساً دلالتی بر وجوب ندارند که تفصیل آن در ذیل ادله سوم تا نهم وجوب بیان شد. از سوی دیگر، دلیل بر عدم وجوب سجده سهو تام است و در نتیجه، وجوب آن منتفی خواهد بود. افزون بر این، شهرت، بلکه اجماع قدما و نیز اصل عملی، همگی با وجوب مخالفت دارند. همچنین روایت معتبری بر استحباب وجود ندارد و استحباب نیز نه مشهور است و نه اجماعی؛ از این رو، استحباب نیز مخدوش است.

در مجموع، از کنار هم نهادن این قرائن، عدم وجوب و عدم استحباب به دست

حکم سجدۀ سهو برای هرزیاده و نقیصه غیر عمدی / امید اسلم بخش ۶۳

می آید. بنابراین، احتیاط واجب نیز جایگاهی ندارد؛ زیرا افزون بر فقدان دلیل، هیچ شهرت یا اجماعی بر وجوب یا استحباب وجود ندارد.

فهرست منابع

۱. اسلم بخش، امید. (۱۴۰۴). بررسی نقل مستقیم ابن ابی عمیر از سفیان بن السمط. مجله پژوهش دینی، ۲۴، ۲۰۱-۲۱۱.
۲. اشتهاردی، علی پناه. (۱۴۱۷ق). مدارک العروة. چاپ اول. تهران: دارالأسوة.
۳. بروجردی، سید حسین. (۱۴۲۶ق). تبیان الصلاة. چاپ اول. قم: گنج عرفان.
۴. بروجردی، سید حسین. (بی تا). نهاییه التقرير. بی جا: بی نا.
۵. بنی فضل، مرتضی بن سیف علی. (بی تا). مدارک تحریر الوسيلة - الصلاة. بی جا: بی نا.
۶. بهجت، محمدتقی. (۱۴۲۳ق). وسیلة النجاة. چاپ دوم. قم: شفق.
۷. بهجت، محمدتقی. (۱۴۲۶ق). جامع المسائل. چاپ دوم. قم: دفتر حضرت آیت الله بهجت.
۸. بهجت، محمدتقی. (۱۴۲۸ق). استفتاءات. چاپ اول. قم: دفتر حضرت آیت الله بهجت.
۹. بهجت، محمدتقی. (۱۴۲۸ق). رساله توضیح المسائل. چاپ نود. قم: شفق و دوم.
۱۰. تبریزی، ابوطالب تجلیل. (۱۴۲۱ق). التعليقة الاستدلالية على تحرير الوسيلة. چاپ اول. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۱. تبریزی، جواد. (۱۴۲۶ق). منهاج الصالحين. چاپ اول. قم: مجمع الإمام المهدي.
۱۲. تبریزی، جواد. (۱۴۲۷ق). المسائل المنتخبة. چاپ پنجم. قم: دارالصدیقة الشهيدة.
۱۳. تبریزی، جواد. (۱۴۲۷ق). صراط النجاة. چاپ اول. قم: دارالصدیقة الشهيدة.
۱۴. حائری، عبدالکریم. (۱۴۰۴ق). کتاب الصلاة. چاپ اول. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۵. حکیم، سید محسن. (۱۴۱۶ق). مستمسک العروة الوثقی. چاپ اول. قم: مؤسسه دارالتفسیر.
۱۶. خمینی، روح الله. (۱۴۰۴ق). زیادة الأحكام. چاپ اول. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۷. خمینی، روح الله. (۱۴۲۲ق). نجات العباد. چاپ اول. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۸. خمینی، روح الله. (۱۴۲۶ق). توضیح المسائل. چاپ اول. بی جا: بی نا.
۱۹. خمینی، روح الله. (بی تا). تحریر الوسيلة. چاپ اول. قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم.
۲۰. خوانساری، سید احمد بن یوسف. (۱۴۰۵ق). جامع المدارک فی شرح مختصر النافع. چاپ دوم. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۲۱. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۰ق). منهاج الصالحين. چاپ ۲۸. قم: مدینه العلم.
۲۲. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۶ق). صراط النجاة. چاپ اول. قم: مکتب نشرالمنتخب.
۲۳. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۸ق). موسوعة الإمام الخوئي. چاپ اول. قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي.
۲۴. خویی، سید ابوالقاسم. (بی تا). منية السائل. بی جا: بی نا.
۲۵. روحانی، سید محمد. (بی تا). المسائل المنتخبة. بی جا: بی نا.

۶۴ آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۷، بهار و تابستان ۱۴۰۵، ش ۱۲

۲۶. سبحانی، جعفر. (۱۴۲۹ق). رساله توضیح المسائل. چاپ سوم. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۷. سبزواری، سید عبدالاعلی. (۱۴۱۳ق). مهذب الأحكام. چاپ چهارم. قم: مؤسسه المنار.
۲۸. سید یزدی، محمدکاظم. (۱۴۰۹ق). العروة الوثقی. چاپ دوم. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۲۹. سیستانی، سید علی. (۱۴۱۶ق). الفتاوی المیسرة. چاپ اول. قم: دفتر حضرت آیت الله سیستانی.
۳۰. سیستانی، سید علی. (۱۴۱۷ق). منهاج الصالحین. چاپ پنجم. قم: دفتر حضرت آیت الله سیستانی.
۳۱. سیستانی، سید علی. (۱۴۲۲ق). المسائل المنتخبة. چاپ نهم. قم: دفتر حضرت آیت الله سیستانی.
۳۲. شبیری زنجانی، سید موسی. (۱۴۳۰ق). رساله توضیح المسائل. چاپ اول. قم: سلسبیل.
۳۳. شیخ الشریعة، فتح الله بن محمد جواد. (۱۴۰۴ق). أحكام الصلاة. چاپ اول. قم: کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین علیه السلام.
۳۴. شیخ حر عاملی. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة. چاپ اول. قم: مؤسسه آل البيت.
۳۵. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۴۰۶ق). ثواب الأعمال وعقاب الأعمال. چاپ دوم. قم: دار الشریف الرضی.
۳۶. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۷. شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ق). المبسوط. تهران: المكتبة المرتضوية.
۳۸. شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۹۰ق). الاستبصار فیما اختلف من الأخبار. چاپ اول. تهران: دار الکتب الإسلامية.
۳۹. شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۹۰ق). تهذیب الأحكام. تهران: دار الکتب الإسلامية.
۴۰. عاملی، سید جواد بن محمد. (۱۴۱۹ق). مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة. چاپ اول. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۱. عاملی، محمد بن علی. (۱۴۱۱ق). مدارك الأحكام فی شرح عبادات شرائع الإسلام. چاپ اول. بیروت: مؤسسه آل البيت.
۴۲. عراقی، آقا ضیاء الدین علی کزازی. (۱۴۱۴ق). شرح تبصرة المتعلمین. چاپ اول. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۳. علی بن جعفر. (۱۴۰۹ق). مسائل علی بن جعفر ومستدرکاتها. چاپ اول. قم: مؤسسه آل البيت.
۴۴. فاضل لنکرانی، محمد. (۱۴۲۶ق). رساله توضیح المسائل. چاپ صد. قم: بی نا و چهاردهم.
۴۵. فاضل لنکرانی، محمد. (بی نا). الاحکام الواضحة. بی جا: بی نا.
۴۶. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر مالکی. (۱۴۲۲ق). کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء. چاپ اول. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴۷. کاشف الغطاء، حسن بن جعفر بن خضر. (۱۴۲۲ق). أنوار الفقاهة - کتاب الصلاة. چاپ اول. نجف اشرف: مؤسسه کاشف الغطاء.

حکم سجده سهو برای هرزیاده و نقیصه غیر عمدی / امید اسلم بخش ۶۵

۴۸. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الإسلامية.
۴۹. گلپایگانی، سید محمد رضا موسوی. (۱۳۹۰ق). مختصر الأحكام. قم: دارالقرآن الکریم.
۵۰. گلپایگانی، سید محمد رضا موسوی. (۱۴۰۹ق). مجمع المسائل. چاپ دوم. قم: دارالقرآن الکریم.
۵۱. گلپایگانی، سید محمد رضا موسوی. (۱۴۱۳ق). هدایة العباد. چاپ اول. قم: دارالقرآن الکریم.
۵۲. محقق حلی، جعفر بن حسن. (بی تا). شرائع الإسلام. بی جا: بی نا.
۵۳. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۸ق). رساله احکام برای جوانان. چاپ پانزدهم. قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۵۴. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۹ق). رساله توضیح المسائل. چاپ پنجاه. قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام و دوم.
۵۵. منتظری، حسین علی. (۱۴۱۳ق). الأحکام الشرعية على مذهب أهل البيت علیهم السلام. چاپ اول. قم: نشر تفکر.
۵۶. نجفی، محمد حسن. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. چاپ هفتم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵۷. نراقی، احمد بن محمد مهدی. (۱۴۱۵ق). مستند الشیعة فی أحكام الشریعة. چاپ اول. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۵۸. وحید خراسانی، حسین. (۱۴۲۸ق). توضیح المسائل. چاپ نهم. قم: مدرسه امام باقر علیه السلام.
۵۹. وحید خراسانی، حسین. (بی تا). منهاج الصالحین. بی جا: بی نا.

