

كتاب الصلاة

تأليف

لشيخ الفقهاء والمجتهدين

آية الله العظمى الأراكي (ره)



الجزء الثاني

كتاب الصلاة

لشيخ الفقهاء والمجتهدين
آية الله العظمى الأراكي (ره)

الجزء الثاني

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطه بديل < mktba.net

الكتاب :	الصلاة / ج ٢
المؤلف :	آية الله العظمى الشيخ محمد علي الأراكي (ره)
القطع وعدد الصفحات :	وزير / ٥٩٢
الطبعة :	الأولى - ١٣٧٩ ش - ١٤٢١ ق
الكمية المطبوعة :	١٠٠٠ نسخة
الليتوغراف والمطبعة :	
الناشر :	مكتب المؤلف <small>رحمته</small>
التوزيع :	مؤسسة في طريق الحق
السعر :	١٥٠٠ تومان

X-٠٧-٦٦٧٧-٩٦٤ شابك

ISBN 964 - 6677 - 07 - X

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

٢٥١ - ٥١٤ - ٤

البحث الرابع

ومن واجبات الصلاة القراءة.

وفيه مواضع للكلام:

الأوّل

لا كلام في جزئية الحمد للصلاة ووجوبه في الأوليين منها، والدليل عليه - مضافاً إلى الإجماع - الأخبار كما يعلم بمراجعة المفصلات، كما لا إشكال في عدم كونه من الأركان حتى يوجب نقصه وزيادته سهواً بطلانها، كما هو الحال في الأركان، فإن مقتضى «لا تعاد» كون ذلك مفترقاً في غير الخمسة الذي منه الحمد، مضافاً إلى الأدلة الخاصة الموجودة في المقام كما يعلم بمراجعة الكتب المفصلة. لكن ليعلم أن النقص والزيادة تارة يكونان عن علم والتفات بالحكم والموضوع، وهو المتيقن من صور البطلان.

وأخرى عن جهل بالحكم تقصيراً، وهو أيضاً كذلك، بل وكذلك الجهل القصورى والسهو والنسيان المتعلقان بالحكم، فإن الحديث منصرف عن شمول هذه الصور كما بين في محله، فيبقى على مقتضى القاعدة الأوّلية من الفساد، لعدم الإتيان بالمأمور به على وجهه.

بقيت صور تعلق الجهل والسهو والنسيان بالموضوع، ولا إشكال في أن السهو عن الموضوع المشمول للحديث ليس منحصراً في ما إذا عذب صورته عن الذهن بالكليّة ولم يؤت به في محله بلا شعور، أو أتى به في غير المحلّ بلا التفات إلى

ذلك أصلاً، ثم بعد الدخول في الركن التفت إليه، بل أعمّ من ذلك ومما إذا حصل كلّ من هذين عن التفتات إليه، ولكن مع الاشتباه أو السهو في شيء آخر صار ذلك منشأً للترك في المحلّ أو الفعل في غير المحلّ، كما لو سهى عن كون الركعة التي بيده ثالثة وتخيّلها رابعة فسلم، فإنّه حين يسلم يكون صادراً منه بإرادة وعمد وقصد إليه، ولكن بالتوهم في المنشأ والاشتباه فيه.

وبالجملّة، بعد ادّعاء انصراف الحديث إلى الخلل الراجع إلى الموضوع دون ما كان مسبباً عن الجهل أو السهو في الحكم لا يفرق الحال في ما هو المنصرف إليه بين القسمين المذكورين، فكلّ منها داخل في المنصرف إليه.

وحينئذٍ فيرد في المقام سؤال وإن كان من مسائل الجماعة، ولكن لا بأس بالتعرّض له هنا لمناسبته بالمقام وكونه محلاً للاهتمام، وهو أنّ من المسلم في ما بينهم هو الحكم ببطان صلاة من اعتقد أنّه أدرك الإمام في الركوع وكان واقعاً غير مدرك له، فترك القراءة لأجل ذلك ثمّ تبين أنّه لم يدركه، فيسئل عن أنّه ما وجه هذه الفتوى وكيف يمكن تطبيقها على القاعدة، فإنّ الصلاة المذكورة لا عيب فيها غير خلوها عن القراءة، وليس ذلك إلا عن تخيّل واشتباه في الاقتداء، وقد فرضنا أعميّة السهو المغتفر بمقتضى الحديث عمّا يشمل ذلك والعزوب الراسي، بل يمكن أن يكون هذا هو الوجه في حكم الإمام عليه السلام بصحة صلاة من اقتدى بيهودي ولم يعلم بذلك إلا بعد الفراغ، فلا يمكن الاستشهاد بأمثاله للقول بعدم اعتبار العدالة الواقعيّة وكفاية الإحرازيّة، للماتمة مع اعتبار واقعها، فإنّ غاية الأمر بطلان جماعته دون أصل صلاته.

نعم لو قلنا باختلاف الجماعة والفرادى في الحقيقة كما ينسب إلى بعض كلمات المحقّق الفهمي رحمته الله أمكن أن يقال بطلان الصلاة أيضاً، لأنّه قصد تلك الحقيقة

جزئية الحمد للصلاة ووجوبه في الأوليين منها ٩

ولم يحصل، لفقدان شرطها، والحقيقة الأخرى لم تقصد.

أما لو قلنا بأنحادهما حقيقة كما لعلمه الظاهر فلا وجه للبطلان، ولا للاستشهاد المذكور، نعم الاستظهار من أدلة اعتبار العدالة أنها بوجودها العلمي شرط مطلب آخر وكذلك سنخ هذا الفرع غير عزيز في مسائل الجماعة، ومنه ما إذا اقتدى إثنان كل منهما بصاحبه، فإن من المسلم الحكم بالبطلان، إلى غير ذلك مما يشابهه، فما وجه الفرق بين هذه المسائل وبين مسألة زيادة التسليمة باعتقاد الركعة الرابعة، أو ترك التشهد باعتقاد الركعة الأولى وعدم التذکر إلا بعد مضي المحل.

فإن كان الوجه في حكمهم بالبطلان في تلك حصول الترك باختيار وعمد، فكذلك الحال في الأخيرتين، وإن كان الوجه في الحكم بالصحة في الأخيرتين كونه اختياراً ناشئاً عن الاشتباه، فكذلك الحال في تلك المسائل، فما وجه الفرق حيث جزموا بالصحة فيهما، وبالبطلان في تلك؟

وقد يقال بإمكان دعوى انصراف دليل لا تعاد عمّا إذا نوى الإنسان فعلاً مقيداً وكان عدم اشتغال ذلك الفعل على شيء مطابقاً لقاعدته وإن كان هو مخطئاً في نيته لذلك الفعل المقيد وكان الصواب أن ينوي مقيداً آخراً.

وأما إذا نوى مقيداً مشتملاً على أجزاء وشرائط ثم لم يأت بواحد من أجزائه أو شرائطه في محله إما لعزوب صورته عن ذهنه بالمرّة، أو لخطأه في المنشأ، فهذا ليس منصرفاً عن الدليل المذكور.

وعلى هذا فنقول: فرق بين مسائل الجماعة وبين المسألتين وأضرابهما، فإن المكلف حينما يدخل في الجماعة سنوي هذه الصلاة المقيدة التي وإن كانت غير مغايرة مع الفرادي في الحقيقة، لكن لا أقل من اختلافها الصفي، حتى أنها مختلفان في بعض الأحكام، وقاعدة هذا الصنف من الصلاة عدم الاشتغال على

القراءة، وأما المسألتان فالمكلف إذا شرع في الصلاة ينوي الصلاة المشتمة على الشَّهْد في محلِّه أو التسليمة كذلك، فإذا خرج عمَّا هو مقتضى ترتيبه دخل في عموم لا تعاد.

وبعبارةٍ أخرى: الخطأ في إحدى الصورتين في أصل العمل، وفي الأخرى في جزئه أو شرطه، وعموم الحديث لا يشمل الخطأ الواقع في نفس العمل، بل الواقع في بعضه مع الفراغ عن صحَّة نفسه، وعمل الجماعة والفرادى لا إشكال في تغايرهما ومعدوديتهما عمليين وإن كانا كلاهما من حقيقة واحدة من جنس الصلاة، فإذا كان عمل المكلف أحد هذين وهو اشتبه وتخيَّله الآخر فهذا غير مشمول للعموم، وأما إذا أصاب في تشخيص عمله ولكن أخطأ في تشخيص أبعاضه فهذا مشمول له.

وبعبارةٍ ثالثة: إنَّ من تصوّر صورة الفعل المركَّب ثمَّ أرادَه ودخل فيه وأتى بجميع ما نواه مع كمال الشعور فأَيَّ منقصة فيه عن العامد ولو كان أصل دخوله في العمل مبنياً على سهو أو اشتباه وجهل، لكنَّه في داخل العمل الذي تحقَّق فيه مبادي اختياره ما عرض عليه سهو ونسيان، بل أتى بتمام ما نواه، وهذا لا يسمَّى شيء من أجزاء عمله عند العرف بالسهوية ولا ينصرف عنه اسم العمد.

وهذا بخلاف من ينوي عملاً مركَّباً ولكن يعرضه في البين اشتباه أو تخيُّل باطل وجهل مركَّب، أو سهو، فلا يأتي بجميع ما نواه من الابتداء على نحو الإجمال، أو يأتي بما نوى عدمه إجمالاً، فإنَّه يسمَّى عرفاً باسم السهو، والمحكَّم في ذلك هو العرف، فإنَّهم فارقون بين الموردين في التسمية باسم السهو والعمد، فراجع الوجدان تجده أقوى شاهد.

وحينئذٍ نقول: إنَّ الجماعة والفرادى وإن كان الحقَّ على خلاف ما ذهب إليه

جزئتيّة الحمد للصلاة ووجوبه في الأوليين منها ١١

المحقّق القمّي قدّس سرّه الشريف كونها كالقصر والإتمام مندرجين تحت حقيقة واحدة ولا اختلاف بينها بحسب النوع، وأما هو اختلاف في الخصوصية، نظير اختلاف الخطّ القصير المحدود بنصف ذراع، والطويل المحدود بالذراع بحيث يصلح احتساب القدر المشترك بينهما في مقام امتثال أمر كلّ من العنوانين، فمن كان مأموراً بإيجاد الخطّ البالغ نصف الذراع فشرع بقصد إتمامه ذرعاً تاماً فبدا له قبل تجاوز النصف بحسب هذا امتثالاً لذلك الأمر وبالعكس.

وهكذا الحال في البابين المشار إليهما، أعني باب القصر والإتمام وباب الجماعة والفرادى، فلا مانع من احتساب كلّ منهما مقام الآخر في مقام الامتثال من هذه الجهة لو فرض عدم المانع من جهة أخرى.

ولكنّ المانع في صورة ترك القراءة بتخيّل الاقتداء مع بطلانه واقعاً موجود، وهو ما ذكرنا من قصور شمول دليل لا تعاد مثل هذا الترك الذي قصده المصلّي من أوّل شروعه في الصلاة إلى حين بلوغه محلّ الجزء، فلم يعرضه في عمله الذي أخذه بيده سهو واشتباه، وأما السهو والاشتباه في ما قبل ذلك، ومن هنا يظهر الحال في الفروع الأخر التي أشار إليها شيخنا المرتضى رحمته في هذا المقام.

أحدها: ما لو صلى بنية الاقتداء فبان عدم الإمام، ومن أفراد المسألة المعروفة أعني: الاقتداء بزيد على وجه التقيد فبان أنّه عمرو، فإنّ من المسلّم بينهم الحكم ببطلان الصلاة رأساً، لا بطلان الاقتداء.

والثاني: ما لو نوى الاقتداء، فتبين فقد أحد الشروط المطلقة للجماعة، كما لو تبين البعد المفرط أو وجود الحائل مثلاً.

والثالث: ما إذا اعتقد أنّ الإمام في إحدى الأوليين، فلم يقرأ فتبين بعد الركوع أنّه في غيرهما.

الرابع : ما إذا صلى رجلان نوى كلَّ منهما الإلتزام بالآخر، فإنَّ الحكم بالبطلان في هذه الفروع الأربعة كما يظهر منهم على نحو التسالم مطابق للقاعدة على حسب ما قرّرنا.

مضافاً إلى وجود النصِّ الخاصِّ في الفرع الأخير، وهو رواية السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه عن عليّ عليه وعليهم الصلاة والسلام أنّه عليه السلام « قال في رجلين اختلفا، فقال أحدهما : كنت إمامك، وقال الآخر : كنت إمامك : إنَّ صلاتهما تامّة، قال : قلت : فإن قال كلٌّ واحد منهما : كنت أئتمّ بك ؟ قال عليه السلام : فصلاتها فاسدة وليستأنفا »^(١).

والمناقشة في سند الرواية بالضعف كما عن صاحب المدارك رحمته غير وجيهة بعد الانحجار باشتهار العمل به بين الأصحاب، بل الظاهر أنّه السبب لأصل تعرّضهم لهذا الفرع في كتبهم الفقهيّة، وإلّا فهو في نفسه من الفروع النادرة التي قلّما يتفق الابتلاء به، بحيث لا يصلح التعرّض له.

وبالجملّة، فقد عرفت أنّ مقتضى القاعدة لولا النصّ أيضاً هو الحكم بالبطلان.

بل ومن هنا يمكن القول بالبطلان في كلّ زيادة أو نقيصة كانت ناشئة عن الجهل بالحكم أو السهو فيه، فإنَّ الفاعل حين الشروع إنّما يقصد الفعل الحالي عن الجزء أو الواجد للمانع، ثمّ يأتي بطبق ما بقصده في الخارج من دون عروض سهو عليه.

ومن هنا يظهر وجه تسالمهم على الحكم بالبطلان في جميع أفراد الخلل الناشئ

(١) الوسائل : كتاب الصلاة . الباب ٢٩ من أبواب صلاة الجماعة ، الحديث ١ .

جزئية الحمد للصلاة ووجوبه في الأوليين منها ١٣
من الشبهة والجهل في الحكم، تقصيراً كان أم قصوراً، وعدم تمسكهم بذيل عموم
لا تعاد، فاغتم ذلك والحمد لله.

نعم في الفرع الثالث من الفروع الأربعة أعني: المأموم المسبوق يمكن أن يقال
بالصحة من جهة أخرى لو تمت، وهي أن يدعي أحد عموم ما دلّ على سقوط الحمد
عن المأموم لو لم يمهله الإمام وخشى أن يرفع رأسه من الركوع بالنسبة إلى المقام
وأن الخارج عنه صورة العمد الخالص مع العلم بالحكم والموضوع.

وأما الصور التي اتفق ذلك إما بغير اختيار منه أو باختيار ولكن عن جهل
منه بالحكم الناشئ عن الجهل بالموضوع الخارجي كما في المقام حيث إن عدم قراءة
المأموم اختياري له، لكن نشأ ذلك عن تخيل أنه تكليفه، وهو نشأ عن اعتقاده
الخطائي بكون الإمام في إحدى الأوليين، فكُلها داخله تحت العموم المذكور، فإن
صحّت هذه الدعوى أمكن الصحة في الفرع المذكور، فإن المفروض انعقاد اقتدائه
صحيحاً وخطابه بالركوع عند ضيق الوقت عن الحمد وإسقاط الحمد عنه، وإلا فهو
أيضاً معطوف على أخواته في ما ذكرنا من مقتضى القاعدة.

وأما ما ورد في أجزاء الصلاة خلف الإمام الذي تبين كونه يهودياً وهو
مرسلة ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام في قوم خرجوا من
خراسان أو بعض الجبال، وكان يؤمهم رجل، فلما صاروا إلى الكوفة علموا أنه
يهودي، «قال عليه السلام: لا يعيدون»^(١).

وفي رواية زياد بن مروان القندي في كتابه أن الصادق عليه السلام «قال في رجل
صلى يقوم حين خرجوا من خراسان حتى قدموا مكة، فإذا هو يهودي أو نصراني،

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٣٧ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١.

قال عليه السلام: ليس عليهم إعادة»^(١).

فلا يمكن حمله على كون ذلك لأجل عدم اعتبار العدالة الواقعية وأن صلاتهم صحيحة جماعة، فإن المفروض ليس مجرد فسق الإمام، بل كفره ونجاسته وعدم تشي القربة منه، وبالجمله فالصادر منه صورة الصلاة لا حقيقتها، بخلاف الإمام الفاسق، وحينئذ فيحتمل فيه وجهان:

الأول: أن يكون عدم الإعادة من باب اغتفار القراءة على خلاف مقتضى القاعدة.

والثاني: أنه قضية في واقعة، فمن الممكن أن اليهودي أظهر أنه من المخالفين، فإن الداعي له إلى التروير هو الاحترام، وكان الشوكة يومئذ معهم، وإلا فلو أظهر نفسه من الإمامية لزم نقض غرضه، لأنه خرج عن اليهودية إلى الرفض وهو في النهاية في تلك الأيام مثلها أو أدون.

وعلى هذا فكان معاملة القوم معه معاملة المخالفين، ومن المعلوم أن حكم الصلاة خلف المخالف هو الإتيان بالقراءة في نفسه، غاية الأمر سقوط وصف الجهرية لو كانت الصلاة جهرية، فلعل السر في الحكم بعدم الإعادة في تلك القضية معلومية كون صلاتهم واجدة للقراءة من هذه الجهة وإن كانت ناقصة من حيث الإخفات مقام الجهر في الصلوات الجهرية، فغايته الدلالة على هذا التقدير على اغتفار هذه الجهة.

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٣٧ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٢.

الثاني

يجب بعد الحمد قراءة سورة كاملة على المشهور، بل عن بعض الإجماع عليه. وقد استدللّ عليه بأخبار بعضها ظاهر في ذلك وإن كان بعضها الآخر لا دلالة فيه.

فن القسم الأوّل خبر محمّد بن إسماعيل «قال: سألته قلت: أكون في طريق مكة فنزل للصلاة في مواضع فيها الأعراب، أ يصلّي المكتوبة على الأرض فيقرأ أم الكتاب وحدها: أم يصلّي على الراحلة فيقرأ فاتحة الكتاب والسورة؟ قال ﷺ: إذا خفت فصلّ على الراحلة المكتوبة وغيرها، وإذا قرأت الحمد وسورة أحبّ إليّ ولا أرى بالذي فعلت بأساً»^(١).

حيث إنّ ظاهر الرواية أنّ تجويز الصلاة على الراحلة مع استلزامها فوات القيام والاستقرار يكون لأجل إدراك السورة، كما جوّز له ترك السورة لأجل إدراكها بإتيان الصلاة على الأرض، بل جعل إدراك السورة أحبّ من إدراكها. لا يقال: مفروض السائل الخوف في كلتا الحالتين، لا أنّ الخوف يحدث

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٦.

بالبقاء بمقدار قراءة السورة، وعلى هذا فتجوز الصلاة على الراحلة يكون لأجل الخوف، لا لمراعاة السورة.

لأننا نقول: وإن كان الخوف محققاً على كل حال والاختلاف إنما هو في مرتبته، لكن ظاهر الرواية تجوز الصلاة على الأرض بلا سورة بمقتضى قوله عليه السلام: ولا أرى بالذي فعلت بأساً، فإنه قال: نزل للصلاة الخ، ومفروضه أنه صلى بلا سورة، وإنما سؤاله عن إجزاء فعله أو لزوم الصلاة على الراحلة مع السورة، فإذا جوز الإمام عليه السلام كلا القسمين فظاهره أن تجوز الصلاة على الراحلة لمراعاة السورة، وإلا لوجب عليه الصلاة على الأرض مستقراً مع القيام وإن فاتت السورة. والمحاصل أن السائل فرض تكليف نفسه بين الأمرين، إما الصلاة في مواضع الخوف على الأرض مخففة، وإما على الراحلة بلا تخفيف، وقد أخرج أنه قد فعل الأول، فأجاز الإمام عليه السلام له كلا القسمين وجعل الثاني أحب، ولو لا رعاية السورة لكان الواجب الاقتصار على الأول لثلايفوت الواجب بالمستحب. وبالجملة فالظهور في المدعى ثابت للرواية.

ومن هذا القسم أيضاً: صحيحة زرارة الواردة في المأموم المسبوق، قرأ في كل ركعة ممّا أدرك خلف الإمام في نفسه بأتم الكتاب وسورة «فإن لم يدرك سورة تامة أجزأته أم الكتاب»^(١). الحديث.

ومنه: حسنة عبد الله بن سنان بابن هاشم عن أبي عبد الله عليه السلام: «للمريض أن يقرأ فاتحة الكتاب وحدها، ويجوز للصحيح في قضاء صلاة التطوع بالليل والنهار»^(٢).

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٤.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥.

ومن القسم الثاني: خبر يحيى بن عمران الهمداني «قال: كتبت إلى أبي جعفر عليه السلام: جعلت فداك، ما تقول في رجل ابتداءً بسم الله الرحمن الرحيم في صلاته وحده في أم الكتاب، فلمّا صار إلى غير أم الكتاب من السورة تركها، فقال العباسي: ليس بذلك بأس، فكتب عليه السلام بخطه: يعيدها (مرتين) على رغم أنفه، يعني العباسي»^(١).

والظاهر أنّ «مرتين» من كلام الراوي، ومقصوده أنّ الإمام عليه السلام كتب هذه الكلمة مرتين.

وجه عدم الدلالة في هذا الخبر أنّ ضمير «يعيدها» لا يعلم هل هو راجع إلى الصلاة حتّى يفيد المدعى من جزئية السورة، أو إلى السورة حتّى يفيد جزئية البسملة لها، ولا دلالة على هذا فيه على حكم نفس السورة من الوجوب أو الاستحباب، وبالجملة فهو في مقام الوجوب الشرطي على هذا التقدير، لا الشرعي، وإذا جاء الاحتمال حصل الإجمال.

ومثله في هذه الجهة صحيحة معاوية بن عمّار «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أقرأ بسم الله الرحمن الرحيم في فاتحة الكتاب؟ قال عليه السلام: نعم، قلت: فإذا قرأت فاتحة القرآن أقرأ بسم الله الرحمن الرحيم مع السورة؟ قال عليه السلام: نعم»^(٢).
ومنه صحيحة منصور بن حازم «قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: لا تقرأ في المكتوبة بأقلّ من سورة ولا بأكثر»^(٣).

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٦.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

وجه عدم الدلالة وقوع النهي الأوّل في سياق النهي الثاني المحمول على الكراهة، جمعاً بينه وبين ما دلّ على جواز القران بين السورتين في الفريضة. ومنه صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: لا بأس بأن يقرأ الرجل في الفريضة بفاتحة الكتاب في الركعتين الأوليين إذا ما أعجلت به حاجة، أو تخوّف شيئاً»^(١).

فإنّ تجويز ترك السورة لمجرّد الحاجة الدنيويّة أو التخوّف الدنيوي الشامل بإطلاقه لما لا يصل حدّ الضرورة المسقطه للواجب مناسب مع الاستحباب ويوهن دلالة البأس المستفاد من المفهوم على التحريم، ولا نعي أنّه لا يمكن اجتماع ذلك عقلاً مع الوجوب حتّى يقال بإمكانه بفرض تضييق الموضوع وتقيده واقعاً بصورة عدم طرؤ الحاجة، فطرؤها رافع للموضوع، بل المقصود أنّه مع إمكانه عقلاً قرينة على عدم الوجوب عرفاً، ولا أقلّ من الإجمال وعدم الدلالة. وقد استدللّ للقول بالاستحباب بأخبار.

منها: صحيحة ابن رثاب عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: سمعته يقول بأنّ فاتحة الكتاب تجوز وحدها في الفريضة»^(٢). ومثلها صحيحة الحلبي.

ومنها: المستفيضة الدالّة على جواز الاكتفاء بالتعويض، وفي بعضها أنّه «صلى بنا أبو عبد الله عليه السلام، فقرأ بفاتحة الكتاب وآخر سورة المائدة، فلما سلّم التفت إلينا فقال: أما إني أردت أن أعلمكم»^(٣).

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

(٢) المصدر: الحديث ٣.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

وفي آخر: «صليت خلف أبي جعفر عليه السلام، فقرأ بفاتحة الكتاب وآي من البقرة، فجاء أبي فسأل، فقال يا بني إنما صنع ذا ليفهكم ويعلمكم»^(١).
وقد يقال في الجواب عن الأولين بأنها محمولتان على صورة الاستعجال والحاجة، بقرينة بعض الأخبار المفصلة.

وفيه أنه مستلزم لحمل المطلق على الفرد النادر، مضافاً إلى أن هذا الجمع أعني: حمل المطلق على المقيّد بحمل الطائفة الموجبة على صورة عدم الحاجة، والمرخّصة على صورة وجودها إنما ينفع القائل بالوجوب إذا كان المراد بالحاجة هو العذر الشرعي المقبول في سائر المقامات لرفع اليد بسببه عن الواجب، ومن العلوم أن المراد بها في المقام ليس هذا المعنى، بل الأعمّ منه ومن الحوائج العرفية الجزئية الغير اللازم من فوتها حرج على المكلف، وحينئذٍ فتعلق الإتيان بعدم طرؤاً مثل ذلك فيه شهادة عرفاً بعدم كون الفعل من المهمّات عند الأمر، كما عرفت آنفاً.

والأحسن في مقام الجمع العرفي هو التصرف في الطائفة الأولى من حيث الهيئة بحملها على الاستحباب، لكن إعراض المشهور عن العمل بهذه الأخبار مع كثرة الطائفة الثانية منها وصراحة دلالتها وصحة سندها يمنعنا عن ذلك، لأنّه يوجب الوهن فيها ولو لم يكن لها معارض.

وإذن فتبقى الطائفة الأولى سليمة، يبان ذلك أن حجّية الخبر وصلاحه للاستناد محتاجة إلى أمور، أحدها: الدلالة إما نصوصية وإما ظهوراً، والآخر: الصدور إما قطعاً وإما أصلاً، والثالث: وجه الصدور كذلك، وإذا صار الخبر مع وضوح الدلالة وصحة السند محلّ إعراض الأصحاب كان هذا أمانة على اختلال

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

وجه صدوره ويوجب سقوط أصالة الجهة بالنسبة إليه، والظاهر تحقّق الإعراض في مقامنا، حيث حكى أنّه لم يفت بضمون هذه الأخبار قبل صاحب المدارك ومن تبعه من المتأخّرين غير الديلمي.

وأما القدماء من لدن أصحاب الأئمة عليهم السلام فالظاهر من حالهم كون الوجوب عندهم من الأمور المفروغ عنها، وهذا مع ملاحظة طريقة العائمة أعني عدم الوجوب وتجويز التبويض يوجب انهدام الأصل الجهتي.

نعم صرف كون الخبر مطابقاً لفتاواهم بدون الإعراض لا يوجب ارتفاع الأصل المذكور، بل مع ضميعة الإعراض، كما تحقّق كلاهما في مقامنا هذا.

وليس هذا أيضاً من قبيل الرجوع إلى المرجّح في مقام التعارض السندي حتّى يقال: إنّ الرجوع إلى المرجّحات من غير فرق بين موافقة العائمة ومخالفة الكتاب وغيرهما يكون متأخراً في الرتبة عن الجمع الدلالي، ولا عمل لشيء منها مع وجوده، وها هنا يكون الجمع المذكور محقّقاً كما عرفت، لما عرفت من أنّه موجب لاختلال أركان الحجية في أخبار التجويز للترك رأساً وأخبار التبويض مع تظاferها وصحة أسانيدها.

ثمّ إنّ ما ذكرنا من كون الأخبار المرخصة محمولة على كونها صادرة للتقية، لا إشكال في جريانه بالنسبة إلى ما كان منها مشتقلاً على القول والفتوى بذلك، وأمّا ما كان مشتقلاً على العمل فقد يستشكل بأنّ ظاهر الأخبار أنّ علّة العمل هو التعليم، ولو كان العلّة هو التقية لعلّه للإمام عليه السلام بها، وصرف التعليم لا يصلح علّة للعمل إلّا في مقام تعليم الأحكام الواقعية، وأمّا الحكم المجمعول لحال التقية على خلاف الواقع فلا يمكن صيرورة صرف تعليمه علّة للعمل ما لم يكن تقية في العمل، وهو خلاف الظاهر، حيث إنّ الظاهر كون العلّة هو التعليم، لا شيء آخر.

مضافاً إلى أنّ فتوى العامة ليست على التحريم في السورة الكاملة، بل يجوزونها والتبعض.

وعلى هذا فيشكل حمل العمل على التقيّة ولو تنزّلنا عن الإشكال الأوّل أيضاً، لوضوح أنّه حينئذٍ ليس في إتيان العمل على وفق الواقع مخالفة لمذهبهم حتّى يحصل التقيّة بتركه، فلا وجه لمخالفة الواقع حتّى لو فرض كون العمل واقعاً في محلّ التقيّة.

وهذا بخلاف الأخبار المشتعلة على القول بجواز التبعض، فإنّه لو أفتى بخلافه كان خلاف التقيّة، فيصح الاستناد في هذا الفتوى إلى التقيّة، وأما في العمل فلا.

ويمكن الجواب مضافاً إلى ما في نفس تعجّبهم من فعله واعتذاره عليه السلام بهذا التعليل من الدلالة على كونه من المنكرات عند الشيعة، ومن الأمور المفروسة خلافها في أذهانهم، فيمكن الاستشهاد بنفس هذين الخبرين على الوجوب بأنّ مقصوده عليه السلام من التعليل المذكور بيان أوسعيّة التقيّة وعدم اختصاصها بما إذا كان التخالف بين مذهبهم ومذهب الخاصّة بالتباين الكلّي، بل لها المساغ من التباين الجزئي، كما في المقام، فإنّ التزام الخاصّة بإتيان السورة عملاً مع كون العامة غير ملتزمين كذلك فيه غبار الخلاف.

فرفع هذا المعنى يتحقّق بأنهم أيضاً أحياناً يفعلون في صلاتهم مثل فعلهم من تبعض السورة، فالإمام عليه السلام جعل ذلك الحين الذي لا بدّ أن يظهر فيه الموافقة لهم عملاً هذا الحين الخاصّ بفرض التعليم والتفقيه حتّى لا يتخيّلوا أنّ التقيّة لا مساغ لها ها هنا بعد كون إتيان السورة خالياً عن المخالفة لهم.

فكأنّه عليه السلام أراد أن يعلمهم أنّ المطلوب في باب التقيّة ليس مجرد عدم المخالفة لهم، بل إظهار الموافقة معهم في الرأي والعقيدة، وهذا الإظهار تارةً يكون بالفتوى

بجواز التبعض، وأخرى يكون بالعمل، وهو متوقف على إتيان الصلاة مع التبعض في بعض من الأحيان، وهذا نظير المحذور في جماعاتهم والصلاة مثل صلاتهم مع ثبوت المندوحة بإتيان الصلاة في محل الحلوة، ولعلّ معنى قولهم **بِإِيتَائِهِ**: التقية أوسع ممّا بين السماء والأرض، والله العالم بمقائق الأحكام.

ثمّ إنك قد عرفت الرخصة في صحيحة الحلبي في ترك السورة إذا ما أعجلت به حاجة أو تخوف شيئاً، وعرفت أنّ إطلاق الحاجة يشمل ما ليس بواجب ديني ولا ضروري دينوي، بل ما كان مسمّى باسم الحاجة ولو كان مثل التعجيل إلى الغذاء لتلاً يبرد، أو للوصول إلى الرفيق مع عدم اضطراره إليه.

وهل يشمل ضيق الوقت عن الإتيان بجميع أجزاء الصلاة أيضاً أو لا؟ يجمل الكلام في ذلك أنّه لا إشكال في عدم انصراف الحاجة إلى الأغراض الأخر الخارجة عن الصلاة، بل يشملها والصلاة في الوقت، فإنّها أيضاً من المهام والأغراض العقلانية اللاتقة بأن يسمّى حاجة، بل من أهمّ الحوائج الدينية، ولا في عدم انصراف الإعجال عن هذا الفرد المتعلّق بالصلاة في الوقت.

لكن مع ذلك قد يستشكل في عموم الحاجة للصلاة في الوقت بأنّ الذي يجعل المكلف لا مهالة امتثال أمر الصلاة في الوقت!

وحينئذٍ نقول: لا يخلو إما أن يكون الأمر متعلّقاً بالصلاة مع السورة، وإمّا بها بلا سورة، أمّا الأوّل فغير معقول، لفرض عدم التمكن منه بواسطة ضيق الوقت عن الإتيان بجميع الأجزاء حتّى السورة، وأمّا الثاني فالمفروض أنّه لا دليل عليه إلّا نفس هذا الخبر الدالّ على الإسقاط في حقّ المستعجل، ودلالة الخبر بالنسبة إلى هذا الفرد غير معقول، إذ لا يمكن تحقّق الموضوع من قبل الحكم.

والمحصل إن قلت: إنّ الحاجة هي الصلاة مع السورة في الوقت ويكون

الاستعجال من جهتها فيدلّ الخبر على الإسقاط، فهذا لا يعقل.

وإن قلت: إن الحاجة هي الصلاة بلا سورة في الوقت، والاستعجال إنما هو بملاحظة هذه الحاجة وهي قد أعجلتني فالمفروض أنك تريد أن تستخرج مشروعية الصلاة بلا سورة من نفس هذا الأمر المتوجّه إلى من أعجلت به الحاجة، فكيف يتحقّق بهذا الأمر موضوعه أعني: الحاجة.

وهذا حاصل ما يؤخذ من كلام شيخنا المرتضى رحمته حيث قال ما هذا لفظه: وأما الوجه المذكور - ومراده ما أشار إليه في كلامه قبل ذلك من التمسك لسقوط السورة في الضيق بحيث يخرج الوقت بقراءته بأن إدراك مجموع الصلاة في وقتها غرض مطلوب للعقلاء والتدبّين - فيشكل بأن مرجع إدراك مجموع الصلاة في وقتها إن كان إلى الغرض الدنيوي أو الديني المندوب، فهو على فرض تسليمه لا يوجب أزيد من الرخصة، والمقصود العزيمة. وإن كان إلى الغرض الديني المحتمى فهو فرع الأمر بإدراك الصلاة في الوقت، وهو بعد فرض السورة جزء منها ممنوع، ضرورة عدم جواز الأمر بفعل في وقت يقصر عنه، وسقوط السورة حيثنّ عين محلّ الكلام، وأهمية الوقت إنما هي بالنسبة إلى الشرائط الاختيارية دون الأجزاء، إلّا أن نتمسك بفحوى تقديم الوقت على كثير من الشرائط التي علم أنّها أهمّ في نظر الشارع من السورة، انتهى كلامه، رفع في الخلد مقامه.

وحاصله أنّ وجه تعيين سقوط السورة أحد الأمرين، إمّا التمسك بحديث سقوطها عن المستعجل، وإمّا ملاحظة التراحم بينها وبين الوقت وإحراز أهمية الوقت، وكلّ من هذين محلّ الإشكال، إلّا أن يحرز الأهمية في الوقت بالوجه الذي أشار إليه، أو يتمسك بالاتفاق المدعى في المعبر والمنتهى وغيرهما الذي لا مسأغ لردّه، أو يقال: إنّ دليل وجوب السورة لا إطلاق له يشمل المقام، كما أشار إليها

أيضاً بعد الكلام الذي نقلناه.

قال شيخنا وملاذنا وملاذ العرب والعجم الأستاذ الأعظم العلامة، شَيْد الله في الدين والدنيا والآخرة أعلامه: إِنَّ التَّمَسُّكَ بأخبار المستعجل في بعض أفراد المسألة ممَّا لا ينبغي الإشكال فيه، وهو ما إذا كان الوقت باقياً بمقدار الصلاة التامة الأجزاء حتَّى السورة، لكن لا بحسب ما جرى به عادة الشخص في سائر الأيام، بل أقصر منه، كما لو كانت الصلاة المعتادة له محتاجة إلى خمس عشرة دقيقة، وكان الوقت بمقدار عشر دقائق، فإنَّه حينئذٍ يحتاج إلى إسقاط المستحبات والاقتصار على الواجبات مع سرعة اللسان، كما هو الحال في الشخص المستعجل الذي أُعجلت به حاجة دنيوية حتَّى يصليَّ صلاته بهذا القسم، فإنَّه لا مساعٍ لإنكار أنَّه بعد تحقُّق هذا الموضوع يشملُه الحكم، أعني: سقوط السورة عن المستعجل على سبيل الرخصة، لا الزميمة.

إنَّما الكلام في الفرد الآخر الذي هو محلّ كلام شيخنا الأجلّ المرتضى قدس سرّه الشريف وهو ما إذا لم يبقِ الوقت بالصلاة مع السورة ولو مع كمال الاستعجال والاقتصار على أقلِّ الواجب.

فنتقول: إنَّ أمكن دعوى الأولوية القطعية لإسقاط السورة في حقِّه بعد استفادته في حقِّ القسم الأوَّل من الأدلَّة كما ذكرنا، فإنَّه مع كون القسم الأوَّل مدركاً للصلاة مع السورة في الوقت قد أسقط عنه الشارع السورة على ما عرفت، فكيف يرضى بعدم إسقاطها عن هذا القسم الثاني الذي يدور أمره بين الأداء بلا سورة وبين القضاء، فهو المطلوب، وإلَّا فقد يقال: إنَّه يمكن استفادة الحكم في حقِّه أعني: تعيين الصلاة الأدائية في ما بقي من الصلاة غير السورة بواسطة عدم إطلاق في أدلَّة جزئية السورة بحيث يشمل المقام.

وفيه أنه وإن كان. عدم إطلاق تلك الأدلة حقاً فإنه لم يرد دليل كان الغرض الأصلي منه بيان جزئية السورة ولو بلسان الأمر بها حتى نستكشف بإطلاق مادته الجزئية المطلقة لها الشاملة لحالتي القدرة والعجز، وإنما أدلتها واردة مورد حكم آخر، مثل أن السورة ساقطة عن المريض، أو أن المأموم المسبوق لا بد أن يقرأ، مع الفراغ عن أصل الجزئية، وبالجملة، ليس واحد منها في مقام تحديد الجزئية حتى يؤخذ بإطلاقها.

إلا أن دليل الحمد وغيره أيضاً ليس له إطلاق شامل لهذه الحالة، أعني ضيق الوقت عن الإتيان بالسورة، ألا ترى أن قوله عليه السلام: لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب لا يمكن التمسك به ولو لم يدرك من الصلاة إلا نفس الفاتحة بلا شيء آخر دونها؟ فهذا شاهد على عدم الإطلاق له بحسب الهيئة يشمل هذه الحالة.

وأما بحسب المادة فإطلاقه وإن كان مسلماً بمعنى أن جزئية الحمد للصلاة غير متوقفة على إدراك السورة وعدمه والقدرة وعدمها، بل ثابتة على كل حال، لكن مجرد ذلك لا يستفاد منه ثبوت التكليف الفعلي بأداء الصلاة الأدائية في داخل الوقت بلا سورة.

وبعبارة أخرى: لا يستفاد منه مشروعية بدلية هذا الفرد عن الصلاة التامة، بل لا بد لاستفادة ذلك من إقامة دليل آخر، ومجرد بقاء جزئية الحمد في هذا الحال يلائم مع انتقال التكليف إلى الصلاة الأدائية مع السورة وإدراك ركعة منها في الوقت، فإنه يحتمل بحسب الثبوت جزئية السورة، ومقتضاه سقوط التكليف بالأداء والانتقال إلى إدراك الركعة في الوقت الذي هو وقت اضطراري، وعدمها، ومقتضاه ثبوته، ومجرد قيام الأدلة على كون الحمد جزءاً مطلقاً وكذا الركوع والسجود وغيرها من سائر الأجزاء غير السورة لا لسان لها بتعيين وظيفة المكلف

وجعل الصلاة بلاسورة في حقّه، فكما أنّ ثبوت جزئية السورة لا دليل عليه إبتاتاً وإن كانت محتملة ثبوتاً، فكذلك نفي جزئيتها.

وبالجملة، ففي مقام إثبات مشروعية البدل الاضطراري وتعيينه نحتاج إلى دليل خارجي من إجماع لو ثبت، أو عموم: لا تترك الصلاة بحال، لو ثبت كونه رواية لا قاعدة مجمعا عليها، وبالأكان راجعاً إلى الإجماع.

والملخص من جميع ما ذكر أنّ من ضاق عليه الوقت عن إدراك مجموع الصلاة على قسمين :

الأول : من لو بادر على خلاف عادته مستعجلاً بدرك أقلّ الواجب بل ولو مع بعض المستحبات لكن مع سرعة يوجب صدق عنوان المستعجل وعدم صدق المتأني.

والثاني : من لا يدرك المجموع، بل لا بدّ من وقوع بعض من صلاته خارج الوقت ولو اقتصر على أقلّ الواجب مع المبادرة في إتيانه بحيث يحتاج في إدراك المجموع من رفع من واحد من الواجبات، إمّا السورة وإمّا الحمد، وإمّا ركعة مثلاً. فالقسم الأول لا شك في شمول أخبار المستعجل له، لصدق العنوان المذكور عليه، وكذا كونه لحاجة عقلائية، وقد فرضنا أنّ الشارع رخص للمستعجل لأجل حاجة عقلائية في ترك السورة تحقيقاً، لاستعجاله، وتحصيلاً لبعض من التأني له، وهذا المعنى موجود في المقام.

وأما القسم الثاني فقد استشكلنا في شمول الأخبار المذكورة إتياءه لأجل أنّنا لم نعلم أنّ الصلاة الموظفة في حقّه مع قطع النظر عن خبر المستعجل ماذا، وإطلاق المادة في بقية الأجزاء والشرائط غير السورة أيضاً لا يجدي، بعد عدم إطلاق الهيئة فيها، فإن إطلاق المادة فقط لا يستفاد منه الدستور وأنّه الصلاة بأربع ركعات في

الوقت بلا سورة، إذ لعله الصلاة المدركة ركعة منها فيه مع السورة، فإن السورة ليس لدليها إطلاق، لا مادة ولا هيئة، لا أنها بحسب الثبوت أيضاً لا يحتمل جزئيتها.

اللهم إلا أن يقال: إننا نستكشف بالأولوية القطعية حكم هذا القسم من القسم الأول، حيث إنه مع إدراكه الصلاة بجميع أجزائها قد رخصه الشارع لأجل أن يكون في إتيانه الصلاة على تأن، فكيف إذا لم يدرك السورة رأساً يغمض عن إدراك البقية أيضاً ويحكم بالبدل الاضطراري ولا يسقطها حتى يدرك الوقت الاختياري في جميع الصلاة، هذا.

ويمكن أن يقال بإمكان التشبث بذيل خبر المستعجل في هذا القسم أيضاً، بيانه أن الاستفادة من الخبر ولو علق الحكم فيه صورة على عنوان المستعجل كونه مطلقاً لتأ على الأعم، وهو أنه كلما كان وجود السورة مانعاً عن الوصول إلى غرض عقلا في إما ديني وإما دنيوي فقد رفع عنه الوجوب، لا بواسطة المزاحمة حتى يقال: يحتاج إلى إحراز الأهمية في ذلك الغرض، بل لأجل ضيق الموضوع في جانب السورة بحسب أصل المصلحة الوجوبية، غاية الأمر أنه إن كان ذلك الغرض الذي صار بقبال وجودها غير واجب شرعاً جاز للمكلف تفويته بقراءة السورة وإن كان واجباً كذلك فهو محكوم عقلاً بعدم جواز تفويته الواجب الشرعي على نفسه.

إذا عرفت ذلك فنقول: هنا مجعولات من قبل الشارع لا يمكن المكلف الجمع بينها، ولا يحيص له عن رفع اليد من بعضها، وتلك المجعولات عبارة عن الحمد والركوع وكذا وكذا، والوقت، وهذه لم يقيد عقد موضوع المصلحة الوجوبية فيها بعدم الممانعة الوجودية عن شيء، ومنها السورة، وهذه قد أخذ في عقد موضوعها أن لا يكون للمكلف حاجة عقلانية كان قراءة السورة مانعة عن الوصول إليها،

فإذا فرضنا أن الاشتغال بالسورة مانع عن إدراك تلك المجموعات المطلقة وموجب لفوت واحد منها لا محالة فتقتضى الخبر أن الوجوب مرتفع عنها حينئذٍ، وإذا صارت مرتفعة الوجوب لزم بحكم العقل اختيار عدمها لتلا يفوت الواجب المطلق المضيّق وقته.

ثمّ هذا كلّه في صورة معلوميّة الضيق، ولو شكّ في الضيق والسعة فيمكن التمسك حينئذٍ أيضاً بذيل قوله في بعض تلك الأخبار عطفاً على عنوان الإعجال: «أو تخوّف شيئاً» حيث إنّ من المعلوم عدم كون المراد منه الخوف بمعنى التوحّش النفساني، بل المقصود هو الشكّ.

فالمنعى - والله العالم - أنه لا بأس بترك الرجل في الفريضة قراءة السورة في حالين، إحداهما حال الاستعجال لحاجة عقلانيّة، والأخرى حال كونه شاككاً في إدراك الحاجة العقلانيّة لو قرأ السورة.

لا يقال: إنّ استصحاب بقاء الوقت بمقدار جميع الصلاة يرفع هذا الشكّ. لأنّنا نقول: الاستصحاب إنّما ينفع في مقام كان الأثر لنفس الواقع وكان الشكّ بعنوان الطريقيّة، وأمّا [لو] كان الأثر لنفس صفة الشكّ فالاستصحاب غير نافع لرفع الصفة النفسانيّة.

والحمد لله أولاً وآخراً.

اعتبار الترتيب بين الحمد والسورة

ويجب الترتيب بين الحمد والسورة، ولا إشكال في أصله، والمقصود التكلم في ما يتفرّع عليه، وهو ما إذا خالف الترتيب وأتى بالسورة مقدّمة على الحمد، فللمسألة صور.

الأولى: أن يفعل ذلك عامداً عالماً.

والثانية: أن يفعله جاهلاً بالحكم.

والثالثة: أنى يفعله ساهياً في الموضوع.

أما الصورة الأولى فقد حكموا فيها بالبطلان، معلّين تارة بأنّه زيادة عمدية، وأخرى بأنّه كلام محرّم، لكونه قد أتى به على وجه التشريع.

والحقّ أن يقال: إن قلنا بأنّ الترتيب معتبر في الصلاة في عرض الأفعال فاللازم هو البطلان، لأنّه قد أخلّ بهذا الواجب، ولا يمكن تداركه، لأنّ السورة وقعت جزءاً للصلاة، والترتيب المعتبر هو ما كان بين السورة التي هي جزء للصلاة، وبين الحمد، فإذا وقعت مقدّمة فلا يمكن حفظ الترتيب، ويكون وجه البطلان على هذا هو النقيصة العمديّة.

لكن لازم هذا المبنى عدم وجوب تدارك السورة بعد قراءة الحمد في حال السهو أيضاً، ولا يلتزمون به.

وإن قلنا بأنّه أخذ قيداً في الأفعال بمعنى أنّ السورة الخاصّة مثلاً جزء للصلاة وكذلك الركوع الخاصّ والسجود الخاصّ وهكذا، أعني ما كان منها واجداً للترتيب، فاللازم حينئذٍ بقاء محلّ التدارك للسورة، لأنّ ما أتى به لغو، وليس

مما اعتبر جزءاً للصلاة، لفقدانه الخصوصية المعتبرة فيه، ولكن ليست زيادة أيضاً، لأنّ صرف الوجود لا يتّصف بالزيادة، فإنّ الزيادة وصف لثاني الوجود.

نعم بعد الإتيان بالسورة ثانياً يلحق وصف الزيادة للوجود الأوّل، وأين هذا من إيجاد الزيادة، فلا يمكن الحكم بالبطلان من هذه الجهة، كما لا وجه من جهة النقيصة، لأنّ الفرض حصول التدارك بإتيان السورة ثانياً، وأمّا كون السورة المقدّمة كلاماً محرّماً بالعنوان الثانوي وهو التشريعيّة فلا وجه لعدّه من المبطلات، وأيّ فرق بينه وبين النظر إلى الأجنبيّة في أثناء الصلاة.

والمحصل أنّ النهي إذا كان متعلّقاً بأمر خارج عن العبادة وأجزائها فلا يوجب الفساد، وها هنا من هذا القبيل، وقد مرّ نظيره في الإتيان ببعض الأجزاء رياءً، ثمّ التدارك بإتيانه بقصد القربة، وبالجملّة فعلى هذا المبني لا نعلم ما وجه الحكم بالبطلان.

فإن قلت: يمكن أن يكون الوجه إضراره بالاستدامة الحكيمّة المعتبرة في النية، حيث إنّه مشرّع، والمشرّع غير قاصد للامتنال، والعبادة ما كان معتبراً فيه قصد الامتنال ابتداءً واستدامةً.

قلت: مضافاً إلى إمكان عدم منافاته مع قصد الامتنال بأن كان التشريع في الخصوصية بعد حصول أصل التحرك إلى الطبيعة بدعوة الأمر نقول: هذا إنّما يسلم إذا كان ذلك من قصده في أوّل الأمر بأن قصد الإتيان بالصلاة المأتيّ بها على خلاف الترتيب المقرّر.

وأما لو كان قصده من الأوّل الصلاة الشرعيّة، ثمّ بدا له بعد التكبير أن يأتي بالسورة مقدّمة على الحمد فأق، ثمّ بدا له وقرأ الحمد وتدارك السورة

فلا مانع فيه من حيث الاستدامة الحكيمية أيضاً، لأنه في جميع آتات اشتغاله بأفعال الصلاة متحرك بالأمر الشرعي، لا التشريعي، وما صدر منه بالأمر التشريعي خارج عن الأفعال الصلاةية، وليس حاله إلا كحال من عزم على الخروج من الصلاة حين عدم اشتغاله بفعل من الأفعال ثم بدله وأتى بالبقية، فإن الأقوى صحة صلاته.

ويمكن أن يقال في وجه البطلان بناءً على المبنى المذكور بأنه قد أتى بالجزء الصلاةية محرمًا بالعنوان الثانوي، وكلما أتى بجزء من أجزاء الصلاة محرمًا بأحد من العناوين الثانوية مثل التشريع والرياء وغيرها فالصلاة باطلة.

بيان ذلك أن من المسلم بينهم رضوان الله عليهم أن من المبطلات عنوان الماحي لصورة الصلاة، ولم يرد بذلك نص في آية أو رواية، ولا دل عليه ظاهر دليل، ولا يكون عنوان المحو في ذاته منافيًا مع العبادية، لأننا نقطع بعدم إضراره في باب الوضوء والغسل، مع أنها أيضاً من العبادية، فلو وثب في أثناء الوضوء مثلاً، أو تكلم مع الغير بحيث انحى صورة الوضوء عنه عرفاً مع بقاء الموالاة المعتبرة كفي في الصحة قطعاً.

وبالجملة فعنوان المحو ما لم يعتبر عدمه في العبادية اعتباراً شرعياً ليس وجوده مبطلاً لها، والمفروض عدم الإشارة إلى هذا التقييد في الكتاب والسنة، فينحصر الوجه فيه أن أذهان المشرعة من حيث هم مشرعة حاكمة باعتبار قيد الاتصال بين أجزاء الصلاة، بحيث يخلّ به تخلّل مثل الوضوء والسكوت الطويل في أثناءها، وليس أمر هذا الاتصال المعتبر بحسب ارتكازهم تحت ضابط معلوم، فإن البكاء لأمر دنيوي مضر، وعين ذلك البكاء إذا كان لأمر الآخرة غير مضر، والمعيار لزوم الاتصال بين الأجزاء الصلاةية وعدم قطع اللاحق من السابق

بحسب وجدان المشرّعة.

إذا عرفت ذلك فنقول: لا يبعد دعوى أنّ من موارد الحكم بعدم الاتصال المذكور ما إذا تخلّل بين الأجزاء الصلّاتيّة وجود نسخ الأجزاء المذكورة بعنوان الجزئية، لكن على وجه العصيان والتمرد والطغيان على الله تعالى شأنه، والفرق بينه وبين ما إذا حصل التمرد بفعل خارجي غير مرتبط بالصلاة، فإذا أتى بالسورة رياءً بعنوان القرآنيّة لا يضرّ، وإذا أتى بها كذلك بعنوان الصلّاتيّة كان مضرّاً، والحكم الرجوع إلى وجدان المشرّعة، هذا تمام الكلام في صورة العمد.

وأما صورة الجهل بالحكم التي هي الصورة الثانية فإن قلنا باعتبار الترتيب في الصلاة في عرض أفعالها فاللازم البطلان بواسطة النقص وعدم العفو عنه مع الجهل بالحكم، فإنّ عموم لا تعاد غير شامل إلّا للجهل والسهو في الموضوع كما حقّق في محله وأشار إليه في أوّل هذا المبحث.

وإن قلنا باعتباره قيداً في الأفعال فاللازم الحكم بالصحة، فإنّ الوجه الأخير الذي أشرنا إليه في الصورة السابقة غير جارٍ هنا، لعدم طرؤ عنوان التشريع مع فرض الجهل بالحكم وزعم كونه مشروعاً.

بقيت الصورة الثالثة وهي ما إذا خالف الترتيب ساهياً، ولا إشكال في أصل الصحة وعدم الفساد، وهل يجب عليه تدارك السورة بعد إتمام الحمد أو يكفي السورة السابقة وجهان مبنيان على القول بكون الترتيب معتبراً في الصلاة أو في أفعالها، فعلى الأوّل يتعيّن الثاني، لفقد محلّ تدارك المنسيّ، أعني الترتيب، لأنّ محله صرف الوجود للسورة، وقد أتى بخلاف الترتيب، ولا يمكن تكراره، فيكون معفوّاً بعموم لا تعاد، وعلى الثاني يتعيّن الأوّل، لبقاء محلّ التدارك.

وأما رواية قرب الإسناد عن عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام «قال: سألته عن رجل افتتح الصلاة فقرأ سورة قبل فاتحة الكتاب، ثم ذكر بعدما فرغ من السورة، قال عليه السلام: يمضي في صلاته ويقرأ فاتحة الكتاب في ما يستقبل»^(١) فيحتمل أن يكون المراد أنّه لا يقرأ الفاتحة في هذه الركعة، بل في الركعة المقبلة.

ويحتمل أن يكون المراد قراءة الفاتحة وحدها بلا سورة في هذه الركعة. ويحتمل أن يكون من باب العطف التفسيري لقوله عليه السلام: يمضي في صلاته، فالعنى أنّ كَيْفِيَّةَ مَضِيهِ شُرُوعِهِ فِي قِرَاءَةِ فَاتِحَةِ الْكِتَابِ وَجَعَلَ مَا تَقَدَّمَ لِعَوَا، وَلا زَمَهُ قِرَاءَةَ السُّورَةِ بَعْدَ الْفَاتِحَةِ، فَإِنْ لَمْ يَنْقَلْ بِظُهُورِهَا فِي الْآخِرِ فَلَا أَقْلَ مِنَ الْإِجْمَالِ وَعَدَمِ الدَّلَالَةِ، وَحِينَئِذٍ إِذَا لَمْ يَكُنْ عَلَى أَحَدِ الطَّرْفَيْنِ دَلِيلٌ فَالْمَرْجِعُ هُوَ الْأَصْلُ الْعَمَلِيُّ وَهُوَ اسْتِصْحَابُ التَّكْلِيفِ بِالسُّورَةِ بَعْدَ قِرَاءَةِ الْحَمْدِ الثَّابِتِ قَبْلَ الشُّرُوعِ فِي السُّورَةِ الْمَقْدَمَةِ.

قراءة السورة الطويلة المفوّتة للوقت

ولا يجوز قراءة السورة الطويلة المفوّتة لوقت الفريضة على المشهور، بل عن بعض نسبه إلى الأصحاب، وكذلك بطلان الصلاة، ومقتضى إطلاقه عدم الفرق بين قصد الجزئية بها وعدمه، والعمدة النظر في مقتضى القواعد، ثمّ في ما يستفاد من النصّ الوارد في المقام.

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٨ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٤.

ف نقول : أما الأول ، فاعلم أن المسألة من صغريات مبحث الضدّ ، فإنّ السورة منافية للوقت الذي هو واجب .

فإن قلنا : إن الأمر بأحد الضدين يستلزم النهي عن ضده الخاصّ فاللازم هنا تعلق النهي بالسورة الطويلة ، وأما بطلان الصلاة فإن قصد بها الجزئية من أول الأمر على وجه يرجع إلى عدم قصد الامتثال ، فلا إشكال في البطلان وإن قصد الجزئية ، لكن حين الشروع في السورة أو من الابتداء ، لكن على وجه تعدّد المطلوب ، كما تقدّم نظيره في المسألة السابقة ، فالحكم بالبطلان مبنيّ على الكلام في المسألة السابقة ، فإنّ تمام ما قلناه هناك جارٍ لها هنا حرفاً بحرف ، فراجع ، بل هذه من صغرياتهما ، لأنّه مشرّع في إتيان السورة كما كان كذلك هناك بواسطة مخالفة الترتيب .

وإن قلنا بأنّ الأمر بأحد الضدين لا يستلزم النهي عن ضده الخاصّ لإنكار المقدميّة بين وجود أحد الضدين وعدم الآخر كالعكس ، ولكن يستلزم عدم الأمر بالضدّ الآخر ، فاللازم عدم تعلق النهي بالسورة المذكورة ، ولكنّ الصلاة المشتملة عليها أيضاً ليست بمأمورٍ بها ، فيتحقّق التشريع أيضاً لو قصد الإتيان بها بعنوان الجزئية والمأمورية ، فيجري فيه أيضاً الكلام المتقدّم حرفاً بحرف .

كما أنّه لو أتى بها لا بقصد الجزئية فلا وجه للبطلان مطلقاً ، وكذلك لو قصد الجزئية لكن بداعي الرجحان الذاتي وقلنا بكفاية مثله في العبادة وعدم الحاجة إلى قصد الأمر ، بل وكذلك لو قصد الأمر الشرعي الموجود بحسب أصل التشريع .

وحينئذٍ فإن ضاق الوقت عن مجموع الصلاة ولكن وسع بمقدار ركعة دخل في

مصاديق من أدرك ويحكم بصحة صلاته من هذه الجهة وإن كان قد عصى بواسطة تحصيل عنوان الاضطرار لنفسه، وإن ضاق ولم يسع الركعة أيضاً كانت الصلاة صحيحة منقّحة من الأداء والقضاء مستفاداً صحتها من جمع دليلي الأداء والقضاء، وقد تقدّم شرح ذلك في بعض الأبحاث السابقة، هذا هو الكلام حسب مقتضى القاعدة.

وأما النصّ الوارد في المقام فروايتان :

إحدهما : ما رواه الشيخ رحمته بإسناده عن سيف بن عميرة عن عامر بن عبد الله « قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : من قرأ شيئاً من الحمّ في صلاة الفجر فاته الوقت »^(١).

والثانية : ما رواه أيضاً بذلك السند عن سيف المذكور عن أبي بكر الحضرمي « قال : قال أبو عبد الله عليه السلام في حديث : لا تقرأ في الفجر شيئاً من الحمّ »^(٢). وإطلاق هذا الأخير منزّل على صورة تفويت الوقت بقرينة الخبر الأوّل، والسند مجبور بالاشتهار والاتفاق المحكيّ.

وأما الدلالة فقد نوقش فيها بأنّ الظاهر من الوقت وقت الفضيلة، لأنهم كانوا مواظبين على إتيان الصلوات في أوائل الأوقات، فلا بدّ من حمل هذا النهي على التنزيه والكراهة.

وفيه أنّ ذلك لا يمنع من حمل النهي على المعنى الجامع الذي ينطبق في مورد تفويت وقت الفضيلة على الكراهة وفي مورد تفويت وقت الإجزاء على التحريم،

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٤٤ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

(٢) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٤٤ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

فإنه يعلم منه أن الشارع لا يرضى بفعل السورة الموجب لفوات الوقت، ولا محالة يتفاوت مرتبة عدم رضائه باختلاف مطلوية الوقت، فإن كانت بدرجة الاستحباب كان عدم رضائه كراهة، وإن كانت بدرجة الوجوب كان عدم رضائه تحريماً.

وبالجملة، فالخدشة المذكورة غير واردة.

نعم يمكن أن يخدم في ظهور هذا النهي في المولوية، بيان ذلك أنه إذا تعلق أمر مولوي بعنوان من العناوين فهذا الفعل بالعناوين الثانوية مثل إطاعة الأمر ونحو ذلك يتحقق فيه الداعي العقلي، ولا يحتاج إلى إيجاد أمر مولوي، فأوامر الإطاعة لو فرض إمكان مولويتها وسلامتها عن محذور التسلسل اللازم على تقدير كونها مولوية على ما بين في محله لا يحمل مع ذلك على المولوية وإرادة الجامع بين الاستحباب والوجوب حسب اختلاف المقامات بواسطة عدم ظهورها في هذا المقام في المولوية.

وكذلك الأوامر الواردة بعنوان الاحتياط بالنسبة إلى موارد العلم الإجمالي لا يحمل على المولوية مع قبول المحل لذلك حتى يكون المرتكب في الشبهة التحريمية والتارك في الوجوبية عاصياً لثلاثة نواهي أو أوامر.

وكذلك الأوامر في أخبار من بلغ لا يحمل على المولوية حتى يستفاد منها الاستحباب الشرعي مع قبول المحل لذلك، ولذلك قال به بعض، وليس ذلك إلا لأن نفس الأمر الواقعي في أطراف العلم كافٍ للبعث عند العقل، فلا يحتاج إلى إيجاد الأمر المولوي متعلقاً بعنوان المحتمل، وكذلك نفس رجاء الأمر الواقعي كافٍ للانبعث نحو الإتيان بدون حاجة إلى جعل استحباب شرعي متعلق بعنوان من بلغ.

إذا عرفت ذلك فنقول : إنّ الأمر بأحد الضدّين كما أنّه كافٍ للباعثيّة العقلية نحو فعل ذلك الضدّ، كذلك كافٍ للزاجريّة كذلك عن الضدّ الآخر، فإذا ورد في لسان الشرع نهي عن الضدّ الآخر فحال هذا النهي حال أوامر الاحتياط وأوامر من بلغ في كونه محمولاً على الإرشاد دون الملوّية.

ومما ذكرنا يظهر عدم جواز حمل النهي الموجود في المقام على الوضع وإفادة المانعيّة أيضاً، فإنّ الظاهر كونه لمحض الإرشاد إلى الضدّ الأهمّ من دون إعمال تعبّد في هذا الضدّ الآخر لا بوجه التكليف ولا الوضع، والمقصود التنبيه على أنّ وقت فضيلة الفجر ضيق لا يسع مقدار قراءة الحمّ، فهني عن القراءة للإرشاد إلى إدراك فضيلة الوقت كما هو المرسوم عند أهل العرف، حيث إنهم إذا رأوا شخصاً موظفاً بشغل مشغولاً بضدّه الذي لا يمكن معه الإتيان بشغله يقولون له : ما لك وهذا الاشتغال بعنوان أنّ عليك الإقبال على شغلك وليس لك مجال حتى تصرف الوقت في أضداده ومنافياته.

عدم جواز قراءة العزيمة في الفريضة

ولا يجوز قراءة إحدى سور العزائم في الفريضة، دون النافلة على المشهور، بل استفاض عليه نقل الإجماع، والأصل فيه الأخبار. منها : خبر زرارة عن أحدهما عليه السلام « قال عليه السلام : لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم، فإنّ السجود زيادة في المكتوبة »^(١).

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٤٠ من أبواب لقراءة في الصلاة، الحديث ١.

ومنها: موقوف سماعه « قال: من قرأ: إقرأ باسم ربك فإذا ختمها فليسجد، إلى أن قال عليه السلام: ولا تقرأ في الفريضة واقراً في التطوع»^(١).

ومنها: موقوف عمار عن أبي عبد الله عليه السلام عن الرجل يقرأ في المكتوبة سورة فيها سجدة من العزائم « فقال عليه السلام: إذا بلغ موضع السجدة فلا يقرأها، وإن أحب أن يرجع فيقرأ سورة غيرها ويدع التي فيها السجدة، فيرجع إلى غيره»^(٢) الحديث.

ومنها: رواية علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام « قال: سألته عن الرجل يقرأ في الفريضة سورة النجم، أيركع بها أو يسجد، ثم يقوم فيقرأ غيرها؟ قال عليه السلام: يسجد، ثم يقوم فيقرأ بفاتحة الكتاب ويركع، وذلك زيادة في الفريضة، ولا يعود يقرأ في الفريضة بسجدة»^(٣).

والكلام تارة في سند هذه الأخبار، وأخرى في دلالتها، وثالثة في معارضاتها.

أما الأول فالظاهر أنها من قسم الموقوف، لورود التمسك بها في كلام الأصحاب، وذلك مما يجبر ضعفها لو كان، وعدم اعتناء صاحب المدارك عليه السلام بها مبني على أصله المهجوج من عدم العمل في الأخبار الآحاد إلا بالصحيح الأعلاني، وأما على ما هو المختار من تعميم الحجية بالنسبة إلى مطلق الموقوف بالصدور كما حقق في الأصول فلا وجه للخدشة فيها من حيث السند.

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٤.

وأما الثاني فاعلم أن الاحتمالات في هذه النواهي أيضاً كالنهي الموجود في المسألة السابقة ثلاثة :

الأول : أن تكون مولوية مفيدة للتحريم الاستقلالي النفسي .

والثاني : أن تكون مولوية مفيدة للتحريم الوضعي ، أعني : المانعية .

والثالث : أن تكون إرشادية ، والظاهر منها هو الأخير ، نظير ما تقدّم في

المسألة السابقة .

بيانه أنه لا إشكال في أن الزيادة العمدية في الفريضة محرمة بحسب الجعل الأولي ، والتسبب إلى المحرم الذاتي بما يكون علة للوقوع فيه من دون بقاء اختيار للمكلف حرام عقلاً ، لما قرّر في مبحث مقدّمة الحرام ، حتى لو فرض تبدل عنوان التحريم إلى الوجوب لعارض بعد إيجاد سبب وقوعه .

مثلاً شرب الخمر محرّم ذاتي لم يقيد في حرمة الذاتية عدم الاضطرار ، غاية الأمر أنه لو حصل الاضطرار من غير ناحية التكليف فهو معذور ، وأما لو أوجد هو باختياره أسباب الاضطرار إلى الشرب كما لو مشى إلى مكان ينجّر أمره إلى الإلجاء إلى الشرب ، وأنه لو لم يشربه لهلك نفسه لتوعيد ظالم مثلاً إتياء بالقتل لو لم يشرب وكان عالماً بذلك ، فهو وإن كان بعد المشي إلى ذلك المكان مكلفاً بالشرب حفظاً لنفسه ، ولكنّه معاقب أيضاً بسوء اختياره الذي أعمله في المقدمات .

وحكذا الكلام في من توسط أرضاً مفصوبة لو قلنا بمقدّمية الخروج للتخلص عن الغصب الزائد ، فإنه منهى أولاً عن جميع أنحاء الغصب دخولاً وخروجاً ، وبعد العصيان والدخول يجب عليه الخروج ، للمقدّمية حسب الفرض ، ولكنّه معاقب عليه أيضاً ، لأنه مختار في إيجاد مقدّمته .

وعلى هذا فنقول: إن قراءة سورة العزيمية في المكتوبة تسبب إلى أحد الأمرين، بحيث لا ينفك المكلف عقيب الفراغ منها عن أحدهما، ولا يبقى له الاختيار في الاجتناب عنها، لأنه إما أن يؤخر السجدة إلى ما بعد الصلاة، وهذا تأخير للواجب الفوري، وإما يأتي بها في أثناء الصلاة، وهذا إتيان للحرام الذاتي أعني: الزيادة العمدية الموجبة لبطان الصلاة، ولا ينافي محرمة الذاتية أتصافه بالوجوب العرضي، كما مثلنا به في المثالين، فيكون قراءة السورة محرمة، لكونها علّة مستلزمة للحرام.

إذا عرفت ذلك فنقول: إذا ورد على لسان الشارع النهي عن قراءة العزيمية معللاً بأنه موجب لوقوع السجود الذي هو زيادة في المكتوبة، فهذا النهي ظاهر في عدم كونه مسوقاً للمنع الوضعي في نفس القراءة، بل يمكن ادعاء صراحته بالنسبة إلى ذلك، وأنه إنما هو لأجل المنع الوضعي في السجود المترتب عليه.

وأما احتمال كونه للتحريم النفسي فهو أيضاً خلاف الظاهر بالبيان الذي تقدم نظيره في السابق من أنه إذا كان النهي وارداً في مقام يكون الزاجر في نفس العبد موجوداً من قبل عقله كما بيّنا وجوده في المقام فهذا النهي ظاهر في الإرشاد، ولا ظهور له في المولوية.

نعم فرق بين ما نحن فيه والمسألة السابقة من حيث إن النهي هناك كان للإرشاد الصرف إلى الضد الآخر من دون كراهة بالنسبة إلى الضد المتعلق للنهي في نفس المولى أصلاً، لعدم المقدمية بين الضدين، وأما هنا فبإبهاب المقدمية وفي نفس المولى الكراهة المقدمية موجودة قهراً.

فتلخص مما ذكرنا أن هنا مانعين للصلاة، أحدهما بالعنوان الأولي، وهو منحصر في السجود للتلاوة، والثاني بالعنوان الثانوي، وهو قراءة السورة بناءً على

ما أسلفناه من مانعية كل محرم أتى به بعنوان الصلاة، وقد سبق كون القراءة محرمة من باب العلية والاستلزام للوقوع في أحد المحرمين، فالإتيان بها بعنوان الصلاة محرم لذلك وللشريع.

وعلى هذا فإن كان عالماً بإيجاب السورة للسجدة وفوريته، كان هذا النهي فعلياً في حقه، ويوجب البطلان ولو لم يأت بالسجدة.

وأما إذا كان جاهلاً إما في إيجابها للسجدة، وإما لفوريته، بجهل قصوري فلا يكون النهي فعلياً. فلا بطلان.

نعم لو التفت بعد الفراغ من السورة إلى وجوب السجدة فوراً فإن أتى بها أبطلت صلاته، وإن عصى ولم يأت فلا بطلان أيضاً، لأن المبطل وجود السجدة، لا وجوبها، والمفروض عدم وجودها.

بيان ذلك أن مدلول الرواية النهي عن قراءة السورة معللاً بكون السجدة زيادة، وحاصله بناءً على ما تقدم أن القراءة موجبة للوقوع بين المحذورين الذاتيين، والفعل الذي هذا شأنه لا بد أن لا يرتكبه الإنسان، فالمقصود بالإفادة بيان هذا المعنى، والتنبيه على كون السجود زيادة يكون توطئة لذلك بعد ارتكازية فورية وجوب السجدة وحرمة تأخيرها.

وعلى هذا فلا يستفاد من الرواية أن الحكم عند الدوران بين هذين المحذورين تقديم أيهما، كما في ما فرضناه من المثال أعني: صورة عدم تحقق التشريع بإتيان القراءة وعدم طرؤ البطلان على الصلاة من ناحية قراءتها، فإن الأمر حينئذ يدور بين أن يسجد فيبطل الصلاة مع كون قطعها محرماً بحسب أصل التشريع، وأن يؤخرها مع كونه أيضاً كذلك.

وإذا لم نفهم من الرواية حكم تقديم السجود وإيجابه، فلا بد من الرجوع

إلى ما يقتضي القواعد، والمقام من قبيل الدوران بين المظلومين النفسيين، وحكمه التخيير مع عدم إحراز الأهمية وتقديم الأهم مع إحرازه، ولو فرض إحراز أهمية السجود من الخارج وعصى وأتى بالصلاة وأخر السجود فهو مبني على مسألة الضد، وقد حَقَّق فيها الحكم بالصحة إذا أتى بالعبادة بداعي الرجحان الذاتي.

وليس المقام من قبيل الدوران بين أجزاء المركب المأمور به وعدم إمكان الجمع بينها، حيث قلنا في بعض المباحث السابقة: إن مقتضى القاعدة العقلية سقوط المركب رأساً، فإن علم من الخارج عدم سقوطه فالمقام من دوران الأمر عند احتمال الأهمية وعدم قطع المساواة بين التعيين والتخيير الشرعيين، والمرجع فيه الاحتياط.

والحاصل: نارة يقال: مدلول الرواية أنه: لا تقرأ العزيمة في المكتوبة، لأنه لو قرأتها يجب عليك أن تأتي بالسجود، وإذا أتيت به يوجب بطلان صلاتك، لكونه زيادة عمدية.

وأخرى يقال: مدلولها: لا تقرأ المكتوبة، لأن السجود لو أتيت به يكون زيادة عمدية، وحيث إن محذورية عدم إتيانه إلى ما بعد الصلاة كان ارتكازياً فالمعنى أنه يوجب الوقوع في أحد المحذورين.

فالمدعى أن الرواية أولاً ليست بظاهرة في المعنى الأول، بل مردد بينها، وليس في المعنى الثاني مخالفة لظاهرها، وثانياً لو سلمنا الظهور في المعنى الأول فغاياته الحكم بأهمية السجود بالنسبة إلى إتمام الصلاة وعدم قطعها، وعلى كل تقدير لا يلزم بطلان صلاة من قرأ العزيمة على غير وجه التشريع وأتمَّ صلاته بدون سجود التلاوة في الأثناء.

فتحقّق أنّ إتيان العزيمة في الفريضة يكون على وجهين .

الأوّل : على وجه التشريع ، وهو لا يتحقّق إلا بالنسبة إلى من علم بأنها محرّمة ، لاستلزامها للوقوع في أحد المحذورين .

والثاني : على غير وجه التشريع ، وهو يتحقّق بالنسبة إلى الناسي أو العالم بعدم وجوب السجدة أو وجوبها ، لا على وجه الفورية .

ففي القسم الأوّل يتحقّق البطلان بنفس قراءة العزيمة حسب ما أسلفنا ، وفي الثاني يتحقّق البطلان لو أتى بالسجدة ، وأمّا لو لم يأت وأتمّ الصلاة فقتضى القاعدة هو الصحّة ، هذا كلّه بالنسبة إلى من قرأ العزيمة بتامها أو إلى ما بعد آية السجدة .

وأما لو قرأها إلى ما قبل الآية المذكورة وقد كان عازماً من الأوّل على الإتمام ، والحاصل أنّه كان متجرّياً بالإقدام على الفعل المحرّم ، ولكن قبل الوصول إلى الآية ندم وأمسك عن القراءة في صحّة صلاته وبتلّانها وجهان إذا لم يكن هذا من قصده من حين الشروع في الصلاة على وجه يرجع إلى عدم قصد الامتنال ، وإلا فالمتعيّن البطلان .

وجه البطلان في الصورة المزبورة دعوى إلحاق التجري بالمعصية الحقيقية في الاندراج تحت عنوان الماحي ، وجه العدم عدم ثبوت ذلك ، وحينئذٍ فلا إشكال في الصحّة لو لم يتجاوز النصف ، لأنّه يعدل حينئذٍ إلى سورة أخرى غير العزيمة ، وشبهة حرمة القرآن بين السورتين وخصوصاً تعميمه للجمع بين سورة وبعض أخرى وإن كان يشهد له قوله في بعض الروايات : لا تقرأ في المكتوبة بأقلّ من سورة ولا بأكثر ، ضعيفة ، لأنّ الحقّ كراهته كما يأتي في محلّه إن شاء الله تعالى ، ولو تجاوز النصف فكذلك يقوي الصحّة ، لأنّ النهي عن العدول يمكن دعوى انصرافه إلى ما إذا أمكن

إتمام السورة المعدول عنها، فلا يشمل المقام.

بقي الكلام في الأخبار المعارضة.

فمنها: حسنة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن الرجل يقرأ بالسجدة في آخر السورة؟ «قال عليه السلام: يسجد، ثم يقوم فيقرأ فاتحة الكتاب، ثم يركع ويسجد»^(١).

ومنها: موقوف سماعة «قال عليه السلام: من قرأ ﴿إِذَا بِأَسْمِ رَبِّكَ﴾ فإذا ختمها فليسجد، فإذا قام فليقرأ فاتحة الكتاب وليركع، قال عليه السلام: وإذا ابتليت بها مع إمام لا يسجد فيجزئك الإيماء والركوع» الحديث^(٢).

ومنها: رواية وهب بن وهب عن أبي عبد الله عن أبيه عليه السلام أنه «قال عليه السلام: إذا كان آخر السورة السجدة أجزأك أن ترقع بها»^(٣).

ومنها: رواية محمد عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن الرجل يقرأ السجدة فينساها حتى يركع ويسجد «قال عليه السلام: يسجد إذا ذكر إذا كانت من الغزائم»^(٤).

ومنها: رواية علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام «قال: سألته عن الرجل يقرأ في الفريضة سورة النجم، أيركع بها أو يسجد ثم يقوم فيقرأ بغيرها؟ قال عليه السلام: يسجد ثم يقوم فيقرأ بفاتحة الكتاب ويركع، وذلك زيادة في الفريضة، ولا يعود يقرأ

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٣٧ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٣٧ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٣٧ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

(٤) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٣٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

في الفريضة بسجدة»^(١).

وبالإسناد «قال: وسألته عن إمام يقرأ السجدة فأحدث قبل أن يسجد كيف يصنع؟ قال عليه السلام: يقدم غيره فليسجد ويسجدون وينصرف وقد تمت صلاتهم»^(٢).

وتقل في الجواهر منها هكذا: عن إمام قرأ السجدة فأحدث قبل أن يسجد، كيف يصنع؟ قال عليه السلام: يقدم غيره فيتشهد ويسجد وينصرف هو وقد تمت صلاتهم.

وهذه الأخبار وإن كان لا صراحة بل ولا ظهور في واحد منها في حكم أصل القراءة وأنه الرخصة أو المنع، لإمكان حملها على صورة وقوع ذلك لبعض العوارض كالتقية أو النسيان، فلا معارضة فيها مع ما تقدم من حيث هذه الجهة، ولكن لا يخفى ظهورها، بل صراحة بعضها في أنه يجب فعل السجدة في أثناء الصلاة، ولا يبطل الصلاة بسبب ذلك، غاية الأمر في بعضها الحكم بقراءة فاتحة الكتاب بعد القيام من السجود ليتحقق الركوع عن قراءة، وفي بعضها جواز الركوع بنفس تلك السورة وعدم الاحتياج إلى القراءة الأخرى حتى يكون الركوع بالقراءة الأخرى، فيحمل لأجله الطائفة الأولى على استحباب القراءة الجديدة.

وعلى كل حال فهي متفقة في الحكم بأصل صحة الصلاة وعدم إیراث سجدة التلاوة في أثنائها خلافاً فيها.

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٤.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥.

وبعضها وإن كان بحسب الصورة مطلقاً غير مصرّح بالفريضة، ولكن بعضها كروايات عليّ بن جعفر مصرّح بذلك، بل ومع ذلك حكم في الرواية الأولى من رواياته بكون السجدة زيادة في المكتوبة، فقد جمع فيها بين الحكم بصحة الصلاة وبين الحكم بكونها زيادة في المكتوبة.

والقول بأنّه لعلّ ذلك لاغتفار الإعادة بسبب الجهل بالحكم، مدفوع بأنّ الجهل يوجب اغتفار القراءة، وأمّا السجدة المفروض بحسب تعيين الإمام عليه السلام تكليفه وقوعها في حال العمد والعلم، فلا وجه لاغتفار مبطلتها بمجرد وقوع سبب وجوبها عن سهو أو عن جهل.

فإن قلت: نعم لا يؤثّر ذلك في خروج السجدة عن الاتّصاف بالعمدية، ولكن حيث إنّ وصف زيادتها ليس على وجه الحقيقة، لأنّ الزيادة الحقيقية ما كان من سنخ الأجزاء الصلواتية قد أتى به بعنوان الجزئية وكونه من الصلاة، فلا يشمل مثل السجدة التي يكون المقصود بها السجدة للتلاوة، لا السجدة الصلواتية، فيكون التعمّد بالزيادة من باب التنزيل، فيمكن الاقتصار في هذا التنزيل على مورد وقوع سببها بغير وجه السهو، نعم لا يمكن التقييد بالعلم بالحكم، لأنّه مستلزم للدور أو التصويب.

قلت: أولاً: إنّ الإمام عليه السلام حكم بكون هذا الذي يأتي به في مفروض السؤال زيادة في المكتوبة.

وثانياً: بناءً على حمل مفروض السؤال على السهو والغفلة والنسيان لا يبق معنى لقوله عليه السلام: لا يعود يقرأ في الفريضة بسجدة، إذ المعنى على هذا التقدير المنع عن العود إلى السهو وأمثاله، وهو كما ترى، فهذا شاهد على أنّ المفروض في السؤال وقوع ذلك على وجه التعمّد.

ومنه يظهر أنه لا يمكن حمله على وجه التقيّة، إذ لا يصحّ قوله عليه السلام: لا يعود، بناءً عليه أيضاً كما هو واضح، بل يتعيّن كونه عمداً بلا تقيّة، غاية الأمر للجهل الحكمي، وقد اعترفت بأنّه لا يمكن أن يكون غاية للتزليل.

فصار المحاصل أنه عليه السلام جمع بين وقوع السجدة في الفريضة بلا حدوث خلل من ناحيتها في الفريضة، وبين التزليل منزلة الزيادة العمديّة، فهذا يكون شاهداً على عدم إرادة البطلان من التعليل المتقدّم في بعض أخبار النهي على ما تقدّم هنا من استفادة ذلك منه.

وحينئذٍ فيما يقال في مقام الجمع بأنّ الإمام عليه السلام أعرض أولاً عن مورد السؤال وبين حكم مورد يكون القراءة فيه مجوّزة، وهو النافلة، فحكم فيه بالسجدة، ثمّ القيام والقراءة بالفاتحة، ثمّ الركوع، ثمّ شرع في حكم الفريضة، فكأنّه قال: لكن هذا الذي ذكرته لك غير جارٍ في الفريضة، لأنّه زيادة عمديّة مبطلّة، ولا يعود إلى قراءة السجدة في العزيمة، يعني أنّ ما فعله باطل ولا يعود في المستقبل أيضاً إلى مثله.

أو يقال بحمل الكلام على بيان مورد السؤال وحمل النهي في قوله: «لا يعود» على الكراهة، وحمل قوله عليه السلام «وذلك زيادة الخ» على أنّه شبه الزيادة، لا على التزليل حتّى يكون مفاده ترتيب أثر الزيادة الحقيقيّة.

فإن قلت: فلم لا تقول بجرمة السجدة نفساً لا وضاعاً، أمّا الأوّل فللأخذ بظاهر الصيغة بدون ما يصرف عنه، وأمّا الثاني فللرواية المتقدّمة عن عليّ بن جعفر الظاهرة كمال الظهور في أنّ الصلاة المفروضة في السؤال صحيحة ولو بعد إتيان السجدة.

قلت: التعليل بأنّها شبه زيادة في الصلاة يناسب كونها مبطلّة لها، فإذا

لم يمكن حفظ هذا الظهور بواسطة القرينة المتقدمة فالأقرب إليه هو الحمل على الكراهة، لأجل كونها توجب المزازة في الصلاة، لا الحرمة النفسية، هذا، ولكن القول بالكراهة متروك بين الأصحاب رضوان الله عليهم.

هل يجب تعيين السورة عند البسملة

وهل يجب تعيين السورة عند البسملة حتى لو عين سورة ثم عدل عنها بعد البسملة يجب إعادة البسملة، وكذا لو بسمل بلا قصد سورة معينة، بل بقصد مطلق القرآنية لا يكفي، أو لا يجب فيكتفى في كلا المثالين؟
توضيح المقام يحتاج إلى تقديم مقدّمة وهي أن الأجزاء المشتركة للمركبات يكون على أنحاء.

الأول: أن لا يكون للقصد في جزئيتها للمركب مدخل أصلاً، حتى لو أتى بها بقصد مركب ثم بدا له وجعلها جزءاً لمركب آخر صار كذلك، كما في الخَلِّ بالنسبة إلى السكنجيين والمركب الآخر الملتئم من الخَلِّ والدبس، فلو وضع الخَلِّ في الإناء بقصد السكنجيين ثم بدا له ووضع عليه الدبس صار ذلك الآخر، وهذا واضح، وهكذا الحال في قائمة الباب والسرير ونحو ذلك من أجزاء المركبات الخارجية العينية.

الثاني: أن يكون للقصد مدخل في جزئيته، ولكن لا مدخلية لقصد حكاية ألفاظ الغير، وهذا كما في الأذكار الصلواتية غير القراءة، فإنّ قول: «سبحان» الذي هو الجزء المشترك بين الذكر الصغير والكبير لو أتى به بقصد أحدهما جاز له احتسابه من الآخر بأن يضمّ إليه بقيّة أجزاء الآخر، وهذا أيضاً واضح، والقصد

الذي يكون دخيلاً في هذا القسم هو قصد الذكر الصلّاتي.

الثالث : أن يكون للقصد مدخل مع لزوم كونه قصد حكاية ألفاظ الغير، وهذا كما في القراءة الصلّاتية، فإنّها لا بدّ أن تقع بعنوان الحكاية عن القرآن الذي نزل به الروح الأمين على قلب سيّد المرسلين ﷺ بلسانٍ عربيٍّ مبين.

بيان حقيقة القراءة

ولا بدّ هنا من شرح حقيقة هذه الحكاية :

فنقول : إنّ الحكاية لألفاظ الغير تارةً يكون تصديقيّة فيتّصف بالصدق تارةً وبالكذب أخرى، وهو كما في قولك : قال زيد كذا، وأخرى يكون تصوّرية ولا يتّصف حينئذٍ بها، وهي في هذه الجهة مثل النسبة الخبريّة، فإنّها أيضاً ذات قسمين، فيكون تصديقيّة تارةً، وهي التي تشتمل عليه كلّ قضيّة، ولا يكون في كلّ قضيّة إلاً واحدةً وتصوّرية أخرى، وهي التي ينحلّ إليها النسبة التصديقيّة بملاحظة التقييدات في جانب الموضوع أو المحمول، ومييار الصدق والكذب هو النسبة الأولى الأصاليّة دون الأخيرة الانحلاليّة.

مثلاً قولك : زيد العالم جاءني وإن دلّ على قضايا خبريّة انحلالاً، إحداهما أنّ زيد موجود في الدنيا، والأخرى أنّه عالم، والثالثة وهي القضيّة المقصودة بالأصالة أنّه جاءني، ولهذا قيل : إنّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار، إلاً أنّ الصدق والكذب لا يتعدّد بواسطة هذه النسب، فلو لم يكن الزيد موجوداً لا يلزم أن يكون قد كذب ثلاثاً، ووجهه ما ذكرنا من أنّ هذه النسب نسب تصوّريّة لا تصديقيّة.

وحينئذ فنقول : هكذا الحال في جانب حكاية اللفظ عن اللفظ ، فتارة يكون تصديقية، وأخرى تصوّريّة، والأولى قد عرفت مثالها، والثانية كما لو تكلمت بكلام بعنوان حكايتك عن الكلام الصادر عن الغير، فيكون سمت الألفاظ الصادرة منك سمت النقوش في الكتابة في أنّها تحكي عن الألفاظ، والألفاظ المحكيّة تحكي عن المعاني، فالكاتب يقصد المعاني بواسطتين، كذلك هذا المتكلم أيضاً يقصد بألفاظ نفسه حكاية ألفاظ غيره. ويقصد المعاني بتلك الألفاظ المحكيّة، فحال هذه الحكاية حال حكاية الألفاظ عن معانيها والنقوش الكسبية عن ألفاظها.

إذا عرفت ذلك فنقول : إذا أمر الشارع بقراءة إحدى السور القرآنية فاختيار التعيين وإن كان بيد المكلف وليس مأموراً بالسورة المعيّنة، إلا أن امتثاله لا يحصل إلا بقراءة إحدى المعينات المتميّزة كلّ واحدة منها عن غيرها بالمميزات الشخصية التي لا تنطبق إلا على شخص نفسها، مثلاً سورة المجد عبارة عن القطعة المعيّنة المحدودة بالبسملة الشخصية من أولها والكلمة الكذائبة في آخرها، وهكذا سورة التوحيد وغيرها، وقد فرضنا أن قوام الحكاية يجعل اللفظ مشيراً إلى لفظة الغير، وإذا كان ألفاظ السور القرآنية مشخصات معيّنات في أنفسها فلا محيص إلا عن الإشارة إلى أشخاصها في صيرورة الكلام متصفاً بكونه قراءة للسورة، نعم لا يشترط في اتصافه بجنس القرآنية هذا القصد، بل يكفي الإشارة إلى البسملة الجامعة بين جميع البسملات التي أنزل بها جبرئيل.

والحاصل أن قراءة البسملة تارة يجب بعنوان قراءة القرآن، وأخرى بعنوان كونها جزءاً من إحدى السور، وهذا الأخير لا يصدق إلا مع قصد التعيين، إذ بدون التعيين والقصد إلى المبهم اللابشرط لا يصدق أنه قرأ جزءاً من هذه أو هذه أو هذه، والمفروض أن على عهدتنا قراءة واحدة من هذه المعينات بنحو

النكرة والفرد المرّد.

فحينئذٍ فالأمر بقراءة واحدة من هذه السور يكون نظير الأمر بالأمر لواحد من أفراد الإنسان، فإنّ الخروج عن امتثال هذا الأمر هل يحصل إلاّ بأن يأمر المأمور واحداً معيّناً من الأشخاص الإنسانية؟ وهل يكتفى بمجرد إصدار الأمر إلى واحد لا معيّن بين آحاد معيّنين، فالأمر وإن لم يطلب إلاّ النكرة والفرد المرّد بحيث يصحّ سلب المطلويّة عن كلّ واحدٍ واحدٍ من الخصوصيّات، إلاّ أنّ المأمور لا مفرّله عن الامتثال في ضمن أحد المعيّنات.

وهكذا الحال في مقامنا، فإذا قيل: اقرأ واحدةً من هذه السور، فلا يحصل امتثال هذا الأمر إلاّ بالإشارة والحكاية الذهنيّة عند التلفّظ بالألفاظ المشتركة بين السور مثل البسملة إلى واحدة معيّنة من تلك السور، فإنّ قصد الإشارة إلى الذات المهمة المأخوذة اللابشرط فهو كما لو أمر المأمور في المثال واحداً غير معيّن من الرجال، فكما ليس ذلك امتثالاً لقول المولى: مرّ واحداً من أفراد الإنسان، فكذلك هذا لا يكون امتثالاً لقوله: اقرأ واحدة من السور القرآنيّة، إذ من المعلوم أنّ قراءة واحدة معيّنة من المعيّنات لا يتحقّق إلاّ بالإشارة إلى تمامها من صدرها إلى ذيلها بخصوصيّاتها المشخّصة لها، فإنّ أتى ببعض أجزائها المشتركة بقصد الإبهام واللاتعيين فقد أخلّ بإكمال السورة الشخصيّة بالنسبة إلى ذلك الجزء، فإنّه قد أشار إلى الجهة الجامعة دون الجهة الخاصّة بهذه السورة المقروءة.

وعلى هذا فيقوى عدم الاكتفاء بالقصد الإبهامي، كما لا يكتفى بالقصد التعيني للغير.

فإن قلت: إذا قصد الإبهام فلا يخلو إمّا يكون مقروءة قرآناً أو خارجاً منه رأساً، لا سبيل إلى الثاني، وعلى الأوّل فلا يخلو إمّا يكون جزء سورة معيّنة أو قابل

لأن يضمّ إلى بقية أيّ سورة شاء المكلف، فيصير جزءاً لها، وحيث لا سبيل إلى الأول قطعاً يتعيّن الثاني.

قلت: كونه قرآناً مسلّم، لكنّه حكاية للجامع دون شخص من الأشخاص، فإنّ الجامع وإن كان لا يمكن أن يوجد إلّا في ضمن الفرد، أمّا حكايته لا في ضمن الفرد كالعلم به كذلك فهي بمكان من الإمكان.

وبعبارة أخرى: الجامع في مقام الوجود اللفظي كالوجود العلمي والتصوري قابل لأن يتلبّس بالوجود منفكاً عن الأفراد وإن كان غير قابل لذلك في مقام الوجود الخارجي، وقد عرفت أنّ سنخ الحكاية في مقامنا سنخ حكاية الألفاظ عن معانيها، فالألفاظ المقرّوة الحاكية الصادرة منّا بقصد الحكاية عن الألفاظ الشخصية المنزلة بالنزول الشخصي وجودات لفظية لحكياتها، فإن أريد بها الحكاية عن جامع بسم الله الرحمن الرحيم الوارد في التنزيل بلا إشارة إلى تنزيل خاصّ كان اللفظ وجوداً حكايتياً لفظياً عن الجامع دون الفرد، وإن أريد التنزيل الخاصّ المتعقّب بقوله تعالى: قل هو الله أحد، مثلاً كان وجوداً لفظياً للقرآن الخاصّ المسمّى بالإسم الخاصّ.

وبالجمله فلا إشكال في عدم كفاية قصد الإبهام، فضلاً عن قصد تعيين الخلاف بعد لزوم قراءة سورة معيّنة من المعيّنات.

اللهمّ إلّا أن ينكر ثبوت التكليف بقراءة سورة معيّنة كان اختيار تعيينها بيد المكلف بحيث دخل المقرّو تحت أحد الأسماء المعيّنة، بل المتيقّن من الأدلّة قراءة طبيعة سورة كاملة، وأمّا لزوم كونها مسمّاة بأحد الأسماء المعيّنة من التوحيد أو الجحد أو نحوها فلا دليل عليه.

وحينئذٍ فإذا قرأ البسملة بدون قصد شيء إلّا كونها قرآناً فلا شبهة في أنّه قد

حكى وقرأ جزءاً من السور وإن كان لم يسم باسمٍ خاص، لكنّه لا يخرج عن الجزئية لطلق السورة، فإذا ضم إليها بقية سورة التوحيد مثلاً فقد أتى بما هو مصداق لطبيعة السورة الكاملة، أمّا البقية فواضح، لأنّه إذا قرأ الخاص فقد قرأ العام، وأمّا البسمة فالمفروض أنّه قراءة للعام، فالسورة الكاملة تحققت، غاية الأمر غير مستمّة بأحد الأسماء المعينة، وهو أيضاً لا يضرنا.

وبعبارة أخرى: فرق بين ما إذا ورد الأمر بالطبيعة التي لا يمكن امتثالها في الخارج إلاّ بالإتيان بأفرادها المشخّصة كما في: جنني برجل، وبين الأمر بالطبائع التي يكون تقوّمها بالقصد، مثل البيع والعق، فإذا قال: بع أحد عبدك، أو أعتقه، فكما أنّ له مصداقاً خاصاً معيّناً، كذلك له مصداق لا معيّن، وهو أن يبيع الكلّي الموصوف بالوحدة من عبديه.

وما نحن فيه من هذا القبيل، إذ للقصد مدخل في تحقّقه كما عرفت، فما المعين للزوم جعل المقرّو معنوياً بأحد العناوين الخاصّة حتّى يلزم منه عدم الاكتفاء بقصد الإبهام؟

وفيه أنّ الحكم بيننا وبينك العرف، فهل ترى إذا قيل: بعني أحد عبدك يفهمون منه الكلّي الطبيعي الذي أحد أفراده بيع الكلّي، أو أنّ المتفاهم منه النكرة، والفرد المرّد الذي ينحصر امتثاله في بيع هذا المعين أو ذاك المعين.

وهكذا الكلام في مقامنا إذا قيل: اقرأ سورة، لا يفهمون منه طبيعة كلية أحد مصاديقها الجامع بين السورتين أو السور، بل المستفاد هو النكرة، وقد عرفت انحصار امتثالها في الإتيان بواحدة من المعينات، والله العالم.

ثمّ إنّ ينبغي أن يعلم أنّ التعيين اللازم في المقام أعمّ من التفصيلي والإجمالي الارتكازي وإن كان مغفولاً عنه تفصيلاً، فلو رأى نفسه في أواخر سورة أو

أواسطها يكفيه ذلك، إذ يكشف عن أنّ المؤثر في نفسه إلى قراءة هذا المعين كان داعياً مكموناً غير ملتفت إليه تفصيلاً، وكفى به تعييناً.

وكذا هو أعمّ من الإشارة التفصيلية أو الإشارة الإجمالية، بمعنى أن يشير إلى وجه من وجوه السورة، كما إذا لم يعرف السورة المقصودة إلاّ بعنوان التوحيد فقرأ البسملة بهذا القصد ليقراً البقية بتعليم غيره.

والظاهر أنّ من هذا القبيل ما إذا عيّن السورة بعنوان ما يختاره بعد البسملة في علم الله تعالى، وليس هذا قولاً بكفاية قصد الإبهام، فإنّ القائل بذلك يقول: إنّ القاري بعد ما لم يقصد إلاّ الإبهام يصحّ له بعد ذلك ضمّ الخصوصية، ونحن قلنا: لا يعقل انقلاب الواقع عمّا وقع، وأمّا في ما نحن فيه فالمقرّ من أوّل وجوده متخصّص بخصوصيّة واقعيّة معلومة عند الله مجهولة عندنا.

فروع

الأوّل

إذا علم أنّه حين البسمة عيّن إحدى السورتين من المجدد أو التوحيد ونسي ما عيّنه، فإن قلنا بجواز العدول من إحدى السورتين إلى صاحبتهما فالأمر سهل، إذ يقرأ إحداها ببسمة مستأنفة بقصد القرية المطلقة، فأما أنّه كانت البسمة الأولى بقصد هذه أو بقصد أختها فعلى الأوّل لا يلزم إلّا تكرار البسمة بقصد القرية المطلقة، وهو غير مضرّ، وعلى الثاني فاللازم هو العدول من إحداها إلى أختها، والمفروض جوازه.

وإن قلنا بعدم الجواز كما لا يجوز منها إلى غيرها، فإن قلنا بجواز القران كان الأمر أيضاً سهلاً، لأنّه يختار إحداها فيأتي ببقية ثم يأتي بالأخرى مع البسمة، فإن كانت البسمة الأولى بقصد التي أتى ببقية فاللازم قران السورتين الكاملتين، وإن كانت بقصد الثانية فاللازم القران بين سورة كاملة وأخرى ناقصة، وعلى كلّ حال فلا مانع حسب الفرض من جواز القران بكلا قسميه.

وإن قلنا بعدم جواز القران فربما يقال بإمكان التصحيح أيضاً بأن يقرأ بقية إحداها بقصد القرية المطلقة ثمّ تمام الأخرى كذلك، فإنّ القران المنوع هو أن يأتي بهما معاً بقصد الجزئية للصلاة.

الثاني

لو شكَّ في أنه عيَّن حين البسملة أيّ سورة من السور فالظاهر بقاء التخيير له، بمعنى أنه الآن يختار أيّ سورة شاء بإعادة البسملة، لأنّه يشكّ في أنه هل زال التخيير الذي كان قبل البسملة وتبدّل بخصوص إحدى السورتين من الجحد والتوحيد، أو أنّه باقٍ بحاله، فالأصل بقاؤه.

الثالث

لو شكَّ أنّه هل عيَّن سورة حين البسملة أو قرأها على وجه الإبهام، فإن قلنا بعدم كفاية قصد الإبهام فقتضى القاعدة لزوم الإتيان ثانياً بقصد التعيين.

فإن قلت: ما المانع من إجراء قاعدة التجاوز في البسملة؟

قلت: ليس للإتيان بالبسملة على وجه الإبهام محلّ معيّن حتّى يكون الإتيان في غيره إتياناً في غير المحلّ، وإجراء القاعدة إنّما يصحّ في ما إذا اشتغل ببقية السورة المعيّنة ثمّ شكّ هذا الشكّ، وأمّا إذا لم يشغل بعد كما هو المفروض فلا مورد لها، فقتضى قاعدة الاشتغال بإتيان السورة الكاملة المتوقّف على قصد التعيين هو ما ذكرنا من الإعادة للبسملة بقصد التعيين، وإن قلنا بكفاية قصد الإبهام فالظاهر أنّ أصالة عدم التعيين للحكم بجواز قراءة آية سورة شاء غير جارية، إذ لا يثبت به عنوان السورة الكاملة التي هي المأمور بها، وهذا واضح.

الرابع

لو كان بانياً على قراءة سورة فنسي وشرع في غيرها، ثم التفت في أثناءها أو بعد تمامها كفى ذلك، لأنَّ هذه السورة قد أتى بها بالداعي الارتكازي الحادث بعد نسيان الداعي الأوَّلي، وقد تقدّم كفاية الداعي الارتكازي في مقام التعمين، من غير فرق بين كون السورة المقرّوة عادة له وعدمه.

نعم هذا في ما إذا علم بعدم تخلُّل حالة جديدة له في الأثناء قبل هذا الحال، وأما لو احتمل أنه كان قد أتى بالبسملة بقصد تلك السورة، ثم نسي وقرأ هذه التي بيده فأصالة عدم طرؤ النسيان جارية، ولا يرد إشكال المثبتة هنا، لأنَّها أصل عقلائي ومن جملة الأمارات المعتبرة عندهم.

الخامس

يجوز العدول من كلِّ سورة إلى غيرها ما لم يتجاوز النصف، أو ما لم يبلغه على الخلاف، إلّا من الجحد والتوحيد، فإنّه لا يجوز العدول منها إلى غيرها بمحض الشروع إلّا في يوم الجمعة إلى خصوص الجمعة والمنافقين، فهذا أمور :

أحدها : جواز العدول من سائر السور غير الجحد والتوحيد.

والثاني : تقييد الجواز في هذا الموضوع بكون العدول قبل بلوغ النصف أو قبل تجاوزه على الخلاف.

والثالث : عدم الجواز من السورتين إلى غيرها بمجرد الشروع.

والرابع : استثناء ظهر الجمعة من هذا الحكم، فيجوز فيه العدول من هاتين أيضاً إلى الجمعة والمنافقين، وهل يكون مقيداً بالحدّ المذكور في سائر السور أو لا، فيه أيضاً محلّ للكلام.

أما الدليل على الأوّل فهو أنه مقتضى الأصل الأوّلي، توضيح ذلك أننا إمّا نقول بأنّ المأمور به طبيعة السورة الكاملة أو التكررة والفرد المرّدّد، فعلى الأوّل لا إشكال في أنّ العقل حاكم بأنّ تعيين المصداق باختيار المكلف إلى أن يأتي بفرد تامّ، فإنّه حينئذٍ يحصل الامتثال ويسقط الطلب، وأمّا ما لم يأت بالفرد تماماً ولو كان في أثناء إتيانه فله الاختيار ورفع اليد عمّا بيده.

نعم لو قلنا بأنّ الطبايع التي مصاديقها تدريجيّة الحصول ينقلب التكليف بعد الشروع في فرد إلى التكليف بإيجاد الباقي وإتمام ما بيده، فلا يبقى له الاختيار بين إحداث فرد آخر وبين إتمام هذا الفرد، لأنّ المقدار الذي دلّ العقل بإثبات التخيير فيه هو التكليف الأوّلي بإحداث الطبيعة، وقد انقلب ذلك التكليف إلى تكليف آخر بإتمام ما شرع فيه، ولا دليل على التخيير بينه وبين اختيار إحداث فرد آخر، لكنّ الحقّ خلاف هذا المبني.

وعلى الثاني كما هو الظاهر فالتخيير بين الأفراد حينئذٍ يكون شرعيّاً، فكأنّه قيل: اقرأ إمّا سورة الجعد وإمّا سورة التوحيد إلى آخر السور، وما دام لم يأت بالمصداق الخارجي لواحد من هذه المعيّنات كان مقتضى التخيير المذكور بقاء الاختيار بيده، لأنّ الواجب التخييري إنّما يسقط بإتيان أحد الأبدال، وهو حال كونه في أثناء السورة غير آتٍ بواحد من الأبدال، لأنّها السور التامة.

فقد تحقّق أنّ مقتضى الدليل الأوّلي جواز العدول، ولا يتصوّر مانع إلاّ

جواز العدول من كلِّ سورة إلى غيرها ما لم يتجاوز النصف ٥٩
من وجوه ثلاثة :

أحدها : لزوم الإبطال المحرّم بالآية، والجواب هو الفرق بين الإبطال والإعراض، مضافاً إلى أن الظاهر أن المراد هو إبطال العمل بحبط ثوابه بالمعصية المتأخّرة.

وثانيها : لزوم القران. وفيه أنه لا مانع منه كما يأتي في محله.
وثالثها : لزوم الزيادة العمديّة حيث يصير ما قرأه أولاً متّصفه بالزيادة بعد العدول، والجواب أن الذي دلّ عليه الدليل كون إحداث الزائد مبطلاً، وأما إعطاء وصف الزائدي على الشيء الموجود فلا يستفاد من الأدلّة إبطاله، وما نحن فيه من هذا القبيل.

ومنه أيضاً ما إذا استأنف الكلمة المشكوك في صحّتها قبل إتمامها، فإنّه على فرض صحّتها واقعاً تصير زائدة عمداً، مع أنه لا يمكن الالتزام به ظاهراً. هذا هو الكلام في ما هو مقتضى القاعدة.

وأما النصوص الخاصّة الواردة في المسألة فمنها : صحيحة عمرو بن أبي نصر « قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : الرجل يقوم في الصلاة يريد أن يقرأ سورة فيقرأ قل هو الله أحد وقل يا أيها الكافرون ؟ فقال عليه السلام : يرجع من كلِّ سورة إلّا قل هو الله أحد وقل يا أيها الكافرون »^(١).

ومنها : صحيحة الحلبي « قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : رجل قرأ في الغداة سورة قل هو الله أحد ؟ قال عليه السلام : لا بأس، ومن افتتح بسورة ثمّ بدّله أن يرجع في سورة غيرها فلا بأس، إلّا قل هو الله أحد، لا يرجع منها إلى غيرها، وكذلك

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٣٥ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

قل يا أيها الكافرون»^(١).

ومنها: موثقة عبيد بن زرارة «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أراد أن يقرأ في سورة فأخذ في أخرى، قال عليه السلام: فليرجع إلى السورة الأولى، إلا أن يقرأ بقل هو الله أحد، قلت: رجل صلى الجمعة فأراد أن يقرأ سورة الجمعة، فقرأ قل هو الله أحد، قال عليه السلام: يعود إلى سورة الجمعة»^(٢).

ومنها: موثقة الأخرى عن أبي عبد الله عليه السلام أيضاً «في الرجل يريد أن يقرأ السورة فيقرأ غيرها، فقال عليه السلام: له أن يرجع إلى ما بيته وبين أن يقرأ ثلثها»^(٣).
ومنها: صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام «في الرجل يريد أن يقرأ سورة الجمعة في الجمعة، فيقرأ قل هو الله أحد؟ قال عليه السلام: يرجع إلى سورة الجمعة»^(٤).

ومنها: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: إذا افتتحت صلاتك بقل هو الله أحد وأنت تريد أن تقرأ غيرها فامض فيها ولا ترجع، إلا أن تكون في يوم الجمعة، فإنك ترجع إلى الجمعة والمنافقين»^(٥).

ومنها: خبر علي بن جعفر المروي عن قرب الإسناد عن أخيه موسى عليه السلام «قال: سألته عن رجل أراد أن يقرأ سورة فقرأ غيرها، هل يصلح له أن يقرأ نصفها

- (١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٣٥ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.
- (٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٦٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.
- (٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٣٦ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.
- (٤) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٦٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.
- (٥) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٦٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

جواز العدول من كلِّ سورة إلى غيرها ما لم يتجاوز النصف ٦١
ثمَّ يرجع إلى السورة التي أراد؟ قال عليه السلام: نعم ما لم تكن قل هو الله أحد وقل
يا أيها الكافرون، وسألته عن القراءة في الجمعة بما يقرأ؟ قال عليه السلام: بسورة الجمعة
وإذا جاءك المنافقون، وإن أخذت في غيرها وإن كان قل هو الله أحد فاقطعها من
أولها^(١) وارجع إليهما^(٢).

ومنها: ما عن الشهيد في الذكرى نقلاً من كتاب نوارد البنزطي عن
أبي العباس عن أبي عبد الله عليه السلام «في الرجل يريد أن يقرأ السورة، فيقرأ في
أخرى، قال عليه السلام: يرجع إلى التي يريد وإن بلغ النصف»^(٣).

ومنها: ما عن كتاب دعائم الإسلام «قال: وروينا عن جعفر بن محمد عليه السلام
أنه قال: من بدأ بالقراءة في الصلاة بسورة ثم رأى أن يتركها ويأخذ في غيرها
فله ذلك ما لم يأخذ في نصف السورة الأخرى، إلا أن يكون بدأ بقل هو الله أحد،
فإنه لا يقطعها، وكذلك سورة الجمعة أو سورة المنافقين في الجمعة لا يقطعها إلى
غيرها، وإن بدأ بقل هو الله أحد قطعها ورجع إلى سورة الجمعة أو سورة المنافقين
في صلاة الجمعة تجزيه خاصة»^(٤).

ومنها: ما عن الفقه الرضوي عليه السلام «قال: وقال العالم: لا تجمع بين السورتين
في الفريضة، وسئل عن رجل يقرأ في المكتوبة نصف السورة، ثم ينسى فيأخذ في

(١) قال الأستاذ العلامة دام ظلّه: يحتمل أن يكون المراد من قوله عليه السلام: فاقطعها من أولها أي من
أصلها مبالغة في العدول، لا أن يكون المقصود تقييد الجواز بالأول. منه عني عنه وعن والديه.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٦٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٤.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٣٦ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

(٤) مستدرک الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

الأخرى حتى يفرغ منها، ثم تذكر قبل أن يركع؟ قال ﷺ: لا بأس به وتقرأ في صلاتك كلها يوم الجمعة وليلة الجمعة سورة الجمعة والمنافقين وسبح اسم ربك الأعلى، وإن نسيتها أو واحدة منها فلا إعادة عليك، فإن ذكرتها من قبل أن تقرأ نصف سورة فارجع إلى سورة الجمعة، وإن لم تذكرها إلا بعدما قرأت نصف سورة فامض في صلاتك»^(١).

هذه جملة ما عثرت من أخبار الباب، فمقتضى إطلاق جملة منها واردة في مقام البيان عدم التحديد للجواز، ومقتضى بعضها التحديد بالثلثين، ومقتضى بعض آخر التحديد بعدم تجاوز النصف، وهو قوله: «وإن بلغ النصف، حيث إن الظاهر أنه في مقام ذكر أخفى الأفراد، ومقتضى بعض التحديد بعدم بلوغ النصف وهو قوله: «ما لم يأخذ في نصف السورة».

فقد يقال: إنه يعامل مع هذه المضامين معاملة الإطلاق والتقييد، أما بين الطائفة الأولى والثانية فواضح، وأما بين الثانية والثالثة فبأن يقال: إن ما بين المصلي وبين الثلثين طبيعة كلية صادقة على أفراد منها النصف، ففي الخبر الثالث صرح بلزوم هذا الفرد من تلك الطبيعة وعدم كفاية ما بعده، فيقتد ذلك بالإطلاق بهذا التقييد، وأما الخبر الأخير فهو ظاهر في عدم الجواز في النصف، والخبر الثالث نص في الجواز فيه، فليحمل ذلك الظاهر على هذا النص ويقال بعدم إرادة المفهوم بالنسبة إلى نفس النصف.

لكن يمكن أن يقال بجريان مثل ذلك بالنسبة إلى خبر الثلثين وقوله: «وإن بلغ النصف بتقريب أن ما يذكر بعد «إن» الوصلية وإن كان ظاهراً في أنه ليس أخفى منه

جواز العدول من كلِّ سورة إلى غيرها ما لم يتجاوز النصف ٦٣
موجوداً، ولكن قد يذكر غير الأُخفى، أعني: ما إذا كان للأُخفى مراتب، فيصحّ
جعل المرتبة الدنيا تلو «إن» ولهذا قد يذكر المرتبة القصوى بعد ذلك بكلمة «بل»
الدالة على الترقّي، فيقال في ما نحن فيه مثلاً: بل وإن تجاوز النصف.

وبالجملة، فقوله عَلَيْهِ: له أن يرجع ما بينه وبين أن يقرأ ثلثها صريح في
الجواز في السدس المتصل بالنصف عقيبهِ، وقوله عَلَيْهِ: يرجع وإن بلغ النصف،
ظاهر في كون هذا السدس خارجاً عن حكم الرجوع، فليحمل هذا الظاهر على
ذلك النصّ.

وحينئذٍ فإن ثبت إجماع على نفي هذا المعنى بواسطة كونهم رضوان الله عليهم
بين قولين لا ثالث لهما أعني: القول بعدم بلوغ النصف والقول بعدم مجاوزته فيصير
ذلك موجباً لسقوط «حتى الثلثين» عن الحجّية، وإن لم يثبت فقتضى الجمع الخبري
هو الجواز إلى الثلثين، لكنّ الأحوط الاقتصار على النصف خروجاً عن شبهة
الإجماع.

بقي الكلام في الدليل على ثبوت هذا التحديد بأيّ معنى اخترناه بالنسبة إلى
المجدد والتوحيد.

قد يقال بأنّهما يندرجان تحت إطلاق دليل التحديد، غاية الأمر استثنى منه
هاتان السورتان بالنسبة إلى غير صلاة الجمعة، فبقيتا تحته بالنسبة إلى صلاة
الجمعة.

وفيه أنّ المرجع لإطلاق دليل الترخيص في العدول منها يوم الجمعة إلى
الجمعة والمنافقين، والخبر المحدّد ناظر إلى مطلق السور، وقد فهمنا استثناء السورتين
من هذا الحكم، وليس مفاده التحديد في كلِّ سورة قابلة للعدول، بل مفاده تجويز
العدول من كلِّ سورة إلى كلِّ سورة ممّا عداها محدوداً بالغاية المذكورة، وبعد فرض

استثناء السورتين عن هذا الحكم كيف يمكن التمسك بغايته، بل الحكم إطلاق الدليل الدالّ على جواز الرجوع منها إلى الجمعة والمنافقين، حيث إنّ أدلته ممّا سوى الرضوي غير مشتمل على التحديد، نعم حدّده الرضوي بقوله: فإن ذكرتها من قبل أن تقرأ نصف سورة فارجع، فإنّه وإن لم يرد في خصوص السورتين، لكنّه وارد في خصوص صلاة الجمعة، لكن الكلام في حجّيته وإن أصرّ المحدث العلامة النوري رحمته عليها.

وقد يقال بأنّه وإن لم يمكن التمسك بإطلاق أخبار التحديد المتقدّمة لما ذكرت، لكن بعد إطلاقها في سائر السور بالنسبة إلى الجمعة والمنافقين في يوم الجمعة يثبت ذلك في السورتين بطريق الأولوية القطعية، بيّانها أنّ تلك السور مع عدم كونها عند الشارع بمثابة هاتين السورتين من الاهتمام، ولهذا جوّز الرجوع من تلك إلى أيّ سورة في جميع الصلوات ولم يجوزها في هاتين، إلّا في خصوص يوم الجمعة إلى خصوص الجمعة والمنافقين إذا لم يجوز العدول منها إلى الجمعة والمنافقين في يوم الجمعة حسب الإطلاق المذكور، فلو كان العدول من هاتين جائزاً بغير تحديد حسب إطلاق دليله لزم كون هاتين مع أهمّيتها من تلك أسوأ حالاً من تلك، فاللازم تقييد الإطلاق الثاني لئلا يلزم هذا المحذور المقطوع الخلاف.

وفيه أنّه بعد تسليم هذه الأولوية على وجه يورث القسط أنّ الأمر غير منحصر بهذا الطريق، بل يمكن بطريق آخر وهو رفع اليد عن الإطلاق الأوّل أعني: إطلاق أخبار التحديد في سائر السور بالنسبة إلى الجمعة والمنافقين في يوم الجمعة، فإنّه إذا رفعنا اليد عن الإطلاق بالنسبة إلى هذا الفرد وقلنا بالجواز وإن جاوز الثلثين ارتفع المحذور من البين، وإذن فالأمر دائر بين هذين الإطلاحين، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر، فيحصل الإجمال ويرجع إلى مقتضى الأصل

جواز العدول من كلِّ سورة إلى غيرها ما لم يتجاوز النصف ٦٥
الأوَّلِي الذي هو الجواز كما عرفت، فيقال بجواز العدول يوم الجمعة إلى الجمعة
والمناققين بلا تحديد بغاية، من غير فرق بين السورتين وغيرهما من سائر السور.
هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال بأنَّ الحكيمين أعني: جواز العدول من
غير السورتين في غير الجمعة والعدول منها في يومها ليسا من سنخ واحد،
والأولوية إنما نسلمها مع كونها من سنخ واحد، بمعنى أنه لو كان المحكم في
كلا المقامين بجواز العدول راجعاً إلى عدم الاهتمام بشأن المعدول عنه وأنه لا يقع
المكلف بواسطة الشروع فيه في المضيقه من أجله حتى لا يجوز له رفع اليد عنه، بل
هو مرخص في ذلك، فإن كان حكم العدول من السورتين في يوم الجمعة بهذا
اللسان كما هو كذلك بالنسبة إلى سائر السور في غير يوم الجمعة كان للأولوية وجه.
ولكن لقائل أن يمنع ذلك ويقول: لسان العدول في سائر السور وإن كان
كذلك، ولكن في السورتين بالنسبة إلى الجمعة والمناققين يكون بوجه الأمر ولو نديتاً
لإدراك فضل سورتي الجمعة والمناققين، لا بنحو الترخيص لأجل عدم الاهتمام
بشأن التوحيد والمجدد.

لا يقال: أتى لك بإثبات ذلك مع أن لسان الأخبار في البابين لسان واحد،
فإن كان نظرك إلى صيغة الأمر الموجود في الثاني فهي موجودة في كليهما، والحق أن
صيغة الأمر في كليهما لكونها واردة مورد توهم المحظر مفيدة للإباحة والترخيص،
فلا مزية لأحدهما على الآخر.

لأننا نقول: ما ذكرت بالنسبة إلى أخبار العدول في غير يوم الجمعة حق
لا محيص عنه، ولكن بالنسبة إلى أخبار العدول في يوم الجمعة إلى الجمعة والمناققين
محل منع، وذلك بواسطة ملاحظة كثرة التشديدات الواردة في الأخبار بقراءة
السورتين في صلاة الجمعة، حتى أن في بعضها: من قرأ غيرها فلا صلاة له، أو:

فلا جمعة له، أو: يعدل بِنَيْتِهِ إلى النافلة وبعد التسليم يعيد الصلاة، فهذه الأخبار يوجب ظهور هذا الأخبار الواردة في المقام في ما ذكرنا، ففادها بعد ملاحظة هذه الأخبار أن الاهتمام بشأن الجمعة والمنافقين يكون بحدّ لو شرعت في غيرها أي سورة كان فلا بدّ لك من الرجوع إليهما.

فإن قلت: مقتضى إطلاق أخبار التحديد في غير السورتين كما اعترفت به ارتفاع الحكم عمّا بعد الغاية حتّى في يوم الجمعة بالنسبة إلى الجمعة والمنافقين، فقد لزم المحذور السابق أعني: لزوم كون الجحد والتوحيد أسوأ حالاً من سائر السور، حيث لا يجوز من سائر السور العدول بعد النصف، ويجوز منها مطلقاً، وما ذكرت من اختلاف لسان الحكمين إنّما هو بالنسبة إلى ما قبل الغاية، وأمّا بعدها فإطلاق تلك الأدلّة يقتضي عدم الجواز، وإطلاق هذا الدليل يقتضي الجواز بل الاستحباب، وهذا عين المحذور.

قلت: الحكم المذكور في الصدر عبارة عن حكم «إرجع» على وجه الترخيص، والغاية مرتبطة بهذا الحكم، فإذا ورد في خبر منفصل حكم ارجع على نحو الأمر فهو استثناء عن نفس المغيّا، فكأنه قيل: حكم ارجع الترخيصي في هذا المقام مبدّل بارجع الأمري، فلا يرتبط الغاية المتصلة بحكم ارجع الترخيصي بارجع الأمري بعد استثنائه عن نفس المغيّا.

ألا ترى أنّنا لو كنّا قائلين بوجود الجمعة والمنافقين في صلاة الجمعة وكان ارجع محمولاً على الوجوب فهل كان ارتباط الغاية به؟ كلّاً وحاشا، فهكذا إذا حملناه على الأمر الاستحبابي.

وعلى هذا فنقول باستحباب العدول من كلّ سورة إلى الجمعة والمنافقين بلا تحديد بغاية، لقوله عليه السلام في خبر عليّ بن جعفر بعد الأمر بقراءة الجمعة والمنافقين

جواز العدول من كلِّ سورة إلى غيرها ما لم يتجاوز النصف ٦٧

في الجمعة : وإن أخذت في غيرها وإن كان قل هو الله أحد فاقطعها من أولها وارجع إليها. ويدخل في عموم غيرها سورة المجد أيضاً، والظاهر من قوله : من أولها، أي من أصلها.

ثم هل العدول إلى الجمعة والمنافقين في السورتين مطلقاً وفي غيرها بعد النصف مخصوص بما إذا كان الأخذ في السورة المعدول عنها نسياناً أو يعتمه وما إذا كان عمداً؟ مقتضى جملة من الأخبار الاختصاص بصورة القراءة وقد كان مريداً للجمعة والمنافقين، وقد عرفت التصريح بذلك في الرضوي.

وأما قوله : وإن أخذت في غيرها إلى آخر ما تقدّم نقله فلا اطمئنان بالإطلاق فيه، نعم لا إشكال في غير السورتين قبل النصف، فإنه قد ورد التصريح بجواز العدول مع العمد أيضاً، فراجع، وإذن فالمرجع بالنسبة إلى السورتين عمومات المنع من العدول، هذا.

ويمكن الخدشة في ذلك أما أولاً : فلأجل أن منع الإطلاق في قوله : وإن أخذت في غيرها، لا وجه له.

وأما ثانياً : فلأجل أن التقييد في سائر الأخبار في كلام السائل إلا في قوله عليه السلام في صحيحة الحلبي : إذا افتتحت صلاتك بقل هو الله أحد وأنت تريد أن تقرأ غيرها فامض فيها ولا ترجع إلا أن يكون في يوم الجمعة إلخ، ومن المعلوم أنه لم يقصد به التقييد بالنسبة إلى حكم فامض ولا ترجع، للعلم بثبوتها حال العمد أيضاً، وإنما الغرض من ذكر ذلك أن الإنسان لا داعي له غالباً إلى العدول مع العمد، وحصوله منحصر في حال النسيان، فيعلم من ذلك أن الحال كذلك بالنسبة إلى الاستثناء، أعني : قوله : إلا أن يكون في يوم الجمعة، فكما أن المستثنى منه ثابت للمطلق من العامد والناسي، فكذلك المستثنى، وذكر الناسي في كليهما

لأجل المثال، لا للخصوصية.

وأما ثالثاً: فلأننا وإن سلّمنا عدم وجود الإطلاق، لكن الرجوع إلى عمومات المنع أيضاً غير جائز، وذلك لجريان عين ما ذكره شيخنا المرتضى رحمته في مبحث الاستصحاب من الرسائل، وفي مبحث خيار الثمن من المكاسب وجهاً لعدم جواز الرجوع إلى العموم في فرد بعد خروجه في زمان وأن المرجع فيه الأصل العملي في هذا المقام وإن لم يكن من مصاديق ذلك العنوان، فإن الذي يكون وجهاً له هو أن العموم اللفظي غير متعرض إلا للأفراد دون الأحوال والأزمان، وإنما إثبات العموم بالنسبة إليها يكون بتوسط مقدمات الإطلاق، وهي متفرعة على دخول ذات الفرد في العموم اللفظي ومتأخرة عنه رتبة، بمعنى أنه لا بد أولاً من إثبات أن ذات الفرد داخل في المراد المجدي من العموم حتى يحكم بمعونة المقدمات أعني أنه أعطى لفظه في مقام البيان بلا ضم قيد بتسرية المحكم في الأزمان والأحوال.

وأما إذا علم بخروج ذات الفرد في زمان أو في حال على وجه لم يرجع إلى تقييد العنوان أو تنويع الموضوع فلا يبقى مجال للتمسك بالإطلاق، لأن هذا الفرد فرد واحد ولم ينعقد في العموم اللفظي بالنسبة إليه إلا دلالة واحدة، وقد فرض سقوطها.

نعم لو فرض أن العام جعل الفرد بحسب الأزمان أو بحسب الأحوال أفراداً فإذا سقط دلالاته بالنسبة إلى فرد من أفراد هذا الفرد يبقى دلالاته بالنسبة إلى سائر الأفراد، وأما إذا لم يعتبره إلا فرداً واحداً كما هو كذلك واقعاً فليس هناك دلالات بعدد الأحوال الموجودة فيه، ولا بحسب الأزمان الجارية عليه، وإنما يحكم بتبوت الحكم في تمامها بتوسط المقدمات، فلو قام دليل على خلاف العام في زمان أو حال

جواز العدول من كلِّ سورة إلى غيرها ما لم يتجاوز النصف ٦٩

ينظر إلى ذلك الدليل المخرج هل جعل هذا الزمان أو الحال قيداً للعنوان أو للموضوع، كما إذا لم يوجب الوفاء المقيد بكذا أو وفاء العقد المقيد بكذا، فيحكم بإسراء ضدَّ هذا القيد إلى العامِّ، فيجعل الوفاء أو العقد في أوفوا بالعقود مقيداً بخلاف ذلك القيد، أو أنه غير متصدِّ إلاً لإخراج الذات، غاية الأمر مقرونة ببعض الأحوال والأزمان المحتمل دخلها في الإخراج وعدم الدخل، فحينئذٍ يسقط المقدمات بالنسبة إلى غير الزمان أو الحال المتيقن، والمرجع هو الأصل العملي، إذ لا يلزم من ثبوت حكم العامِّ في غيرها حفظ العموم، ولا من عدم ثبوته زيادة تخصيص، بل هو فرد واحد خرج عن العموم، سواء ثبت فيه بعد ذلك حكم العموم أم لم يثبت.

ومن هنا يعلم أنه لا فرق في ما إذا خرج فرد في زمان بين كونه في أوَّل زمان وجوده أو وسطه أو آخره، لاتِّحاد الملاك المذكور في الجميع، وإنما يفرق الحال لو كان الملاك حفظ الاستمرار وعدمه، فيقال بأنَّ الاستمرار محفوظ في الأخيرين دون الأوَّل.

ولكنك عرفت أنه لا مساس له بمسألة الاستمرار، بل الملاك عدُّ الفرد بحسب النظر اللفظي في العامِّ أفراداً أو فرداً واحداً بحسب الأزمان والأحوال، ولا فرق في ذلك بين الأقسام المذكورة.

وعلى هذا فنقول في مقامنا: قد خرج من عموم تحريم العدول من السورتين إلى شيء ممَّا سواهما في شيء من الصلوات سورتا الجمعة والمناققين في خصوص صلاة الجمعة مقرونتين بحال النسيان، لذكره في كلام السائل، ولم يعلم أنَّ للحال المذكورة مدخلاً في هذا الخروج، أو أنَّ الخارج هما في جميع الأحوال، فمقتضى ما تقدّم عدم جواز الرجوع إلى تلك العمومات والرجوع إلى الأصل وهو الجواز

كما تقدّم.

وهل الحكم المذكور أعني جواز العدول من السورتين إلى السورتين يعم جميع صلوات يوم الجمعة حتى الصبح والعصر، أو يخص الظهر والجمعة، أو يخص الأخير؟ حكى عن الحدائق تقوية الأخير، نظراً إلى التصريح بصلاة الجمعة في بعض الأخبار، وما في بعضها الآخر من الإطلاق، كقوله عليه السلام في صحيحة الحلبي: إلا أن تكون في يوم الجمعة فإنك ترجع إلى الجمعة والمنافقين، محمول على ذلك التصريح حملاً للمطلق على المقيد.

واستشكل عليه بعض الأعاظم بقره بأنه فرع كون المطلق والمقيد متنافيين. ويمكن منع ما ذكره أما أولاً: فلمنع الإطلاق في الفقرة المذكورة، إذ فرق بين ذكر لفظ الصلاة مضافاً إلى يوم الجمعة وبين ذكر يوم الجمعة بلا إضافة الصلاة إليه، غاية الأمر أنه يعلم إجمالاً أنه ليس بإطلاقه، وإنما المقصود صلاة هذا اليوم، ولكن الذي يعلم ليس له إطلاق، بل بنحو الإجمال، وليس من مقولة اللفظ حتى يعرضه الإطلاق.

وأما ثانياً: فلا تارة وإن سلمنا إطلاقها، لكن نمنع ما ذكره من عدم كون المقام من موارد حمل المطلق على المقيد، فإنها وإن كانا غير متنافيين لكونها مشبتين، إلا أنه قد حَقَّق في الأصول أنها مع ذلك أيضاً يكونان من موارد الحمل المذكور، لكن بشرط أن يعلم وحدة الحكم ولو من جهة وحدة السبب، كما في قوله: إن ظهرت فأعتق رقبة، وقوله: إن ظهرت فأعتق رقبة مؤمنة، إذ بعد إحراز الوحدة نقول: إما أن الموضوع لهذا الحكم الواحد هو المطلق، فيكون المقيد المذكوراً في الدليل الآخر من باب أحد الأفراد، وإما أن الموضوع هو المقيد، فيحمل المطلق عليه، وحيث إن الثاني أهون من الأول فيكون هو المتعين، نعم لو لم يجرز الوحدة

جواز العدول من كلِّ سورة إلى غيرها ما لم يتجاوز النصف ٧١
فيمكن العمل بكلِّ الدليلين بلا تصرّف في ظاهر شيء منها فيقال: هنا حكمان
أحدهما متعلّق بالمطلق والآخر بالمقيّد.

وحينئذٍ نقول في مقامنا: قد علمنا أنّ حكم جواز الرجوع إلى السورتين
حكم واحد ناشٍ من حفظ شأن السورتين والاهتمام بهما، وهذا الحكم إمّا متعلّق
بالمطلق، والمقيّد المذكور من باب أحد الأفراد، إلى آخر ما تقدّم.

لا يقال: يمكن أن يكون حفظ احترام السورتين والاهتمام بهما في خصوص
صلاة الجمعة أكد منه بالنسبة إلى سائر صلوات ذلك اليوم، فيكون المطلق ناظرأ إلى
إثبات الأصل، والمقيّد إلى إثبات التأكيد.

لأنّا نقول: هذا أيضاً أحد أطراف الاحتمال، لكنّه في مخالفة الظاهر بمكان،
فإنّ أحداً لا يلتفت إليه إلّا بعد التنبيه، وبعد صرف النظر عن هذا وكون جميع
الأخبار في مقام بيان أصل حكم العدول نقول: الأمر دائر بين كون الموضوع لهذا
الحكم الواحد هو المطلق أو المقيّد إلى آخر ما تقدّم، هذا.

ولكن لا بدّ أن نعلم أنّنا وإن قلنا بحمل المطلق على المقيّد، لكن لا يلزم القول
بالاختصاص بخصوص صلاة الجمعة في مقابل صلاة الظهر كما زعمه صاحب
المحذائق رحمته، بل الحقّ هو التعميم إليهما معاً، نعم لا عموم بالنسبة إلى صلاتي الصبح
والعصر.

وجه العموم بالنسبة إلى الأوّلين أنّ صلاة الجمعة في لسان الأخبار - كما يظهر
بالتتبع فيها - ليست إسمائاً لخصوص الركعتين مع الشرائط المقرّرة، بل إسم للأعمّ
منها ومن الأربع ركعات بغير تلك الشرائط، والشاهد على هذا أنّه قد عبّر بهذا
الإسم بالنسبة إلى المسافر، فيعلم منها أنّ صلاة الظهر في يوم الجمعة مستمّاة بصلاة
الجمعة، غاية الأمر مع الشرائط المقرّرة يصلّي ركعتين مع الخطبة، وبدونها يصلّي

أربعاً، وأما جعل خصوص الأولى جمعة والثانية ظهراً فهو اصطلاح مستحدث في لسان الفقهاء رضوان الله عليهم، وعلى هذا فيقوي الحكم بالرجوع في كليهما، والله العالم بالحقائق.

فرعان :

الأول : لو شرع في إحدى سورتي المجدد والتوحيد أو في غيرهما وتجاوز من النصف ثم نسي بقية السورة أو خاف فوات الوقت بإتمامها بواسطة طولها فهل الواجب بمقتضى تكليفه بالسورة الكاملة الرجوع إلى سورة أخرى لم يخف فوت الوقت بقرائتها، أو أنّ الواجب بمقتضى تكليفه بتكليفه بتكليفه هو المضي في الصلاة بلا سورة، أو هو غير بين الأمرين ؟ وجوه مبنية على أنّ العدول محرّم نفساً في السورتين، وفي غيرها بعد النصف، أو أنّ المضي واجب كذلك، أو لا ذلك ولا هذا، بل المقصود بالنهي عن العدول والأمر بالمضي نفي الجزئية عن المعدول إليها وتعيينها في المعدول عنها.

فإن قلنا بالأخير فالمتعين مضيّه بلا سورة، كما لو عجز عن حقيقة السورة، فإنه وإن لم يعجز عن حقيقتها ها هنا، إلاّ أنّه بالنسبة إلى السورة التي جعلت جزءاً لصلاته صار عاجزاً، فسائر السور ليست بجزء من الأصل، وهذه السورة أيضاً سقطت عن الجزئية بواسطة طرؤ العجز، فعاله حال من عجز عن حقيقة السورة في صلاته.

وإن قلنا بكون المضي واجباً نفسياً فالمتعين الرجوع إلى سورة أخرى، لأنّ التكليف بالمضي لعدم القدرة على الامتثال سقط عنه، فيبقى مشغول الذمة بإتيان السورة الكاملة لصلاته، والمفروض انحصار قدرته بإتيان سائر السور.

جواز العدول من كلِّ سورة إلى غيرها ما لم يتجاوز النصف ٧٣

وإن قلنا بكون العدول محرماً نفسياً فهنا مطلوبان كلُّ منهما مطلق بحسب دليل أصل التشريع، ولم يقدر المكلف على الجمع بينهما، أحدهما: إتيان السورة الكاملة، والأخرى: ترك العدول عن المجدد والتوحيد أو بعد النصف من غيرها، فقتضى القاعدة هو التخيير لو لم يعزز الأهمية، وإلا فتعيين الأهم.

ثم إنَّ حمل النواهي عن العدول على النفسية بعيد، بل الظاهر منها الإرشاد إلى إتيان ضده وهو المضي وإتمام السورة المشروع فيها، وأما أنَّ الأمر بالمضي هل هو للتكليف، لإفادة كونه واجباً نفسياً أو أنه للوضع وتعيين الجزئية في هذه السورة ونفيها عمّا عداها، فكلُّ محتمل ولا دليل على تعيين أحدهما، وإذا صار هذا الأمر بجملاً فدليل جزئية سائر السور يكون محكماً، فيأتي بسورة أخرى كاملة غير مفضولة، والله تعالى هو العالم.

الثاني: لو نذر أن يقرأ في صلاته سورة خاصة تكون هي المحسوبة جزء لها، فنتج وشرع في المجدد أو التوحيد أو غيرها مع بلوغ النصف ثم التفت، فهل يعدل أو يأتي ببقية السورة التي شرع فيها، أو يتخير؟ وجوه مبنية أيضاً على الاحتمالات المتقدمة في الفرع المتقدم، بمعنى أنه لو قلنا بأنَّ النهي عن العدول يكون لإفادة الوضع أعني: نفي الجزئية عن غير السورة المشروع فيها، فيتعين إتمام السورة التي شرع فيها، إذ على هذا التقدير يتبين فساد نذره بعدم الموضوع له رأساً وأنَّ السورة المنذورة ما كانت متصفاً بالجزئية لصلاته وإن تخيلها كذلك على خلاف الواقع.

وإن قلنا بأنه للتكليف وإفادة تحريم العدول نفساً فكذا يتعين إتمام السورة التي بيده، إذ على هذا التقدير يتبين انحلال نذره بواسطة انكشاف مرجوحية متعلقه وحرمة بواسطة طرؤ العنوان الثانوي الذي هو العدول، فإنَّ المعيار في صحة النذر

رجحان متعلقه حال الوجود، لا حين النذر، ولهذا ينحلّ بواسطة نهي الوالد عن العمل المنذور.

وإن قلنا بأنه للإرشاد إلى وجوب ضده أعني: المضي وجوباً نفسياً فهنا مطلوبان مطلقان بحسب أصل التشريع يعجز المكلف عن الجمع بينهما، وهما الوفاء بالنذر وإتمام السورة التي أخذ فيها، ومقتضى قاعدة التراحم هو التخيير إن لم يثبت الأهم، وإلا فيتعين الأهم.

فإن قلت: كيف يعجز المكلف عن الجمع والحال أنه على القول بجواز القران بين السورتين كما هو المختار وسيأتي إن شاء الله تعالى لا مانع من إتمام هذه السورة، ثم الإتيان بالمنذورة.

قلت: قد قيّدنا في صدر العنوان السورة المنذورة بكونها هي المحسوبة جزء للصلاة، لئلا يرد هذا السؤال، فإنه بعد تقييد متعلق نذره بهذا يكون باب القران أيضاً مسدوداً، لأن الصلاة غير محتاجة إليها حينئذ، ولا تكون هي بالخصوص جزءاً لها كما هو واضح.

مسألة

في حكم القران بين السورتين

المشهور بين القدماء عدم جواز القران بين السورتين في الفريضة، خلافاً لجمهور المتأخرين حيث ذهبوا إلى كراهته.

واستدلّ الأوّلون بأخبار ظاهرها التحريم، وحملوا ما دلّ على الجواز على التقيّة، لموافقة مذهب العامة، والآخرون أنّ الحمل على التقيّة فرع المعارضة وعدم وجود الجمع الدلالي بين الخبرين، وهو هنا موجود، أمّا أولاً فلوجود قرائن في نفس أخبار النهي مثل اشتغال بعضها على لفظة الكراهة^(١)، والآخر على نفي الصلاح^(٢)، والثالث على التعليل بأنّه أي ترك القران أفضل^(٣)، والرابع على التعليل بأنّ في تركه والاختصار على سورة واحدة إعطاء كلّ سورة حقّها من الركوع والسجود^(٤)، فإنّ هذا التعليل مشعر بالكراهة كما لا يخفى.

وأما ثانياً فلأنّ مقتضى الجمع العرفي بين النهي وبين الترخيص الصريح في الفعل هو الحمل على الحزاة والكراهة، حملاً للظاهر على النصّ، وإذن فلا يبقى للدغمة في الحكم بالكراهة مجال.

(١) و (٢) و (٣) و (٤) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٨ من أبواب القراءة في الصلاة.

نعم يبقى الكلام في أنّ هذه الكراهة على القول بها من باب الكراهة العبادية فلا بدّ من حفظ الرجحان العبادي معها، وحيث إنّ الكراهة بمعنى رجحان الترك المطلق لا يجمع مع رجحان الفعل، فلا بدّ من التزام أنّ الراجح هو الترك الخاصّ، أعني: الترك إلى بدل، فيرجع الأمر إلى رجحان الفعل وأرجحية ذلك البدل، مثلاً صلاة الحتمّام يكون راجح الفعل بالنسبة إلى تركها المطلق، وأمّا بالإضافة إلى الصلاة في غير الحتمّام فهي مرجوحة، ولكن هذا في ما إذا كان هناك بدل، كما في صلاة الحتمّام، وأمّا في ما لم يكن له بدل كما في صوم العاشور فلا يجري الكلام المذكور كما هو واضح.

فيستكشف في مثله عقلاً أحد أمرين على سبيل منع الخلوّ، إمّا أنّ هنا أمراً وجودياً وهو أرجح من الفعل، ولا يمكن الجمع بينه وبين الفعل، بل بينها مضادة، وعلى هذا فالنهي ليس مولوياً، بل للإرشاد إلى ذلك الضدّ الأهمّ، وإمّا أنّ هنا عنواناً حسناً منطبقاً على الترك وهو أرجح من الفعل، فالترك بما هو نقيض الفعل ليس راجحاً، بل يكون مرجوحاً، ولكن بما هو مصداق ذلك العنوان الأرجح يكون راجحاً، بل أرجح من الفعل، فيكون النهي على هذا أيضاً إرشادياً.

وما نحن فيه من هذا القبيل، أعني: ما لا بدل له، فإنّ ضمّ السورة الثانية إلى الأولى لا يوجب مرجحية الأولى، بمعنى رجحان تركها إلى بدل وهو السورة المقيدة بعدم الانضمام، بل المنهيّ هو السورة الثانية فقط مع وقوع الأولى راجحة وفي المحلّ كما هو المستفاد من قوله عليه السلام: لا تقرأ في المكتوبة بأقلّ من سورة ولا بأكثر، حيث يستفاد أنّ الزيادة من سورة هي المرجوحة، فلا بدّ من أن يستكشف عقلاً إمّا أنّ متعلّق هذا النهي أمر وجودي غير ممكن الاجتماع مع السورة الثانية وجوداً،

وهو إعطاء كلِّ سورة حقّها من الركوع والسجود، وإمّا أنّ هنا عنواناً راجحاً منطقيّاً على تركها وهو أرجح من فعلها.

فإن قلت: فعلى هذا يمكن حفظ العبادة مع فرض القول بالحرمة وحمل التواهي عليها.

قلت: إمّا الجأنا على تقدير القول بالكراهة إلى ذلك أمران: أحدهما كراهة الفعل، والثاني عبادته، وأمّا على القول بالحرمة فلا إجماع إلى المصير إلى ذلك، فإنّه توجيه لا يصار إليه بلا ضرورة، بل يقال: إنّ متعلّق النهي نفس السورة الثانية بما هي هي، ومن المعلوم منافاته للعبادة.

فإن قلت: فما الوجه في فتواهم بالتحلل النذر بنهي الوالدين عن إتيان المنذور، بل وباستدعاء المؤمن تركه، ولو صحّ ما ذكرت من عدم المنافة في ذلك مع بقاء الفعل على صفة الرجحان لما يبقى وجه للتحلل، بل مقتضى القاعدة في الأوّل حصول التزاحم بين واجبين على تقدير القول بوجوب إطاعة الوالدين، أحدهما ذلك والآخر الوفاء بالنذر، وفي الثاني بقاء وجوب النذر بحاله، وذلك لأنّ الوجوب أو الاستحباب المتعلّقين بالعنوان الملازم للترك أعني: إطاعة الوالدين أو إجابة المؤمن لا مناقاة لها مع بقاء الفعل على صفة الرجحان.

قلت: يمكن أن يكون الوجه هو أنّ المستفاد من الأخبار في باب النذر لزوم كون المنذور فعلاً تحت إرادة الشارع ومما يبعث إليه، فلا يكفيه الإرادة الطويلة التي نقول بها في الضدّ المبتلى بالأهمّ، فإنّ الإرادة الفعلية متوجّهة سمت الأهمّ، وبعبارة أخرى: الرجحان أو الأمر الاعتباري في باب العبادة أمرها أسهل منها في باب النذر، فالمعتبر فيه كون المنذور موافقة للإرادة الفعلية المولوية وطاعة لها كذلك، بل يعتبر كون المنذور بعنوانه الخاصّ تحت إرادة الشارع لا بالعنوان العامّ، فلو نذر

الصلاة في الحَمَامِ أو في آخر الوقت لم ينعقد.

فإن قلت: فلو نذر التصدق بالمال الخاص أو للفقير الخاص يلزم عدم الانعقاد، لعدم تعلق الأمر إلا بالعنوان العام.

قلت: الفرق بين هذين وبين ما تقدّم من المثالين أن الأمر هناك كان متعلقاً بعنوان الصلاة بوجودها الصريح بلا تعلق له بالأشخاص والخصوصيات أصلاً، بخلافه في هذين، فإنه فيها متعلق بالطبيعة باعتبار الوجود الاستيعابي من حيث المال، وباعتبار الوجود البدلي من حيث الفقير، فللخصوصيات مدخل في متعلق الأمر الشرعي ها هنا، دون ما تقدّم، وتام الكلام في محله.

ثمّ على القول بجرمة القران هل يبطل الصلاة به أو لا؟

قد يقال بالأوّل نظراً إلى أن الاستفادة من النهي إما شرطية الاتحاد أو مانعية القران كالتكلم ونحوه، وعلى كلّ حال يوجب البطلان.

وفيه أن التعليل بإعطاء كلّ سورة حقها يقتضي كون النهي على تقدير حمله على الإلزام نفسياً كما لا يخفى، وقد تقدّم نظيره في النهي عن قراءة آية السجدة معللاً باستلزامها للزيادة المبطلّة.

نعم يتّجه البطلان حينئذٍ من جهة كونه داخلأ في الكلام المحرّم الذي حكي الإجماع على مبطليته، وقد تقدّم تقوية كونه من الماحي للصورة عند المنشّرة.

وهل القران المنهَى عبارة عن الإتيان بالسورتين بعنوان الجزئية، أو يعمّه والإتيان بعنوان القرانية.

توضيح المقام أن الجمع بين السورتين يتصوّر على أنحاء:

أحدها: أن يأتي بها زاعماً أن امتثال الطبيعة كما يتحقّق بإيجاد فرد منها،

كذلك يمكن بإيجاد فردين متعاقبين.

وثانيها: أن يأتي بالثانية بعد العلم بمحصل الامتثال بالفرد الأول، لاحتمال كون الثانية أوفق بالعرض الداعي إلى الأمر، حيث إنَّ للمأمور تبديل مصداق الامتثال بمصداق آخر أحسن.

وثالثها: أن يأتي بالثانية بعنوان الاحتياط ورجاء إدراك الصحة الواقعية، وذلك بأن كانت السورة الأولى محتملة الفساد عنده مع عدم إمكان إعادتها بنفسها على وجه يقطع بالصحة، وقاعدة الفراغ وإن كانت حاکمة بالصحة ظاهراً، لكنّه يحاط بإتيان السورة الثانية برجاء إدراك الصحة الواقعية.

ورابعها: أن يأتي بها بقصد القرآنية المحضة، والفرق بين القسمين الواسطين وبين القسم الأول أنه في الأول يقصد الجزئية بنحو الجزم، وفيها على وجه الاحتمال، أعني: احتمال أوفقية الثانية في الأول منها واحتمال فساد الأولى في الثانية منها.

إذا عرفت هذا فنقول: ينبغي القطع بخروج القسم الأخير من النواهي، كما ينبغي القطع بدخول الأول، وأما القسمان الواسطان فأولاً لا بد أن نعلم أن التعليل بإعطاء كل سورة حقها لا شهادة فيه على دخولها، فإنه لو كان المراد من القرآن عبارة عن خصوص ما إذا أتى بالسورتين بعنوان الجزئية الجزمية أو الاحتمالية لكن مع مصادفة الجزم والاحتمال مع الواقع فلا يخفى أن الجزم أو الاحتمال المصادف غير موجود إلا في إحدى السورتين.

نعم لو كان المراد من القرآن أعمّ مما إذا كان بقصد الجزم بالجزئية وما إذا كان بقصد احتمالها، سواء طابق الواقع أم لا، فحينئذٍ قد أتى بسورتين، وألاهما بقصد الجزم بالجزئية، والثاني بقصد احتمالها، ولم يعطها حقها.

والإنصاف عدم المجزم باعتبار الجزم، إذ الاحتمال المصادف في مفهوم القران، وإنما المقطوع خروج الجزم بالقرائية عن تحته، بل المحتمل قوياً دخول غيره بأقسامه، وإذن فالأحوط بناءً على القول بالحرمة ترك القسمين الوسطين، أما الأوّل منها فواضح، وأما الثاني فلأنّه على تقدير صحّة الأوّل يكون من الجمع بين سورتين تامّتين، وعلى تقدير فسادها يكون من الجمع بين ناقصة وأخرى تامّة وهو أيضاً محرّم بمقتضى قوله عليه السلام في بعض الأخبار: لا تقرأ في المكتوبة بأقلّ من سورة ولا بأكثر.

الموقع الثالث

في ما يتعلق بالمجهر والإخفات بالقراءة وسائر الأقوال الصلّاتيّة، وها هنا مسائل :

الأولى

إعلم أنّ من المسلّم أصل مشروعيّة المجهر والإخفات بالأعمّ من الوجوب والاستحباب، بمعنى أنّ لنا قسماً من الصلوات جهريّة وقسماً أخرى إخفاتيّة، وكذلك من المسلّم أنّ الطائفة الأولى عبارة عن الغداة والمغرب والعشاء، والثانية عبارة عن الظهر والعصر، وبعد ذلك يقع الكلام في جهتين :

الأولى : هل المجهر في الطائفة الأولى والإخفات في الثانية بنحو الوجوب أو بنحو الاستحباب كما يحكى عن السيّد والإسكافي.

والثانية : هل الحكم يختصّ بالقراءة في الأوليين، أو يعمّ سائر الأقوال حتّى التشهد وذكر الركوع والسجود، وعلى تقدير الاختصاص فما حال التسيّحات أو القراءة في الأخيرتين.

أما الجهة الأولى فيدلّ على الوجوب صحيحة زرارة « عن أبي جعفر عليه السلام في رجل جهر في ما لا ينبغي الإجهار فيه وأخفى في ما لا ينبغي الإخفاء فيه؟ فقال عليه السلام : أي ذلك فعل متممداً فقد نقض صلاته وعليه الإعادة، فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته»^(١).

حيث دلّت على وجوب الإعادة بالإخلال بهما عمداً، ولا يضرّ إجمال قوله عليه السلام : فقد نقض بين كونه بالصاد المهملة، أو بالضاد المعجمة، وعلى الأول لا دلالة له على البطلان، فإنّ الاستشهاد إنّما يكون بالفقرة الأخيرة، أعني: قوله عليه السلام : وعليه الإعادة.

ولا يعارضها رواية عليّ بن جعفر عليه السلام عن أخيه موسى عليه السلام « قال : سألت عن الرجل يصلّي من الفريضة ما يجهر فيه بالقراءة، هل عليه أن لا يجهر؟ قال عليه السلام : إن شاء جهر، وإن شاء لم يفعل»^(٢).

وذلك لإجمال السؤال فيها بواسطة اشتماله على قوله : هل عليه الخ بعد فراغ السائل عن كون الصلاة ممّا يجهر فيها، فإنّ اللائق بعد ذلك هو السؤال عن جواز ترك الجهر، لا عن وجوبه كما هو مقتضى كلمة « على ».

وحينئذٍ فيحتمل أن يكون المراد هو السؤال عن رفع الصوت زيادة على أقلّ الجهر، أو أن يكون المراد هو السؤال عن صورة الاقتداء بإمام غير مرضيٍّ مع إخفات الإمام وكون الفريضة جهريّة، فإنّه حيث يجب القراءة على المأموم خلف هذا الإمام فتوهم السائل وجوب متابعتها في الإخفات إمّا للتتية وإمّا لمحصل

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

(٢) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٢٥ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٦.

الاقْتداء، فأجابه الإمام عليه السلام بالتخيير. ويحتمل أن يكون المراد: هل عليه بأس إن لم يجهر.

وبالجملّة، الأمر دائر بين أحد هذه الاحتمالات، وكلّها مشترك في مخالفة الظاهر، ولعلّ الأخير أبدها. وعلى هذا فتبقى الرواية الأولى سليمة عن المعارض، ولا حاجة إلى طرح الثانية بالشذوذ وندرة العامل كما حكى عن بعض.

وأما الجهة الثانية فيدلّ على جواز الأمرين في سائر الأقوال غير التسيّحات والقراءة في الأخيرتين صحيحة عليّ بن يقطين «قال: سألت أبا الحسن الماضي عليه السلام عن الرجل هل يصلح له أن يجهر بالشهّد والقول في الركوع والسجود والفتوت؟ فقال عليه السلام: إن شاء جهر، وإن شاء لم يجهر»^(١).

ونحوه رواية عليّ بن جعفر عليه السلام عن أخيه عليه السلام^(٢)، وهي وإن لم يتعرّض لغير ما اشتملت عليه مثل السلام والتكبيرات ونحوها، لكن يعلم حكمها من المذكورات، لظهورها في كون المذكورات من باب المثال.

فالمقصود السؤال عن ما عدا القراءة، وهل يشمل مقصوده القراءة والتسيّحات في الأخيرتين أو لا؟ كلّ محتمل.

وعلى هذا فيبقى القراءة والتسيّحات خاليتين عن الدليل بعد عدم دلالة صحيحة زرارة المتقدّمة أيضاً على وجوب الجهر إلّا في ما ينبغي الإجهار فيه ووجوب الإخفات إلّا في ما ينبغي الإخفات فيه، وكونها من أيّ القسمين محلّ الكلام، وحينئذٍ فيرجع فيها إلى الأصل، لرجوع الشكّ إلى الشكّ في القيد الزائد.

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٠ من أبواب الفتوت، الحديث ١.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٠ من أبواب الفتوت، الحديث ٢.

ويمكن الاستدلال على وجوب الإخفات في الركعتين الأخيرتين مطلقاً، سواء اختار التسيحات أم القراءة بأمرين.

أحدهما وهو العمدة: مداومة النبي ﷺ على الإخفات في تمام عمره ﷺ وذلك آية الوجوب، إذ يبعد غايته أن يكون من المجاوز ترك الجهر ومع ذلك لم يتركه ﷺ في مدة عمره ﷺ ولو مرة واحدة.

والثاني: معلومية فعل النبي ﷺ ذلك ولو لم يعلم التزامه به واستمراره عليه، بأن لم يعلم كونه ﷺ تاركاً للجهر في بعض صلواته، بضميمة قوله ﷺ: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»^(١) فَإِنَّ الإخفَات تَمَّا فَعَلَهُ ﷺ، والجهر لم يعلم صدوره منه، ونحن ملزمون بالأخذ بفعله ولو لم نعلم وجهه، حتى نعلم كون وجهه الندب أخذاً بظاهر قوله ﷺ: صَلُّوا الْحَقَّ.

لا يقال: هل هو إلا كالعام الذي نعلم بالاستحباب في بعض الأفراد منه ونعلم بالوجوب في بعض ونشك في ثالث، حيث يسقط عن الاستدلال، لأن اشتاله على الفرد المستحب آية كونه مستعملاً في الجامع بين الوجوب والندب، وذلك للعلم باشتال صلواته ﷺ على المستحبات.

لأننا نقول: بل الظاهر منه السوق لإفادة الوجوب، وذلك لأنه ورد لبيان الوظيفة الوجوبية الصلواتية التي ورد إيجابها في الكتاب العزيز بقوله تعالى: ﴿أَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾ فكأنه قال ﷺ: إن كنتم لا تدرون كيفية هذه الصلاة التي أمركم الله بإقامتها فانظروا إلى صلاتي فافعلوا مثل فعلي. ولا يخفى ظهور هذا الكلام الوارد في هذا المقام في وجوب كل كيفية صدرت منه حتى يعلم الخلاف، فيكون هذا أصلاً في

كلّ ما علم انتسابه إليه ﷺ، كما في المقام.

وأنت خبير بعدم الاطمئنان بهذا الظهور، لعدم الاطمئنان بوروده في ذلك المقام، أعني: شرح الحقيقة الواجبة، بل من الممكن كونه بمقام شرح جميع ما له دخل في الحقيقة وما له دخل في الكمال، فالعمدة هو الوجه الأوّل.

ولا بأس بصرف الكلام إلى دفع ما ربما يورد من الإشكال العقلي على قوله ﷺ في صحيحة زرارة «قال: فإن فعل ذلك ناسياً بلخ» وتقريب الإشكال من وجهين:

الأوّل: أنّ تقييد الشرطيّة بحال العلم بها كما هو الظاهر من قوله: فلا شيء عليه وقد تمتّ صلاته مستلزم للدور كما هو واضح.

والثاني: أنّ من المسلم أنّ من كان مقصراً في التعلّم يكون معاقباً على ترك الجهر والإخفات في محلّها، وعلى هذا فيستشكل بأنّه مع بقاء الوقت يجب الحكم بالإعادة، وعلى تقدير الإسقاط فلا وجه للعقوبة، إذ المفروض عدم حصول العصيان بعد، لبقاء الوقت بمقدار أداء الواجب على حسب الفرض، فالجمع بين الحكمين، أعني الحكم بالإسقاط والتامية كما هو مفاد قوله ﷺ: لا شيء عليه وقد تمتّ صلاته والحكم بالاستحقاق كما هو المسلم في ما بينهم لا يعلم له وجه.

وحاصل الدفع يحتاج إلى توضيح، وهو أنّ سقوط الإعادة في الوقت عن الجاهل يتصوّر على أنحاء:

الأوّل: أن يكون بتقييد واقع الشرطيّة بحال العلم بها، فيكون صلاة الجاهل غير مشروطة واقعاً، وهذا مستلزم للدور.

والثاني: أن تكون الشرطيّة الواقعيّة غير مختصة بالعالم، ولكن جعلت الصلاة الفارقة في حقّ الجاهل بدلاً شرعياً عن الصلاة الواجدة، بمعنى أنّ الشارع

تقبلها مصداقاً للصلاة المأمور بها، كما هو الحال في حكمه بالصحة الظاهرية بعد الفراغ، إذ كما أن له الجعل قبل العمل، له التقبل بعده، وهذا ممكن لا يستلزم المحذور، إلا أن اللازم منه عدم الاستحقاق للعقوبة على ترك المبدل كما هو واضح.

والثالث: أن تكون الصلاة الإخفائية في موضع الجهرية وبالعكس مفوطة للمصلحة القائمة بالمأمور به، بحيث لا يمكن إدراكها بعده، فسقوط الإعادة يكون من جهة عدم إمكان الإدراك للمصلحة الصلاةية، والاستحقاق يكون من جهة تفويت موضوع الواجب بسوء الاختيار، نظير حرق جسد الميت قبل غسله، وهذا أيضاً سالم عن المحذور العقلي، ولكن لا يجامعه قوله عليه السلام: وقد تمت صلاته، إذ عليه ليس ما فعله بصلاة حقيقة، ومقتضاه كونه صلاة تامة.

والرابع: أن يكون هنا مصلحتان: إحداها قائمة بالمطلقة، والأخرى بالمقيدة، لكن كانت الثانية في طول الأولى، لا في عرضها، بمعنى أن مصلحة المقيد متقومة بتحصيل القيد في ضمن صرف الوجود، ولهذا لو أتى بصرف الوجود بدون القيد فقد فات منه محلّ المصلحة القائمة بالمقيد، ولكن قد أدرك المصلحة القائمة بالمطلقة، فالتعبير بتامة الصلاة بملاحظة إدراك هذه المرتبة من الصلاة، والاستحقاق بملاحظة تفويت المرتبة الأتمّة الحاصلة من انضمام واجبين مستقلين، وهذا أيضاً خالٍ عن المحذور وعن المنافاة مع القول المذكور، ولكن اللازم منه الحكم بالصحة لو أتى بالإخفات أو الجهر في موضع ضده عالماً عامداً، ولا يقولون به.

لا يقال: لعله من جهة الإخلال بقصد القرية المعتبرة في الصلاة مع العلم مع عفويته بحاله مع الجهل ولو تقصيراً.

فإننا نقول: قد تقرّر في محله أن الضدّ المبطل بالأهمّ يصحّ وقوعه عبادة، وهذا من هذا القبيل، فإن الصلاة الإخفائية ضدّ للجهرية وبالعكس ويكون مفوطة لها

في ما يتعلّق بالجهر والإخفات ٨٧
بالمضادّة، مع كون ما فات أهمّ.

الخامس : أن نلتزم بالمصلحتين على نحو ما تقدّم، لكن مع تقييد المصلحة القائمة بصرف الوجود بحال الجهل بالمصلحة القائمة بالمقيّد، فيكون سنخه سنخ الحكم الظاهري، لكنّ الفرق أنّ الحكم الظاهري لا مصلحة تحته بناءً على الطريقيّة، وهذا تحته مصلحة.

وحينئذٍ فإن صحّحنا وجود الأمرين الفعليين بواسطة اختلاف الرتبة وإن كان الموضوع متّحداً في الخارج فلا إشكال في صحّة التقرّب بقصد امتثال الأمر الفعلي المتوجّه إلى الجاهل، وإن لم نصحّحه فيكون الموجود في حقّ الجاهل بالنسبة إلى الصلاة الفاقدة صرف الملاك والجهة، وهو كافٍ في العباديّة أيضاً، وهذا الوجه كما ترى سليم عن جميع الإشكالات.

الثانية

يستثنى من وجوب الإخفات في أوليي الظهر يوم الجمعة سواء أتى فيه بالجمعة أم بالظهر مكانها، فلا يجب الإخفات في أولييها.

أما الجمعة فالأخبار بالجهر فيها متظافرة، وظاهرها الوجوب، ولا صارف عنه إلا ما ادّعي من الإجماع على نفي الوجوب.

واستشكله صاحب الجواهر رحمته بأنَّ المظنون إرادة مدّعيه أصل الرجحان في مقابل وجوب الإخفات في سائر الأيام، فلا منافاة فيه مع ظاهر الأخبار، ويؤيده ما حكى عن العلامة رحمته من أنه لم يقف على قول للأصحاب في الوجوب وعدمه.

وعلى كلّ حال فأصل المشروعيّة، بل مطلق الرجحان في الجملة ممّا لا ريب فيه نصّاً وقتوى، وقد عرفت ظهور الأوّل في عدم مشروعيّة الإخفات، فإن تمّ إجماع على مشروعيّته أيضاً كان صارفاً لظهور النصّ، وإلا كما هو الظاهر فالأقوى هو الوجوب، هذا هو الكلام في الجمعة.

وأما صلاة الظهر يومها فهل هي أيضاً ملحقة بها في رجحان الجهر أو وجوبه، أو هي مثل الظهر في سائر الأيام في وجوب الإخفات؟

اختلف الأصحاب رضوان الله عليهم في ذلك، لكن المشهور على الاستحباب، وقيل بالتفصيل بين الإمام والمنفرد بالاستحباب في الأول والمنع في الثاني، والمنشأ اختلاف الأخبار.

فنها: ما يدل على مشروعية الجهر بل ووجوبه، كصحيحة الحلبي «قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلي الجمعة أربع ركعات، أيجهر فيها بالقراءة؟ قال عليه السلام: نعم والقنوت في الثانية»^(١).

تقريب الاستدلال أن قوله عليه السلام: نعم، بمنزلة قوله: يجهر فيها، وهو جملة خبرية، وظهورها في الوجوب أبلغ من الصيغة كما قرّر في الأصول، نعم قد يقال: إنها بواسطة ورودها مورد توهم الحظر لا دلالة لها على الوجوب، ولكن الحق أنّها واردة مورد توهم الوجوب بناءً على القول بوجوب الجهر في الجمعة المصطلحة، إذ الظاهر أن نظر السائل إلى أن الظهر حكمها حكم الجمعة في وجوب الجهر أولاً، فأجاب عليه السلام: نعم، كما أننا لو قلنا بالاستحباب في الجمعة كان مفاد الخبر هو الاستحباب في الظهر.

ومثلها في الدلالة صحيحته الأخرى، إلا أنه قال: أجهر بالقراءة؟ فقال عليه السلام: نعم^(٢). مضافاً إلى قوله عليه السلام: إجهروا، وقوله عليه السلام: والقراءة فيها جهر في خبرين آخرين^(٣).

وإذن فحيث عرفت ابتداء الأمر في هذه الأخبار على الحال في الأخبار

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢ و ٧.

الواردة في صلاة الجمعة وأنه هل يستفاد منها الوجوب أو لا، فاعلم أن الإنصاف عدم ظهور واحد من أخبار ذلك الباب في الوجوب، إذ لم يرد خبر في مقام إفادة حكم الجهر مستقلاً، بل الأخبار بين وارد مورد حكم آخر، وبين ما ذكر فيه بعض المستحبات، فيوهن بذلك ظهوره في الوجوب، والأولى التيمّن بذكرها حتى يتضح الحال، فنقول وعلى الله التوكّل :

منها : صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه « قال : إنَّما فرض الله عزَّ وجلَّ على الناس من الجمعة إلى الجمعة خمساً وثلاثين صلاة، إلى أن قال عليه السلام : والقراءة فيها بالجهر، والغسل فيها واجب »^(١).

وصحيحة عبد الرحمان العزمي عن أبي عبد الله عليه السلام « قال : إذا أدركت الإمام يوم الجمعة وقد سبقك بركعة فأضف إليها ركعة أخرى واجهر فيها، وإن أدركته بتشهد فصلّ أربعاً »^(٢).

وصحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام « قال عليه السلام : إذا كانوا سبعة يوم الجمعة فليصلّوا في جماعة وليلبس البرد والعمامة ويتوكأ على قوس أو عصا وليفقد قعدة بين الخطبتين ويجهر بالقراءة ويقنت في الركعة الأولى منها قبل الركوع »^(٣).

وما رواه الصدوق بإسناده عن محمد بن عمران أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام فقال : لأيّ علّة يجهر في صلاة الجمعة وصلاة المغرب وصلاة العشاء الآخرة وصلاة

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ١ و ٢.

(٢) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٢٦ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ٥.

(٣) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٦ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ٥.

استثناء الإخفات في أولي الظهر يوم الجمعة ٩١

الغداة، وسائر الصلوات الظهر والعصر لا يجهر فيها إلى أن قال: «قال عليه السلام: لأن النبي صلى الله عليه وآله لما أسري به إلى السماء كان أوّل صلاة فرض الله عليه الظهر يوم الجمعة فأضاف الله عزّ وجلّ إليه الملائكة يصلّي خلفه وأمر نبيّه صلى الله عليه وآله أن يجهر بالقراءة ليتبين لهم فضله» الحديث.

ورواه في العلل عن حمزة بن محمد بن العلوي عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن عليّ بن معبد عن الحسين بن خالد عن محمد بن حمزة عن أبي عبد الله عليه السلام مثله، إلاّ أنّه ذكر صلاة الفجر موضع صلاة الجمعة وترك ذكر صلاة الغداة^(١).

وصحیحنا جمیل ومحمد بن مسلم الآتيان إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت ذلك فنقول: أمّا صحیحنا زرارة وعمر بن يزيد فقد سمعت كونها مشتملتين على ذكر المستحبّ في تلو الجهر، أعني: غسل الجمعة في الأولى والتوكؤ على القوس أو العصا والقنوت في الثانية.

وأما صحیحة عبد الرحمن فهي واردة مورد حكم آخر وهو بيان أنّ المأموم المسبوق لا يصير صلاته منقلبة إلى الظهر، بل هي باقية على كونها جمعة، فإذا فارق الإمام يعمل بوظيفة الجمعة لا الظهر، فذكر الجهر إنّما هو مسوق لبيان ذلك.

وأما رواية الصدوق فمضافاً إلى اختلاف النسخة يمكن أن يقال: إنّ السؤال إنّما هو عن العلة في فعل الجهر في الصلاة المذكورة، لا عن العلة في إيجابه، وبجرّد وقوع الجمعة في تلو المغرب والعشاء والغداة لا يفيد المساواة في الحكم بعد كون السؤال عن علة العمل، وهو مشترك في الجميع.

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٥ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

فإن قلت : سلمنا، ولكن قوله طه : وأمر نبيه عليه السلام أن يجهر بالقراءة لا ينكر ظهوره في الوجوب، فإن مادة «امر» قد سلم في الأصول ظهورها في الوجوب كالصيغة.

قلت : بعد كون السؤال عن العلة في وقوع الجهر فلا ظهور في هذه الفقرة أيضاً، إذ غايته أن الأمر الصادر إلى النبي عليه السلام ليلة المعراج كان وجوباً وهو صار علة للتشريع على الأمة، لكن لا يلزم أن يكون هذا الأمر علة للوجوب في حق الأمة، بل لعله صار علة للاستحباب في مقام التشريع.

وأما الصحيحتان الأخيرتان فالظاهر أن الأمر فيها لبيان نفي النهي، حيث إنه مسبق بالنهي عن الجهر في الظهر الذي يجمع به في السفر، فكأنه قال : الجماعة التي تنعقد في السفر يصلّى بأربع ركعات والجهر فيها ممنوع، وإنما الذي لا منع عن الجهر فيه هي الجماعة التي لها خطبة، وهي ما كان في الحضر.

وحينئذ فنقول : ظهور الأخبار المتقدمة في الظهر يوم الجمعة حيث إن الظاهر كونها بمقام السؤال عن التسوية بين الظهر والجمعة غير مسلم في الوجوب بعدما عرفت عدم ظهور الأخبار الواردة في الجمعة في الوجوب، ولعله لذا لم يصرح مفتي في الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم بالوجوب في الجمعة، ومن المستبعد كون أمر واجباً ولم يصرحوا به في شيء من المظان، كما أنه من المستبعد وجوب الجهر في الظهر ولم يصر ذلك مباناً بين الأمة مع كثرة ابتلائهم به في كل أسبوع، بل القائل بوجوب الجهر فيه معدوم ظاهراً، وإنما القول بين المنع عن الجهر وبين استحبابه مع جواز الإخفات، هذا حال الأخبار المذكورة في طرف الجهر، وقد عرفت عدم دلالتها على أزيد من الاستحباب.

بقي الكلام في معارضتها مع النهي عن الجهر الواقع في صحيحتي جميل ومحمد

استثناء الإخفات في أولي الظهر يوم الجمعة ٩٣

ابن مسلم، في الأولى: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجماعة يوم الجمعة في السفر؟ فقال عليه السلام: يصنعون كما يصنعون في غير يوم الجمعة في الظهر، ولا يجهر الإمام فيها بالقراءة، إنما يجهر إذا كانت خطبة»^(١).

وفي الثانية: «سألته عن صلاة الجمعة في السفر؟ فقال عليه السلام: يصنعون كما يصنعون في الظهر ولا يجهر الإمام فيها بالقراءة، إنما يجهر إذا كانت خطبة»^(٢).
وقد يقال في مقام الجمع بأن هذا النهي حيث إنه وارد مورد توهم الوجوب، ففاده الإذن في الترك، كما أن الأمر بالجهر في الأخبار المتقدمة حيث إنه في مقام توهم الحظر لا يفيد أزيد من الإذن في الفعل.

وبالجملة، فصلاة الظهر يوم الجمعة إذا قيس على الظهر في سائر الأيام يكون مورداً لتوهم حظر الجهر، فالأمر في تلك الأخبار سيق لرفع هذا التوهم، وإذا قيس إلى الجمعة عند حصول الشرائط يكون مورداً لتوهم وجوبه، فالنهي في هذين لدفع هذا التوهم، فيكون مقتضى الجمع العرفي هو الرخصة في كلا الأمرين أخذاً بنص كلّ من الدليلين وطرحاً لظاهر كلّ منهما، هذا ما يقال.

وفيه أنه ليس كلّ مخالفة ظاهر ولو بالنص القائم بقباله منفصلاً مقبولاً عند العرف، بل المعتبر كونه متداولاً غير مستوحش عند أهل المحاورة كما هو الحال في استعمال صيغة الأمر في مقام إفادة الرجحان الغير المانع عن التقيض، فإن إطلاق صيغة إفعال في هذا المقام صار من الشائع، فإذا قام نصّ على الرخصة في الترك فلا بأس مرفع [اليد] عن ذلك الظاهر بهذا النصّ، وليس هكذا الحال في استعمال

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٨.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٩.

صيغة لا تفعل في مقام إرادة الإذن في الترك، فإنه غير مرسوم عند أهل المحاورة وإن كان ليس نصاً في رجحان الترك ومرجوحية الفعل، بل ظاهر في ذلك ونص في الإذن في الترك، فلو ورد نص في الرخصة في الفعل كان فعل الترك والفعل مساويان، أو فعل الفعل أرجح من الترك، فليس حمل النهي على مجرد الإذن في الترك جمعاً عرفياً، والمحكم في هذا الباب مراجعة الوجدان وأهل اللسان.

وحينئذ فيمكن أن يقال: إن النهي في هذين الخبرين يحتمل وروده في حال وزمان كانت الشيعة في تلك الحال والزمان مبتلين بالتقية والخوف، ويشهد لذلك أن السائل في أحد هذين محمد بن مسلم، وهو الراوي أيضاً لواحد من أخبار الأمر بالجهر، حيث قال: «قال لنا - يعني أبا عبد الله عليه السلام - صلوا في السفر صلاة الجمعة جماعة بغير خطبة واجهروا بالقراءة، فقلت: إنه ينكر علينا الجهر بها في السفر؟ فقال عليه السلام: إجهروا بها»^(١).

فإن قلت: كيف وقد ذكر في هذه الرواية أيضاً إنكار العامة، ومع ذلك أمر عليه السلام بالجهر، فقد أمر به في موضع التقية.

قلت: ليس في السؤال أزيد من أن الجهر من المستغرب عندهم، وليس الجواب هو الأمر بالجهر في محضر منهم.

وبالجمل، فهذا الراوي الواحد روى كلتا الروايتين، وهذا شاهد على أن الثاني كانت لأجل كونها في مقام بيان حكم حال التقية، أعني: تقية السائل، لا تقية الإمام عليه السلام حتى يكون على خلاف الأصل.

فإن قلت: يتعد هذا الاحتمال أن محمد بن مسلم كان عالماً عارفاً بحكم حال

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٦.

التقية، فيبعد أن يكون سؤاله عن هذا الأمر الواضح.

قلت: ليس سؤاله عن ذلك، بل الظاهر أنه تحيّل ثبوت الجمعة في السفر وسأل عنه، فأجاب الإمام عليه السلام بالعدم، وذكر النهي عن الجهر تطلقاً، فكأنه قال عليه السلام: لا صلاة جمعة في سفر، واعلم أن الزمان زمان التقية، فلا يجهر الإمام بالقراءة، إنما يجهر إذا كانت خطبة، يعني في المحضر.

فإن قلت: العبرة بعموم اللفظ، وليس في شيء من لفظي السؤال والجواب ما يوهم التقيّد بالذي ذكرت أعني: حال التقية والخوف، والأصل الإطلاق حتى يتبين الخلاف، فإن أصالة الإطلاق قد مهّدت لدفع القيود المحتملة، وهذا منها.

قلت: كما أنه لو كان في السؤال أو في الجواب لفظ واحتمل أن يكون له مدخلية في الجواب كما لو سئل عن حكم الرجل فقال: يجب عليه كذا، فاحتملنا أن هذا الحكم ممّا لا يشترك فيه الرجل والمرأة فلا إطلاق يدفع به هذا الاحتمال، وإنما تعدى عن الخصوصيات المذكورة في الأسئلة مع توجه الجواب إليها، مثل كون الراوي شخصاً خاصاً أو كون السؤال عن ملاقة النجاسة لليد أو الثوب مثلاً بواسطة القطع بعدم المدخلية ومساواة هذا الشخص وغيره واليد والثوب وغيرها في الحكم، وإلا فلو كان الخصوصية المذكورة ممّا يحتمل دخله فليس لنا إطلاق ندفع به هذا الاحتمال.

ولا ينافيه عدم إضرار القدر المتيقن في مقام التخاطب بالأخذ بالإطلاق، فإنه في ما إذا كان موضوع القضية بحسب اللفظ عاماً، ولكن كان بعض الأفراد متيقناً.

وما نحن فيه هو ما إذا لم ينعقد القضية ابتداءً إلا في الموضوع الخاص، لكن

يحتمل عدم مدخلية الخصوصية وتعلق الحكم بالعام، وذكره من باب المثال وكونه أحد الأفراد ويحتمل المدخلية، ففي هذه الصورة لا مجال للأخذ بالإطلاق، هذا في صورة الذكر.

فكذلك لو وجّه الخطاب إلى شخص خاصّ بدون عموم في لفظ الجواب، ولكن يحتمل كون ذلك الشخص واجداً لخصوصية كانت ذات مدخلية في الحكم المذكور، فليس لنا التعدي إلى فاقد تلك الخصوصية، كما لو وجّه الخطاب إلى شخص كائن من وراء الجدار ولا يرى شخصه ويحتمل كونه رجلاً وكون هذا الحكم مختصاً به بعنوان الرجولية، فليس لنا التعدي إلى المرأة.

فنقول: من هذا القبيل ما نحن فيه، فإن الخطاب في الخبر موجّه إلى محمد بن مسلم، ونحن نعلم أنّ خصوصية كونه محمّداً وابن مسلم غير دخيلة، ولكن من المحتمل باحتمال عقلائي لا مدفع له بأصل من الأصول كونه في حال هذا الخطاب مبتلى بالتيّة والخوف، وكذا عامة الشيعة بحيث كان الجهر مظنة لإيراث الفتنة وكان الخطاب المذكور مسبباً عن هذه الجهة، وقد عرفت أنّه يشهد له أيضاً أنّه سمع من الإمام عليه السلام مرة أخرى الأمر بالجهر، وقال هو هذا من المنكرات عند العامة، وأمره أيضاً بالجهر، ولم يعترض في شيء من الروايتين، فيعلم أنّه أيضاً فهم أنّ الأمر هو الحكم الأوّلي والنهي هو الحكم الثانوي.

وعلى هذا فمقتضى الأخبار المتقدمة الآمرة بالجهر التي عرفت عدم دلالتها على أزيد من الاستحباب هو رجحان الجهر، ومن المعلوم أنّه مقيد بغير حال التقيّة والخوف، وأما فيها فيحرم الجهر، ويحتمل كون الخبرين أيضاً مسوقين لذلك، لوجود الحالتين في زمان صدور الخبرين، ومعه لا يبقى مجال لرفع اليد عن إطلاق سائر الأخبار في إفادة الرجحان بالنسبة إلى حالة الأمن وعدم

استثناء الإخفات في أوليي الظهر يوم الجمعة ٩٧
التقية، والله تعالى هو العالم.

ثم لو سلم عدم كون ما ذكرنا أيضاً وجهاً وجيباً فلا محيص عن بقاء التعارض بين الطائفتين وعدم الجمع العرفي في البين، فيجب الرجوع إلى المرجحات، وقد يقال بأن المرجح مع الطائفة الآمرة بملاحظة مخالفتها مع العامة وموافقة الناهية معهم.

ولكن الحق ترجيح الطائفة الناهية بملاحظة موافقتها مع عموم السنة الدال على وجوب الإخفات في الصلاة النهارية الظهر والعصر، كقوله عَلَيْهَا في ما رواه الصدوق: «والصلتان اللتان لا يجهر فيها إنما هما بالنهار»^(١).

وقد حقق في محله أن الترجيح بموافقة العموم القرآني أو الموجود في السنة مقدم على الترجيح بمخالفة العامة، وعلى هذا يجب الإخفات، فالتحصّل من مجموع ما ذكرنا أن الجهر في ظهر يوم الجمعة أفضل، والإخفات أحوط.

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٥ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

الثالثة

لا إشكال في أن مقتضى صحيحة زرارة المتقدمة الواردة في من جهر بالقراءة في ما لا ينبغي الجهر فيه معذورية الناسي والساهي والجاهل، وعدم معذورية المتعمد.

وهل المعيار هو الشرطية الأولى، أعني: عدم معذورية المتعمد، فالشرطية الثانية من باب ذكر أحد المصاديق لمفهوم الأولى، أو أن المعيار هو الثانية، فالأولى من باب أحد المصاديق لمفهومها.

وتظهر الثمرة في ما إذا أخفت في موضع الجهر أو عكس بدون تحقق شيء من عنواني التعمد وسائر المذكورات بقباله، كما لو كان لسبق اللسان أو مانع آخر عن ظهور جوهر الصوت، فإنه خارج عن عنوان المتعمد وكذا الناسي والساهي والجاهل.

فإن قلنا بالأول نحكم فيه بالمعذورية، لأنه من مصاديق غير المتعمد، وقد فرضنا أن كل من كان غير متعمد فهو محكوم بالمعذورية.

وإن قلنا بالتالي نحكم بالعدم، لأن المفروض الحكم بعدم معذورية كل من لم يكن بناسي ولا ساهٍ ولا جاهل، وهذا أيضاً كذلك.

معدورية الناسي في الجهر بالقراءة في ما لا ينبغي الجهر فيه ٩٩

والظاهر من الوجهين هو الأول، ولا يبعد ادعاء ذلك في عامة نظائره كما في قولك: إن غسلته بالمركن فرّتين، وإن غسلته في الجاري فرّة واحدة، فيحكم بأن المراد إثبات المرّتين في القليل وكفاية المرّة في غيره ولو لم يكن جارياً كالكرّ.

ولو كان جاهلاً بمفهوم الجهر والإخفات مع العلم بالصغرى والكبرى، بمعنى أنّه يعلم أنّ هذه الصلاة صلاة الظهر، ويعلم أنّ صلاة الظهر يجب شرعاً فيها الإخفات، ولكنه تخيل أنّ أدنى مرتبة الجهر من الإخفات، فهل يحكم فيه بالعدر نظراً إلى أنّه داخل في مفهوم لا يدري، لعمومه لكلّ جهل موضوعياً أم حكماً أم مفهوماً، أو بالعدم، نظراً إلى أنّ قوله طَيِّبٌ: لا يدري، ليس المراد به مطلق من لا يعلم، وإلا لم يصحّ مقابلته بالناسي والساهي، لأنّها أيضاً من أفراد من لا يعلم، فالمقابلة قرينة على إرادة الجاهل بالموضوع جهلاً مركّباً، كمن اعتقد أنّ التي بيده صلاة الظهر وقد كانت مغرباً، أو بالحكم بسيطاً أو مركّباً، كمن يتردّد في حكم صلاة الظهر أو يعتقد كونه الجهر، وقد عرفت أنّ الشخص المفروض خارج عن كلا القسمين، لأنّه عالم بالموضوع والحكم معاً، وإنّما يكون جاهلاً بأمر غيرها وهو المفهوم.

ثمّ إنّّه داخل في من تعدّد الجهر موضع الإخفات، لأنّ فعل الجهر وقع منه عن عمد، فيكون داخلاً في المنطوق.

الظاهر هو الأول، فإنّ المقابلة غير مقتضية لعدم الشمول لهذا القسم، فإنّ النسيان والسهو أيضاً كما يتصوّران بالنسبة إلى الموضوع والحكم يتصوّران بالنسبة إلى المفهوم، فيكون الجهل أيضاً عاماً.

اللهمّ إلا أن يدعى الانصراف إلى السهو والنسيان الراجعين إلى الحكم أو الموضوع، وبقرينتها يكون الجهل أيضاً خاصاً بهما، ولكن هذه الدعوى مشكّلة،

هذا هو الكلام في الجهل بالمفهوم.

وأما الجهل بالحكم فلا إشكال في معذورية الجاهل المركب، وأما المتردد فإن ادّعي انصراف كلمة لا يدري إلى الجهل التركيبي فلا إشكال في دخوله تحت المتعمّد، ولكن الظاهر عدم صحّة هذه الدعوى، ولهذا نقول بعموم أدلّة الأصول، مع أنّ الموجود فيها عدم العلم، وكذا أدلّة شكوك الصلاة، مع أنّ الموجود في بعضها كلمة لا يدري.

فإن قلت: سلّمنا عدم الانصراف، ولكن لا إشكال في صدق المتعمّد بالنسبة إلى الشاك المتردد أيضاً، فمقتضى القاعدة بناءً على معيارية الصدر هو الحكم بعدم العذر.

قلت: وإن كان المعيار هو الصدر بناءً على ما قويناه، ولكن إذا فرّع المتكلم عليه معذورية الجاهل يعلم أنّ المراد من المتعمّد هو من لا يشمل الجاهل ولا عكس بأن يقال: إنّ المراد من الجاهل هو من لا يشمل المتعمّد، وذلك لأنّه يدفع ذلك إطلاق كلمة الجاهل، والعرف أقوى شاهد، حيث إنهم يأخذون بإطلاق الجاهل ويتصرّفون في المتعمّد بحمله على غير هذا الفرد.

فإن قلت: سلّمنا ذلك، ولكن الجاهل المتردد لا يتعمّى منه قصد القرية، فيبطل صلاته من هذه الجهة، كما صرح بذلك شيخنا المرتضى رحمته في صلاته.

قلت: الحقّ عدم المانع من هذه الجهة أيضاً، إذ أولاً: يمكن أن يأتي بالجهل مثلاً في حال الجهل برجاء مطابقته للواقع، فإن انكشف الوفاق فهو، وإلا فيكون معذوراً بمقتضى قوله عليه السلام: وقد تمّت صلاته.

وثانياً: يمكن أن يلتفت إلى حكم الجاهل ويدعوه هذا الأمر إلى العمل، فيكون متقرّباً بسببه، وبالجملة فالظاهر شمول لفظة لا يدري للجهل التريدي.

معذوريّة الناسي في الجهر بالقراءة في ما لا ينبغي الجهر فيه ١٠١

نعم يمكن أن يقال بالفرق بين القادر على الفحص ولم يفحص، وبين العاجز عنه والقادر الذي فحص ولم يظفر، فيدعى انصراف الكلمة عن القسم الأوّل، ولهذا نحكم في الشكوك الصلاتيّة بالتروّي مقداراً يصدق استقرار الشكّ عرفاً، فإنّ من بجنبه من لو سأله لا تضح له الحال لا يصدق عليه أنّه لا يدري، أو أنّه لا يعلم أو يشكّ.

نعم قام الإجماع في الشبهات الموضوعيّة بعدم لزوم الفحص، وأمّا الشبهات الحكميّة فلزوم الفحص فيها بديهي، وسرّه هو ما ذكرنا من انصراف أدلّة الرخصة في الشكوك إلى الشكوك المستقرّة دون الابتدائيّة.

وعلى هذا فالجاهل المتردّد القادر على الفحص والسؤال بسهولة لو صلّى وخالف الواقع فلا نحكم بمعذوريّته، لكونه باقياً تحت عنوان المتعمّد، وأمّا القسمان الآخران فلا وجه للقول بعدم العذر فيها.

والذي أفاده شيخنا الأستاذ أدام الله علينا فيض أنفاسه القدسيّة أنّ المحقّق اختصاص كلمة لا يدري بالجهل المركّب وخروج الجهل البسيط عنه، وكذا عن العمد، بيان ذلك أنّ الظاهر من الصدر أعني قوله عليه السلام: أيّ ذلك فعل متعمّداً الخ أنّ العنوان المفروض في السؤال وهو الجهر في ما لا ينبغي الإجهار فيه والإخفاء في ما لا ينبغي الإخفاء فيه وقع مستنداً إلى العمد والاختيار، ومن المعلوم أنّه لا يتفق ذلك إلّا بعد العلم بكونه جهراً في موضع الإخفات أو بالعكس، ولا يكفي مجرد وقوع الجهر في حال الالتفات بدون استناد لمحيث كونه في موضع الإخفات إلى عمدته وإرادته، كما هو الحال في الشاكّ، فإنّه وإن كان صدور الجهر باختياره وبتسبيبٍ من إرادته وعمده، لكنّه من جهة كونه في موضع الإخفات غير مستندٍ إلى العمد والاختيار، وهذا واضح.

ثمّ ظاهر المقابلة بين الصدر والذيل كون أحد العناوين المذكورة في الذيل علّة لوقوع العنوان المذكور في السؤال، وهذا في النسيان والسهو والجهل المركّب صحيح، إذ يصحّ أن يقال: وقع الجهر في موضع الإخفات مستنداً إلى النسيان، أو إلى السهو، أو إلى الجهل المركّب، وأمّا الشاكّ فلا يصحّ فيه أن يقال: الشكّ سبب للجهر في موضع الإخفات، لأنّ الطرفين في نظر الشاكّ متساويان، فلا يعقل صيرورة الشكّ علّة لوقوع أحد الطرفين، لأنّه ترجيح بلا مرجح، فالشكّ غير دخيل في حصول الجهر المذكور بالمرّة، وقد عرفت أنّ العمد أيضاً لم يتعلّق به بالعنوان المذكور، أعني كونه في غير الموضوع، بل تعلّق به بعنوان الرجاء والاحتياط.

والمحصل أنّ الظاهر من الصدر والذيل كون الأمور المذكورة أسباباً وعللاً للعنوان المذكور، وحيث ليس ذلك متحقّقاً في موضوع الشاكّ فيكون خارجاً عن كلا الطرفين.

فإن قلت: من أين يستفاد السببيّة وليس قوله: متعمّداً، وكذا قوله: ناسياً أو ساهياً، أو لا يدري، إلّا حالاً، ولا يفيد إلّا تلبّس الفاعل بأحد هذه المبادي حال الفعل بالأعمّ من كونه على وجه السببيّة والاستناد أو غيره.

قلت: بيننا وبينك العرف، فالمدعى أنّ قول القائل: فعل فلان كذا عمداً أو عامداً أو ساهياً أو ناسياً أو جاهلاً مساوق لقولنا: عن عمد أو عن نسيان الخ. فإن قلت: قد قلت سابقاً: إنّ المعيار هو الصدر، فاللازم على حسبه القول بالعدر، لأنّه خارج عن الصدر وإن لم يدخل في عنوان لا يدري أيضاً كما قلت في عنوان سبق اللسان.

قلت: المفروض في الشرطيّة وجود سبب في البين للعنوان المذكور، وبعد الفراغ عن هذا سبق الشرطيّتان، فكأنّه قيل: إن كان السبب من اختياره فكذا.

معذوريّة الناسي في الجهر بالقراءة في ما لا ينبغي الجهر فيه ١٠٣
وإن كان من غير اختياره فكذا، والمحصل أنّ الشرطيّة قد يكون كقولنا: إن وقع
العنوان المذكور، بسبب اختياره فكذا، وإلا فكذا، ومن المعلوم دخول ما نحن فيه
حينئذ في المفهوم.

وقد يكون هكذا: السبب فيه إن كان اختياره فكذا، وإلا فكذا، فحينئذ
لا يدخل فيه، لأنّ السبب هو العمد، لكن لا بعنوان الواقع، بل بعنوان احتماله
ورجائه، والظاهر من التعبيرين في الخبر هو الثاني، وعلى هذا فلا بدّ من الرجوع في
الشك إلى مقتضى القواعد.

وهل المعذوريّة في الناسي وأمثاله مختصّ بما إذا تذكّر بعد الفراغ، أو يعمّه
وما إذا تذكّر في الأثناء ولو كان قبل الركوع، بل ولو كان في أثناء الآية لا يجب عليه
إعادة ما قرأه، المحقّ هو الثاني لوجهين:

أحدهما: ما قيل في تعميم قاعدة لا تعاد بالنسبة إلى الأثناء من كون الإعادة
أعمّ من الاستئناف في لسان الأخبار، ولكن لا يخفى أنّه لا ينفع لجميع أفراد المقام،
فإنّ المقصود في القاعدة الحكم بالصحة عند التذكّر بعد المحلّ، فلو نسي الحمد وتذكّر
بعد السورة قبل الركوع يجب عليه التدارك، والمقصود في المقام هو الحكم بالصحة
ولو كان في أثناء الآية فضلاً عن كونه بعد الفراغ من الحمد أو السورة، ركع
أم لم يركع.

فالتعميم من هذه الجهة محتاج إلى الوجه الثاني وهو أنّ قوله طاعة
في الصحيحة: أيّ ذلك فعل متعمّداً فقد نقض صلاته ليس المراد به الحكم بالنقض
بعد فراغه من الصلاة، بل المقصود ترتّب النقض أو النقصان بمحض إخلاله العمدي،
كما هو الحال لو قيل: من تكلم في الصلاة فقد أبطل صلاته، حيث إنّ المراد قطعاً
حصول الإبطال حين وقوع التكلم ولو فرض أنّ المفروض في كلام السائل والمجيب
هو إتمام الصلاة.

فإن قلت : بعدما كان المفروض كون المصلّي قد فرغ من صلاته وقد أخلّ بالمجرم عمداً فالحكم بالبطلان لا يتنفع بالنسبة إلى من فعل ذلك ولمّا يركع، إذ لعلّ البطلان في مفروض الرواية لكونه قد أخلّ ولم يتدارك في المحلّ.

قلت : وإن كان المفروض إتمامه الصلاة بهذا الوجه من غير تدارك في المحلّ، لكن إذا علّق الإمام عليه السلام الحكم بالبطلان بمحض كونه فعل ذلك متعمداً فهو ظاهر لو لم يكن بصریح في أنّ تمام العلة في البطلان هو هذا العنوان، لا هو مع ضميعة تركه للتدارك.

ثمّ إذا كان المراد بقوله : نقض، هو الحكم بالنقض عند الإخلال العمدي فبقريئة المقابلة يكون المراد من قوله عليه السلام : وإن فعل ذلك، إلى قوله : وقد تمتّ صلاته، أيضاً أنّه لم يحدث من قبل ما فعله بأحد الوجوه المذكورة نقصان في صلاته كما كان قد حصل بواسطة الإخلال العمدي، ومقتضى ذلك عدم لزوم الإعادة، إذ لو لزم الإعادة فمقتضاه ورود النقصان من قبل الإخلال السهوي وأمثاله، وهو خلاف قوله عليه السلام : تمتّ صلاته قبلاً لقوله : نقض صلاته، فافهم واغتنم.

ثمّ إنّ المتيقّن من الرواية هو الإخلال في القراءة في الأولين، وأمّا التسيّحات أو القراءة في الأخيرتين فخارج عنها، وهل يختصّ بالإخلال بما هو الوظيفة الأولى أو يعتمه وما صار وظيفة بالعنوان الثانوي كالمأموم المسبوق وكالمرأة إن قلنا بأنّ صوتها عورة يحرم إسماها الأجنبيّ أو فرضناه في موضع الريبة، حيث يحرم عليها الجهر وإن كان هو الوظيفة الأولى؟

الظاهر الأوّل، إمّا لدعوى الانصراف أو لعدم المجرم بالإطلاق فيجب المشي فيه على القواعد وهو الحكم بالصحة بعد الفراغ أو في الأثناء بعد المحلّ في النسيان والسهو والحكم بالبطلان في العمد والجهل الحكمي، قصوراً كان أو تقصيراً.

ثمّ إنّ الأخبار المتعرّضة لحكم الجهر والإخفات في الصلوات وأصل تشريعها

معدورية الناسي في الجهر بالقراءة في ما لا ينبغي الجهر فيه ١٠٥
خالية عن ذكر الرجل وإن كان على تقدير الذكر لم يكن لنا التعدي إلى المرأة، لعدم إطلاق في اللفظ يدفع به هذا الاحتمال، بل علق الحكم على الصلوات النهارية وغيرها من دون ذكر لاسم الرجل.

نعم في صحيحتي زارة الواردتين في مقام حكم الإخلال بالجهر والإخفات في مواضعها فد ذكر اسم الرجل، لكن لا يحتمل الاختصاص من هذه الجهة، بمعنى أنه لو ثبت من دليل آخر وجوب الإخفات على المرأة نعلم بأنها أيضاً في حكم الرجل لو أجهرت مكان الإخفات في التفصيل المذكور في الصحيحة.

وعلى هذا فنقول: أما وجوب الإخفات عليها في الظهرين فلا مانع من الأخذ بإطلاق ما دلّ على وجوبه في الصلوات النهارية، وأما وجوب الجهر في الثلاثة الأخرى فهو أيضاً كذلك حسب عموم ما دلّ على وجوبه في غير النهارية، لكن رواية علي بن جعفر عليه السلام المروية عن قرب الإسناد عن أخيه موسى عليه السلام «قال: سألته عن النساء هل عليهنّ الجهر بالقراءة في الفريضة؟ قال عليه السلام: لا، إلا أن تكون امرأة تؤمّ النساء فتجهر بقدر ما تسمع قراءتها»^(١). دلت على نفي الوجوب عنهن، وبها يخصّص العموم المذكور، وبعد ذلك يبقى وجوب الإخفات بالأصل، فيكون الحاصل جواز الأمرين هُنَّ في الثلاثة لو لم نقل بظهور ذلك من نفس الرواية، لكن هذا في ما إذا لم يكن أجنبي يسمع صوتها بناءً على كون صوتها عورة أو فرض تحقق الريبة، فإنه حينئذ لا إشكال في حرمة الإجهار عليها.

لكن لو عصت وأجهرت فهل يكون ذلك من موارد اتحاد الحرام مع الواجب أعني: الإجهار مع القراءة، أو أنّ النهي متعلق بما هو خارج عن القراءة؟
قد يقال بالأول نظراً إلى أنّ القراءة من مقولة الصوت، ولهذا اشتهر بينهم

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٣١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

تعريف اللفظ بالصوت المعتمد على مخارج الفم، ولا إشكال أن الجهر والإخفات أيضاً من كَيْفِيَّاتِ الصوت.

وفيه: أن القراءة لا يتحقّق بدون الصوت كما لا تحقّق لها بدون القارئ ومخارج الفم، لأنّ مفهومها واحد، والشاهد على هذا أنّه لا يصعّ حمل أحدهما على الآخر، فلا يقال: القراءة صوت، ولا الصوت قراءة، كما لا يصعّ ذلك بالنسبة إلى الجهر والإخفات، فلا يقال: القراءة جهر أو إخفات، بل يقال: جهريّة أو إخفاتيّة، نعم بينهما تلازم في الوجود، فلا يمكن التفكيك بين القراءة والصوت.

نعم يمكن أن يقال: إنّ الذي وقع تحت النهي في بعض الأخبار هو عنوان تكلم المرأة عند غير زوجها وغير ذي محرم، كما في رواية الحسين بن زيد المرويّة في الوسائل في كتاب النكاح عن الصادق عليه السلام عن آبائه عن رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث المناهي «قال عليه السلام: ونهى أن تتكلم المرأة عند غير زوجها وغير ذي محرم منها أكثر من خمس كلمات ممّا لا بدّ لها منه»^(١).

وفي رواية مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام «قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أربع يمّن القلب: الذنب على الذنب، وكثرة مناقشة النساء، يعني محادثتهن»^(٢) الخبر.

وعلى هذا فلو حمل هذا النهي على التحريم وإن كان خلاف الظاهر لوقوعه في سياق ما يقطع بكرهته يتحقّق الاتّحاد بينه وبين القراءة كما هو واضح، فلعلّ نظر من جعله من باب الاجتماع إلى هذا النهي بناءً على الحرمة، لا للبناء على تحريم إسراع صوتها مطلقاً، هذا ما قاله العلامة الأستاذ دام ظلّه، فتأمّل.

(١) الوسائل: كتاب النكاح، الباب ١٠٦ من أبواب مقدّمات النكاح وآدابه، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: كتاب النكاح، الباب ١٠٦ من أبواب مقدّمات النكاح وآدابه، الحديث ٣.

الرابعة

قيل : أقلّ الجهر أن يسمعه القريب الصحيح السمع إذا استمع ، والإخفات أن يسمع نفسه إن كان يسمع ، ومقتضاه عدم الوجود للإخفات أو بصير وخرج ، ولهذا جعل ذلك بعضهم أدنى الإخفات ، ومقتضاه اجتماعها في بعض المراتب ، وهو خلاف ما يتبادر إلى الذهن من كونها وصفين متضادين ، وأحاله بعض آخر إلى العرف ، وفيه أنه أيضاً غير صحيح ، لأنّ العرف يجعلونها متضايين ، فكلّ مرتبة أخفى إخفات بالنسبة إلى ما فوقها ، وكلّ عال بالنسبة إلى الأعلى منه سافل وبالعكس .

فما جعله بعضهم معياراً للمعنى العرفي من ظهور جوهر الصوت في الجهر وخفائه في الإخفات غير وجيه .

والأسدّ الأمتن في الباب أن تمتكّ بسيرة المسلمين المقطوع كونها من لدن شرع الصلاة إلى زماننا هذا ، وقد كانوا يصلّون خلف النبيّ والأئمة صلوات الله عليه وعليهم أجمعين إلى أن وصل إلينا ، فهذا المرسوم بينهم هو الذي كان قد علّمهم النبيّ والأئمة صلوات الله عليه وعليهم وشاهدوه منهم عليهم السلام .

ولولا ذلك أمكن أن يقال : إنّ المستفاد من الأدلّة المثبتة للجهر في موضعه

رفع الصوت بحيث يعرف صاحبها عند السامع لو كان بينها معارفة، ومن الإخفات ما يقابله، ولا يخفى أنّه مع خفاء جوهر الصوت ولو كان على نحو البُحّة لا يعرف صاحب لو خفي شخصه، بخلاف ما إذا أظهر جوهر الصوت.

ولكن على هذا يلزم الالتزام بعدم كفاية ما كان على وجه المهمة مع ظهور جوهر الصوت، بل واللازم عليه دخول ذلك في الإخفات، والسيرة تأباه وإن كان لا تأبى عدم دخوله في الجهر، وإلا فن حيث الجهات الأخر مطابق مع السيرة، فإنّ محلّ السيرة في الجهر هو ما لا يتعدّى في العلوّ عن المتعارف كما هو ديدن المؤذنين، ولا يصل في الخفاء إلى حدّ المهمة، كما أنّ محلّها في الإخفات هو الإخفاء لجوهر الصوت ولو بلغ حدّ البُحّة، لكن هذا ممّا لا يساعده شيء من الكلمات، لا تفاق كلّها على دخول المهمة في الجهر، وإن كان الظاهر من البعض دخولها في الإخفات أيضاً، هذا حدّ الجهر والإخفات.

وأما حدّ أصل القراءة الذي لو تجاوزه خرج عن اسم القراءة فأقلّه أن يسمع نفسه، فالأقلّ من ذلك خارج عن اسم القراءة عرفاً، مضافاً إلى النهي عنه في بعض الأخبار، فراجع.

الخامسة

يستحب في الصلوات الإخفائية الجهر بالبسملة مطلقاً على المشهور، وقيل : يختص الاستحباب بالإمام دون غيره، وقيل : يختص بالأولين دون الأخيرتين لو اختار فيها القراءة، وقيل بالوجوب مطلقاً، وقيل به في خصوص الأولتين، هذه أقوال المسألة.

وأما الصلوات الجهرية فيجب فيها الجهر بالبسملة كثيرها من أجزاء القراءة اتفاقاً، فالخلاف إنما هو في الإخفائية، وينبغي التيمّن أولاً بذكر ما ورد عن أهل بيت العصمة والطهارة من الأخبار.

فنقول : منها : ما رواه في الكافي عن صفوان الجمال « قال : صليت خلف أبي عبد الله عليه السلام أياماً، فكان عليه السلام إذا كانت صلاة لا يجهر فيها جهر بيسم الله الرحمن الرحيم، وكان يجهر في السورتين جميعاً»^(١).

ومنها : ما رواه فيه أيضاً عن هارون عن أبي عبد الله عليه السلام « قال عليه السلام : كتّموا بسم الله الرحمن الرحيم، فنعّم والله الأسماء كتّموها، كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا دخل إلى

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٢١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

منزله واجتمعت عليه قريش يبهر بيسم الله الرحمن الرحيم ويرفع بها صوته، فتولى قريش فراراً، فأنزل الله تعالى: ﴿ وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَخُذَهُ وَلَوَّا عَلَىٰ أذْبَارِهِمْ نُفُورًا ﴾ (١).

وبعد ملاحظة كتابان العامة للبسملة في ابتداء الفاتحة والسورة أو تركها رأساً يصير هذا الخبر ظاهراً في باب الصلاة.

ومنها: ما رواه الشيخ عليه السلام عن صباح الحدّاء عن رجل عن أبي حمزة «قال: قال علي بن الحسين عليه السلام: يا ثمالى، إن الصلاة إذا أُقيمت جاء الشيطان إلى قرين الإمام فيقول: هل ذكر ربّه، فإن قال: نعم، ذهب، وإن قال: لا، ركب على كتفيه وكان إمام القوم حتى ينصرفوا، قال: فقلت: جعلت فداك، أليس يقرؤون القرآن؟ قال عليه السلام: بلى، ليس حيث تذهب يا ثمالى، إنّما هو الجهر بيسم الله الرحمن الرحيم» (٢).

ومنها: ما رواه الصدوق عليه السلام عن الأعمش عن جعفر بن محمد عليه السلام في حديث شرائع الدين «قال عليه السلام: والإجهار بيسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة واجب» (٣).

وعن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في كتابه عليه السلام إلى المأمون لعنه الله «قال عليه السلام: والإجهار بيسم الله الرحمن الرحيم في جميع الصلوات سنة» (٤).

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢، والآية في سورة الإسراء: ٤٦.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٤.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥.

(٤) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٦.

وعن رجاء بن أبي الضحّاك عن الرضا عليه السلام «إنه كان عليه السلام يجهر بيسم الله الرحمن الرحيم في جميع صلواته بالليل والنهار»^(١).

ومنها: ما رواه في الكافي عن سليم بن قيس الهلالي «قال: خطب أمير المؤمنين عليه السلام فقال: قد عملت الولاية قبلي أعمالاً خالفوا فيها رسول الله صلى الله عليه وآله متممدين لخلافه، ولو حملت الناس على تركها لتفرّق عني جندي، رأيتم لو أمرت بمقام إبراهيم فرددته إلى الموضع الذي كان فيه، إلى أن قال عليه السلام: وحرّمت المسح على الخفّين وحدّدت على النبيذ وأمرت بإحلال المتعتين وأمرت بالتكبير على الجنائز خمس تكبيرات وألزمت الناس الجهر بيسم الله الرحمن الرحيم، إلى أن قال عليه السلام: إذا لتفرّقوا عني»^(٢) الحديث.

بناءً على أن المراد الجهر في الصلوات كما يشهد به سائر الروايات، ويشهد له الأخبار المستفيضة الواردة في أنه من علائم المؤمن والشيعة^(٣).

إذا عرفت ذلك فينبغي التكلّم في مقامات:

الأوّل: الظاهر من إطلاق روايتي الأعمش والفضل بن شاذان عدم الفرق بين الإمام والمنفرد في رجحان الجهر، ويؤيده ما عدّه من علائم المؤمن والشيعة بعد ملاحظة مواظبة العامة على الترك.

الثاني: وكذا لا فرق بحسب الظاهر بين الأوّلين والأخيرتين عند اختيار

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٧.

(٢) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٣٨ من أبواب الوضوء، الحديث ٣.

(٣) الوسائل: كتاب الحجّ، الباب ٥٦ من أبواب المزار، الحديث ٢، ولم نعر على غير هذه

القراءة، لشمول إطلاق الروایتین، مضافاً إلى عدم الدليل على لزوم الإخفات، لانحصار دليل أصل الإخفات في الأخيرتين بالعمل والإجماع، والأوّل لم يعهد من النبي والأئمة صلوات الله عليه وعليهم استقراره على الإخفات، بل لم يعلم اختيارهم القراءة مع أفضلية التسبيح، فضلاً عن إخفات البسمة، والثاني مفقود، لوجود الخلاف حسب الفرض، فيكون إطلاق الروایتین سليماً عن المراحم.

الثالث : الظاهر أنّ المأموم المسبوق سواء في الجهريّة أم في الإخفاتيّة يُخفّت بالبسمة، أمّا في الجهريّة فلأنّ الروايات الواردة بالجهر بالبسمة إنّما دلّت على رجحان الجهر بها في مقام يخفّت بالقراءة، وإلاّ ففي مقام يجهر بها لا حاجة إلى الأمر في خصوص البسمة، فصّبّها الصلوات الإخفاتيّة.

لا يقال : صلاة المأموم المذكور أيضاً إخفاتيّة بالعارض وإن كانت جهريّة بالذات.

لأنّا نقول : نعم، ولكنّ الظاهر من الأخبار إثبات الرجحان في ما كانت إخفاتيّة بالذات لا أقلّ من عدم الجزم بالإطلاق لما كانت إخفاتيّة بالعارض، وإذن فيبقى إطلاق ما دلّ على الإخفات في حقّ المأموم المذكور سليماً عن معارضة هذه الأخبار وإن كانت النسبة على تقدير شمول الإطلاق عموماً من وجه.

وأما في الإخفاتيّة فيمكن دعوى القطع بأنّه إذا كان احترام الجماعة موجباً للإخفات في ما كان الجهر واجباً بحسب الذات ففي ما كان مندوباً، كذلك يكون موجباً بطريق أولى.

الرابع : لا إشكال في دلالة الروايات المذكورة على أصل الرجحان، وأمّا أنّه على سبيل الوجوب أو الندب فمقتضى رواية الأعمش هو الأوّل.

لا يقال: كلمة الوجوب لم يعلم ظهورها في لسان الأخبار في هذا المعنى المصطلح عند الفقهاء، بل هي باقية على معناها اللغوي من الثبوت، كما وقعت كذلك في بعض أخبار تحديد الغروب بذهاب الحمرة وهو قوله ﷺ: «فإذا جازت قبة الرأس إلى ناحية المغرب فقد وجب الإفطار»^(١) الخبر، وعلى هذا فلا دلالة لها على الوجوب المصطلح.

لأننا نقول: نعم، ولكن إذا تمت مقدمات الإطلاق فهي محمولة على الوجوب المصطلح، فدلالتها عليه إنما تكون بضميمة المقدمات، لا بنفسها، وإذن فمقتضى الرواية المذكورة هو الوجوب.

وأما الأخبار الأخر فهي بين ما يحكي العمل، ولا منافاة فيه مع الوجوب، وبين ما عبّر عنه بأنه سنّة، ولا منافاة فيه أيضاً، وبين ما ذكره من جملة علائم المؤمن وعدّه في عداد أشياء كلّها مستحبات، وهذا أيضاً غاية عدم الدلالة على الوجوب، لا أنّه من الأمارات على الاستحباب إمّا بوجه النصويّة أو الظهور الذي يترجّح على الخبر الأوّل، إذ من الممكن صيرورة واجب من خواصّ الشيعة كما في الولاية، كما يمكن عدّ مستحبّ في خواصّ هذه الأمة، كما عدّ العاشوراء منها.

فالأولى أن يقال بموهوبية ظهور نفس ذلك الخبر في الوجوب بعد ملاحظة صيرورة ترك الجهر شائعاً بين العامة وشعاراً لهم، بحيث صار ذلك من بدعتهم التي اخترعوها، كما صرّح به في رواية سليم بن قيس، ورواية هارون المتقدّمتين، وإليه يشير قول مولانا الرضا صلوات الله عليه أنّه سنّة، فكأنّه ﷺ أراد أن

ما فعلوه بدعة، فالحكم بالإيجاب بواسطة شدة العناية، فإنَّ العناية بالمندوب والسنة التي همت جماعة على إمامتها وإخفائها أعلى بمراتب من غيره الذي لم يعرضه ذلك.

وبالجمل، فمن المحتمل قوياً ورود هذه الكلمة في مقام ردع العامة في بدعتهم، ولا يستفاد منها في هذا المقام أزيد من أصل الرجحان.

هذا مضافاً إلى ما يستفاد من رواية الثمالي من مفروغية صحة الصلاة على كلا الوجهين، أعني: الإجهار والعدم، حيث رتب على الأوّل ذهاب الشيطان، وعلى الثاني ركوبه على كتف الإمام، لا لبطان الصلاة.

الموقع الرابع

في وجوب تعلّم القراءة وما يتعلّق به وكيفية أداء الكلمات مادّة وهيئة،
وحكم من لا يحسن القراءة، فهنا مسائل :

الأولى

يجب على المكلف تعلّم القراءة في الوقت أو قبله تحييراً، ولو فرض عدم
تمكّنه بعده يجب قبله تعييناً، وهذا ممّا تقرّر في مبحث مقدّمة الواجب من
الأصول.

إنّما الكلام في أنّ وجوب التعلّم هل هو على سبيل التعيين أو التخيير بينه وبين
الانتماء، أو اتّباع القارئ أو القراءة من المصحف، فهنا ثلاثة مقامات :

الأوّل : لو تمكّن من الانتماء فهل يجب عليه التعلّم تعييناً، أو يجوز الاكتفاء
بالانتماء؟ الذي قوّاه صاحب الجواهر رحمته حاكياً له عن كاشف الغطاء قدّس نفسه
هو الأوّل، واستدلّ عليه بأنّ الاقتداء ليس من أفعاله، لتوقّفه على أمور خارجة

عن قدرته، كعدم حدوث الحائل بينه وبين الإمام في أثناء الصلاة ونحوه من الموانع المحتمل حدوثها في الأثناء، وما هذا شأنه كيف يصير متعلقاً للتكليف؟ وفرع عليه أنه لو ترك التعلّم في سعة الوقت واثمّ أثمّ وصحّت صلاته، هذا.

وفيه أنه كما تكون الجماعة أفضل الفردين في حقّ المحسن للقراءة ومعناه أنه مع الفراغ عن المقدمات الغير الاختيارية يكون الأمر متعلقاً بما يرجع إليه ويكون من قبله، فكذلك هذا المعنى متحقّق في حقّ غير المحسن بلا شبهة.

وأما ما حكاه عن كاشف الغطاء رحمته فيمكن أن يكون نظره إلى صورة ترك التعلّم مع عدم الاطمئنان بمحصول اقتداء صحيح له في آخر الوقت، بل بمجرد احتمال الحصول، فإنّه إن لم يتفق له ذلك كان آثماً بلا شبهة، ولو اتفق صحّت صلاته وعليه إثم التجري، لكونه مقدماً على ما يحتمل معه تفويت الواجب المنجز.

ويمكن أن يكون نظره إلى كون التعلّم واجباً نفسياً كما يحكى عن بعض. وعلى كلّ حال فعلى ما هو الحقّ من عدم الوجوب النفسي للتعلّم فلا إشكال في جواز تركه مع الاطمئنان بمحصول الجماعة الصحيحة.

المقام الثاني: هل يجب عليه التعلّم تعييناً مع التمكن من اتّباع القارئ؟ وبعبارة أخرى: لا إشكال في تقدّم الاتّباع عند تعذر التعلّم على اختيار البدل الاضطراري للقراءة كالنسيب والتهيل على تفصيل يأتي إن شاء الله تعالى، إنّما الكلام في أنّه مع التمكن منه ومن التعلّم يكون عدلاً للتعلّم أو لا؟

الظاهر الأوّل، لعدم ما يدلّ على تقييد القراءة الواجبة بكونها عن ظهر القلب في مقابل اتّباع القارئ إلا دعوى الانصراف في إطلاقات القراءة وكون الاتّباع خارجاً عن السيرة العملية المستمرة من لدن زمان المعصومين عليهم السلام وخصوصاً مع

في وجوب تعلم القراءة ١١٧
قوله ﷺ: «صَلُّوا كما رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»، مضافاً إلى أصالة الاشتغال على تقدير الشك.

وفيه منع الانصراف ومنع إفادة السيرة للتقييد بعد احتمال ابتنائها على أسهلية الحفظ من الاتباع ومنع دلالة قوله ﷺ: «صَلُّوا الخ على الوجوب بعد اشتغال صلاته ﷺ على المندوبات ومنع كون الأصل هو الاشتغال في نظائر المقام كما قرّر في الأصول.

المقام الثالث: لا إشكال في تعيين القراءة من المصحف مع عدم التمكن من التعلّم والحفظ وكونه مقدّماً على التسييح ونحوه، وهل يكون مخيراً بينها وبين الحفظ في صورة التمكن، أو يجب عليه الحفظ تعييناً؟

قد يقال بالثاني، لصحيفة عليّ بن جعفر عليه السلام عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام «قال: سألته عن الرجل والمرأة يضع المصحف أمامه ينظر فيه ويقرأ ويصلي، قال عليه السلام: لا يعتد بتلك الصلاة»^(١).

وفيه أولاً: احتمال كون المراد هو القراءة الغير الواجبة، لكن في حال الصلاة، كما لو قرأ بعد فراغه من الحمد والسورة بقصد مطلق القرآن، فيكون السؤال لأجل احتمال كون ذلك مع النظر إلى المصحف عملاً خارجياً مضراً بالصلاة، فأجاب عليه السلام بعدم الاعتداد بتلك الصلاة، فقصوده عليه السلام إثبات المانع لذلك في القراءة الغير الواجبة، لا شرطية الحفظ أو مانعية النظر في القراءة الواجبة.

وثانياً: سلّمنا أنّها ناظرة إلى القراءة الواجبة في الصلاة أعني: الحمد

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤٦ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

والسورة، لكن يجب حملها على الكراهة بقريظة صحيحة الحسن بن زياد الصيقل
 «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في الرجل يصلّي وهو ينظر في المصحف
 يقرأ فيه يضع السراج قريباً منه؟ فقال عليه السلام: لا بأس بذلك»^(١).
 واستدل أيضاً بأن القراءة من المصحف مكروهة إجماعاً، ولا شيء من
 المكروه بواجب.

وفيه أن الكراهة إن تعلقت بخصوص القراءة الواجبة في الصلاة، فهي من
 الكراهة العبادية الغير المنافية مع الصحة، كما في الصلاة في الحمام، وإن تعلقت
 بمطلق القراءة فالمورد من قبيل اجتماع الأمر والنهي إذا أتى بالقراءة الصلواتية من
 المصحف، وقد تقرّر في الأصول أنه على القول بالامتناع يجب تقييد النهي، لبقاء
 الملاكين بلا تزاحم بينهما في الوجود، وملاك الوجوب يقتضي الفعل بنحو اللزوم،
 وملاك الكراهة يقتضي الترك مع الرخصة في الفعل، فالفعل مرخص شرعاً مع
 وجود ملاك الوجوب فيه، وهذا يكفي في عباديته، غاية الأمر أنه بالإضافة
 إلى الفرد الغير المتبلى بهذه الخصوصية مرجوح لابتلائه بالحزازة دون غيره،
 والله العالم.

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

المسألة الثانية

قد عرفت أنّ المتمكن من التعلّم له الخيار بين تحصيل العلم بالقراءة وبين أحد الأمور الثلاثة، هذا في سعة الوقت، ولو ضاق الوقت فإن تمكّن من اتّباع القارئ أو القراءة من المصحف فلا إشكال في تعيّنه إن لم يتمكّن من الائتام والتخير بين ذلك والائتام مع التمكن منه.

وأما لو لم يتمكّن من القراءة بأحد النحويين أيضاً وتمكّن من الائتام فهل يجب عليه الائتام أو يتخبر بينه وبين ما يتمكّن من القراءة الناقصة؟ قد يقال بالثاني، نظراً إلى إطلاق أدلّة جعل البدل الاضطراري في حقّ من لا يحسن لحالتي القدرة على الائتام والعجز عنه، وإلى إطلاق استعجاب الجماعة حتّى بالنسبة إلى من لا يحسن.

كيفية جعل البدل الاضطراري

أقول: تحقيق الكلام في المقام يتوقّف على تهديد مقال لبيان الحال في عمارة التكاليف البدلية الاضطرارية وكيفية جعلها.

فقول وبالله الاستعانة ومنه الهداية إلى سواء السبيل : تارةً يكون المستفاد من الدليل أنّ هناك مصلحة واحدة تقوم بفعل القادر مع خصوصية كذا وبفعل العاجز مع خصوصية أخرى، بحيث لوحظ القدرة والعجز في الدليل المثبت لتكليف المختار والمثبت لتكليف المضطرّ كعنواني السفر والحضر منوعين للموضوع، وعلى هذا فلا بدلية في البين، وليس أحدهما أولياً والآخر ثانوياً، بل كلاهما تكليفان عرضيان ولا إثم في تحصيل المكلف عنوان العجز لنفسه، لأنّه كتحصيل السفر.

وأخرى يكون مفاد الأدلة أنّ هناك مصلحة تامة لزومية قائمة بالفعل المقيّد بخصوصية كذا، غاية الأمر أنّ الإيجاب لمّا لم يصحّ إلا بالنسبة إلى القادر يكون العاجز خارجاً عن تحت الخطاب مع قوت المصلحة عنه، لكن جعل في حقّه من باب ما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ الفعل الفاقد للخصوصية المعجوز عنها بدلاً للفعل التام، وعلى هذا يصحّ البدلية وكون تكليف المختار أولياً وهذا ثانوياً، ولا يجوز تحصيل الاضطرار اختياراً، هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب الإثبات فإن كان القيد الواقع في الدليل المتضمّن لخلاف دليل آخر من القيود الغير المتبعة في الهيئة عقلاً، كما لو ورد: أكرم العالم، وورد أيضاً: لا تكرم العالم الفاسق، ومثله في العبادات: صلّ أربعاً، وصلّ إن كنت مسافراً ركعتين، فهذا من قسم تنويع الموضوع، فيصير الموضوع منوعاً إلى نوعين: واجد القيد المذكور وفاقده، ويبقى تحت الدليل الأوّل فاقده وتحت الثاني واجده، وإن كان من القيود المتبعة في الهيئة كذلك، كما لو ورد: صلّ مع القراءة الصحيحة أو مع القيام، ثمّ ورد: صلّ إن كنت عاجزاً مع الملحونة أو مع القعود، فهذا من التكاليف الأولية والثانوية.

ووجهه أنّ تقييد هيئة الدليل الأوّل بقيد القدرة عقلياً، فلا يبقى ظهور للدليل

الثاني في أزيد من تقييد الهيئته، ويبقى إطلاق المادّة في الدليل الأوّل المقتضي لإطلاق المصلحة اللزوميّة في الفعل التامّ في كلّ من حالتي القدرة والعجز بحاله.

فإن قلت: فعلى هذا يلزم تحقّق الفوت في حقّ العاجز ولو أتى بتكليف المضطرّ، فيكون مشمولاً لدليل وجوب القضاء، فما الوجه في إفتائهم بسقوط القضاء عنه.

وبعبارة أخرى: إن كان القدرة والعجز منوعين فعدم القضاء صحيح ولا يبقى لحكمهم بالعصيان لو حصل الاضطرار اختياراً وجه، وإن لم يكونا منوعين فالعصيان صحيح، ولا يبقى لسقوط القضاء وجه.

قلت: قد دفعنا هذا الإشكال في مسألة العاجز عن أداء تكبيرة الإحرام، فراجع تلك المسألة.

إذا عرفت هذا فنقول: عنوان من لا يحسن القراءة عامّ بحسب اللغة لمن تمكّن من التعلّم وقصر حتّى ضاق الوقت عنه، ولمن كان لآفة في لسانه، ولكن حيث إنّ إطلاق المادّة في الصلاة مع القراءة الصحيحة مقتضى لوجود المصلحة حتّى في حقّ هذا الشخص، فيجب عقلاً اختيار الائتمام مع التمكن منه، فهذا تقييد عقلي في دليل جعل القراءة الناقصة، سواء بالنسبة إلى العاجز المقصّر أم بالنسبة إلى العاجز المعذور، كما أنّه مع عدم التمكن منه يتعيّن العصيان في حقّ المقصّر مع لزوم الإتيان بالقراءة الناقصة، وفي حقّ المعذور يتعيّن القراءة الناقصة بلا عصيان، واستحباب الجماعة بحسب الذات لا ينافي وجوبها بالعارض كما هو واضح.

المسألة الثالثة

يجب القراءة على النهج العربي الصحيح من حيث أداء الحروف على وجه
يمتاز بعضها عن بعض، ومن حيث كيفياتها من التشديد والمدّ والحركات
والسكنات، سواء كانت عارضة على أواخر الكلم إعراباً أو بناءً، أم على
أوائلها.

وتحريف الكلام في المقام أنّ الإخلال تارة بذات الحروف إمّا نقصاً، وإمّا
تديلاً، وإمّا بكيفياتها المقررة لها في اللغة.

أما الأول فلا إشكال في أنّ النقص ولو حرفاً واحداً موجب للبطان، لعدم
الإتيان بالمأمور به وهو الكلمة التامة.

وأما التبديل فهو على قسمين، قسم سائغ في اللغة، وقسم غير سائغ. فالأول
كقلب النون الساكنة التي منها التنوين عند وصولها إلى أحد حروف «يرملون» إلى
جنس ذلك الحرف، ثمّ إدغامها في ما بعدها، وهذا غير مختصّ بلغة العرب، بل جارٍ
في كل لغة.

ألا ترى أنّ أهل لسان الفرس لا يتكلمون بكلمة «أنبار وأنبر» بنحو إيانة
النون، وكذلك كلمة «أنور» لو جعلت علماً، وكذلك «من مى آيم» و«من رفتم»

وهكذا البواقي، فلا يكون هذا القلب خروجاً عن قانون وضع الكلمة، فلا إشكال في الاجتزاء معه.

إنما الكلام في ما لو أتى بدون القلب، والظاهر المحكم بالصحة أيضاً، لما نرى من أن أحداً منا أهل الفرس لو تكلم بكلمة «أنبار» بإظهار النون بدون قلبها بالميم لا يقال: إنه غلط في المقال.

إذا عرفت هذا فنحن نقطع أن ما مهّده علماء التجويد ليس إلا متخذاً من هذا الذي سنخه يكون بأيدينا أيضاً، غاية الأمر أنهم أخرجوا المتداول في الألسن في قوالب الضوابط وجعلوها علماً، كما هو الحال في علم الفصاحة والبلاغة أو الميزان، ولا نشك في أن تلك القواعد ليست متخذة من تعبد إما من الشرع أو من واضع اللغة، لما نرى من ثبوت سنخه في جميع الألسنة واللغات.

وحيث رأينا أن ما بأيدينا ليس على نحو اللزوم، بل على نحو السهولة في الجري على اللسان، وإلا فليس الجري على خلافه مخالفة للوضع، فاللازم هو المحكم بالصحة في ما لو قرأ «لم يكن له» في سورة التوحيد بإظهار النون، أو محمد وآل محمد ﷺ في الصلوات بإظهار التنوين، حتى لو فرض أننا قطعنا بأن النبي الأكرم ﷺ تلفظ بها على نحو القلب لا يجب علينا اتباعه ﷺ في هذه الجهة.

وأما القلب الغير الساتخ كتبديل العين بالهمزة أو نحو ذلك فلا إشكال في كونه خروجاً عن الوضع وغلطاً ولحناً فيكون باطلاً. وأما تبديل اللام من الألف واللام إذا دخلت على الحروف الشمسية فلا إشكال في أن ذلك مجز، وهل هو أيضاً مبني على السهولة على اللسان، فلو خالفه وأتى باللام بدون قلب لم يكن غلطاً ولحناً أو أنه من الخروج عن وضع الكلمة، وليس مثله في لغتنا حتى نجزم بأحد الطرفين،

وحيث إنَّ الموجود في كليتهم هو الحكم بلزوم المراعاة وعدم الصحّة مع عدمها، فالأحوط عدم تركه.

وأما التشديد فقد عرفت حال ما كان منه يحدث عند إدغام النون الساكنة في حروف يرملون، وعند إدغام اللام الساكنة من الألف واللام في الحروف الشمسيّة، وأمّا ما كان داخلاً في وضع الكلمة، كتشديد «مَدَّ» فلا إشكال في لزومه وخروج الكلمة بدونه سواء مع التخفيف أو مع التكرار بنحو فكّ الإدغام عن وضع اللغة، فهذا القسم ملحق بنقص الحرف في الحكم.

كما لا إشكال أيضاً في تبديل الحركات البنائية العارضة على أواخر الكلم كفتح نون «إنَّ» والحركات الثابتة لأوائلها، مثل فتح ضاد وراء «ضَرَبَ» وكونه موجِباً للغلط واللحن، فكما أنّ لذات الحرف مدخلاً في الوضع، كذلك للهيئة الحاصلة لها بهذه الحركات، فالإخلال بها إخلال بقانون الوضع.

إنّما الكلام في الحركات العارضة على الأواخر ممّا يسمّى إعراباً، فهل يكون تبديلها كنصب الفاعل ورفع المفعول موجِباً للغلط أو لا؟

قد يحتمل الثاني من أجل أنّ جوهر الكلمة لا يتغيّر ولا يتبدّل بهذا التغيّر كما كان يتغيّر بتبديل سائر الحركات، فإنّ حال هذه الحركات حال الكلمة المستقلّة الموضوعة لمعنى مستقلّ وإن كانت ليست مستقلّة بالتلفّظ ولا مستقلّة بالوضع لمعنى حتّى كوضع الحروف، بل هي علامٌ على وجود معنى الفاعليّة أو المفعوليّة أو نحو ذلك في المدخولات وباب العلام غير باب حكاية الألفاظ عن معانيها، ولكنّ الإخلال بها لا يوجب إلّا الإخلال بتلك العلام أعني: أنّه لم ينصب العلامة على الواقع، بل نصب على خلافه إذا نصب الفاعل ورفع المفعول أو لم ينصب عليه ولا على خلافه إذا رفعها أو نصبها معاً، ولو سلّم دخالة الإعراب فليس بدخيل في

أصل جوهر الكلمة كحركات أوائلها، وإنما له الدخل في كيفية قرائتها عربياً وعلى قانون العربي الصحيح، فخالفه يوجب اندراج القراءة في القراءة الغير الصحيحة. لا خروج الكلمة عن كونها غير الكلمة الكذائية.

مثلاً لو قال أحد: إنا أرسلنا، بضم هزة «إنا» وهزة «أرسلنا» وسينها، أو قال: الحمد لله بوضع الحاء المعجمة مكان المهملة، قيل: إنه ما تكلم بالقرآن، وأما إذا قال: إن الله كان عليمٌ حكيم، برفع ميمي عليم وحكيم، لما قيل بأن ما تكلمه غير قرآن، بل يقال: إنه قرآن ولكنه قرأها قراءة غير صحيحة.

واتصاف الكلمات على لسان النبي ﷺ أو على لسان جبرئيل وإن كان بالنحو الفصيح فضلاً عن الصحيح، لكن التعبد بالنزول من عند الله تعالى الذي هو الملاك في صيرورته قرآناً وكلاماً منزلاً من عند الله تعالى لم يثبت إلاً بجواهر الكلمات، وأما بهذه الكيفيات التي هي الطريقة الجارية بين العرب في أداء الكلمات فيمكن عدم التعبد بالنزول.

ألا ترى أنه لو كان النبي ﷺ وقف على موضع أو وصل ليس القراءة على خالقه مخرجاً للكلام عن القرآنية، وهل ذلك إلاً لأن الوصل والوقف ليسا مما يكون التعبد بالنزول ملحوظاً فيه، بل هما من خصوصيات النطق بالكلمات؟

وهكذا يقال بالنسبة إلى الإعراب، فلو فرض أنه ﷺ اختار إعراباً خاصاً، فليس الخروج عنه إلى الإعراب الآخر الصحيح على حسب القواعد النحوية فضلاً عما كان غلطاً بحسبها مخرجاً للكلام عن القرآنية، فإن ذلك مما جرت عادة لسان العرب في أداء الكلمات، غاية الأمر على نحو الشرطية في الصحة لا الكمال، لكن لا بحيث يخلّ خالقه بجوهر الكلمة وتصيرها خارجة عن القرآنية، ولسنا ندعي

الجزم والاطمئنان بعدم الدخالة وعدم التعبد، بل نقول: لا أقل من الشك.
 ألا ترى أن المرتكب للخلاف لا يقال في حقه: ما قرأ القرآن، بل يقال: قرأ
 القرآن، ولكن قراءة غير صحيحة.

وحيث نقول: الذي دلّ عليه الدليل في باب الصلاة هو لزوم أن يكون المقروء
 من مصاديق القرآن، فلو قال: الحمد بالحاء المعجمة ما حصل الامتثال، وأما لو
 قال: الحمد بكسر الدال فلا يقال ما قرأ القرآن، غاية الأمر يقال: قراءته ملحونة،
 لكنه قرأ القرآن، ومن أين لنا إقامة الدليل على اعتبار كون القراءة أيضاً صحيحة،
 مضافاً إلى كون المقروء قرآناً، ولعلّ نظر سيّدنا الشريف المرتضى علم الهدى رحمته
 حيث حكى عنه القول بالصحة مع اللحن الإعرابي إلى ما ذكرنا.

والحاصل أن كلام السيّد رحمته ممكن الإرجاع إلى وجه صحيح.
 هذا في الغلط الإعرابي، وأولى منه بالجواز ما لو ثبت قراءة النبي صلى الله عليه وآله بطريق
 التواتر مثلاً وبنحو كان بحسب القواعد الصريّة جاتز الوجهين أو الوجوه من
 الإعراب، فالتخطي من قراءته إلى الوجه الآخر الصحيح أيضاً صحيح بناءً على
 ما قلنا من عدم ثبوت التعبد بالنزول في هذه الخصوصيّات الناشئة من الإعراب،
 لكن الأمر من هاتين الجهتين - أعني من جهة التخطي عن الصحيح الإعرابي
 إلى الغلط، أو عن الصحيح الثابت جريانه على لسان النبي صلى الله عليه وآله إلى الصحيح
 الغير الثابت أو الثابت عدم جريانه على لسانه صلى الله عليه وآله - سهل، بمعنى أننا نلتزم عملاً
 بترك ذلك، فلا نتكلم إلا بالصحيح، وإلا بالصحيح الذي قرأه صلى الله عليه وآله.

لكن الذي هو العمدة بالبحث في هذا المقام موارد اختلاف القراء في نقلهم
 لقراءته صلى الله عليه وآله بعد بعد كون القرآن الواقعي متعدداً، فلا يكون جميع القراءات السبع
 متواتراً، للزوم التعدد بناءً عليه، وعلى فرض الاحتمال كيف يمكن تحصيل هذا

التواتر لنا مع قيام الأمارات على خلافه.

ويشند الإشكال بالنسبة إلى موارد اختلافهم في بنية الكلمة، كيظهرن بالتخفيف والتشديد، ومالك وملك، وكفوياً بأربعة أنحاء، فهل هنا مخلص عن الاحتياط بالتكرار بأن يقرأ في صلاة واحدة بالكيفيتين إذا أمكن قصد الذكريّة على تقدير عدم القرآنيّة، وبأن يصليّ صلاتين كلّ منهما بإحدى الكيفيتين إذا لم يمكن ذلك، كما في « يظهن » بالتخفيف والتشديد أو لا ؟

قد يقال بوجود المخلص وجواز الاكتفاء بالقراءة على طبق إحدى القراءات السبع، لورود الأخبار المستفيضة بالإرجاع إلى ما يقرأ الناس، أو كما تعلمتم، أو كما علمتم.

لكنّ الاستدلال بهذه الأخبار محلّ إشكال، وذلك لأنّ الناظر فيها يكاد يقطع بأنّها ناظرة إلى القراءة التي أودعها الأئمّة صلوات الله عليهم إلى بعض الرواة بنحو الأسرار، فالنهي في هذه الأخبار راجع إلى إفشاء تلك الأسرار، وبعبارة أخرى: القراءة المختصّة بهم عليهم السلام على أنحاء ثلاثة :

الأول: ما يرجع إلى الإسقاطات التي أسقطها المخالفون لمكان منافاة الإبقاء لأغراضهم.

والثاني: ما يرجع إلى التغييرات في الكلمات التي يكون أيضاً ناشئاً من كون الكلمة الأصليّة منافية لأغراضهم، مثل كلمة « خير أمة » حيث ورد أنّها مبدّلة « خير أمة ».

والثالث: ما لا يرجع إلى ذلك ولا هذا، وهو ما كان كسائر القراءات، حيث قرأ بعض القراء بوجه وقرأ أهل البيت عليهم السلام بوجه آخر، من دون منافاة لأغراضهم، بل على سبيل اختلاف القراءة الواقعة بين قارئين من السبعة.

وحينئذٍ نقول: لا إشكال في أن هذه الأخبار غير ناظرة إلى القسم الأوّل، بل ناظرة إلى كيفية قراءة ما هو الموجود في الدفتين على نحو ما يقرأه الناس، دون ما يقرأه الأئمة عليهم السلام.

ويعبد أن يكون المراد القسم الأخير أيضاً بأن يكون ردعاً عن قراءة أهل البيت مع كونها معروفة مشهورة معدودة في عرض سائر القراءات، بل بعض القراءات منتهية إلى قراءة علي عليه السلام.

فتعيّن أن يكون المقصود هو الردع عن القسم الوسط، لأنّه المناسب للأمر بالكتان، لكونه من الأسرار المودعة.

وحينئذٍ فيبقى الأمر على إشكاله بالنسبة إلى ما إذا تردّد أمر الكلمة بين وجهين اختصّ بكلّ منهما قارئ من القراء السبعة المعروفة، ولم يعلم انتساب واحد منها معيّنًا إلى أهل البيت عليهم السلام، إذ الأخبار المذكورة غير ناظرة إلى هذا المورد حتّى يستفاد منها التخيير في نحو ذلك، فلا يحصى عن الاحتياط بالتكرار.

لكن هذا في غير ما وقع في خصوص الحمد من الاختلاف كقراءة مالك وملك، وقراءة صراط بالصاد والسين، فإنّ شدّة الحاجة إلى تكرار هذه السورة المباركة في كلّ يوم وليلة أورت انتساب جميع كلماتها على النحو المرسوم الآن منها بين المسلمين المتخذ خلفاً عن سلف إلى أهل بيت الوحي صلوات الله عليهم أجمعين انتساباً قطعياً، حيث كان النبيّ والأئمة صلوات الله عليهم أفصح من نطق بالصاد والضاد، ومن كان كذلك لا يشبهه نطقه أنّه كان بالصاد أو بالسين، وكانت الصلوات الجهرية منهم صلوات الله عليهم بسمع من خلفهم من المصلّين.

فهذا الموجود في أيدي المسلمين هو الذي أخذوه عنهم عليهم السلام من غير شكّ ولا شبهة، والشكّ فيه شكّ في مقابلة البديهة كالدغدغة في أنّ ملك أقرب إلى

الفصاحة من مالك، فإنّ إضافة ملك إلى الزمان شائعة، كما يقال: سلطان العصر، أو الوقت، وأما إضافة مالك إلى الزمان فغير مأنوسة إلا مع تقدير الأمر بأن يكون التقدير: مالك أمر يوم الدين، وأما الإضافة إلى الزمان باعتبار كونه مملوكاً كما يقال: مالك الفرس، فببَعْدِهَا عدم اختصاص مالكيّة الله تعالى بالزمان، بل يعمّ جميع الأشياء.

وأما سائر السور المباركة فموارد اختلاف القراء فيها لا بدّ من مراعاة ما هو الحال في اختلاف الطرق العقلانيّة، فإن كان بينها طريق أو ثقل بحيث يوجب الوثوق العقلاني كان هو المتَّبَع، وإلا فاللازم طرح الكلّ، لسقوطها عن الطريقيّة بالنسبة إلى المدلول المطابق والرجوع إلى الأصول كما هو الحال في تعارض عمارة الطرق العقلانيّة التي لم يرد فيها تعبد شرعي، كما ورد في تعارض الروايات المحاكية عن الأحكام.

وحاصل الكلام من أوّل المسألة إلى هنا أنّ الأمر من كثير من الجهات الراجعة إلى القراءة سهل كالإخلال ببعض حروفها بالنقص حيث لا إشكال في عدم كفايته، وإمّا بالتبديل، فبعض أقسامه شائع في جميع الألسنة، مثل تبديل النون الساكنة بحروف يرملون وإدغامها فيه مع الغنة في خصوص الواو والباء وبدونها في البواقي، وكذلك بعض الحروف الشديد المخرج يجلب بعض الحروف الضعيف المخرج إلى نفسه كجلب الظاء للذال في: إذ ظلموا، ولا حاجة في تجويز هذا القسم إلى مراجعة العرب، لوجود جميع ذلك في كلّ لسان، كما لا حاجة إلى مراجعتهم في تميّز الحروف، فإنّ الباء مثلاً موجود في جميع الألسنة، وهكذا.

وكذلك الحركات، فالكسرة موجودة في كلّ لسان، بل وإشباعها عند الوصول إلى الياء، كما يقال في الفارسيّة: «بيا» بالإشباع، لا «بيا» بدونه.

وأما وجوب هذا الإشباع كوجوب الإدغام في حروف يرملون بحيث لا يجري بدونها فقير معلوم، وأولى منه بذلك الإدغام الكبير المراد به إدغام أحد الحرفين المتماثلين الواقعين في كلمتين المتحركتين بعد إسكان أولهما، كسلككم، بل فك الإدغام في مثل هذا أقرب بيقين البراءة، كما أن المد في مثل: «ولا الضالين» مما وصل الألف بالحرف المشدد ربما يكون مما يحتاج إليه النطق، إذ لولاه إما يصير «ضلين» بدون الألف أو «ضالين» بدون تشديد اللام، فحفظ كليهما محتاج إلى مد في الصوت.

وأما في مثل «جاء» فلم يقدّم دليل على الوجوب، لكن مراعاة الاحتياط في جميع هذه المراتب سهلة وواضحة، كما هو الحال في رعاية الصحة والمطابقة لقواعد النحو في الإعراب، بل وموافقة القراء في ما إذا توافقوا، نظراً إلى ما ربما يورد في كلامهم بطريق الرواية مرسلًا من أن القراءة سنة متبعة، فإن كل ذلك لا دليل على لزوم رعايته.

لكن الاحتياط في مقام العمل يقتضي رعايتها بعد سهولته، إذ أولاً يمكن أن يقال: لم يثبت التعبد بالقرآنية إلا بالنسبة إلى بنية الكلمات وماهياتها المتصورة بأي صورة من الإعراب كانت، كما هو الحال في إسناد ألفاظ الكتب والقصائد إلى أربابها، فإن الناطق ربما ينطق بها بطرز القواعد النحوية، وربما ينطق على خلافها، والكلمات على كل حال كلمات ذلك الكتاب وتلك القصيدة، وجريان الإعراب الصحيح بل الفرد الخاص منه على لسان النبي ﷺ أعم من وروده بعنوان التعبد، إذ لعنه من جهة كونه من أفصح العرب ولا ينطق إلا بالوجه الأوضح.

وثانياً: لو سلمنا التعبد بالماهيات متقيدة بالهيات الإعرابية على النهج الصحيح، لكن من أين يثبت التعبد بخصوص ذلك الفرد من الصحيح الجاري

وجوب القراءة على النهج العربي الصحيح ١٣١
على لسان النبي ﷺ، فلعلّ اختياره ﷺ له كان من باب أنّه أحد الأفراد، فإذا
لا يلزم علينا الفحص عن القراءات، بل يكفينا العلم بقواعد النحو ورعايتها حين
القراءة.

لكن عرفت أنّا نحتاج في العمل ولا نتخطى عن طريقة القراء رعاية لاحتمال
ورود التعبد بخصوص الكيفيات الخاصة الإعرابية التي ثبت جريانها على لسان
النبي ﷺ، وهذا الاحتياط أيضاً سهل كما تقدّمه، ولكنّ الذي يصعب في هذه المسألة
وينبغي إعمال الوسع فيه فهم الحال بالنسبة إلى موارد تخالف القراء إمّا في الإعراب
وإمّا في شكل الكلمة وماهيّتها في غير سورة الحمد كقراءة يطهرن ويظهرن فهل
اللازم في مثله معاملة الاحتياط بالتركرار؟

فيقع الكلام في موارد لا يقبل للذكرية في شبهة كونه كلاماً آدمياً أو أنّ الكلام
الآدمي منصرف إلى المحاورات العرفية المرسومة.

أو أنّ لنا في هذه المقامات طريقاً إلى إثبات التخيير بين تلك القراءات
ويرتفع عنّا كلفة الاحتياط، فالعمدة في الباب هو التكلّم في هذه الجهة، وإلّا فسائر
الجهات كما عرفت يسهل الأمر من حينها، فإنّ الأخذ بالمتيقن يقتضي مراعاة
كلّ ما يحتمل دخله وإن لم يقم عليه دليل.

جواز القراءة بأيّ من القراءات السبع

وحينئذ فنقول وعلى الله التوكّل: قد يتشبّه لإثبات التخيير في القراءة
بأيّ من القراءات السبع المعروفة شاء المصليّ بذيل التواتر وأنّ كلّاً منها مقطوع
الثبوت عن النبي ﷺ، ولازمه أنّ جبرئيل نزل سبع مرّات في كلّ مرّة بواحدة

من هذه القراءات.

ولكن قد عرفت أن دون إثبات هذا التواتر خرط القناد، إذ لو لم يكن أصل هذا المعنى أعني: تعدد النزولات مقطوع الخلاف، فلا أقل من عدم إمكان تحصيل التواتر عليه، فلا يبقى إلا التواتر المنقول.

وقد يتشبت في إثبات المرام المذكور بذيل الأخبار الواردة بإرجاع الرواة إلى قراءة الناس أو إلى المعلمين للقراءة، وحيث إن المسألة من المهمات وكثيرة البلوى يجب التعرض أولاً لذكر هذه الأخبار، ثم النظر في سندها وكيفية دلالتها، فنقول وبالله الاستعانة ومنه الهداية إلى سواء السبيل:

منها: ما رواه ثقة الإسلام عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن عبد الرحمن بن أبي هاشم، عن سالم بن أبي سلعة «قال: قرأ رجل على أبي عبد الله عليه السلام وأنا أستمع حروفاً من القرآن ليس على ما يقرأها الناس، فقال أبو عبد الله عليه السلام: كف عن هذه القراءة، إقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم (صلوات الله عليه وعجل فرجه) فإذا قام القائم (عج) قرأ كتاب الله على حده وأخرج المصحف الذي كتبه علي عليه السلام»^(١) الحديث.

ومنها: ما رواه أيضاً عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد، عن محمد بن سليمان، عن بعض أصحابه، عن أبي الحسن عليه السلام «قال: قلت له: جعلت فداك، إنا نسمع الآيات من القرآن ليس هي عندنا كما نسمعها ولا نحسن أن نقرأها كما بلغنا عنكم، فهل نأثم؟ فقال عليه السلام: لا، إقرأوا كما تعلمتم، فسيجيئكم من يعلمكم»^(٢).

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٧٤ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث، ١.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٧٤ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث، ٢.

ومنها: ما رواه أيضاً عنهم عن سهل عن علي بن الحكم عن عبد الله بن جندب، عن سفيان بن السمط «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ترتيل القرآن؟ فقال عليه السلام: إقرأوا كما علمتم»^(١).

وأما سند هذه الروايات، فعبد الرحمن جليل من أصحابنا ثقة ثقة، صه، جش، وسالم بن أبي سلمة، الظاهر أنه أبو خديجة، بقرينة رواية عبد الرحمان، وأبو خديجة قال في حقه سيّد الحكماء: الأرجح عندي فيه الصلاح كما رواه «كش» والثقة، كما حكم به الشيخ عليه السلام في موضع إن لم يكن الثقة مرتين، كما نصّ عليه «جش» وقطع به، وذكره في الحاوي في قسم الثقات وقال: الأرجح عدالته لتساقت قولي الشيخ وتكافؤهما، فيبقى توثيق «جش» وشهادة «عل» له بالصلاح، وفي المشتركات وصفه بالثقة.

وسهل بن زياد مختلف في توثيقه، لكنّه من مشايخ الإجازة للكتب المشهورة، مع أن المشايخ العظام نقلوا عنه كثرة الإسلام والصدوق والشيخ قدس أسرارهم، مع أن الشيخ كثيراً ما يذكر ضعف الحديث بجماعة ولم يتفق في كتبه مرة أن يطرح الخبر بسهل بن زياد، ويروي عنه علان خال الكليني ومحمد بن أحمد بن يحيى وأحمد بن أبي عبد الله.

ومحمد بن سليمان الظاهر أنه إما الديلمي الذي روى عنه أحمد بن أبي عبد الله وأبوه محمد بن خالد، وإما التوفلي الذي روى عنه أحمد بن محمد بن عيسى مع معلومية حاله مع الرواة، وأما غير هذين فإما مقدّم على سهل في الطبقة لكونه من أصحاب الصادق عليه السلام، وإما مؤخر، لكونه من أصحاب أبي محمد عليه السلام.

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٧٤ من أبواب القراءة في الصلاة. الحديث ٣.

وعلي بن الحكم إن كان واحداً - وإن عبر عنه تارةً بعلي بن الحكم وأضيف إلى أهل الأنبار وأخرى بعلي بن الحكم بن الزبير مولى النخعي الكوفي، ونالته بعلي بن الحكم الكوفي، ويشهد بالاتحاد أمارات مذكورة في رجال أبي علي، من أراد فليراجعه - فالأمر سهل، للتصريح في كلام «كش» بأنه تلميذ ابن أبي عمير، ولقي من أصحاب الصادق عليه السلام الكثير، وهو مثل ابن فضال وابن بكير، ولا يخفى دلالة كل ذلك على المدح، مضافاً إلى رواية الأجلاء عنه.

وإن كان متعدداً كما نسب إلى العلامة أعلى الله مقامه، بل قيل دعوى الاشتراك توهم أصله العلامة عليه السلام في الخلاصة واقتناه من تأخر عنه، انتهى.

فحينئذ نقول: إن كان هذا هو الأنباري فقد تقدم كلام الكشي في حقه، وإن كان ابن الزبير النخعي فيروي عنه محمد بن إسماعيل الثقة وأحمد بن أبي عبد الله، وإن كان الكوفي فيروي عنه أحمد بن محمد، وهو محتمل لابن خالد ولابن عيسى، لكن الظاهر في مثل هذا الإطلاق هو الثاني.

وعبد الله بن جندب ثقة من أصحاب الكاظم والرضا عليهما السلام، وكان وكيلاً عنهما وعابداً رفيع المنزلة لديهما، ولما مات قام علي بن مهزيار مقامه، روى الكشي أن أبا الحسن عليه السلام أقسم أنه عنه راضٍ ورسول الله صلى الله عليه وآله والله، وقال عليه السلام فيه: إن عبد الله بن جندب لمن المحبتين.

وسفيان بن السمط البجلي الكوفي لم يذكر في حقه إلا قول الشيخ أسند عنه بعد عده في أصحاب الصادق عليه السلام، واختلف في معنى الكلمة المزبورة وصيقتها أنها المعلوم أو المجهول، ويستفاد منه على بعض المعاني التوثيق والاعتماد، من أراد ذلك فليراجع الفوائد المذكورة في أول رجال أبي علي، ولا يخفى أن رواية مثل عبد الله ابن جندب عنه من أمارات الثقة والاعتماد.

وبالجملة، أظنّ أنّ الخدشة في السند ليس على ما ينبغي، ولا أقلّ من الخبر الأوّل.

وأما الدلالة فربما يחדش بأنّها غير مسوقة في مقام هذا الحكم، وإنما المقصود منها الردع عن مصحف عليّ عليه السلام وأنه مكتوم إلى يوم ظهور الحجّة صلوات الله عليه، والأخذ بالإطلاق فرع ورودها لأجل تأسيس الحكم بالإرجاع إلى القراء، فيقال حينئذٍ مقتضى الإطلاق الأخذ بقراءة أيّهم شاء المكلف.

وأما إذا كان ورودها لأجل سدّ باب الطمع عن ذلك المصحف الشريف فهذه الجهة أعني: الرجوع إلى القراء مغفول عنها نصّاً وإثباتاً، نعم يعلم بنحو الإجمال أنّها المرجع، وأما بنحو الإطلاق أو له شرط فليس بهذا المقام.

والحقّ أنّ هذه الخدشة في غير المحلّ، بل الظاهر أنّها ناظرة إلى كلا المقامين، أعني: صرف الناس عن المصحف العلويّ صلوات الله على جامعه وإرجاعهم إلى القراءات المعروفة بين الناس، فالأخذ بإطلاق الكلام من جهة الفقرة الثانية لا بأس به، وتقريبه بعد مقدّمتين:

الأولى: أنّ الأمر تارةً يتعلّق بالقراءة للقرآن فهو كالأمر الوارد بالصلاة يجب على المكلف تعلّم ماهية الصلاة والقرآن جزءاً وشرطاً إمّا بالاجتهاد أو بالتقليد حتّى يفرغ عن عهدة الامتثال.

وأخرى يتعلّق الأمر بقراءة ما يقرأه الناس، فالتكليف على هذا متوجّه عن القرآن الواقعي إلى ما يقرأه الناس، فهو المكلف به الفعلي، وليس علينا الفحص والتفتيش عن القرآن الواقعي ولو فرض اليأس وتردّد بين متباينين وجب علينا الاحتياط بالجمع، بل المتّبع هو ما يقرأه الناس، إذ ليس علينا بعد ذلك عهدة بالنسبة إلى القرآن الواقعي.

وحينئذٍ نقول: نَفَس هذه الأخبار هذا النَّفَس، أعني: إنكم غير مكلفين بالفحص عن القرآن الواقعي، فلا وجه لسؤالكم عنه، وإنما عليكم قراءة هذا الذي بأيدي الناس ولا يسأل عنكم إذ وافقتموه عمّا عداه.

الثانية: أنَّ صرف التكليف إلى ما يقرأه الناس يكون بحسب التصوير على

نحوين:

الأول: على نحو الطريقة، كما هو الحال في الأمر بالرجوع إلى الثقات في أخذ الأحكام، وشأن الطريقة هو ثبوت التعبد به عند احتمال الإصابة، دون صورة القطع بالمخالفة كما هو واضح، فلا يفي على هذا البيان هذه الأخبار بإثبات الحجية في ما إذا علمنا بمخالفة القراء للقرآن الواقعي، كما لو علمنا أن الصورة الواقعية لقوله تعالى: ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ ﴾ كانت «خير أمة» ولقوله تعالى: ﴿ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا ﴾ كانت «واجعل لنا من المتقين إماماً» بل المتبع حينئذٍ ما علمناه قرآناً واقعياً.

الثاني: على نحو الموضوعية بأن اقتضت المصلحة الموجودة في نفس موافقة المكلف لقراءة العامة في حدّ نفسها من غير نظر إلى جهة طريقتيه وكشفه عن الواقع البعث والأمر نحوها، فجعلت القراءة على وفقهم نازلة منزلة القرآن الواقعي ولو مع القطع بخلافهم للواقع.

وحينئذٍ نقول: ظاهر الأخبار هو القسم الثاني، أعني: أن المصلحة في نفس اتباع قرائتهم والمعاملة معها معاملة القرآن الواقعي، فلنفس اتباع القوم سببية لإحداث المصلحة، والدليل على ذلك هو الأمر بالقراءة على نحوهم بعد فرض السائل التخالف بين ما يقرؤونه وبين المصحف الواقعي، فأراد الاطلاع على ذلك المصحف الشريف، فردعه الإمام عليه السلام وأحال الاطلاع عليه إلى ظهور الحجة

صلوات الله عليه، وقال ما مضمونه: إنَّ تكليفكم اليوم القراءة بنحو قراءتهم يعني حتى في هذه الموارد التي قطعتم تفصيلاً بمخالفتها مع القرآن الواقعي، وقد عرفت أنَّ شأن الطريقة عدم الحجية مع العلم بالتخلف عن ذي الطريق، فلا يبقى إلا أن يكون هذا الأمر بنحو السببية.

وإذا ثبت كونه بنحو السببية فنقول: لا إشكال مع التوافق، وأما مع التخالف فالباب باب اجتناع الأسباب المتعددة، فكلّ قراءة في حياها سبب تامّ لحدوث المصلحة في اتباعها، فالمكلف بالخيار في اختيار أيها شاء، والله العالم بحقيقة الحال.

نعم لو كان الأمر المذكور على نحو الطريقة أوجب التخالف سقوط كليهما عن الحجية، كما هو الأصل في باب تعارض الطرق والأمارات إلى أن يجيء التعبد الشرعي بالتخير.

والحاصل أنَّ الأصل الأوّلي في باب تعارض الطرق هو التوقف والرجوع إلى القواعد والأصول، دون التخير، وأما في تعارض الأسباب فالأصل الأوّلي العقلي هو التخير، كما هو الحال في إنقاذ الغريقين.

لا يقال: ليس المقام كإنقاذ الغريقين، لإمكان الجمع بتكرار الصلاة على وفق القراءةتين.

لأننا نقول: نعم، لكن المصلحة قائمة بصرف الوجود، وهو حاصل بموافقة إحداهما، فالمكلف بالخيار في تعيين تلك الواحدة من بينهما كتخييره في اختيار أي فرد شاء من الطبائع المأمور بها باعتبار صرف الوجود.

بقي في المقام مطلب ينبغي أن ينبّه عليه وهو أنه ذكر في الصافي أنه اشتهرت الرواية من طريق العامة عن النبي ﷺ أنه «قال: نزل القرآن على سبعة أحرف كلّها

كافٍ شافٍ» وقد ادّعى بعضهم تواتر أصل هذا الحديث، إلا أنهم اختلفوا في معناه على ما يقرب من أربعين قولاً، إلى أن قال: ومن طريق الخاصة ما رواه في الخصال بإسناده عن حمّاد «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن الأحاديث تختلف عنكم، قال: فقال عليه السلام: إن القرآن نزل على سبعة أحرف، وأدنى ما للإمام أن يفتي على سبعة وجوه، ثم قال عليه السلام: هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب».

إلى أن قال أيضاً: ومن طريق الخاصة ما رواه في الخصال بإسناده عن عيسى ابن عبد الله الهاشمي عن أبيه عن آبائه «قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أتاني آت من الله عزّ وجلّ فقال: يأمرك أن تقرأ القرآن على حرف واحد، فقلت: يا ربّ وسّع على أمّتي، فقال: إن الله عزّ وجلّ يأمرك أن تقرأ القرآن على سبعة أحرف»^(١) انتهى.

والكلام تارةً في فهم معنى هذا الخبر وما قرّعه عليه الإمام عليه السلام في رواية حمّاد من قوله عليه السلام: وأدنى ما للإمام إلخ.

وأخرى في أنه حكى في الصافي أيضاً عن أصحابنا أنهم رووا عن أمير المؤمنين عليه السلام «قال: إن الله تبارك وتعالى أنزل القرآن على سبعة أقسام كلّ قسم منها كافٍ شافٍ، وهي أمر وزجر وترغيب وترهيب وجدل ومثل وقصص»^(٢)، فهل المراد بالسبعة الأحرف هذه الأقسام، أو هما متغايران.

وثالثة: في أنه حكى في الصافي أيضاً عن الكافي بإسناده عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام «قال: إن القرآن واحد نزل من عند واحد، ولكن الاختلاف يجيء

(١) تفسير الصافي: الجزء الأول، المقدمة الثامنة.

(٢) الصافي: ١، المقدمة الثامنة.

من قبل الرواة»^(١).

وبإسناده عن الفضيل بن يسار «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن الناس يقولون: إن القرآن على سبعة أحرف، فقال عليه السلام: كذبوا أعداء الله، ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد»^(٢).

فكيف التوفيق بين هذين والخبرين السابقين المصرّحين بتسليم أن القرآن نزل على سبعة أحرف؟

أما الكلام في الجهة الأولى فنقول: أما رواية حماد فأولى وأسد ما يقال في تفسيرها - والله العالم - أن يقال: إن المراد من السبعة الأحرف هو الظاهر والباطن، وباطن الباطن وهكذا إلى السبعة، وعلى هذا يحصل المناسبة في وقوعه جواباً لسؤال الراوي عن اختلاف الروايات وتوطئة لقوله عليه السلام: أدنى ما للإمام.

أما الأول: فيتضح بعد بيان الثاني.

وأما الثاني: فلأن الظاهر مثلاً إذا كان عاماً وكان في الباطن أزيد منه الخاص، بمعنى أنه أودع الخاص عند الإمام عليه السلام فهو عليه السلام إن رأى مصلحة الوقت يفتي بما هو ظاهر القرآن ويستدل به، وإن رأى يفتي بما هو مودع عنده من مراده الباطني المخصوص علمه بالإمام عليه السلام، وهكذا الحال في باطن الباطن إلى السبعة، بل إلى السبعين على حسب ما يستفاد من بعض الأخبار، وقوله عليه السلام: عقيب هذا البيان: هذا عطاؤنا إلح يدل على عظمة شأن المطلب وأنه أعطاء مطلباً عظيماً ونعمة جسيمة، وهو أيضاً يناسب مع هذا المعنى.

وأما احتمال أن يكون المراد أن في القرآن عاماً وخاصاً ومطلقاً ومقيداً

وناسخاً ومنسوخاً فكذا في أحاديثنا، فيدفعه أنّ الظاهر كون قوله ﷺ: «إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ جَوَاباً لِلسَّائِلِ، وَعَلَى هَذَا فَيَكُونُ مِنْ قَبِيلِ الْإِسْتِشْهَادِ، وَأَيْضاً لَا يَبْقَى مَعْنَى لِتَفْرِيعِ أَنْ أَدْنَى مَا لِلْإِمَامِ ﷺ أَنْ يَفْتِيَ بِسَبْعَةِ وُجُوهِ عَلَى الْمَطْلَبِ الْمَذْكُورِ، كَمَا لَا يَخْفَى.

وأما رواية عيسى بن عبد الله فحملها على القراءات السبع بعيد، إذ أولاً أيّ توضيح في قراءة الكلمة بالنصب مثلاً أو بهيئة واحدة دون غيرها حتى يكون في جوازها بوجه آخر توسعة.

وثانياً: التعبير عن وجوه القراءة بالإعراب والهيئة المختلفين بالأحرف لا يخلو عن بعد، فإنّ الظاهر من الحرف هو اللغة.

وحيث إنّ الظاهر في تفسير هذه الرواية أيضاً - والله العالم - أن يقال: إنّ طوائف العرب مختلفة في لهجاتهم عند التكلم بالكلمة الواحدة، فربّ طائفة يتفوهون بالكاف مكان الجيم، فيقولون: الحكر، مكان الحجر، وربّ قوم يتفوهون بالميم مكان اللام في «ال» كما قال قائلهم: «أَمِنْ مِ بَرِّمِ صِبَامِمِ فَمِ سَفَرِ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهْجَاتِ، وَنَظِيرِهِ مَا نَجِدُهُ فِي الطَّوَائِفِ الْمُخْتَلِفَةِ مِنْ أَهْلِ لُغَتِنَا، فَبَعْضُهُمْ يَتَفَوَّهُونَ بِالْكَسْرَةِ مَقَامَ الْفَتْحَةِ، وَهَكَذَا.

وعلى هذا فالتبني الأكرم ﷺ سأل الله تعالى التوسعة على أمته بملاحظة أنّه لو كان جميع الطوائف ملزمين بالتفوه بألفاظ القرآن على حسب لغة الحجاز في لهجاتهم عند أداء الحروف كان شاقاً عليهم، والتوسعة يقتضي الرخصة لأهل كلّ لهجة في التفوه بما يوافق لهجته، وهذا المعنى في غاية القرب بحسب اللفظ، لكن عيبه أنّه غير مفتىّ به، فلا يجوزون في القراءة الصلواتية مع الاختيار تبديل الحروف حسب اقتضاء اللهجة.

وأما الكلام في الجهة الثانية فلا إشعار في الخبر بكونه تفسيراً للسبعة الأحرف، فن الممكن كونها مطلبين مستقلين، فأحدهما راجع إلى تقسيم القرآن بحسب المضامين والمطالب المندرجة في الآيات، والآخر إما راجع إلى التقسيم إلى الظهر والبطن في كل آية أو إلى الترخيص للقارئ في سبعة لهجات.

ومن هنا ظهر الكلام في الجهة الثالثة، فإن ما أئبته في الطائفة الأولى هو السبعة الأحرف بالمعنى الذي عرفت، وهو غير ما نفاء في الطائفة الثانية، فإنهم تحيّلوا أن القراءات السبع كلها قرآن، فردعهم الإمام عليه السلام عن هذا المعنى الذي تحيّلوه، وقال عليه السلام: إن القرآن واحد نزل من عند واحد، ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة، يعني ليس الاختلاف من عند الله تعالى كما تحيّلوه أعداء الله.

ثم إنه يمكن أن يكون مراد القائل بتواتر القراءات هو السيرة العملية الجارية من المسلمين في عامة الأعصار والأمصار في قراءتهم القرآن على أتباع القراء إذ المصاحف الموجودة الآن مأخوذة من السابقة، وهي من الطبقة العليا وهكذا، وهي مرسومة على طبق قراءة القراء، وكذا في حال القراءة يراعون قراءة هؤلاء القراء بلا ترجيح بينهم، كما هو المتداول الآن، فإننا نقطع بأن هذا ليس شيئاً مستحدثاً، بل مستمر من لدن زمن أئمتنا المعصومين صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، وهم قد اطلعوا عليه وسكتوا عن الإنكار والردع، وهو قرينة قطعية على الرضى بذلك، والله العالم بحقائق الأمور.

المسألة الرابعة

في حكم من لا يحسن القراءة إمّا لضيق الوقت وتقصيره في ترك التعلّم، أو لآفة في اللسان، قد عرفت أنّه يجب عليه الانتماء مع التمكن منه، وكذا اتّباع القارئ أو القراءة من المصحف، ولو لم يقدر على شيء من هذه الثلاثة ففيه تفصيل، لأنّ من لا يحسن القراءة على قسمين :

أحدهما : من لا يحسنها صحيحة ويحسنها ملحونة، والثاني : غيره، والأخير إمّا يعلم بعض فاتحة الكتاب أو لا، وعلى كلّ حال إمّا يعلم من غير الفاتحة قرآناً أو لا.

لا إشكال في القسم الأوّل، فإنّ مقتضى قاعدة الميسور وجوب الإتيان بما يسمّى عرفاً ميسوراً للفاتحة، ولا يتوجّه إليه التكليف بالبدل، حتّى أنّه لو علم الفاتحة بتامها دون السورة فليس مكلفاً بالتعويض لأجل السورة، وحكي عدم الخلاف في عدم التعويض عن السورة من المنتهى، واستظهر من الذكرى.

وأما من لا يعلم تمام الفاتحة ويعلم بعضها فإنّما يصدق على البعض المعلوم أنّه قرآن، وإمّا لا يصدق، فعلى الأوّل لا إشكال في وجوب قراءته، وهل يجب عليه التعويض عن المجهول أو لا؟ قولان، المشهور الثاني وهو الذي قوّاه شيخنا المرتضى رحمته في صلاته.

وعليه فهل يجب تكرار ما يعلم بمقدار المجهول أو اختيار البديل من غير الفاتحة من سائر القرآن إن علم، وإلا فمن الذكر؟ فيه أيضاً خلاف، والذي اختاره شيخنا المرتضى رحمته هو الإبدال من الغير، إن قرأنا فقرأنا وإن ذكرنا فذكرنا، مع تقديم القرآن على الذكر.

كما أنه لو لم يعلم من الفاتحة شيئاً وجب عليه القراءة من غيرها إن علمه، وإلا وجب عليه الذكر، وهذا مما لا خلاف فيه وفي كلِّ مقام حكم بالتعويض، فهل يجب مساواة العوض مع المعوض في الآيات أو الحروف، الذي قوَّاه شيخنا المرتضى رحمته الثاني في ما كان العوض قرأناً، وأما إذا كان ذكراً فقوى عدم لزوم المساواة رأساً.

ولا بدّ أولاً من ذكر ما هو المدرك في الباب ثم النظر في ما يستفاد منه.

بيان حقيقة القراءة

فنعول: روى ابن سنان في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام أنه عليه السلام «قال: إن الله فرض من الصلاة الركوع والسجود، ألا ترى لو أن رجلاً دخل في الإسلام لا يحسن أن يقرأ القرآن أجزاءً أن يكبر ويستبجح ويصلي»^(١).
وروي عن النبي صلى الله عليه وآله أنه «قال: وإذا قمت إلى الصلاة فإذا كان معك قرآن فاقرأ به وإلا فاحمد الله وهللّه وكبره»^(٢).

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

(٢) سنن البيهقي ٢: ٣٨٠.

وفي نبويّ عامي آخر أوردته في التذكرة أنه قال له ﷺ رجل: إني لا أستطيع أن آخذ شيئاً من القرآن، فعلمني ما يجزيني في الصلاة، «قال ﷺ: قل: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله، قال: هذا لله، فإني؟ قال ﷺ: قل: اللهم اغفر لي وارحمني واهدني وارزقني وعافني»^(١).

وعن الذكرى وغيره نحوه بإسقاط لفظ «في الصلاة».

وفي نبويّ ثالث أوردته في محكيّ المنتهى أن رجلاً سأل النبي ﷺ فقال: إني لا أستطيع أن أحفظ شيئاً من القرآن فاذا أصنع؟ «فقال ﷺ له: قل سبحان الله والحمد لله».

وحينئذ فنقول: قد مرّ سابقاً في تعيين السورة عند البسملة أن قراءة القرآن يتوقّف على كون التلفّظ بالألفاظ النوعية بقصد حكاية الألفاظ الشخصية المنزلة، لا الحكاية الجزئية التصديقية التي هي مدلول قول القائل: قال الله تعالى كذا، بل الحكاية التي هي شأن الألفاظ عن معانيها، والمقصود هنا الإشارة، ومن أراد التفصيل فعليه بمراجعة ما هناك، فكما أنّ القراءة يتوقّف على هذا الجزء القصدي يتوقّف على صدق القرآنية على الملفوظ من حيث ذاته وأنه بأن كان بهيئة خاصّة غير موجودة إلا في القرآن، إذ الهيئات المشتركة كقولك: سلامٌ عليكم، وقولك: بسم الله الرحمن الرحيم، وقولك: الحمد لله رب العالمين لو تلفّظ بها النائم والغافل أو ارتسمت بحركة الريح مثلاً، أو فاعل آخر غير ذي شعور لا يصدق أنّ ذلك الملفوظ قرآن أو ذلك المرسوم كذلك.

نعم لو تلفّظ النائم والساهي بألفاظ سورة التوحيد تماماً أو ارتسمت براسم

غير ذي شعور كذلك صدق أنّ هذه الألفاظ ألفاظ قرآنية، فيدخل تحت حرمة المسّ، فهذا القسم صدق القرآنية عليه ذاتي، فإذا انضم إليه قصد الحكاية عند التلّفظ به صدق قراءة القرآن.

وأما القسم الأوّل فهو مسلوب عنه اسم القرآنية، ولو فرض أنّ كاتباً أراد كتابة الألفاظ القرآنية مقطّعة كما لو أراد كتابة كلمة «إن» الموجودة في القرآن فقط، وكذلك كلمة «فرعون» وكذلك كلمة «ولا الضالّين» فلا يصدق أنّه يكتب القرآن، كما أنّ لافظاً لو أراد التلّفظ بهذه المقطّعات فقط بقصد الحكاية لا يصدق أنّه يقرأ القرآن، ولازم ذلك عدم حرمة المسّ بكتابه كذلك.

ألا ترى أنّ كلمة: «إنّا أرسلنا، وكلمة: فرعون، وكلمة: بشيراً ونذيراً، وكلمة: ولا الضالّين موجودة كلّها في القرآن فلو تلفّظ الالفاظ بها بهذا الترتيب فقال: «إنّا أرسلنا فرعون بشيراً ونذيراً ولا الظالّين بقصد حكاية كلّ واحدة منها في موطنها لما صدق عرفاً عليه قارئ القرآن، ولا وجه له إلاّ أنّ كلّ واحدة من هذه الكلمات وحدها ليست من مختصّات القرآن، لا لأنّ تواليها مضراً أو عدم كونها كلاماً وجملة، إذ شيء من ذلك غير معتبر في قراءة القرآن.

ولهذا لو قال: سلامٌ عليكم طبتم، كان قرآناً، فلو ضمّ إليه قصد الحكاية صدق عليه قارئ القرآن، ومن هنا لو أراد الاحتياط في ردّ الجواب في أثناء الصلاة بردّ الصيغة القرآنية فالظاهر لزوم ضمّ كلمة «طبتم» إلى قوله «سلامٌ عليكم» حتّى يخرج عن الاشتراك.

نعم لو أراد الكاتب أو القائل أن يتمّ الآية أو المقدار الذي يختصّ بالقرآن فعاقه عائق عن التتميم يصدق على ما برز من لسانه أو قلمه أنّه قرآن، ولو كان من المشتركات، فيحرم مسّ المكتوب منه، فهو مثل ما إذا قرض من ورق القرآن مقدار كلمة منه مشتركة، فإنّه لا إشكال في حرمة مسّه.

إنما الكلام في ما إذا أراد الكاتب أو القائل كتابة أو قول المقطع القرآني المشترك الوجود بينه وبين غيره بوصف المقطعية وعدم الانضمام.

وحينئذ فيتفرع على ما ذكرنا أنه لو علم من الفاتحة بالبسملة والمعدلة لا يجب عليه قراءتها، لأنه داخل في عنوان من لا يحسن أن يقرأ القرآن وعنوان من ليس معه قرآن، وقد حكم في الصحيحة والنبوي المتقدمين في العنوانين بالانتقال إلى الذكر، هذا هو الكلام بحسب الكلية.

وأما ما يتعلق بمقامنا فنقول: أما المتمكن من الملحون إعراباً أو مادة على وجه يصدق عليه اسم الحمد عرفاً لا إشكال في تكليفه بقراءته كالنمائم والأفقاء ونحوهما، فإنه التمشي في حقه من قراءة الحمد، فإذا خوطب بخطاب إقرأ الحمد موجهاً له إلى عامة الناس الذين منهم هذا الأعجمي اللسان كان الاستفادة من قراءته الفاتحة هو هذا الذي يتأتى منه، فإنه حمد بالنسبة إليه وإن لم يكن كذلك بالنسبة إلى غيره، فاستفادة ذلك ممكنة من الدليل الأولي، ويكون غير مشمول للدليل الثانوي الجاعل للعرض.

هذا مضافاً إلى الأخبار الخاصة الواردة بالاجتزاء بهذه القراءة الملحونة في حق العاجز مثل رواية مسعدة بن صدقة المروية عن قرب الإسناد «قال: سمعت جعفر بن محمد عليه السلام يقول: إنك قد ترى من المحرم من العجم لا يراد منه ما يراد من العالم الفصيح، وكذلك الأخرس في القراءة في الصلاة والتشهد وما أشبه ذلك، فهذا بمنزلة العجم والمحرم لا يراد منه ما يراد من العاقل المتكلم الفصيح»^(١) الحديث.

والمحرم كمعظم على ما حكى عن القاموس: يقال: ناقة محرمة لما لم يخرج بعد عن حالة الصعبية، وجلد محرّم لما لم يتمّ دباغته، فالمراد - والله العالم - إما الرجل

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

الذي ليس له عقل ولسان أصلاً، أو كانا ولكن مع النقصان. ومثل رواية السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: قال النبي صلى الله عليه وآله: إن الرجل الأعجمي من أمي ليقراً القرآن بعجمته فترفعه الملائكة على عريته»^(١).

وفي الخبر: «سين بلال شين عند الله»^(٢).

فالمستفاد من هذه الأخبار أيضاً عدم انتقال تكليف العاجز إلى البدل.

وأما العاجز عن القراءة حتى الملحونة فإن كان قادراً على بعض الفاتحة بمقدار يصدق أنه من الفاتحة على ما عرفت تفصيله فهل يجب عليه قراءة هذا البعض، وبعدها هل يكفي به عن البقية، أو يجب التعويض؟ وعلى الثاني هل يجب تكرار ما يعلم من الفاتحة، أو يجب الإبدال من سائر القرآن إن علم، وإلا فاختيار الذكر بمقدار البقية؟

استفادة الحكم من هذه الجهات من الصحيحة والنبويات الثلاث المتقدمة في غاية الإشكال، إذ هي مبنية على ورودها مورد البيان وإعطاء الضابط في هذا المقام، والصحيحة غير واردة كذلك، بل هي بمقام بيان أن ما فرض الله أنه من أجزاء الصلاة هو الركوع والسجود.

واستشهد لهذا المطلوب بقوله عليه السلام: «ألا ترى لو أن رجلاً دخل في الإسلام الخ، والمراد أن القراءة مما يمكن فقد الصلاة إياها وليست كالركوع والسجود من الأركان، فلا يمكن استفادة الضابط من هذا الكلام وأخذ المفهوم منه بأن يقال: إن الاستفادة منه أنه لو أحسن شيئاً من القرآن يجب عليه ذلك الشيء، بل الاستفادة هو الحكم إجمالاً بأن من لا يحسن أصلاً يجب عليه الذكر مكان القراءة، فيجب الأخذ

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٣٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٤.

(٢) مستدرک الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٣ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ٣.

بالقدر المتيقن وهو من لا يحسن من الفاتحة ولا من غيرها شيئاً، وأما من أحسن بعضاً من الفاتحة أو شيئاً غيرها فالرواية ساكتة عن التعرض لحكمه، هذا حال الصحيحة.

وأما النبوي ﷺ: إذا قمت إلى الصلاة إلخ فضافاً إلى عدم السند له يمكن الخدشة في دلالة من جهة أنه لا يعلم أنه أريد بقوله ﷺ: إن كان معك قرآن، مطلق القرآن، إذ لعل الخطاب كان متوجّهاً إلى شخص متمكّن من الفاتحة، فالمراد بالقرآن حينئذٍ هو الفاتحة، واحتمال أن المراد هو الجامع وإرادة الخصوصية في حق المتمكّن استفيدت من الخارج، كقوله: لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب؛ لا يخلو عن بروة.

فالظاهر أنه للعهد إلى ما يتعارف قراءته في الصلاة، نعم لو كان المفروض كون المخاطب عاجزاً عن الفاتحة أو فرض سؤاله عن صورة العجز كان الاستدلال تماماً، لكن الشأن في إثباته.

وإذن فيبقى من يحسن بعضاً من الفاتحة، وكذا من لا يحسن شيئاً منها ويحسن بعضاً من غيرها من القرآن غير مستفاد حكمها من الخبرين، فلا بدّ من الرجوع إلى سائر القواعد.

فتقول: أما وجوب قراءة البعض من الفاتحة في حق من يحسنه فالظاهر أنه موضع وفاق، فيبقى الشك بالنسبة إلى تكليفه بالتعويض لما يجمله، وحيث إن الشك في أصل التكليف يكون المرجع فيه البراءة.

نعم لو أراد الاحتياط يجمع بين تكرار ما يعلم بمقدار الجهول وقراءة غيره من القرآن كذلك والذكر كذلك، وأما من لا يحسن من الفاتحة شيئاً ويحسن من سائر القرآن فحيث إن التكليف في حقه مردّد بين المتبائنين أعني: التعويض من القرآن أو من الذكر فالواجب بمقتضى الاحتياط اللازم هو الجمع بينهما.

الموقع الخامس

في ما يتعلق بثالثة المغرب وأخيرتي الرابعة .
وفيه مسألتان :

الأولى

يتخير المصلي في ثالثة المغرب والأخيرتين من الظهرين والعشاء بين قراءة فاتحة الكتاب والتسيحات .

ويدلّ على التخيير عدّة روايات :

منها : رواية علي بن حنظلة عن أبي عبد الله عليه السلام « قال : سألته عن الركعتين الأخيرتين ما أصنع فيها ؟ فقال عليه السلام : إن شئت فاقراً فاتحة الكتاب، وإن شئت فاذكر الله فهو سواء، قال : قلت : فأبيّ ذلك أفضل ؟ فقال عليه السلام : هما والله سواء، إن شئت سبّحت، وإن شئت قرأت »^(١).

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

لكن يقع الكلام في مقامين :

أحدهما : في رفع التعارض بينها وبين خصوص ما دلّ على تعيّن القراءة في ما لو نسي قراءة الأوليين .

والثاني : في رفع التعارض بين نفس الأخبار الواردة في كليّ المسألة أعمّ من النسيان المذكور وعدمه .

أمّا المقام الأوّل ، فاعلم أنّ ما دلّ على تعيّن القراءة عند نسيان قراءة الأوليين رواية واحدة ، وهي : رواية الحسين بن حمّاد عن أبي عبد الله عليه السلام « قال : قلت له : أسهو عن القراءة في الركعة الأولى ؟ قال عليه السلام : اقرأ في الثانية ، قلت : أسهو في الثانية ، قال عليه السلام : اقرأ في الثالثة ، قلت : أسهو في صلاتي كلّها ، قال عليه السلام : إذا حفظت الركوع والسجود فقد تمتّ صلاتك »^(١) .

وهذه وإن كانت أخصّ مطلقاً بالنسبة إلى أخبار التخيير كما هو واضح ، لكنّها في خصوص موردّها معارضة بصحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام « قال : قلت : الرجل يسهو عن القراءة في الركعتين الأوّلتين فيذكر في الركعتين الأخيرتين أنّه لم يقرأ ؟ قال عليه السلام : أتمّ الركوع والسجود ؟ قلت : نعم ، قال عليه السلام : إني أكره أن أجعل آخر صلاتي أوّلها »^(٢) .

وجه المعارضة أنّ الظاهر من السؤال في هذا الخبر كون السائل متوهماً لزوم القراءة في الأخيرتين عند نسيانها في الأوّلتين ، وزوال التخيير الثابت بحسب

(١) الوسائل : كتاب الصلاة ، الباب ٣٠ من أبواب القراءة في الصلاة ، الحديث ٣ .

(٢) الوسائل : كتاب الصلاة ، الباب ٣٠ من أبواب القراءة في الصلاة ، الحديث ١ .

في ما يتعلق بثلاثة المغرب وأخيرتي الرباعية ١٥١

التشريع الأوّلي بملاحظة هذا العارض، وهو أنّه لو اختار التسيب فيها في الفرض المذكور لزم خلوّ الصلاة عن فاتحة الكتاب، وقد قال النبي ﷺ في الخبر المعروف: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» ففي هذا الفرض يقوم الركعتان الأخيرتان مقام الأوّلتين في أنّه يتعيّن قراءة فاتحة الكتاب مع السورة فيها بحيث لو تركها عمداً بطلت الصلاة، نعم لو تركها سهواً فلا شيء كما في الأوّلتين، فأجاب الإمام عليه السلام عن هذا التوهّم بعدما سأله عن إتمام الركوع والسجود، فقال: نعم بقوله عليه السلام: إنّي أكره أن أجعل آخر صلاتي أوّلها.

والمراد والله العالم إمّا الجمل بحسب الفتوى، يعني إنّي لا أفتي بصيرورة آخر الصلاة أوّلها في الحكم أي في تعيّن فاتحة الكتاب والسورة، بل هو باقٍ على ما كان قبل هذا النسيان من التخيير، ولم يحدث من قبل النسيان المذكور تغيير في حال الركعتين الأخيرتين.

أو بحسب العمل، يعني إنّي لا أعامل مع الأخيرتين معاملة الأوّلين ولا أقرأ فاتحة الكتاب والسورة فيها بعنوان التعيّن والوظيفة.

وعلى كلّ تقدير يكون هذا الخبر معارضاً لرواية الحسين على فرض اعتبار سندها.

وحينئذٍ إمّا نحكم بتقديم هذا الخبر لصحّته، وإمّا لأجل موافقته للسنة وهي عمومات التخيير، مضافاً إلى ضعف سند الرواية على ما قيل وإعراض الأصحاب عن ظاهرها، إذ لم يحك الفتوى به عن أحد سوى الشيخ هبة في الخلاف، مع أنّه أيضاً لم يثبت، بل ربما نسب إليه أنّه جعله أحوط.

فإن قلت: على فرض الإغماض عن ضعف السند والإعراض يمكن الجواب عن معارضة الصحيحة المزبورة بعدم المنافاة بينها وبين الرواية، فإنّ مفاد الصحيحة

كراهة جعل آخر الصلاة كأولها في الحكم، وهو الإتيان بما هو وظيفة الأولين من مجموع الحمد والسورة في الأخيرتين على أنه وظيفتها، فلا ينافي هذا تعين قراءة الفاتحة خاصة وبدون السورة لأجل رعاية نسيانها في الأولين كما هو مفاد رواية الحسين، فيتعين على هذا تخصيص عمومات التخيير بهذه الرواية، لسلامتها عن المعارضة بهذا التقريب.

قلت: ما ذكر في مقام رفع التعارض بينهما غير صحيح لثلاثة وجوه:
أما أولاً: فلأجل أن المذكور في كليهما هو السهو عن القراءة في الأولين، فإن كان المراد بها هو مجموع الحمد والسورة فليكن كذلك في كليهما، وإن كان خصوص الحمد فكذلك، ولا وجه للتفكيك.

وأما ثانياً: فعلى هذا التوجيه في الصحيحة يلزم أن يكون الإمام عليه السلام أجاب السائل بما ليس جواباً عن سؤاله، فإنه سأل عن الوظيفة في الحال المفروضة، فأجاب الإمام عليه السلام بأني أكره أن أقرأ الحمد والسورة معاً في الأخيرتين، وأما أن الوظيفة ماذا فهل هي القراءة معيناً أو التخيير فساكت عنه، وقد كان السؤال عن الوظيفة العملية، وهذا الجواب لم يرفع حيرته.

وأما ثالثاً: فلأجل أن الظاهر من قوله عليه السلام: إني أكره أن أجعل آخر صلاتي أولها، أن آخر الصلاة بعد طرؤ الحالة المذكورة لم يحدث فيه تغير حال، بل هو على حاله قبل طرؤها وهو التخيير، فيكون معارضاً مع الرواية المثبتة لتعيين القراءة بملاحظة طرؤها.

والمحصل أن دلالة الصحيحة على بقاء حكم التخيير وعدم زواله بهذا الطارئ مما لا ينكر، وقد كان مفاد الرواية زواله وتبدله بتعيين أحد طرفيه والنسبة هي التباين.

في ما يتعلق بثلاثة المغرب وأخيرتي الرباعية ١٥٣

هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال: إن رواية الحسين ليست النسبة بينها وبين العمومات إلاّ التباين دون العموم والخصوص المطلقين على تقدير، ولا منافاة لها معها على تقدير آخر.

وتوضيحه أنّ قوله عَلَيْهِ في تلك الرواية بعد السؤال عن سهو القراءة في الركعة الأولى: «اقرأ في الثانية» بعد القطع بأنّ النسيان ليس سبباً لإيجاب القراءة في الثانية، بل إنّما يؤتى بالقراءة في الركعة الثانية لأجل كونها وظيفة نفسها، فيرجع حاصل المراد إلى أنّه إن فاتك القراءة في الركعة الأولى فاستحفظ حتى لا تفوتك في الثانية، فإنّها أيضاً محلّها، وهذا نظير ما يقال: إن مات ولدك زيد فلا تغتم، بل اسأل الله أن يطيل عمر ولدك الآخر عمرو، فإذا سقط السهو عن الموضوعية بالنسبة إلى الركعة الثانية فهكذا الكلام بالنسبة إلى الثالثة.

فالمعنى - والله العالم -: وإن فاتك القراءة في الركعتين فلا تغتم، إذ لم يفتك محلّها في الركعة الثالثة، ومفاد ذلك أنّ الركعة الثالثة بنفسها محلّ القراءة، لأنّها صارت محلاً لها بملاحظة السهو، كما أنّ الحال كذلك بالنسبة إلى الركعة الثانية.

وحينئذ نقول: إنّما يحمل العبارة على تعيّن القراءة وعدم أجزاء غيرها في الثالثة كما في الثانية، فالرواية على هذا التقدير من الأدلّة على تعيّن القراءة في الأخيرتين مطلقاً، وإنّما يحمل على أفضليّة القراءة وأنّ تعيّنهما للإرشاد إلى كونها أفضل الفردين للواجب التخيري، فالرواية على هذا من الأدلّة الدالة على أفضليّة القراءة فيها مطلقاً، وعلى التقدير الأوّل تكون معارضة مع عمومات التخير بالتباين، وعلى الثاني تكون معارضة مع عمومات أفضليّة التسبيح كذلك.

وإِذَا يَحْمَلُ عَلَى أَنْ ذَكَرَ الْقِرَاءَةَ لِلإِشَارَةِ إِلَى مَا هُوَ الْوُضُوءُ فِي الرُّكْعَةِ الثَّلَاثَةِ، وَذَكَرَ الْقِرَاءَةَ مِنْ بَابِ الْمَثَالِ، فَالْمَعْنَى أَنَّهُ: إِنْ فَاتَكَ الْقِرَاءَةَ فِي الْأَوَّلِينَ فَاهْتَمَّ حَتَّى لَا يَفُوتَكَ مَا هُوَ الْوُضُوءُ فِي الرُّكْعَةِ الثَّلَاثَةِ مِثْلَ الْقِرَاءَةِ، وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ لَا مَنَافَاةَ لَهَا مَعَ شَيْءٍ مِنْ عُمُومَاتِ التَّخْيِيرِ أَوْ الْأَفْضَلِيَّةِ أَصْلًا كَمَا هُوَ وَاضِحٌ.

فَتَحَقَّقْ أَنَّ الرِّوَايَةَ إِنْ حَمَلْنَاهَا عَلَى مَوْضُوعِيَّةِ النِّسْيَانِ صَارَتِ النِّسْبَةُ بَيْنَهَا وَبَيْنَ عُمُومَاتِ التَّخْيِيرِ عُمُومًا وَخُصُوصًا مُطْلَقًا، وَلَكِنَّهَا مَعَارِضَةٌ بِالصَّحِيحَةِ، وَإِنْ حَمَلْنَاهَا عَلَى عَدَمِ الْمَوْضُوعِيَّةِ لِلنِّسْيَانِ، فَحَيْثُ نَدِّ لَيْسَتْ النِّسْبَةُ إِلَّا التَّبَايُنَ عَلَى تَقْدِيرٍ، وَلَا يَنَاقِي بَيْنَهَا وَبَيْنَ تِلْكَ الْعُمُومَاتِ عَلَى تَقْدِيرٍ آخَرَ.

وَعَلَى كُلِّ حَالٍ لَا يَتَحَقَّقُ مِنْ قَبْلِ هَذِهِ الرِّوَايَةِ مَانِعٌ مِنَ الْأَخْذِ بِتِلْكَ الْعُمُومَاتِ، أَمَّا عَلَى الْأَوَّلِ وَالْآخِرِ فَوَاضِحٌ، وَأَمَّا عَلَى الْوَسْطِ فَلَوْ جُودَ الْجَمْعُ الْعَرْفِيُّ حَيْثُ نَدِّ بَيْنَهَا، كَمَا عَلِمَ مِمَّا سَبَقَ، وَذَلِكَ لِكُونَ الْعُمُومَاتِ السَّابِقَةِ نَصًّا فِي التَّخْيِيرِ، وَهَذِهِ ظَاهِرَةٌ فِي التَّعْيِينِ، فَيَصْرَفُ عَنْ ظَاهِرِهَا إِلَى بَيَانِ أَحَدِ الْأَفْرَادِ بِنُصُوصِيَّةِ تِلْكَ، وَاللَّهُ الْعَالِمُ بِحَقَائِقِ الْأَحْكَامِ وَأَمَانَةِ الْكِرَامِ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتُ اللَّهِ الْمَلِكِ الْعَلَامِ.

وَأَمَّا الْمَقَامُ الثَّانِي، فَاعْلَمْ أَنَّ الْأَخْبَارَ عَلَى طَوَائِفٍ:

الأولى: ما دلَّ على تعيّن التسبيح مطلقاً كصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه «قال: عشر ركعات، ركعتان من الظهر وركعتان من العصر، إلى أن قال عليه السلام: فزاد النبي صلى الله عليه وسلم سبع ركعات هي سنة ليس فيهن قراءة، إنما هو تسبيح وتهليل وتكبير ودعاء» ^(١) الحديث.

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٦.

في ما يتعلق بثالثة المغرب وأخيرتي الرباعية ١٥٥

وصحيحته الثانية عن أبي جعفر عليه السلام «قال عليه السلام: كان الذي فرض الله على العباد عشر ركعات وفيهنّ القراءة، وليس فيهنّ وهم (يعني سهواً) فزاد رسول الله صلى الله عليه وآله سبعاً وفيهنّ الوهم وليس فيهنّ قراءة»^(١).

وصحيحته الثالثة عنه عليه السلام أنه «قال: لا تقرآن في الركعتين الأخيرتين من الأربع الركعات المفروضات شيئاً إماماً كنت أو غير إمام، قال: قلت: فما أقول فيها؟ قال عليه السلام: إن كنت إماماً أو وحدك فقل: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله، ثلاث مرّات تكمله تسع تسيحات، ثمّ تكبّر وتركع»^(٢).

وصحيحته الرابعة عنه عليه السلام «قال عليه السلام: إذا أدرك الرجل بعض الصلاة وفاته بعض خلف إمام يحتمسب بالصلاة خلفه جعل ما أدرك أوّل صلاته إن أدرك من الظهر أو العصر أو العشاء الآخرة ركعتين، وفاته ركعتان قرأ في كلّ ركعة ممّا أدرك خلف الإمام في نفسه بأتمّ الكتاب، فإذا سلّم الإمام قام فصلّى الأخيرتين لا يقرأ فيها، إنّما هو تسبيح وتهليل ودعاء ليس فيها قراءة، وإن أدرك ركعة قرأ فيها خلف الإمام، فإذا سلّم الإمام قام فقرأ أمّ الكتاب ثمّ قعد فتشهد، ثمّ قام فصلّى ركعتين ليس فيها قراءة»^(٣) هكذا عن الفقيه^(٤).

وعن التهذيب نحوه، إلاّ أنّه «قال: فإذا سلّم الإمام قام فصلّى ركعتين لا يقرأ فيها، لأنّ الصلاة إنّما يقرأ فيها في الأوليين في كلّ ركعة بأتمّ الكتاب وسورة، وفي

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٤.

(٤) الفقيه ١: ٢٥٦ / ١١٦٢.

الأخيرتين لا يقرأ فيها، إنما هو تسييح وتهليل ودعاء ليس فيها قراءة»^(١).
 وصحيفة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: إذا قمت في الركعتين الأخيرتين لا تقرأ فيها، فقل: الحمد لله وسبحان الله والله أكبر»^(٢).
 والمرسل المروي عن الفقيه والعلل عن الرضا عليه السلام «إنما جعل القراءة في الركعتين الأوليين والتسييح في الأخيرتين للفرق بين ما فرضه الله من عنده وبين ما فرضه الله من عند رسوله»^(٣).

الثانية: ما دلّ على أفضلية التسييح مطلقاً، كخبر محمد بن عمران أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام «فقال: لأيّ علة صار التسييح في الركعتين الأخيرتين أفضل من القراءة؟ قال عليه السلام: إنما صار التسييح أفضل من القراءة في الأخيرتين، لأنّ النبي صلى الله عليه وآله لما كان في الأخيرتين ذكر ما رأى من عظمة الله عزّ وجلّ فدهش، فقال: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلاّ الله والله أكبر، فلذلك صار التسييح أفضل من القراءة»^(٤).

الثالثة: ما دلّ على مساواة الأمرين مطلقاً مؤكداً بالهلف في بعضها وهو ما تقدّم في صدر المسألة من رواية عليّ بن حنظلة عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: سألت عن الركعتين الأخيرتين ما أصنع فيها؟ فقال عليه السلام: إن شئت فاقراً فاتحة الكتاب، وإن شئت فاذكر الله، فهو فيه سواء، قال: قلت: فأيّ ذلك أفضل؟

(١) التهذيب ٣: ٤٥ / ١٥٨

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٧.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٤.

(٤) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

فقال عليه السلام: هما والله سواء، إن شئت سبّحت وإن شئت قرأت»^(١).

ومن هذا القبيل صحيحة عبيد بن زرارَةَ «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الركعتين الأخيرتين من الظهر؟ قال عليه السلام: تسبّح وتحمّد الله وتستغفر لذنبك، وإن شئت فاتحة الكتاب، فإنّها تحميد ودعاء»^(٢).

الرابعة: ما دلّ على أفضلية القراءة مطلقاً، وهو رواية محمّد بن حكيم «قال: سألت أبا الحسن عليه السلام: أيّما أفضل، القراءة في الركعتين الأخيرتين أو التسبيح؟ فقال عليه السلام: القراءة أفضل»^(٣).

الخامسة: ما دلّ على تعيّن القراءة للإمام والتسبيح للمأموم والتخيير للمنفرد كصحيحة معاوية بن عمّار «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن القراءة خلف الإمام في الركعتين الأخيرتين، فقال عليه السلام: الإمام يقرأ فاتحة الكتاب ومن خلفه يسبّح، فإذا كنت وحدك فاقرأ فيها، وإن شئت فسبّح»^(٤).

ورواية جميل بن درّاج «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عمّا يقرأ الإمام في الركعتين في آخر الصلاة؟ فقال عليه السلام: بفاتحة الكتاب، ولا يقرأ الذين خلفه ويقرأ الرجل فيها إذا صلّى وحده بفاتحة الكتاب»^(٥) بناءً على أنّ قوله عليه السلام: ويقرأ الرجل الخ لكونه واقعاً عقب النهي عن القراءة في حقّ المأموم لا ظهور له في أزيد من

-
- (١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.
 (٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.
 (٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١٠.
 (٤) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.
 (٥) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٤.

الرخصة وعدم كونه منهيّاً في حقّه .

وصحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام « قال : إذا كنت إماماً فاقراً في الركعتين الأخيرتين بفاتحة الكتاب، وإن كنت وحدك فيسمعك فعلت أو لم تفعل »^(١).

السادسة : ما دلّ على تعيين التسييح للإمام وتعيين القراءة للمأموم، وهو صحيحة أبي خديجة عن أبي عبد الله عليه السلام « قال : إذا كنت إمام قوم فعليك أن تقرأ في الركعتين الأولتين، وعلى الذين خلفك أن يقولوا سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر وهم قيام، فإذا كان في الركعتين الأخيرتين فعلى الذين خلفك أن يقرأوا فاتحة الكتاب، وعلى الإمام أن يسيح مثل ما يسيح القوم في الركعتين الأخيرتين »^(٢).

السابعة : ما دلّ على تعيين القراءة مطلقاً، وهو التوقيع المروي عن الاحتجاج وكتاب الغيبة للشيخ أنه كتب إلى القائم عجل الله تعالى فرجه الشريف يسأله عن الركعتين الأخيرتين وقد كثرت فيها الروايات، فبعض يرى أن قراءة الحمد وحدها أفضل، وبعض يرى أن التسييح فيها أفضل، فالفضل لأيهما نستعمله؟ فأجاب عليه السلام : « قد نسخت قراءة أم الكتاب في هاتين الركعتين التسييح، والذي نسخ التسييح قول العالم عليه السلام : كل صلاة لا قراءة فيها فهي خداج »^(٣) الحديث.

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١١.

(٢) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١٣.

(٣) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١٤.

هذه جملة ما عثرنا عليه من طوائف الأخبار في الباب .

والذي أفاده أستاذنا الاعتماد أطال الله بقاءه في وجه الجمع بينها أنّ ما دلّ على التسوية أو الأفضليّة سواء في جانب القراءة أم التسبيح بملاحظة مفادها الالتزامي الذي هو باختلافها حجّة فيه . حيث إنّ الخبرين المتعارضين يؤخذ بهما في نفي الثالث ، وهو هنا رفع تعيين أحد الأمرين ووجوبه التعميني يكون قرينة صارفة لظهور ما دلّ على تعيين القراءة مطلقاً وما دلّ على تعيين التسبيح كذلك ، إذ مقتضى الجمع العرفي رفع اليد عن الظاهر بواسطة النصّ . فإذا كان مفاد تلك الطوائف الثلاثة بنحو الصراحة والنصوصيّة أجزاء كلّ من الأمرين ، غاية الأمر باختلاف في التعبير إمّا بنحو التسوية وإمّا بنحو تفضيل القراءة ، وإمّا بنحو تفضيل التسبيح فهذا المفاد الصريح مأخوذ ويكون قرينة على صرف الظاهر في الطائفتين الأخريين اللذين كلّ منهما ظاهر في تعيين أحد الأمرين بالخصوص بدون شراكة غيره ، فإنّه قابل للحمل على خلاف ظاهره بأن يقال : إنّ المراد من قوله عَلَيْهِ : ليس فيهنّ قراءة نفي الجعل التعميني كما كان هو الثابت في الركعات التي هي فرض الله تعالى .

فيكون حاصل المراد - والله العالم - أنّها لمكان كونها فرض الله لا يجتزئ فيها بغير القراءة ، وأمّا هذه السبع الركعات فلمعدم الاهتمام بها بمثل تلك المثابة يكتفي فيها ، قرأت أو لم تقرأ ، وليس من المستحتمّ قراءة أمّ الكتاب فيها ، بل أجزاء أمّ الكتاب أيضاً ليس من باب كونه قرآناً ، بل من باب أنّه تمديد ودعاء ، كما صرح بذلك في صحيحة عبيد المتقدّمة .

وهكذا قوله : لا تقرأنّ في الركعتين الأخيرتين من الأربع الركعات المفروضات شيئاً إماماً كنت أو غير إمام ، قال : قلت : فما أقول فيها ، قال عَلَيْهِ : إن

كنت إماماً أو وحدك فقل : سبحان الله الخ.

وهذه الرواية قد صرح فيها بعدم الفرق بين الإمام وغيره، والروايات المتقدمة أيضاً سياقها يشهد بعدم الفرق، بمعنى إبانها عن التقييد، فإن مقتضاها أن ذلك من خواص كون هذه الركعات السبع فرض النبي ﷺ، لا فرض الله تعالى، ومن المعلوم إباء هذا المضمون عن التقييد بالإمام مثلاً، فهي بالسياق وهذه الرواية بالنصوصية يدل على أن المجمعول التعيني في الركعتين الأخيرتين ليس هو القراءة.

نعم يبقى سؤال أن التأكيد بالنون في الرواية الأخيرة ربما يأتي عن المجمع المذكور، إذ لو كان مجرد النهي أمكن أن يقال : إنه وارد في مقام توهم الوجوب، فالمعنى : إن شئت أن لا تقرأ فلا تقرأ، ولست كما في الأولين ملزماً بالقراءة، وأما النهي المؤكّد بالنون فلا يصلح إلا في مقام يكون في الفعل بأس، إلا أن يقال : إنه يصلح مع بأس ولو كان كراهياً.

بل يمكن أن يقال : إنها آية ولو مع قطع النظر عن التأكيد بالنون بملاحظة تعقّب بالسؤال بقوله : فما أقول فيها، إذ لو لم يفهم السائل من هذا النهي المنع، بل صرف عدم الإلزام بالفعل لما يحسن منه السؤال المذكور، وإنما يحسن إذا فهم المنع كما لا يخفى.

فيستفاد من هذا الخبر مضافاً إلى أن القراءة غير مجعولة تعييناً أنها مكروهة ومفضولة بالنسبة إلى التسييح أيضاً، فيكون بالنسبة إلى إفادة أصل المرجوحية الأعم من البالغة مرتبة المنع عن النقيض وغيرها نصاً أو كالتص، بحيث يخرج عن قانون المحاورة لو حمل على المساواة، فضلاً عن أفضلية القراءة، فإن التعبير عن أحد المتساويين أو الفرد الأفضل بالنهي المؤكّد بالنون غير مانوس في

في ما يتعلق بثالثة المغرب وأخيرتي الرباعية ١٦١
المحاورات العرفية.

فإذن تكون هذه الرواية معارضة مع ما دلّ على المساواة، وكذا مع ما دلّ على أفضلية القراءة مطلقاً، أو على تعيينها في حقّ الإمام، أو مطلقاً كالتوقيع الشريف.

نعم ما دلّ على تعيين التسيب للإمام والقراءة للمأموم، وهو رواية أبي خديجة، يمكن القول بعدم منافاتها مع تلك الرواية، لإمكان حمل قوله عليه السلام: فإذا كان في الركعتين الأخيرتين فعلى الذين خلفك أن يقرأوا فاتحة الكتاب، وعلى الإمام أن يسيب على معنى أنّه إذا تحقّق الجماعة في الركعتين الأخيرتين بأن كان المأموم مسبقاً بركعتين ولاحقاً بالإمام في الركعتين الأخيرتين فحينئذٍ على الإمام أن يسيب كما يسيب القوم في الركعتين الأخيرتين من صلاتهم حين ما ينفردون عن الإمام، وعلى المأمومين أن يقرأوا، لأنّ هاتين الركعتين أوليان بالنسبة إليهم.

ويشهد لذلك ما رواه الشيخ بإسناده إلى أحمد بن النضر عن رجل عن أبي جعفر عليه السلام «قال: قال لي: أي شيء يقول هؤلاء في الرجل إذا فاتته مع الإمام ركعتان؟ قال: يقولون: يقرأ في الركعتين بالحمد والسورة، فقال عليه السلام: هذا يقبّل صلاته فيجعل أولها آخرها، فقلت: فكيف يصنع؟ قال: يقرأ بفاتحة الكتاب في كلّ ركعة»^(١).

إذ الظاهر من هذه الرواية أنّ العامة كانوا يقولون بالذكر في الأوليين في الصورة المفروضة والقراءة في الأخيرتين، والإمام عليه السلام ردعهم بقوله عليه السلام: هذا يقبّل صلاته فيجعل أولها آخرها.

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٧.

فالرواية السابقة أيضاً ناظرة إلى ردع هذا المعنى وأن التكليف لا ينقلب بواسطة فوات الركعتين مع الإمام، بل وظيفة الأوليين على حالها ووظيفة الأخيرتين أيضاً كذلك.

وبالجمله فهذه الطائفة ممكنة الجمع مع الصحيحة المزبورة، كما أن الطائفة الدالة على أفضلية التسييح والطائفة الدالة على تعينه أيضاً غير منافيتين معها.

فيبقى الطائفة الدالة على تعيين القراءة مطلقاً، والطائفة الدالة على أفضليتها مطلقاً، والطائفة الدالة على المساواة مطلقاً، والطائفة المفصلة بين الإمام والمأموم بالأمر بالقراءة للأول والتسييح للثاني كلها معارضة معها.

مضافاً إلى معارضة نفس الطوائف الست بعضها مع بعض بحسب المدلول المطابق.

والمعارضة الأخيرة أعني: ما كان بين نفس تلك الطوائف قابلة للارتفاع، بأن يقال بأن الأخبار الفارقة بين فرض الله وفرض النبي ﷺ ناظرة إلى بيان المفعول الأولي مع قطع النظر عن طرؤ الحالة الثانية، فكما أن إثبات القراءة في فرض الله يكون بلحاظ أصل التشريع والمعمل الأولي وطبع الصلاة بما هي هي فلا ينافي سقوطها عن المأموم لعارض الجماعة، فكذلك نفي المعمل في فرض النبي ﷺ الذي صار معناه بمتضى صحيحة عبيد بن زرارة أن الأصل في فرض النبي ﷺ هو التسييح والتحميد والدعاء، وفاتحة الكتاب أيضاً غير خارج عن ذلك.

فيقال: إن هذا المعنى إنما هو بملاحظة طبع الصلاة لو خليت ونفسها، فلا ينافي رجحان القراءة لعارض الجماعة في حق الإمام.

وعلى هذا فيحصل التوفيق بين جميع أخبار الباب غير الصحيحة المتقدمة الناصة بمساواة الإمام وغيره في النهي عن القراءة بأن يقال: إن مطلقات مساواة

في ما يتعلّق بثلاثة المغرب وأخيرتي الرباعيّة ١٦٣
الأمرين ناظرة إلى مقام الجعل الأوّلي، وكلّ واحدة من مطلقات أفضليّة التسييح أو
أفضليّة الحمد محمولة على الحكم الثانوي المجهول بملاحظة عارض الجماعة بقريّة
التفصيل الواقع في بعض الأخبار بين الإمام والمأموم بالقراءة للأوّل والتسييح
لثاني.

فيكون حاصل الجمع بين الكلّ أنّ الأمرين بحسب الجعل الأوّلي متساويان،
إلاّ أنّه خرج عن هذا المقتضى الأوّلي إلى أفضليّة القراءة في حقّ الإمام، وإلى
أفضليّة التسييح في حقّ المأموم لعارض الجماعة، وأمّا المنفرد فباقي على المقتضى
الأوّلي، فيكون الأمران متساويين في حقّه بحسب الشائيّة والفعلية معاً.

لكن هذا كلّّه في المعارضة الواقعة بين أخبار الباب مع قطع النظر عن
الصحيحة الناهية عن القراءة مع التأكيد بالنون والتنصيص بعدم الفرق بين الإمام
وغيره، فإنّ أمكن حملها على ما لا ينافي المعنى المذكور تعيّن المصير إليه،
وإلاّ فلا محيص عن معاملة التعارض.

والذي أفاده الأستاذ العلامة أدام الله أيامه في وجه الجمع احتمال أن تكون
هذه الصحيحة أيضاً كصحيحة أبي خديجة المتقدّمة ناظرة إلى ردع ما ذهب إليه
العامّة في المأموم المسبوق، حيث يعاملون مع الركعتين اللتين يدركهما مع الإمام
معاملة الأخيرتين، ومع الركعتين اللتين يتمّها وحده وفي حال انفراده عن الإمام
معاملة الأوليين، وقال الإمام عليه السلام في الخبر المتقدّم أنّ هذا يقلّب أوّل صلاته
آخرها، فالنهي والتأكيد بالنون في صحيحة زرارة أيضاً لأجل إخراج هذا المذهب
الفاسد عن الأذهان.

وحاصل المراد - والله العالم - بناءً على هذا أنّ الإمام والمأموم المسبوق
لا يفترقان في الركعتين الأخيرتين، فكما لا يقرأ الإمام، بل يسبّح في ركعته

الأخيرتين فكذلك المأموم المسبوق عند توحدّه عن الإمام وإتيانه للركعتين الأخيرتين لا بدّ أن يترك القراءة.

ووجه تعيين التسبيح في الذيل عند سؤاله بقوله : فما أقول فيها لعلّه لنكتة أن يعتاد عملاً بإتيان التسبيح ويخرج عن ذهنه ذلك الرأي السخيف الناشئ من العامة بالكلية، ويشهد لهذا قوله عليه السلام في الجواب عن السؤال الواقع في الذيل : إن كنت إماماً أو وحدك إلخ، حيث إنه عليه السلام لم يتعرّض لحكم المأموم، فإن سرّه على ما ذكرنا واضح، إذ هو في مقام رفع التمايز بين الإمام والمأموم المسبوق الذي يصير في الركعتين الأخيرتين وحده ومنفرداً وأن كليهما مشتركان في أن وظيفتهما التسبيح.

المسألة الثانية

هل يكفي على تقدير اختيار الذكر الإتيان بالتسيبحات الأربع مرّة واحدة، أو يجب ثلاث مرّات، أو يكفي الإتيان بحذف التكبيرة ثلاث مرّات، أو يكفي ثلاث سبحان الله، أو يكفي مطلق الذكر بأيّ صورة كانت ؟
فاعلم أنّ الأخبار اختلفت في ذلك، ففي بعضها مطلق الذكر، وهو رواية عليّ بن حنظلة المتقدّمة في أدلّة المساواة المشتملة على قوله ﷺ : وإن شئت فاذا ذكر الله^(١).

وفي آخر : سبحان الله ثلاثاً، وهو رواية أبي بصير عن أبي عبد الله ﷺ «قال : أدنى ما يجزي من القول في الركعتين الأخيرتين ثلاث تسيبحات أن تقول : سبحان الله سبحان الله سبحان الله»^(٢).

وفي ثالث : الاكتفاء بقول الحمد لله وسبحان الله والله أكبر، وهو صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله ﷺ «قال : إذا قمت في الركعتين الأخيرتين لا تقرأ فيها،

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

(٢) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٧.

فقل الحمد لله وسبحان الله والله أكبر»^(١).

وفي رابع: الاكتفاء بالتسيبحات الأربع بالصورة المعهودة مرّة واحدة، وهو ما رواه ثقة الإسلام عليه السلام في الصحيح عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة «قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما يجزئ من القول في الركعتين الأخيرتين؟ قال عليه السلام: أن تقول: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر وتكبر وتركع»^(٢).

وفي خامس: تعيين سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله ثلاث مرّات، وهو ما رواه الصدوق عليه السلام بإسناده عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه «قال: لا تقرآن في الركعتين الأخيرتين من الأربع الركعات المفروضات شيئاً إماماً كنت أو غير إمام، قال: قلت: فما أقول فيها؟ قال عليه السلام: إذا كنت إماماً أو وحدك فقل: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله ثلاث مرّات تكمله تسببحات، ثم تكبر وتركع»^(٣).

قال في الوسائل: ورواه ابن إدريس في آخر السرائر نقلاً من كتاب حريز ابن عبد الله عن زرارة مثله، إلا أنه أسقط قوله: تكمله تسببحات، وقوله: أو وحدك، ورواه في أول السرائر أيضاً نقلاً من كتاب حريز مثله، إلا أنه قال: فقل: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ثلاث مرّات، ثم تكبر وتركع.

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٧.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٤.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

أقول : وإن كان مقتضى الجمع بين الجميع هو الاكتفاء بمطلق الذكر كما حكي عن البحار ويعمل الاختلاف على مراتب الفضل، لكن لكون ذلك خلاف المشهور لا يعول عليه، بل وكذا على ما اشتمل على غير التسيبحات الأربع، وقد عرفت أن المشتل عليها روايتان كلتاها صحيحتان رواهما حريز عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، إحداهما تشتمل على التسيبحات المذكورة ومقتضى إطلاقها الاكتفاء بها مرة واحدة كما يظهر تقريبه إن شاء الله تعالى، والأخرى تشتمل على تلك التسيبحات ثلاثاً بناءً على نسخة أول السرائر وبدون التكبير ثلاثاً بناءً على نسختي الصدوق ومستطرفات السرائر، وقد حكي القول بمضمون الصحيحة الأولى عن الأشهر بل المشهور بين المتأخرين ومتأخريهم كما حكي القول بالتسع، كما هو مقتضى النسخة الثانية من الصحيحة الثانية عن حريز والصدوقين وابن أبي عقيل وأبي الصلاح، وحكي القول بالاثنتي عشر كما هو مقتضى النسخة الأولى من الصحيحة الثانية عن صريح النهايه والاقتصاد ومختصر المصباح والتلخيص والبيان وظاهر ابن أبي عقيل، والأول هو الأقوى.

فإن قلت : كيف ومقتضى الصناعة تقييد الصحيحة الظاهرة في الاكتفاء بالمرّة بإطلاقها بالصحيحة الثانية المصرحة بالثلاث، فإن النسبة بينها الإطلاق والتقييد. لا يقال : إن المقيّد قاصر عن التقييد بملاحظة أن الأمر الواقع فيها بذلك واقع عقيب قوله عليه السلام : لا تقرآن، المحمول على الكراهة قطعاً، فلا دلالة في الأمر المذكور أيضاً على الوجوب.

لأننا نقول : غايته جملة على بيان أفضل فردي الواجب التخيري، وأما في مقام تعيين ذلك الفرد وأنه أي شيء هو فلا ينكر ظهوره في كون ما ذكره هو ذلك الفرد الأفضل دون غيره، وإذن فاللازم حمل تلك الصحيحة الأولى على هذه.

قلت : ما ذكر في استظهار الخصوصية من الصحيحة الثانية في مقام بيان أفضل الفردين بمعنى نبي الثالث حقاً، ولكن مع ذلك تقييد الصحيحة الأولى بها في غاية الإشكال، وذلك لأنه إن كانت تلك الصحيحة واردة في الجواب عن سؤال ما يقال أمكن أن يقال : إنه في مقام بيان سنخ القول في الأخيرتين، وأما عدده فليس في مقامه، والصحيحة الأخرى بصدد البيان من كلتا الجهتين، وأما بعد كون السؤال في الأولى عمّا يجزي من القول في الأخيرتين ومعلوم أنه سؤال من الأجزاء عن كلّ جهة فالصحيحة تصير أظهر في الاكتفاء بالمرّة وخصوصاً بملاحظة قوله ﷺ : وتكبر وتركع .

وبالجملّة وإن كان مع ذلك لا تخرج الصحيحة عن كونها مطلقة مع كون الأخرى مقيدة بناءً على نسخة إثبات التكبير، وإلّا فبناءً على حذفه فالأمر أوضح، لأنّها حينئذٍ من المتباينين ومقتضى الجمع العرفي هو التخيير، ولكن ليس كلّ مطلق ومقيد يتعيّن فيهما حمل المطلق على المقيد، بل رفع اليد عن الإطلاق الوارد في مقام البيان، كما عرفته في الصحيحة الأولى في غاية الإشكال، بحيث يمكن أن يقال بترجيح التصرف في هيئة المقيد بمحملها على الرجحان والأفضليّة على التصرف في مادّة المطلق المذكور، وحينئذٍ فالعمل على الصحيحة الأولى هو الأقوى .

البحث الخامس

في الركوع

وهو واجب في الصلاة إجماعاً، وركنٌ تبطل الصلاة بتركه عمداً وسهواً، وهو مما لا إشكال فيه في الجملة.

نعم وقع الخلاف في ما إذا سهى عنه إلى أن سجد السجدين، فذهب الشيخ رحمته إلى عدم البطلان، بل يحذف السجدين ويأتي بالركوع وما بعده إلى آخر الصلاة، وهو قول في الحقيقة بعدم إضرار زيادة السجدين، لا إنكار ركنية الركوع. وكيف كان فالمشهور ذهبوا إلى البطلان حتى في ما إذا سهى إلى أن سجد واحدة، فهنا مسألتان :

الأولى : حكم ما إذا سهى وقد دخل في السجدين.

والأخرى : حكم ما إذا تذكر بعد السجدة الواحدة.

أما الأولى

فالأخبار فيها مختلفة، ففي بعضها الحكم بالإعادة ولزوم الاستئناف، وهو عدة روايات.

منها: ما رواه الشيخ في الصحيح عن رفاعة عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: سألته عن رجل ينسى أن يركع حتى يسجد ويقوم؟ قال عليه السلام: يستقبل»^(١).

ومنها: عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: إذا أيقن الرجل أنه ترك ركعة من الصلاة وقد سجد سجدين وترك الركوع استأنف الصلاة»^(٢).

ومنها: موقوف إسحاق بن عمار «قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الرجل ينسى أن يركع، قال عليه السلام: يستقبل حتى يضع كل شيء موضعه»^(٣).

ومنها: خبر أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام «قال: سألته عن الرجل نسي أن يركع؟ قال عليه السلام: عليه الإعادة»^(٤).

وبعضها صريح في الصحة وإلقاء السجدين ثم إتيان الركوع وما بعده، وهو خبر واحد مروى في التهذيب والفتاوى ومستطرفات السرائر عن محمد بن مسلم، لكن مع اختلاف في التعبير.

وفي الأول هكذا: عن أبي جعفر عليه السلام في رجل شك بعدما سجد أنه لم يركع «قال عليه السلام: فإن استيقن قليق السجدين اللتين لا ركعة لها، فيبني على صلاته على التمام، فإن كان لم يستيقن إلا بعدما فرغ وانصرف فليتم الصلاة بركعة وسجدين ولا شيء عليه»^(٥).

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب الركوع، الحديث ١.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب الركوع، الحديث ٣.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب الركوع، الحديث ٢.

(٤) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب الركوع، الحديث ٤.

(٥) التهذيب ٢: ١٤٩ / ٥٨٥.

إذا سهى عن الركوع وقد دخل في السجدين ١٧٣

وفي الثاني : عن أبي جعفر عليه السلام - على ما في الحدائق - وعن أبي عبد الله عليه السلام - على ما في المدارك - في رجل شك بعدما سجد أنه لم يركع ؟ « فقال عليه السلام : يمضي في صلاته حتى يستيقن أنه لم يركع ، فإن استيقن أنه لم يركع فليلق السجدين اللتين لا ركوع لهما ويبنى على صلاته على التمام ، وإن كان لم يستيقن إلا بعدما فرغ وانصرف فليقم وليصل ركعة وسجدين ولا شيء عليه »^(١).

وفي الثالث : عن أبي جعفر عليه السلام « قال في رجل شك بعدما سجد أنه لم يركع ؟ قال عليه السلام : يمضي على شكّه حتى يستيقن ولا شيء عليه ، وإن استيقن لم يعتدّ السجدين اللتين لا ركعة معها ، ويتمّ ما بقي من صلاته ولا سهو عليه »^(٢).

والسند في رواية الفقيه صحيح على ما قيل ، فيبقى الكلام في وجه الجمع ، فعن الشيخ عليه السلام حمل الأولى على الركعتين الأولتين ، والأخيرة على الأخيرتين ، ولعلّه شهادة ما دلّ من الأخبار على أنه لا سهو في الأولتين وما يؤدّي هذا المضمون .

ولكن فيه أنّ الظاهر كما يظهر بمراجعة الأخبار أنّ المراد بسني السهو في الأولين حفظ أعدادهما وعدم قبولهما العلاج الذي ذكروه في الأخيرتين للشك في عدد الركعات ، فلا ربط لها بما نحن فيه الذي هو سهو في الفعل .

وربما يجمع بين الطائفتين بحمل كلّ منهما على بيان أحد أفراد الواجب التخييري ، فالمكلف مخير بين الاستئناف وحذف السجدين .

ولكن فيه أنه لا بدّ من مساعدة العرف على الجمع ، لا كونه محتملاً عقلاً ، فقوله عليه السلام : استأنف الصلاة ، أو عليه الإعادة ، ظاهر كالصرح في الحكم بالطلان ،

(١) الفقيه ١ : ٢٢٨ / ١٠٠٦ .

(٢) مسطرفات السرائر : ٨١ / ١٧ .

ومعلوم أنه لا معنى للتخيير بين البطلان والصحة، ولازم حذف السجدين والإتمام هو الصحة.

نعم هنا احتمال موهوم في غاية الوهم، بحيث يكاد يلحق الكلام من كثرة موهوبيته في أنظار العرف بالمعنى لو أريد منه، وهو احتمال أن يكون المراد من الاستئناف أنه يقطع الصلاة أولاً ثم يستأنف، فإن الصلاة بنفسها صحيحة غير باطلة، وبالجملية يكاد يطمئن النفس ببطلان هذا الجمع وعدم كونه مقبولاً عند العرف.

بقي جمع آخر وهو حمل قوله عليه السلام: يستقبل، على الاستقبال من الوسط، لا من الأول حتى يكون مساوقاً مع البطلان، فيكون المقصود منه أيضاً ما شرحه الصحيحة من حذف السجدين والإتيان بالركوع المنسي، وهو أيضاً - خصوصاً في قوله عليه السلام: استأنف الصلاة - في مخالفة الظاهر بمكان، بحيث يصح دعوى الاطمئنان بخروجه عن ديدن العرف في المحاورات.

ثم بعد عدم جريان شيء من الوجوه المذكورة في وجه الجمع لو كنا نجزم بأحد الأمرين: إما بمخالفة أخبار البطلان مع العامة وموافقة الأخبار الأخر معهم، وإما بإعراض الأصحاب عن الصحيحة الحاكمة بالصحة، لكان الأمر سهلاً، إذ على الأول دخل المقام تحت الأخبار المتعارضة مع كون بعضها مخالفاً للعامة، فيكون هو المتعين بالأخذ، وعلى الثاني كانت الصحيحة ناقصة الحجية من حيث جهة الصدور، لاختلال أصلها العقلائي المجاري في الجهة بواسطة الإعراض.

لكن العمدة عدم الجزم بشيء من الأمرين، وبذلك يصعب الأمر، فلا يحصى عن الاحتياط بإتمام الصلاة بالطريق المذكور ثم الإعادة.

وأما المسألة الثانية

فقد عرفت أنّ مقتضى إطلاق بعض الأخبار الأول هو الحكم بالبطان، فإنّ تمّ دعوى الانصراف إلى صورة التذكّر بعد السجدين يرجع في حكم صورة التذكّر بعد الدخول في الأولى إلى مقتضى القواعد وهو الصحّة، إذ لا يلزم من التدارك إلاّ زيادة السجدة الواحدة، وهي ليست ركناً، وزيادة الكلام لعلّها يأتي إن شاء الله تعالى في مبحث الخلل.

والواجب في الركوع أمور :

منها : أن ينحني بقدر ما يمكن وضع يديه على ركبتيه.

أما أصل الانحناء فأخوذ في حقيقته، فلا يحتاج إلى إقامة الدليل، وهل الحدّ الخاصّ الذي عيّنه الشارع له من باب الحقيقة الشرعيّة، أو أنّه أطلقه الشارع من باب الإطلاق على أحد الأفراد؟ لا ثمرة عمليّة مترتبة على ذلك وإن كان الظاهر من الوجهين هو الأخير.

وأما الحد الخاصّ فاعلم أنّ هنا كلاماً في أنّه هل يعتبر وصول اليد إلى الركبة فعلاً، أو يكفي الانحناء بمقدار يمكن الوصول ولو لم يتحقّق الوصول، وكلاماً آخر في تعيين مقداره وأنّه هل المعتبر الانحناء إلى مقدار وصول أطراف الأصابع أو إلى مقدار وصول الراحة.

أما الكلام الأوّل فالظاهر من كلام القائل في مقام تحديد القامة، فلأن يصل يده إلى الطاق الرفيع أنّه يتمكّن من ذلك ولو لم يصدر منه هذا العمل خارجاً ولو مرّة واحدة، وهذا ظاهر مقام التحديد، والأخبار الواردة في المقام أيضاً ظاهرة في كونها بمقام التحديد للانحناء، فلا يمكن استفادة اعتبار فعليّة الوصول منها، وإن كان ظاهر الصيغة لو خُلّيت ونفسها هو الفعلية، لكن لا بدّ من رفع اليد عن هذا الظاهر، للورود في مقام التحديد، وهذا ظاهراً واضح لا يحتاج إلى مزيد تأمل.

ويشهد لذلك موثقتنا عمّار، إحداها: عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه «قال: إن نسي الرجل القنوت في شيء من الصلاة حتّى يركع فقد جازت صلاته وليس عليه شيء، وليس له أن يدعه متعمداً»^(١).

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٥ من أبواب القنوت، الحديث ٣.

والأخرى عن أبي عبد الله عليه السلام عن الرجل ينسى القنوت في الوتر أو غير الوتر؟ «قال عليه السلام: ليس عليه شيء، وقال عليه السلام: إن ذكره وقد أهوى إلى الركوع قبل أن يضع يديه على الركبتين فليرجع قائماً وليقنت ثم يركع، وإن وضع يده على الركبتين فليمض في صلاته»^(١).

فإن المحصل منها أن حدّ النسيان الذي لا رجوع معه هو الدخول في الركوع وهو عبارة عن الانحناء بمقدار يضع يده على الركبتين.

وبالجملّة، المدعى أن قولهم^(٢) عليه السلام: بلّغ بأطراف أصابعك عين الركبة، أو إن وصلت أطراف أصابعك في ركوعك إلى ركبتك أجزاءك ذلك، وأحبّ إليّ أن تمكن كفيك من ركبتك، ظاهرها أنّها في مقام تحديد الركوع الواجب في الصلاة، وحيث إنّ من الضروري عدم مدخلة الفعلية في التحديد كان المقصود هو التقدير والشأئية.

نعم يحتمل حمل الأخبار المذكورة على الموضوعية لا التحديد، فيكون المقصود أن نفس الوضع من المستحبات في الركوع، وعلى تقدير وجوبه يكون واجباً آخر محلّه في الركوع، فلا ربط لها بتحديد الركوع الواجب وإن كان يتوقّف تحصيل ذلك المستحبّ أو الواجب على بلوغ الانحناء إلى ذلك الحدّ، لكنّه من باب المقدّمية، لا للمدخلة في الركوع الركن.

وعلى هذا فلو نسي ذلك وأتى بما هو مسمّى عرفاً بالركوع وهو مطلق الانحناء في قبالة الاستقامة - ألا ترى أنّه يقال: شيخ راكع بحض انحناء رأسه

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٥ من أبواب القنوت، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٨ من أبواب الركوع، الحديث ٢ و ١.

وعنقه عن الاعتدال الأوّل ولو يسيراً - فقد أتى بما هو الركن وإِنما نسي المستحبّ أو الواجب الغير الركن .

فينحصر المخلص في الإجماع على أنّ الركوع في الشرع لم يبق على نفس مفاده، بل قيّد بقيد وإن اختلف فيه أنّه ماذا .

والمحصل : يلزم على هذا عدم كون الأخبار بصدده ذلك التحديد أصلاً، وهو من المستبعد جداً، وبعد كونه مستبعداً كما يؤيده فهم الأصحاب أيضاً، فإنّ الظاهر أنّ إجماعهم مستند إلى الفهم من الأخبار، فمن الواضح أنّ المناسب بمقام التحديد هو الوجود التقديري لا الفعلي، لعدم مساس الفعلية بمقام التحديد كما هو واضح .

نعم يبقى حينئذٍ أنّه لا دليل في الأخبار على استحباب الوضع في نفسه، إذ كلّ ما كان من مثل هذه التعبيرات فهي إشارة إلى تحديد الانحناء، فهنا مقداران من الانحناء، أحدهما حدّ الإجزاء، والآخر حدّ الاستحباب والفضل، فالأوّل ما كان ملزوماً لوصل الأصابع ابتداء الركبة، والآخر ما كان ملزوماً لتمكين الكفّ من عين الركبة .

أما الكلام في مقدار الانحناء فقد عرفت أنّ في بعض الأخبار التعبير عنه بوصول أطراف الأصابع، وفي آخر : بلّغ بأطراف أصابعك عين الركبة، وهو محتمل للعين المهملة، والمراد من عين الركبة وسطها، وهو ملازم مع تمكين الراحة والكفّ من الركبة، وللعين المعجمة، وهو أيضاً ملازم لذلك، فإنّ بلوغ جميع الأصابع التي منها الإيهام إلى الركبة يلازم تجاوز أطراف الأصابع الأربع عن العين ووقوع الكفّ بنحو الاستيلاء عليه .

وهذا بخلاف التعبير الأوّل أعني : وصول جميع الأصابع إلى الركبة، فإنّ الركبة مشتملة على أعلى ووسط وأسفل، ويمتدّ مقدارها تقريباً إلى أربع أصابع

متفرّجات، فإذا وصل جميع الأصابع الخمسة إلى مستوى الركبة ولو كان جزئها الأعلى المتصل بالفخذ فهذا ملازم مع وقوع جزء من الكفّ المتصل بأصول الأصابع على الجزء الأعلى من الركبة.

وهذا هو الحدّ الأقلّ الذي لا يجزي أقلّ منه، بدليل قوله عليه السلام (١) : فإن وصلت أطراف أصابعك في ركوعك إلى ركبتيك أجزاءك ذلك، وأحبّ إليّ أن يمتدّ كفّك من ركبتيك.

فيكون المراد من الحدّ الأحبّ الأفضل هو الانحناء الأزيد الذي يوجب وقوع الراحة بنحو الاستيلاء على الركبة، وهو الذي عبّروا عليه السلام عنه ببلوغ أطراف الأصابع عين الركبة.

وإذن فيرتفع الاختلاف عن البين ويظهر أنّ الحقّ هو اعتبار الانحناء إلى مقدار يمكن وصول الراحة.

ثمّ إنّ من الأدلّة على أنّ أمثال هذه التعبيرات للإشارة إلى تحديد مقدار الانحناء ما وقع في صحيحة زرارة الواردة في كيفية ركوع المرأة حيث «قال عليه السلام : فإذا ركعت وضعت يديها فوق ركبتيها على فخذها لتلاً تطاطماً كثيراً فترتفع صجيرتها» (٢).

فكأنّه قال عليه السلام : حدّ ركوعها الانحناء الواصل إلى هذا المقدار الملازم مع إمكان وضع اليدين فوق الركبتين على الفخذين، وذلك لتلاً يزيد الانحناء فيوجب ارتفاع عجيزتها.

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٢٨ من أبواب الركوع، الحديث ١.

(٢) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ١٨ من أبواب الركوع، الحديث ٢.

وهل هذا التعبير ترخيص لها في النقص عن مرتبة الركوع الأفضل أو عن مرتبة الركوع المجزي في حق الرجال؟ الظاهر الأول، فإن الظاهر أن كون حدّ الركوع أمراً واحداً ومرتبة خاصة لا يتفاوت فيها بين الرجال والنساء كان من المفروغ عنه، وقد بيّن الحدّ المشترك في سائر الأخبار، وإِنما الغرض في هذه الصحيحة بيان مواضع الاختلاف بينها في الفضل.

وقد عرفت أنّ حدّ الأجزاء وصول أول أجزاء الراحة أول أجزاء الركبة وأنّ الفضل في تمكين الراحة على الركبة، ولما كانت الركبة محلّ جمع العظمين فالتمكين عليها يوجب بحسب الغالب ردّ الركبة إلى الخلف، وهو يوجب زيادة الانحناء وارتفاع العجيزة.

وأما إذا وضعت الأصابع الخمسة على أول الركبة مع وقوع معظم الكفّ على الفخذ فالاستقرار لا يقع على الركبة حتّى يوجب الردّ إلى الخلف، فالصحيحة يمكن كونها ناظرة إلى اختيار المرأة هذا الفرد الذي هو المجزي لثلاث يرفع عجيزتها.

نعم ظاهر الصحيحة كون تمام اليد واقعة على الفخذ، وهو يوجب عدم وقوع شيء منه ولو أطراف الأصابع على الركبة، ولكن إطلاق معاهد الإجماعات والفتاوى يجعل القول الأول أحوط، فإنّه على تقدير إرادة الأخير لا شبهة في عدم كونه متعيّناً، بل يجوز لها اختيار الانحناء الأزيد، لكون الصحيحة بصدد بيان الفضل في ركوعها، كما يشهد به ملاحظة تمامها.

مضافاً إلى أنّ ملاحظة الأخبار المحدّدة لمطلق الركوع شاهدة بأنّها في مقام شرح حقيقة جنس الركوع من أيّ شخص صدر من غير فرق بين الرجال والنساء، وإن كان المخاطب هو الرجل، لكنّه لا يوجب الاختصاص، وإذن فالأحوط لها أن لا تتعدّى عن مقدار الأجزاء في حقّ الرجال وإن كان عدم استحباب تمكين الراحة في حقّها قدراً متيقّناً على كلّ حال.

ومنها : الذكر

ولا إشكال في أصل وجوبه، إنما الكلام في كفاية مطلق ما يسمّى ذكراً ولو كان تكبيراً أو تهليلاً أو غير ذلك كما عن بعض الأصحاب قدّس أسرارهم، أو تعيّن التسييح كما نسب إلى الأكثر، بل عن غير واحد دعوى الإجماع عليه.

وعلى الأوّل هل يكفي بأيّ قدر كان، أو لا بدّ من كونه بقدر التسييحات الثلاث، وعلى الثاني هل يكفي الصغرى ولو واحدة، أو لا يكفي إلا الكبرى، أو لا بدّ من ثلاث صغريات، أو واحدة كبرى؟ لا بدّ في تحقيق كلّ من هذه الوجوه من الرجوع إلى أخبار أهل الطهارة.

فنقول وعلى الله التوكّل وبه الاعتصام: إنّ الأخبار الواردة في هذا المقام بين طوائف، ففي بعضها التعرّض للتسييح بدون التعرّض لغيره، وهذه أيضاً بعضها متعرّض لخصوص الكبرى، بل ونفي الصلاة بدونها، وبعضها مشتملة عليها وعلى الثلاث الصغريات، وفي بعضها التعميم ولو حال الاختيار لمطلق الذكر.

فمن القسم الأوّل أعني: ما تعرّض لخصوص التسيحة الكبرى رواية أبي بكر الحضرمي «قال: قال أبو جعفر عليه السلام: أتدري أيّ شيء حدّ الركوع والسجود؟ فقلت: لا، قال: سيّح في الركوع ثلاث مرّات: سبحان ربّي العظيم وبحمده، وفي السجود: سبحان ربّي الأعلى وبحمده ثلاث مرّات، فنقص واحدة نقص ثلث صلواته، ومن نقص ثلاثين نقص ثلثي صلواته، ومن لم يسيّح فلا صلاة له»^(١).

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٥ من أبواب الركوع، الحديث ٢.

وأوضح منها: خير هشام بن سالم «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التسييح في الركوع والسجود؟ فقال عليه السلام: تقول في الركوع: سبحان ربّي العظيم، وفي السجود: سبحان ربّي الأعلى، الفريضة من ذلك تسييحة والسنة ثلاث، والفضل في السبع»^(١).

ومن القسم الثاني أعني: ما دلّ على كفاية مطلق التسييحة ولو الصغرى صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام «قال: قلت له: ما يجزي من القول في الركوع والسجود؟ قال عليه السلام: ثلاث تسيحات في ترسل، وواحدة تامة تجزي»^(٢).

وصحيحة معاوية بن عمّار «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخفّ ما يكون من التسييح في الصلاة؟ قال عليه السلام: ثلاث تسيحات مترسلاً تقول: سبحان الله سبحان الله سبحان الله»^(٣).

ومن القسم الثالث أعني: الدالّ على التعميم لمطلق الذكر اختياراً صحيحة هشام بن سالم سأل أبا عبد الله عليه السلام: «يجزي عني أن أقول مكان التسييح في الركوع والسجود: لا إله إلا الله والحمد لله والله أكبر؟ قال عليه السلام: نعم كلّ هذا ذكر الله»^(٤).

وصحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: قلت له: أيجزي عني أن أقول مكان التسييح في الركوع والسجود: لا إله إلا الله والحمد لله والله أكبر؟

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب الركوع، الحديث ١.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب الركوع، الحديث ٢.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥ من أبواب الركوع، الحديث ٢.

(٤) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٧ من أبواب الركوع، الحديث ٢.

قال عليه السلام: نعم كل هذا ذكر»^(١).

إذا عرفت ذلك فنقول وعلى الله التوكّل وبه الاستعانة: أمّا القسم الأوّل ففي نفسها أمانة الاستحباب موجودة، ألا ترى إلى قوله عليه السلام في رواية الحضرمي: من نقص واحدة نقص ثلث صلاته إلخ، فإنه لا شبهة في كون المراد نقص صلاته من حيث الكمال، لا من حيث الماهية، وإلا فيكون في انتفاء الماهية انتفاء أدنى شيء من أجزائها، ولا يقبل التبعض، لأنها غير متقسّطة على الأجزاء، وكذا المراد بقوله عليه السلام: من نقص ثنتين نقص ثلثي صلاته.

فإذا كان المراد بهاتين الفقرتين نقصان الكمال لا الأصل والماهية فليكن كذلك المراد بقوله عليه السلام في الفقرة الأخيرة: ومن لم يسبح فلا صلاة له، يعني من حيث الكمال، لا الأصل، لأن الظاهر أنّ المنفي في الأخيرة أيضاً من سنخ ما نفى في الأولين، فإذا كان المنفي فيها الكمال فهو المنفي في الأخيرة، غاية الأمر بنحو البعضية في الأولين، وبنحو الكلية في الأخيرة.

وإذن فلا حاجة إلى ملاحظة الأخبار المصرحة بأجزاء الصغريات في حمل هذا القسم على الاستحباب، لما عرفت من عدم دلالتها على أزيد من الاستحباب. بقي الكلام في النسبة بين القسمين الأخيرين، ولا إشكال في أنّ مقتضى الجمع بينها كفاية مطلق الذكر، لكن مع ذلك قد يستشكل في ذلك نظراً إلى اشتها القول بتعيين التسبيح في ما بينهم، حتّى جعله في محكي الانتصار من متفرّدات الإمامية، وعن الغنية وغيره نسبه إلى إجماعهم، وهذا قد يوهن في وجه الصدور في خبري كفاية مطلق الذكر وإن كان السند صحيحاً، بل كلّما ازداد صحّة ازداد وهناً، ومجرّد

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٧ من أبواب الركوع، الحديث ١.

اشتهار القول به بين المتأخرين لا يجدي شيئاً.

لكن إعراض الأصحاب بحيث يوجب الوهن في جهة الروايتين لم يثبت، لقوة احتمال أن يكون ذلك لأجل فهمهم في مقام الجمع، لا لخدشة في السند أو جهته، كما وقع ذلك في مسألتني انفعال البر ومنجزات المريض، فالأخذ بأخبار مطلق الذكر لا يخلو عن قوة، والله العالم بحقائق الأحكام.

ثم إن ما ذكرنا لا ينافي تقيد التسبيح في صورة اختياره بثلاثة صغريات أو واحدة تامة، بمعنى أنه لا يكفي واحدة صغيرة أو ثنتان صغيرتان اختياراً، فإن غاية مفاد الروايتين الأخيرتين جواز تبديل جنس القول وأنه يكفي مطلق الذكر، وأما بحسب الكم والمقدار فلا ينافي اعتبار حدّ خاص، وقد عرفت في القسم الثاني اعتبار التثليث في صورة اختيار الصغيرة في الأجزاء.

نعم في صحيحة علي بن يقطين عن أبي الحسن الأول عليه السلام «قال: سألته عن الركوع والسجود كم يجزي فيه من التسبيح؟ فقال عليه السلام: ثلاث، ويجزيك واحدة إذا أمكنت جبهتك من الأرض»^(١).

وفي صحيحته الأخرى أيضاً عن أبي الحسن الأول عليه السلام «قال: سألته عن الرجل يسجد، كم يجزيه من التسبيح في ركوعه وسجوده؟ فقال عليه السلام: ثلاث، وتجزيه واحدة»^(٢).

وظاهرهما كفاية الواحدة الصغيرة في حال الاختيار، فلا يجمع مع ما مرّ من كون أقلّ حدّ الإجزاء ثلاث صغريات، ودفع المناقاة بأحد وجهين:

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب الركوع، الحديث ٣.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب الركوع، الحديث ٤.

إما حمل الهيئته في الأخبار المتقدمة على الاستحباب، فالمقصود بيان حدّ الإجزاء في مقام إدراك الفضل، لا الوجوب، وهذا في مقام بيان حدّ الإجزاء بالنسبة إلى امثال الوجوب، وإما حمل التسبيح في هاتين الصحيحتين على الكبرى حتى يطابق مع ما مرّ من قوله في خبر هشام: الفريضة من ذلك تسبيحة والسنة ثلاث.

وأما حمل الثلاث على الصغريات والواحدة على الكبرى فبعيد غايته، إذ الخبر يكاد يكون صريحاً في اتحاد نسخ ما فرض فيه التثليث والوحدة، فينحصر الأمر في الاحتمالين الأولين، ولا يخفى أظهرية الثاني منها.

فإن قلت: يمكن حفظ ظهور الهيئته في الأخبار المتقدمة في الوجوب، غاية الأمر يتصرّف في ظهورها في التعيينية فيقال: إنّ الثلاث الصغريات واجب بخير، وكذا الواحدة الصغرى.

قلت: التخيير بين الأقلّ والأكثر التدريجين محال، إلا إذا قيّد الأقلّ بكونه بشرط لا، فحينئذٍ يخرج عن الأقلّ والأكثر ويصير من باب المتباينين، وحمل الصحيحتين على هذا القسم أيضاً خلاف الظاهر جداً، فإنّه إذا قيل: مجزئك ثلاث ومجزئك واحدة إذا كان ذات الواحد كافية لا مع وصف الوحدة.

وبالجمله أظهر الاحتمالات ولو بعد ملاحظة ما مرّ من أنّ الواحدة الكبرى فرض الله والثلاث الكبريات فرض الرسول ﷺ هو الحمل على التسبيحة الكبرى.

ولعله يؤيد هذا أيضاً قوله ﷺ في إحدى الصحيحتين: ومجزئك واحدة إذا أمكنت جهنتك من الأرض، فكان فيه إسماعراً بأن جعل الرسول ﷺ للشنتين الكبريات إنّما هو بملاحظة الواحدة الكبرى التي هي فرض الله حتى يقع في حال استقرار البدن، فلو حصل اضطراب إمّا من جانب الهويّ أو من طرف الرفع من

الركوع كان ذلك في التسيحتين الأخيرتين وكانت تسيحة واحدة واقعة في حال الاستقرار، فإذا أراد الاكتفاء بالواحدة الكبرى فلا بد أن يلاحظ تحصيل وصف الاستقرار في هذه الواحدة.

ثم بناءً على كفاية مطلق الذكر هل يكتبي بسماء أو لا بد من كونه بمقدار التسيح، وقد عرفت أن أقله ثلاث صغريات أو واحدة كبرى، وهي أيضاً مشتملة على ثلاثة أفراد من ثناء الله جلّ ذكره، وتمجيدته تعالى، أعني التسيح والتعظيم والتحميد، فلو اختار ذكراً آخر لا بد أن يراعي هذا القدر، فلا يكفي أن يقول: لا إله إلا الله، إلا إذا ضمّ معه الحمد لله والله أكبر مثلاً، أو يكرّر واحدة من هذه ثلاث دفعات؟

فلا يخفى أن الدليل الدالّ على كفاية مطلق الذكر ليس في مقام الإطلاق من هذه الجهة، فإن قوله ﷻ: نعم كلّ هذا ذكر إنما هو في مقام كفاية هذا القول مقام التسيح، وأما كمّاً فليس في مقامه.

نعم إن حملنا قول السائل: يجزي عني أن أقول مكان التسيح في الركوع والسجود: لا إله إلا الله والحمد لله والله أكبر على معنى أنه هل يكفي كلّ واحد من هذه الأذكار الثلاثة كان الرواية ظاهرة في عدم اعتبار التثنية، ولكن هذا الحمل خلاف الظاهر كما لا يخفى.

ومنها: الطمانينة فيه بقدر المسمّى

وهي سكون الأعضاء في هيئة الراكع باتفاق علمائنا، كما في المعتبر والمنتهى، وبإجماعهم كما في جامع المقاصد، وعن الناصريّات والفنية.

واستدلّ له بأته المنقول من فعل النبيّ والأئمّة عليه وعليهم السلام .
وبما رواه في الذكرى مرسلأ من أن رجلاً دخل المسجد ورسول الله ﷺ
جالس في ناحية المسجد فصلّى ، ثمّ جاء فسلمّ عليه ، فقال ﷺ : وعليك السلام ،
إرجع فصلّ ، فإنك لم تصلّ ، فرجع فصلّى ، فقال ﷺ له مثل ذلك ، فقال الرجل في
الثالثة : علمني يا رسول الله ، فقال ﷺ : إذا قمت إلى الصلاة فاسبغ الوضوء ثمّ
استقبل القبلة فكبر ، ثمّ اقرأ ما تيسر معك من القرآن ثمّ اركع حتّى تطمئنّ راکعاً ثمّ
ارفع رأسك حتّى تعدل قائماً ثمّ اسجد حتّى تطمئنّ ساجداً ، ثمّ ارفع حتّى تستوي
قائماً ، ثمّ اعمل ذلك في صلاتك كلّها»^(١) .

وخبر بكير بن محمّد الأزدي المرويّ عن قرب الإسناد للحميري عن
الصادق عليه السلام : «إذا ركع فليتمكّن»^(٢) .

ومصححة زرارة « قال : بينا رسول الله ﷺ جالس في المسجد إذ دخل رجل
فقام يصلي فلم يتمّ ركوعه ولا سجوده ، فقال ﷺ : نقر كنقر الغراب ، لأن مات هذا
وهكذا صلاته ليومتنّ على غير ديني»^(٣) .

ورواية عبد الله بن ميمون القداح المرويّ عن محاسن البرقي عن
أبي عبد الله عليه السلام « قال : أبصر عليّ بن أبي طالب عليه السلام رجلاً ينقر صلاته ،
فقال عليه السلام : منذ كم صليت بهذه الصلاة ، فقال له الرجل : منذ كذا وكذا ، فقال عليه السلام :
مثلك عند الله كمثل الغراب إذا ما نقر ، لو متّ متّ على غير ملّة أبي القاسم

(١) الذكرى : المسألة الأولى من مسائل الركوع .

(٢) الوسائل : كتاب الصلاة ، الباب ٨ من أبواب أعداد الفرائض ، الحديث ١٤ .

(٣) الوسائل : كتاب الصلاة ، الباب ٣ من أبواب الركوع ، الحديث ١ .

محمد ﷺ، ثم قال ﷺ: «سرق الناس من سرق من صلاته»^(١).

والنبي المروي عن الذكرى «لا تجزي صلاة الرجل حتى يقيم ظهره في الركوع والسجود»^(٢).

لكن لا ينبغي أن غاية ما يستفاد من هذه الأخبار اعتبار الاستقرار في الركوع في الجملة في مقابل عدمه رأساً الصادق معه عنوان كونه نقرأ كنف الغراب، وأما احتمال ركنيتها فهو وإن كان موافقاً للأصل من جهة الإبطال بالنقيصة ولو سهواً، لكنه منافٍ لعموم قوله ﷺ: لا تعاد الصلاة إلا من خمسة.

إلا أن يقال: إن المنافاة إنما يكون مع الركنية المستقلة، وأما بمعنى شرطيتها أو شرطيتها في الركوع الذي هو الركن فلا ينافي العموم المذكور، وبعبارة أخرى: بعد العلم باعتبار الطمأنينة بالقدر المذكور والعلم بأنها ليس بركنٍ مستقلاً نشك في أنها هل هي قيد للركن الذي هو الركوع أو قيد للصلاة في عرض الركوع، غاية الأمر يعتبر في حال الركوع كالذكر الواجب حاله.

ويظهر الثمر في فرعين:

الأول: في ما لو سهى عنها وتذكر في حال الانتصاب من الركوع، فعلى تقدير القيدية للركوع يجب عليه العود، إذ لم يأت بالركوع الصلاني بعدد ومحلّه باقٍ، وعلى تقدير القيدية للصلاة يجب عليه المضي إلى السجود، لأن إتيانه ثانياً بالركوع يوجب زيادة الركن.

والثاني: في ما لو سهى عنه وتذكر بعدما دخل في السجدة الثانية، فعلى

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٩ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٢.

(٢) الذكرى: المسألة الرابعة من مسائل الركوع، وكثر العمال ٤: ٩٧.

تقدير القيدية للركوع يحكم بالطلان، لنقص الركن وهو الركوع المقيد مع عدم إمكان تداركه، لاستلزامه زيادة السجدين، وعلى تقدير القيدية للصلاة يحكم بالصحة كما هو واضح.

والتكلم في هذه المسألة تارةً في صحة التمسك بإطلاق دليل الاعتبار وعدم حكوميته بدليل لا تعاد، وعدمها.

وبعبارة أخرى: نتكلم في أنه هل للدليل المذكور إطلاق يمكن التمسك به لإثبات القيدية حتى في حال السهو الملازم مع كونها قيداً للركوع، أو لا يمكن التمسك به.

وأخرى: في أن مقتضى الأصل العملي العقلي أو الشرعي ماذا؟ فنقول وعلى الله التوكل وبه الاستعانة في جميع الأمور: قد يقال: إن التمسك بإطلاق دليل وجوب الطمأنينة بالنسبة إلى إتيانه لحال السهو غير جائز، لأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، إذ بعد القطع الخارجي المستفاد من حديث لا تعاد بأن كل قيد كان راجعاً إلى الصلاة فهو معفو أو مرفوع بالنسبة إلى حال السهو، والمفروض الشك في كون الطمأنينة هل اعتبر في الصلاة أو في الركوع، وكون الدليل بجمالاً بالنسبة إلى ذلك فلا محالة لا يجوز التمسك بحديث لا تعاد لرفع القيدية، ولا بإطلاق دليل الاعتبار لإثبات القيدية.

أما الأول: فللشك في أنه من مصاديق المستثنى في حديث لا تعاد، أو من أفراد المستثنى منه.

وأما الثاني: فلما قرّر في الأصول من عدم جواز التمسك بالعام في ما شك من مصاديقه في انطباق عنوان الخاص عليه، وعنوان الخاص في المقام القيود الراجعة إلى الصلاة، هذا ما قد يقال.

والحقّ خلافه، بيانه أنّه من المقرّر في الأصول أيضاً أنّ التمسك بالعالم في الشبهة المصداقيّة له فردان، أحدهما ممنوع، والآخر جائز. أمّا الجائز فهو ما إذا احتملنا أنّ المتكلّم بالعموم قد ساق العموم بعد استقصاء الأفراد والعلم بعدم انطباق عنوان الخاصّ على واحد منها، كما هو الحال في ما إذا شككنا في وجود المصلحة أو المفسدة في فرد من أفراد العامّ، فإنّ استقصاء حال الأفراد من هذه الجهة في الحكم أو من جهة الشكّ في تعلق الغرض في مطلق المتكلّمين من وظيفة المتكلّم.

وأما الممنوع فهو ما إذا شككنا في انطباق عنوان خاصّ ليس من وظيفة المتكلّم استقصاء حال الأفراد من جهته، ولو فرض كونه عالماً بالحال فإنّما هو من جهة كونه عالماً بالغيب، لا من جهة كونه متكلّماً بهذا الكلام، كما إذا قال: أكرم العلماء، ثمّ قال: لا تكرم الفسّاق، فإنّه ليس من شأنه بما هو متكلّم بهذين الكلامين الاستقصاء لحال العلماء، بل هو والمخاطب على حدّ سواء، ولو فرض علمه بذلك فهو من جهة أخرى من علمه بالغيب.

إذا عرفت هذا فنقول: مقامنا من قبيل الأول، فإنّ اعتبار القيد قيدياً في الصلاة أو في الركوع من شأن الشارع، ورفع الجهل من هذه الجهة يكون من وظيفته، والشبهة من جهته شبهة حكميّة يرجع فيها إلى الشارع، فالاستقصاء محتمل وغير خارج عن وظيفته، فيكون التمسك بالإطلاق بلا مانع.

فإن قلت: كيف يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات القيديّة في حال السهو ثمّ استكشاف كونه قيدياً للركوع مع كون الخطاب موجّهاً إلى الذاكر، وأيضاً لا معنى للأخذ بإطلاق الحكم بالنسبة إلى حالتي وجود المتعلّق وعدمه، والمقصود في المقام ذلك.

قلت: المقصود التمسك بإطلاق المادّة وأنّ المطلوب الصلاحي قائم بالمقيّد

بالاطمئنان بمقدار الذكر حتى في حقّ الساهي، كما تقول في حقّ النائم، وقد قرّر تفصيل ذلك في الأصول، هذا هو الكلام بحسب الدليل.

وأما التكلّم في الأصل العملي العقلي فاعلم أنّه البراءة بناءً على ما هو التحقيق في دوران الأمر بين المطلق والمقيّد، بمعنى أنّنا نعلم بتقيّد الصلاة بهذا القيد في حال العمد، ونشكّ فيه في حال السهو، فالأصل البراءة عنه في حال السهو.

لكنّ التمسكّ به تارةً يكون في الفرع الأوّل من الفرعين المتقدّمين أعني: ما إذا سهى وتذكّر بعد رفع الرأس عن الركوع، وأخرى يكون في الفرع الثاني منها وهو ما لو سهى وتذكّر بعد الدخول في السجدة الثانية.

فإن كان في الثاني فحاله حال سائر موارد الدوران بين الإطلاق والتقيّد في باب الصلاة عند رفع اليد عن القيد المشكوك أو الجزء كذلك والدخول في الركن المتأخّر، حيث إنّه قد يستشكل بثبوت العلم الإجمالي حينئذٍ بوجوب أحد الأمرين، إمّا إتمام الصلاة، وإمّا لزوم الإعادة، ولكنّا قد أجبنا عنه في محلّه، وليس المقصود هنا التعلّص له.

وإن كان في الأوّل فهو محلّ إشكال، بل منع، لأنّ العلم الإجمالي حينئذٍ حاصل بأنّ إتيان الركوع ثانياً إمّا واجب وإمّا ممنوع، والعلم الإجمالي بذلك إذا كان في التكاليف النفسية فالمرجع هو التخيير، لعدم إمكان الموافقة القطعية، وحصول الموافقة الاحتمالية على أيّ تقدير.

وأما في مثل المقام ممّا إذا كان في الوضعيات حيث نعلم بأنّ الركوع إمّا جزء وإمّا مانع للمركّب الصلّاتي فلا بدّ فيه من الاحتياط بأن يأتي ببقية هذه الصلاة إمّا مع الركوع أو بدونه ثمّ الإعادة.

لا يقال: المفروض حصول العلم الإجمالي في شخص هذه الصلاة، والتمكّن

من الاحتياط غير حاصل في هذا الشخص، وإنما يكون حاصلًا بالنسبة إلى الكلّي، وهو غير مورد للعلم الإجمالي.

لأنّا نقول: منشأ الشكّ في الشخص أيضاً هو الشكّ في الكلّي، بمعنى أنا نشكّ في كلّي الصلاة إذا ابتليت بهذه الواقعة، بل يكون الركوع الثاني جزءاً لها أو مانعاً. غاية الأمر الابتلاء بهذا العلم يكون دائماً في أثناء الصلاة الشخصية، فيلزم علينا الخروج عن عهده. ثمّ هذا في الطمأنينة بمقدار المستمى.

ومن هنا يظهر الحال في الطمأنينة بمقدار الذكر الواجب، فإنّه وإن لم يكن هذا التحديد مدلولاً لدليل، ولكنّه لا أقلّ من كونه محتملاً، كيف وقد ادّعى بعض الأعظم الإجماع على ذلك، وفي بعض كلماتهم دعوى عدم الخلاف، وفي محكيّ المنتهى: يجب الطمأنينة في الركوع بقدر الذكر الواجب، إلى أن قال: وهو قول علمائنا أجمع.

وهذه العبائر وإن لم تكن صريحة في اشتراط ذلك في الركوع، إلاّ أنّه ليس لنا طريق إلى الجزم بالعدم أيضاً.

وبعبارة أخرى: إنّنا نحتمل كون الطمأنينة بمقدار الذكر، ولو انفكّت عن الذكر، معتبراً مستقلاً، ونحتمل عدمه، وإنّما الواجب هو الطمأنينة حال الذكر تبعاً له. ثمّ على تقدير الاعتبار أيضاً يكون محلاً للاحتمالين المذكورين، أعني: القيدية للصلاة أو الركوع، فالعلم الإجمالي المذكور لا يرتفع غائلته على هذا أيضاً.

وحيثنذ نقول: المخلص عن العلم المذكور هو الرجوع إلى الأصل الشرعي الموجب لانحلاله، وهو إمّا البراءة الشرعية المستفادة من حديث الرفع بناءً على عدم اختصاصه برفع خصوص المؤاخذة وتعميمه لمطلق الآثار، فنقول: قيدية

الطمأنينة بمقدار الذكر بناءً على الشكّ في أصل القيدية مرفوعة بمقتضى الحديث .
 نعم لا يجوز التمسك بذلك بالنسبة إلى أصل الطمأنينة ومسمّاهَا، لأنّ
 المفروض علمنا بأصل الاعتبار وشكنا في أنّه قيد للصلاة أو للركوع، فالحديث
 بالنسبة إلى رفع القيدية عن كلّ من الأمرين متعارض، وبالجمله بعد جريان الأصل
 في الفرض الأوّل تصير الصلاة مطلقة عن القيد المذكور في مرحلة الظاهر، فيأتي
 بيقية الصلاة.

وإمّا الاستصحاب، أعني: استصحاب وجوب الركوع الثابت قبل تحقّق
 الركوع المسهّى عن طمأنينته بمقدار الذكر.
 ولا يرد على هذا الاستصحاب ما أورد على نظيره في مبحث الأقلّ والأكثر،
 حيث تمسك القائل بالاشتغال بأصالة بقاء التكليف بالصلاة بعد الإتيان بها
 بلا سورة مثلاً، فأوردوا عليه بأنّ الوجوب الاستصحابي ليس حاله بأقوى من
 الواقعي المقطوع، فإذا فرضنا أنّ الثاني لا يوجب عقلاً علينا مزيد من الإتيان
 بالمهملة، فهكذا الحال بالنسبة إلى الثاني.

فهذا الإيراد غير وارد هنا، لأنّ الاستصحاب ها هنا يوجب الإتيان
 بالركوع مع الطمأنينة، لأنّ المفروض وجوب الطمأنينة في حال العمد، والشكّ
 إنّما هو في حال السهو.

وبالجمله يفيد الاستصحاب ها هنا في إتيان القيد المشكوك ها هنا وإن لم يفد
 في المبحث المذكور، وعليه يكون الواجب في ما نحن فيه الإتيان بالركوع ثمّ إتمام
 الصلاة وينحلّ العلم المذكور.

ولكن يرد على الاستصحاب المذكور إشكال آخر وهو أنّ احتمال التقييد إذا
 كان في الموضوعات الخارجيّة التي هي متعلّقات للأفعال، كما إذا شكّ في الماء بعد

زوال تغيره من قبل نفسه أنه هل صار طاهراً أو باقٍ على النجاسة فلا إشكال في جريان الاستصحاب، لبقاء الموضوع العرفي، وأما إذا كان محلّ القيد المحتمل نفس الفعل الذي وقع مورداً للتكليف كما إذا طرأ العجز عن جزء من أجزاء المركّب المأمور به فشككنا في بقاء التكليف بالحالي عنه وارتفاعه فليس لنا التمسك بالاستصحاب، لأنّ الفعل الكلّي المقيد مغاير عرفاً مع الكلّي الحالي عن القيد.

وهذا بخلاف ما إذا كان مصبّ القيد هو الفرد، فإنّ الشخص الخارجي لا يتعدّد موضوعه وهذيتته العرفيّة بوجود وصف فيه ثمّ زواله.

وما نحن فيه من قبيل الثاني، فإننا نشكّ في قول الشارع: اركعوا مع الراكعين هل هو الركوع المطلق أو المقيد، وهما موضوعان عرفاً متغايران.

فتقول: الوجوب الذي نجعله متيقناً سابقاً هل كان متعلقاً بالمطلق أو بالمقيد، والمفروض أنّه مشكوك من الأوّل على كلّ من التقديرين.

نعم قد تقرّر منّا في الأصول جريان الأصل بالنسبة إلى المهمله حيث إنّ التكليف بأيّ من المطلقة أو المقيدة تعلق، فلا محالة قد تعلق بالمهمله، لعدم انفكاك المقسم عن أقسامه.

ولا يرد عليه أنّ استصحاب الأحكام لا بدّ من انتهائه إلى جعل المسائل للحكم المستصحب، ولا معنى للجعل بالنسبة إلى المهمله بين القسمين، والجعل بالنسبة إلى أحد القسمين ممكن، لكنّه يخرج عن الماتلة.

وجه عدم الورد ما تقرّر في الأصول أيضاً من أنّنا لا نلتزم بالماتلة، بل ننظر إلى وجود العمل لليقين السابق، ولا شكّ أنّ التكليف بالمهمله المستترع من أحد القسمين له عمل، ففاد الاستصحاب هو إلزام العمل المذكور في اللاحق.

ولكن يرد عليه أيضاً مثل ما يرد على استصحاب الأمر بالصلاة من عدم

نفعه، لإتيان القيد المشكوك، إذ عمل المهمة ليس إلا الإتيان بفرد منها ولو كان فاقداً للقيد المشكوك، هذا.

فالحقّ انحصار الأصل الشرعي في البراءة الشرعية بالنسبة إلى اعتبار قيد الطمأنينة بمقدار الذكر.

وأما اعتبارها في مسمى الركوع في مقابل النقر كنقر الغراب الذي قد عرفت دلالة الأخبار المتقدمة عليه فيمكن الذهاب إلى عدم قيديته للركوع بإطلاق الأخبار الواردة في مقام تحديد الركوع المتعرضة لما يعتبر في الركوع من الواجبات والمستحبات، مثل انفراج ما بين القدمين وانفراج الأصابع، وتقدّم اليد اليمنى في الوضع على الركبة اليمنى على اليسرى في الوضع على اليسرى، فإنّ الإنسان يكاد يطمئن بأنّ هذه الأخبار مع هذه المبالغة التامة في بيان تحديد الركوع من المستبعد جداً أن يكون قد أهمل فيها ذكر قيد الطمأنينة مع كونه من الواجبات وذكر فيها المستحبات المذكورة، فهذا آية عدم الدخّل في الركوع بما هو ركوع، نعم هو معتبر في الركوع كسائر ما له دخل في حاله، كالطهارة والاستقبال والذكر ونحو ذلك، والله العالم بحقائق الأمور.

في سقوط الطمأنينة عن المريض

ولو كان مريضاً لا يتمكّن من الطمأنينة فلا إشكال في سقوطها عنه، إذ الصلاة لا تترك بحال، حتّى لو فرضناها قيداً للركوع، إذ ليس حاله بأقوى من نفس الركوع، فكما يسقط عند العذر نفس الركوع فكذا قيده، وهذا لا إشكال فيه.

دوران الأمر بين الركوع قائماً بلا طمأنينة أو جالساً معها

إنما الإشكال في ما إذا دار الأمر بين الركوع قائماً بلا طمأنينة أو جالساً معها، فهل القاعدة يقتضي تقديم أيهما؟

الذي قواه شيخنا الأستاذ العلامة أدام الله أيامه ترجيح الأول، بيانه أننا فهمنا من استدلال الإمام عليه السلام بأنه نفي المخرج لرفع قيدية المباشرة للبشرة في مسح الوضوء، حيث قال في رواية عبد الأعلى: «هذا وأشباهه يعرف من كتاب الله، ما جعل عليكم في الدين من حرج، إمسح على المرارة»^(١) أنه كلما كان المقيّد أو المركّب المأمور به معجزاً عنه، لكن بسبب العجز عن واحد من قيوده أو أجزائه، فالرفوع بسبب العجز ذلك الجزء أو القيد لا غيره، ولا المجموع المركّب أو المقيّد.

وحيث نقول في ما نحن فيه إنّ الشارع نوع المكلفين في تكليفهم الصلّاتي إلى نوعين: القادر على القيام والعاجز عنه، فأوجب على القادرين عليه الصلاة القياميّة، وعلى العاجزين عنه الجلوسيّة، وهذا الشخص المفروض في ما نحن فيه لا شك أنّه من قسم القادرين على القيام، فهو مكلف بالصلاة الواقع قراءتها وركوعها في حال القيام ولكن مع الطمأنينة، وهذا المقيّد قد حصل العجز عنه بواسطة العجز عن قيده، فقضى الاستدلال المذكور التمسك هنا بقاعدة الميسور لرفع ذلك القيد مع بقاء البقيّة بحالها، لا الانتقال إلى الركوع الجلوسيّ مع الطمأنينة، لأنّه خلاف وظيفته، حيث قد فرضنا كونه قادراً على القيام، والمفروض كون

(١) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٣٩ من أبواب الوضوء، الحديث ٥.

الوظيفة في حقه القيام في حال الركوع لا الجلوس، فهو غير قادر على الطمأنينة في الركوع الذي هو وظيفته وإن كان متكناً منها في الركوع الخارج عن وظيفته.

فإن قلت: لنا قلب الدليل بأن نقول: هذا الشخص قادر على الطمأنينة، ولكنه مع حفظها غير قادر على القيام، فإن العجز عن كل من الأمرين لا يصح بقولٍ مطلق، لفرض التمكن من كل منهما منفرداً عن الآخر، فكما يصح أن يقال: هو قادر على القيام وعاجز في حاله عن الطمأنينة، كذلك يصح أن يقال: هو قادر على الطمأنينة وعاجز في حالها عن القيام، فكما يوجب الأول دخوله في صنف من وظيفته الركوع القيامي، يوجب الثاني دخوله في نوع من وظيفته الركوع الجلوسية، فلا مرجع لأحدهما على الآخر.

قلت: نعم هذا الشخص لا يصدق عليه العجز عن القيام بقولٍ مطلق، بل يصدق القدرة عليه كذلك، والحال بالنسبة إلى الطمأنينة أيضاً كذلك، لكن الأول يوجب عليه الركوع القيامي لتعليقه في الأدلة على القدرة عليه بقولٍ مطلق المفروض صدقها في المقام.

وأما دليل الطمأنينة فلم يوجبها بقولٍ مطلق على القادر عليها في عرض دليل اعتبار القيام، بل اعتبرها في حال الركوع المختلف بحسب أحوال الأشخاص، فمن كان وظيفته القيام كان اعتبار الطمأنينة بالنسبة إليه في الركوع القيامي، فكأنه ورد بهذه الصورة: ليكن ركوعك القيامي مع الطمأنينة.

ولعل هذا هو السر في إطلاق فتوى المحقق رحمته سقوط الطمأنينة عن المريض الذي لا يتمكن منها، فإنها بإطلاقها شاملة لمحل الفرض.

ومن هنا يظهر أن مقتضى القاعدة أيضاً هو الانتقال إلى الإيماء قائماً بدلاً عن الركوع كذلك عند العجز عنه ولو فرض تمكنه من الركوع جالساً، وبعبارة أخرى

عند دوران الأمر بين حفظ القيام وبين حفظ الركوع، ولا يجوز له الانتقال إلى الركوع الجلوسى كما أفتى بذلك في نجاة العباد.

رفع الرأس من الركوع

ومنها: رفع الرأس منه بلا خلاف على الظاهر، بل عن غير واحد دعوى الإجماع، ويشهد له جملة من الأخبار، مضافاً إلى الأخبار المحاكية لفعل النبي وبعض الأئمة صلوات الله عليه وعليهم.

ففي النبوي المتقدم المروي عن الذكرى: «ثم ارفع رأسك حتى تعتدل قائماً»^(١).

وفي خبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا رفعت رأسك من الركوع فأقم صلبك حتى ترجع مفاصلك»^(٢).

وفي خبره الآخر عنه عليه السلام أيضاً: «قال: إذا رفعت رأسك من الركوع فأقم صلبك، فإنه لا صلاة لمن لا يقيم صلبه»^(٣). ولا إشكال في دلالتها على أصل الوجوب.

وأما القول بالركنية كما حكى عن الشيخ في الخلاف فلعل مستنده الخبر الأخير الظاهر في نبي الحقيقة بدون إقامة الصلب، ولكن لا يخفى حكومة حديث

(١) الذكرى: المسألة الأولى من مسائل الركوع.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٦ من أبواب الركوع، الحديث ٣.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٦ من أبواب الركوع، الحديث ٢.

لا تعاد المحاكم بعدم بطلان الصلاة بالسهو عن غير الخمسة المستثناة على هذا الخبر وما يشبهه كما ورد نحوه في فاتحة الكتاب.

ومنها : الطمأنينة في الانتصاب بلا خلاف على الظاهر، بل عن غير واحد دعوى الإجماع، وهو أن يعتدل قائماً ويسكن ولو يسيراً، واستدلّ عليه بعد الإجماع بقوله ﷺ في خبر أبي بصير المتقدم: «إذا رفعت رأسك من الركوع فأقم صلبك حتى ترجع مفاصلك»^(١).

وفي خبره الأخير: «فأقم صلبك، فإنه لا صلاة لمن لم يقم صلبه»^(٢).

وفي النبويّ المتقدم: «ثم ارفع رأسك حتى تعتدل قائماً»^(٣).

وقد يستشكل في دلالتها بأنّ من الممكن حصول الاعتدال والإقامة بدون بقائه في الزمان ولو يسيراً، فإنّ هذا العنوان من العناوين الآتية المحصول التي لا يحويها زمان مثل الفصل والوصل.

اللهمّ إلا أن يقال بأنّه إذا أضيف ذلك إلى زمان كان قبل، أو حدّ الاعتدال واستقامة الصلب في زمان رفع الرأس من الركوع فالعرف يفهم منه إطالته بمقدار يقع مظهروفاً للزمان، وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّه مفاد قوله ﷺ: إذا رفعت رأسك من الركوع فأقم صلبك، فإنه بمنزلة قولنا: أوجده في وقت رفع الرأس وفي زمانه، فتدبر.

فروع

الأول

قد عرفت حال دوران الأمر بين الركوع القيامي مضطرباً والجلوس مطمئناً، وأن مقتضى تنويع المكلف تقديم الأول، وكذا الحال في الدوران بين القيام مومياً للركوع والجلوس راکعاً.

فاعلم أنه ليس مثل ذلك ما لو دار الأمر بين القيام في جزء سابق وبينه في الجزء اللاحق، كما لو قدر على القيام زماناً لا يسع القراءة والركوع وإن صرح الجواهر بتقديم القراءة والجلوس للركوع.

وحكي عن المبسوط والنهاية والسرائر والمهذب والوسيلة والجامع تقديم الركوع على القراءة، بل نسبه في الأول إلى رواية أصحابنا.

وأورد عليه في الجواهر بأنه مخالف لمقتضى الترتيب، والرواية لم تصل إلينا، والتعليل بأنه أهم لأنه ركن مع أنه اعتبار لا يصح لأن يكون مدركاً لحكم شرعي، انتهى موضع الحاجة من كلامه تَبَيَّنَ.

قال شيخنا الأستاذ دام ظلّه: يمكن أن يقال بالفرق بين هذا الفرع والفرعين المتقدمين، فإنك عرفت تقوية ترجيح القيام والركوع مضطرباً على الجلوس والركوع مستقراً، وكذلك تقديم القيام والإيماء على الجلوس مع الإتيان

لو دار الأمر بين القيام في جزء سابق وبينه في الجزء اللاحق ٢٠١
بحقيقة الركوع.

وأما في هذا الفرع أعني : دوران الأمر بين القيام في القراءة مثلاً والجلوس في حال الركوع أو العكس ، وكذا بين القيام في الركعة الأولى والجلوس في الثانية أو العكس ، فليس لنا ترجيح القيام للجزء المتقدم واختيار الجلوس في المتأخر بمحض اعتبار الشارع التدرّج والترتيب بين الجزئين بعد تساويهما في الوجوب وفعليته ، وكذلك فعلية القدرة عليها ، فإن تدرّجها في الوجود لا يمنع عن تقارنها في الوجوب والقدرة ، لأنّ المقدور بالواسطة مقدور حقيقة ، ولا يشترط في فعلية القدرة على شيء إمكان إيجاده في زمان تحقّق القدرة ، فإننا لانشكّ في كوننا قادرين على الكون على السطح فعلاً ، مع أنّه نحتاج إلى صعود الدرج ، وليس حكماً بثبوت القدرة بعد صعودنا على الدرجة الأخيرة المتصلة بالسطح ، بل يصحّ الحكم ولو قبل النصب فضلاً عن الصعود كما هو واضح .

وإذن فمجرّد اعتبار الترتيب بين الوجودين لا يمنع صحّة إضافة القدرة على وجه الفعلية بدون التعليق إلى الشيء الثاني المرتب ، بل يصحّ النسبة إليه كما يصحّ بالنسبة إلى الشيء المرتب عليه على وجه سواء ، وكذا يتساويان في الوجوب الشرعي ، هذا حال نفس إيجاب الجزئين في الصلاة .

وحينئذ نقول : إذا اعتبر الشارع على القادر على إتيان الجزئين في حال القيام أن يأتي بهما كذلك ، والمفروض أنّه غير قادر على الجمع بينهما قائماً ، وإنما يقدر على الإتيان بواحد قائماً وبالأخر جالساً فترجيح القيام للجزء السابق ترجيح بلا مرجّح .

نعم حكى أستاذنا العلامة عن بعض معاصريه الذهاب إلى أنّ المقدور بالواسطة غير مقدور ، وإنما المقدور هو الواسطة ، ولهذا ذهب إلى أنّ المقدمات

المتدرّجة في الوجود لا بدّ من أن يتّصف كلّ واحدة واحدة بالوجوب النفسي على حسب تدرّجها في الوجود، وكذا أجزاء المركّب المتدرّج الوجود مثل الصلاة، وبالجملّة، كلّما كان الوجود متدرّجاً، فالوجوب أيضاً مثله.

فعلى هذا المذاق لا إشكال في تقديم القيام للجزء الأوّل، لأنّ الجزء الثاني غير واجب فعلاً، وإنّما يصير واجباً بعد فعل الجزء الأوّل، والمفروض أنّ التكليف بالجزء الأوّل قسّم المكلف إلى القادر على القيام وغيره، لكن بعد ما لم نذهب إلى هذا المذاق وقلنا بأنّ المقدور بالواسطة فعلاً مقدور وإن كان وجوده متأخراً ولهذا نقول: يتحقّق التكليف به فعلاً.

فهنا واجبان مطلقان فعليّان قد اشترط في كلّ منهما إيجاد متعلّقها في حال القيام على القادر، والشخص المفروض قادر على القيام بالنسبة إلى كلّ منها مفرداً، وغير قادر منضماً.

ففتضى القاعدة الأوّليّة سقوط التكليف رأساً، للعجز عن المكلف به، وبعد محكوميتها بالقاعدة الثانوية الواردة في باب الصلاة من أنّها لا تسقط بحال، بل لا بدّ من إسقاط ما عجز عنه المكلف والإتيان بالباقي يصير الأمر في المقام مردداً بين الأمرين بلا مرجّح في البين.

فإن قلت: لا إشكال في اعتبار الترتيب على جميع الأجزاء السابقة التي منها القيام، فالركوع كما أنّه مرتّب على القراءة، كذلك على القيام حالها، ولا شك أنّ المكلف غير قادر على الركوع القيامي المرتّب على القراءة القياميّة متعيّناً، ومتمكّن من القراءة القياميّة، فيتعيّن عليه تقديمها.

قلت: مضافاً إلى أنّ المعجز غير حاصل متعيّناً بالنسبة إلى ذات القيام الثاني، بل بالنسبة إلى وصفه وهو ترتبه على القيام الأوّل، فيتعيّن هو للسقوط، وإذا سقط

لو دار الأمر بين القيام في جزء سابق وبينه في الجزء اللاحق ٢٠٣

الترتيب بين القيامين عاد المحذور وهو عدم المرجح في البين، يرد على هذا الكلام أن القيام في الأدلة لم يعتبر في كل جزء جزء على حدة، وبعبارة أخرى في جزئية الجزء، بل اعتبر في الصلاة في عرض سائر الأجزاء، فالأجزاء إنما هي ذات القراءة وذات الركوع إلى آخر أخواتها، والترتيب معتبر بين هذه الذوات، وكذا القيام لوحظ قيداً في الصلاة مقارناً لهذه الذوات المرتبة من دون ملاحظة الترتيب بين القيامات.

وبعبارة أخرى: لم يلحظ القيام أشياء عديدة وقيامات متعددة، بل شيئاً واحداً مستمراً باستمرار الصلاة، فإذا دار الأمر بين حصوله في الجزء السابق أو اللاحق لم يكن هنا مرجح لأحدهما، والله العالم بمقتضى الأمور.

فإن قلت: سلّمنا ذلك، ولكن نقول: القدرة حين العمل جعلت شرطاً شرعياً، كما أن التكليف بالصلاة مشروط بالقدرة في الوقت، كنفس الوقت، ففي ما نحن فيه التكليف بالقيام حال الركوع مشروط بالقدرة في ذلك الزمان، أعني: زمان وقوع الركوع، فللمكلف رفع هذا الشرط وسلبه عن نفسه، كما يصح له سلب عنوان الحاضر إلى المسافر، فبالنسبة إلى القراءة الشرط موجود، فيجب الإتيان بها مع القيام، وبذلك ينتفي موضوع التكليف بالقيام بالنسبة إلى الركوع، وأما العكس فتفويت للواجب الفعلي، لتحصيل شرط الواجب الغير الفعلي، ومن المعلوم عدم جوازه.

قلت: قد حققنا في بعض المباحث السابقة أن القيود على قسمين: قسم راجع إلى الطلب مثل القدرة والعجز، وقسم غير راجع إليه، ولا محالة راجع إلى المادة مثل الحضر والسفر.

ففي القسم الثاني لا يحصى عن تقييد المادة.

وأما الأوّل فإن كان متّصلاً كما لو قال : إفعل كذا إن قدرت عليه فاللفظ يصير مجعلاً من حيث تردّد الأمر بين رجوع القيد إلى الهيئة والطلب، أو إلى المادّة المطلوب، وإن كان منفصلاً كما لو قال : إفعل كذا، ثمّ قال منفصلاً : ذلك تكليف القادر وكما في ما نحن فيه، حيث ورد اعتبار القيام في دليل منفصل عن دليل تخصيصه بالقادر وتعيين الجلوس للعاجز.

فإذن مقتضى ظهور إطلاق المادّة في الدليل الأوّل والشكّ في تقييده بالدليل الثاني لاحتمال كونه في مقام تقييد الطلب هو عدم كون القدرة في المقام وأمثاله قيماً شرعياً، ومقتضاه عدم جواز تفويتها، لاستلزامه تفويت المطلوب المطلق للمولى، ويلزم من ذلك حصول الدوران في مسألتنا بين مطلوبين مطلقين للمولى مع عدم إحراز الأهميّة في شيء من الجانبين، غير أنّ أحدهما أخذ مترتباً في الوجود على الآخر، وأي فرق بينه وبين ما إذا فرضا عرضيين كمسألة إنقاذ الغريقين الذي لم يقدر إلا على أحدهما، فكما يحكم العقل فيه بالتخيير فليحكم في المترتّبين.

كلام لبعض الأعاظم في المقام

ولبعض الأعاظم رحمته في المقام كلام ينهني التعرّض له، قال رحمته بعد تقويته إلحاق المقام بالمتراحمين الذين يجب فيها رعاية الترجيح إن كان، وإلا فالتخيير ما لفظه :

اللهمّ إلا أن يقال : إنّه يكفي في ترجيح الأوّل في مثل الفرض عدم ثبوت أهميّة الثاني في نظر الأمر، إذ لا استقلال للعقل بجواز تركه مقدّمة لامتنال الأمر بالثاني ما لم يثبت أهميته لدى الأمر، والفرق بين الواجبين المتراحمين الذين أتحد

لو دار الأمر بين القيام في جزء سابق وبينه في الجزء اللاحق ٢٠٥
زمانها، حيث يستقلّ العقل بالتخير بينها ما لم يثبت أهميّة أحدهما هو أنّ كلّاً منهما
في حدّ ذاته مقدور يجب الإتيان به إطاعة لأمره ما لم يشتغل بضدّه الآخر الذي يمتنع
معه إطاعة هذا الأمر، ومتى اشتغل بكلّ منهما قاصداً به إطاعة أمره يصير عاجزاً
عن فعل الآخر، فيقيح مؤاخذته على تركه، كما أنّه يقيح مؤاخذته على ترجيح
المأقّى به على المتروك بعد أن لم يثبت لديه أهميّة شرعاً.

ولتأمّ التحقيق في ذلك وبيان أنّ مجرد احتمال الأهميّة غير مانع عن حكم
العقل بالتخير في مثل المقام الذي نشأ الحكم بالتخير من قبل مزاحمة الواجبين
المنجزين لظاهر دليلهما مقام آخر.

وأما مع الترتّب في الوجود فليس فعل الثاني بنفسه مؤثراً في صيرورة الأوّل
غير مقدور، لتأخّره عنه في الرتبة، فالمانع عن فعل الأوّل في وقته ليس إلاّ إرادة
فعل الثاني الذي يمتنع حصوله مع الأوّل، فليس له عند تركه للأوّل مقدّمة لامتنال
الأمر بالتالي أن يعلّله بعدم قدرته عليه في وقته، فإنّه حال مطلوبيّته لم يعجز عن
فعله أصلاً، ولكنّه تركه مع قدرته عليه مقدّمة للواجب الآخر الذي لا يقدر عليه
إلاّ على تقدير ترك الأوّل، فله الاعتذار بهذا لا بالعجز.

فيتوجّه عليه حينئذٍ سؤال الترجيح الموجب لمخالفة الأمر المنجز مقدّمة
لإطاعة الأمر المعلق، والعقل لا يجزم بجوازه ما لم يثبت لديه مرجّح شرعي،
فالأقوى في المقام هو ما عرفت من تقديم القيام حال القراءة، إذ لم يتعلّق العجز به
ولم يثبت أهميّة غيره أي القيام للركوع كي يستقلّ العقل بجواز تركه مقدّمة، انتهى
موضع الحاجة من كلامه، رفع في المخلد أعلامه.

وفيه أنّ العجز عن الجمع بين مطلوبين مطلقين ثابت في كلتا صورتين من
غير انتظار شيء، ولهذا لا يصحّ تكليفه بالجمع ولا عقابه على تركها لو تركها، فإذا

ارتفع التكليف بالجمع وبقي بالنسبة إلى الواحد والمفروض مساواتها في المطلوبة فتبين أحدهما بلا معين قبيح، فلا يحصى عن التخيير من غير فرق في جريان هذا البيان بين العرضيين والمترتين في الوجود كما لا يخفى.

هذا ولكن الالتزام ببقاء إطلاق المادة في ما نحن فيه وعدم تقييده بالقدرة الخاصة وهي المقارنة لوقت العمل لازمه القول بالتخيير حتى في مثل ما إذا دار الأمر بين القيام في واحدة من الصلاتين إما الظهر وإما العصر، بل بناءً على ما هو التحقيق من كون الواجب المشروط الذي نعلم بمحصول شرطه في ما يأتي كالمطلق بحسب الآثار، يلزم ذلك أيضاً في ما لو دار بين القيام إما في العصر، وإما في المغرب.

وكذا يلزم في من نذر الحج ماشياً فعجز عن المشي زائداً على أربع فراسخ مثلاً تخييره بين الركوب في أول المسافة والمشى بالمقدار المذكور في آخرها والعكس، والالتزام بذلك في جميع هذه الفروع ونظائرها لا يخلو عن شيء.

وكذلك القول بتقييد المادة بالقدرة الخاصة لازمه جواز سلب الإنسان القدرة من نفسه اختياراً وعدم إثمه بذلك وكونه كجعل نفسه مسافراً، وهذا أيضاً مما لا يرتضيه الوجدان، فكل من طر في المسألة له لازم غير مرضي.

وإذن فيمكن أن يقال في المطلوبات الضمنية كأجزاء المركب المأمور به عند العجز عن واحد منها: ليس لنا إطلاق مادة يقتضي الإتيان بالناقص حتى يدور الأمر على حسبه بين الإتيان به بأي كيفية من الكيفيتين أعني برعاية القيام في الجزء المتقدم أو في المتأخر، لأن كلاً منها خارج عن مقتضى الأدلة الأولية الجامعة للأجزاء والشرائط الصلانية، بل مقتضى تلك الأدلة سقوط التكليف عن هذا المكلف بالمرّة، لعدم قدرته على المركب بواسطة العجز عن بعض أجزائه

لو دار الأمر بين القيام في جزء سابق وبينه في الجزء اللاحق ٢٠٧
ولو لا على التعيين.

فالحاصل: ليس هنا مقام الأخذ بإطلاق المادة وملاحظة قاعدة التزام، بل
اللازم حينئذ مراعاة الدستور الواصل من الشارع في صورة العجز، فإن كان ظاهر
الدليل الوارد في مقام الدستور الثانوي هو اعتبار القدرة والعجز بالنسبة إلى حال
العمل، فليس لنا تقديم الجزء الثاني والإتيان بالأول قاعداً، لأن القدرة بالنسبة إلى
الجزء الأول حالية، وبالنسبة إلى الثاني سابقة، وهي ليست بموضوعة للجعل
التانوي حسب الفرض، فالموضوع للجعل التانوي بالنسبة إلى الجزء الأول محقق،
وبالنسبة إلى الثاني غير محقق.

وعلى هذا فنقول: تحصيل العجز اختياراً محرّم، لكونه مقتضى إطلاق المادة
في الدستور الأولي، وأما بعد العصيان أو حصول العجز لا عن اختيار فهنا دستور
تانوي من الشرع، واللازم أتباع دليله، فإن اعتبرت القدرة في هذا الدليل بالأعم
من السابقة والمقارنة حصل التزام في مفروضنا، وأما إن اعتبرت القدرة المقارنة
فلا موقع للالتزام.

ولا يخفى أن قوله **طائفة**: المستطيع يقوم والعاجز يقعد، ظاهره الاستطاعة
الحاصلة حين العمل، وكذا العجز الحاصل حينه.

فإن قلت: لم لا تجعل هذا الدليل مقيداً لإطلاق المادة في إطلاقات اعتبار
القيام من مثل قوله **طائفة**: لا صلاة لمن لم يقم صلبه، مع أن ظاهره تقييد أصل
المطلوب الصلواتي بحال الاستطاعة الخاصة، ومعه لا يبقى مورد للإطلاق في سائر
الأدلة.

قلت: لا منافاة بين هذا الدليل وذلك الإطلاق، لأنه مستعرض للدستور
التانوي، وذلك الإطلاق للأولى والقرينة على كونه بصدد الدستور التانوي تعرضه،

للتفصيل بين القدرة والعجز، فإن العجز إذا كان موضوعاً لحكم فلا يخفى أنه دستور ثانوي غير مربوط بالحكم الأولي، فكذلك القدرة التي جعلت عدلاً له، فكأنه قيل: دستورك الأولي الإتيان بالأجزاء والشرائط الخاصة، ثم إذا صرت في مقام امتثال ذلك التكليف فدستورك رعاية القدرة والعجز المحالين بالنسبة إلى كل الأجزاء أو بعضها، ولا أقل من الاحتمال والإجمال.

وإذن فاللازم حصول الإثم بسلب القدرة كما مرّ ولزوم تقديم الجزء الأول برعاية القيام حاله لكونه واجداً للشرط وهو القدرة المقارنة حاله، دون الجزء الثاني، لأن القدرة بالنسبة إليه متقدّمة لا مقارنة، وحفظ القدرة المتقدّمة إلى أن تصير مقارنة من قبيل حفظ الموضوع الذي ليس بلازم عقلاً مع كونه مفوّتاً للواجب المنجز الفعلي.

الفرق بين قيد القدرة وسائر العناوين

وحاصل الكلام أنّ لنا دعويتين :

الأولى : أنه إذا ورد دليلان موضوع أحدهما ذات المركب من عدة أمور، وموضوع الآخر تنويع المكلف إلى القادر والعاجز بالنسبة إلى ذلك المركب وتخصيص كل منها بوظيفة خاصة به فهذا الدليل الثاني ليس حاله كحال الدليل المتنوع إلى غير هذين العنوانين مثل عنواني المحضر والسفر، حيث يجعلها في عرض الدليل الأول ومقيّداً لمادّته، بل يجعل الدليل المتنوع المذكور في الرتبة المتأخّرة وناظراً إلى دستور مقام امتثال ذلك التكليف الأولي بالمركب التام، والتقييد فرع العرضية، ولا أقل من احتمال ذلك ها هنا.

لو دار الأمر بين القيام في جزء سابق وبينه في الجزء اللاحق ٢٠٩
فإطلاق المادة بالنسبة إلى الأول بحاله من دون ورود مقيد في رتبته،
وهذا الاستظهار لما بين عنواني القدرة والعجز وسائر العناوين من الفرق، حيث
لا يستظهر ذلك في سائرهما، بل المستظهر هو العرضية، وفيها تستظهر الطولية،
أو نحتل احتمالاً مساوياً.

والدعوى الثانية بعد حمل الدليل المتعرض لحالتي القدرة والعجز على المرتبة
المتأخرة عن الدليل الأولي نقول: ليس الملحوظ خصوص القدرة والعجز بالنسبة
إلى تمام العمل من أوله إلى آخره حتى يكون حكم صورة قدرته مثلاً على القيام
في نصف الصلاة وعجزه عنه في نصفه الآخر غير مستفاد منه، بل الملحوظ الأعم
من ذلك ومن القدرة والعجز المتحققين في الأبعاض، فإن المصلي ما دام في الصلاة
يسمى مصلياً ويقال في حقه: إنه يصلي، فإذا قيل: القادر يصلي قائماً والعاجز
يصلي جالساً، فكما يفهم منه العجز والقدرة المستوعبان، فكذا ما كان في بعض
العمل.

وبعد هاتين الدعويتين نقول: إطلاق المادة في الدليل الأولي بحاله،
ويترتب عليه آثاره من عدم جواز سلب القدرة عن بعض أجزاء المركب اختياراً،
وكذا عدم جواز البدار إلى عمل المضطرّ إلا مع اليأس عن زوال العذر إلى آخر
الوقت، نعم إطلاق الهيئة فيه ساقطة لدى العجز لا بواسطة هذا الدليل، بل بحكم
العقل، ومع ذلك يجب تقديم القيام للجزء الأول، لما تقدم من استفادة القدرة
المقارنة والعجز كذلك من الدليل المتعرض لإصلاح حال الدليل الأولي في مرحلة
الامتثال.

فإن قلت: ما الفرق بين عنواني السفر والحضر وبين عنواني القدرة والعجز،
حيث لا نجعلها دستوراً لمقام الامتثال، بل قيدين للمطلوب الأولي.

قلت : قد ذكرنا سابقاً أننا لا نحتمل في مثل ذينك العنوانين رجوعهما إلى الهيئة، فيتمتعين كونها راجعين إلى المادة، وأما في القدرة والعجز فهنا احتمالان :
الأول : رجوعهما إلى تقييد المادة.

والثاني : كونها ناظرين إلى دستور ثانوي متأخر عن الأولي وبمجموع بملاحظته، نظير الأحكام الظاهرية بالنسبة إلى الواقعية، فإذا كان الأمران محتملين في عرض واحد والمفروض كونها منفصلين عن إطلاق دليل اعتبار الجزء أو الشرط كان إطلاق المادة في الدليل المذكور باقياً بحاله، فيترتب الثمرة على الإطلاق المذكور من حرمة سلب القدرة، وعلى الدليل الثانوي من تقديم القيام للجزء الأول في مسألتنا كما تقدم تفريره، والله تعالى هو العالم بحقائق أحكامه، فافهم واغتم، فإن شرح هذه المطالب مختص ببحث شيخنا الأستاذ العلامة ومن فوائده الخاصة به، أدام الله أنفاسه القدسية علينا وعلى جميع المحصلين بحمد وآله الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين.

الفرع الثاني

لو تجدد القدرة للعاجز عن القيام في أثناء الصلاة فلا يخلو إما يكون ذلك قبل القراءة أو في أثناءها، أو بعد إتمامها، وقبل الركوع أو بعده قبل الطمأنينة، أو بعده وبعدها وقبل الذكر الواجب، أو بعد إكمال الذكر وقبل الرفع أو بعده قبل الطمأنينة أو بعده وبعدها.

لا إشكال في أنه ينتقل إلى القيام في جميع هذه الصور ويكون صلاته ملققة من القيام والعود، كما أنه في العكس أعني تجدد العجز بعد القدرة في الأثناء في جميع الصور المذكورة ينتقل إلى القعود ويصير صلاته أيضاً ملققة من الأمرين، لكن الإشكال يقع في بعض الكيفيات.

منها: لو ارتفع العجز في حال الركوع قبل الطمأنينة أو بعدها وقبل الذكر فهل يجب عليه القيام متقوساً لحفظ الطمأنينة في الركوع القياسي أو الذكر كذلك، أو يكفي الإتيان بالأمرين في ركوعه الجلوسي ثم انتصابه من ركوعه الجلوسي قائماً؟ الظاهر جواز الثاني، بل وعدم خلو الأول لو اختاره عن الإشكال.

أما جواز الثاني فلأجل أنه لا دليل على اعتبار القيام الركوعي مستقلاً للطمأنينة أو الذكر، وإنما المسلم اعتبار ذلك في الركوع الصلاتي واعتبار القيام فيه،

والمفروض سقوط القيام فيه هنا، لوقوعه حال العجز عن القيام، فالطمأنينة والذكر لو وقعا وقعا في الركوع الصلّاتي.

نعم لو فرض تقييد الركوع بالأمرين فما كان خالياً عنها غير ركوع معتبر في الصلاة، فاللازم انتصابه من رأس واستئناف الركوع عن الانتصاب القيامي، لكنّه أيضاً خلاف المستفاد من الأدلة وقد تقدّم.

وأما وجه إشكال الأوّل فهو أنّه حينما يمرّ عن الانحناء الذي دون الركوع القيامي وفوق الجلوس خارج عن الهدّين فيكون الركوع القيامي حادثاً بعد الانعدام، ويكون فيه شبهة زيادة الركوع.

ومنها: لو ارتفع عن الركوع جلوساً فقدّر ولما يطمئنّ فهل يجب عليه القيام لتحصيل الاطمئنان المعتبر في رفع الرأس من الركوع؟ قد يقال: نعم، حيث إنّه يجب عليه أمران، أحدهما: رفع الرأس، وقد حصل، والثاني: الاعتدال مع الاطمئنان، والمفروض عدم حصوله بعد، فيجب، ويحتمل هنا أيضاً ما تقدّم في ذكر الركوع وطمأنينته من الاكتفاء بإيجادهما حال الجلوس بأن يقال: الاعتدال والطمأنينة أخذاً وصفين للرفع، لا مستقلّين، فكلّ رفع احتسب للصلاة وجب توصيفه بالأمرين، وهو هنا الرفع الجلوسيّ دون القيامي، فتدبر.

ومنها: لو تجدد القدرة في أثناء القراءة بحيث كان الانتقال إلى القيام مفوّتاً للموالة المعتبرة في القراءة بين كلماتها وبين آياتها، حيث إنّها معتبرة بأزيد من الموالة المعتبرة في نفس أفعال الصلاة التي ينافيها الفصل الطويل، وأمّا الموالة في القراءة فينافيها الفصل الأقلّ من ذلك، فهل يجب عليه إتمام القراءة جالساً حفظاً للموالة في القراءة الشخصية أو قطعها والقيام ثمّ استئناف القراءة من رأس؟

لو تجدّه القدرة للعاجز عن القيام في أثناء الصلاة ٢١٣

قد يحتمل الأول، نظراً إلى أنّ المشروع بحسب الأدلّة إمّا الصلاة قائماً، وإمّا جالساً، وأمّا الصلاة بين حدّي القيام والجلوس أعني: في حال النهوض إلى القيام كما في مسألتنا، أو في حال الهويّ إلى الجلوس كما في عكسها فليس مشروعيتها مستفادة من الأدلّة، بل ظاهرها عدمها.

وإذن فنقول: هذا الشخص إمّا قادر وإمّا عاجز، فعلى الأوّل تكليفه الصلاة قائماً، وعلى الثاني الصلاة جالساً، فليس له الصلاة في حال النهوض، وإذا دار أمره بين الأمرين نقول: يتعيّن عليه اختيار الجلوس بمقدار تميم الآية أو القراءة، لأنّه غير متمكّن من حفظ الموالاة قائماً ومتمكّن منه جالساً.

ولكنّ الظاهر هو الثاني، إذ أولاً: لا دليل على وجوب إتمام الجزء، وإمّا المسلم وجوب إتمام الكلّ، فإبطال أصل الصلاة محرم وإتمامها واجب، وأمّا إبطال القراءة الشخصية فما الدليل على حرمة.

وثانياً: سلّمنا وجوب الإتمام في الجزء أيضاً فيجب الموالاة في القراءة الشخصية، لكن حفظها غير ممكن هنا لا قائماً ولا جالساً.

أما قائماً فواضح، وأمّا جالساً، فلأنّه ليس لوجوب الموالاة في القراءة الشخصية على تقدير تسليمه إطلاق ناظر إلى الحالات حتّى يجوز لنا بملاحظة مراعاتها الجلوس مع القدرة على القيام، بل غايته الإطلاق الذاتي وأنها من حيث هي واجبة في هذا الحال.

فإذا فرضنا أنّ دليل تعيين الوظيفة للقادر في القيام يجعل القراءة الجلوسية خارجة عن الوظيفة الصلواتية فاتّصالها غير نافع بحال الموالاة المذكورة، فلا يحص عن اختيار القيام ثمّ استئناف القراءة من رأس.

لا يقال: كما أنّ دليل الموالاة الشخصية على تسليمها ليس له إطلاق أحوالي،

كذلك دليل اعتبار القيام، فما الترجيح؟

لأننا نقول: نعم دليل كل جزء أو شرط ليس له إلا إطلاق ذاتي غير شامل لحال توقفه على ترك الآخر، لكننا نقول: إن الموالاة في القراءة من أوصافها ويكون وجوبها فرع وجوب أصل القراءة، ومقتضى تعيين الوظيفة للقادر في الصلاة القيامية عدم مشروعية هذه القراءة الجلوسية من القادر وكون الإتيان بها كالإتيان بالأقوال الأخر التي لا يمكن احتسابها جزءاً من الصلاة.

والحاصل أن دليل القيام يكون وارداً على دليل الموالاة الشخصية، لأن دليل الموالاة إنما يشتهر في فرض كون القراءة وظيفة صلاتية، ودليل القيام يسلب عنها هذا العنوان ويثبتها للقراءة القيامية بعد تجدد القدرة.

الفرع الثالث

إذا كان كالأركان خلقة أو لعارض، فإن تمكّن من الانتصاب ولو بالاعتدال على شيء وجب للقراءة وللركوع وللرفع منه، وإن لم يتمكّن فإن تمكّن في بعض الحالات وجب، وإن لم يتمكّن أصلاً فإن تمكّن من الأقرب إلى الانتصاب تعيّن هو، وإن لم يتمكّن من الارتفاع عن حاله أصلاً فتارة يكون انحناءه بالغاً حدّ أوّل الركوع بحيث لو انحنى أزيد منه لا يخرج عن حدّ الركوع، وأخرى يكون في أقصى مرتبة الركوع أو في أولها، لكن لا يمكنه الانحناء الزائد عن حاله.

فإن فرضناه غير بالغ حدّ الأقصى و متمكناً من الانحناء الزائد فلا إشكال في اكتفائه بهيئته للقيام، بل يمكن دعوى صدق القيام عليه حقيقة بدعوى أنّ القيام مقابل للجلوس والنوم، وبعبارة أخرى: يكون عبارة عن الاعتدال على القدمين مع انتصاب الرجلين.

وأما انتصاب الظهر فأمر زائد خارج عن حقيقته وهو واجب آخر في حقّ المتمكّن، ولو فرض أنّه قد أخذ في مفهومه انتصاب فلا إشكال في أنّ المفهوم منه بالنسبة إلى هذا الشخص هذا المعنى، فلو أمره أحد بالقيام لا يقول: لا أتمكّن منه. وأما الركوع فإن قلنا بأنّه عبارة عن نفس الهيئة الخاصّة وليس من قبيل

الفاعل فالمأمور به حيثنذ إيقانها وعدم تبديلها بالأضداد مع النية القلبية بكونها ركوعاً، وإن قلنا: إنه عبارة عن فعل الانحناء فلا إشكال أيضاً في أن ركوعه بزيادة الانحناء عن الحد الذي هو عليه.

ألا ترى لو قال له أحد: اركع تعظيماً للأمير، لا يقول: إنني لا أتمكّن من الركوع، بل يخفض ظهره يسيراً بعنوان التعظيم، فإذا كان المأمور به في الصلاة هو الركوع التعظيمي فيكون هذا مصداقه بالنسبة إلى هذا الشخص.

إنما الإشكال في الفرض الآخر وهو من كان انحنائه بالغاً أقصى حد الركوع، فهل ركوعه أيضاً الانحناء الزائد يسيراً، أو تبديل تكليفه إلى الإيماء، لعدم تمثلي الركوع منه؟

توضيح المقام يحتاج إلى تمهيد مقدّمات:

الأولى: إنه ليس لنا حالة واسطة بين القيام والقعود، بل كلّما ارتفع عن حالة القعود وخرج عن حدّه دخل في حدّ القيام، ويشهد بذلك موارد إطلاقات القيام عند العرف، حيث يرون القيام شيئاً وانتصاب الظهر شيئاً آخر زائداً عليه لا داخلاً في مفهومه، ويرون تحقّقه في حقّ الراكع على وجه الحقيقة، غاية الأمر أن هذا الفرد مخصوص باسم خاصّ وهو الركوع، فهو قسم القيام لا قسمه.

ولا ينافي هذا ما سبق ممّا من إنكار القراءة في حال النهوض أو الهويّ مستنداً إلى خروجه عن كلتا الوظيفتين المستفادتين من الأخبار أعني: الصلاة القياميّة والجلوسيّة، فإنّ ذلك الإنكار مستند إلى عدم قرار البدن في حالتي النهوض والهويّ كجسم الطائر في حال الطيران، حيث حتّه ليس في محلّ معين من المسافة، بل ما دام طائراً يكون بين الحدّين، فهكذا الشخص في حالتي النهوض أو الهويّ.

الثانية: إنه يعتبر في الركوع الصلّاتي وقوعه عن قصد التعظيم وإن كان

لا دخل له في صدق مفهومه، نعم له دخل في صدق مفهوم السجود، فما كان هناك محققاً للماهية يكون قيداً هنا للمطلوبية، غاية الأمر تارةً يقصد ذلك تفصيلاً، وأخرى إجمالاً، كما إذا قصد إثباته امتثالاً للأمر الوارد به من الشارع، فإنه قصد لذلك العنوان إجمالاً، فإن الركوع المأمور به شرعاً هو ما كان صادراً بعنوان التعظيم.

الثالثة: إنه يعتبر إحداث الركوع ولا يكفي إبقاء ما كان منه حادثاً، كما إذا ركع بقصد أخذ شيء من الأرض ثم قصد بإبقاء ركوعه تعظيم المولى، وهذا بخلاف الحال في القيام المأمور به في الصلاة، فإنه لو كان قائماً لداعٍ نفساني يجوز له إبقاؤه لتكبيرة الإحرام.

الرابعة: إن من بلغ حدّ أقصى الركوع الصلاحي يتحقق منه مسمى الركوع التعظيمي حقيقة عند العرف، ألا ترى أن الشخص المذكور يخفض ظهره أزيد من هيئة الحاصلة في محضر السلاطين والأمراء ويحتسب ذلك منه تعظيماً حقيقة لا تجوّزاً، إلا أنه مع صدقه العرفي كذلك خارج عن الحدّ الذي أمر به الشارع، فكما أن ما قبل أول حدّ الركوع الشرعي غير مجزئ في الصلاة وإن كان ركوعاً حقيقة، فكذلك ما تجاوز عن الأقصى أيضاً يكون بهذا المنوال.

إذا تمهّدت هذه المقدمات فنقول: أمّا البالغ حدّ أقصى الركوع الغير المتمكّن من الرفع ولو إلى أول حدّ الركوع الشرعي ولو بمعونة عصاً ونحوه لا إشكال حسب ما مضى من المقدّمة الأولى في تكليفه القيامي، فإن ما هو موجود فيه مصداق حقيقي للقيام، وإنما المنتفي في حقه انتصاب الظهر وهو ساقط مع العجز.

فلا يستشكل بأن هذا الشخص غير قادر على القيام فلا بدّ أن يجلس للقراءة، ولا موقع للرجوع إلى قاعدة الميسور بعد تعيين الأخبار وظيفة العاجز عن

القيام في الجلوس، فإنك عرفت أن هذا الشخص قادر على القيام، فلا ينتقل إلى الجلوس، هذا حال قراءته.

وأما ركوعه فمقتضى المقدّمة الأخيرة عدم تمسيه منه بالحدّ الذي اعتبر فيه شرعاً، لأنّه إن وقف بهذه الحالة وضمّ قصد التعظيم لم يتحقّق منه إحداث الركوع، وإنما تحقّق إحداث القصد، وقد كان المعتبر هو الأوّل، وإن تجاوز عنها وضمّ القصد صدق عليه إحداث الانحناء التعظيمي وإن كان لم يصدق إحداث أصل الانحناء، بل يصدق أنّه صار من مرتبة من الانحناء إلى مرتبة أخرى منه، ولكن خرج عن الحدّ الشرعي، فلا بدّ أن ينتقل إلى البدل وهو الإيماء بالرأس، وإن أراد الاحتياط يأتي بالإيماء وذكر الركوع، ويأتي أيضاً بالانحناء المتجاوز عن الأقصى وبالذكر أيضاً بقصد رجاء المطلوبة والاحتياط.

وأما من لم يبلغ انحناؤه إلى الحدّ الأقصى فحال قيامه للقراءة قد مضى، وأما حال ركوعه فمقتضى ما تقدّم كفاءة انحناؤه أزيد ممّا فيه بقصد التعظيم، فإنّه بضميمة هذه الخصوصية أعني الركوع التعظيمي يصدق في حقّه الإحداث، والمفروض عدم خروجه بذلك عن الحدّ المعتبر شرعاً، فليس له الانتقال إلى البدل والله العالم.

الفرع الرابع

لو نسي الركوع حتى سجد فالمشهور بطلان صلاته، وذهب الشيخ إلى أنه إذا كان ذلك في الركعتين الأخيرتين من الرباعية أسقط السجدة وقام فركع وأتم صلاته، وقد مرّ الكلام في المسألة في صورة نسيان الركوع إلى أن سجد السجدة، والمقصود هنا التمرّض لشقّها الآخر وهو النسيان إلى أن سجد سجدة واحدة.

كيفية اعتبار الترتيب بين أجزاء الصلاة

ولا بأس بالتمرّض أولاً لبيان كيفية اعتبار الترتيب بين أجزاء الصلاة التي منها الركوع، حيث اعتبر ترتب السجود عليه وأنّ اللازم على كلّ نحو متصوّر منه ماذا، تمّ النظر في الأدلة الخاصّة بالمسألة.

فنقول وعلى الله التوكّل وبأذيال آل العباد صلوات الله عليهم التمشّت والتوسّل: إنه قد يقال: إنّ المتصوّر بحسب مقام الثبوت من اعتبار الترتيب بين أجزاء المركّب المأمور اثنان لا ثالث لهما.

الأوّل: أن يعتبر في عرض سائر الأجزاء في نفس المأمور، فالمأمور به كما أنّه

ملتئم من الحمد والسورة والركوع، كذلك من الترتيب بين هذه الأجزاء المعتبرة فيه، فلو قدّم السورة على الحمد فقد أتى بالسورة التي هي جزء، وكذلك الحمد الذي هو جزء، وإنما أُخِلَّ بالجزء الثالث الذي هو تقديم الحمد على السورة.

ولازم هذا الوجه أنه إذا صدر خلاف الترتيب سهواً كان مشمولاً لمحدث لا تعاد المخصّص الجزئية غير الخمسة المستثناة بغير حال السهو، والمفروض عدم كون الترتيب من جملة الخمسة ولا من قيودها، من غير فرق بين دخوله في ركن متأخراً، كما إذا قدّم السورة على الحمد وتذكّر بعد الركوع وبين عدمه، كما لو تذكّر في المثال قبل الركوع، فإنه بعد فرض حصول ذات السورة والحمد بوصف الجزئية للصلاة فقد مضى محلّ الترتيب المنسي، ولا يمكن ثانياً تداركه.

والثاني: أن يعتبر قيداً في نفس الأجزاء، فالسورة ليست بذاتها جزءاً، بل المقيدة بترتيبها على الحمد، وكذلك الحمد ليس الجزئية لمطلقها، ولازم هذا الوجه أنه لو أُخِلَّ بالترتيب سهواً أتى بالجزء المنسي ترتيبه وما بعده، من غير فرق أيضاً بين الصورتين، لأنه بعد الدخول في الركن مثل الركوع أيضاً لو عاد وأتى بالسورة مثلاً ثم بالركوع لا يوجب زيادة الركن، لأنّ الركوع الذي وقع أولاً كان صورة ركوع لا ركوعاً صلاتياً، لفقدانه قيد الترتيب المعتبر فيه.

ويؤيد هذا الوجه، بل يدلّ عليه ما ورد من إلقاء السجدين عند نسيان الركوع والتذكّر بعدها، هذا.

ولكنّ المفتى به عندهم لا ينطبق على شيء من الوجهين المذكورين، فإنّهم رضوان الله عليهم يفرّقون بين حكم الصورتين، أعني: صورة الدخول في الركن وعدمه بإمكان التدارك وبقاء المحلّ مع عدم الدخول ومضيّ المحلّ وعدم إمكان العود، لزيادة الركن مع الدخول، ولا يعلم وجه لما ذكروه ينطبق على القاعدة، فإنّ

اعتبار الترتيب بين الأجزاء من الأركان وغيرها على نسق واحد، وليس في الأركان قيماً للمعمل وفي غيرها قيماً في الواجب.

والذي تفصّل به شيخنا الأستاذ دام بقاءه عن هذا الإشكال هو اختيار وجه ثالث وهو أن يقال: إنّ الأجزاء اعتبرت في المركّب في لحاظ الترتيب لا بقيدته، نظير ما يقال في مبحث مقدّمة الواجب من الوجوب تعلق بها في لحاظ الإيصال لا بقيد الإيصال، وما يقال في مسألة استعمال اللفظ في أكثر من معنى من أنّ الواضع وضع الألفاظ للمعاني في حال الوحدة، لا بقيد الوحدة، وكما يمكن أن يقال: إنّ اعتبار داعي الأمر في العبادة يكون في لحاظ داعوية الأمر لا بقيدتها.

معنى قصد الإيصال في المقدّمة الواجب

وتفصيل هذا الإجمال أنّه وقع الخلاف في مقدّمة الواجب على القول بالوجوب في أنّ الوجوب هل تعلق بالمقيّد منها بعنوان الإيصال، أو بذاتها بدون هذا القيد؟ فذهب المشهور إلى الثاني، وطعن بعضهم على القائل باعتبار قيد الإيصال بأنّه مستلزم لمحاذير عقلية فصلت في محلّها، وأنّه من مخالفة الوجدان بمثابة تضحك منه الشكلى، وطعن القائل باعتبار الإيصال على المشهور بأنّ اللازم من مذهبكم جواز أن يدخل في الأرض المغصوبة معذراً بأنّه في طريق إنقاذ النفس المحترمة، ثمّ نام هناك من دون ترتّب الإنقاذ على هذا التصرف، وهذا ممّا يبكي العريس. فتحتسّل أنّ كلّاً من طرفي المسألة بحيث يلزم منه محذور بديهي.

ولهذا وقع التصالح بينها في كلام بعض المحقّقين المحشّين للمعالم بأنّ الواجب هو ذات المقدّمة، لكن في لحاظ الإيصال لا لقيدته، والمقصود أنّه تارة: يكون هذا

التقييد ملحوظاً بعنوانه وبالمعنى الإسمي، كأن يقول: أطلب النصب الموصل إلى الكون على السطح، وهذا مما يترتب عليه التوالي الفاسدة.

وأخرى: يكون ملحوظة بإطلاقها، وهذا أيضاً خلاف الوجدان.

وثالثة: يلاحظ كلّ قدم قدم، لكن في حال توصلها وتسلسلها في الوجود إلى أن يتصل سلسلتها إلى فعل المأمور به، فإذا نظر إلى المقدّمة والحال أنّها في ذهنه متلبّسة بهذا التركيب والشكل انقذ في نفسه المطلويّة ولا يحتاج إلى التقييد، لأنّه في هذا اللحاظ يرى القيد حاصلًا، فالتقييد غير محتاج إليه.

وأما إذا تبدّل صورتها في الذهن بحالة انفكاك كلّ واحدة عن الآخر أو عن المأمور به فلا يرى مطلويّة من نفسه، وهذا معنى التقييد، فإنّ المطلويّة يدور مدار وجوده وعدمه، ولكن ليس تقييداً اصطلاحياً أعني ملحوظاً بعنوانه وبالمعنى الإسمي، بل التقييد الواقعي اللحاظي، وبعبارة أخرى ما هو بالحمل الشائع تقييد، لا التقييد بمفهومه.

ولعلّ هذا أيضاً مراد المحقّق القميّ رحمته حيث قال: إنّ الألفاظ موضوعة بإزاء المعاني في حال الوحدة لا تقيدها، وجعل الاستعمال في الأكثر من الواحد استعمالاً في غير ما وضع له.

ولا يرد عليه الإشكال بأنّ مجرد صدور الوضع حال الوحدة إن رجع إلى التقييد كان بارداً وخلاف ما نرى بالوجدان في أوضاعنا الصادرة منّا، وإن لم يرجع إليه لا يوجب تخلفه صيرورة الاستعمال في غير ما وضع له.

ودفع الإشكال بمثل ما مرّ من أنّه وإن لم يلحظ المعنى مقيداً، وبعبارة أخرى: لم يشترط الاستعمال في المعنى عند الوحدة، لكن إنشائه وقع على المعنى في لحاظ الوحدة، فإنّه حين الوضع لم يتعلّق نظره باتنين، بل بالحيوان المفترس مثلاً منفكاً

عن الرجل الشجاع، وهذه الصورة الذهنية غير الصورة الأخرى، أعني: ملاحظته مجتمعاً مع الرجل الشجاع، فإذا كان الموضوع له المعنى بتلك الصورة فلا وجه لسرايته إليه بالصورة الأخرى.

ويمكن دفع الإشكالات الواردة في تصوير اعتبار داعي الأمر في المأمور به من الدور وغيره أيضاً بهذا الوجه، فإن الأمر إيجاد العناية وتحصيل للفعل من جوارح العبد، وفي هذه الجهة وكيفية التأثير حاله حال العلة التكوينية، فكما أن العلة التكوينية لا يعقل أن يؤثر في الطبيعة المطلقة من حيث التسبب عنها وعن غيرها، بل لا محالة في الحصة المضيقة بتسببها منها، فكذا الحال في العلة التشريعية التي هي إيجاد العناية، فهو في هذا النظر لا يرى تفكيكاً بين الأمر والفعل في الخارج، ولا يرى الفعل المتسبب من غير هذا السبب، فلا حاجة له إلى التقييد، لكون القيد حاصلًا في هذا النظر، وعلى هذا يكون الأصل في الأوامر هو التبعديّة إلى أن يعلم من الخارج عدم مدخلية هذا القيد اللبّي في الغرض.

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى ما نحن فيه فنقول: إن الأمر تعلق أمره بذوات الأجزاء التي اعتبر المأمور به ملتصقاً منها، لكنّها في ذهنه متّصفة بوصف ترتبها في الوجود من أوّلها إلى آخرها، بحيث لو تبدّلت عنها هذه الصورة الذهنية بنقشة أخرى على خلاف ذلك الترتيب لا يرى في نفسه مطلوية لها، فذوات الأجزاء اعتبرت جزءاً للمركّب، لكن في لحاظ الترتيب لا يقيد الترتيب.

وحينئذ نقول: إذا سهى عن الترتيب في غير الأركان ولمّا يدخل في الركن فالمأتق به غير مطابق مع النقشة التي بها صارت الأجزاء مأموراً بها، فيكون غير مجزية، والمفروض عدم زيادة الركن لو عاد وتدارك، فيجب عليه ذلك.

وأما بعدما دخل في الركن فمقتضى القاعدة الأوليّة أيضاً عدم الإجزاء بجميع

ما أتى به على خلاف الترتيب الذي منه ذلك الركن، فإنه صورة الركن وليس بركن حقيقة، فلا يلزم زيادة الركن الصلّاتي لو عاد وتدارك، لكن منعنا وعارضنا الإجماع القائم على أنّ زيادة الركن ولو كان صورياً بمعنى أن يكون فاقداً للنقشة الذهنية الموجودة في ذهن الأمر، لا بمعنى أن يكون فاقداً لما اعتبر فيه بعنوان القيدية مبطلّة، فلو عاد وتدارك يلزم بطلان الصلاة من حيث هذه الزيادة ولو لم يعمده فبطلان صلاته لو كان مستنداً إلى نقص الترتيب الذي وقع سهواً وهو خلاف حديث لا تعاد المخصّص للجزئية بغير حال السهو.

فإن قلت: لا حاجة إلى هذا البسط والتفصيل، إذ رجح حاصل ما قلت إلى أنّ الوجه في عدم العود والتدارك بعد الدخول إنّما هو الإجماع القائم على أنّ زيادة الركوع ولو صورة مبطلّة، وإلا فلي حسب القاعدة المحلّ باق، ولما ينقض، وإذا رجح الأمر إلى التمسك بالإجماع فأبى فرق بين أن نقول باعتبار الترتيب في الأجزاء بنحو ما ذكرت من اعتبار لحاظه وبين اعتباره فيها بنحو التقييد بالمعنى الإسمي، وما وجه التحاشي من الثاني واختيار الأوّل بعد عدم إمكان إتمام المطلب على كلّ حال على طبق القاعدة بدون الحاجة إلى التماس دليل من خارجها؟

قلت: الفرق أنّا نرى عدم إجماعهم، بل إجماعهم على العكس بالنسبة إلى الزيادة الصورية في الركوع إذا كانت فاقدة لبعض الشرائط المعتبرة قيّداً، مثل أن يأتي بصورة الركوع لا بقصد التعظيم الصلّاتي، بل بقصد آخر من حكّ البدن أو أخذ شيء من الأرض ونحو ذلك، فلو كان الإجماع قائماً على مطلق إسقاط الزيادة الصورية لكان اللازم المحكم بالبطلان في مثل هذا المثال، ومن المسلمّ بينهم عدمه.

فإن قلت: التمسك بحديث لا تعاد محلّ إشكال في صورة نسيان السورة والتذكّر في الركوع، من حيث إنّ الركوع وقع أيضاً ناقصاً لنقصان قيده، وهو

وقوعه عقيب السورة، فاللازم الحكم بالبطلان بمقتضى الاستثناء في الحديث.
قلت: لنا نقيصة وزيادة ووقوع في غير المحلّ، والعرف في أمثال المقام شاهد بأنّ الركوع في المثال من قبيل الثالث، فيقولون: إنّ الركوع ليست زيادة ولا ناقصة، وإنما وقع النقصان من ناحية السورة، فالركوع هو الركوع الصلّاتي، لكن كان حقّه أن يقع قبله السورة، فالتقص من ناحيتها لا من ناحيته.

إذا عرفت ما ذكرنا فلنرجع إلى مقتضى الأخبار الخاصّة فنقول وعلى الله التوكّل: قد عرفت في أوّل مبحث الركوع صحيح رفاة^(١)، وموتّق إسحاق^(٢)، وخبر أبي بصير^(٣) والسؤال في الأوّل عن نسيان الركوع حتى يسجد ويقوم، وفي الثاني والثالث عن نسيانه مطلقاً والجواب في الأوّل والثاني بالاستقبال، وفي الثالث بالإعادة، وظاهرها كما لا يخفى هو الحكم بالبطلان، حتى لو تذكّر في السجدة الواحدة، وقد عرفت أيضاً ما يعارضها من صحيح محمد بن مسلم على اختلاف نسخته المحاكم بإلقاء السجدين والبناء على صلاته على التمام، وقد أفتى بمضمونه أيضاً بعض الأصحاب رضوان الله عليه.

لكن في بعض نسخه في ذيل الرواية شيء مخالف للإجماع وهو قوله: وإن لم يستيقن إلّا بعد ما فرغ وانصرف فليقم وليصلّ ركعة وسجدةً ولا شيء عليه؛ لأنّ المراد بقرينة قوله: «ليصلّ» هو السجدة في الصلاة، لا سجدة السهو، وإلّا لم يصح إطلاق قوله عليه السلام: «ليصلّ» فإنّ الكلام في قوّة قوله عليه السلام: «ليصلّ»

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب الركوع، الحديث ١.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب الركوع، الحديث ٢.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب الركوع، الحديث ٤.

ركعة وليصلّ سجدتين» واشتمال الرواية على مخالف الإجماع وإن لم يضرب بحجّة سائر فقراته وإن هو إلا كالعالم المخصّص، فإنّ دليل الحجّة قد خرج عنه هذه الفقرة وبقي الباقي تحته، لكن هذا في الحجّة الذاتية، ولا ينافي أن نجعله من الموهنات عند التعارض، بمعنى أن يرجّح الخبر المعارض الخالي عن هذا الموهن على المشتمل عليه كما في مقامنا، فإنّ الأخبار السابقة مع الخبر المذكور متعارضة ولا جمع عرفي بينها. وحمل الاستئناف والاستقبال على إعادة نصف الصلاة أو رباعها أو نحو ذلك، وبعبارة أخرى: على الإعادة من موضع النسيان بعيد غايته، وليس بجمع مقبول عند العرف.

وإذن فيتعيّن الأخذ بسائر الأخبار بناءً على التعدّي في باب المرجّحات من المرجّحات المنصوصة إلى مطلق المزيّة الموجودة في أحد الخبرين.

وحينئذٍ نقول: لا مساس ظاهراً لتلك الأخبار بمسألتنا وهي التذكّر في السجدة الواحدة، لأنّها بين ما ذكر فيه اسم السجود، لكن اقترن بما لا يصلح عمومه للسجدة الواحدة، وهو قوله: حتّى يسجد ويقوم، وبين مطلقي نسيان أن يركع، وظاهره هو النسيان الرأسي وعدم التذكّر إلا بعد الفراغ، ولا أقلّ من الشكّ، فلا دليل على البطان بالنسبة إلى السجدة الواحدة، ومقتضى القاعدة بقاء المحلّ للتدارك، لعدم استلزامه إلا لزيادة سجدة واحدة، وهي غير موجبة للبطان، لعدم كونها من الأركان، ولكن لم يظهر الفتوى بالصحة من أحد، وإذن فالاحتياط بالإتيان ثمّ الإعادة ممّا لا ينبغي تركه.

الفرع الخامس

لو انحنى بقصد الركوع فني في الأثناء وهوى إلى السجود فللمسألة صور :
الأولى : أن يكون النسيان قبل الوصول إلى حدّ الركوع والتذكّر بعد
التجاوز عن حدّه حتى الأقصى منه .

والثانية : هذه الصورة، لكن مع التذكّر قبل التجاوز عن الأقصى .

الثالثة : أن يكون النسيان بعد الوصول إلى حدّ الركوع والتذكّر بعد التجاوز
عن الأقصى .

والرابعة : هذه الصورة، لكن مع التذكّر قبل التجاوز عن الأقصى، وذلك بأن
يكون قصده الإجمالي للركوع باقياً إلى حدّ أول الركوع، ثمّ ذهل وهوى بقصد
السجود فالتفت عند الوصول إلى أقصى حدّه .

أما الصورة الأولى : فلا إشكال لو قام منتصباً ثمّ يهوي بقصد الركوع، لعدم
استلزامه زيادة الركوع وهو واضح، ولا زيادة القيام المتصل بالركوع، فإنّ القيام
المتصل بالركوع لا دليل عليه سوى الإجماع، والظاهر من كلماتهم إرادة القيام الذي
لم يتخلل بينه وبين الركوع الشرعي الصلاحي شيء خارجي، لا سكون ولا أمر
خارج عن الركوع، ولهذا نقل شيخنا الأستاذ طاب ثراه أنّه كان يواظب على

اتّصال ركوعه بالقيام سريعاً لئلا يتخلّل سكون في أثناء الهويّ فينفضل الركوع الشرعي عن القيام، ومن المعلوم في مسألتنا أنّ القيام الأوّل قد انفصل عن الركوع الشرعي، فلا عبرة به.

نعم لو فسّرناه بالأعمّ منه ومن المتّصل بالركوع العرفي تعيّن في مسألتنا القيام منحنيّاً بهيئة الركوع إلى محلّ النسيان ثمّ الهويّ منه إلى المحلّ الشرعي، لحصول القيام المتّصل بناءً على هذا التفسير، وأما على الأوّل فلو فعل هكذا لا يكون مجزياً، لإخلاله بالقيام المذكور.

ومن هنا يظهر الحال في الصورة الثانية، فإنّ الحكم فيها أيضاً مبنيّ على التفسيرين المذكورين للقيام المتّصل بالركوع، فعلى التفسير بالمتّصل بالركوع الشرعي يجب الانتصاب قائماً، ثمّ الهويّ بقصد الركوع، وعلى التفسير الآخر يجب الانحناء متوسّساً إلى حدّ النسيان، ولا يجوز الانتصاب، لاستلزامه زيادة القيام المتّصل بالركوع الذي عدّ من الأركان وإن كان لا يلزم زيادة الركوع.

وأما الصورة الثالثة : وهي ما إذا نسي بعد الوصول إلى حدّ الركوع وتذكّر بعد التجاوز عن أقصاه إلى قرب السجود .

فالتكلّم فيها يبتني على ذكر مقدّمة وهي أنّه لا إشكال في اعتبار القصد في الركوع الشرعي، لا بمعنى قصد الأمر، بل بمعنى قصد الخضوع الذي هو المعتبر في ماهية السجود عرفاً، ويتحقّق ولو مع الحرمة، كما في سجود الصنم أو سجود الحائض في الصلاة، غاية الأمر عدم اعتباره في الركوع في ماهيته بمعنى عدم توقّف تحقّق ماهيته على حصوله بقصد الخضوع، بل يتحقّق ولو كان لأجل وضع شيء على الأرض أو رفعه مثلاً، كما يتحقّق بقصد التعظيم، ولكنّ المعتبر منه في الصلاة هو خصوص ما كان بالقصد المذكور.

لو انحنى بقصد الركوع فنسي وهوى إلى السجود ٢٢٩

ولهذا لو أتى بركوعين، أحدهما لا بقصد التعظيم فليس هذا بزيادة ركوع،
وأما إذا أتى بالاثنتين كليهما بقصد الخضوع وإن كان مشرّعاً في أحدهما ومحزماً كان
من زيادته.

كما لا إشكال أيضاً في اعتبار الإحداث في الركوع الصلّاتي، فإبقاء الانحناء
لا يكفي في الفراغ عن عهدة الركوع الصلّاتي.

وكما أنّ من انحنى لغرض الخضوع ثمّ تبدّل قصده بعد الوصول إلى
الحدّ الشرعي إلى قصد الخضوع لا يحتسب بركوعه هذا، كذلك من هوى إلى مقدار
بغير قصد الخضوع ثمّ تبدّل من الوسط إلى القصد المذكور إلى أن يبلغ الحدّ الشرعي
كان غير كافٍ أيضاً، لأنّ معنى الإحداث في حقّ القادر إحداث الهيئة الانحنائية
من الهيئة القياميّة بقصد الخضوع، فإذا حدّده الشرع بالحدّ الخاصّ فاللازم وقوعها
من الهيئة القياميّة إلى ذلك الحدّ بالقصد المذكور حتّى يتحقّق عنوان الإحداث،
وإلا لا يقال: إنّه ركع، بل إمّا يقال: زاد في انحنائه، أو يقال: بقي على انحنائه.
وبالجملة، لا إشكال في اعتبار التيدين المذكورين في الركوع المعتبر في الصلاة.

وهل هنا قيد ثالث معتبر في ماهيته وهو الانتهاء إلى الحدّ والانقطاع إلى
غاية، فلو لم ينقطع، بل اتّصل هويّته حتّى خرّ على الأرض لا يصدق في حقّه اسم
الركوع، بل اسم الهويّ، ولا نعني من الانقطاع حصول استقرار له في حالة انقطاع
الهويّ، بل ولو كان عند الانقطاع متزلاً أو ارتفع بلا مهلة.

فالذي يظهر من شيخ الجواهر رحمته تقوية عدم الاعتبار، فجعل صورة
النسيان بعد الوصول إلى حدّ الركوع من باب نسيان الذكر والطمأنينة، والذي قوّاه
بعض الأعاظم اعتباره، ولهذا حكم بالانتصاب.

ولا إشكال في الحكم بناءً على اختيار كلّ من الشقّين، بمعنى أنّنا لو قلنا

باعتبار الانتهاء والانتطاق في مفهوم الركوع فلا إشكال في أن الحكم في المسألة المذكورة هو العود إلى الانتصاب، كما كان هو الحال في الصورتين المتقدمتين بناءً على أحد الوجهين، لأن ما وقع منه في الخارج مركب من قطعتين من الهوي، إحداهما وإن كان واقعاً بقصد الخضوع، ولكن ليس منتهياً، والآخر وإن كانت منتهية، لكن ما وقعت بالقصد وتجاوزت عن الحد، فالمركب من هاتين القطعتين أيضاً ليس بركوع معتبر.

فالقيام لم يتصل بالركوع المعتبر بناءً على أحد الوجهين في الصورتين المتقدمتين، فيجب عليه الانتصاب قائماً والإتيان بالركوع المستأنف.

ولو قلنا بعدم اعتبار الانتهاء في مفهومه فلا بد أن يقال بأن النسيان في المسألة المذكورة قد تعلق بالذكر والطمأنينة، وأما الركوع فقد وقع في محله، لأن المفروض بقاء القصد إلى وصول الحد الشرعي، فالنسيان واجب آخر غير الركوع، ولا يوجب السهو عنه البطلان، وليس محل التدارك باقياً، لأنه إن عاد منحنيًا إلى الحد الشرعي فليس هذا ركوعاً مبدؤاً به من القيام، بل بدأ به من حالة الهوي القريب من السجود، وقد جعل محل الذكر والطمأنينة شرعاً هو الركوع الذي حصل ونشأ عن حالة القيام.

ألا ترى أن أحداً لو مضى من قم إلى بلدة كاشان يقال: إنه جاء من قم، وأما إذا مضى من حوالي البلدة إلى بلدة إصفهان، ثم رجع منها إلى بلدة كاشان فلا يقال: إنه جاء من قم، بل يقال: جاء من إصفهان، فإن كان الواجب لمن جاء من قم إلى كاشان إجماد ذكر بخصوص فلا يجب على هذا الشخص.

فكذا في المقام، بل نقول في المقام بأنه لا يجب عليه رفع الرأس الواجب من الركوع، لأن الانتصاب عقيب الركوع ليس واجباً مستقلاً، بل صار واجباً بمقتضى

لو انحنى بقصد الركوع فنسي وهوى إلى السجود ٢٣١

الأدلة بعنوان كونه رفعا للرأس من الركوع، ولا يسمى لهذا الذي انحنى إلى قرب السجود إذا صار مستقيماً أنه رفع رأسه من الركوع.

هذا هو الكلام بناءً على اختيار كل من الشقّين.

وأما الكلام في أنّ المختار منها ماذا، فالإنصاف عدم الجزم بشيء من الطرفين، لا بعدم الاعتبار كما قوّاه شيخ الجواهر رحمته، ولا بوجوده كما اختاره بعض الأعاظم رحمته.

وإذن فالمرجع هو الأصل العملي، وهو في أمثال المقام من دوران الأمر بين الإطلاق والتقييد المفهومي هو البراءة كما حَقَّق في الأصول.

وأما الصورة الرابعة: وهي ما إذا كان النسيان بعد الوصول إلى أوّل حدّ الركوع والتذكّر عند الوصول إلى أقصاه، فلا إشكال في جريان الوجهين المتقدّمين في الصورة الثالثة هنا أيضاً، بمعنى أنّه لو قلنا باعتبار الانتهاء، فاللازم أن ينصب قائماً، لأنّ ما صدر منه خارجاً ليس بركوع، لعدم تحقّق الانتهاء في قطعة منه وعدم تحقّق القصد في قطعة أخرى.

وأما إن قلنا بعدم الاعتبار كما هو مقتضى الأصل فيمكن القول هنا بوجود الرجوع إلى الحدّ الأوّل الذي منه طرأ النسيان ثمّ الإتيان بالذكر الواجب مع الطمأنينة هناك، ثمّ رفع الرأس منه إلى الانتصاب.

وذلك بدعوى أنّ العرف هنا يتناقض في المقال، فيقول بوجود الرجوع وعدم الاكتفاء بإتيان الذكر في المحلّ الأقصى، وهذا يكشف عن اعتداده بهذا القدر ويحسبه زائداً على مقدار الركوع الماتّي به بقصد الخضوع، ويقول أيضاً بأنّ الشخص بعد رجوعه إلى المحلّ الأوّل يكون ركوعه ركوعاً ناشئاً من القيام، وهذا يكشف عن عدم اعتداده بذلك القدر اليسير ويحسبه كالعدم، وإلّا كان اللازم أن يقول: إنّه جاء

من هذا الهويّ اليسير لا من القيام.

ألا ترى أنّه لو أمر المولى عبده بذكر خاصّ إذا خرج من البلدة حتّى وصل إلى رأس القدم العشرين، فسهي العبد ومشى واحداً وعشرين، لا يأتي بالذكر في ذلك القدم الواحد والعشرين، بل يرجع إلى القدم العشرين ويأتي به، وأمّا لو سئل عنه: إنك ممّ جئت؟ لا يقول: من القدم الواحد والعشرين، بل يقول: من البلدة.

وهذا بخلاف ما إذا سهى ومشى خمسين قدماً مثلاً، فإنّه إذا عاد إلى القدم العشرين يقول: جئت من تلك الناحية، وليس إطلاقه الأوّل في المثال الأوّل مبنياً على المسامحة التي يراها مسامحة كما في باب الدوران، بل يحسبه مصداقاً حقيقياً ودقياً عنده، والميزان في الأحكام الشرعيّة هو ما يتفاهمه العرف من الخطابات اللفظيّة.

الفرع السادس

هل التخيير في ذكر الركوع من باب الأقل والأكثر أو لا ؟

قد عرفت أجزاء التسيحة الكبرى مرة واحدة وجواز الإتيان مرتين أو ثلاثاً، فهل التخيير هنا بين الأقل والأكثر، أو أن الواجب هو الأقل والزائد عليه يكون مستحباً؟ ثم على الثاني هل له الاختيار في تعيين الواجب في أي منها شاء، أو يتعين في الأول قهراً؟
فهنا مقامان :

الأول : لا إشكال في أن التخيير بين ذاتي الأقل والأكثر بلا دخل قيد في طرف الأقل أصلاً من المحالات، فإن الأقل بعد فرض كونه قائماً بتمام الغرض الداعي إلى الإيجاب بلا دخل شيء آخر، فإذا حصل فقد سقط الطلب، فلا يعقل بقاؤه مع ذلك حتى يمتثل بالأكثر.

نعم يمكن دخل قيد في جانب الأقل مفقود مع وجود الأكثر، كقيد الوحدة، بأن يكون الغرض قائماً إما بالواحد وإما بالثلاث مثلاً، فلو أتى بالاثنتين لما حصل من الغرض شيء، وكقيد القصد، فيكون طرف التخيير هو الأقل المقصود والأكثر كذلك.

ولا يعني أن مقتضى الأدلة عدم اعتبار قيد غير ذات التسيحة الواحدة،

وإذن فيتعين كونها الواجب على التعيين وكون الزائدة مستحبة كذلك .

المقام الثاني : بعد فرض كون صرف وجود التسيحة واجبة وهي متحققّة بالمرّة الأولى فلا مجال لتعيينها في الثانية أو الثالثة، لأنّ معنى ذلك تعيين الصرف في الوجود الثاني أو الثالث، وهو من المحالات، نعم يمكن أن يكون هنا عنوان للواجب لا يتحقّق إلا بالقصد، وكذلك للمستحبّ، كما هو الحال في الظهرين، فعينئذ يدور الاتّصاف بالوجوب مدار القصد، فإن قصد الأولى كانت هي الواجبة، وإن قصد غيرها فكذلك .

ولا يخفى أنّ هذا أيضاً خلاف مقتضى الأدلّة، فالمتعين بحسبها عدم اختيار التعيين في غير الأوّل وحصول التعيين في المرّة الأولى قهراً، سواء عيّنها أم لا، وتعين البقيّة للاستحباب .

البحث السادس

في السجود

ولا إشكال في أصل وجوبه، وإنما الكلام في تحقق حقيقته وهو من جهات :
الأولى : لا إشكال في اعتبار معنى الخضوع في مفهومه، والظاهر أنه ليس
مرادفاً للخضوع، إذ كلّ فرد من الخضوع لا يسمّى سجوداً، بل المراد أقصى
الخضوع الغير الممكن فوقه، وهو في كلّ شيء بحسبه، ففي الإنسان غاية خضوعه
الانكباب بوجهه على الأرض .

الثانية : هل لخصوص الجبهة من الوجه مدخل في مفهوم السجود، فلا
يتحقّق بوضع الخدّ أو الذقن ونحوهما من سائر أجزاء الوجه، أو أنّ كلّ ذلك داخل
في مفهومه، وإنما وجب في الصلاة خصوص وضع الجبهة من باب واجب آخر ؟
الثالثة : هل لخصوص الأرض أو ما أنبتته مدخل في مفهومه، بحيث لو وضع
الجبهة على الخارج عن العنوانين ما كان سجوداً، أو يكفي الوضع على مطلق وجه
الأرض، غاية الأمر وجوب أحد الأمرين في الصلاة من باب القيد الزائد عن
مفهومه ؟

ولا إشكال لو جزمنا بأحد الطرفين في كلتا الجهتين، ولو شككنا فالمرجع هو
البراءة، لرجوع الشكّ إلى مدخليّة القيد الزائد، أعني : خصوص الجبهة أو

خصوص الأرض أو ما أنبتته الأرض، والمحقق في محله الرجوع إلى البراءة في الشك المذكور، نعم هذا بالنسبة إلى التكليف الإيجابي.

وأما بالنسبة إلى التكليف التحريمي المتعلق بالسجود لغير الله فقتضى الأصل رعاية القيود المحتملة، بمعنى أنه لا نحكم بالحرمة إلا في الجامع للقيدين المحتملين، وأما الفاقد لها أو لأحدهما فقتضى الأصل براءة الذمة من التكليف بتركه.

فلو فرض ابتلاء المكلف بكلا التكليفين في مورد، كما إذا كان في أحد البقاع المتبركة للمعصومين صلوات الله عليهم وقد وجب عليه سجود التلاوة فإنه يحدث له حينئذ علم إجمالي إما بحرمة السجود الفاقد للقيدين أو لأحدهما تعظيماً لصاحب البقعة ﷺ، لأنه سجود لغير الله تعالى، وإما بترك الواجب الفعلي أعني: سجود التلاوة، لأنه إن كان القيدان معتبرين وكذا أحدهما لزم الثاني، وإلا فالأول كما هو واضح، وحينئذ يجب عليه رعاية الاحتياط، لمكان هذا العلم الإجمالي.

ويجب في كل ركعة من الفريضة سجدتان، وهما معاً من الأركان يبطل الصلاة بزيادتها عمداً وسهواً، وكذا بنقصتها بأن لا يأتي بشيء منها رأساً عمداً وسهواً، وأما السجدة الواحدة فزيادتها ونقصتها عمداً يوجبان البطلان، بخلاف ما إذا كانتا سهواً، وتحقيق هذه الأحكام يأتي في مبحث الخلل إن شاء الله تعالى.

وها هنا إشكال معروف وهو أنّ الركن على ما فسرته الفقهاء رضوان الله عليهم عبارة عمّا يوجب كلّ من زيادته ونقصته البطلان، عمداً كان أو سهواً، ولا ينطبق هذا التفسير على المقام، لأنّ الأمر لا يخلو من حالين، إما يجعل الركن مجموع السجدتين من حيث هما مجموع، وإما نجعله الطبيعة الصادقة على الواحدة والثنتين.

فإن جعلناه الأول يلزم حصول نقيصة الركن بنقصان السجدة الواحدة، لأنّ

ترك المجموع كما يتحقق بترك تمام أبعاضه، كذلك يحصل بترك بعضها.

وإن جعلناه الثاني يلزم حصول زيادته بزيادة السجدة الواحدة.

وهذا الإشكال كما ترى إنما يرد على كلمات الفقهاء رضوان الله عليهم في تفسيرهم للركن بما ذكر، وإلا فبحسب الأخبار حيث إنها خالية عن ذكر الركن وتفسيره فلا إشكال، فإنّ الدليل إذا قام على المراتب المسطورة فنحن نأخذ به، سواء اندرج تحت اسم الركن أم لا، ولهذا لا ثمره عملية لهذا الإشكال.

فإن قلت: يمكن الجواب من طرف الفقهاء رضوان الله عليهم بأن يقال: إنّ المراد من نقيصة الركن تركه الرأسي، لا الأعمّ منه ومن تركه بترك بعض أبعاضه.

قلت: كلاً، وإلا فاللازم الحكم بالصحة في ما لو ترك بعض الهوي للركوع وأتى ببعضه سهواً، ولا يقولون به، بل يجعلونه من نقيصة الركوع، كما يجعلون ترك الهوي رأساً أيضاً منها.

والذي أجاب به شيخنا الأستاذ دام ظلّه عن الإشكال هو أن يقال: إنّ الركن عبارة عن مشاكل كلّ ما كان مقوماً فعلياً للصلاة وعموداً حالياً لها، فإذا أتى بسجدة وسهى عن أخرى فالعمود الفعلي هو هذه السجدة الواحدة، فتصير هي المتصفة بالركنية، فلا يصدق نقيصة الركن على نقص السجدة الثانية.

وأما إذا أتى بسجدين معاً فهذا حينئذٍ يشتركان في العمودية الفعلية للصلاة، نظير العمود الظاهري للبناء والخيمة، فإنه ما دام متحداً كان هو ما به القوام، فإذا انضمّ مجنبه آخر كانا معاً عمودين فعلاً، وحينئذٍ فلو زاد سجدة ثالثة لا يصدق أنّه زاد الركن، لأنّ الركن الفعلي هو السجدة الواحدة بوصف الانضمام، والواحدة غير مشاكلة معها.

وكيف كان فواجبات السجود أمور:

منها: وضع المساجد السبعة على الأرض وهي الجبهة والكفان والركبتان والإبهامان من الرجلين.

وهل إرغام الأنف واجب أيضاً كما حكى عن بعض الأصحاب، أو مستحب كما ادعى عدم الخلاف، بل عن بعض دعوى الإجماع عليه، منشأ ذلك اختلاف الأخبار.

ففي صحيحة حماد: «ووضع الأنف على الأرض سنة وهو الإرغام»^(١). وفي صحيحة زرارة: «وترغم بأنفك إرغاماً، إلى أن قال: وأما الإرغام بالأنف فسنّة من النبي ﷺ»^(٢).

وموثقة عمار عن جعفر عن أبيه عليه السلام: «قال: قال علي عليه السلام: لا تجزي صلاة لا يصيب الأنف ما يصيب الجبين»^(٣).

ومرسلة ابن المغيرة «قال: أخبرني من سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا صلاة لمن لم يصب أنفه ما يصيب جبينه»^(٤).

وظاهر هذين الخبرين هو الوجوب، ولا ينافيه إطلاق السنّة في الصحيحتين المتقدمتين، لشيوع إطلاقها على الواجب الذي فرضه النبي ﷺ في مقابل فرض الله تعالى، كما ورد في القراءة وفي الركعتين الأخيرتين من الرباعية وثلاثة المغرب، إلا أنّها معارضة بخبر محمد بن مصادف «قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

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

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب السجود، الحديث ٢.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب السجود، الحديث ٤.

(٤) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب السجود، الحديث ٧.

إنما السجود على الجهة، وليس على الأتف سجود»^(١).

وحمله على إرادة نفي السجود وحمل ما تقدّم على إرادة كونه واجباً مستقلاً في السجود خارجاً عن عنوانه كوجوب كون المسجد ممّا يصحّ عليه السجود، حيث إنّه واجب شرطاً في السجود وليس بسجود فكذا هذا، يتعدّه أمران :

الأوّل : صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام « قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : السجود على سبعة أعظم : الجهة واليدين والركبتين والإبهامين من الرجلين، وترغم بأنفك إرغاماً، أمّا الفرض فهذه السبعة، وأمّا الإرغام بالأنف فسنّة من النبي صلى الله عليه وآله »^(٢).

فإنّ ظاهره حصر الفرق بين المواضع السبعة والأنف في أنّها الفرض وهذه السنّة، فلو كان للإرغام عنوان مستقلّ غير السجود لكان الفرق في أمرين، أحدهما في ما ذكره عليه السلام، والثاني في أنّها السجود، وهذا غير سجود.

والثاني : المناسبة العرفيّة المحاصلة بين الإرغام والمذلة، فبضميمته يصير ذلّ السجود أكمل، وهو بخلاف الوضع على ما يصحّ السجود، فإنّه لا يفهم العرف مناسبتة مع السجود والخضوع.

وبالجملّة، فإذا جعل الشارع الإرغام مشروعاً فالمفهوم منه عرفاً كونه تكميلاً للسجود وملحوظاً فيه هذا العنوان، لا عنوان آخر أجنبيّ عنه، وإذن فيدور الأمر بين كونه سجوداً مستحبّاً أو سجوداً واجباً، وحيث إنّ الثاني مخالف مع خبر ابن مصادف الناصّ في نفي الوجوب تعيّن الأوّل، وحينئذٍ فيحمل قوله : لا صلاة لمن

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

(٢) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب السجود، الحديث ٢.

لم يصب الخ على نبي الكمال كما في كثير من أمثاله .

ويشهد لما ذكرنا أن التعرض لكون السبعة فرض ذكرها الله في كتابه فقال : ﴿ وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أُخْدًا ﴾ ^(١) وكون الإرغام سنّة النبي ﷺ يبعد كونه بلا فائدة في مقام العمل منظوره ترتبها، كما كان كذلك في عدد الركعات، حيث إن المقصود عدم قبول فرض الله للوهم وقبول فرض النبي ﷺ له، فلو كان في المقام مجرد كون تلك فرضاً من الله وهذا من النبي بدون اختلاف في أثر عملي أصلاً كان بعيداً غايته .

فإن قلت : لعل الفائدة يحصل في مقام السهو، بمعنى أن السهو عن السجود على الجهة مضراً، لكونه فرض الله، وأما السهو عن الإرغام فلا بأس به .

قلت أولاً : إن السهو الذي لا يغتفر في الأركان هو الترك الرأسي الحاصل بانتفاء الذات، وأما إذا تحققت ذات الركن وانتفى قيد من قيوده المحترق فيه شرعاً فليس هذا داخلاً في السهو عن الركن التبر المعتبر .

وثانياً : سلمنا أن ترك الركن يعمّ تركه بترك قيده، ولكن ليس هذا الأثر محل نظر في هذا الخبر، لأنه ليس في مقام بيان حكم السهو، بل بصدد بيان حدّ السجود وأجزائه، فلا يناسب في هذا المقام ذكر الفرضية والسنية بملاحظة ظهور في غير الأثر المقصود إثباته .

والحاصل أن الظاهر كون المراد هنا بالفرضية الإيجابية، وبالسنية الاستحبابية .

بقي الكلام في تحديد المواضع المذكورة والمقدار الواجب من السجود عليها .

تحديد الجهة

أما الجهة فالظاهر أنها مرادفة لما يقال له في الفارسيّة «يشاني» وهو عبارة عن الموضع المسطح الواقع فيما بين قصاص الشعر والحاجب، فالطرفان المائلان إلى الصدغين من الحاجبين لا يسمّى ما بينهما وبين القصاص بهذا الإسم، بل يسمّى جيئاً على ما في كلماتهم في تفسير الجبين، ويدلّ عليه جعلهم الجبين معطوفاً على الجهة فيقولون: الجهة والجبينان.

ويدلّ على توسعة معنى الجهة بمعنى كونه تمام مقدار المسطح الواقع فوق الحاجبين لا خصوص المسامت منه للطرف الأعلى للأنف إلى الناصية كما توهمه بعض عبارات أهل اللغة قولهم: «أجبه» للرجل الواسع الجهة، فإنّه لو كانت الجهة عبارة عن الخطّ الموهوم الذي أحد طرفيه متصل بالناصية والآخر بطرفي الحاجبين المتصلين بالطرف الأعلى من الأنف لم يفرض فيه توسعة.

وبالجملة، لا إشكال بحسب الظاهر في كلا الأمرين أعني: خروج الجبين بالمعنى الذي ذكر عن حدّ الجهة وكون تمام الداخل في الحدّ داخلًا في مسماها بحسب العرف.

وأما بحسب الأخبار الواردة في المقام فلا بدّ أولاً من التيمّن بذكرها، ثمّ النظر في أنّه هل يستفاد منها التخطنة في المفهوم العرفي أو لا؟

فنقول: منها: ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام «قال: سألته عن حدّ السجود؟ قال عليه السلام: ما بين قصاص الشعر إلى موضع الحاجب ما وضعت منه أجزاءك»^(١).

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٩ من أبواب السجود، الحديث ٢.

ومنها: الصحيح عن أحدهما عليه السلام «قال: قلت له: الرجل يسجد وعليه قلنسوة أو عمامة؟ فقال عليه السلام: إذا مسَّ جبهته الأرض فيما بين حاجبه وقصاص شعره فقد أجزأ عنه»^(١).

ومنها: الصحيح عن أبي جعفر عليه السلام «قال: الجبهة كلُّها ما بين قصاص شعر الرأس إلى الحاجبين موضع السجود، فأَيُّها سقط من ذلك إلى الأرض أجزأك مقدار الدرهم أو مقدار طرف الأُتَمَلَة»^(٢).

ومنها: خبر عَمَّار الساباطي عن الصادق عليه السلام «قال: ما بين قصاص الشعر إلى طرف الأنف مسجد، فما أصاب الأرض منه أجزأك»^(٣).

ومنها: خبر يزيد عن أبي جعفر عليه السلام «قال: الجبهة إلى الأنف أيُّ ذلك أصبت به الأرض في السجود أجزأك، والسجود عليه كلُّه أفضل»^(٤).

هذه جملة الأخبار التي عثرت عليها في هذا المقام، وقد عرفت أنه وقع التعبير فيها تارة بما بين القصاص إلى موضع الحاجب، وأخرى بما بين الحاجب إلى القصاص، وثالثة بما بين القصاص إلى الحاجبين، ورابعة بما بين القصاص إلى طرف الأنف.

ويجمع بينها بحملها على إرادة عدم لزوم الاستيعاب وعدم كونها بمقام تحديد حدِّ الجبهة وإيكاله إلى الفهم العربي، لوضوحه وعدم احتياجه إلى البيان، وإتِّمَّا

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٩ من أبواب السجود، الحديث ١.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٩ من أبواب السجود، الحديث ٥.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٩ من أبواب السجود، الحديث ٤.

(٤) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٩ من أبواب السجود، الحديث ٣.

المحتاج إليه بيان أن اللازم استيعابها، أو كفاية مقدار المسمى منها، فإذا فرضنا ورود الكلّ بصدد الثاني بعد الفراغ عن المسمى العرفي، فكلّ ما يذكر في هذا المقام محمول على المثال.

فواحد يذكر ما بين القصاص والحاجبين، وآخر ما بينه وبين طرف الأنف، وهما منطبقان ظاهراً على الخطّ المتصل من طرفي الحاجبين إلى الناصية، أمّا الثاني فواضح، وأمّا الأوّل فلأنّه الظاهر من تثنية الحاجبين، فإنّ الظاهر منه عرفاً إرادة اليئنة للقصاص ومجموع الحاجبين لا أحدهما، وهو منحصر في ما بين القصاص وطرف الأنف، لكن حيث إنّ المقصود بذكر ذلك المثالية للجبهة العرفية في مقام عدم لزوم الاستيعاب لا يفهم منه التقييد.

ويؤيد هذا الاحتمال اشتغال كلّ الأخبار المذكورة على لفظ الأجزاء المستعمل في هذا المقام، أعني مقام توهم لزوم الزيادة والاستيعاب.

وحاصل ما ذكرنا أنّ محلّ ابتلاء السائلين حيث كان السؤال عن الطول بواسطة سقوط مقدار من العمامة والجبّة العريّة وتغطيته مقداراً من فوق الجبهة فصار ذلك سبباً لبيان الأئمة صلوات الله عليهم أنّ ذلك لا يضرّ بموضع السجود بواسطة توسعته وامتداده إلى طرف الأنف، فكلّما سقط من ذلك شيء، يبقى من موضع السجود، إذ الغالب عدم تغطية أمثال ما ذكر لتام الجبهة حتّى طرف الأنف منها، فهذا سرّ كونهم عليهم السلام بصدد بيان التوسعة الطولية وعدم التعرّض للعرض.

هذا بالنسبة إلى خبري التحديد بطرف الأنف أو بالأنف.

وأما موضع الحاجب والحاجبين فيمكن إرجاعها أيضاً إلى هذا المعنى، فيراد من موضع الحاجب النقطة المسامحة للحاجبين الخالية عن الشعر، وهو ما بينها، ويراد من الحاجبين أيضاً ما فوق الأنف، إذ هو يجمع طرفيها، فجميع

الأخبار على هذا بضمون واحد بلا اختلاف بينها.

فلا يرد على إطلاق قوله **مَلَّأَهُ** : ما بين قصاص الشعر إلى موضع الحاجب الخ أنه صادق حتى بالنسبة إلى الطرفين المنحدين من الحاجب إلى سمت الصدغين ، مع كونه خارجاً عن الجبهة ، حتى نحتاج في إخراجه إلى التمسك بالإجماع ، فجميع الأخبار بصدد تحديد السجود من حيث الطول .

ويؤيد ذلك أنه لم يرد في شيء منها السؤال عن تحديد الجبهة ولا ورد خبر ابتداء في هذا المعنى ، وليس إلا لكونه أمراً واضحاً غير محتاج إلى السؤال ، فالسؤال إنما هو عن حدّ السجود ، والمسؤول عنه في هذه الجهة أيضاً هو حدّه بحسب الطول ، لأنه مورد الابتلاء كما ذكرنا فذكر ما بين القصاص إلى الأنف إنما هو على سبيل المثال لا التحديد .

وإذن فلا موجب لرفع اليد عن الإطلاقات الجاعلة لمطلق الجبهة من المساجد السبعة المقتضية لكفاية كل ما يصدق عليه ذلك الاسم .
هذا هو الكلام في مقام التحديد .

المقدار الواجب من السجود هو المسمى عرفاً لا مقدار الدرهم

وأما بيان أن اللازم هل الاستيعاب ، أو مقدار خاص ، أو يدور الأمر مدار صدق المسمى عرفاً ؟

الظاهر الثالث ، أخذاً بالإطلاقات مع عدم ما يصلح للتقييد ، بل صراحة جملة من الأخبار بعدم لزوم الاستيعاب وأن السجود على الكل أفضل ، فلا إشكال في عدم لزوم الاستيعاب .

وأما احتمال لزوم مقدار خاص كمقدار الدرهم كما ينسب إلى بعض نظراً إلى التصريح به في الصحيحة المتقدمة، ففيه مضافاً إلى التصريح بطرف الأتملة وهو أقلّ منه أن المتبادر من أمثال هذا التعبير عرفاً عدم فهم التحديد، بل بيان عدم التحديد وأنه يكفي أيّاً ما كان، كما صرّحت به سائر الأخبار. فهذا الخبر أيضاً مؤيد لما فيها. ألا ترى أنك تقول في مقام عدم التحديد لماء الغسل للنجاسة: إنّه يكفي بمقدار الذرة، وليس المراد خصوص الذرة، ومن هذا القبيل أيضاً ما ورد في غسل البول عن القضيب من أنه يكفي مثلاً ما على المشفة. فليس المقصود خصوص هذا المقدار، بل الإشارة إلى عدم التحديد.

ثمّ لو فرض الشكّ فلا أقلّ من الإجمال، فيبقى سائر الإطلاقات محكّماً سالمأً عن التقييد، هذا تمام الكلام في الجهة.

تحديد الكفّ

وأما الكفّان فقد ورد التعبير عنها باليدين في بعض الأخبار، وبالكفّين في آخر، والظاهر اتّحاد المراد بهما، بمعنى أن استعمال اليد في أمثال المقام لا ينسب منه إلى الذهن إلّا مقدار الكفّ لا فوقه.

ألا ترى أنه لو قال أحد: ضربت يدي، لا يفهم منه إلّا الضرب بالكفّ دون المرفق والساعد والذراع، فكذا إذا قيل: اسجد على يديك لا يفهم منه عرفاً إلّا الكفّان.

ثمّ على فرض الإطلاق يكون ما وقع فيه التعبير بالكفّين شاهداً على التقييد، وحينئذٍ هل المراد بالكفّين خصوص ما فوق الأشاجع وهو ما يعبر عنه بالراحة، أو

الأعمّ منه ومن الأصابع؟ الظاهر من إطلاقه العرفي هو الثاني، فإنّ الظاهر امتداده عرفاً من الزند إلى رؤوس الأصابع. لا انتهائه بالأشاجع، وعلى فرض الشكّ يكفي إطلاق اليد في التعميم للراحة والأصابع، هذا.

ولكن في الخبر المرويّ عن العياشي في تفسيره عن مولانا أبي جعفر الجواد عليه السلام أنّه سأله المعتصم عن السارق من أيّ موضع يجب أن يقطع؟ «فقال عليه السلام: إنّ القطع يجب أن يكون من مفصل أصول الأصابع فيترك الكفّ، قال: وما الحجّة في ذلك؟ قال عليه السلام: قول رسول الله صلى الله عليه وآله: السجود على سبعة أعضاء، الوجه واليدين والركبتين والرجلين، فإذا قطعت يده من الكرسوع أو المرافق لم يبق له يد يسجد عليها وقال الله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ﴾ يعني بها الأعضاء السبعة التي يسجد عليها، فلا تدعوا مع الله أحداً، وما كان الله لا يقطع»^(١).

وظاهره أنّ وصف المسجديّة ثابت للكفّ بمعنى ما فوق الأشاجع دون ما دونه، ولهذا يقطع من الأشاجع، لأنّه ليس من الله تعالى، وأمّا ما فوقه فهو من الله تعالى، وما كان من الله فلا يقطع.

وعلى هذا فلو كان السند في درجة الاعتبار فبحسب الدلالة لا عيب فيه، فيصلح لتقييد المطلقات، لكنّ العمدة عدم الركون من حيث السند خصوصاً مع إعراض الأصحاب عنه.

ويمكن أن يقال: إنّ الرواية ذات وجهين:

الأول: ما ذكره وعليه يتعيّن تقييد المطلقات لو فرض عدم ضعف السند، والثاني: ما يلائم المطلقات، وهو أن يكون المراد أنّ هذا السطح قد اجتمع فيه

(١) الوسائل: كتاب الحدود والتعزيرات، الباب ٤ من أبواب حدّ السرقة، الحديث ٥.

حقان، حق لله وحق للناس، فحق الناس يمكن استيفائه بقطع الأصابع وبقطع مفصل الزند، ولكن الثاني يوجب فوات موضوع حق الله وكون الشخص بلا مسجد رأساً، فبملاحظة الجمع بين الحقيين وجب أن يقطع من مفصل الأصابع حتى يسبق الكف للمسجديّة.

وأما في قطع الرجل اليسرى الواجب في المرّة الثانية فقد تجاوز الله سبحانه عن حقه، فهذا أوجب القطع من وسط القدم، فيبقى بلا مسجد.

والحاصل أن هذا المعنى محتمل في الرواية إما مساوياً للاحتيال الأوّل، وإما مع ظهور الأوّل في الجملة، وعلى الأوّل فاللازم الإجمال، ولا يسري من المنفصل إلى المنفصل، وعلى الثاني يبعد تقييد المطلقات الكثيرة الواردة في مقام البيان بهذا الخبر مع هذا الظهور القابل للإنكار.

بني الكلام في مقدار ما يجب وضعه هل هو تمام الكف بنحو الاستيعاب، أو يكفي ولو رؤوس الأصابع، أو أصل الزند؟ يمكن أن يقال: إن المنساق إلى الذهن من إطلاق: ضع كفك على الأرض بمناسبة الحكم والموضوع هو وقوع الكف بمعنى الراحة، بمعنى أنه المتعارف في مقام اعتماد البدن، فلا يعتمدون على رؤوس الأصابع، بل ولا على مجموع الأصابع مبسوطة، بل ولا عليها مضمومة إلى الكف. ألا ترى أن الساقط من الشاهق بحسب طبعه يضع يده مفروشة لا مضمومة، فإن أسهل الأئحاء وأقربها إلى الاستراحة والبعد عن الأذى هو افتراش الكف بواسطة استحكامه، دون الأصابع، فهذا الأمر الطبيعي والمناسبة الطبيعيّة ربما يوجب انصراف هذا المعنى إلى الذهن من نحو وضع يده، أو وضع يدك على الأرض.

ومن هنا لا يبعد القول بالاكْتفاء بوضع الراحة في السجود ولو كانت أصابعه

غير ملاصقة إلى الأرض.

وهل يجب تمام الراحة أو المقدار المعتدّ به منها؟ لا يبعد الثاني الذي يصلح في مقام استراحة البدن وضع ثقل البدن عليه بحيث لا يخرج عن المتعارف في مقام الوضع على الأرض، هذا، ولكن لا يخفى أنّ مقتضى الاحتياط رعاية وضع المجموع حتى الأصابع.

وقد يقال بكفاية مسمى السجود على الكفّين أيضاً كالجبهة، فلا يعتبر فيها أيضاً الاستيعاب، ويحكى ذلك عن المشهور، بل عن الفوائد المليّة والمقاصد العليّة دعوى الإجماع، وفي الحدائق نسبته إلى ظاهر كلام الأصحاب إلّا العلامة، حيث إنّه مع تصريحه في أكثر كتبه بهذا الحكم تردّد في المنتهى فقال: هل يجب استيعاب جميع الكفّ بالسجود؟ عندي فيه تردّد، والحمل على الجبهة يحتاج إلى دليل، لورود النصّ في خصوص الجبهة، فالتعدّي بالاجتزاء بالبعض يحتاج إلى دليل، انتهى.

قال شيخنا الأستاذ دام ظلّه على رؤوس العباد: نظر المشهور إلى إطلاق اليد والكفّ وأنّ صدق الإسم غير منوط بالاستيعاب، فيكون الحكم في الجبهة أيضاً على طبق القاعدة ولو لم يرد نصّ بكفاية مقدار الدرهم أو طرف الأنملة، ونظر العلامة إلى أنّ الإسم وإن كان صادقاً على البعض فيقال: الجبهة على بعضها والكفّ على بعضه، إلّا أنّه خلاف المنصرف عند إضافة بعض الأفعال إليه.

ألا ترى أنّ الكفّ الخضيب لا يطلق بمجرد خضاب رؤوس الأصابع أو بعض من الراحة، بل يتوقف على خضاب جميع ما دون الزند ظهراً وبتناً، وكذا الحال في إضافة الوضع على الأرض إلى الجبهة والكفّ، غاية الأمر أنّ وضع الظهر لا يكتب به هنا، لعدم التعارف.

وأما البطن فيجب فيه الاستيعاب بمقتضى القاعدة إلى أن يظهر الخلاف، وقد ظهر في الجبهة لوجود النصّ، ولم يظهر هنا، والقياس ممنوع، هذا ما يمكن أن يقال

من الاستدلال للطرفين .

ولكن للنظر في كليهما مجال، أما الأول، فلأن إطلاق اسم اليد على أبعاضه وإن كان مسلماً، لكن بواسطة خصوصية المقام يمكن انقلاب الظهور وتحقق الانصراف إلى بعض مخصوص .

ألا ترى أن اليد مع صدقه على جميع ما دون الكتف إلى رؤوس الأصابع لو قيل : إغسل يدك بعد الغذاء، لا يفهم منه غسل المرفق، بل المفهوم غسل مجموع ما دون الزند حتى الظهر، وكذا في الأمر بخضاب اليد، ولو قيل : إضرب فلاناً بيدك، كان المتبادر بواسطة التعارف المقامي خصوص الضرب بالباطن من ما دون الزند دون الظهر ودون ما فوقه .

ومن هذا القبيل ما نحن فيه، فإذا قيل : ضع يديك على الأرض فالتعارف في مقام الإلقاء ثقل البدن على اليدين ليس هو الإلقاء على المرفق أو ما فوقه، بل يختص بما دون الزند، وليس أيضاً الإلقاء على ظهر الكتف، بل على البطن ولا على المسمى ولا على الأصابع فقط، ولا على الراحة فقط، بل على المجموع من الراحة والأصابع . وأما الثاني، فلأن هذا المعنى لا ينطبق على الاستيعاب الذي احتمله العلامة رحمته، فإن الظاهر أنه أراد الاستيعاب الذي يضرب به رفع بعض من إصبع واحدة أيضاً، فضلاً عن الزائد عنه، نعم لم يرد الاستيعاب الحقيقي المستلزم لوصول جميع الخلل والفرج الواقعة بين الأصابع أو الراحة، لكونه مقطوع العدم، فالمقصود هو الاستيعاب العرفي في مقابل هذا المعنى، وأما إذا رفع إصباعاً واحدة فليس داخلياً في الاستيعاب ولو بالمساحة العرفية .

والذي نحن نقول هو المعنى الذي يكون متوسطاً بين ما ذكره المشهور والاستيعاب الذي احتمله العلامة، فإنه لا ينافي ما ذكرنا رفع إصبع واحدة، فإنه

غير خارج عن المتعارف في مقام إلقاء الثقل.

لا يقال: لعلّ نظر المشهور ليس إلى الإطلاق حتى يرد عليه ما ذكرت من المناسبة المقامية الدالة على التقييد، بل نظرهم إلى ما يستفاد من أخبار الجبهة، حيث جعل التوسعة فيها متفرّعة على مسجديّة كلّها، حيث قال عليه السلام: الجبهة كلّها موضع السجود، فأیما سقط من ذلك إلى الأرض إلخ، فيعلم من ذلك أنّه كلّما كان وصف المسجديّة ثابتاً لمجموع ذي أبعاد يصحّ الاكتفاء ببعض أبعاضه.

لأنّا نقول: ليس مفاد قوله عليه السلام: الجبهة كلّها موضع السجود، أنّ هذه القطعة من حيث المجموع كذلك، بل المراد أنّ كلّ جزء جزء منها كذلك، وبعبارة أخرى: ليس المراد الكلّ المجموعي، بل الاستغراق، فيكون حكماً خاصّاً بمورده، ولا يتعدّى عنه إلى غيره.

لا يقال: يمكن الاستدلال على عدم الاستيعاب بالخبر المرويّ في تفسير العياشي عن مولانا الجواد عليه السلام حيث علّل وجوب كون القطع من مفصل الأصابع، لا من مفصل الزند أو المرفق بقوله عليه السلام: «فإذا قطعت اليدين دون المرفق لم يبق له يد يسجد عليها»^(١). ومفاده أنّه مع القطع من مفصل الأصابع يبقى له يد يسجد عليها، ولا يكون ذلك إلّا مع عدم الاستيعاب وكفاية الراحة فقط بدون ضمّ الأصابع.

لأنّا نقول: قد ذكرنا سابقاً أنّه من باب الجمع بين الحقيين والعدل والقسط كما في درهم الودعي حيث يحكم بالتنصيف لأجل الجمع بين الحقيين، فكذا ها هنا ينصف الكفّ الذي يتامه مورد حقّ الله تعالى بقطع نصفه لحقّ الناس وإبقاء نصفه

(١) الوسائل: كتاب الحدود والتعزيرات، الباب ٤ من أبواب حدّ السرقة، الحديث ٥.

الآخر لرعاية حقّ الله تعالى، وبالجملة، لا دلالة في الرواية على أزيد من هذا المعنى، وهو غير شاهد على عدم الاستيعاب.

وأما الركبتان فلا حاجة لنا في فهم مفهومهما إلى الرجوع إلى اللغويين، إذ نقطع بأنّ ما نقوله بالفارسيّة (زانو) يقول له العرب: الركبة، والظاهر أنّه ليس خصوص العظم النابت، بل هو وأطرافه جميعاً مسمّى بالركبة، وكما أنّ هذا مفهوم الركبة، كذلك عندنا بالفارسيّة وضع الركبة وطرحها على الأرض، فيقال له: (زانو زمين انداختن) وهو مفهوم مبين، فلا حاجة إلى الفحص عن أهل اللغة من هذا الحيث أيضاً، فإنّا نعلم أنّه لا يعتبر فيه الاستيعاب، بل لعلمه من المتعذّر أو المتعسر، بل يكفي إيصال الزاوية السفلى منها إلى الأرض.

وأما الإبهامان فهما أيضاً بحسب المفهوم مبيّنان لا إجمال فيهما، فإنّهما عبارتان عن تمام الإصبعين ظهراً وبطناً وطرفاً، كما أنّ السجود عليها أيضاً له أسماء ثلاثة، فتارة بوضع الظهر، وأخرى بوضع البطن، وثالثة بوضع الطرف، ومقتضى الإطلاق كفاية الكلّ، لعدم ورود ما يصلح للتقييد، وما ورد في تعليم مولانا الصادق عليه السلام لمعاد من أنّه عليه السلام سجد على أنامل إبهامي الرجلين، قاصر عن إفادة الوجوب كما لا يخفى، وليس هنا مرسوم متعارف حتّى يوجب صرف الإطلاق إليه، وعلى فرض الشكّ فالمرجع البراءة.

ومنها: أن ينحني للسجود حتّى يساوي موضع جبهة موقفه، إلّا أن يكون علوّاً يسيراً بمقدار لبنة لا أزيد، والمستند في هذا الحكم ما رواه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: سألته عن السجود على الأرض المرتفع؟ فقال عليه السلام: إذا كان موضع جبهتك مرتفعاً عن موضع بدنك قدر لبنة فلا بأس»^(١).

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١١ من أبواب السجود، الحديث ١.

وقد يناقش في سندها بوجود النهدي، وهو مشترك بين جماعة، منهم من لم يثبت توثيقه، لكن فيه أن الظاهر أن الموجود في هذا السند هو الهيثم بن أبي مسروق، بقرينة رواية محمد بن علي بن محبوب عنه، والهيثم المذكور ممدوح في الرجال ويروي عنه جماعة من الأجلاء كمحمد بن الحسن الصفار وسعد بن عبد الله ومحمد بن أحمد بن يحيى، فالخديشة من جهة السند لا محل لها.

وقدر العلماء رضوان الله عليهم اللبنة بمقدار أربع أصابع مضمومة، والظاهر أنه بحسب المتعارف في ذلك الزمان كما يشاهد في الأبنية القديمة، وأما أن لفظة «بدنك» بالباء الموحدة والنون، أو بالياءين التحتانيين فالظاهر هو الأول وأن الثاني من قلم النسخ، والشاهد عليه أمارات:

منها: مرسله الكليني قال ﷺ: وفي حديث آخر في السجود على الأرض المرتفعة قال: إذا كان موضع جبهتك مرتفعاً عن رجلك قدر لبنة فلا بأس^(١)، فإن الظاهر أنه إشارة إلى هذه الرواية.

ومنها: أن الظاهر كون المقصود تعيين مقدار الانحناء اللازم في السجود، ولا يخفى أنه بعد مساواة مواضع الجبهة والركبتين والإيهامين لا يتفاوت الحال بين انخفاض موضع اليدين أو ارتفاعها أو مساواتها، فإنه لا يختلف مقدار الانحناء في جميع هذه الصور.

ومنها: أن السؤال إنما هو عن السجود على الأرض المرتفعة، لا النقطة المرتفعة في الأرض المستوية، ولا يخفى أنه بحسب الغالب إذا كانت الأرض في موضع الجبهة مرتفعة، فكذلك تكون مرتفعة بالنسبة إلى موضع اليدين.

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١١ من أبواب السجود، الحديث ٣.

إذا عرفت ذلك فنقول : لا إشكال في دلالة الرواية بحسب مفهوم الشرط وبحسب مقام التحديد كليهما في المنع عن الأزيد من مقدار اللبنة، وقد يقال : إن الاستدلال بحسب مقام التحديد فقط لا بمفهوم الشرط، لأن الشرطية مسوقة لتحقق الموضوع، ولكن الحق أنه بحسب كليهما تام.

أما التحديد فواضح، وأما مفهوم الشرط فلأن المفهوم من الشرط في أمثال المقام أنه إذا لم يكن أزيد من مقدار لبنة فلا بأس، فالمفهوم أنه إذا كان أزيد منه ففيه بأس، وإذن فالرواية وافية سنداً ودلالة بإثبات الحكم المذكور.

إلا أنها معارضة بصحيفة عبد الله بن سنان « قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن موضع جبهة الساجد أيكون أرفع من مقامه ؟ فقال عليه السلام : لا، ولكن ليكن مستوياً ^(١) .

وقد يقال في مقام الجمع بحمل الثانية على الاستواء العرفي الغير المضّر في صدقه العلوّ اليسير ولو بمقدار اللبنة، فالمراد بالنفي أيضاً نفي العلوّ في مقابل هذا الاستواء، وهو منحصر في ما زاد عن مقدار اللبنة.

وفيه أن الارتفاع التسليمي ولو سلّمنا أنه بمقدار اللبنة لا يراه العرف ارتفاعاً، ولكن لا شبهة في أن الارتفاع التسليمي ولو بمقدار اللبنة أيضاً محسوب من الارتفاع، وقد فرض السائل أيضاً الارتفاع، وأجاب الإمام عليه السلام بنفيه على الإطلاق وإثبات الاستواء، وهو دالّ بظاهره على نفي العلوّ بمقدار اللبنة أيضاً، فينافي الخبر الأول.

ولكنّ الجمع ممكن بحمل الثاني على الاستحباب، ويشهد له أيضاً رواية

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب السجود، الحديث ١.

أبي بصير « قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يرفع موضع جبهته في المسجد، فقال عليه السلام : إني أحب أن أضع وجهي في موضع قدمي وكرهه »^(١) هذا.

بقي الكلام في متن الرواية الأولى من حيث إن المراد بموضع البدن الذي اعتبر عدم علو موضع الجبهة عنه بأزيد من لبنة ما هو، وكيف يمكن تطبيقه على فتوى الفقهاء حيث عبروا مكانه بالموقف، فاعتبروا عدم العلو الزائد عن مقدار اللبنة بين موضع الجبهة والموقف، فإن الموقف عبارة عن محل استقرار البدن في حال القيام، وهو موضع القدمين.

ولكن قرينة المقام تشهد بعدم إرادة هذا المعنى في الرواية، بل المراد إما موضع استقرار البدن حال السجود وهو موضع الإبهامين والركبتين والكفين، فيلزم اعتبار الاستواء وعدم العلو بالمقدار المذكور بين جميع المساجد السبعة، وهو خلاف ما قالوه.

وإما موضع استقراره حال الجلوس، فيلزم اعتبار المساواة في موضع الركبتين والإبهامين مع موضع الجبهة، وهو أيضاً خلاف ما قالوه من اختصاص ذلك بموضع القدم مع موضع الجبهة وإن كان موضع اليدين والركبتين عالياً أو سافلاً.

ويمكن أن يقال : إن الظاهر كون المقصود من هذا التحديد تحديد الانحناء السجودي، ومن المقطوع عدم المدخلية في ازدياد الانحناء أو قلته، لعلو موضع الركبتين أو اليدين أو انخفاضهما، بل المعيار كله هو موضعا الجبهة والقدمين. فنتى كانا متساويين حصل المرتبة الخاصة من الانحناء، ومتى كانا مختلفين اختلف

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب السجود، الحديث ٢.

الانحناء كثرة وقلة، فهذه المناسبة المقامية يقال: إن المراد بموضع البدن موضع القدمين.

ومنه يعلم أن العبرة بموضعها حال السجود، لا حال القيام، فلو كان واقفاً حال القيام على موضع منخفض، وفي حال السجود انتقل إلى الموضع المتساوي مع موضع الجبهة صحت صلاته.

لا يقال: لو أدخل مشط قدمه الذي هو أزيد من لبنة في مكان منخفض لم يتفاوت في مقدار انحنائه بعد كون محلّ الركبتين، بل وأصل القدمين مساوياً مع محلّ الجبهة.

لأننا نقول: هذا النزاع موضوعي، إذ بعدما فهمنا أن المناط لتحديد الانحناء نعلم أن كلّ ما له مدخل في ذلك يجب، وكلّ ما لا دخل له فغير واجب، والنزاع الموضوعي وأنّ الدخيل تساوي الركبتين مع الجبهة أو أصل القدمين معها أو الإبهامين معها خارج عن عهدة المقام، مع أنّ الظاهر كون الدخيل لموضع الإبهامين، إذ لا ارتفاع المشطين مدخل في ارتفاع العجز الموجب لزيادة الانحناء ولو فرض انخفاض محلّ الركبتين، كما أنّ لا انحطاطها مدخلاً في انحطاطه الموجب لقلة الانحناء ولو فرض مساواة الركبتين بل وأصل القدم مع الجبهة.

فرع - لو وضع جبهته على موضع مرتفع بأزيد من لبنة:

لو وضع جبهته على موضع مرتفع بأزيد من لبنة فهل يجب عليه الحجر، أو جاز له الرفع، وهكذا الكلام لو وضعها على النجس أو على ما لا يصحّ السجود عليه، لكونه خارجاً من أجزاء الأرض ونباتها.

والتكلم تارةً على حسب ما يقتضيه القاعدة مع قطع النظر عن النصّ

الخاص، وأخرى في ما يقال بملاحظته.

أما مقتضى القاعدة فاعلم أن مقتضاها التفصيل بين ما إذا كان ما فقد من القيود المقدمة لحقيقة السجدة عرفاً أو شرعاً بحيث لا يتحقق تلك الحقيقة بغير ذلك القيد، وبين ما إذا لم يكن كذلك بل معتبراً في حال السجدة وخارجاً عن حقيقتها وزائداً عليها دخيلاً في الصلاة شرطاً أو شرطاً.

فإن كان من قبيل الأول والمفروض انتفائه في الوضع الأول، فلا يلزم من رفع الرأس زيادة سجدة، لما هو الفرض من تقوّم حقيقة السجدة بذلك الأمر المفقود، ولا إشكال في هذا.

إنما الكلام في أنه هل يجوز الجرّ في هذه الصورة، أو يتعيّن الرفع؟ الظاهر الأول، لعدم موجب للثاني سوى تحمّل اعتبار كون الوضع من أول وجوده معنوياً بعنوان السجدة، وفي هذا المقام تتحقّق أولاً غير معنون، ثمّ يجعل معنوياً، لكنّه ممّا لا دليل على اعتباره، وإنّما اللازم إيجاد هذا العنوان، سواء كان بإيجاد الذات والوصف العنوايي دفعة، أم بإيجاد الذات أولاً وتوصيفها بالوصف ثانياً.

وإن كان من قبيل الثاني فاللازم هو الجرّ، ولا يجوز الرفع، لاستلزامه زيادة السجدة، لفرض تحقّقها بالوضع الأول، والمخطأ إنّما تعلق بأمر آخر زائد على حقيقتها وإن كان شرطاً أو شرطاً في الصلاة حالها، ومتى شكّ في القيد أنّه من أيّ القسمين فلا إشكال في جواز الجرّ، لأنّه المتيقّن على كلّ تقدير، كما أنّ مقتضى أصالة البراءة جواز الرفع أيضاً، هذا بحسب القاعدة.

وأما الأخبار فهي مختصة بما إذا وضع الجبهة على الموضع المرتفع، وأمّا ما إذا وضع على النجس، أو على ما ليس بأرض ولا نباتها فخالٍ عن النصّ الخاص، وفي الفرض الأول اختلفت النصوص.

ففي بعضها الأمر بالرفع، وهو خبر الحسين بن حمّاد «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أسجد فيقع جبتي على الموضع المرتفع؟ فقال عليه السلام: إرفع رأسك ثمّ وضعه»^(١).

وفي آخر النهي عن الرفع والأمر بالجرّ، وهو صحيحة معاوية بن عمّار «قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: إذا وضعت جبهتك على نبكة فلا ترفعها، ولكن جرّها»^(٢). والنبكة بالنون والباء الموحّدة المفتوحتين واحدة النبك وهي أكمة محدّدة الرأس، وقيل: النباك التلال الصغار.

ورواية أخرى للحسين بن حمّاد أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: قلت له عليه السلام: أضع وجهي على حجر أو على موضع مرتفع، احوّل وجهي إلى مكان مستو؟ فقال عليه السلام: نعم جرّ وجهك على الأرض من غير أن ترفعه»^(٣).

والأحسن أن يقال في مقام الجمع يحمل الأمر بالرفع على كونه لجرّد الرخصة، لكونه وارداً عقيب توهم الحظر، والأمر بالجرّ على الاستحباب والأفضليّة، فالأمران كلاهما جائز، إلّا أنّ الأفضل منها اختيار الجرّ، وهذا هو المفتى به عند الأصحاب من غير خلاف يعرف على ما نسبه الهدائق إليهم رضوان الله عليهم، خلافاً لصاحب المدارك تجّه حيث اختار وجوب الجرّ أخذاً بظاهر خبر معاوية ابن عمّار، لصحته، وطرحاً لخبر الحسين، لضعفه، ولكنّه بعد المجبوريّة بالعمل لا وجه له.

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

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٨ من أبواب السجود، الحديث ١.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٨ من أبواب السجود، الحديث ٢.

وأما في صورة الوضع على النجس أو على ما ليس بأرض ولا نبات فاختار فيها صاحب الهدائق أيضاً جواز الرفع، نظراً إلى بطلان الوضع الأوّل وعدم صيرورتها امتثالاً للأمر بالسجدة، فلا يقع الثاني تكراراً للسجود المأمور به، ولكنه خلاف ما ينسب إلى الأصحاب من الفتوى بوجوب الجرّ.

وقد عرفت أنّ مقتضى القاعدة أنّه لو أحرز أنّ الفائت قيد للسجود الصلّاتي وأنّ ما وقع ليس امتثالاً له جاز الرفع، لعدم كون الثاني تكراراً للسجود الصلّاتي، وإن أحرز أنّ الفائت اعتبر قيداً للصلاة، غاية الأمر محله السجود وجب الجرّ إن أمكن لتحصيله، وأما الرفع فهو مستلزم للزيادة العمديّة للسجود.

وحينئذٍ فإنّ أمكن الجرّ وجب، وإلاّ بنى على اغتفار السهو عن ذلك الفائت وأنّ دليل الاغتفار يشمل الشرائط، أو يخصّ الأجزاء، فعلى الأوّل يحكم بالصحة فينتصب جالساً، وعلى الثاني يحكم ببطلان الصلاة، هذا مع إحراز أحد الطرفين.

وأما لو شكّ في مورد بعد القطع بوجوبه في السجود في أنّه هل اعتبر قيداً في السجود أو في الصلاة في هذا المحلّ، فلا إشكال في جواز الجرّ، للقطع بالصحة معه على كلّ تقدير، وإنّما الإشكال في الرفع.

فقد يقال بجوازه أيضاً، لأنّنا نقطع بامتنال تكليف السجود، سواء كان مطلقاً أم مقيداً، إذ لو كان مطلقاً فقد امتثلناه بالمرّة الأولى، وإن كان مقيداً فقد امتثلناه بالثانية، وكذلك نقطع بتحصيل ذلك القيد الواجب، نعم يحتمل حصول الزيادة بهذه المرّة الثانية، وهو أيضاً مدفوع بأصالة عدم تحقّق الزيادة، فحال صورة الشكّ حال صورة إحراز الدخالة في السجود.

ولكنّ الحقّ أنّ يقال بزوم الاحتياط بالاعتقاد على الجرّ، لأنّ المقام من

موارد الشك في مقام الامتثال بعد القطع بشبوت التكليف، ومعلوم أنه مجرى الاشتغال، فإننا نعلم بأننا مكلفون بوضع الجبهة على الطاهر مثلاً في ضمن السجود الصلّاتي، ونشك في أن السجود الصلّاتي هل اعتبر صرف الوجود بلا قيد حتى يكون حاصلًا بالمرّة الأولى، وعلى هذا التقدير يكون الوضع على الطاهر في المرّة الثانية وضعاً حاصلًا في غير السجود، وقد كان الواجب إيجاده في ضمنه، أو اعتبر مقيداً بقيد طهارة المحلّ حتى يكون غير حاصل بالمرّة الأولى وحاصلًا بالثانية، وعلى هذا التقدير يكون وضع الجبهة في المرّة الثانية امتثالاً للتكليف المعلوم، لأنّه وضع حاصل في ضمن السجود.

فنحن إذا تردّدنا بين هذين الاحتمالين فكيف يصحّ لنا القناعة بمثله في مقام امتثال ما علمناه من التكليف بإيجاد الوضع على الطاهر في ضمن السجود؟ فإننا عالمون بهذه الجهة، غاية الأمر الشك في أنه اعتبر قيداً للسجود أو للصلاة، وأمّا أن المعتبر كون محلّ السجود الصلّاتي فغير مشكوك، وهذا المعنى غير محرز مع الرفع ومحرز مع الجرّ كما هو واضح.

ويمكن أن نختار طريق آخر لوجوب الجرّ وعدم جواز الرفع في صورة الشك وهو أن نتمسك بإطلاق دليل جزئية السجود للصلاة، فإننا إذا شككنا في أن هذا الدليل هل قيد بطهارة المحلّ مثلاً بأن يكون جزئية السجود مقيدة بهذا القيد أو لا، صحّ لنا رفع هذا الشك بإطلاق دليل الجزئية وأن ذلك الأمر واجب مستقلّ في الصلاة كالحمد والسورة لا ربط له بهذا الجزء، غاية الأمر أخذ فيه كونه مأتياً في حال السجود، فيستكشف بذلك أنه قيد للصلاة، وقد عرفت أنه مع إحراز عدم الدخالة في السجود يجب الجرّ.

لا يقال: هذا الإطلاق معارض بإطلاق دليل الصلاة.

لأننا نقول: دليل الصلاة أولاً تقطع بتقييده، لأنَّ قيد القيد قيد، وثانياً: لا إطلاق له، سواء قلنا بالوضع للصحيح أم للأعم، إذ لا تظهر الثمرة بينهما في الأصل اللفظي، وإنما تظهر في العقلي، فإنه على الأول هو الاشتغال على الأصح، وعلى الثاني هو البراءة على ما هو التحقيق في الأقل والأكثر.

ووجه عدم الأصل اللفظي عدم ورود أدلة الصلاة إلا في مقام الإهمال كما لا يخفى.

ثم إنَّ هذا بالنسبة إلى غير علو المسجد بأزيد من المقدار المغتفر. وأما العلو المذكور فيمكن القول فيه بالدخالة في تحديد حقيقة السجود شرعاً، وبعبارة أخرى كونه داخلياً في مفهومه شرعاً، لا معتبراً في كونه مأموراً به.

بيان ذلك أن يقال: إنَّ الانتهاء إلى حدٍّ معتبر في مفهوم السجود عرفاً كما قواه بعض في الركوع وقد تقدّم في بحثه، وهذا الحدُّ كما يتحقّق عند العرف بمقدار اللبنة، كذلك بأزيد منه، وأما الشارع فلم يعتبر بالأزيد فالسجود عند الشارع عبارة عن الانحناء المنتهي بهذا الحدِّ، فالمنتهي بما فوقه سجود عرفاً، وليس بسجود شرعاً، نظير تحديد السفر شرعاً بثمانية فراسخ، بحيث لو نقص منها ولو يسيراً ولو قدر شعيرة لم يتحقّق عنوان السفر الشرعي وإن كان سفرأ عند العرف.

فالشارع تصرّف في العنوان، لا أنّه أضاف إليه قيداً في مرحلة الأمر والطلب، فيكون جواز الرفع في العلوّ الأزيد من اللبنة على حسب القاعدة.

ومن هنا ينقح مطلب آخر وهو أنّ المستثنى في لا تعاد هو نفس السجود والركوع، أعني نفس الانحنائين المنتهيين إلى الغاييتين الشرعيتين، فإتباع السجود والركوع عند الشارع، وليس مجموع ما اعتبر في طلبها والأمر بهما يجعل الألف

واللام فيها للمهد، فإنه خلاف الظاهر، بل الظاهر نفسها دون شرائطها، فلو فرض تحقق السجود ذاتاً والسهو عن بعض الأمور المعتبرة فيه كوضع سائر المواضع غير الجبهة كان داخلاً في المستثنى منه، وليس ذلك المسهي بركن حتى يوجب البطلان، بل الركن نفس هذا المحدود الخاص، وهو الذي يوجب البطلان نقصه وزيادته ولو سهواً.

ويتفرّع عليه أننا لو فرض علمنا بدخالة تلك الأمور الأخر غير عدم العلوّ الأزيد من اللبنة في السجود لا في الصلاة صحّ القول بعدم جواز الرفع لو وقعت جبهته على فاقد القيد إذا كان السجود بالحدّ المعتبر الشرعي، أعني زائداً عن مقدار اللبنة في العلوّ عن موضع الجبهة، فإنّ السجود الركني قد تحقّق، فلو أراد الرفع لزم زيادة الركن فضلاً عمّا إذا علمنا أنّه قيد في الصلاة أو شككنا في أنّه قيد لها أو للسجود، فلا حاجة لنا إلى التشبّث بذيل قاعدة الاحتياط أو أصالة الإطلاق المتقدّمتين آنفاً.

نعم هذا كلّه بناءً على القول بأنّ الانتهاء إلى غاية معتبرٍ في مفهوم السجود، وأما لو لنا بعدهم وأنّ الحدّ أمر خارج عن مفهومه كالخطّ، حيث إنّ مفهومه صادق على حال ارتسامه وعدم انتهائه، كما يصدق عليه بعد الانقطاع فالحدود كالذرع ونصفه ونحوها خارجة عن حقيقته ومفهومه، فلو فرض تقييد الأمر بالخطّ بكونه مقدار ذرع كان قيداً في المأمور به، لا في المفهوم.

وهذا بخلاف ما لو قلنا: إنّ مفهوم الخطّ عبارة عن الذي انتهى إلى الحدّ وانقطع، فإنه لو أمر بالخطّ وقال في مقام شرحه: إنّه ما كان بحدّ الذرع فهم منه أنّ ما عداه ليس بخطّ عنده وإن كان خطأً عند غيره.

وبالجملّة: فلو قلنا بهذا في مقامنا لا يحيص عن القول بأنّ المستثنى في حديث

لا تعاد هو السجود والركوع المأمور بهما على نحو أمر بهما مع جميع القيود المعتبرة فيها، للإجماع على أن زيادة السجود الغير البالغ إلى حد اللبنة غير مضرة، فيجبي الحاجة إلى قاعدة الاحتياط وأصالة الإطلاق المتقدمين في سائر المقامات غير مسألة علو الجبهة بأزيد من اللبنة عند الشك في اعتبار الأمر المفقود في السجود أو الصلاة، كما أنه مع إحراز القيدية للصلاة لا إشكال في عدم جواز الرفع، لكن مع ذلك يصح القول في هذه المسألة أعني: مسألة العلو بأزيد من اللبنة بجواز الرفع على القاعدة، لأن الحد وإن كان حسب الفرض خارجاً عن المفهوم، لكنه شيء من سنخ السجود وليس كالأمور الأخر، فيمكن استظهار كونه قيداً في السجود لا في الصلاة.

فلو فرضنا الشك في قول الشارع: لا يجوز السجود على غير الأرض وما أنبتته الأرض، فلا نشك في ظهور قوله عليه السلام: وليكن موضع جبهتك في السجود غير أرفع عن لبنة عن موضع قدمك في أنه تقييد للسجود لا للصلاة.

ثم هذا إذا أمكن الجزم، وأما لو لم يمكن فهل يسقط اشتراط الشرط الفائق لعدم إمكان تداركه، أو يحكم ببطان الصلاة، لأن مقتضى إطلاق الشرطية عدم اختصاصها بحال الالتفات والاختيار، فإن جاز لزم فوت الشرط المذكور، وإن عاد لزم زيادة السجود عمداً، وقد قواه شيخنا المرتضى رحمته.

لكن استشكل عليه شيخنا الأستاذ دام ظلّه بأنه عليه السلام إن جعل الفاقد للشرط من السجود الواقع في المستثنى فاللازم الحكم باغتفار الشرط، وإن كان شرطاً للسجود وكونه داخلياً في المستثنى منه، وإن جعل السجود المستثنى خصوص الجامع للأجزاء والشرائط فإطلاق الشرطية صحيح، ولكن لا معنى لعدم جواز الرفع معللاً بحصول الزيادة للسجود.

إذا ارتفعت الجبهة عن المسجد قهراً

ولا بأس بالتعرض لحال فرع مبتلى به، وهو ما إذا ارتفعت الجبهة عن المسجد قهراً وبغير اختياره، وتفصيل الكلام فيه أنه تارة يكون مضطراً في الوقوع الثانوي، وأخرى مختاراً في الإبقاء والعود، فعلى الأول لا كلام في أن هذا الوقوع الثانوي ليس سجوداً ثانوياً، لاحتياجه إلى القصد، والمفروض عدم اقترانه به.

وهل هو عود للسجدة الأولى أو فعل لغو وقع قهراً؟ وتظهر الثمرة في وجوب الذكر والطمأنينة على الأول وعدمه على الثاني.

وعلى الثاني يبتني الكلام فيه على القول بأن الوقوع الثانوي هل هو عود للسجدة الأولى عند الاضطرار أو لا، فعلى الأول يجب تحصيله في حال الاختيار للتمكن من تحصيل الذكر والطمأنينة في محلها، وعلى الثاني لا يجب، وعلى كل حال لا وجه للتفصيل بين وقوعه مضطراً أو مختاراً في الحكم بالوحدة مع الأول وبالتعدد مع الثاني، إذ لا مدخلية للاضطرار والاختيار في الاثنينية والوحدة.

وعلى هذا فإن تردّدنا بين الأمرين أعني: كون الوقوع ثانياً عوداً أو شيئاً أجنبيّاً فلا إشكال في طريق الاحتياط في صورة الوقوع الاضطراري، لأنه يأتي حينئذٍ بالذكر والطمأنينة بقصد الاحتياط والرجاء، لأنه إما سجود فوقها في محلها، وإما لا سجود فلا يضّر الإتيان بهما بقصد الرجاء كما هو واضح.

إما الكلام في صورة الاختيارية، فإن أمره دائر بين الوجوب والتحريم الوضعيين، لأنه إما واجب إن كان عوداً، وإما مانع إن كان غيره، لأنه إذا أتى به بقصد عود السجود الأول وكان واقعاً غير العود كان سجوداً زائداً، والمفروض

وقوعه عن عمد، وهو من الموانع، وإذن فالاحتياط اللازم في حقه هو الإتيان بالصلاة بأحد النحويين ثم الاستئناف من رأس.

ويمكن استظهار الوجه الأول أعني كونه عوداً من الخبر المروي عن الاحتجاج وكتاب الغيبة للشيخ تبريزي عن محمد بن أحمد بن داود القمي «قال: كتب محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري إلى الناحية المقدسة (عج) يسأل عن المصلي يكون في صلاة الليل في ظلمة فإذا سجد ينلظ بالسجادة ويضع جبهته على مسح أو نطع فإذا رفع رأسه وجد السجادة هل يعتد بهذه السجدة أم لا يعتد بها؟ فوقع عليه: ما لم يستوي جالساً فلا شيء عليه في رفع رأسه لطلب الحمرة»^(١).

وهذه الرواية لا تصلح دليلاً للقول بالرفع في المسألة المتقدمة أعني: من وضع جبهته على ما لا يصح، حيث اخترنا وجوب الجرّ، واختار صاحب الهدائق تبريزي جواز الرفع، وذلك لأنّ الرواية مصرّحة بأنّ الاستواء جالساً لا يجوز، وبغير الاستواء يجوز، ومعلوم أنّه لا فرق عند القائل المذكور بين الاستواء وغيره. فالرواية ناطقة بأنّ الاستواء لا يجابه ازدياد السجود غير جائز، وأما غيره، والظاهر أنّ المراد به عدم الخروج عن حدّ صدق اسم السجود، فحيث لا يوجب الازدياد فلا بأس، فكيف يشهد الرواية لمن يذهب إلى أنّ السجود الثاني ليس بزيادة، لعدم الاعتداد بالسجدة الأولى مع تنصيصها بالاعتداد بها، ولهذا قال: ما لم يستوي الخ الذي مفاده أنّ الاستواء غير جائز.

وبالجملّة، فالرواية ظاهرة في أنّ العود إلى السجدة تتميم لها وليس شيئاً مستأنفاً، ولم يعلم إعراض الأصحاب عن مضمونها أيضاً، فلا بأس بالقول به، وعليه فلا بأس بمثل ذلك اختياراً أيضاً، لتحصيل الأسهل أو الأفضل، والله العالم.

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٨ من أبواب السجود، الحديث ٦.

ومنها: الذكر، وقد مرّ تفصيله في الركوع، فإنّ الكلام فيه هو الكلام بعينه، إلاّ أنّه يبدّل هنا كلمة العظيم في التسيحة الكبرى بكلمة الأعلى، وبقيّة الكلام كما تقدّم حرفاً بحرف، فلا حاجة إلى التطويل.

الطمأنينة في السجدة

ومنها: الطمأنينة بمقدار الذكر الواجب.

وقد يستدلّ عليه بقوله ﷺ: «وتجزيك واحدة إذا أمكنت جبهتك من الأرض»^(١).

والحقّ عدم الدلالة، فإنّ الطمأنينة التي يكون المدعى في المقام إثباتها استقرار جميع أعضاء البدن حال الذكر، والرواية لا تدلّ إلاّ على تمكين خصوص الجبهة ولو مع تزلزل غيرها، فالعمدة هو الإجماع.

ولكن يقع الكلام في أنّ الطمأنينة مضافاً إلى شرطيتها للذكر هل يكون شرطاً للسجدة أيضاً أو لا؟ وتظهر الثمرة في ما إذا عجز عن الذكر رأساً وقلنا بسقوطه عنه، فعلى القول الأوّل لا يجب عليه المكث بمقدار الذكر، وعلى الثاني يجب.

والظاهر أنّ المرجع في هذا الشكّ هو البراءة، لكونه في التكليف الزائد، إذ تقطع بالشرطيّة بالنسبة إلى الذكر كما في سائر أقوال الصلاة، حيث إنّ الإجماع قائم على اشتراط الطمأنينة في جميعها، وإنّما نشكّ في أنّه مضافاً إليه هل لها شرطيّة في السجدة أيضاً أو لا، ومن المعلوم أنّ المرجع حينئذٍ البراءة بناءً على ما هو التحقيق في الأقلّ والأكثر.

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب الركوع، الحديث ٣.

ومنها: الجلوس بعد السجدة الأولى مطمئناً، والمخالف هم المخالفون، حيث إن المحكي عن أبي حنيفة أن القدر الذي يجب أن يرفع ما يقع عليه اسم الرفع، ولو رفع بمقدار ما يدخل السيف بين وجهه وبين الأرض أجزاء. وربما قالوا: الرفع لا يجب أصلاً، فلو سجد ولم يرفع حتى حفر تحت جبهته حفيرة فحط جبهته إليها أجزاء. وأما علماءنا فظاهرهم وجوب رفع الرأس معتدلاً لأجل نفسه، لا للمقدمة للتعدد بين السجدين.

وكيف كان تدلّ عليه صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «وإذا رفعت رأسك من الركوع فأقم صلبك حتى ترجع مفاصلك، وإذا سجدت فاقعد مثل ذلك، وإذا كنت في الركعة الأولى والثانية فرفعت رأسك من السجود فاستمّ جالساً حتى ترجع مفاصلك»^(١).

ودالتها على المطلب واضحة، إلا أنه لم يعلم وجه التقييد بقوله عليه السلام: «وإذا كنت في الركعة الأولى والثانية إلخ، فإنه حكم سارٍ في جميع الركعات ولا اختصاص له بالأولين.

ولعلّ العامة كانوا يفرّقون بين الأولى وغيرها، فالعرض الإشارة إلى ردّهم، وذكر الثانية من باب المثال، ووجه تخصيصها بالذكر اشتغال الصلوات كلّها عليها دون الثالثة والرابعة، فالمقصود أنه لا فرق بين الأولى والركعة الأخرى في هذا الحكم، والله العالم.

ومنها: وضع الجبهة على ما يصحّ السجود عليه من الأرض وما نبت منها غير المأكول والملبوس على ما مرّ في بحث المكان.
ومنها: طهارة موضع الجبهة، وقد مرّ أيضاً تفصيله في ذلك البحث.

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

مسائل

الأولى

يشترط مباشرة الجبهة لما يصحّ السجود عليه، فلو كان هناك مانع أو حائل عليه أو عليها وجب رفعه، والدليل عليه كونه داخلاً في مفهوم السجود على الأرض ووضع الجبهة عليها.

ولو شكّ في وجود الحاجب فهل يجري أصالة عدم فلا يعتدّ بهذا الشكّ ولا يجب البحث عنه؟ الظاهر عدم جريانه بمعنى الاستصحاب، لكونه مثبتاً، كما في باب الوضوء، فإنّه لا يثبت بأصالة عدم الحاجب هنا عنوان إلصاق الجبهة، كما لا يثبت بها هناك عنوان إيصال الماء للبشرة، وكما في استصحاب بقاء الرطوبة في أحد المتلاقيين الذين أحدهما نجس والآخر طاهر، فإنّه لا يثبت السراية والتأثير، والمفروض ثبوت الأثر لهذا العنوان، غاية الفرق أنّ هذا استصحاب أمر وجودي ومقامنا استصحاب أمر عدمي، هذا لو أريد بهذا الأصل الاستصحاب.

وأما لو أريد به الأصل العقلائي بدعوى أنّ بناء العقلاء في كليّة الحوادث على عدم تحقّقها كما في أصالة عدم القرينة وعدم التخصيص وأصالة هدم السهو والنسيان، وعلى هذا فال مثبت منه أيضاً حجّة كما في أصالة عدم القرينة.

ففيه أنّ ثبوت البناء في جميع موارد الشكّ في وجود الحاجب وعدمه، حتّى في

ما كان في معرض الوجود في غاية الإشكال، بل ممنوع، مثلاً لو كان شغل أحد التمعجين، فاحتمل وجود بعض أجزاء المعجين على جبهته فلا نسلّم أن بناء العقلاء على عدم الاعتناء.

نعم لو كان تاجراً أو طالباً للعلم مثلاً فاحتمل مثل ذلك أمكن أن يقال بوجود البناء، وهذا وإن كان مقارناً غالباً مع الاطمئنان والظنّ الشخصي بالعدم، لكن لا يبعد أن الميزان هو الظنّ النوعي ولو انفكّ عن الشخصي، ولعلّه المراد من عبارة حاشية شيخنا المرتضى رحمته على نجاة العباد حيث أفتى بوجود الفحص في الشكّ في وجود الحاجب إلّا مع غلبة الظنّ بالعدم، هذا كلّه في الحاجب الذي من غير سنخ الأرض.

وأما لو لصق بجبهته الطين مثلاً، فهل يجب إزالته للسجود أو لا؟

ربما يقال بالثاني، نظراً إلى أنّ الواجب عليه السجود مع لصوق جبهته بالأرض، وهذا حاصل هنا، وأما لزوم كون اللصوق حادثاً مقارناً لحديث السجود فلا دليل عليه، ومقتضى الأصل البراءة.

ويؤيده تعليل استثناء المأكول والملبوس عن جواز السجود على نبات الأرض بأنّها مورد توجّه أهل الدنيا، فلا ينبغي للساجد الذي هو في عبادة الله تعالى وضع الجبهة على ما هو معبود أهل الدنيا، فإنّ مقتضاه أيضاً أنّ الاعتبار بالأعمّ من الوجود المحدوثي والبقائي من السابق لحصول هذه العلة، وهو عدم الوقوع على معبود أهل الدنيا في كليهما.

إلّا أن يقال بظهور الأمر بالسجود واضعاً جبهته على الأرض في كون القيد حادثاً بحديث الذات وعدم كفاية بقائه من السابق.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ هذا التبادر من جهة غلبة الوجود حيث إنّ الغالب في

اشترط مباشرة الجبهة لما يصح السجود عليه ٢٧١

من أراد السجود مع الوضع على الأرض أنه يحدثها في زمان واحد، ولكن ليس بحدّ يورث ظهور اللفظ، ولا أقلّ من عدم الجزم بوصوله إلى مرتبة الظهور والانصراف الذي صار بمنزلة القيد اللفظي، فإنه مع عدم الجزم أيضاً يكون المرجع هو الأصل العملي، وحيث إنّ المرد من دوران الأمر بين الإطلاق والتقيد بني على الخلاف فيه، وحيث إنّ الحقّ هو البراءة كان مقتضاها في المقام هو الحكم بالصحة، فيكون التعليل المذكور صالحاً للتأييد، وإن كان لو فرض الجزم بالظهور المذكور فليس ذلك إلا حكمة لا يجوز رفع اليد بسببها عن الظهور المستقرّ، والله العالم بمخاتق أحكامه.

الثانية

من يجبهته ما يمنع عن وضعها على الأرض كالدمل إذا لم يستغرق جبهته ،
يحفر حفيرة مثلاً ليقع السليم من جبهته على الأرض ، وإن لم يمكن وضع شيء من
الجهة فالمشهور الانتقال إلى أحد الجبين ، وإن لم يمكن ذلك أيضاً فالى الذقن .
ولكن لم يوجد على هذا الترتيب دليل من الأخبار ، وإنما المتحقق صرف
الشهرة المحققة والإجماعات المنقولة .

وأما الأخبار فبين ما لا يستفاد منه إلا الانتقال من موضع من الجهة إلى
موضع آخر منها غير متعارف وضعه في السجود ، وبين ما حكم بالانتقال إلى الذقن
من ابتداء الأمر ، وليس في شيء منها إشارة إلى الانتقال إلى أحد الجبين فضلاً
عن ترتيبه على الجهة ، ولا بأس بالتيمّن بذكرها ، فنقول وعلى الله الاتكال في كل
حال :

منها : ما رواه الشيخ في الموثق عن إسحاق بن عمار عن بعض أصحابه عن
مصادف « قال : خرج في دمل ، فكنت أسجد على جانب ، فرأى أبو عبد الله عليه السلام
أثره ، فقال عليه السلام : ما هذا ، فقلت : لا أستطيع أن أسجد من أجل الدمل ، فإنما أسجد
منحرفاً ، فقال عليه السلام لي : لا تفعل ، ولكن احفر حفيرة واجعل الدمل في الحفيرة حتى

حكّم من بجهته ما يمنع عن وضعها على الأرض ٢٧٣
تقع جبهتك على الأرض»^(١).

ويستفاد من الرواية بحسب أسلوب العبارة تقريره عليه السلام للراوي، حيث
عتقد الجانب مسجداً، فلم يقل له أخطأت في اعتقاده مسجداً، وإنما خطأه في
اعتقاده أنه لا يستطيع السجود على الجبهة، فنبهه على هذا العلاج الذي كان غافلاً
عنه ولم يخطئه في اعتقاده المسجديّة للجانب.

ألا ترى أنه لو قال أحد: إنّي لا أستطيع السجود على جهتي لمكان الدم
فأسجد على أذني، فأسلوب الجواب يقتضي أن يقال له: قد أخطأت في مقامين،
أحدهما: اعتقادك أنك لا تستطيع والحال أن حفر الحفيرة ممكن، والآخر: زعمك
أن الإذن من المساجد، فإذا اقتصر في الجواب على الشقّ الأوّل علم تقريره في
الشقّ الثاني، ومعنى هذا أن الطرف مسجد لك، هذا.

ولكنك خير بأنّ الاستدلال بهذا الوجه مبنيّ على كون المراد من الجبهة
تمامها، فيكون المراد من الجانب هو الجبين.

ويمكن أن يقال: إنّ المراد من الجبهة ليس تمامها، بل خصوص ما تعارف
السجود عليه منها، وهو ما بين العينين منها، وعلى هذا فيكون المراد من الجانب
أحد طرفيه من الجبهة.

نعم لا بدّ حينئذٍ من حمل قوله عليه السلام: لا تفعل على الإرشاد إلى الفرد
الأفضل، ويستكشف منه أفضليّة السجود على ما بين العينين من السجود على أحد
الجانبين.

وبالجملة، فلا يستفاد بناءً على هذا الاحتمال في الرواية تقرير مسجديّة الجبين

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٢ من أبواب السجود، الحديث ١.

الذي يستلزم السجود عليه انحراف الوجه عن القبلة.

ومنها: ما رواه الثقة الجليل علي بن إبراهيم في كتابه في الموثق عن أبيه عن الصباح عن إسحاق بن عمار « قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل بين عينيه قرحة لا يستطيع أن يسجد عليها، قال عليه السلام: يسجد ما بين طرف شعره، فإن لم يقدر سجد على حاجبه الأيمن، فإن لم يقدر فعلى حاجبه الأيسر، فإن لم يقدر فعلى ذقنه، فقلت: على ذقنه؟ قال عليه السلام: نعم، أما تقرأ كتاب الله عز وجل: ﴿ وَيَخْرُجُونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا ﴾ ^(١).

وهذه الرواية أيضاً لا يستفاد منها إلا العدول عن الأفضل إلى غيره عند تعذر الأفضل، لا عن المسجد إلى ما ليس بمسجد حال الاختيار، نعم الفقرة الأخيرة يكون عدولاً إلى ما ليس بمسجد اختياري، وذلك لأن السائل فرض القرحة بين العينين وعدم الاستطاعة من السجدة عليها، فعين عليه السلام له ما بين طرف الشعر، وإلا فالحاجب الأيمن، وإلا فالأيسر، ولا يخفى دخول كل ذلك في الجبهة عند العرف، فإن القصاص داخل في الجبهة وكذا الحاجبان، فليس في الرواية من هذه الجهة حكم بالسجود على غير الجبهة العرفية، نعم هو غير الجبهة التي يتعارف السجود عليها وهو ما يحاذي الأنف منها.

وبالجمل، فالرواية كالرواية الأولى ساكنة عن اسم الجبينين.

ومنها: ما رواه في الكافي عن علي بن محمد بإسناده « قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن من يجبهته علة لا يقدر على السجود عليها، قال عليه السلام: يضع ذقنه

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٢ من أبواب السجود، الحديث ٣، والآية في سورة

على الأرض، إن الله تبارك وتعالى يقول: ﴿ وَيَخْرُونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا ﴾^(١).

وهذه الرواية كما ترى متّحدة المفاد مع الروایتين المتقدّمتين على ما عرفت من عدم دلالتها على الجبينين، بل الأولى غير متعرّضة لغير الجهة العرفيّة، والثانية متعرّضة بعدها للذقن مثل هذه الرواية، وإطلاقها شامل لما تمكّن من السجود على أحد الجبينين وما لم يتمكّن.

ومنها: ما عن كتاب الفقه الرضوي عليه السلام « قال: فإن كان في جبهتك علة لا تقدر على السجود أو دمل فاحفر حفيرة، فإذا سجدت فاجعل الدمل فيها، وإن كان على جبهتك علة لا تقدر على السجود من أجلها فاسجد على قرنك الأيمن، فإن تعذّر عليه فعلى قرنك الأيسر، فإن تعذّر عليه فاسجد على ظهر كفك، فإن لم تقدر عليه فاسجد على ذقنك، لقول الله تبارك وتعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا تَلَّوْا عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا ﴾ إلى قوله تعالى: « ويزيدهم خشوعاً »^(٢).

والتعبير بالقرن في هذه الرواية أيضاً محتمل الانطباق على ما ذكرنا من العظم الناتج في طرفي الجهة الذي يكون الجبين من ورائه، محاذياً لطرف الحاجب المتماثل إلى السفلى، فلا يكون الترتيب أيضاً إلا بين الأفضل وغيره.

نعم زاد فيها السجود على ظهر الكف أيضاً وهو من المساجد الاضطراريّة عند تعذّر المسجد الاختياري، فمن الممكن أنه إذا تعذّر أو تعسّر السجود على الأرض وما نبت منها لأجل إيذائها الجهة جاز له السجود على ظهر الكف.

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٢ من أبواب السجود، الحديث ٢.

(٢) مستدرک الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب السجود، الحديث ١. والآية في

لكونه لينا لا يوجب الأذى.

فعلم أنّ شيئاً من أخبار الباب لا يستفاد منه حكم الجيبين، فانحصر مدركه في الإجماعات المنقولة، وهي قد ثبتت في الأصول عدم حجّيتها.

وحينئذٍ فإن أراد الاحتياط في مقام العمل أتى بسجدين بعنوان الرجاء والاحتياط، إحداهما على أحد الجيبين، والأخرى على الذقن إن لم يمكن وضع كليهما معاً في سجدة واحدة، كما أنّه يجوز أيضاً جرّ وجهه من السجدة الأولى ووضع الذقن أو أحد الجيبين، وليس الرفع والوضع مستلزماً لزيادة السجدة إذا كان مأتياً به بعنوان الاحتياط والرجاء، كما أنّ القصد المعتبر في السجود أيضاً حاصل بذلك، فإنّه يكفي القصد الإجمالي إلى ما كان من أحد هذين الفعلين هو السجود المأمور به واقعاً في علم الله تعالى.

الثالثة

ومن الأمور التي قيل بوجوبها: الجلوس بعد السجدة الثانية مطمئناً، وهي جلسة الاستراحة، ونسب القول بوجوبه إلى سيدنا المرتضى عليه السلام.

واستدل له بما رواه الشيخ عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: إذا رفعت رأسك من السجدة الثانية في الركعة الأولى حين تريد أن تقوم فاستوي جالساً ثم قم»^(١).

واعترضه في المدارك بأنه معارض بما رواه الشيخ عن زرارة «قال: رأيت أبا جعفر وأبا عبد الله عليهما السلام إذا رفعوا رأسهما من السجدة الثانية نهضوا ولم يجلسا»^(٢) قال: والسندان متقاربان، انتهى.

وربما تحمل هذه الرواية على التقيّة، لما رواه الشيخ في التهذيب عن الأصبح بن نباتة «قال: كان أمير المؤمنين إذا رفع رأسه من السجود قعد حتى يطمئن، ثم يقوم، فليل له: يا أمير المؤمنين، كان من قبلك أبو بكر وعمر إذا رفعوا رؤوسهم

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥ من أبواب السجود، الحديث ٣.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥ من أبواب السجود، الحديث ٢.

نهضوا أي على صدور أقدامهم كما ينهض الإبل، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: إنما يفعل ذلك أهل الجفاء من الناس، إنما هذا من توقير الصلاة»^(١).

وما رواه زيد النرسي في كتابه، «قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: إذا رفعت رأسك من آخر سجدة في الصلاة قبل أن تقوم فاجلس جلسة، ثم بادر بركبتك إلى الأرض قبل يديك وابسط يديك بسطاً وأتك عليها، ثم قم، فإن ذلك وقار المؤمن الخاشع لربه، ولا تطش من سجودك مبادراً إلى القيام كما يطيش هؤلاء الأقباب في صلاتهم»^(٢).

وما رواه الصدوق في الخصال بسند معتبر عن أبي بصير ومحمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام عن آبائه عليهم السلام «قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: اجلسوا في الركعتين حتى تسكن جوارحك، ثم قوموا، إن ذلك من فعلنا»^(٣).

وعورض أيضاً دليل الوجوب بما رواه الشيخ في التهذيب عن رحيم «قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: جعلت فداك، أراك إذا صليت رفعت رأسك من السجود في الركعة الأولى والثالثة وتستوي جالساً، ثم تقوم، فنصنع كما تصنع؟ قال عليه السلام: لا تنظروا إلى ما أصنع أنا، إصنعوا ما تؤمرون»^(٤).

وأجيب عنه أيضاً بالحمل على التيقية، إذ لا شبهة في مرجوحية ترك الجلوس، فلم يكن أمرهم عليهم السلام به وإلزامهم في هذا الخبر بموافقة ذلك الأمر إلا لأجل التيقية.

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥ من أبواب السجود، الحديث ٥.

(٢) مستدرک الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥ من أبواب السجود، الحديث ٢.

(٣) مستدرک الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥ من أبواب السجود، الحديث ٤.

(٤) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥ من أبواب السجود، الحديث ٦.

وحينئذٍ فيشكل صرف ما كان ظاهره الوجوب عن ظاهره لذلك، ولكن إطلاق الأمر به رعاية للتقية مع عدم ميسر الحاجة إليها إلا أحياناً، وكذا عدم تعارفه واشتغاره في عصر الرضا صلوات الله عليه بين من ياتمر بأوامره من أقوى الشواهد على أنه ليس من المهمات التي لا يجوز الإخلال بها بلا ضرورة ملجئة إليه، بل هو من الآداب التي ينبغي رعايتها مهما أمكن، هذا ما يقال في هذا المقام في توجيه الأخبار المذكورة.

قال شيخنا الأستاذ دام ظلّه على رؤوس العباد: إنّ الحمل على التقية معناه طرح السند، وهو متأخر رتبة عن الجمع الدلالي، فلو كان بين الخبرين جمع عرفي فلا وجه للحمل المذكور، فإنّه في الحقيقة ليس بجمع، بل طرح.

وحينئذٍ فنقول: ظاهر الأمر في الخبر الأوّل وإن كان هو الوجوب، إلا أنّ فعل الإمامين عليهما السلام الذي حكاه زراره نصّ في جواز الترك، بل لعلّ ظاهر العبارة كون ذلك صادراً منها عليها غير مرّة، فإنّه ظاهر قوله: إذا رفعنا رأسهما إلخ، إذ لا يقال مثل هذه العبارة إلا في مورد تكرار العمل كثيراً، فكيف يكون مثل ذلك للتقية؟

وأيضاً فإنّ العامة لم يكن الجلوس عندهم محظوراً، غاية الأمر كانوا لا يرون بتركه بأساً، لا أنهم جعلوه سنّة، ولا يكون مجرد فعل أبي بكر وعمر من باب الاتفاق موجباً لكونه سنّة عندهم.

وكذا يُبيّهُ حمل الخبر الأخير على التقية إطلاق قوله عليه السلام: إصنعوا كما تؤمرون، مع أنّ التقية ليست مبتلى بها إلا أحياناً، هذا لو أريد تقية السائل، وإن أريد تقية الإمام عليه السلام فينافيه فعله عليه السلام، فإنّه كان في عمله مخالفاً لهم، فكيف راعى التقية في الفتوى؟

وبالجملته، الحمل على التقيّة مضافاً إلى عدم المورد له يأبى عنه المقام أيضاً. فالأحسن حمل الأمر في الخبر الأوّل على الفضل والاستحباب، ولا ينافيه رواية زرارة المحاكية المشتملة على قوله: إذا رفعاً رأسهما، لا يمكن حمله على رؤية ذلك منها دفعة، غاية الأمر أنّه خلاف الظاهر، ولا بأس به بعد ذلك الحثّ الأكيد الذي ورد في الأخبار برعاية الجلسة المذكورة المانع عن إبقاء هذا الظاهر بحاله. ويشهد للاستحباب أيضاً التعليل بالتوقير وعدم الطيش وأنّه وقار المؤمن الخاشع لربّه وأنّه من فعلنا، فإنّ هذه الألسنة لسان الاستحباب كما لا يخفى. ولا ينافيه إطلاق الجفاء على تركه في قوله عليه السلام: إنّما يفعل ذلك أهل الجفاء من الناس، فإنّ إطلاق الجفاء في ترك المستحبات كثير في الأخبار، كما ورد في ترك زيارة النبي صلى الله عليه وآله وغيره ممّا يظهر للمتبع، وإذن فالقول بالاستحباب لا يخلو عن قوّة.

وأما قول الرضا صلوات الله عليه: لا تنظروا إلى ما أصنع أنا، إصنعوا كما تؤمرون، فليس المراد به ما ذكروه من التقيّة، بل المراد منه أنّ وظيفتكم أن تستفيدوا الإيجاب من لفظي وقولي وأمري، لا أن تستفيدوه من عملي، فإنّ السائل لما رأى مواظبته عليه السلام على هذا العمل توهم الوجوب، فلهذا سأله عليه السلام: إنّنا أيضاً نصنع كما تصنع؟ فأجابه عليه السلام بقوله: لا تنظروا إلى ما أصنع أنا، وإذن فلا منافاة له مع الاستحباب أصلاً.

الرابعة

لا بأس بالسجود على غير الأرض وشبهها مثل الفراش في حال التقيّة، ولا يجب التفصّي عنها بالذهاب إلى مكان آخر، نعم لو كان في ذلك المكان مندوحة بأن يصلي على البارية أو نحوها ممّا يصحّ السجود عليه وجب اختيارها، فهذا دعويان :

الأولى : صحّة الصلاة الفارقة للشرط أو الواجدة للمانع إذا كانت لتقيّة وإجزائها عن الأمر الصلاحي، لا صرف المعذورية مع بقاء التكليف بحاله بحيث متى زال العذر اقتضى الإعادة في الوقت والقضاء في خارجه .

والثانية : توسعة الأمر في هذا الباب على خلاف سائر الأعدار، حيث يدور الأمر فيها مدار الحاجة والضرورة الغير المتمكّن عنها التفصّي ولو بتأخير العمل إلى آخر الوقت، وأمّا هنا فتى تحققت التقيّة ولو كانت في أوّل الوقت جاز العمل بمقتضاها ولا يجب الصبر إلى آخر الوقت، لرجاء زوالها، بل أو القطع به .

أمّا الدعوى الأولى فلها طريقتان :

الأوّل : دعوى اختصاص الأدلّة الأوّلية المتضمّنة لجعل الشيء شرطاً

أو مانعاً ولو لضمّ البعض إلى بعض بصورة التمكن من فعله وتركه بحيث كان مقتضاها نفي الشرطية عند الاضطرار إلى الترك، ونفي المانع عند الاضطرار إلى الفعل، فيكون أحد أفراد الاضطرار التقيّة التي منشؤها الخوف على نفسه أو غيرها، بحيث يصدق عليه بعد ملاحظة تكليفه بحفظ النفس ودفع الضرر أنّه ملجأ وغير متمكّن من تحصيل ذلك الشرط أو ترك ذلك المانع، فتكون صلاته بذلك صحيحة.

وعلى هذا يشكل الأمر في موارد قيام الدليل على الشرطية أو المانعية المطلقتين كما لو اقتضى التقيّة مثلاً الصلاة بالتيمّم على التراب النجس، فإنّ أصل الطهارة بالأعمّ من المائيّة والترابيّة من الشرائط المطلقة الغير المختصّة بحال الاختيار، وقد لزم فوتها في المثال.

والطريق الثاني - وهو أعمّ نفعاً، لنفعه في مثل المثال من الشرائط المطلقة أيضاً -: دعوى أنّ الاستفادة من أدلّة الترخيص الوارد من الشارع في مورد الشرط والمانع في مقام التقيّة إمّا عمومياً وإمّا خصوصاً بعد ملاحظة عدم تحقّق تكليف نفسي في الموردین حتّى يرجع الترخيص المذكور إلى رفعه، بل الثابت بجرّد الإيجاب الوضعي في الشرط، والمنع الوضعي في المانع، أنّ الشارع أسقط ذلك الشرط عن الشرطية، وذلك المانع عن المانعية، فالترخيص في هذا المقام عبارة عن رفع ما كان فيه من الوضع، كما كان المراد به في مقامات التكاليف النفسية رفع ما كان فيها من تلك التكاليف.

وأما ما يدلّ عليه: فما رواه ثقة الإسلام عن الثقة الجليل عليّ بن إبراهيم عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن ابن أذينة، عن إسماعيل الجعفي ومعتز بن يحيى بن سالم ومحمد بن مسلم وزرارة «قالوا: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: التقيّة في كلّ شيء.

يضطرّ إليه ابن آدم فقد أحله الله له»^(١).

بتقريب أنّ الحليّة عبارة عن رفع المنع، ففي ما إذا كان المنع نفسياً كان رفعه مفيداً أثر الإباحة وعدم المخرج في الفعل، وفي ما كان غيرياً فرفعه عبارة عن صحّة العمل الواجد له، وكذلك حال الترك المنوع، فالحليّة هنا للأعمّ من الحليّة التكليفيّة والوضعيّة، وقد استعملت كثيراً في الأخبار في موارد الوضع كما لا يخفى على المتتبع.

نعم قوله عليه السلام: ما من شيء إلا وقد أحله الله عند الضرورة، يمكن أن يقال بعدم ظهوره إلا في التكليف.

والفرق بينه وبين الخبر السابق أنّ المتعارف في التقيّة اتّفاقها في أجزاء العبادة وشروطها، واتّفاقها في التكاليف النفسيّة في غاية القلّة، فلو حملنا الخبر على الحليّة التكليفيّة لزم تقييده بالفرد النادر، وهو ممّا تقطع بخلافه، مع وروده بصورة العموم والكلية، فهذا شاهد صدق على إرادة الحليّة بالمعنى الأعمّ وهو المطلوب.

وعلى هذا فلا يختصّ بباب دون باب، بل يجري في عامّة العبادات الصادرة على وجه التقيّة إمّا في شرطها أو في جزئها، فيحكم بالصحة في الجميع، فالإفطار عن تقيّة في الصوم حاله حال الأكل عن سهو، وفي الحقيقة ليس بإفطار، نعم إذا كان الضرورة الداعية إلى الأكل غير التقيّة مثل المرض ونحوه، فحينئذ يسمى إفطاراً معذوراً فيه، وأمّا مع التقيّة فيكون كالأكل السهوي.

(١) الوسائل: كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي،

الحديث ٢، وفيه «معتر بن يحيى بن سالم» بدل «معتر بن سالم».

فإن قلت : لا يخلو إما أن يكون التقيّة تتأدّى بترك الصلاة، وإما لا تتأدّى إلا بفعلها متكتفاً مثلاً ولا تتأدّى بالترك.

فعلى الأول : لو اختار الفعل فهو بعد هذا الاختيار وإن كان مضطراً، لكنّه بالاختيار لقدرته على الترك وأداء التقيّة بذلك على حسب الفرض، ولا تصير صلاته بمجرد ذلك مورد الرخصة من جهة التقيّة.

وعلى الثاني : فغاية ما يستفاد من أدلّة التقيّة أنّه مأذون ومرخص في إتيان الصلاة الباطلة، وليست حالها بأولى من شرب الخمر الذي سوّغه التقيّة، وأين هذا من إسقاطها الإعادة والقضاء، بل الأمر بالصلاة الصحيحة على حالها.

قلت أولاً : يكفينا الإيجاب الجزئي، فافرض انحصار رخصة التقيّة بالفرض الثاني، أعني ما إذا لجأ التقيّة إلى الفعل مع التكتّف، ولكن نقول : ليست الصلاة الباطلة محرّمة نفساً كشرب الخمر حتّى يرجع ترخيصها إلى الإذن التكليفي، بل ممنوعة وضعاً، فالرخصة فيها معناها رفع هذا المنع الوضعي، ومعناه الإجزاء عن الأمر الواقعي، فعلم أنّ قياس المقام بالمحرّم النفسي كشرب الخمر مع الفارق.

وثانياً : نقول في الفرض الأول الذي يمكن أداء التقيّة بوجهين، ترك الصلاة وفعلها متكتفاً؛ أنّه لا إشكال في كونه مضطراً بعد اختيار الفعل، فيكون موضوعاً لأخبار التقيّة، فيكون المنع الوضعي مرتفعاً.

نعم يبقى أنّ إطلاق مادّة الصلاة التامة يقتضي بقاء مطلوبيّتها حتّى بالنسبة إليه، فيكون عاصياً من جهة تفويت المصلحة المطلقة اللازمة الاستيفاء.

لكن هذا أيضاً أولاً لا يضّرّ بمرامنا من الإجزاء عن الأوامر الأوّلية بمعنى إسقاط الإعادة والقضاء، وثانياً : بعد ملاحظة الترغيبات والتحريضات في الأخبار

بإلقاء النفس في معارض التقيّة ومحاضرهم ومجامعهم والعبادة معهم بصورة عبادتهم - كما يأتي شرحه إن شاء الله تعالى في المقام الآتي - نعلم أنّ المصلحة الأوّليّة القائمة بالصلاة التامة قد أخذ في موضوعها عدم الابتلاء بالتقيّة كما أخذ في موضوع الصلاة الرباعيّة عنوان الحضر بحيث يجوز تبديل العنوان إلى العنوان المقتضي للصلاة الفاقدة اختياراً.

ويدلّ على الإجزاء أيضاً ما رواه في أصول الكافي بسنده عن أبي جعفر عليه السلام أنّه «قال: التقيّة في كلّ شيء إلا في شرب المسكر والمسح على الخفين»^(١). فإنّ استثناء المسح على الخفين مع عدم ثبوت منع فيه إلا من حيث الوضع دليل على عموم المستثنى منه، أعني: قوله عليه السلام: «كلّ شيء»، للممنوعات النفسيّة والغيريّة، ومعلوم أنّ ثبوت التقيّة في كلّ ممنوع بمعنى رفع المنع الثابت فيه، وهو مفيد للصحة في الممنوع الوضعي، فيدلّ على رفع مانعيّة التكتّف في الصلاة وصحة الوضوء بالنبيذ، وكذا غسل الرجلين فيه.

إجزاء العمل بالتقيّة وعدم وجوب الإعادة والقضاء

وأما الدعوى الثانية: وهي توسعة الأمر في هذا الباب وثبوت الإجزاء ولو مع عدم استيعابه لجميع الوقت أو إمكان ترك الصلاة رأساً، بل وثبوت المدوحة في ذلك الزمان الذي توقع فيه العمل إمّا بالذهاب إلى مكان آخر

(١) الوسائل: كتاب الأمر والنهي، الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٥، نقلًا بالمضمون.

ليس فيه من يتقى منه، وإما بالتمكّن من إزعاجه من مكانه حتى يعمل بلا تقية، وإما بالتمكّن من العمل على طبق الواقع مع إظهاره صورة أنّه يوافقهم، كأن يضع إحدى يديه في قرب الأخرى بحيث يتوهم الرائي أنّه متكثّف بواسطة تغطيتها بالتوب.

فالظاهر المجزم باعتبار عدم النحو الأخير، فإنّ المفروض فيه إمكان الجمع بين غرض التقية من إظهار الموافقة معهم وإتيان الواقع، فلا داعي إلى إتيانه على وفق مذهبهم مع ذلك كما هو واضح، وليس هذا أيضاً مشمولاً للأخبار.

بقي الكلام في غيره من سائر الأئمة حتى ما إذا كان العذر مستوعباً لجميع الوقت، سواء كان التفصي بترك الصلاة رأساً ممكناً أم لا، إذ لا كلام في وجوب التقية حفظاً لنفسه، لكن كونه مجزياً يحتاج إلى إقامة دليل.

نعم في خصوص باب الصلاة قام الدليل في هذه الصورة، وهو قولهم عليهم السلام: لا تترك الصلاة بحال، لكن المقصود إقامته في عامّة العبادات وفي عامّة الأحوال حتى في ما إذا تمكّن من الإتيان في مكان خالٍ منهم، أو في ذلك المكان بنحو الإزعاج، فالمطلوب في هذا المقام إثبات الدليل على الإجزاء في جميع هذه الصور، إذ لقائل أن يقول: سلّمنا أنّ إظهار الموافقة معهم ولو مع المندوحة أمر مرغوب مستحسن، لكن أين هو من صيرورته مصداقاً لأمثال أوامر العبادات؟

حكم التقية في الموضوعات كالحكم بثبوت الحلال

ثمّ لا بدّ من عموم ذلك الدليل حتى بالنسبة إلى موارد الاختلاف الموضوعي، كحكم حاكمهم بثبوت هلال ذي الحجّة باليئة العادلة عندهم إذا

لم يثبت عند الشيعة، فإنه لولا الدليل لا بدّ من إعادة الحجّ في القابل، لأنّه أتى بالوقوفين في غير موقعهما.

وبالجملة، المطلوب إثبات الإيجاب الكليّ في هذا المقام، كما كان المهمّ في المقام المتقدّم إثبات الإيجاب الجزئيّ، فإن ثبت الدليل العامّ فهو، وإلا فلا بدّ من الوقوف في كلّ جزئيّ جزئيّ من الموارد على اتّباع النصّ الموجود فيه إن كان، كما ورد في خصوص ردّ الشعر في الوضوء، حيث إنّ ظاهر الرواية هو الترخيص فيه بمعنى رفع مانعيّته، لكنّه لا دخل له بمسح الخفّ أو غسل الرجل مثلاً، فضلاً عن باب الصلاة أو الصوم أو الوقوفين أو غير ذلك.

وحينئذ نقول وعلى الله التوكّل: إنّ الدليل العامّ على الإجزاء النافع لجميع العبادات والأبواب ولجميع أنحاء العذر من المستوعب وغيره مع المندوحة في غير المستوعب وعدمها، لكن لا بنحو الذي تقدّم أنّه غير مستفاد من الأخبار، وهو إثبات العمل في محضر منهم بنحو يرى أنّه يوافقهم والحال أنّه موافق الحقّ، هو الأخبار الكثيرة الدالّة على امتنان الله تعالى وتفضّله على المؤمنين بإعطاء الرخصة لهم في أن يظهرها لهم الموافقة في الأعمال مع التدين في السرّ بالدين الحقّ.

جواز تحصيل الاضطرار والتقيّة المداراتيّة

فيستفاد من هذه الطائفة من الأخبار أنّ إيجاد عنوان الاضطرار واللابديّة لنفسه يكون مجوزاً، بل مندوباً مستحسناً بأن يعمل العمل في معارض التقيّة مع إمكان إثباته مخفياً بتبديل المكان أو إزعاج الشخص أو تأخير الوقت، فضلاً عن

إمكان تركه رأساً، ثم بعد تحصيل الاضطرار لنفسه ومشغوليته بالعمل يدخل تحت الإحلال المستفاد من طائفة أخرى من الأخبار الدالة على أن التقية في موضوع الاضطرار واللابدية مشرعة ورافعة للمنع الوضعي الثابت لولاها. أما الطائفة الثانية فقد تقدّم جملة منها.

وأما الأولى فهي كثيرة. منها: ما رواه في الوسائل عن عليّ بن الحسين المرتضى في رسالة المحكم والمتشابه نقلاً من تفسير النعماني بإسناده عن عليّ عليه السلام «قال: وأما الرخصة، التي صاحبها فيها بالخيار، فإن الله نهي المؤمن أن يتخذ الكافر ولياً، ثم منّ عليه بإطلاق الرخصة له عند التقية في الظاهر أن يصوم بصيامه ويفطر بإفطاره ويصليّ بصلاته ويعمل بعمله ويظهر له استعمال ذلك موسعاً عليه فيه. وعليه أن يدين الله تعالى في الباطن بخلاف ما يظهر لمن يخافه من المخالفين المستولين على الأمة» ^(١) المنبر.

وقوله عليه السلام: وعليه أن يدين الله تعالى إلخ ليس يراد به إيجاب الإعادة أو القضاء في الباطن لعمله الذي أتى به في الظاهر حتى ينافي مع الإحلال ورفع المنع المستفاد من الطائفة الأخرى، بل المراد أنّه في الباطن يكون على عقيدته وديانته من موالات الأئمة الهادين والخلفاء الراشدين سلام الله عليهم أجمعين، وإن كان في الظاهر يظهر أنّه منهم ويعمل مثل عملهم.

والحاصل أنّ عمل جانحته لا بدّ أن لا يوافق مع عمل جارحته، وأين هذا من إيجاب الإعادة والقضاء، وهو مفاد قول مولانا الباقر عليه السلام في خبر أبي بصير:

(١) الوسائل: كتاب الأمر والنهي، الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٢٠، وراجع

« خالطوهم بالبرائيّة، وخالفوهم بالجوانيّة إذا كانت الإمرة صبيانيّة »^(١).

ومنها : ما رواه فيه عن ثقة الإسلام الكليني بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام في رسالته عليه السلام إلى أصحابه « قال عليه السلام : وعليكم بمجاملة أهل الباطل ، تحمّلوا الضيم منهم ، وإيّاكم ومماظمتهم ، دينوا في ما بينكم وبينهم إذا أنتم جالستموهم وخالطتموهم ونازعتموهم الكلام بالتقيّة التي أمركم الله أن تأخذوا بها في ما بينكم وبينهم »^(٢).

ومنها : ما رواه الحسن بن محمّد الطوسي رحمه الله بإسناده عن الصادق عليه السلام « قال : قال عليه السلام : عليكم بالتقيّة ، فإنّه ليس ممّا من لم يجعلها شعاره ودينه مع من يأمنه لتكون سجيّته مع من يحذره »^(٣).

ومنها : ما رواه ثقة الإسلام بسنده عن أبي عبد الله عليه السلام « قال : قال عليه السلام : ما بلغت تقيّة أحد تقيّة أصحاب الكهف أن كانوا ليشهدون الأعياد ويشدّون الزنانير فأعطاهم الله أجرهم مرّتين »^(٤).

ومنها : ما رواه فخّار بن معد الموسوي في كتاب الحجّة على الذهاب إلى تكفير أبي طالب عليه السلام بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث « إنّ جبرئيل نزل على رسول الله صلى الله عليه وآله فقال : يا محمّد إنّ ربك يقرئك السلام ويقول لك : إنّ أصحاب الكهف أسروا الإيمان وأظهروا الشرك ، فأتاهم الله أجرهم مرّتين ، وإنّ أبا طالب

(١) الوسائل : كتاب الأمر والنهي ، الباب ٢٦ من أبواب الأمر والنهي ، الحديث ٣ .
(٢) الوسائل : كتاب الأمر والنهي ، الباب ٢٤ من أبواب الأمر والنهي ، الحديث ١٣ .
(٣) الوسائل : كتاب الأمر والنهي ، الباب ٢٤ من أبواب الأمر والنهي ، الحديث ٢٤ .
(٤) الوسائل : كتاب الأمر والنهي ، الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي ، الحديث ١٥ .

أسرّ الإيمان وأظهر الشرك، فاتاه الله أجره مرتين، وما خرج من الدنيا حتى أتته البشارة من الله بالجنة»^(١).

ومنها: ما رواه ثقة الإسلام بسنده عن هشام الكندي «قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إيتاكم أن تعملوا عملاً نعيّر به، فإن ولد السوء يعيّر والده بعمله، كونوا لمن انتظمت إليه زيناً، ولا تكونوا علينا شيئاً، صلّوا في عشائهم، وعودوا مرضاهم، واشهدوا جنازتهم، ولا يسبقونكم إلى شيء من الخير، فأنتم أولى به منهم، والله ما عبد الله بشيء أحب إليه من الخبأ، قلت: وما الخبأ؟ قال عليه السلام: التقيّة»^(٢).

هذه ما عثرت عليه من أخبار هذا المجال، ولعلّ المتتبع يعثر على أزيد من ذلك، ومن أراد فليراجع الوسائل في أبواب الأمر بالمعروف، والمستفاد من مجموعها عيوبية الخلطة والمجامعة مع المخالفين والحضور في محاضرتهم، وإظهار الموافقة معهم قولاً وفعلاً.

وبعبارة أخرى: تحصيل عنوان الاضطرار في حق نفسه بأن يحضر معهم في عبادتهم حتى يضطرّ بإتيانها بصورة ما يأتونه، فيصير مجرى الطائفة الأخرى الدالّة على الإحلال في حق المضطرّ ومن ليس له بدّ، هذا.

ولكن ربما يعارض هذه بأخبار أخر دالّة على اعتبار عدم المندوحة حال العمل، بل ولو بترك الصلاة رأساً، أو بالصبر إلى زمان آخر، ولكن لا بدّ من رفع اليد عن الظهور الثاني، كما ذكره شيخنا المرتضى رحمته في رسالته المعمولة في التقيّة

(١) الوسائل: كتاب الأمر والنهي، الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١٧.

(٢) الوسائل: كتاب الأمر والنهي، الباب ٢٦ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٢.

بواسطة القطع بأنّ الصلاة لا تترك بحال وصراحة بعض الأخبار بعدم اعتبار استيعاب العذر لمجموع الوقت المضروب للعمل، فيبقى الأخذ بالظهور الأوّل أعني: اعتبار عدم المندوحة في الجزء الذي يعمل العمل فيه من الوقت بعدم إمكان تبديل المكان أو إزعاج الإنسان الذي يتّقى منه فح إمكان ذلك لا موقع للتقيّة ولا يشرع العمل الموافق لها.

وأظهر شيء في هذا الباب رواية أحمد بن محمّد بن أبي نصر عن إبراهيم ابن شيبة «قال: كتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام عن الصلاة خلف من يتولّى أمير المؤمنين عليه السلام وهو يرى المسح على الخفّين أو خلف من يحرمّ المسح على الخفّين وهو يمسخ، فكتب عليه السلام: إن جامعك وإيّاهم موضع لا تجدّ بدأ من الصلاة معهم فأذن لنفسك وأقم معهم، فإن سبقك إلى القراءة فسبح»^(١).

حيث إنّ مقتضى التقيّد بقوله عليه السلام: لا تجدّ بدأ الخ عدم المشروعيّة مع وجدان الحيلة بأيّ طريق أمكن، فموضوع المشروعيّة عدم إمكان الاحتيال من كلّ وجه، ولكن قد عرفت أنّه بهذا العموم حتّى يترك الصلاة رأساً، أو بالصبر عن أوّل الوقت إلى جزء آخر مقطوع بخلافه من سائر الأخبار، فيبقى اعتبار عدم إمكان الحيلة في ذلك المحين ولو بالتبديل المكاني ونحوه.

ولكن حمل الرواية على إرادة خصوص هذا الفرد من المفهوم ليس بأولى من أن يقال: إنّ المراد هو المضطريّة مع حفظ عدم تغيير المسلك وكونه مصلياً في المسجد في وقته المعتاد له إذا كان في أصحابه، فإنّه مع حفظ ذلك أيضاً له حالتان: الأولى: أن يكون مضطراً إلى الماشاة مع العائمة لخوفه الضرر على نفسه مثلاً في

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٣٣ من أبواب صلاة الجماعة، المحدث ٢.

صورة الترك، لكونهم ذوي شوكة وسطوة واستيلاء على المؤمنين، والثانية: عكس ذلك، بأن يكونوا في حال الابتذال والذلة غير مخوف منهم إيذاء وإضرار.

فالرواية يشترط في جواز إيجاد الصلاة على وجه التقية كونهم من القسم الأول حتى يصير المكلف مع محفوظية حاله وعدم تغيير وضعه مضطراً وداخلاً في من لا بد ولا محيص له عن المباشرة والمدارة وإعمال العمل بصورة عملهم، وحينئذ أيضاً يراعى في صلاته وظيفته المنفرد فيؤدّن في نفسه ويقيم ويقرأ كذلك، فإن أدى ذلك إلى وقوع شيء كان مانعاً في صلاة الفرادى لولا التقية مثل قطع الفاتحة عند خوف فوت اللحوق بركوع الإمام مثلاً، فهذا ممّا حلّله التقية في هذه الصلاة ورفعت منه الوضعي الثابت لولاها، فيكون بذلك صلاته صلاة فرادى صحيحة وإن كان بحسب الفضل والثواب ربما يكون أفضل من الجماعة الصحيحة وكالاتقاء برسول الله ﷺ في الصفّ الأول.

ومن هنا تقدر على هذا الجواب في كلّ رواية تشتمل على لفظة لا بدّ، أو الضرورة، أو الاضطراب، فإنّ الجواب عن الكلّ ما ذكرنا، وهو أنّه إذا فرض كونه في صورة الجماعة معهم مضطراً ولا بدّ له من العمل مثل عملهم فقد رخص له الأخبار إيجاد هذه الجماعة حتى يحصل ذلك الاضطراب، ومع تحقق الاضطراب فالأخبار ناطقة بصحة العمل وصورته مصداقاً للامتثال للأوامر الواقعية الأوّلية، هذا.

وأما ما عن دعائم الإسلام عن أبي جعفر الثاني صلوات الله عليه: «لا تصلّوا خلف ناصب ولا كرامة، إلّا أن تخافوا على أنفسكم أن تشهروا ويشار إليكم، فصلّوا في بيوتكم، ثم صلّوا معهم واجعلوا صلاتكم معهم تطوعاً»^(١)

(١) مستدرك الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٦ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١.

فلا ينافي ما ذكرناه من الإجزاء في التقيّة عن المخالفين، لإمكان اختصاص الحكم المزبور أعني: الصّحة والإجزاء بخصوص التقيّة عمّن عدا النصاب من سائر المخالفين وكون المحثّ والتحريض في حضور الجماعات المنعقدة أيضاً مخصوصاً بسائر أصنافهم ممّن عدا النصاب، وأمّا النصاب فحكمهم في ذلك حكم سائر الكفّار في أنّه ليس المخالفة والمرادة الصورية والحضور في جماعاتهم مرغوبة أولاً، وعلى فرض تحقّق الإلجاء والخوف على النفس مثلاً الداعي إلى التقيّة منهم فلا إشكال في وجوب التقيّة كالتقيّة عن سائر الكفّار، بل عن فسقة الشيعة، كما كان هو الحال في تقيّة أصحاب الكهف ومؤمن آل فرعون وسيدنا أبي طالب عليه السلام.

ولكن من الواضح عدم جريان حكم التقيّة عن المخالفين على التقيّة عن هؤلاء، فلو دعت التقيّة منهم إلى الصلاة بكيفية باطلة بحيث توقّف حفظ النفس مثلاً عليها فلا إشكال في وجوبها، ولكن لا شبهة في عدم إجزائها عن الصلاة الصحيحة، فالخبر شاهد على كون النصاب أيضاً حالهم كذلك، فلا ينافي ما ذكرناه في سائر أصناف المخالفين.

وقوله: «لا كرامة» يعني ليسوا بقابلين للإكرام ومعدودين من الإنسان ولفظة «كراميّة» مكانها الظاهر كونها تصحيحاً.

وأما ما عن الفقه الرضوي من المرسل عن العالم عليه السلام «قال: ولا تصلّ خلف أحد إلّا خلف رجلين، أحدهما من تتق به وبدينه وورعه، وآخر من تتقي سيفه وسوطه وشرّه وبوائقه وشيعته، فصلّ خلفه على سبيل التقيّة والمداراة، وأذن لنفسك وأقم واقراً فيها، فإنّه غير مؤتمن به»^(١).

(١) مستدرک الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٩، من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١.

فالظاهر إرادة كون الرجل المتقى منه ذا سطوة وشوكة بحيث يليق أن يخاف منه، وليس المراد به وجود الخوف والضرر في ترك الصلاة الشخصية خلفه وترتب المضار المذكورة على تركها، بل إذا كان الرجل بتلك الصفة فالصلاة خلفه مرخص فيها، ولو لم يترتب على تركها ضرر، والمقصود نفي الصلاة خلف من ليس بتلك الصفة ولا يخشى من سطوته، فلا رخصة في الصلاة خلفه.

وبالجمل، هذه الرواية أيضاً متحد المقاد مع رواية إبراهيم بن شيبه وإن كانت إرادة ذلك فيها خلاف الظاهر منها.

الخامسة

إذا نسي السجدين أو إحداها وتذكر قبل الدخول في الركوع وجب العود إليها، وإن كان بعد الركوع مضى إن كان المنسي واحدة وقضاها بعد السلام، وتبطل الصلاة إن كان اثنتين، وإن كان في الركعة الأخيرة يرجع ما لم يسلم، كل هذه مما لا كلام فيه بحسب الأدلة ظاهراً، وربما يأتي الكلام فيها مفصلاً.

إنما الكلام في ما إذا تذكر نسيان السجدة الأخيرة بعد السلام، فالمشهور الحكم بطلان الصلاة إن كان المنسي اثنتين، والقضاء إن كان واحدة.

وربما يوجه ما ذكره بما ورد من كون آخر الصلاة التسليم، وما ورد من كون تحليلها التسليم، ولازم المحللية عدم لحوق ما بعده بما قبله، ولا ينتقض بما إذا سلم في الثالثة مثلاً سهواً، حيث إن المحلّ قابل للحوق الرابعة، فإن هذا إنما يرد لو قيل بكون جنس التسليم في أي محلّ وقع وبأي كيفية صدر محلاً.

ولكننا لا نقول به، بل نقول: إن محمول المحللية والأخرية يردان معاً على موضوع واحد هو التسليم الذي وقع بعد تحقق ما به قوام بنية الصلاة، فإذا كان في الصلاة الرباعية وقد سلم في الثالثة مثلاً فليس هذا التسليم آخرًا، بل وقع في غير المحلّ، وأما إذا أتى بأربع ركعات وإن نقص السجدين من الأخيرة،

فإن قوام الركعة عرفاً بركوعها، فسلم، يصدق أن هذا التسليم واقع في الآخر، فيكون محلاً.

وبالجملة، متى تحقق عرفاً اسم الفراغ من الصلاة فالسلام حينئذٍ متصف بوصف المحلّية، ومتى تحقق هذا الوصف فاللازم عدم بقاء المحلّ للتدارك، فيتعيّن البطان في نسيان السجدين والقضاء في السجدة الواحدة.

ولكن يرد على هذا الوجه ما رواه الصدوق في الخصال بسنده عن الأعمش عن أبي عبد الله عليه السلام «قال عليه السلام: لا يقال في التشهد الأول: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، لأنّ تحليل الصلاة هو التسليم، فإذا قلت هذا فقد سلّمت»^(١).

هذا مضافاً إلى أنّه ليس صرف الفراغ وانتهاء العمل موجباً لعدم قابليّة المحلّ لتدارك ما فات، كما هو الحال في سائر الأعمال المركّبة لو فرض الإتيان بمجزئتها الآخر وحصل الفراغ منها، فإنّه مع عدم فوات الموالاة لو تذكّر فوات بعض أجزائها يعود ويتداركه، والمحلّ الذي لا يبقى إنّما هو المحلّ الذي يعتبر التجاوز منه في قاعدتي الشكّ بعد التجاوز والشكّ بعد الفراغ، فإنّه مع تحقق الفراغ عرفاً لا يبقى محلّ للعود إلى المشكوك، كما لو شكّ بين الثلاث والأربع بعد التسليم.

وأما المحلّ الذي يحكم بتلافي المسهي مع بقائه وبالاغتفار في غير الركن وبطالان الصلاة في الركن مع مضيّه فلا ينافيه صدق الفراغ عرفاً.

وليس المراد بمحلّية التسليم أيضاً أنّ من أثره كونه ما به يتحقّق الفراغ، فإنّ هذا شأن كلّ جزءٍ أخير للمركّبات، بل المقصود أنّ المصلّي كما يدخل في حريم

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٢ من أبواب الشهد، الحديث ٣.

الصلاة بالتكبير فيحرم عليه المنافيات، كذلك يدخل في الحلّ بالتسليم، فيصير تلك المحرّمات عليه محلّلة، والخروج عن حرّيم الصلاة أمر زائد عن مجرد الفراغ عن عمل الصلاة.

وحينئذ فمن الممكن كون هذا الأثر قد جعله الشارع من خواصّ التسليم في أيّ مكان حصل، ولا ربط له بكونه آخرأ.

ولكن هذا المعنى يرد عليه ورود الأخبار الكثيرة في أنّ ناسي الركعة أو الركعتين إذا تذكّر بيني على صلاته ويأتي بما نقص، ولو كان التسليم من أثره الوضعي الإحلال والإخراج عن حرّيم الصلاة لما صحّ ذلك.

ويمكن أن يقال: إنّ دلالة الأدلّة الأولى على ثبوت هذا الأثر الوضعي للتسليم وإن كانت غير قابلة للإنكار، ولكنّها محكومة بحديث لا تعاد، كما في سائر الآثار الوضعيّة الثابتة بحسب أدلتها الأولى لذات الشيء مثل المانعيّة لكلام الآدميين، فكما يحكم بمقتضى الحديث باختصاص المانعيّة بحال الذكر، كذلك يقال باختصاص هذا الأثر للتسليم في حال الذكر أيضاً، فالتسليم الصادر عن سهو ولو في المنشأ غير موضوع للأثر المذكور. فلا منافاة له مع الأخبار الواردة في ناسي الركعة، ولا مع الخبر المتقدّم الدالّ على إثبات وصف التحليل لقول: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين في التشهد الأوّل، لأنّ مورده التعمّد في قول ذلك، ولازم ذلك في مسألتنا القول بصحّة الصلاة حتّى في نسيان السجدين إذا تذكّر قبل المنافي سهواً وعمداً، وذلك لبقاء محلّ التدارك، فيأتي بالسجدين أو بالسجدة الواحدة بعنوان التدارك، ثمّ يأتي بالتشهد والتسليم، ثمّ بسجدي السهو لزيادة التشهد والتسليم الصادرين منه قبل ذلك سهواً.

ولكن لما كان المشهور، بل ادّعى بعض عليه الإجماع هو ما ذكرنا من

البطلان في نسيان السجدين والقضاء في السجدة الواحدة، فلو أراد الاحتياط يأتي بالسجدة الواحدة بعنوان الاحتياط وعدم قصد الأدائية والقضائية، وكذا يأتي بالتشهد والتسليم احتياطاً، ثم يسجدني السهو بقصد ما في الذمّة، وفي صورة نسيان السجدين يحنط بإعادة الصلاة بعد إتيانها مع التشهد والسلام ويسجدني السهو.

فإن قلت: كيف يمكن القول بالصحة في نسيان السجدين، ومقتضى لا تعاد إلخ البطلان به؟

قلت: كلاً، ليس مقتضى لا تعاد، البطلان بمحض النسيان، بل مع فوت محلّ التدارك، والمدعى في المقام عدم فوته بالتسليم السهوي.

فإن قلت: اللازم الحكم بكون الحدث الواقع بعد هذا التسليم داخلاً في الصلاة، لأنّ الفرض عدم إيجابه أثر التحليل والخروج من الصلاة، فقد أحدث في الصلاة وهو موجب للبطلان حتّى في ما إذا نسي السجدة الواحدة أو التشهد الأخير.

قلت: لا يخلو الحال إمّا نقول باعتبار الطهارة شرطاً في الصلاة حتّى في أكوانها المتخلّلة بين أفعالها، فالحدث غير مصلّ، لفقدانه شرط الصلاة، وإمّا نقول بكون الحدث قاطعاً، بمعنى أنّه يمنع من ربط ما بعده بما قبله، وعلى كلّ من هذين التقديرين لا يلزم بطلان الصلاة كما هو واضح، إلّا في صورة نسيان السجدين، لأنّ اللازم في صورة نسيان الواحدة ليس إلّا خلوّ الصلاة من سجدة واحدة، لعدم إمكان تلافئها، إمّا لعدم كون الشخص مصلّياً، وإمّا لوجود القاطع، وقد دلّت النصوص المستفيضة بأنّ الصلاة لا تعاد من نسيان سجدة واحدة، بل يكفي بقضائها بعد الصلاة مع سجدي السهو.

والحاصل : ليس شأن الحدث المذكور بعد فرض عدم مخرجية التسليم السهوي وكون الشخص باقياً في الصلاة إلا أحد الأمرين المذكورين ، إنما إعدام الشرط ، وإنما إحداث القاطع ، وشيء منها غير مقتضٍ لبطلان الصلاة بواسطة تلك النصوص الخاصة الواردة في نسيان السجدة الواحدة .

وأما دعوى أنّ من شأن الحدث الصادر من الشخص الذي أتى بجميع أجزاء صلاته حتى التسليم ، إلا أنه فات منه سجدة واحدة في الركعة الأخيرة ، وأوجب ذلك وقوع تسليمه في غير المحلّ ، وعدم اتصافه بوصف المحلّية لذلك هو الإبطال لأصل صلاته ، فلم يبق عليها دليل ، بل مجرد دعوى بلائنة وشاهد ، ولا يصير حاله كحال من أحدث قبل التسليم بدعوى أنّ السلام في غير المحلّ كلاسلام ، فكما أنّ الحدث الصادر قبل أصل التسليم موجب للبطلان على ما يظهر التسالم منهم عليه ، فكذا هذا .

وذلك لأنّ الأخبار المذكورة جعلت هذا السلام الواقع في غير المحلّ بواسطة نسيان السجدة كالسلام في المحلّ ، وقنعت مكان فعل السجدة بقضائها خارج الصلاة مع سجدي السهو ، فهذه الصلاة صلاة مشتملة على التسليم بحكم هذه الأخبار ، لا خالية عنه ، فلا يقاس بالصلاة الخالية عنه .

ومن هنا يظهر الحال في نسيان التشهد الأخير حتى سلم ، فإنّ الحكم قبل صدور الحدث ونحوه هو الإتيان به تداركاً لا قضاءً ، ويعدّه الإتيان به قضاءً ، والمحكي عن ابن إدريس في هذه الصورة القول ببطلان الصلاة لو أحدث بعد التسليم ، ومقتضاه القول به في نسيان السجدة الواحدة من الركعة الأخيرة أيضاً .

قال في ما حكى عنه في الحدائق : لو تخلّل الحدث بين الصلاة والتشهد الأوّل

لم تبطل الصلاة، لخروجه منها بالتسليم، ولو تخلل بينها وبين التشهد الثاني بطلت صلاته، لأن قضية السلام الصحيح أن يكون بعد التشهد، فوقوعه قبل كلا سلام، فيكون حدثه قد صادف الصلاة.

واعترضه المحقق في المعتمد فقال بعد نقل كلامه: وليس بوجه، لأن التسليم مع السهو مشروع، فيقع موضعه، ويقضي التشهد، لما روى حكم بن حكيم عن الصادق عليه السلام في رجل نسي ركعة أو سجدة أو شيء منها، ثم تذكر بعد ذلك «قال عليه السلام: يقضي ذلك بعينه، قلت: أيعيد الصلاة؟ قال عليه السلام: لا»^(١).

السادسة

قد صرّح الأصحاب على ما في الحدائق بکراهة الإقعاء في جلوس الصلاة، إلا أنه وقع الخلاف في حكمه وكيفيته، فالمشهور بين الأصحاب هو الحكم فيه بالکراهة، بل ادعى الشيخ في الخلاف عليه الإجماع، ونقل القول بالکراهة المحقق في المعتمد عن معاوية بن عمار ومحمد بن مسلم من القدماء، ونقل عن الشيخ في المبسوط والمرضى رضوان الله عليهما أنّها ذهبوا إلى عدم الكراهة، انتهى.

والعمدة ذكر الأخبار الواردة في المقام، ثم التكلّم في ما يستظهر منها، فنقول وعلى الله التوكّل وبأذيال أصحاب الكساء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين التوسّل:

منها: ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام «قال عليه السلام: لا تقع بين السجدين إقعاء»^(١).

ومنها: ما رواه الحلبي عنه عليه السلام «قال: لا بأس بالإقعاء في الصلاة بين

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٦ من أبواب السجود، الحديث ٦.

السجدين»^(١).

ومنها: ما رواه في التهذيب في الصحيح على ما في الحدائق عن معاوية بن عمّار ومحمّد بن مسلم والحلي «قالوا: لا تقع في الصلاة بين السجدين كإقعاء الكلب»^(٢).

ومنها: ما رواه الصدوق في كتاب معاني الأخبار عن عمرو بن جميع «قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: لا بأس بالإقعاء في الصلاة بين السجدين وبين الركعة الأولى والثانية، وبين الركعة الثالثة والرابعة، وإذا أجلسك الإمام في موضع يجب أن تقوم فيه تتجافى، ولا يجوز الإقعاء في موضع التشهدين إلا من علة، لأنّ المقعي ليس يجالس، إنّما جلس بعضه على بعض، والإقعاء أن يضع الرجل إتيهه على عقيه في تشهده»^(٣) الحديث.

ومنها: ما رواه ابن إدريس رحمه الله في مستطرفات السرائر نقلاً عن حرير عن زرارة «قال: قال أبو جعفر عليه السلام: لا بأس بالإقعاء في ما بين السجدين، ولا ينبغي الإقعاء في التشهدين، إنّما التشهد في الجلوس وليس المقعي يجالس»^(٤). إذا عرفت ذلك فنقول: إنّها هنا مقامين:

الأول: في كيفية الجمع بين الأخبار ورفع التعارض عمّا بينها.

والثاني: في تفسير الإقعاء والاختلاف الواقع فيه بين الفقهاء واللغويين.

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٦ من أبواب السجود، الحديث ٣.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٦ من أبواب السجود، الحديث ٢.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٦ من أبواب السجود، الحديث ٦.

(٤) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٦ من أبواب التشهد، الحديث ١.

أما المقام الأول فقد عرفت أنّ الموجود في الأخبار ثلاث طوائف: النهي المعارض بلا بأس، وهو في الإقعاء بين السجدين، والنهي الخالص عن المعارض، وهو في التشهدين، واللابأس الخالي عن مزاحمة النهي، وهو في جلسة الاستراحة.

فقد يقال بحمل روايات النهي على الإقعاء المنقول عن أهل اللغة، وهو الجلوس على الإليتين ناصباً فخذيه واضعاً يديه على الأرض، مثل إقعاء الكلب، بقرينة رواية المشايخ الثلاثة المصرّحة بكون النهي ما كان كإقعاء الكلب، وروايات الجواز على الإقعاء بالمعنى الذي عند الفقهاء بقرينة رواية عمرو بن جميع المصرّحة بتفسيره، هذا بالنسبة إلى الجلوس بين السجدين.

وأما التشهد فظاهر روايتي معاني الأخبار والسرائر هو المنع عن الإقعاء، وليس لهاتين الروايتين بالنسبة إلى التشهد معارض، بل في بعض الأخبار ما يؤيدهما، مثل قوله عليه السلام في صحيحة زرارة الدالة على النهي عن القعود على قدميه وأنه يتأذى بذلك، ولا يكون قاعداً على الأرض، وإنما قد مضه على بعض، فلا يصبر للتشهد والدعاء.

وفيه أنّ التفسير في رواية عمرو بن جميع ظاهر في كونه تفسيراً للإقعاء الأعم من كونه متعلقاً للنهي أو للجواز، فحمّله على تفسير خصوص ما كان مورداً للجواز ممّالاً وجه له.

وأما قرينة قوله في رواية المشايخ: «كإقعاء الكلب» على إرادة المعنى اللغوي أيضاً فيه ما سيأتي.

ويمكن أن يقال: إنّ هنا معنى واحداً صادقاً على كلّ واحد من إقعاء الإنسان والكلب بنحو الاشتراك، وهو عبارة عن عدم الاعتداد في حال الجلوس على جميع

الأسافل من الإست والساقين والفخذين على وجه التساوي، بل كان الاعتدال على بعضها.

وحينئذٍ فصدّق هذا المعنى منحصر في الكلب بافتراض فخذه وانتصاب يديه، وفي الإنسان يمكن بنحوين، أحدهما: ما ذكره الفقهاء، والثاني: ما ذكره أهل اللغة، ولكن الثاني ليس مناسباً لحال الصلاة، لصعوبته، بخلاف الأول، بل يكون هو أسهل من غيره.

وعلى هذا فيقال: الأخبار عمومته على الجامع بين النحوين، ولا يتأفیه قوله: كإقعاء الكلب، إذ المقصود هو التشبيه في أصل الفعل، لا في كَيْفِيَّتِهِ كما يقال: لا أقرّ إقرار العبيد، ولا التعليل بأنّ المقمي ليس بجالس، إنّما جلس بعضه على بعض، لتحقق ذلك في كليهما، أمّا في معنى الفقهاء فواضح، وأمّا في النحو الآخر فلأنّ الاعتدال على اليدين، فكأنّه جلس بعضه وهو النصف الأعلى من بدنه على بعضه وهو اليدان، وأمّا نفي الجلوس فباعتبار أنّه ليس بتمكّن في الجلوس، بل على هيئة من يكون مستعجلاً للقيام، فالمقصود أنّه ليس جلوساً تمكّناً وإن كان جلوساً مطلقاً، هذا في تفسير الفقهاء.

وأما في النحو الآخر فالمقصود نفي الكامل من الجلوس، وأمّا عدم الصبر للدعاء والتأذّي فوجودهما في كلا القسمين واضح.

وبالجمله، حمل الأخبار في طرفي الرخصة والمنع على الجامع بين القسمين ممّا لا تأباه تلك الأخبار.

وأما تفسيره في ذيل خبر المعاني في كلمات الفقهاء فلعلّه لأجل أنّ هذا القسم منه غالباً يقع محلاً للابتلاء بالنسبة إلى شخص المصلّي، فإنّ هذه الهيئة أنسب بحال من ينتقل من السجود إلى الجلوس، ثمّ يريد الانتقال ثانياً إلى السجود أو إلى

القيام، كما هو المشاهد من ديدن المستعجلين، وأما النحو الآخر فبعيد الصدور منه، ويكون خارجاً عن مورد ابتلائه بحسب الغالب.

وإذن فنقول: هذا المعنى مكروه في ما بين السجدين، وأغلظ كراهة في حال التشهدين، ولا كراهة فيه في جلسة الاستراحة، أما الأخير فلوجود دليل الرخصة فيه مع سلامته عن معارضة دليل المنع كما يعلم بمراجعة الأخبار المتقدمة.

وأما أصل الكراهة في التشهدين مع سلامة دليل المنع فيه عن دليل الرخصة فلوجود أمارات الكراهة في نفس دليل المنع من التعليقات المتقدمة المناسبة مع الكراهة كما لا يخفى.

وأما وجه أغلظيتها فللجمع بين الرخصة في ما بين السجدين مع المنع عنه في التشهدين في الخبر المتقدم، وبحسب التعليقات المتقدمة أيضاً وجهه ظاهر، حيث إن امتداد الجلوس فيه أزيد عمّا بين السجدين، فلهذا يكون الجلوس المذكور الموجب للأذية وعدم الطاقة للدعاء أشدّ كراهة منه في ما بين السجدين الذي لا يكون الامتداد فيه بهذا القدر.

ومنه يظهر وجه الترخيص في جلسة الاستراحة حيث إنها ليست في الركعة الأولى والثالثة محلاً لدعاء أو تشهّد.

ومن هنا يعلم دفع إشكال ربما يورد في المقام وهو أنه ما وجه تقييد مورد النهي بما بين السجدين في بعض الأخبار مع تعميمه لحال التشهّد، بل هو أكد وأشدّ كراهة.

فإنه يقال في دفعه: إن النظر في هذا التقييد إلى الاحتراز عمّا بعد السجدة الثانية في ما إذا خلى عن التشهّد، فالمقصود بيان الفرق بين السجدة الأولى والثانية في أن ما بعد الأولى يحتاج إلى أزيد من الجلوس المحتاج في ما بعد الثانية، وحيث إن

الجلوس المذكور لا يناسب الطول فلا يناسب في ما بعد الأولى دون الثانية.
فالمراد بالإقعاء في كلام اللغويين عبارة عن الجلوس على الاليتين مع رفع
الساقين والتساند إلى الظهر بأن يضع يديه على الأرض التي وراء ظهره ويعتمد
عليها.

وفي تفسير الفقهاء عبارة عن الجلوس على العقبين مع وضع صدورهما على
الأرض، وخلو بعض الكلمات من التقييد الأخير لا يضرّ بعد كونه مفهوماً من أول
الكلام، فإنه بدون وضع الصدور بل وضع ظهورهما على الأرض ليس الجلوس
على خصوص العقبين، بل على تمام القدمين كما لا يخفى، بل عمدته على باطنها.
وقد عرفت السرّ في اختلاف الفقهاء عامة من الخاصّة والعامة مع اللغويين في
تفسيره وأنّ من الممكن كون المعنى واحداً في الإنسان والكلب، وهو تخصيص
الاعتقاد بخصوص الاليتين على خلاف وضع المتعارف في الجلوس من كونه على تمام
الساقين والفخذين والقدمين، وهو في الإنسان يتمشى بنحوين، وفي الكلب بنحو
واحد، لكنّ المبتلى به من القسمين المناسب بحال المصلّي الجالس بين السجدين أو
بين السجود والقيام هو ما ذكره الفقهاء، والله العالم بحقائق الأمور، فالأحوط في
مقام الاجتناب عن الكراهة اجتناب القسمين معاً.

خاتمة

في سائر السجودات

فاعلم أنّها بين واجب ومندوب، فن الأول سجودتا السهو، ويأتي بيانها وبيان أحكامها إن شاء الله تعالى في مبحث الخلل، ومنه السجودات القرآنية في العزائم الأربع، الم تنزّل، وفصّلت، والنجم، وقرأ باسم ربك. واعلم أنّ تمام السجودات القرآنية من الواجبة والمندوبة خمس عشرة، وقد دلّت الأخبار الكثيرة على الوجوب في العزائم الأربع، وأمّا الاستحباب في أحد عشر موضعاً آخر فمما ادّعي عليه الإجماع ومقطوع به - على ما في المدارك - في كلام الأصحاب، والمهمّ الآن التكلّم في مواضع:

السجدة في العزائم

الأول: لا إشكال في وجوب السجدة في العزائم الأربع على القارئ والمستمع، لأنّها المتيقّن من أخبار المسألة، وأمّا السامع بدون الإنصات فقد اختلفت فيه الأنظار، فذهب الشيخ بزرگي إلى عدم الوجوب عليه، وقال ابن إدريس: يجب عليه، والمنشأ اختلاف الأخبار.

فَمَا يَدُلُّ عَلَى الثَّانِي خَبَرُ أَبِي بَصِيرٍ « قَالَ : إِذَا قَرَأَ شَيْءٌ مِنَ الْعَزَائِمِ الْأَرْبَعِ فَسَمِعْتَهَا فَاسْجُدْ وَإِنْ كُنْتَ عَلَى غَيْرِ وَضوءٍ، وَإِنْ كُنْتَ جَنِبًا، وَإِنْ كَانَتْ الْمَرْأَةُ لَا تَصَلِّي، وَسَائِرَ الْقُرْآنِ أَنْتَ فِيهِ بِالْخِيَارِ، إِنْ شِئْتَ سَجَدْتَ، وَإِنْ شِئْتَ لَمْ تَسْجُدْ»^(١).

والأخبار المحاكمة بالسجدة على السامع كثيرة.

وتقريب الاستدلال يحتاج إلى مقدّمة وهي أن الأفعال الاختيارية التي يصح جعلها مورداً للتكليف على صنفين، أحدهما ما كان قوّة الفاعل في نفسها معمولة كالضرب ونحوه، حيث إنّه يصدر من قوّة الضارب، والآخر ما يكون قوّة الفاعل فيه مصروفة في مقدّماته دون نفسه، ومنه الرؤية بالعين، فإنّها ليست بصادرة عن قوّة الرائي وإن كان متمكناً من فتح العين ومن إثبات المرئي في مقابله حتّى يقع رؤيته عليه، وكذلك متمكّن من إيجاد المانع، فالاختيارية في هذا القسم إنّما هو بواسطة اختيارية المقدّمات والموانع، وهذا واضح.

إذا عرفت ذلك فنقول: إذا أضيف الفعل الذي من القسم الأوّل إلى الفاعل المختار كأن قيل: ضرب زيدٌ، فالمتبادر منه هو الحصول عن قوّة واختيار، لا عن سهو وقهر.

وأما إذا أضيف القسم الثاني كأن قيل: رأى زيدٌ كذا، أو سمع كذا، فالمتبادر المذكور في هذا القسم ممنوع لو لم نقل بأن المتبادر هو الحصول القهري بلا سبق إعمال قدرة واختيار.

وحينئذٍ فإذا قيل: من سمع آية السجدة يسجد، فحمله على صورة الاستماع

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤٢ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ٢.

دون السماع القهري خلاف الظاهر، مضافاً إلى إمكان كونه حملاً على الفرد النادر.

ولكن يعارض هذا الظاهر صحيحة ابن سنان «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل سمع السجدة تُقرأ؟ قال عليه السلام: لا يسجد إلا أن يكون منصتاً لقراءته مستمعاً لها، أو تصليّ بصلاته، فإمّا أن يكون يصليّ في ناحية وأنت تصليّ في ناحية أخرى، فلا تسجد إذا سمعت»^(١). ودلالتها على عدم الوجوب واضحة بالغة حدّ الصراحة.

والمناقشة فيها باشتغالها على قراءة العزيمة في صلاة الجماعة مع اختصاص الجماعة بالفريضة، وعدم مشروعية العزيمة في الفريضة، يمكن الجواب عنها بإمكان حملها على صورة الاقتداء بالمخالفين، فتكون التقيّة هي الرافعة للمنع الوضعي الثابت للسجود لولاها، على ما تقدّم تفصيل الكلام في حكم التقيّة قبيل ذلك، هذا بحسب الدلالة.

وأما السند، [فربما يُخدش فيه باشتغاله على محمّد بن عيسى العبيدي، وذكر ابن بابويه عن ابن الوليد أنّه قال: [٢] فليس فيه إلا محمّد بن عيسى عن يونس، وجلالة قدر يونس واضحة، وهو الذي ورد قولهم عليهم السلام: خذ معالم دينك من يونس بن عبد الرحمان.

وأما محمّد بن عيسى الراوي عن يونس فهو وإن حكى الصدوق عليه السلام عن شيخه ابن الوليد أنّه قال: ما تفرّد به محمّد بن عيسى من كتب يونس وحديثه

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤٣ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ١.

(٢) ما بين المعقوفين زائد ظاهراً.

لا يعتمد عليه، وصار ذلك سبباً لتضعيف الشيخ رحمته إياه في فهرست، إلا أن الشيخ الصدوق بعد حكاية هذا عن شيخه قال: ورأيت أصحابنا ينكرون هذا القول ويقولون: من مثل أبي جعفر محمد بن عيسى؟

وقال الكشي رحمته: قال القتيبي: كان الفضل بن شاذان يحب العبيدي ويشي عليه ويمدحه ويميل إليه ويقول: ليس في أقرانه مثله.

وفي الخلاصة: الأقوى عندي قبول روايته.

وفي الوجيزة: ثقة.

وإذن فالرواية غير قابلة للخدشة لا دلالة، ولا متناً، ولا سنداً.

وحينئذ نقول: مقتضى الجمع بينها وبين ما تقدم من الأوامر الظاهرة في الوجوب بالنسبة إلى السامع أحد أمرين: إما التصرف في مادة تلك الأخبار بحمل السماع فيها على الاستماع الذي عرفت بعده، بل واستلزامه تقييد المطلق بغير الغالب، وإما التصرف في متنها بحملها على الفضل والرجحان، والثاني أولى، فيكون الأقوى حينئذ هو الحكم بالاستحباب كما قواه الشيخ رحمته.

الثاني: هل السجدة عند القراءة أو الاستماع واجبة فوراً، أو بالتراخي؟

لا بد من تمهيد مقال لتوضيح الحال، وهو أن يقال: إن القضايا الشرطية المشتعلة على تعليق الطلب على شيء، مثل قولك: إن جاءك زيد فأكرمه، أو إذا أذن المؤذنون فصل، أو إذا زالت الشمس فصل، وأمثال ذلك وإن كانت القيد بحسب ظاهر القضية راجعاً إلى الهيئة، بمعنى أن الأمر مقيد بحصول الشرط، لا إلى المادة، إلا أن المنساق والمتبادر العرفي منها كون زمان المأمور به أيضاً إما متحداً مع زمان

الشرط، أو متصلاً به، وهذا هو المتبادر من الإطلاق.

نعم للمتكلم أن يوقته بوقت خاص، كأن يقول: إذا جاءك زيد فصلّ عند الاسبوع الآتي بعد مجيئه مثلاً، ولكن لو لم يوقت فالقضية ظاهرة في الاتّحاد أو الاتّصال، فلا يقال: إنّ القيد راجع إلى الهيئة، ومقتضاه أنّ الأمر والإيجاب يكون بعد حصوله، وأما أنّ الواجب ظرفه ماذا فليس القضية في مقام تعرّضه، بل هو كما إذا صدر الأمر بلا تعليق، فكما أنّ الأمر المنجز ليس فيه تعرّض لزمان الفعل، فكذا هذا عند تحقّق المعلق عليه.

إذا عرفت [ذلك] فنقول: إنّ قول الشارع: إذا قرأت أو استمعت آية السجدة فاسجد، يستفاد منه الفورية على حسب ما ذكرنا، فلا نحتاج إلى التنبّه بذيل الإجماع في إثبات الفور بعد وجود الظهور اللفظي.

الثالث: هل يتكرّر السجود بتكرّر سببه

إمّا بفردين من نوع واحد، وإمّا بفردين من نوعين، أو لا يتكرّر، بل يكفي إتيان سجدة واحدة عقيب الجميع؟ المسألة مبتية على مسألة تداخل الأسباب والمسببات، وهي وإن قرّرت في الأصول وحقّق هناك أنّ الأصل ما لم يتم الدليل الخاصّ على خلافه هو التداخل وجواز الاكتفاء بسبب واحد عقيب الأسباب المتعدّدة ولو من أنواع متفاوتة، لكن لا بأس بالإشارة إليه هنا.

فنقول وعلى الله التوكّل: إنّ مدعى القائلين بأصالة عدم التداخل ولزوم التعدّد يفتي على إثبات مقدّمتين:

الأولى: أنّ السبب هو الطبيعة السارية من الشرط، لا الصرف الغير القابل

للتكرار، فيكون السببية منبسطة على الأفراد، بحيث يكون كل فرد من الشرط سبباً مستقلاً للجزاء.

والثانية: أن المسبب أيضاً طبيعة قابلة للتكرار، لا صرف الوجود، ضرورة أنه بفقدان كل واحدة من هاتين المقدمتين لا يبقى مجال للقول بالتكرار، كما أنه مع تماميتها لا مجال لإنكاره.

أما الأول: فلا أنه إذا كان الصرف الغير القابل للتكرار في طرف الشرط سبباً، كما إذا قيل: إذا رأيت ميئاً فقل: الحمد لله الذي لم يجعلني من السواد المحترم، حيث إن الظاهر عدم تفاوت المعنى المقصود بالشرط برؤية الأموات الكثيرة أو ميئ واحد، فالسبب غير متكرر، فلا وجه لتكرّر المسبب، كما أنه إذا كان المسبب كذلك فمن الواضح عدم الوجه لتكرّره أيضاً ولو مع تكرّر الأسباب، كما لو تكرّر الأسباب واجتمعت على قتل زيد.

وأما الثاني، فلأن كون كل من طبعتي السبب والمسبب قابلتين للتكرّر، فلا وجه لعدم التكرّر، وهل هو إلا تخلف المسبب عن سببه؟

وحينئذ نقول: أما المقدمة الاولى فيمكن الجزم بظهور الطبيعة السارية في خصوص باب الأسباب ولو بواسطة غلبة ذلك في الأسباب العرفية وعدم تحقق سببية الصرف عندهم.

وأما الثانية، فهي وإن كانت سالمة عن الإشكال بأن المسبب إذا كان هو الوجوب فاللازم من تكرّره شدته، لا تكرّر الواجب، لما ذكره شيخنا المرتضى رحمته في الجواب عنه في كتاب طهارته في مسألة مزوحات البر بما حاصله أن المسبب ليس هو الوجوب، بل هو الوجود، فالشرط يقتضي لوجود الجزاء، والأمر إنما نشأ من قبل هذا الاقتضاء، فهو متعلق بإعطاء المقتضي - بالكسر - مقتضاه، إلا أنها مع

ذلك مخدوشة بأن الظاهر من الطبيعة الواقعة تلو الأمر هو اعتبارها بنحو الوجود
الصرف المعرّي عن القلّة والكثرة والوحدة والتعدّد، بحيث يكون هذه المفاهيم
خارجة عن مفهومه، كخروج الزيدية والعمروية عن مفهوم الإنسان.

وتوضيح المقام أنّ الطبيعة بعدما لم يكن من حيث هي إلا هي ولا تقبل شيئاً
من الأعراض الذهنية أو الخارجية حتى هذا العرض أعني قولنا: ليست إلا هي،
فلا بدّ من اعتبار وجود معها في قبول الأعراض إما ذهني وإما خارجي، وهذا
الوجود المعتبر يكون على أربعة أنحاء:

الأوّل: اعتبار الوجود مقيداً بقيد الوحدة.

والثاني: مقيداً بقيد الكثرة.

والثالث: مطلقاً وبلا قيد، بأن كان الملحوظ حقيقة الوجود، ولازم كون
الشيء عارضاً على الطبيعة باعتبار حقيقة الوجود هو عدم انفكاكه عنها في الخارج،
كما في حرارة النار وبرودة الماء وحلّية البيع.

والرابع: اعتباره لا بنحو التقييد بخصوصية إما خاصة وإما عامة، ولا بنحو
الإطلاق والسريان، بل ينتزع عن جميع الوجودات معنى واحد يكون قهري
الانطباق على أوّل الوجودات، ويكون ما بعده من الوجودات لواحق وطوارئ
بالنسبة إليه.

فوجود الزيد المتأخّر متلاً عارض بالنسبة إليه، ومن المعلوم مغايرة العارض
مع المعروض، فالمطلوب غير منطبق عليه.

بخلاف النحو الثالث، فإنّ وجود الزيد أيضاً كوجود العمرو المتحقّق أوّلاً
وجود المطلوب، فالمطلوب يتكرّر بتكرّر الوجود، ولا محالة يتكرّر العرض
العارض عليه، سواء كان من سنخ الأعراض الخارجية، أم من سنخ الطلب

والإرادة ومباده من الحب والشوق .

ألا ترى تكرر معروض الحرارة والبرودة بتكرر وجود الماء والنار، ولا محالة يتكرر العرضان المذكوران، وهكذا حبّ الإنسان للجاه والمال يتكرر بتكرر وجودهما، ولكنّه لا يتكرر المطلوب على النحو الرابع، بل هو أبداً شيء واحد، والوجود الثاني والثالث والرابع إلى آخر الأفراد كلّها معدود بالنسبة إليه طارئاً وعارضاً، ومن المعلوم أنّ المعروض غير منطبق على عارضه، ولا يتكرر بتكرره، ولا محالة ينقطع تكرر العرض أيضاً على الوجود الأوّل، لانقطاع المعروض عليه وعدم كون الوجود البعد نفس المعروض، بل وصفه وعارضه .

ألا ترى أنّه يقال بكثرة الأفراد: إنّ الطبيعة صارت متكرّرة، وكذلك بقلّتها يقال: صارت الطبيعة قليلة، فالذي نجعله معروضاً للقلّة والكثرة والوحدة والتعدّد هو هذا المعنى من الوجود، وإلّا فلا يتّصف شيء من الوجودات الخاصّة بالكثرة والقلّة أو الوحدة أو التعدّد، وحينئذٍ فما هو معروض التعدّد والتكرّر غير التعدّد والتكرّر لا محالة وخارج من نسخهما .

ولا يذهب عليك أنّ هذا المعنى الذي نسمّيه بصرف الوجود ليس له أثر في كلمات الحكماء ولا في كلمات غيرهم، ولكنّه أمر يساعد عليه الوجدان، ولا يحيص عن القول به، فإنّ متعلّق عرض الأمر لو فرض أنّه حقيقة وجود الطبيعة بلا تقيّد بقيد أصلاً من زمان أو حال أو وحدة أو كثرة، فلا محالة يجب تعدّده بتعدّد وجودها في الخارج كما في سائر الأعراض التي يعرضها بهذا الاعتبار، ولا ينفكّ عنها خارجاً، فإنّ الانفكاك الخارجي لا محالة يكون لأجل أحد أمرين :

إمّا عدم كون الوجود المنفكّ عنه مصداقاً للطبيعة، وإمّا تقيّد الطبيعة

المعروضة بخصوصية مفقودة في هذا المصداق، وكلاهما مخالف للفرض من كون الموجود مصداق الطبيعة وكون الطبيعة بوصف الإطلاق والسريان بلا تقييد بخصوصية لا خاصة ولا عامّة.

إذا عرفت ذلك نعود إلى حكم مسألتنا ونقول: وإن كانت طبيعة السبب قابلة للتكرّر ويكون كلّ فرد فرد من القراءة والاستماع لآية السجدة سبباً مستقلاً بمقتضى القاعدة الجارية في عامّة باب الأسباب، المؤيّد هنا بالنصّ الخاصّ أيضاً، الوارد في من يتعلّم القرآن، حيث حكم بأنّه يجب على كلّ من العلّم والمتعلّم متى قرأ آية السجدة سجدة التلاوة، والمسبّب لهذه الأسباب العديدة أيضاً على ما أفادنا شيخنا المرتضى رحمته وجود السجدة، لا وجوبها، إلاّ أنّه لمّا كان السجدة التي هي مسبّب معروضة للأمر على ما هو الحال في متعلّق سائر الأوامر بالنحو الرابع الغير القابل للتكرار مع إطلاق الطبيعة المسبّبة وعدم تقييدها في كلّ سبب بقيد خاصّ به، مثل الإتيان بها بعنوان ذلك السبب، كما في ردّ السلام، حيث إنّ اقتضاء التسليمات العديدة ليس لصرف ردّ السلام على وجه الإطلاق، بل خصوص الردّ إلى المسلّم.

ومفروض مقامنا عدم أخذ مثل هذا التقييد في السجدة المسبّبة، بل مقتضى الكلّ هو السجدة المطلقة من كلّ جهة بنحو صرف الوجود، فحال هذه الأسباب في التأثير لهذا المسبّب بعينه مثل حال إيراد السهم على بطن زيد وضرب العمود على رأسه، حيث إنّ كلّاً منها سبب مستقلّ في حدّ ذاته لقتله، ولكن إذا اجتمعا صارا منضمّين في التأثير، لعدم قابليّة المحلّ لمسبّبين، كما أنّه لو تقدّم أحدهما كان الثاني لغواً.

نعم في ما نحن فيه لو وجد الفردان متعاقبين كان كما لو وجد دفعة في

الاشتراك في التأخير.

نعم إذا تخلل وجود السجدة بين فردين من القراءة أو الاستماع وجب تكريرها عقيب الثاني، وإلا لزم انعزال الثاني عن الأثر رأساً، لعدم إمكان شركته مع المتقدم في السجود المتقدم عليه وجوداً.

مضافاً إلى أن مقتضى ظاهر القضية اعتبار تأخر الجزاء عن وجود الشرط، فالمسبب ليس مطلق السجود، بل السجود المقيّد بكونه بعد القراءة، والسجود المتقدم فاقده لهذه الخصوصية، فلا يقبل للمسببية بالنسبة إلى القراءة المتأخرة.

وهنا فروع:

(١): هل السبب تمام الآية أو بعضها، أو خصوص لفظ السجدة؟ الظاهر

الأول.

(٢): هل الملقق من القراءة والاستماع حكمه حكم القراءة أو الاستماع

المخالصين؟ الظاهر الأول، كما في الإناء الملقق من النقدين.

(٣): لو قرأ جماعة دفعة واحدة وبصوت واحد آية السجدة، فهل يجب

على المستمع سجود واحد باعتبار أن الاستماع واحد وإن كان الأصوات متعدّدة،

كما إذا كانت الرؤية واحدة والمرئيّ متعدّداً، أو سجودات بعدد القراءات؟ الظاهر

الأول.

الرابع: يعتبر في السجود بعد تحمّق مساء - مضافاً إلى النيّة - إباحة المكان،

وأما سائر الشرائط المعتبرة في السجود الصلّاتي من الطهارة والاستقبال والستر

وصفات الساتر وغير ذلك، فالحكم الكليّ فيها أن الأخبار اندالّة على وجوب

سجدة التلاوة الحالية عن ذكر تلك الشروط، بل المشتمل بعضها على التصريح

بعدم بعضها، مثل الطهارة عن الحدث الأصغر، بل وعن حدث الجنابة لا يخلو إما أن يكون إطلاقها وارداً مورد البيان، وإما لا، فعلى الأوّل يكون المرجع في نفي كلّ ما شككنا فيه ذلك الإطلاق، وعلى الثاني يكون المرجع أصالة البراءة على ما هو المختار في الأقلّ والأكثر.

إلا أنّ هنا بعضاً من القيود أمكن أن يقال باعتبارها في هذه السجدة أيضاً. أحدها: اعتبار عدم علوّ موضع الجبهة عن الموقف، فإنّ الظاهر أنّه تحديد للانحناء المعتمد في مفهوم السجدة عند الشارع، فالغير البالغ هذا الحدّ مسلوب عنه الاسم شرعاً وإن صدق عليه عرفاً، فحاله حال الانحناء الخاصّ المعتمد في الركوع الشرعي، مع أنّ الركوع العرفي متحقّق بما دونه، فلو أوجب الشارع في غير الصلاة عنوان الركوع كان المتبادر ما حدّده له من الانحناء الخاصّ، وكذلك في السجود.

والثاني: اعتبار كون موضع السجود ممّا يصحّ السجود عليه من الأرض ونباتها، فإنّه يمكن الاستئناس لاعتباره في المقام بالتعليل الوارد في بعض تلك الأخبار لمنع السجود على المأكول والملبوس من نبات الأرض بأنّها معبود أهل الدنيا، والساجد في سجوده في عبادة الله عزّ وجلّ، فلا ينبغي أن يضع جبهته على معبود أهل الدنيا.

وهنا قيد ثالث اختلف فيه الأخبار، وهو طهارة المرأة عن حدث الحيض، فيستفاد من بعض الأخبار التصريح بعدم اعتبارها وأنّ السجود المذكور يجب على الحائض كما يجب علىجنب ومن كان على غير وضوء^(١).

ويستفاد من بعض آخر الاعتبار وأنّه لا يجب على الحائض، مثل صحیحة

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ٢.

عبد الرحمان بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام « قال : سألته عن الحائض هل يقرأ القرآن ويسجد سجدة إذا سمعت السجدة ؟ قال عليه السلام : تقرأ ولا تسجد »^(١).

وقد يقال : إن مقتضى الجمع بينها وبين التصريح المتقدم في الخبر المشار إليه المتقدم حمل الأمر على الاستحباب، وهذا النهي على الرخصة في الترك.

وفيه أن هذه الرواية آية عن هذا الحمل، حيث إن السائل إنما سأل عن أصل جواز قراءة غير العزائم وعن السجدة التي تسمعها من العزائم بعد مفروغية حرمة قراءة العزائم عليها عنده، والجواب بقوله عليه السلام : تقرأ، بعد هذا السؤال إنما هو مفيد لأصل الجواز، فلا بد أن يكون قوله : ولا تسجد، مفيداً لنفي أصل الجواز.

وبالجمله، فالرواية مع ما دلّ على الثبوت متعارضان يجب الرجوع فيهما إلى المرجّحات، والموجود منها في المقام مخالفة العامة في جانب ما اشتمل على إثبات السجدة، لموافقة النهي، لما حكى عن أكثر الجمهور من القول باشتراط الطهارة من الحديثين.

(١) الوسائل : كتاب الطهارة، الباب ٣٦ من أبواب الحيض، الحديث ٤.

البحث السابع

في التشهد

تأليف

وهو واجب في الثنائية مرة، وفي الثلاثية والرباعية مرتين بلا خلاف بيننا على الظاهر، بل صرح غير واحد بأنه قول علمائنا أجمع، وإن كان يوهم الخلاف بعض الأخبار الذي وقع فيه التصريح بأنه سنة، حيث يظهر منه كون التشهد مستحباً وإن كان ورد التعبير بالسنة في بعض الواجبات، ولكنه في ذيل أخبار عدم الإعادة بالسهو وأنه من خواص ما وجب بالسنة في مقابل ما وجب بالقرآن.

وأما هنا فيستشعر، بل يستظهر من الخبر إرادة الاستحباب وعدم كونه من الواجبات، حيث علل تمامية الصلاة لو أحدث بعدما يرفع رأسه من السجود الأخير بقوله ط: «إنما التشهد سنة في الصلاة، فيتوضأ ويجلس مكانه أو مكاناً نظيفاً فيتشهد»^(١).

اللهم إلا أن يحمل السنة هنا أيضاً على الوجوب المستفاد من السنة ويقال بأن الحدث القهري أيضاً كالسهوي غير مبطل إذا وقع قبل هذا الواجب، كما حكي القنوي بذلك عن الصدوق ق، فإن أمكن الحمل على ذلك فهو، وإلا فلا محيص عن

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٣ من أبواب التشهد، الحديث ٢.

الطرح، لمخالفته إجماع الأصحاب، ويكفي في طرح الخبر إعراضهم عن العمل ولولم يصل حد الإجماع فضلاً عما وصل.

ومثل ذلك الحال في ما دلّ من الأخبار على كفاية مجرد: الحمد لله وأنه لو كان كما يقولون واجباً على الناس هلكوا^(١).

وفي آخر بعد السؤال عن أي شيء أقول في التشهد والقنوت؟ فقال عليه السلام: «بأحسن ما علمت، فإنه لو كان موقناً هللك الناس»^(٢).

وما دلّ على كفاية الشهادة الواحدة، وهي الشهادة بالوحدانية في التشهد الأول ولزوم الشهادتين في الثاني، كالصحيح عن زرارة «قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما يجزي من القول في التشهد في الركعتين الأولين؟ قال عليه السلام: أن تقول: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، قلت: فما يجزي في الركعتين الأخيرتين؟ فقال عليه السلام: الشهادتان»^(٣).

فإن الإجماع المذكور يوجب القطع بمطروحيتهما لو لم يقبل الحمل على نفي وجوب الزيادات المذكورة في التشهدين.

وربما يؤيده أن مجرد الشهادتين ليس وجوبها موجباً لهلاك الناس، إذ ما من مسلم إلا ويتمكن من التلفظ بهما، فالمناسب إرادة تلك الزيادات، لكونها كثيرة شاقاً على الناس خصوصاً العوام حفظها وإتيانها.

وحينئذ فالمقصود في صحيح زرارة أيضاً سؤالاً وجواباً هو تعيين ما لا يجزي

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥ من أبواب التشهد، الحديث ٣.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥ من أبواب التشهد، الحديث ١.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب التشهد، الحديث ١.

أقل منه، وبعبارة أخرى تعيين الواجب عن المندوب من ذلك التشهد الطولاني المشتمل على الزيادات، فأجاب عليه السلام بقوله: أن يقول: أشهد الخ، يعني أن تبدأ بهذه الكلمة إشارة إلى أن ما تقدمها غير واجب.

وأما ما يلحقها من الشهادة بالرسالة فعدم ذكره من باب الإيكال على الوضوح، حيث إن السؤال كان عن لزوم ما زاد على الشهادتين بعد الفراغ عن لزومها، ولهذا اقتصر في التشهد الأخير بذكر الشهادتين أيضاً.

وبالجملة فإن صحت هذا الحمل في هذه الأخبار أيضاً، وإلا فالمتجه طرحها، لعدم العمل بها بين الطائفة بينكم.

وإذن فلا شبهة في أصل وجوب التشهد ولا في لزوم اشتماله على الشهادتين، سواء الأول أم الثاني.

وأما إضافة الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم فالظاهر تحقق الإجماع على الوجوب أيضاً وإن كان إثباته من سائر الأدلة التي تمسكوا بها من الأخبار وغيرها في غاية الإشكال. بل ممنوعاً، مثل ما دل على أن تمامية الصلاة بالصلاة على النبي، كما أن تمام الصوم بإعطاء الزكاة، ولا صلاة له إذا ترك الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فإن مثل هذا التعبير يناسب الاستحباب كما لا يخفى.

وأوهن منه التمسك بقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيَّ ﴾ الآية بتقريب أنه بعد القطع بعدم الوجوب في غير الصلاة يبقى الوجوب فيها مراداً من ظاهر الأمر، فإن من المتعين حمل الأمر في أمثال هذه المقامات على الاستحباب.

ومثل ذلك التمسك بالأخبار المشتملة على الصلاة مع بعض الإضافات الأخر المقطوع باستحبابها، فإن ذكر الشيء في تلو المستحبات يوهن الدلالة على الوجوب.

هذا مضافاً إلى وجود الأخبار الأخر الدالة على عدم وجوب وكفاية الشهاداتتين، بحيث لو كنّا وامتضى الجمع لتعيّن القول بالاستحباب، ولكنّ العمدة ما عرفت من تحقّق إجماع الإمامية على الوجوب، فما ينافيه إن كان قابلاً للتوجيه فهو، وإلاّ تعيّن الطرح وردّ علمه إلى أهله.

تبييه: المشهور استحباب الصلاة على النبي ﷺ عند ذكره للمتكلّم والسامع، لا الوجوب، بل عن المحقّق في المعبر والعلامة في المنتهى دعوى الإجماع عليه، وفي الذخيرة: لم أطلع على مصرّح بالوجوب من الأصحاب.

وحينئذٍ فإن ورد في بعض الأخبار ما يدلّ بظاهره على الوجوب كالأمر به كلّما ذكرته ﷺ أو ذكره ذاكر عندك في الأذان أو غيره، وكالدعاء على من تركه بدخول النار، وبقوله ﷺ: «أبعده الله» فلا يحصى عن حملة على شدّة الاستحباب، فإن كثرة الابتلاء في اليوم والليلة مرّات عديدة لكلّ مكلف مع اشتهاار القول بعدم الوجوب ممّا لا يجتمعان مع الوجوب، فالاشتهاار المذكور آية عدم إرادة الظاهر من تلك الأخبار، هذا.

بقي الكلام في صورة التشهد الواجب وأنّه هل يتعيّن صورة خاصّة وهي قول: «أشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمّداً عبده ورسوله» أو يكفي بأيّ صورة مشتملة على الشهادة بالوحدانيّة والرسالة ولو مثل قول: أشهد أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمّداً ﷺ سيّد رسله؟

مجمل الكلام في المقام أنّه لو أحرز كون المطلقات الدالة على إيجاب الشهاداتتين في مقام البيان، لكان الأولى بل المتعيّن في مقام الجمع بينها وبين المقيدات المتعرّضة للصورة الخاصّة حمل تلك المقيدات على بيان أفضل الأفراد، وذلك لبعدها عن المطلق الوارد في مقام البيان على المقيد المنفصل المتأخّر عنه وخصوصاً في هذا

المقام الذي يكون التشهد محلاً للابتلاء في كل يوم وليلة مرّات عديدة.

وهذا بخلاف التصرف في هيئة المقيّد بحمله على الرجحان والفضيلة، فإنّه ليس بتلك المكانة من البعد، بل في غاية من القرب، إلا أنّ ورود المطلقات المذكورة في مقام البيان محلّ منع، كما تقدّمت الإشارة إليه وأنّ المقصود بها الإشارة إلى المعهود في الأذهان من الصورة الخاصّة، والمقصود نفي وجوب سائر الملحقات والإضافات المذكورة في التشهد الطولاني، هذا حال المطلقات.

وأما المقيّد فهنا رواية صحيحة ظاهرة في تعيين الصورة المشهورة، وهي رواية محمد بن مسلم «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: التشهد في الصلاة؟ قال عليه السلام: مرّتين، قال: فقلت: كيف مرّتين؟ قال عليه السلام: إذا استويت جالساً فقل: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، ثمّ تنصرف»^(١).

ولا مناقشة في دلالتها إلا اشتغالها على الانصراف عقيب التشهد وعدم الأمر بالصلاة والتسليم مع كونها واجبين.

ويمكن أن يقال: إنّ المراد بالانصراف هو إيجاد سببه الشرعي وهو التسليم، ويؤيّده وقوعه مورداً للأمر وحمل الانصراف في بعض الأخبار على التسليم، وأما عدم ذكر الصلاة فهو أمر مشترك في غالب أخبار الباب، ويمكن كونه إيكالاً على وضوح وجوبها، ولا يعارض هذه الصحيحة في ظهور تعيين هذه الصورة إلا روايتان:

إحداها: خبر علي بن جعفر المروي عن كتاب قرب الإسناد عن أخيه

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب التشهد، الحديث ٤.

موسى عليه السلام « قال : سألته عن رجل ترك التشهد حتى سلم ؟ قال عليه السلام : إن ذكرها قبل أن يسلم فليتشهد وعليه سجدة السهو ، وإن ذكر أنه قال : أشهد أن لا إله إلا الله ، أو بسم الله أجزأه في صلاته ، وإن لم يتكلم بقليل ولا كثير حتى سلم أعاد الصلاة »^(١).

والثانية : خبر الحسن بن الجهم « قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل صلى الظهر والعصر فأحدث حين جلس في الرابعة ؟ قال عليه السلام : إن كان قال : أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله فلا يعيد ، وإن كان لم يتشهد قبل أن يحدث فليعد »^(٢).

أما الأولى فليست في مقام تحديد التشهد ، بل المقصود أنه لو تذكر ذلك إما أنه يتيقن بإتيان البقية على الكيفية ، أو يشك ، فيكون محكوماً بالإتيان بقاعدة التجاوز ، لا أنه تذكر القول المذكور بدون التلطف بغيره ، كيف وإلا فاللازم الاكتفاء بمجرد قول بسم الله ، وهو مقطوع الخلاف .

وأما الثانية وإن كان يظهر منها تطبيق التشهد على القول المذكور ، إلا أن ما سبقت لأجله من التفصيل بين ما قبل التشهد وما بعده بعدم الإعادة في الثاني ولزومها في الأول ، وإذن فلا يعيد القول بتعيين ما تضمنته صحيحة محمد بن مسلم ، كما هو المشهور الآن .

(١) الوسائل : كتاب الصلاة ، الباب ٧ من أبواب التشهد ، الحديث ٨ .

(٢) الوسائل : كتاب الصلاة ، الباب ١ من أبواب قواطع الصلاة ، الحديث ٦ .

البحث الثامن

في التسليم

إعلم أنه اختلفت كلمات الأخيار في وجوب التسليم في الصلاة وندبه،
والمنشأ اختلاف الأخيار.

فما استدلّ به على الوجوب ما ورد في الأخبار المستفيضة لو لم نقل متواترة
من أن تحليل الصلاة التسليم.

وفيه أن دلالة ذلك على الجزئية محلّ منع، بل غايته جعل التسليم رافعاً للمنع
الوضعي وموجباً لعدم قدح المنافيات في الصلاة، وهذا المعنى يجمع مع الخروج عن
المركب المأمور به بدون التسليم.

نعم لو قلنا بأن حفظ الصلاة عن ورود ما ينافيها واجب وجب التسليم
من باب المقدّمة لهذا التكليف النفسي، وأين هو من الوجوب الغيري والجزئية
للصلاة، وإن قلنا بعدم وجوب الحفظ فلا يثبت حينئذ استحباب التسليم فضلاً عن
وجوبه.

والحق الاستدلال على الوجوب ببعض الأخبار الأخر المتفرقة في الأبواب
المتفرقة المشتملة على الأمر بالتسليم الظاهر في الوجوب، وما اشتمل على السؤال
عن علّة وجوبه الظاهر في المفروغية عن وجوبه وما اشتمل على أن آخر الصلاة

أو اختتامها التسليم، فإنّ آخر الشيء داخل فيه كأوله.

وإذن فالعمدة هو النظر في المعارضات وملاحظة ما يقتضيه الجمع، فنقول وعلى الله التوكّل: إنّ منها المستفيضة المشتملة على أن النوم الواقع قبل التسليم وكذا الحدث والالتفات الفاحش الواقعان قبله غير مضرّة بالصلاة، بتعبير أنّه قد تمت الصلاة أو مضت.

ولكن فيه - مضافاً إلى ما يأتي إن شاء الله تعالى - أنّه في نفس هذه الأخبار أمارة الوجوب قائمة وهو الأمر بالتسليم إذا كان مع إمام فوجد في بطنه أذىً، وكذا إن كان رعافاً، فإنّه غسله، ثمّ رجع فسلم.

ومنها: المستفيضة الحاكمة بمضيّ الصلاة أو الانصراف بالفراغ من الشهادتين على ما في بعضها، أو التشهد على ما في آخر.

وفيه أيضاً - مضافاً إلى ما سيأتي إن شاء الله تعالى - أنّ فيها الأمر بالتسليم إن كان مستعجلاً في أمر يخاف أن يفوته، وأمّا الانصراف فقد عرفت أنّه يمكن إرادة التسليم منه، كما يشهد به خبر كهمس عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: سألته عن الركعتين الأوليين إذا جلست للتشهد، فقلت وأنا جالس: السلام عليك أيها النبيّ ورحمة الله وبركاته، انصراف هو؟ قال: لا، ولكن إذا قلت: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، فهو الانصراف»^(١).

وفي صحيحة الحلبي: «وإن قلت: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، فقد انصرفت»^(٢).

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب التسليم، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب التسليم، الحديث ١.

والحق في المقام على ما أفاده شيخنا الأستاذ دام ظلّه على رؤوس الأنام أنّ مقتضى الجمع بين ما دلّ على وجوب التسليم وكونه محللاً للمحرّمات قبله، وما دلّ على مضيّ الصلاة بتمام التشهد، وما دلّ على عدم إضرار الحدث الواقع قبل السلام منضمّاً إلى ما دلّ على أنّ الحدث الواقع في أثناء الصلاة مبطل لها، هو كون السلام حداً للصلاة والصلاة محدودة بها، وحدّ الشيء خارج عنه كالنقطة عن الخطّ، لا بمعنى كونه واجباً مستقلاً، بل بمعنى جزئيّته للمركّب المأمور به وارتباطه بسائر الأجزاء في تعلق الأمر وأجنيبيّته عن الأجزاء الصلاتيّة بما هي صلاة ومناجاة مع الله تعالى، نظير التوديع المرسوم إتيانه في آخر المجلس عقيب تمام المحاوره بين السيّد وعبدّه، فإنّه ليس من سنخ تلك المحاوره، ولكنّه شرط وأدب واجب للحضور في محضر السيّد، بحيث لولاه بطل ما تقدّمه.

فهنا أيضاً الصلاة عبارة عن الأقوال والأفعال من أوّل التكبيره، ويستهي بالتشهد، وأمّا السلام فبمنزلة التوديع وليس مجانساً لتلك الأجزاء، وعلى هذا فما دام لم يأت بالسلام لم يفرغ عن المأمور به، لأنّ بعض أجزائه السلام، نعم هو بعد التشهد فارغ من الصلاة وبقي توديعه مع ربّه.

وهذا مناسب مع قوله عليه السلام لمن عرضه أدّى في بطنه وهو خلف إمام يطيل في التشهد فيسلم ويتصرف ويدع الإمام^(١).

وفي آخر إذا فرغ من التشهد فقد مضت صلاته، فإن كان مستعجلاً في أمر يخاف فوته فيسلم وانصرف أجزأه^(٢).

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٦٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب التسليم، الحديث ٥.

وفي ثالث : وإن كان مع إمام فوجد في بطنه أذى فسلم في نفسه وقام فقد تمت صلاته^(١).

ومناسب أيضاً مع أخبار دلت على عدم إضرار الحدث الواقع قبل التسليم معللاً بأن الصلاة قد تمت أو مضت، وذلك لأنّ الحدث الذي يبطل سهواً كان أم عمداً إنما هو في ما إذا وقع في أثناء الصلاة، وهذا خارج عنها بالفرض.

نعم حيث بقي السلام المحلّل فالإتيان بالمنافيات عمداً محرّم عليه، بل وكذا بعضها سهواً أيضاً كالحاق الخامسة أو السكوت الطويل، فهذه الأخبار جعلت الحدث بعد التشهد بمنزلة التكلم، حيث إنّ عمده مبطل دون غيره، ومن هذه الجهة مناسب مع أخبار حصر التحليل في السلام.

نعم يبقى المنافاة مع ما دلّ على كون السلام آخر الصلاة أو ختمها به، حيث إنّ ظاهره كون السلام داخلاً في الصلاة وجزءاً لها، ونحن قلنا بخروجه عنها ودخوله في الأمور به، ولكن إطلاق آخر الشيء وأوله على حدّيه الخارجين عنه غير خارج عن الطريقة المأنوسة في المحاورة.

وإن شئت قلت : الأمر دائر بين أمور أهونها ما ذكرنا.

الأول : حمل قوله : إذا فرغ من الشهادتين فقد مضت صلاته، على إرادة التشهد الطويل، وهو مشتمل على : السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، والمراد في قوله : سلم وانصرف هو السلام الأخير.

والثاني : حمله على إرادة مضي معظم الصلاة.

والثالث : ما احتملناه سابقاً في الرواية الواردة في من أحدث بعدما يرفع

(١) الوسائل : كتاب الصلاة . الباب ٣ من أبواب التسليم ، الحديث ٢ .

رأسه من السجود الأخير حيث قال ﷺ: قد تمت صلاته وإنما التشهد سنة.

وحاصله الفرق في الحدث القهري الواقع بين الصلاة وبين ما إذا كان الأجزاء الباقية من الصلاة فرض الله ومن الأركان، كالركوع والسجدتين، وبين ما إذا فهم وجوبه من السنة كالتشهد، فالبطان مخصّ بالأوّل دون الثاني، لأنّ القسم الأوّل مطلوب على كلّ [حال] ولم يجاوز عنه الشارع، وإتيانه غير ممكن، لتخلّل الحدث ومانعيته لنظم ما يليه مع ما سبقه، بخلاف القسم الثاني، فإنّه قد جاوز عنه الشارع واكتفى بما تقدّم، فيكون هذا الحدث القهري غير مضرّ وإن وقع بين الصلاة.

لكنّ الأخير مع عدم تماميته في ما دلّ على مضيّ الصلاة بالفراغ من التشهد بدون تخلّل حدث الظاهر أنّه غير مفتى به، بمعنى أنّ الظاهر تحقق الإجماع على أنّ الحدث الواقع في ما بين أجزاء الصلاة مبطل لها، سواء كان من قبيل التشهد والسجدة الأخيرة أم من غيرها.

والحملان الأوّلان في مخالفة الظاهر بمكان بعد خلوّ ما ذكرنا عن مخالفة شيء من الظواهر غير حمل الآخر على الحدّ الخارج عن المحدود، وهو أيضاً معنى ما توسّ في المحاورة، والله العالم بحقائق الأمور.

وأما احتمال الحمل على الاستحباب فيه أنّه مضافاً إلى مخالفته لظاهر ما دلّ على الوجوب خلاف أخبار حصر التحليل في التسليم، ومعناه بقاء حرمة المنافيات إلى ما بعد السلام، وبناءً على الاستحباب يلزم جواز ارتكابها بعد الفراغ من التشهد.

ثمّ لا يخفى أنّ الأصل في أمثال المسألة هو البراءة على ما هو الحقّ في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، إلّا أنّه ربما يجعل الأصل مساعداً لجانب الوجوب وهو

استصحاب بقاء حرمة المنافيات واستصحاب بقاء كون الشخص مصلياً وفي أثناء الصلاة.

وفيه على التقرير الأول أنه مشكوك الموضوع، لأن حرمة المنافيات مقيدة بكونه بين الصلاة، والمفروض الشك في ذلك، لاحتمال كونه خارجاً عن الصلاة، لأنّ الفرض احتمال الاستصحاب، ومعناه الخروج عن الصلاة بالتشهد.

وعلى الثاني أن الشبهة مفهومية، وقد تقرّر عدم حجّية الاستصحاب في ما كان الشبهة في صرف المفهوم مع تبين الحال خارجاً، كما في الشبهة في مفهوم الغروب أنه الاستتار أو الذهاب، فإنه لا شك لنا في الخارج، إذ نقطع بإتيان ما عدى السلام، وبعدم إتيان السلام وإنما نشكّ في انطباق المركّب الصلاحي على ما عدى التسليم أو على ما يشمله أيضاً، وكذا في انطباق عنوان الحرّيم الصلاحي على الأقلّ الخالي منه أو الأكثر المشتمل عليه، وكلّ من هذين شبهة في المفهوم كالشبهة الغرويّة، والحقّ فيها عدم جريان الاستصحاب، كما قرّر في محلّه.

بقي الكلام في صيغة التسليم

لا إشكال في جواز الاكتفاء بكلّ من الصيغتين المعروفتين، أعني: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

أما الثانية: فلكونها قدراً متيقّناً من أدلّة اعتبار التسليم ومحلّيته لو لم يكن منصرفاً إليها.

وأما الأولى: فلما تقدّم في روايتي العيون والخصال من التصريح بكونها مصداقاً للسلام المحلّل.

وإذن فيتخير المكلف بين الصيغتين، نعم هذا مع اكتفاء المكلف بإحداهما، وأما لو جمع بينهما فإن قدّم الأولى فلا إشكال في أصل المشروعية، للتصرّح به في التشهد الطويل، مضافاً إلى كونه معلوماً من ضرورة المذهب.

إنما الكلام في تصويره، والمتصور فيه أمور أربعة :

الأول : أن تكون الصيغة الأولى مصداقاً، والثانية من باب تبديل الامتثال.

والثاني : أن تكون الأولى محللة، وكانت الثانية أيضاً جزءاً للصلاة.

والثالث : هذا الفرض مع كون الثانية مستحبّاً مستقلاً كالتعقيب.

والرابع : أن تكون الأولى محللة وبها يحصل الخروج من الصلاة، وأما المركّب

المأمور به فكان تسميه بالسلام الثاني بأن كان هو جزء من فرد المأمور به، لا من مقومات أصل الطبيعة.

ثمّ المتعيّن من هذه الأسماء هو الأخير، لكون كلّ واحد ممّا قبله مقطوع البطلان.

أما الأول، فلائنه إنّما يتصور في ما إذا كان الفرض الداعي إلى الأمر باقياً،

ولمّا يحصل، ويمقتضى الأخبار الفرض ها هنا ليس إلّا التحليل أعني : سدّ باب

الصلاة من أن يرد عليه الإفساد من قبل المنافيات، وهو قد حصل قهراً بواسطة

السلام الأول، وتقسيمه على السلامين بحيث كان كلّ منهما مؤثراً في بعض منه أيضاً

خلاف الفرض من كون كلّ منهما تاماً في الأثر.

نعم اشتراكها بمعنى استناد الأثر إلى المجموع بحيث سقط كلّ واحد عن

الاستقلال ممكن في صورة عرضية السببين، وأين هو من محلّ الفرض من كونها

مترتّبين في الوجود، ومعه يستحيل استناد الأثر إلّا إلى الأول من غير استناد شيء

منه إلى الثاني.

والحاصل أنّ التخيير بين ذاتي الأقلّ والأكثر بحيث لم يفرض لتغير الذات دخل في التأثير أصلاً حتّى لا يرجع إلى التباين كما يستحيل في باب الطلب، كذلك يستحيل في باب التأثير في أثر كالتحليل وغيره، ولهذا يستحيل اجتماع الصلتين التامتين الطوليتين على معلول واحد.

وأما الثاني، فبخلاف الفرض من حصول الخروج عن الصلاة بالأولى، بحيث كلّما يقع من المنافيات يقع خارجاً من الصلاة، فلا يجتمع الخروج مع الدخول، ومقتضى الجزئية هو الثاني.

وأما الثالث، فيمكن القطع بخلافه وأنّه ليس حال السلام الأخير كحال التعقيب بحيث كان مستقلاً عن المأمور به الصلّاتي، لا جزء للطبيعة ولا للفرد. فيتعيّن الوجه الرابع، وهو كونه خارجاً عن الصلاة، ولكنّه داخل في المأمور به، بمعنى كونه من مقومات الفرد الكامل، لا أصل الطبيعة، فيكون السلام الثاني جزء للمحلّل بذاته، لا بوصف كونه محلّلاً، بمعنى أنّ السلام الطويل المركّب من السلامين مطلوب واحد، ولكن التحليل يحصل بجزئه الأوّل.

فالتسليم أشبه شيء بالدهليز للدار، حيث إنّ الدهليز قد يكون قصيراً، وقد يكون طويلاً، وفي صورة الطويل يحلّ المنوعات في الدار بأول الورود في مستمى الدهليز، ولا يحتاج إلى إنهاته إلى الغاية في حصول التحليل المذكور، والله العالم. وأما عكس هذا الترتيب وهو تقديم الثانية فلم يدلّ دليل على مشروعيتها، كما أنّه في صورة الاقتصار على الثانية فلا دليل على لزوم إضافة: ورحمة الله وبركاته، كما لا دليل على عدم اللزوم، فيبقى منفياً بالأصل.

مسائل

الأولى

لو نسي التسليم فإن قلنا بعدم كونه جزءاً واجباً فلا إشكال في الصحة، وإن قلنا به فالأكثر على البطلان، لأنَّ المخرج شرعاً منحصر به، فكل ما يقع من المنافيات قبله تقع في الصلاة، ويشكل بعموم لا تعاد المقتضي لعدم البطلان من جهة الخلل في غير الخمسة المستثناة.

فإن قلت: المقام من تعارض العموم في جانب المستثنى منه للعموم في طرف المستثنى، حيث إنَّ الحدث الواقع بعد نسيان التسليم موجب للبطلان بمقتضى المستثنى، بل لا تعارض، لأنَّ الحكم بالصحة من جهة نسيان التسليم حكم حيثي، ولا ينافيه البطلان الناشئ من جهة وقوع الحدث في الأثناء، فإنه من قبيل المقتضي، والأول من قبيل اللامقتضي، إذ ليس مفاده إلاَّ الصحة من حيث فقدان التسليم، لا الصحة الفعلية، ومن المعلوم عدم المنافاة بينها وبين البطلان من جهة أخرى.

نعم قد يكون بين مدلولي عام واحد متكفّل للحكم الحيثي نسبة الحكومة، كما في عموم «لا تنقص» بالنسبة إلى الشكّ السببي والشكّ المسببي، فإنه وإن كان حكماً حيثياً بطهارة الماء، ولكنه يرفع به مع وصف كونه حيثياً الشكّ في نجاسة الشوب، لأنّها من آثار تلك الطهارة الحيثية شرعاً، فيتقدّم العموم بالنسبة إلى الفرد الأول

على نفسه بالنسبة إلى الثاني للحكومة.

ومقامنا ليس من هذا القبيل، لأنَّ الحكم بالصحة من جهة فقدان التسليم ليس من آثاره شرعاً الصحة من جهة أخرى حتى يقال بحكومته على المدلول الآخر الذي هو الحكم بالبطان من جهة وجود الحدث، فلا محيص عن القول بالبطان.

قلت: لا بدّ من بسط المقال في الأنحاء التي يتصوّر اعتبار الطهارة في الصلاة، ثمّ تعقيبه بما هو اللازم على كلّ تقدير من تلك الأنحاء.

فقول: تارة يعتبر الطهارة في كلّ جزء من الأجزاء بمعنى مقارنتها لذلك الجزء واستمرارها من أوّل الصلاة إلى آخرها، فلو انقطع استمرارها في أيّ من أزمان الصلاة كان ورد النقص على جميع الأجزاء، وهذا النحو من الاعتبار لا دليل عليه، بل يمكن أن يقال: ظاهر الأدلّة خلافه.

نعم على تقدير القول به فلا محيص عن القول بالبطان في مسألتنا، إذ المفروض اختلال شرط جميع الأجزاء حتىّ تكبيرة الإحرام، وهو موجب للبطان بحكم المستثنى، ولا يشر الإغماض عن جزئية التسليم المستفاد من المستثنى منه.

وأخرى: يعتبر شرطاً للمصلي ما دام مصلياً، واللازم من انتفائها انتفاء وصف كونه مصلياً، ويشهد لهذا النحو ما هو مسلم بينهم من إجراء استصحاب الطهارة مع أنّها لو كانت قيداً في الأجزاء لما أمكن إثبات تقيّد الأجزاء بها إلّا بالأصل المثبت، كما في سائر الشروط المعتبرة فيها، مثل اشتراط عدم كونها في جزء ما لا يؤكّل.

والثالثة: يعتبر شرطاً في الأجزاء، بمعنى لزوم اقترانها مع كلّ منها، فقيد كلّ

هو الطهارة المقارنة، ولازمه أنه لو تخلل الحدث بين الأفعال فبادر إلى الوضوء بدون مناف صحت الصلاة، والظاهر أنه مما [لا] قائل به ولو فرض ورود خبر به فهو مطروح متروك، لكننا نتكلم في المقام على تقدير كل من هذين النحويين الأخيرين.

فنقول: تارة نقول: إن مفاد لا تعاد جعل مستقل في عرض الجعل الأولي للصلاة التامة الأجزاء، فيخصص ذلك الجعل بالذاكر العامد، وهذا جعل للصلاة الناقصة في حق غيره بناء على ما هو الحق المحقق في محله من إمكان تخصيص الناسي بالخطاب.

وأخرى نقول بأنه تصرف في مقام الامتثال للجعل الأولي، ومرجعه إلى تقبل ما ليس بامتثال وليس بمصدق مقام الامتثال والمصدق الحقيقي، بناء على ما ذهب إليه شيخ المشايخ المرتضى رحمته من عدم إمكان تخصيص الناسي بالخطاب.

فإن قلنا بالأول ففاد القاعدة في مقامنا أن ناسي التسليم ليس صلاته محتاجة إليه، بل يكون جزئها الأخير هو التشهد، هذا بحسب مدلولها في طرف المستثنى منه.

وأما في جانب المستثنى فعلى الاحتمال الثاني^(١) مفادها أن هذا الشخص الصادر منه الحدث ليس بمصل، وعلى الثاني يكون مفادها أن التسليم ليس قابلاً للحقوق بالصلاة، وكل من هذين المفادين غير منافيين مع المفاد الأول، بل يجتمعان معه، فإن خروج الشخص عن كونه مصلياً والتسليم من قابلية الحقوق بالصلاة مع

(١) كذا، والظاهر أن الصحيح: الأول.

كون الصلاة محتومة بالتشهد ممّا لا يتنافيان، فنأخذ بكلّهما من دون تعارض.
 وإن قلنا بالثاني فالأمر كالأول، إلا أنّ الفرق أنّه على الأوّل لا تعارض
 أصلاً بين المفادين، وعلى الثاني وإن كان بينهما تعارض، إذ الفرض وقوع الحدث
 بين الصلاة، إلا أنّ المتعيّن تقديم العموم في المستثنى، لأنّ له لسان الحكومة.

وبعبارة أخرى: مفاد القاعدة إنّما هو الصّحة الواقعيّة، وهي المتفاهم منها
 بحسب العرف، ولكن الإشكال العقلي الذي هو عدم إمكان تخصيص الناسي
 بالخطاب ألبأننا إلى تأويل الخطاب المذكور إلى تقبّل مرحلة الامتثال، مع كون
 اللسان أنّه صلاة واقعيّة، فيكون هذا اللسان حاكماً على ما يقتضي كون هذا
 الشخص غير مصلّ، أو كون سلامه غير قابل للحقوق، فإنّه إنّما يقتضي ذلك بطلان
 الصلاة لأجل حاجتها إلى إلحاق التسليم، فإذا دلّ دليل على أنّ صلاتك تمّت
 وانتقضت ولا احتياج لها إلى جزء آخر كان له حكومة على الدليل الأوّل.

لا أقول: إنّ من آثار الصّحة الحيثيّة هي الصّحة من جهات أخرى، بل
 أقول: إنّ من لوازم الحكم بتأميّة الصلاة من جهة فقد التسليم والمفروض عدم طرؤ
 الخلل من ناحية ما تقدّمه هو عدم الإفساد من ناحية الحدث المتأخّر، فالحكم مع
 وصف حيثيّة حاكم على الحكم بالبطلان، كما في منال الشكّ السببيّ والمسببيّ،
 وذلك لأنّ الحدث إنّما يؤثر إذا وقع في أثناء الصلاة، فالحكم بتأميّة الصلاة قبله معناه
 وقوع الحدث خارج الصلاة، والحدث الخارج لا تأثير له، فلسان المستثنى أنّ هذا
 حدث في الأثناء، وهو مبطل وموجب للإعادة، ولسان المستثنى منه ولو مع كونه
 حيثياً أنّه ليس يحدث في الأثناء، بل حصل امتثاله بالفراغ من التشهد.

وبعبارة أخرى: نزل بحكم المستثنى منه في حقّ ناسي التسليم مجموع ما أتى به
 منزلة المركّب التام، ولازم ذلك أنّه لو تخلّل هذا الذي أتى به حدث أو استتبار أو

هل المحلّل ذات السلام، أو هي مع قصد الخروج ؟ ٣٤١
مثلها من الموانع المطلقة أو فات منه شرط من الشرائط المطلقة كان باطلاً،
وأما لو كان سالماً ممّا ذكر وإن تعقّب حدث فلا وجه لبطلانه، كما هو الحال في
الامتثال الحقيقي للمركّب التامّ.

الثانية

هل المحلّل ذات السلام أو هي مع قصد الخروج ؟ مقتضى قوله عَلَيْهِ في رواية
العيون والخصال الواردتين في المنع عن قول : السلام علينا في التشهد الأوّل كما هو
دأب العامة معللاً بأنّ التسليم تحليل وإذا قلت هذا فقد سلّمت هو الأوّل، لوضوح
أنّ الآتي في التشهد الأوّل لا يقصد به الخروج، بل يكون قاصداً للبقاء في الصلاة،
ومع ذلك حكم عَلَيْهِ بأنّه تحليل.

ومن الغريب الاستدلال على لزوم نيّة الخروج تارةً بأنّ السلام مناقض
الصلاة، لأنّه كلام آدمي، فلو لم ينو به الخروج لم يقع جزء محللاً، بل صار مبطلاً،
وأخرى بأنّ السلام المخرج عمل، ولا عمل إلّا بنيّة، لوضوح فساد الأوّل بأنّ
مناقضتيه إنّما هو إذا وقع في الأثناء، وأمّا إذا وقع في المحلّ الذي شرع فيه فليس
مبطلاً، كيف وقد علّل في الخبر محلّيته بكونه كلام آدمي.

وفساد الثاني بأنّ السلام بعنوانه مقصود إجمالاً كسائر أجزاء الصلاة،
وأما هذا العنوان الثانوي فلا يجب الالتفات إليه فضلاً عن قصده، لأنّه من الخواصّ
المرتبة قهراً على العمل حسب ما يستفاد من الروايتين المتقدّمتين.

وممّا ذكر يعرف الحال في ما لو نوى الخروج الثانية، فإنّه يخرج بالأوّل،
وأما الثانية فإن كان قصده الخروج بها جهلاً بالحكم كانت امتثالاً للسلام المستحبّ

ويلغو القصد المذكور وإن كان تشريعاً، فإن كان التشريع موجباً لحرمة العمل القلبي كان معاقباً على العمل القلبي وممتلاً للأمر النديي بواسطة العمل الخارجي، وإن كان موجباً للحرمة الخارجية فلم يحصل الامتثال بالنسبة إلى الأمر النديي، وعلى كلِّ حال فالصلاة صحيحة.

الثالثة

لا إشكال في أن الواجب مجرد اللفظ وإن لم يخطر المعنى في الذهن، لكن الكلام في أنه لو أخطر المعنى وقصد المنفرد، التحية على الملكين الكاتين والإمام، المأمومين مع ذلك، والمأموم، الإمام مع ذلك بأن قصد الرد بالنسبة إليه فهل فيه منع أو لا؟

صرح نجاة العباد المنع مع تقرير المحشين قدس أسرارهم له.

واستشكل فيه شيخنا الأستاذ دام ظلّه بأن المنع إن كان من جهة أن القصد الاستقلالي المحتاج إليه لقصد الامتثال، حيث إن المأمور به هو اللفظ، لا يجتمع مع الفنائي المحتاج إليه للاستعمال في المعنى، إذ هما من الضدين، فلا يجتمعان في لحاظ واحد.

ففيه أنه لا بأس باجتماعها طولاً بأن يقصد أصالة إلى اللفظ وتبعاً للمعنى، وكم له من نظير.

وإن كان من جهة أنه مع القصد المذكور يصير كلاماً آدمياً مبطلاً.

ففيه ما مرّ من تعليل المحلّية في الخبر بكونه كلاماً آدمياً.

ثم إن المذكور في بعض الروايات أن المنفرد والإمام يؤمّيان إلى اليمين

لو تبيّن الدخول بعد السلام علينا وقبل السلام عليكم ٣٤٣
 بسلامهما، والمأموم يأتي بقول: السلام عليكم مرتين، يؤمى بأولاهما إلى اليمين
 وبالثانية إلى اليسار، هذا لو كان في يساره أحد، ولو لم يكن فيسلم واحدة مومياً
 إلى اليمين كالإمام والمنفرد، وليس في الروايات التقييد بمؤخر العين، وإنما قيده
 الفقهاء قدس أسرارهم، فإن كان الوجه رعاية جانب الاستقبال المعبر بحسب
 دليله في جميع الحالات فالظاهر أنه لا وجه له، لأن هذا المقدار من الالتفات اليسير
 بتمام الوجه أولاً غير منافٍ لصدق الاستقبال عرفاً، وثانياً على فرض المنافاة
 فاللازم تقييد دليل الاستقبال بغير هذا الحال، والله العالم.

الرابعة

لا إشكال في أنه لو أحرز الوقت بالطريق المقرّر ودخل في الصلاة فتبيّن
 دخوله في الأثناء ولو قبل السلام علينا، أو في أثناءه حكم بصحة صلاته، إنما الكلام
 في ما لو تبيّن الدخول بعد السلام علينا وقبل السلام عليكم أو في أثناءه، فهل يحكم
 أيضاً بالصحة أو لا؟

مقتضى القاعدة أننا لو قلنا بخروج الثانية من الصلاة رأساً بمقتضى ما دلّ على
 انقطاع الصلاة بقول: السلام علينا، غاية الأمر كونه جزءاً استحبابياً للمركّب
 المأمور به، فلا وجه للقول بالصحة، لأن شيئاً من الصلاة لم يقع في الوقت، وإن قلنا
 بأنه جزء استحبابي للصلاة فالظاهر أيضاً ذلك، لأن معنى الجزئية الاستحبابية
 ليست إلا الجزئية التقديرية دون المطلقة، بمعنى أنه على تقدير الوجود يلتحق
 بالصلاة ويصير ملتصقاً مع الأجزاء السابقة، لا أنه جزء مطلقاً ويشترط في صدق
 كونه في أثناء العمل بقاء جزء مطلق الجزئية، وإلا فإن تمت تمام الأجزاء المطلقة غاية

الأمر له ضمّ بعض الضمائم وله تركه فلا يصدق عليه، إلا أنه قد فرغ من الامتثال بالنسبة إلى طبيعة المأمور به وفرده.

أما الأول فواضح، وأما الثاني فلأن ما وجد في الخارج مصداق للطبيعة، فقد فرغ عن المصداق، نعم بقي عليه امتثال الأمر الاستحبابي بضمّ تلك الضميمة الاستحبابية، ولكنه لا يضرب بصدق كونه بعد تمامية الصلاة.

ومن هنا يظهر الحال في فرع آخر وهو ما إذا طرأ له شك بالنسبة إلى الأجزاء أو الركعات في ما بين السلامين، حيث إن قلنا بابتداء المسألة على الشك بعد الفراغ وأنّ له عنواناً مستقلاً في قبالة الشك بعد المحلّ فقد تحقّق الفراغ هنا، وأما إن قلنا بأنّ قاعدة الفراغ ليست قاعدة أخرى غير قاعدة التجاوز عن المحلّ الشرعي وقلنا: إنّ الشكّ بعد المحلّ أعمّ من كون المشكوك شيئاً وجودياً أو عدمياً، وكذا أعمّ من الأجزاء الخارجيّة ومن العقليّة إمّا بحسب الموضوع أو بملاحظة التعليل بأنّه حين العمل أذكر، فالحكم بالصحة لا يحتاج حينئذٍ إلى تجسّم وتكلف، بل هو ثابت على كلّ تقدير، كما هو واضح.

فصل

في قواطع الصلاة

وهي أمور :

الحدث في أثناء الصلاة

منها : ما ينتقض الطهارة من موجبات الحدث الأصغر، كالبول والغائط وأمثالهما، وموجبات الحدث الأكبر، كالجنابة والحيض ونحوهما، وأما إبطال ذلك في صورة الوقوع العمدي فالظاهر أنه ممّا لا إشكال فيه ولا خلاف، وعن غير واحد دعوى الإجماع عليه، بل عن بعض عدّه من ضروريّات المذهب.

وأما في غير صورة العمد فالظاهر المصرّح به بعض عدم الخلاف فيه أيضاً في ما يوجب الغسل، وفي ما يوجب الوضوء خلاف، فالمشهور أنه كالعمد مبطل للصلاة، وقيل : لو أحدث ما يوجب الوضوء قهراً وخارجاً عن الاختيار تطهر وبنى على ما مضى من صلاته، ونسب هذا القول إلى السيّد والشيخ في بعض كتبها، وعن المفيد في المقنعة الفرق بين المتيمّم وغيره بإيجاب البناء في الأوّل إذا سبقه الحدث ووجد الماء، والاستيناف في غيره، واختاره الشيخ رحمته في النهاية والبسوط، وابن عقيل، وقوّاه في المعتمد.

وكيف كان فربما يستدلّ للمشهور بقوله عليه السلام : « لا صلاة إلاّ بطهور »^(١).

بضميمة قاعدة انتفاء المشروط بانتفاء شرطه .

وربما يناقش بأنه لا إشعار في مثل هذه العبارة باعتباره في جميع أفعال الصلاة أيضاً، فضلاً عن استمراره من أولها إلى آخرها، بل لا يفهم منها إلا اعتبار الطهور في ماهية الصلاة على سبيل الإجمال كما هو واضح، ويتضح بقياسها إلى نظيرتها : لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب .

ولكن المناقشة مدفوعة بالفرق بين أداء الجزء بهذه العبارة وبين أداء الشرط، فالأول يفيد لا بدية اشتغال الكل على ذلك الجزء على وجه الإجمال، وأما الثاني فالظاهر إفادة الشرطية في جميع المركب من أوله إلى آخره .

نعم يمكن كونه كالطهارة الخبيثة أو نية القربة شرطاً معتبراً في أفعال المركب، ويمكن كونه شرطاً في المجموع منها ومن الأكوام المتخللة بينها، ولا دلالة في العبارة على شيء من الوجهين، فيكون المتيقن هو الشرطية بالنسبة إلى حال التشاغل بالأفعال، ولازمه أنه لو انتفض الشرط في الأثناء جاز له المبادرة إلى تحصيله للأجزاء الباقية، كما هو الحال في الطهارة الخبيثة ونية القربة، حيث إنه لو رُفِعَ وأمكنه التطهير بلا لزوم مناف وجب عليه ذلك وصحّت صلاته، فيكون الحال في الحديثية أيضاً بهذا المنوال، وإذن فالدليل المذكور غير واف بمرام المشهور .

فالصواب الاستدلال لهم بالأخبار التي فيها الموثق وغيره الواردة بالأمر بالإعادة وعدم الاعتداد بشيء مما صلى في من خرج عنه الحدث لا عن اختيار .

فنها : موثقة عمار عن أبي عبد الله عليه السلام « قال : سئل عن الرجل يكون في صلاته فيخرج منه حبّ القرع كيف يصنع ؟ قال عليه السلام : إن كان خرج نظيفاً من العذرة فليس عليه شيء ولم ينقض وضوءه، وإن خرج متلطّخاً بالعذرة فعليه أن

يعيد الوضوء، وإن كان في صلاته قطع الصلاة وأعاد الوضوء والصلاة»^(١).
ومثلها أخبار أخر ليست بموثقة، لكنها معتزدة بالشهرة وعدم تحقق خلاف
يعتد به فيه، بل عن التذكرة وغيره دعوى الإجماع عليه.

مع أنها لا معارض لها في مضمونها، فإن مستند القول بعدم البطلان مطلقاً
من غير فرق بين المتوضي والتميم صحيحة الفضيل بن يسار «قال: قلت
لأبي جعفر عليه السلام: أكون في الصلاة فأخذ غمزاً في بطني أو أذناً^(٢) أو ضرباناً،
فقال عليه السلام: انصرف ثم توضأ وابنِ علي ما مضى من صلاتك ما لم تنقض الصلاة
بالكلام متعمداً، وإن تكلمت ناسياً فلا شيء عليك، فهو بمنزلة من تكلم في الصلاة
ناسياً، قلت: فإن قلب وجهه عن القبلة، قال عليه السلام: نعم وإن قلب وجهه عن
القبلة»^(٣).

وهي إنما تكون معارضة لتلك إذا كان المراد من الأثر والغمز فيها الكناية عن
خروج الحدث بلا اختيار بقرينة الأمر بالانصراف، ولكنه يمكن القطع بعدم إرادته
وأن المراد أنه عند طرور هذه الحالة لا يجب عليه الصبر والتحمل على الشدة، بل
يجوز أن ينصرف ويتخلّى ويستريح ثم يتوضأ ويعود ويبني على ما مضى من
صلاته.

ويصرح بذلك خبر أبي سعيد القمّاط «قال: سمعت رجلاً يسأل
أبا عبد الله عليه السلام عن رجل وجد غمزاً في بطنه أو أذناً أو عصراً من البول وهو في

(١) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٥ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٥.

(٢) خ ل: أذنى.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٩.

صلاة المكتوبة في الركعة الأولى أو الثانية أو الثالثة أو الرابعة؟ فقال عليه السلام : إذا أصاب شيئاً من ذلك فلا بأس بأن يخرج لحاجته تلك فيتوضأ ثم ينصرف إلى مصلاه الذي كان يصلي فيه فيبني على صلاته من الموضوع الذي خرج منه لحاجته ما لم تنقض الصلاة بالكلام، قال : قلت : وإن التفت يميناً وشمالاً، أو ولى عن القبلة؟ قال عليه السلام : نعم كل ذلك واسع، إنما هو بمنزلة رجل سهى فانصرف في ركعة أو ركعتين أو ثلاثة من المكتوبة، فإتماً عليه أن يبني على صلاته، ثم ذكر سهو النبي ﷺ ^(١).

فإن قوله عليه السلام : لا بأس بأن يخرج لحاجته تلك فيتوضأ، أنه إنما يحدث عمداً بعد خروجه.

وعلى هذا فلا دلالة في هاتين الروايتين على خلاف مفاد الأخبار الأول، إذ هي واردة في المحدث الاضطرابي القهري في الأثناء، وهاتان مورداهما المحدث العمدي الاختياري، بل والاستدبار العمدي والفصل الطويل كذلك، فلو لم يكن بطلان الصلاة مع وجود أمثال ذلك إجماعياً أمكن الجمع بين كلا المفادين بأن يقال بالبطان في صورة القهرية والصحة في ما إذا تردّد الأمر بين الإتمام مع مدافعة الأخبثين والصبر على تحمّل الغمز والمصر وبين قطع الصلاة والتخلية، ثم استيناف الوضوء والصلاة، فيقال بأن الشارع راعى جانب أهمية حرمة القطع، فع حفظ المصلي عن مدافعة الأخبثين، فرخصه في قضاء حاجته في أثناء الصلاة وإن اشتمل على الاستدبار والفصل الطويل.

ولكن هذا المعنى مجمع على خلافه، وذلك المعنى أعني الصحة في المحدث

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ١١.

القهري ليس بمفاد هذين الخبرين حتى يقال : إنه في مقام المعارضة يرجح الأخذ بهذين ، لأصحية السند .

وإذن فلا محيص عن عدم العمل إلا بتلك ورد علم هذين إلى أهله .
 واستدلّ للقول بوجوب البناء في التيمم إذا سبقه الحدث ووجد الماء دون غيره بصحيح زرارة المروي عن التهذيب عن أحدهما عليه السلام ، « قال : قلت له : رجل دخل في الصلاة وهو متيمم فصلّى ركعة ، ثم أحدث فأصاب الماء ؟ قال عليه السلام : يخرج ويتوضأ ، ثم يبني على ما مضى من صلاته التي صلى بالتيمم »^(١) .
 والصحيح المروي عن التهذيب بإسناده عن زرارة عن محمد بن مسلم « قال : قلت : في رجل الخ »^(٢) .

وعن الفقيه بإسناده عن زرارة ومحمد بن مسلم « قالوا : قلنا لأبي جعفر عليه السلام : في رجل لم يصب الماء وحضرت الصلاة ، فتيمم وصلى ركعتين ثم أصاب الماء ، أينقض الركعتين أو يقطعها ويتوضأ ، ثم يصلي ؟ قال عليه السلام : لا ، ولكنه يمضي في صلاته ولا ينقضها ، لمكان أنه دخلها على طهور بتيمم ، قال زرارة : فقلت له عليه السلام : دخلها وهو متيمم فصلّى ركعة واحدة وأحدث فأصاب ماء ؟ قال عليه السلام : يخرج ويتوضأ ويبني على ما مضى من صلاته التي صلى بالتيمم »^(٣) .
 والظاهر كونها رواية واحدة مروية بطريقتين .

(١) الوسائل : كتاب الصلاة ، الباب ١ من أبواب قواطع الصلاة ، الحديث ١٠ .

(٢) الوسائل : كتاب الطهارة ، الباب ٢١ من أبواب التيمم ، الحديث ٤ .

(٣) الفقيه ١ : ٥٨ / ٢٦٤ . وراجع الوسائل : كتاب الطهارة ، الباب ٢١ من أبواب التيمم ،

وقد يناقش في الاستدلال بإمكان الحمل على الاستيناف وأنّ المراد بالبناء هو البناء على الصلوات التي صلّاها بالتيمّم، فالمقصود عدم لزوم إعادتها بعد إصابة الماء.

ولكنّ المناقشة مدفوعة بعدم احتمال هذا المعنى في الرواية وصراحتها في إرادة البناء على الأجزاء الماضية من تلك الصلاة التي وقع الحدث في أثنائها، فإنّه مضافاً إلى ظهور لفظ البناء في ذلك لا حاجة في البناء على صحّة الصلوات الماضية بالتيمّم إلى التوضؤ، فالذي يحتاج إليه ويحسن الإتيان بكلمة «تمّ» فيه إنّما هو البناء على تميم الصلاة الواحدة.

فالرواية صريحة في المدعى صحيحة بحسب السند، فلا بأس بالعمل بها، وليست النسبة بينها وبين الروايات السابقة إلاّ أضعف من نسبة العموم والخصوص، وذلك لأنّه ليس في تلك إطلاق أو عموم، لأنّ موردّها التوضؤ.

نعم يعلم منها الحكم بالنسبة إلى التيمّم، فلو كان لها عموم وجب رفع اليد عنه بهذه الرواية، لمخصوصها وصراحتها، فكيف إذا لم يكن.

وحينئذ يمكن أن يستفاد من هذه الرواية أنّ الأجزاء السابقة من الصلاة باقية على صحّتها التأهليّة ولم يحدث فيها خلل من قبل هذا الحدث المتخلّل في البين، وإذا لم يحدث فيها خلل وإنّما يحتاج صحّة الصلاة إلى بقيّة الأجزاء وهي أيضاً قابلة للإلحاق بتحصيل الوضوء فهم منه الحال بالنسبة إلى صورة الحدث وعدم إصابة الماء وأنّ الحكم هو التيمّم.

وبعبارة أخرى: سؤال السائل في الفقرة الأولى أعني: ما إذا أصاب الماء بلا تخلّل حدث ممخّض في أنّه هل المقدار الذي تلبّس به من الصلاة يبطل بواسطة هذه الإصابة المتأخّرة، وينكشف عدم وجود الإباحة فيرفع اليد عن المقدار

المتلبس به ويستأنف الصلاة من رأس، أو أنه ملزم بعدم رفع اليد عنه والاعتداد به، فإذا أجابه الإمام عليه السلام بالمضي في صلاته وعدم النقض فرض سؤاله في الفقرة الثانية في ما إذا تخلل مع الإصابة المذكورة الحدث أيضاً وأنه هل حال تلك الأجزاء مع ذلك أيضاً باقٍ كما كان ولا يحدث فيها خلل يجوز بسببه رفع اليد عنها، فيكون ملزماً بإتيان البقية، أو ليس كذلك، فأجاب عليه السلام بأنه مع ذلك باقٍ، فيخرج ويتوضأ ويعود إلى المحل الذي أتى به، فيتمّ صلاته من ذلك المحلّ.

ومعناه أنّ ما مضى من صلاته صحيحة، فيجب عليه المضي، وأما تعيين الوضوء فهو ما باب أنه تكليف من كان واجد الماء، وليس له مدخلة في عدم إضرار الحدث بما مضى حتى يكون مع عدمه مضرراً، فإنّ احتمال ذلك بعيد عن فهم العرف في نظائره، فيفهمون أنّ المكلف لا بدّ أن يأتي بما هو وظيفته في تلك الحال، فإن كان فاقداً للماء يأتي بالتيمم، وإلا فبالوضوء، هذا.

وقد يتخيّل معارضة الأخبار المتقدّمة بما دلّ على أنّ الحدث الواقع بعد رفع الرأس عن السجدة الأخيرة قبل التشهد ليس يبطل، بل يتطهر ويأتي بالتشهد في ذلك المكان أو مكان آخر نظيف^(١).

ولكنّ الحقّ أنّ هذه الأخبار غير منافية لما دلّ على مبطلية الحدث في الأثناء، وليست في مقام عدم مبطليته إذا وقع في هذا الحال، بل هي في مقام تحديد الصلاة وجعل آخرها السجدة الأخيرة، كما يشهد بذلك تعليلها بأنّ التشهد سنة، أعني من الأجزاء التي فهم وجوبها من السنة، لا من القرآن، فإنّه ظاهر في أنّ التشهد قد اغمض واسقط عن الصلاة، لمكان كونه سنة ولا يوجب خلوّ الصلاة عنه بغير عمد

(١) أنظر الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٣ من أبواب التشهد.

خللاً فيها، وليس كالأركان يوجب خلله انتقاص الصلاة، وحينئذٍ فالحدث واقع خارج الصلاة، فلا ينافي ما دلّ على إضرار الحدث الداخل فيها.

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ معارض أدلّة إضرار الحدث الواقع في أثناء الصلاة ثلاث طوائف من الأخبار.

الأولى: ما توهم فيه المعارضة وليس كما توهم، بل له مضمون آخر ممكن الاجتماع معه كما ذكرنا، ولكنه خلاف الإجماع، ولو لم يكن إلّا نفسه فيجب طرحه من هذه الجهة.

والثانية: ما ورد في المتيمّم إذا أحدث في الأثناء، وقد مرّ تقوية تخصيص تلك الأدلّة بسببه حتّى في صورة عدم إصابة الماء، وإن كان مورد الخبر صورة الإصابة، لكن ذكرنا أنّ العرف يفهم إلغاء هذه الخصوصية بالمناسبة المقامية.

والثالثة: ما ورد في من أحدث بعد السجدة الأخيرة قبل التشهد، وقد عرفت عدم مساسها بمبطلية الحدث في الأثناء، وإنما يرفع جزئية التشهد في هذا الحال، فإن وجد قائل به، وإلّا اطرح من تلك الجهة، والله العالم بحقائق الأحكام.

التكفير في الصلاة

ثانيها: التكفير في الصلاة تأديباً وخضوعاً لغير تقية.
والكلام تارة: في موضوعه وأنه ما هو، وأخرى: في حكمه وأنه مجرّد التحريم النفسي أو الكراهة أو الإبطال.

والعمدة هو التكلّم في المقام الثاني، وهو موقوف على التيقن بذكر جملة من

أخبار المقام، فنقول وبالله الاعتصام وبأوليائه الكرام صلوات الله عليهم كَرَّ اللَّيَالِي وَالْأَيَّامِ :

منها : ما رواه الشيخ في الصحيح عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام « قال : قلت له : الرجل يضع يده في الصلاة، اليمنى على اليسرى ؟ قال عليهما السلام : ذلك التكفير، فلا تفعل »^(١).

وعن حريز عن رجل عن أبي جعفر عليه السلام « قال عليهما السلام : لا تكفر، إنما يفعل ذلك الجوس »^(٢).

وعن الصدوق في الخصال عن أبي بصير ومحمد بن مسلم عن الصادق عن آبائه عليهم السلام « قال : قال أمير المؤمنين عليه السلام : لا يجمع المؤمن يديه في صلاته وهو قائم بين يدي الله عز وجلّ يتشبه بأهل الكفر، يعني الجوس »^(٣).

وعن كتاب دعائم الإسلام عن جعفر بن محمد عليه السلام أنه « قال : إذا قمت قائماً في الصلاة فلا تضع يدك اليمنى على اليسرى، ولا اليسرى على اليمنى، فإن ذلك تكفير أهل الكتاب، ولكن أرسهها إرسالاً، فإنه أحرى أن لا تشغل نفسك عن الصلاة »^(٤).

وعن الحميري في قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن عن جدّه عن علي بن جعفر عليهما السلام عن أخيه موسى عليه السلام « قال : قال علي بن الحسين عليهما السلام : وضع الرجل

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ١٥ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ١.

(٢) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ١٥ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٣.

(٣) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ١٥ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٧.

(٤) مستدرک الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ١٤ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٢.

إحدى يديه على الأخرى في الصلاة عمل، وليس في الصلاة عمل»^(١).
 وعن علي بن جعفر عليه السلام في كتابه عن أخيه عليه السلام «قال: سألته عن الرجل يكون في صلاته يضع إحدى يديه على الأخرى بكفه أو ذراعه؟ قال عليه السلام: لا يصلح ذلك، فإن فعل فلا يعودن له، قال علي: قال موسى عليه السلام: سألت أبي جعفر عليه السلام عن ذلك فقال عليه السلام: أخبرني أبي محمد بن علي عليه السلام، عن أبيه علي بن الحسين عليه السلام، عن أبيه الحسين بن علي عليه السلام، عن علي بن أبي طالب عليه السلام، قال: ذلك عمل وليس في الصلاة عمل»^(٢).

إذا سمعت ما تلونا عليك فاعلم أن الأخبار بين ثلاث طوائف:
 بين ما دلّ على النهي عنه إما مطلقاً، أو معللاً بأنه فعل الجوس وتشبهه بأهل الكفر، وظاهره الإرشاد إلى أنه يعتبر في المركب عدمه، فإن النواهي الواردة في أبواب المركبات من العبادات وغيرها عن إيجابها بكيفية أو إيجاد شيء فيها ظاهرة في الإرشاد إلى اعتبار عدم ذلك الشيء في المركب.

وبين ما دلّ على تشكيل صورة القياس من قولهم عليه السلام: التكفير عمل وليس في الصلاة عمل، وهو أيضاً بحسب الهيئة دالّ على الإبطال كما هو المترامى من أمثاله من التراكيب، ويأتي إن شاء الله التكلّم فيه من جهة المادة.

وبين ما دلّ بظاهره على عدم فساد الصلاة به، وهو رواية علي بن جعفر عليه السلام في كتابه المشتملة على قوله عليه السلام: فإن فعل فلا يعودن له، فإنه ظاهر في عدم لزوم إعادته للصلوات السابقة، وإلا لأمره ولم يقتصر على نهي عن العود.

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٥ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٤.

(٢) مسائل علي بن جعفر: ٢٨٨ / ١٧٠.

وإذن فيحصل التعارض بين هذه الرواية مع تينك الطائفتين المتعاضدتين على الدلالة على الإفساد، فاللازم التكلم في رفع هذا التعارض عمّا بينها وكذا بيان المراد من قضية: التكفير عمل ولا عمل الخ.

والذي اختاره في المقام شيخنا الأستاذ أطلال الله أيامه هو حمل النواهي على الحرمة النفسية، بدليل قوله عليه السلام: لا يعودنّ له الذي قلنا: إنّه ظاهر في عدم ورود الخلل من ناحيته في الصلاة، ولما كان الحرمة النفسية الأجنبية عن الصلاة، كالنظر إلى الأجنبية وفيها منافية مع قوله ولا عمل في الصلاة حيث يظهر منها أنّها مرتبطة بها، فيستفاد منه أنّ في التكفير جهتين، إحداها نفسية، والأخرى غيرية، ولكنّ الثانية ليست على حدّ التحريم الملازم للبطلان معه، بل على حدّ الكراهة الغير المنافية مع الصحة.

أما الحرمة النفسية فن جهة الأخبار المشتعلة على النهي، فإنّها بعد صرفها عن ظهورها في الإرشاد، لما تقدّم، يجب حملها على التكليف، وظاهرها حينئذ هو الإلزام، ولا صارف عن هذا الظاهر، فيجب الأخذ به.

وأما الكراهة الغيرية الراجعة إلى الصلاة فلأجل قوله عليه السلام: هو عمل ولا عمل في الصلاة.

وأما معنى هذه القضية فتارة يقال: إنّ المراد بالعمل في الصغرى هو العمل الذي يكون متعارفاً بين العامة من قصد كونه مشروعاً في الصلاة، ففي الكبرى أيضاً يكون المراد هو سنخ هذا العمل المتّصف بكونه مأتياً به بقصد المشروعية مع عدم كونه مشروعاً.

وهذا المعنى مضافاً إلى أنّ المناسب معه الإبطال، فلا يلائم ما استظهرناه من قوله عليه السلام في رواية عليّ بن جعفر عليه السلام: فإن فعل فلا يعودنّ له، يوجب إرادته

خروج الكلام عن الطريقة المأنوسة إلى حد البرودة، ولا يليق صدور مثله عن متعارف أهل الكلام فضلاً عما هو أفصح من نطق بالصاد.

فالذي ينبغي أن يقال في تفسير العبارة الشريفة والله العالم بالحقيقة: إن المراد كما يظهر من رواية دعائم الإسلام المتضمنة لقوله عليه السلام: «ولكن أرسلها إرسالاً، فإنه أحرى أن لا تشغل نفسك عن الصلاة» أن المصلي حال الصلاة ينبغي أن لا يشغل جوارحه وأعضاءه بغير الجهة التي أمره مولاه وكان كالميت بين يدي الغسال لا يحرك يداً ولا رجلاً إلا بتحريك أمره وإرادته من دون أن يدخل في خلاله إرادة نفسه، وعلى هذا فتعدى من التكفير إلى كل عمل مثله.

فلو اشتغل بفعل خارجي غير محدود ماحياً للصلاة كأن يرفع قلنسوته ويتعاهده للاطلاع على خصوصياته كان هو أيضاً فاعلاً للمكروه في صلاته، لأنه أشغل نفسه في صلاته بغير صلاته.

وعلى هذا نقول: في التكفير جهتان، إحداهما: كونه دأب الجوس، حيث يفعلونه في محضر ملوكهم تأدباً وخضوعاً، فمن هذه الجهة صار محرماً فعله في الصلاة نفسياً لأجل حصول التشبه في عبادة رب العالمين بتذلل الكفار للملوك.

والجهة الأخرى: كونه عملاً خارجياً عن الصلاة شاغلاً للنفس عن الصلاة، وهذه الجهة موجبة لصيرورته مكروهاً في الصلاة، وحيث إن وصفي الحرمة والكرهية لا يجتمعان بحديثها، حيث إن الحدّ الضعيف إذا اجتمع مع القويّ يضمحلّ في جنب القوي وينسلب عنه حدّه، فيكون حاصل اجتماع وصف الحرمة مع جهة الكراهية كاجتماع جهة الغايات المستحبّة في الوضوء عند دخول الوقت مع الوجوب، ولهذا يشرع الإتيان به بقصد إحدى تلك الغايات مع اشتغال الذمّة بالتكليف الوجوبي.

ثم هذا الذي ذكرنا وجه جمع بين جميع الروايات من دون طرح لشيء منها. لا يقال: لا يلائم هذا مع رواية علي بن جعفر عليه السلام المشتملة على النهي في صدرها ونقل القضية المشتملة على القياس في ذيلها، فإن الظاهر منها كون النهي معللاً بذلك القياس المنقول في الذيل، لا أنه مسبب عن جهة أخرى.

لأننا نقول: لا يستفاد منها إلا وجود الأمرين فيه، وأما استناد النهي إلى كونه عملاً في الصلاة، فليس في اللفظ ما يدل عليه، فإنه صلوات الله عليه نهى عنه مؤكداً بقوله عليه السلام: فإن فعل فلا يعودن، ثم نقل عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه تكلم بتلك القضية، ومجرد هذا لا دلالة فيه على استناد نهيه إلى جهة كونه عملاً في الصلاة، بل يلائم مع كونه مجمعاً لجهتين ومعنواً بعنوانين، والله العالم بحقائق الأمور.

الالتفات عن القبلة

ثالثها: الالتفات عن القبلة، ولا إشكال في كونه مبطلاً مع العمد، وأما لا معه فمقتضى عبارة الشرائع كونه غير مبطل، حيث أدرج الالتفات إلى ما وراءه في القسم الثاني من المبطلات، وهو عبارة عمّا يبطلها عمداً لا سهواً، كما حكى القول به عن غير واحد، بل عن البيان أنه قال: ظاهر أكثر الأصحاب عدم بطلان الصلاة بالاستدبار سهواً.

وحكى عن ظاهر كثير من القدماء والمتأخرين تعميم البطلان للحالين، وهو الذي قواه شيخنا الأستاذ دام بقاءه.

ويدل عليه صحيحة زرارة «قال: قال أبو جعفر عليه السلام: لا تعاد الصلاة

إلا من خمسة، الخ»^(١) لكنها وحدها لا يدل على أن محل اعتبار القبلة في الصلاة، هل هو الأفعال فقط، بحيث لو تذكّر قبل مضي محل التدارك أمكن إتيانه مستقبلاً، أو الأعمّ منها ومن الأكوان المتخلّلة حتى لا يمكن التدارك في الفرض المذكور، فلا بدّ من إحراز ذلك من الخارج، ثمّ القول بالإبطال بالإخلال به مطلقاً بمقتضى الاستثناء في الصحيحة.

وحينئذٍ نقول: تارة نستند في إحراز ذلك إلى مطلقات شرطية الاستقبال في الصلاة منضمة إلى ما ورد في حق غير العاقد من أن «ما بين المشرق والمغرب قبلة» مفرّعاً عليه عدم وجوب الإعادة لو علم بعد الفراغ، وصحّة ما تقدّم مع الاستقبال لما بقي لو علم في الأثناء، فإنّ الاستفادة من مجموع الطائفتين كون القبلة شرطاً للأكوان بالمعنى الأعمّ، ويؤيده صدق المصلي على الشخص حال عدم التشاغل بالفعل الصلّاتي، وليس إلّا لتوسعة المبدأ.

وحينئذٍ فيحكم بالبطان لو خرج عمّا بين المشرق والمغرب ولو لا عن عمد، نعم لو صار ملتفتاً مختاراً بعد انقضاء الوقت فلا قضاء، لتصريح تلك الأخبار، هذا. مضافاً إلى أن الأصل في المقام أيضاً يقتضي الاشتغال، بمعنى أننا لو شككنا في أن اعتبار القبلة يكون بلحاظ الأفعال أو بلحاظ الأكوان فالاستدلال بحديث لا تعاد وإن كان غير جائز، لكونه تمسكاً في الشبهة المصداقية، إلّا أن المرجع في هذا الشكّ حينئذ هو الاشتغال، لأنّ اعتبار القبلة في الصلاة معلوم وهو معنى مبين، والشكّ إنّما هو في أن ما به يتحقّق الخروج عن هذا المبين هل هو الأقلّ أو الأكثر، والمرجع في مثله الاشتغال.

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب الركوع، الحديث ٥.

وحينئذٍ فإذا شككنا أنّ القبلة بأيّ المعنيين شرط وحصل الإخلال بها سهواً أو اضطراراً على وجه التجاوز عمّا بين اليمين واليسار ولو كان على نفس النقطين فقتضى الأصل هو الحكم بالإعادة.

نعم لو كان غير متجاوز عمّا بينهما فيحكم بالصحة وعدم لزوم الإعادة لا وقتاً ولا خارجاً بحكم ما دلّ على أنّ ما بين المشرق والمغرب قبله المنزل إطلاقه على المضطرّ، هذا.

ولكنّ الإنصاف أنّ ما ذكر من كون المرجع عند الشكّ أصالة الاشتغال بخدوش، لرجوع الشكّ إلى الأقلّ والأكثر في نفس مورد التكليف، لا في محقّقه بعد تبين أصله، وذلك لأنّنا بعد القطع بالاعتبار في الأفعال إمّا لنفسها وإمّا لكونها مصداقاً للكون الصلّاتي نشكّ في أصل الاعتبار في الأكوان المتخلّلة، ومن المعلوم أنّ المرجع حينئذٍ هو البراءة، بناءً على القول بها في الأقلّ والأكثر، كما أنّ استظهار الشرطيّة للكون من إطلاقات أدلّة اعتبار القبلة في الصلاة أيضاً ربما يخدم فيه.

والطريق الأسلم لإثبات هذا المدعى أعني الشرطيّة في مطلق الأكوان هو استظهار ذلك من إطلاق القاطعيّة في أخبار الالتفات، فإنّه لو كان مجرد شرط في الأفعال كنيّة القرية لم يوجب تعمّده انقطاع الصلاة، بل فساد ذلك الجزء، فمع بقاء محلّ العود أمكن التدارك، فالانقطاع بقول مطلق لا يستقيم إلّا مع الشرطيّة للكون الصلّاتي، فيكون الفاقد للشرط خارجاً عن الصلاة، ومع الخروج لا يمكن التحاق بقيّة الأجزاء بما سبق، وهذا معنى الانقطاع.

فإن قلت: نعم استظهار الشرطيّة الكونيّة في مقابل الأفعاليّة من التعبير المذكور حسن، لكن لا مساس له بشرطيّة الاستقبال، إذ من الممكن كون الاستقبال شرطاً أفعالياً وكون الالتفات قاطعاً.

نعم حيث إن قاطعية شيء للمركب المأمور به لا معنى له إلا مدخلية عدمه في ذلك المركب أو مدخلية أمر وجودي ملازم معه، وإلا فكيف يعقل تمامية المأمور به جزءاً وشرطاً ومع ذلك كان حصول أمر مغللاً بصحته بدون أن يرجع إلى قيديّة عدمه أو ملازم عدمه، بل وهكذا الحال في العلة العقلية للأشياء، فالمانع لا بد وأن يرجع إلى دخل عدمه في العلة أو خصوصية وجودية ملازمة لعدمه في تأثيرها، فاللازم استكشاف كون الالتفات ممّا اعتبر عدمه، أو وجود أمر ملازم مع عدمه في أكوان الصلاة، لكن أين هو من شرطية الاستقبال، إذ لا وجه لإرجاع أحدهما إلى الآخر.

وحينئذ فاللازم القول في صورة السهو والاضطرار بعدم الإبطال، لكونه من أفراد المستثنى منه في «لا تعاد» بل ويصح التمسك له بحديث رفع النسيان والمخطأ وما اضطروا وما استكروه عليه^(١).

ولو قلنا بعدم جواز التمسك بحديث الرفع لو كان الأثر لوجود الاستقبال بملاحظة أن ما ترك سهواً أو اضطراراً فالأثر الشرعي المترتب على ذلك الترك - لو كان - مرفوعاً بالحديث، والمفروض حينئذ عدم وجود الأثر للترك إلا عقلاً، بملاحظة كونه ترك الشرط، وهو مورث لانتفاء المشروط عقلاً، وإن كان فيه ما فيه، وجه عدم ورود الإشكال المذكور وضوح أن الأثر حينئذ للترك شرعاً حسب الفرض.

وعلى هذا فإن أخلّ بالاستقبال في حال فعل من الأفعال وانقضى محلّ التدارك فالحكم فيه هو التفصيل المذكور، بمعنى أن الانحراف الغير البالغ حدّ المشرق

(١) الوسائل: كتاب الجهاد، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١.

والمغرب غير موجب للإبطال، والبالغ إليه موجب له في الوقت لا في خارجه، وأما إن التفت عن القبلة في أثناء الأفعال لا عن عمد فطلقاً ولو بلغ حد الاستدبار محكوم بصحة صلاته، لدخوله في المستثنى منه في حديث لا تعاد، مضافاً إلى حديث الرفع.

قلت: نعم ما ذكرت حسن لو فرض انقضاء الاستقلالية وعدم الرجوع إلى شرطية القبلة من أخبار قاطعية الالتفات عرفاً، ولكن الإنصاف أن المتفاهم عند العرف أن الحكم بالفساد من جهة الإخلال بالقبلة المعتبرة لا لرجوعه إلى شرط آخر وراء القبلة إما عدمي، وإما وجودي لا نعلمه، فإن هذا خلاف المتفاهم عرفاً.

وحينئذ فنقول: يستفاد من أخبار القاطعية أن شرطية القبلة يكون في الأكوان، ثم نضم ذلك إلى الأخبار الواردة في أن ما بين المشرق والمغرب قبلة لغير المختار، فيستتج أن انقضاء هذه القبلة المجعولة لغير المختار بأن يكون إما إلى نفس المشرق أو المغرب، أو متجاوزاً عنها وإن لم يصل إلى الاستدبار الحقيقي موجب للإبطال في الوقت دون خارجه، فيخصص المستثنى في حديث لا تعاد بالنسبة إلى الشق الأول أعني ما لم يصل إلى التقطين مطلقاً، أو بالنسبة إلى الشق الثاني في خارج الوقت.

ثم لو سلمنا عدم هذا التفاهم العرفي وكونها شرطين مستقلين أعني القبلة وعدم الالتفات، أو الأمر الوجودي الملازم مع عدمه، لكن نقول: أخبار قاطعية الالتفات منضمة إلى أخبار جعل ما بين المشرق والمغرب قبلة لغير المختار الواردة في من انحرف عن القبلة الحقيقية لا يرجعان إلى أمرين متغايرين، فإن الموضوع في الأولى هو الالتفات، وفي الثانية هو الانحراف، والعرف لا يشك في كونها راجعين

إلى أمر واحد، فيكون مقتضى ذلك أيضاً هو التفصيل المتقدم، لكون الأخبار الواردة في مسألة الانحراف أخص من حديث لا تعاد، غاية الأمر أن الأمر حينئذٍ على العكس من الفرض السابق، حيث إن التخصيص على هذا من جهة الحكم بالإعادة في الاستدبار، كما كان على الوجه الأول من جهة الحكم بعدمها في ما بين النقطتين، والله العالم بحقائق الأمور.

ثمّ المذكور في أخبار الالتفات ثلاثة مضامين : قاطعية الالتفات إذا كان فاحشاً، وقاطعيته إذا كان لكلّ البدن، وقاطعيته إذا كان إلى الخلف، فربما يقال بالرجوع بعد التعارض إلى المطلقات الواردة في قاطعية الالتفات بلا قيد، ولكن الإنصاف وجود الجمع العرفي في المقام، كما في أمثاله من سائر التراكيب المتعدّدة المعلقة لجزء واحد على شروط متعدّدة، حيث إنّ الاحتمالات فيها بين أمور :

رفع اليد عن المفهوم رأساً، ورفع اليد عن كلّ من المفهومين في خصوص مورد المنطوق الآخر، ورفع اليد عن الخصوصية في المنطوقين وإرجاع الأمر إلى أنّ الشرط هو الجامع بين الأمرين، أو عن الاستقلال وجعل الشرط بمجموع الأمرين. وقد تقرّر في محله أنّ الأولى من هذه الأربع هو الأوّل، ثمّ الثاني، لكونها تصرّفاً في المفهوم بقريئة المنطوق، بخلاف الأخيرين، حيث إنّهما تصرّف في المنطوق بقريئة المفهوم، والأوّل أولى، لأظهرية المنطوق من المفهوم.

وحينئذٍ فيقال بأنّ أحد الأمرين كافٍ ولو انفكّ عن الآخر، فالالفتات بكلّ البدن ولو كان يسيراً إذا خرج عن جهة القبلة المجهولة للمختار مبطل، كما أنّ الالتفات بالوجه فقط إذا كان فاحشاً أيضاً كذلك، وأما الالتفات إلى الخلف فهو تحديد للالفتات الفاحش بالوجه، حيث إنّ الفتات الوجه إلى الخلف إنّما يتحقّق بجعل الوجه منحرفاً إلى حدّ يمكن رؤية من خلفه، فحينئذٍ يقال : التفت بوجهه إلى

خلفه، كما يقال: التفت فاحشاً بوجهه.

وأما إذا كان الالتفات غير بالغ إلى الحد المذكور، بل غاية من يمكن رؤيته من على اليمين أو اليسار فلا يطلق عليه اسم الفاحش، كما لا يطلق كونه إلى الخلف. والحاصل مما ذكرنا أن الالتفات الخالي عن كلا العنوانين كما إذا كان بالوجه، لكن إلى اليمين واليسار ليس يبطل، نعم هو من المكروهات.

تعمد الكلام

رابعها: تعمد الكلام.

اعلم أن المطلب بحسب الكبرى مما لا إشكال فيه، أعني مبطلية الكلام عمداً وعدمها نسياناً وسهواً.

إنما الكلام في تشریح الصغرى وتحديد الكلام، فعن جماعة، بل ينسب إلى الجمل لولا الكل أن الكلام عند عرف اللغة عبارة عن كل ما تركب من حرفين ولو كان مهملاً وبلا معنى، أو كان على حرف واحد مفهم للمعنى، كالأمر من الأفعال المعتل الطرفين كـ«ق» من وقى و«ع» من وعى، ولكن استفادة ذلك من العرف في إطلاقات التكلم والكلام في غاية من الإشكال.

توضيح المقام أن التدبر يقضي بالفرق عرفاً بين لفظي التلقظ والتكلم واختصاص الثاني بما إذا كان للمتكلم به معنى وكان ذلك المعنى ملحوظاً عند التكلم به ولو بنحو الإجمال في مقابل أن يكون اللفظ مقصوداً بلا لحاظ معنى أصلاً، سواء كان له معنى أم لا، بأن قصد من التلقظ بكلمة ضرب تعلم أداء الحروف المذكورة من خارجها من دون لحاظ معناه أصلاً، أو بالحاء المهملة تصفية الحلق من

الفضلات، فإن أمثال هذا لا يسمّى باسم التكلّم والكلام، ولا نعني بملحوظيّة المعنى التي قلنا باعتبارها أن يكون لللفظ معنى حقيقي فاستعمل فيه أو في ما يناسبه بحيث اندرج تحت اسم الحقيقة أو المجاز الاصطلاحيين، بل الأعمّ من ذلك وأن يكون من قبيل استعمال اللفظ في نوعه أو صنفه أو شخص مثله ممّا يستحسنه الطباع وإن كان لا يسمّى بأحد الاسمين اصطلاحاً.

ولهذا يجري في المهملات أيضاً، مثل ديز مهمل، بل وأعمّ من أن يكون داخلاً في الاستعمال الصحيح كأحد الأتحاء الثلاثة المتقدّمة، أو في الغلط كما يستعمل أحياناً لفظة مهملة مضحكة مراداً بها شخص، كما يقال: فلان حَسَلَخَفَ بغرض أنّه لا فائدة فيه، كما أنّ هذه اللفظة مهملة ومضحكة.

ففي أمثال هذه الموارد يصدق التكلّم ولو كان حرفاً واحداً، مثلاً قد يتكلّم بحرف الواو في مقام العطف، كما لو قال أحد: جاء زيدٌ فتقول أنت «و» وقد يتلفّظ به في مقام تعلّم مخرج الواو، وهكذا تارة يتلفّظ بكلمة «ق» مراداً بها معناها الذي هو الأمر، من «وقى» وأخرى لأجل تعلّم مخرج القاف، فالأوّل من هذين كلام والثاني ليس بكلام ولا تكلّم عند العرف.

فإن قلت: نحن نرى صدق التكلّم والكلام في حقّ النائم والساهي والصبيّ في أوائل جريان لسانه، وكذا في حقّ من يقرأ كلمات العربيّة ليعلم آدابها النحويّة أو من يقرأ القرآن أو الأشعار العربيّة، وهو غير عارف بلسان العرف ولا يفهم معاني الألفاظ مع أنّه ليس للاستعمال لشيء من وجوهه الأربع المتقدّمة في هذه المواضع عين ولا أثر كما هو واضح.

قلت: أمّا النائم والساهي فالاستعمال متحقّق في حقّها لحصول القصد الارتكازي، وهو كافٍ في تحقّق الاستعمال، كما أنّها يؤدّيان الحروف من مخارجها،

بواسطة الارتكاز أيضاً، وأما الصبي فإن راجعت العرف ترى أنهم لا يسمون أول جريان لسانه وإظهاره أصواتاً مهملة بلا تميّز له أصلاً باسم التكلم، فلا يقولون: إن طفلنا جرى لسانه بالنطق، بل يسمونه باسم آخر، كما يقال في الفارسيّة: «بأقون آمد»، نعم بعدما حصل له تميّز في الجملة ففهم مثلاً أن الخبر شيء حسن فطلبه وتلقّظ بكلمة مشيراً إليه كان هذا تكلماً واستعمالاً ويقال حينئذ جرى لسانه بالنطق.

وأما من تكلم لتعلّم آداب العريّة فتارة يكون في مقام تعلّم أن العرب في مقام يقول الفرس: «زد زيد عمرو را» يقولون: «ضرب زيد عمراً» فحينئذ لا شبهة في كونه استعمالاً ويصدق التكلم أيضاً، وأخرى في مقام تعلّم مخرج الضاد المعجمة، وحينئذ لا يصدق الكلام.

وأما قراءة الغير العارف باللسان فهو أيضاً بلحاظ المعنى إجمالاً، ولهذا لو علم أن الشعر الكذافي مضمونه من الكفريات يتجنّب عن التفوّه به، والمتصوّد من الاستعمال أن يكون المعنى ملحوظاً في أجزاء الحروف والأصوات ولو بنحو الإجمال.

فإن قلت: يردّ ما ذكرت قوله عليه السلام في ذيل مرسلّة الصدوق «من أن في صلاته فقد تكلم»^(١)، ومثله خبر طلحة بن زيد عن جعفر بن محمّد عليه السلام عن عليّ عليه السلام^(٢)، فإنّ الاستفادة منه أن ما يتلقّظ به عند الأئمة مع كونه مهملاً مصداقاً للتكلم، فيستفاد منه المضابط الذي ذكره العلماء وهو أن ما اشتمل على حرفين

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٥ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٥ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٤.

فصاعداً ولو كان مهملًا ككلام، وأما الحرف الواحد فلا، إلا إذا كان مفهوماً للمعنى.
قلت: الظاهر أن الخبر ليس بصدد تحديد المصداق العرفي كما ربما يؤيده بعد
مثله في مقام ذكر المصداق الحقيقي، بل المقصود أنه مع عدم كونه مصداقاً حقيقياً
ملحق بالكلام في الحكم، والاعتبار أيضاً شاهد به، لكمال شباهة الأئين بأسماء
الأفعال وإن كان غير دالّ بالوضع، بل بالطبع، فحاله كحال اللفظ الذي وضع اسماً
للفعل الذي هو قولك: أتألم بالمرض.

والشاهد بذلك أن ما يتنطق به عند الأئين حرف واحد وهو الهزمة
المكسورة، غاية الأمر أنها في بعض الأحيان تمدّ، ولكن المدّ أيضاً ليس حرفاً آخر.
وبالجملة، فأخذ الخبر شاهداً على صدق التكلم حقيقة على ما اشتمل على
الحرفين في غاية الضعف، وإذن فاللازم الاقتصار على مورده، فلا يتعدى إلى كلمة
«أح أح» عند السعال ونحو ذلك.

نعم قد يكون إتيان الكلمات المهملة بمدّ يوجب نحو صورة الصلاة، فحينئذ
حالتها حال الوثبة، فيكون البطان من هذه الجهة، لا من أجل التكلم، ولهذا قد يتفق
في الحرف الواحد أيضاً كما لو تلفظ عند آخر كل آية بقول «ب» مثلاً خصوصاً مع
مدّ الصوت، فإنّ حاله حال الوثبة قطعاً، هذا كله في كلام الآدميين.

وأما الذكر والدعاء والقرآن وإن لم يقصد بها التقرب بل إعلام الغير وإيقاظه
ونحو ذلك كأن يقول: «سبحان الله» إعلاماً بأنه في الصلاة ولا يتمكن من إطاعة
والده عند نداء الوالد إتياء ونحو ذلك فلا ريب في جواز ذلك، لوجود الأخبار في كلا
المقامين.

ففي بعضها أن كلّ ما ذكرت الله عزّ وجلّ به والنبي ﷺ فهو من الصلاة^(١).

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٣ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٢.

وفي آخر التصريح بقول: سبحان الله، لأجل إفهام المطلب للغير^(١)، مضافاً إلى المقابلة بين عنوان كلام الآدميين والتكلم الذي جعل قاطعاً وبين الأذكار والدعاء والقرآن، فإنّ الأوّل ليس من سنخ أفعال الصلاة والثاني منها، فلا يشمل عنوان القاطع أمثال ما ذكر حتى يحتاج إلى الدليل المخرج.

ثمّ إنّه في صورة الإتيان بالذكر أو القرآن لأجل إفهام المطلب قد يكون ذلك مقصوداً لأجل كونه من لوازم الفعل أو مدلولاً التزامياً للقول أو جزئياً من الحكم الكلي المستفاد منه أو مناسباً لمضمونه، وبالجمله، لا يستلزم استعمال لفظ القرآن في غير معناه الذي أريد منه، وهذا ممّا لا إشكال فيه.

وقد يكون مقصوداً باستعمال اللفظ المشاكل للفظ القرآني في ذلك المعنى المقصود، كما إذا أراد مخاطبة رجل مسمّى يوسف بالإعراض عن مطلب فقال: يوسف أعرض عن هذا، فاستعمل لفظة يوسف في نفس الرجل المخصوص، وقوله: «أعرض» في خطابه وقوله: «عن هذا» في المطلب المقصود إعراض ذلك الرجل عنه، غاية الأمر أنّه اختار تلك الألفاظ لمجرد كونها أفصح من غيرها من دون أن يكون عنوان الحكاية الألفاظ القرآنيّة مقصودة له، وهذا لا إشكال في عدم جوازه. توضيحه أنّ مجرد المشاكلة الصورية للألفاظ القرآنيّة لا يوجب صيرورتها مندرجة تحت اسم القرآن ما لم يقصد الحكاية عن تلك الألفاظ المنزلة نوع حكاية الألفاظ عن معانيها بأن كان المحكي باللفظ اللفظ، كما في قولك: «ديراً مهملاً» فإنّ المقصود إلقاء نوع هذه الكلمة إلى المخاطب والحكم عليه بالإهمال، لا على نفس هذه اللفظة، فإنّها مستعملة.

(١) الوسائل كتاب الصلاة، الباب ٩ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٩.

والمحصل لا بدّ في صدق القرآن أو الشعر الكذائي أو نحو ذلك من أقوال الغير على المقرّ من إفاء الألفاظ بحيث كان الملقى إلى المخاطب نفس ألفاظ الغير، فلا يرى اللاحظ إلا إياها وكان المحكم عليها وبها، لا على لفظ نفسه، كما هو الحال في نقل الألفاظ للمعاني.

وظهر ممّا ذكرنا أنّ هذه الحكاية ليست من سنخ الحكاية التصديقيّة كأن يقول: قال زيد كذا، فإنّه مستتب للصدق والكذب، وهذا حكاية إفراديّة كحكاية لفظة زيد عن الجعّة الخارجيّة.

نعم في صدق قراءة شعر الغير وكلامه نحتاج مضافاً إلى الحكاية المذكورة إلى شيء آخر وهو كون نظم الألفاظ بحيث يضاف إليه عرفاً قراءة كلام ذلك المتكلّم ويقال: هذا قاري كلامه، وإلا فلو قال كلمة «إنّا» بحكايتها عن القرآن وكلمة «أنزلنا» كذلك، ثمّ كلمة «فرعون» كذلك، ثمّ «بشيراً» كذلك، ثمّ «هم المفلحون» كذلك فقال: إنّا أنزلنا فرعون بشيراً هم المفلحون، لا يقال: هو قارئ القرآن ولو علم أنّ الالفاظ قصد بها الحكاية عن القرآن بالنحو الذي ذكرنا بأن ألقى بهذه الملفوظات الكلمات المنزّلة بالوحي إلى النبي ﷺ ونقلها بها إلى المخاطب وأحضرها في ذهنه، كما يلقي المتكلّم بزيد جنته الخارجيّة ويحضرها في ذهن السامع.

وكيف كان ففي صورة فقد الحكاية المذكورة بأن أفنى الألفاظ في المعاني وأحضرها إلى ذهن السامع فأحضر الشخص الخارجي بكلمة يوسف وبخطاب: أعرض، أحضر خطابه لا الألفاظ الصادرة بالوحي لا إشكال في أنّه لا يستسى الملفوظ قرآناً ولو شاكل اللفظ القرآني في الصورة.

ويحدث من هنا إشكال وهو أنّه قد ذكر في الحواشي على الرسائل العمليّة في مقام الدستور والحيلة في موارد الشكّ في وجوب ردّ السلام على المصلّي إمّا لكون

صيغة السلام ملحونة، وإما لكون المسلم صيباً بأنه يختار المصلي اللفظ القرآني ويأتي به بعنوان الجواب فيقول مثلاً: سلام عليكم طيبتم، وإضافة كلمة «طيبتم» يكون بملاحظة النكتة المشار إليها آنفاً من كون الهيئة من الهيئات التي يوجب صحة نسبة قارئ القرآن.

وحاصل الإشكال أنه إن قصد الالفاظ في مقام جواب السلام بكاف عليكم الخطاب إلى ذلك الرجل وهكذا بكلمة سلام تحية نفسه وبطيبتم الخطاب والتحية المذكورين فقد حصل جواب تحيته بالتحية، ولكن يلزم عدم صدق القرآن على مقرّوه، لأنّه قد أفناه في المعاني المذكورة، وأين هو من الإفناء في الألفاظ القرآنية، فإنّ الإفناء فيها معناه إحضار تلك الألفاظ وهي ألفاظ الملائكة في خطاب أهل الجنة وتحيتهم.

وإن قصد إحضار الألفاظ القرآنية فلم يحصل ردّ التحية، فإنه إنما يحصل بالخطاب وتوجيه التحية نحو المسلم، لا بذكر تحية شخص آخر لشخص آخر، فإنه لا يسمى تحية عرفاً، والجمع بين الأمرين مستلزم لاجتماع اللحاظين المتناهيين.

نعم لو قصد بالألفاظ القرآنية معنى هي مشتملة عليه كما لو قصد بقوله: إيتاك نعبد وإيتاك نستعين، مع قصد الحكاية معناها فلا يضرّ بقصد الحكاية، ولا يردّ أنه كيف ينشأ هذه النسبة التامة مع استلزامه للقصد التفصيلي نحوها، وهو منافٍ مع كون التوجه التفصيلي إلى اللفظ، كما هو مقتضى الحكاية، فإنّ الجواب أن المحتج اجتماعها بوصف التفصيليّة والأصاليّة، وأما اجتماعها بوصف أصاليّة أحدها وتبعيّة الآخر فلا مانع منه، وهذا الجواب لا يتمشى في المقام، فإنه إنما يتمشى لو قصد سلام الملائكة على أهل الجنة، والمقصود إثبات صحة قصد ردّ تحية الزيد المسلم، هذا حاصل الإشكال.

ويمكن الجواب بأنه إنما يقصد بهذه الألفاظ نقل ألفاظ الملائكة، كما هو المقصود في القرآن، فكأنه يلقي إلى السامع بهذا الألفاظ ألفاظهم ﷺ، ثم تلك الألفاظ الصادرة من الملائكة بحسب الذات قابلة لأن يقصد بها التحية الموجهة إلى أي مخاطب، غاية الأمر أنهم ﷺ قصدوا بها التحية لأهل الجنة، لكن هذا المصلي يأتي بألفاظهم ويقصد التحية لهذا الرجل المسلم، ولا يخرجها ذلك عن عنوان القرآنية، وإنما يخرجها لو كان الإفاء في تحية الرجل مقصوداً في أول الأمر.

وأما إذا كان المقصود الأولي نقل ألفاظ الملائكة بها ثم المقصود الثانوي قصد تحية الرجل بتلك الألفاظ المحكية فكأنه جاء بألفاظ الملائكة واستعملها في تحية هذا الرجل، فهذا لا يضر بالحكاية وصدق القرآنية.

ونظير هذا قصد إظهار الخلوص للمكتوب إليه بتوسط نقوش الكتابية، فإن نقش «ق» مثلاً حاكٍ عن القاف الملفوظة، ونقش «ر» عن الراء كذلك، ونقش «باء» عن الباء الملفوظة، ونقش «ن» و«ت» عنها ملفوظتين، وهكذا نقش «ش» و«و» و«م». وتركيب هذه النقوش أعني نقشها هكذا: «قربانت شوم» حاكٍ عن التركيب الملفوظ، فالكاتب إنما يحكي أولاً بهذه النقوش الألفاظ ثم يحكي بالألفاظ المحكية عرض الإخلاص للمخاطب بواسطة قابليتها الذاتية لأن يقصد بها التحية لكل أحد وإنما تعينها القصد.

فالألفاظ الصادرة من الملائكة حالها حال هذه الألفاظ المحكية بنقوش الكتابة، غاية الأمر اختلاف الحاكي مع الملائكة في القصد، فهم قصدوا بها تحية أهل الجنة، وهذا قصد بعين تلك الألفاظ تحية هذا الرجل.

فإن قلت: إذا تلفظ لفظ وقصد معنى، ثم تلفظ به آخر بقصد معنى آخر، فلا يصح أن يقال: هذا الذي تلفظه الثاني كلام الأول، كما إذا قال زيد مخاطباً

لعمرو : سلام عليكم ، فقال بكر مخاطباً لبشر هذه الصيغة بقصد حكاية ألفاظ الزيد فلا يقال : إنه تلفظ بكلام زيد ، لأنه سلام موجّه إلى عمرو ، وهذا موجّه إلى البشر ، نعم لو أعاده بكر بقصد العمرو صحّت النسبة .

قلت : إن أردت بقولك : إنه لم يصدق عليه حكاية كلام زيد أنّ ألفاظ زيد لكونها صدرت في مقام التحيّة لعمرو خرجت عن قابليّة إرادة غيره منها ، فصارت كالأعلام الشخصية كما إذا دعا زيداً ابنه بقوله : يا يحيى ، حيث إنّ حكاية كلامه غير صادقة إذا أريد بالمحكّي شخص آخر مسمّى بهذا الاسم ، فإنّ هذه اللفظة بذلك الوضع الذي صار لفظاً لزيد غيرها بغير ذلك الوضع ، فكذلك قول : سلام عليكم الصادر بعنوان تحيّة زيد غيره إذا صدر بعنوان تحيّة غيره .

فالجواب بالفرق بين الأعلام وغيرها مثل قول : سلام عليكم ، إذ كلمة «كم» موضوعة للخطاب إلى أيّ مخاطب كان ، وليس خصوصيات المخاطبين على عهدة هذه اللفظة ، ولا أراد إفهامها بها المتكلّم أيضاً ، بل أراد معناها الكلّي ، وطبّق الكلّي المراد على الجزئيّ المعين .

وهكذا كلمة سلام ليس مستعملاً في خصوص سلام الشخص المخصوص ، بل استعمل في الكلّي ، والجزئية نشأت من توجيه الكلام نحو الشخص المعين ، فإذا أخذ أحد عين هذه الألفاظ التي معانيها عامّة من فم المتكلّم ووجّه بها نحو شخص آخر صدق أنّه تكلم بكلام المتكلّم ، غاية الأمر أنّه يتوجّه نفسه إليها إلى شخص آخر ألبسها عنوان تحيّة شخص آخر ، وإلا فالألفاظ ما غيرت عمّا هي عليه من الوضع والمعنى .

وإن أردت عدم صدق الحكاية والنسبة إلى المتكلّم إلا في صورة إرادة المعنى الذي أراده هو ، فلو قيل : مخاطباً لبشر في المثال : قال لك زيد : سلام عليكم ، كان

كذباً، فالجواب أن المقصود بالحكاية هنا كما أشرنا إليه سابقاً ليست هي الحكاية الإخباريّة المستلزمة للصدق والكذب، بل نوع حكاية اللفظ عن المعنى، ومن المعلوم أن تخلف اللفظ عن المعنى لا يسمّى كذباً، فليس المقصود هنا نسبة السلام الموجّه إلى رجل مثلاً إلى الملائكة، بل يحكى بالألفاظ عين ألفاظ الملائكة حين وجّهوها إلى أهل الجنّة، ونحن نوجّهها إلى رجل سلّم علينا في الصلاة بغير الصيغة الصحيحة مثلاً، وليس فيه نسبة هذا السلام إلى الملائكة حتّى يدفع بأنّ من المسلمّ كونه كذباً وغير صادق عرفاً، فتدبّر في المقام فإنّه دقيق وبالتدبّر فيه حقيق.

وهل التكلّم الإكراهي أيضاً مبطل أو لا، كما إذا ورد قاهر وهو في الصلاة فأكرهه على السلام عليه ووعدّه بالإيذاء على الترك ولم يلتفت إلى الحيلة التي ذكرنا فربما يتمسك فيه بالصحة نظراً إلى دخوله في ما استكرهوا عليه.

ويمكن الحدّثة فيه أولاً بعدم تسليم عموم الحديث لغير المؤاخذه من سائر الآثار، كما أنّ ذلك وقع مكرّراً في كلمات شيخنا الأجل المرتضى رحمته.

وأما حديث البرنطي الوارد في الحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك فيمكن القول بأنّ نظر السائل في قوله: أيلزمني ذلك إلى أن الإثم لاحق بي لازم لي أو لا؟ فأجابه عليه بالعدم مستشهداً بالحديث^(١)، حيث إنّ الحلف المذكور علاوة على عدم الأثر الوضعي الثابت في سائر الأيمان محرّم تكليفي أيضاً عند الخاصّة، وعلى هذا فغاية الأمر ارتفاع الإثم بالإبطال المتحقّق بالكلام الإكراهي لا رفع أثر الإبطال.

وثانياً: سلّمنا عموم الحديث للآثار الغير الراجعة إلى المؤاخذه أيضاً كالقاطعيّة التي هي أثر للكلام، لكن مع ذلك يمكن أن نمنع تقديم حديث الرفع ولو

(١) الوسائل: كتاب الأيمان، الباب ١٢، الحديث ١٢.

كان لا يلاحظ النسبة بينه وبين أدلة التكاليف بملاحظة حكومته عليها بواسطة أن المذكور في أخبار الباب جعل التقابل بين عنواني العمد والنسيان وأن التكلّم إذا كان عمداً سبطل، وإذا كان نسياناً فلا، وهذا في نهاية الظهور في أن جميع أفراد العمد التي منها ما كان سببه الإكراه حكمه الإبطال، وإنما الخارج عن تحته ما قابل العمد وهو النسيان.

وبالجملّة، لا يدخل في أذهان العرف تقديم ذلك العموم الواسع الدائرة على هذا المضمون، بل متى عرض عليهم هذان الكلامان فالظاهر أنهم يتقدّمون هذا الكلام على ذلك العموم، والله العالم بحقائق الأمور.

التفهمة

خامسها: التفهمة، ولا إشكال في حكمها وأنها من المنافيات للصلاة، إلا أن الكلام فيها في مواقع ثلاثة:

الأوّل: في تحديد موضوعها.

والثاني: في بيان حكمها عند حدوثها على سبيل الاضطرار إليها، دون وقوعها بالاختيار.

والثالث: في حكمها عند حدوثها مع الغفلة عن الصلاة وتحيل كونه خارجاً عنها.

أما الأوّل فاعلم أن المذكور في غالب أخبار الباب ذكر قاطعيّة التفهمة بعد ذكر سلبها عن التيسّم^(١)، فلا يعلم أن المعيار هو التيسّم، فما كان خارجاً عنه هو

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٧ من أبواب قواطع الصلاة.

القاطع، أو هو القهقهة، فما خرج عنها وعن التَّبَسُّم داخل في غير القاطع. والتَّبَسُّم هو الضحك الحالي عن الصوت الذي يسمَّى بالفارسيَّة بـ«لب خند» والقهقهة ما كان مشتملاً على الصوت مع الترجيع، وغيرهما ما كان مشتملاً على الصوت بلا ترجيع.

فاعلم أنَّ المعيار الكليَّ في أمثال هذا المورد ممَّا إذا ورد قضيَّتان متنافيا الحكم وكان الموضوع في إحداها ضدَّ الأخرى، كما في قوله عليه السلام: «إنَّ غسلته بالمركن فمرتين، وإنَّ غسلته في ماء جار فمرة واحدة»^(١)، وكان هناك ضدَّ ثالث كما في المثال، حيث إنَّ الماء الكثر ثالث القسمين المذكورين، هو الأخذ بظهور الصدر وجعل الذيل من باب المثال لمفهوم الصدر.

فيقال في الرواية المذكورة: إنَّ المقصود عدم التعدّد في الماء العاصم، وذكر أحد أفرادها من باب عدم ابتلاء السامع بغيره، بملاحظة قلَّة الكثر في تلك الأمكنة إلَّا في نادر كأوقات نزول المطر الموجب لاجتماع الماء في الغدران الواقعة في الصحراء.

ويقال في ما نحن فيه: إنَّ المقصود إثبات القاطعيَّة في ما خرج عن حدِّ التَّبَسُّم، وذكر خصوص القهقهة من باب غلبة وجوده، حيث إنَّ الغالب أنَّ الضحك إذا اقترن بالصوت يصل إلى حدِّ الترجيع، وأمَّا المشتمل على الصوت بدون الترجيع ففرد نادر.

ثمَّ إذا فرض هذا الظهور في غالب أخبار الباب فالنادر المذكور فيه لفظ القهقهة فقط أيضاً يسقط عن الظهور في الموضوعيَّة، بل يعمل على ما استفدناه من

(١) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

تلك الطائفة كما لا يخفى .

وأما الثاني : أعني حكم حدوثها في الصلاة قهراً وبلا اختيار لمقابلة لاعب ونحوه . فالظاهر كونها مبطله ، فإنّ عموم ما اضطروا إليه وإن كان شاملاً لها . إلاّ أنّه يلزم من إخراجها عن أدلة القاطعية تقييد تلك الأدلة بالفرد النادر ، إذ قلّ ما يتفق وجود التفهمة في الصلاة عن عمد ، فدالتها بالنسبة إلى الفرد الاضطراري يكون كالصرح ، فيكون مخصّصة للحديث ، خصوصاً مع كونه بذلك العموم والوسعة .
وأما الثالث : أعني حدوثها لأجل السهو عن الصلاة فالظاهر إمكان التمسك بالحديث بناءً على عموم الآثار ، كما لا مانع من التمسك بلا تعاد أيضاً .

قاطعية فعل الكثير

سادسها : أن يفعل فعلاً كثيراً ليس من أفعال الصلاة ، فتبطل الصلاة بذلك ، بخلاف القليل ، بلا خلاف فيها في الجملة ، بل عن غير واحد دعوى الإجماع ، فإنّ تمّ الإجماع على هذين العنوانين من حيث هما حتّى كأنهما وقعا في متن رواية معتبرة كان المرجع في تشخيص مصاديقها العرف العامّ وإن كان ليس لها ضابط عرفي رافع للتحرير ، لا لكونها إضافيين ، بل لاختلاف صدقها بحسب المقامات .

ألا ترى لو انتشر مقدار ربع منّ من الحنطة في مكان على الأرض يقال : هذه الحنطة كثيرة ، ولو فرض كونه قوتاً لأشخاص كثيرين يقال : هذه الحنطة قليلة لمعاشهم ، وكذلك حُبّ ماء بالنسبة إلى خمسة أشخاص أو بالنسبة إلى أهل بلد ، وهكذا .

مضافاً إلى أنّهم علّلوا البطلان في الفعل الكثير بكونه ماحياً لصدق الصلاة

وموجباً لخروج المصلي عن كونه مصلياً، فحينئذ يتوجه عليهم إن أرادوا أن هنا بعد استجماع جميع الشروط والأجزاء المعتبرة شرعاً في الصلاة من الوجوديات والعدميات أمراً آخر لا بد من رعايته، ولو لم يرجع إلى اعتبار شرعي وهو حفظ عنوان كونه مصداقاً لاسم المصلي وكون الفعل مصداقاً لاسم الصلاة، بحيث لا ينسلب عنه هذا الإسم من أول الشروع إلى آخره فيه أنه ما لم يندرج ذلك تحت اعتبار الشرع فلا موجب لرعايته، بل الأصل يقتضي نفيه بعد رعاية جميع ما علم اعتباره من الشارع، وبمجرد رفع الإسم في الأثناء لا يضّر.

ألا ترى أن المتوضي لو أتى في الأثناء بوثبة أو نحوها مما لا يصدق عليه اسم المتوضي لا يضّر بصحة وضوئه ما دام مستحفظاً على جميع الشرائط والأجزاء المعتبرة شرعاً.

فإن قلت: ليس هذا مقام الرجوع إلى الأصل، لأن هذا مما يتقوم به حقيقة المأمور به وصدق إسمه، ومثله لو شك في اعتبار شيء فيه يكون حكم العقل فيه الاشتغال.

قلت: إن كان الصلاة المأمور بها عبارة عن أمر بسيط منتزع عن الأجزاء الخارجية كان الأصل هو الاشتغال في عامة مواضع الشك في جزء أو قيد، وهو خلاف التحقيق، وإن كانت عبارة عن نفس الأفعال التي أولها التكبيرة وآخرها التسليمه فكلما شك فيه مما زاد على المعلومات فالأصل فيه البراءة.

فإن قلت: نعم ولكن لا بد من المحافظة على بقاء الإسم بالمعنى الأعم الجامع بين الصحيح والفاقد.

قلت: هذا المعنى محرز، إذ هو في حال الرقصة أو الوثبة لا يطلق عليه الإسم، وأما بعد عوده إلى الصلاة يقال: صلى وفعل في أثناء صلاته كذا وكذا.

نعم لو فرض الفصل حصول الخلل بالموالاة المعتبرة بين الأفعال، حيث إن الأمر المتعلق بالمركب كالذكر الكذائي أو السورة الكذائية أو نحو ذلك يتبادر منه الإتيان بتمام أجزائه بنحو التوالي والاجتماع في مجلس واحد، فإذا فرض كثرة الفصل المخرج عن هذا التوالي كان مضراً، سواء كان عمداً أم سهواً، إذ مع السهو أيضاً خارج عن عنوان الصلاة، فلا يشمل قوله: لا تعاد الصلاة إلخ، وأما مع حفظ الموالاة المذكورة والإتيان ببعض الأفعال من قبيل الوثبة ونحوها فالمعيار في شكها هو البراءة.

فإن قلت: نعم ولكن ملاحظة الأخبار الكثيرة الواردة في التعرض سؤالاً وجواباً أو ابتداءً لحكم بعض الأفعال الجزئية من قبيل قتل العقرم والبوق والبرغوث ونحو ذلك في أثناء الصلاة يورث الاطمئنان لمفروسيّة عدم الملازمة بين الصلاة وبين الأفعال الخارجة عنها في أذهانهم حتى احتاجوا إلى السؤال عن أمثال هذه الجزئيات، وكذا احتاج الأئمة صلوات الله عليهم إلى بيان الحال في بعضها الآخر.

قلت: لا يستكشف ذلك من تلك الأخبار، إذ بعد كون التكلم وكذا وكذا قاطعاً للصلاة أورث ذلك احتمال إضرار أمثال ما ذكر، وأين هذا من مفروسيّة كلّ فعل وكلّ عمل حتى يكون السؤال عن الاستثناء.

وأما التعبير بالقاطعية فلا يستكشف منه إلا اعتبار الهيئة الاتصالية التي يقطعها ما ذكر في الأخبار من التكلم والتهقته ونحوها، لا كلّ فعل وعمل لا يلائم الصلاة.

فإن قلت: يمكن استظهار المطلب من تعبير أن: تحريم الصلاة التكبيرية وتحليلها التسليمية، بيان أن المراد بذلك إثبات وصف الحرمة للصلاة، ومقتضى

الحرمة ممنوعة كل فعل إلا ما وصل من الشارع فيه الإذن، فإن وصول الإذن موجب للخروج الموضوعي، فكل ما يفعل بلا إذن كان انتهاكاً لحرمة الحرم، كما هو المشاهد في حرم المشاهد المشرفة وفي محاضر السلاطين.

ومن هنا يتجه الاستدلال أيضاً بقولهم عليه السلام: لا عمل في الصلاة، فإنه أيضاً ناظر إلى اقتضاء كونه حرماً، وليس فيه تخصيص الأكثر، لما عرفت من أن موارد وصول الإذن خارجة عنه خروجاً موضوعياً، ومقتضى ذلك التوقف عند موارد الشك.

قلت: لا نسلم كون مقتضى الحرمة ممنوعة كل عمل وشغل غير الذي وصل فيه الإذن والدستور، بل غاية الأمر أنه ليس حال الحرم كحال غيره في أنه كان يجوز فيه كل عمل وشغل، وهو رفع الإيجاب الكلي لا إثبات السلب الكلي، فيبقى موارد الشك مورداً للأصل.

ألا ترى أن أفعال الحج والعمرة أيضاً يكون التلبية إحرامها والتقصير تحليلها، ومع ذلك ليس الإنسان ما دام مشغلاً بها ممنوعاً إلا عن أشغال مخصوصة، بحيث لو شك في المنع عن شيء يرجع فيه إلى البراءة، ولا يحكم بالمنع حتى يعلم الإذن.

وأوثق شيء يمكن أن يقال في هذا المقام: إن أذهان المشرعة بما هم مشرعة متأنية عن وقوع بعض الأعمال في الصلاة ويرون عدم الملازمة بينها وبين الصلاة، وهذا التأني والتحاشي مركوز في أذهانهم بحيث كونهم مشرعة، من غير فرق بين علمائهم وعوامهم، وهو طريق موصل إلى بيان الشرع، نظير التبادر المحاكي عن وضع الواضع في باب الألفاظ.

فيكون هذا ضابطة كلية، فكلما جرى فيه هذا الارتكاز المشرعي ينظر فيه

هل يعمّه في كلتا حالتي العمد والسهو، أو يختص بحالة العمد مع ارتكاز الخلاف بالنسبة إلى السهو، أو مع الشكّ فيه، فإن كان الأوّل حكم بمنافاته شرعاً في كليهما، وإن كان الثاني حكم بالمنافاة مع العمد دون السهو، وإن كان الثالث حكم بالمنافاة عمداً، ومع السهو يكون مرجعه الأصل، وهو البراءة على ما هو التحقيق.

ولا ينافي هذا الارتكاز ما ورد في الأخبار من الترخيص في بعض الأفعال، مثل حمل المرأة طفلها في الصلاة وإرضاعها، ومثل رمي الحصاة لإعلام أحد، ورمي الكلب وغيره بالحجر، وإحراز ما يتخوف ضياعه من متاع البيت، أو غسل دم الرعاف، وما ورد من مشي رسول الله ﷺ بعرجون من عراجين ابن طاب وهو تمر بالمدينة، وحكّ النخامة الواقعة في المسجد ورجوعه ﷺ قهقري وبنائه على صلاته، وقد قال الصادق عليه السلام: «وحذا يفتح من الصلاة أبواباً كثيرة»^(١)، فإنّ ما ذكرنا من الارتكاز ليس من جنبه كونهم عقلاء، بل من حيث كونهم آخذين من الشرع.

فإذن لا منافاة له مع تلك الترخيصات، حيث إنّ النسبة بينها هي النسبة بين العامّ والخاصّ، ولا يمكن التعمدّي من تلك الموارد إلى غيرها، إلا إلى أشباهها، فيتعدّى مثلاً من حمل المرأة طفلها إلى حمل ولد الشاة مثلاً، ويتعدّى من فعل الرسول الأكرم ﷺ إلى أخذ شيء آخر غير العرجون، وإلى المشي خطوتين مثلاً لأجل حكّ النخامة في المسجد، وأما لأجل إعلام رجل كان في ذلك الموضع فلا. وبالجملّة مقتضى هذا الجمود على موارد ثبوت الارتكاز على المنع وعدم ورود الخلاف في الأخبار وكلّ ما شكّ فيه يكون المرجع فيه الأصل، والله العالم.

تعتمد البكاء من القواطع

سابعها : تعتمد البكاء لشيء من أمور الدنيا من ذهاب مال أو فوت عزيز على المشهور، وعن بعض نبي الخلاف، وعن التذكرة نسبته إلى علمائنا. والأصل فيه ما رواه الشيخ في التهذيب بإسناده عن النعمان بن عبد السلام عن أبي حنيفة « قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن البكاء في الصلاة أيقطع الصلاة ؟ فقال عليه السلام : إن بكى لذكر جنة أو نار فذلك هو أفضل الأعمال في الصلاة، وإن ذكر ميتاً له فصلاته فاسدة»^(١).

وعن الصدوق في الفقيه مرسلأ قال : «وروي أن البكاء على الميت يقطع الصلاة. والبكاء لذكر الجنة والنار من أفضل الأعمال في الصلاة»^(٢) ولعل مراده الخبر الأول.

وكيف كان فينبغي التكلم في مقامين :

الأول : في موضوع البكاء بالمد والقصر وأنها مختلفان معنى أو لا ؟

والثاني : في حكمه بحسب ما يستفاد من الخبر المذكور.

أما الأول فاعلم أن الشهيد الثاني رحمته الله قال في محكي الروض : واعلم أن البكاء المبطل للصلاة هو المشتعل على الصوت، لا مجرد خروج الدمع مع احتمال الاكتفاء به في البطلان، ووجه الاحتمالين اختلاف معنى البكاء مقصوراً وممدوداً

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٥ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٤.

(٢) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٥ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٢.

والشك في إرادة أيهما من الأخبار، وقال الجوهري: البكاء يمدّ ويقصر، فإذا مددت أردت الصوت الذي مع البكاء، وإذا قصرت أردت الدموع وخروجها، انتهى كلام الشهيد رحمته.

وقال في مجمع البحرين: وبكى يبكي بكئى وبكاءً بالقصر والمدّ، قيل القصر مع خروج الدموع والمدّ على إرادة الصوت، قال في المصباح وقد جمع الشاعر بين المعنيين فقال:

بكت عيني وحق لها بكاهها وما يفني البكاء ولا العويل
انتهى موضع الحاجة من كلامه رحمته.

قال شيخنا الأستاذ أدام الله على رؤوس المحصلين ظلال إفاداته: إن اللفظين إن كان وضعهما وضع الجوامد أمكن القول باختلافهما في المعنى، ولكنه خلاف ما صرحوا به من كونها مصدرين، كما عرفت التصريح به في عبارة مجمع البحرين. وحينئذ فنقول: المادة الموجودة في المصدر تكون بالضرورة متحدة المعنى معها في سائر المشتقات على ما هو الحق من أن المصدر أيضاً كأحد من المشتقات، وليس هو أصلاً لباقيها، والذي هو الأصل عبارة عن ذوات الحروف المنفكة عن جميع الهيئات الغير القابلة للتلفظ الاستقلالي، فالمادة بهذا المعنى متحدة في المصدر وسائر المشتقات، والكل مشتتة على معناها، والزوائد مستفادة من الهيئات، والذي وضع له هيئة المصدر هو إفادة استقلال معنى المادة الذي يعبر عنه بالفارسية بدال ونون، أو بنا ونون.

فإذا فرضنا أن مصدر بكى يبكي إثنان: أحدهما بالقصر والآخر بالمدّ فلا يفيد هذا الاختلاف الهيئي بين المصدرين زيادة في معنى أحدهما على الآخر، بل لا بدّ إتما من كون المادة في كليهما للجامع بين خروج الدمع مع الصوت وخروجه

بلا صوت، وإما من كونها في كليهما لأحدهما خاصّة، وإما من كونها في كليهما مشتركة لفظيّة، وإما كونها في ضمن هيئة القصر للدمع بلا صوت وفي ضمن هيئة المدّ له معه، فلازمه كون المادّة في ضمن سائر الهيئات أعني: بكى وبيكى وغيرهما أيضاً مفيدة لمعنيين، والحال أنّها فيها للجامع قطعاً.

والحاصل أنّ من المسلّم كونها مصدرين لفعل واحد لا لفعلين مختلفين كغنى وغناء، وإذن فينحصر الأمر في أن يكون هذا الاختلاف ناشئاً من جهة الهيئة، وقد عرفت أنّ هيئة المصدر لم يوضع لإفادة زيادة معنى على معنى المادّة، بل لإفادة خصوص لحاظه استقلالاً عن المحلّ وهو الذي يعبر عنه بدال ونون أو تا ونون في الفارسيّة.

ومن القريب أن يكون وجه توهم القائل بالاختلاف غلبة مدّ الصوت عند استعمال الألفاظ لإفادة الكثرة في معانيها على ما هو المتعارف في الفارسيّة وغيرها، فحسب أنّ ذلك لأجل الدلالة الوضعية وغفل عن أنّه لأجل مدّ الصوت وكيفيّة اللهجة نظير اختلاف اللهجة، حيث إنّها بلهجة تفيد الإخبار، وبأخرى تفيد الاستفهام، وإذن فالاطمئنان حاصل بكون المعنى بحسب اللغة متّحداً.

ويؤيده خبر منصور بن يونس أنّه سأله الصادق عليه السلام عن الرجل يتباكى في الصلاة المفروضة حتّى يبكي «قال عليه السلام: قرّة عين والله، وقال عليه السلام: إذا كان ذلك فاذكرني عنده»^(١).

ورواية سعيد بن عيسى السابري «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أيتباكى الرجل في الصلاة؟ فقال عليه السلام: بَعَّ بَعَّ ولو مثل رأس الذباب»^(٢) فإنّ الغالب في المتباكي

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٦.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٥ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٥.

عدم الصوت، وقد بين عليه السلام فضل البكاء الحاصل منه ولو مثل رأس الذباب بقوله عليه السلام: **بَغَّ بَغَّ الْحَجَّ** وبقوله عليه السلام في الرواية الأولى: **قَرَّةَ عَيْنِ الْحَجِّ**، ومن الواضح اتحاد هذا المضمون مع ما مرَّ في رواية أبي حنيفة من قوله عليه السلام: **فَذَلِكَ هُوَ أَفْضَلُ الْأَعْمَالِ فِي الصَّلَاةِ**، وإذا ثبت أنَّ الموضوع في هذه القضية أعني قوله عليه السلام: **إِنْ بَكَى لِذِكْرِ جَنَّةٍ أَوْ نَارٍ فَذَلِكَ هُوَ أَفْضَلُ الْأَعْمَالِ فِي الصَّلَاةِ هُوَ الْأَعْمَمُ** مما يحصل عقيب التباكي ولو مثل رأس الذباب الذي عرفت غلبة خلوه عن الصوت، كان الموضوع في الثانية أعني قوله عليه السلام: **وَإِنْ ذَكَرَ مِيتًا لَهُ أَيْضًا ذَلِكَ**، لوضوح اتحاد الموضوع في القضيتين، والله العالم.

نعم يمكن دعوى الانصراف إلى صورة الاشتغال على الصوت، ولا أقلَّ من الشكِّ في إطلاقة من غير فرق بين الممدود والمقصود، فيكون الغير المشتمل على الصوت مورداً للبراءة، لكن يبعد الانصراف الروايتان المتقدمتان، هذا هو التكلم بحسب الموضوع.

وأما الكلام في حكمه فاعلم أنَّ الظاهر من القضية المذكورة في كلام الإمام المشتملة على التشقيق بين الشقين بعد السؤال عن حقيقة البكاء في الصلاة أنَّه عليه السلام أراد بيان الحال في جميع شقوق وأحاء تلك الحقيقة ولم يدع لها شقاً مسكوتاً عنه، وذلك لا يمكن إلا بإعادة التمثيل ممَّا ذكره عليه السلام في كلِّ من الشقين.

فالأوَّل يكون مثلاً للبكاء من جهة أمر من أمور الآخرة، بل أو من جهة أمر من أمور الدنيا، لكن لا بعنوان تفجعه من فورها أو شوقه للوصول إليها، بل بعنوان التذلل لله تعالى ليقضي حاجة، والمقصود من الثاني ما كان لأجل الدنيا بدون طلبه ذلك من الله تعالى.

أما الثاني فواضح، وأما الأوَّل فبالنسبة إلى أمور الآخرة كذلك، وأما بالنسبة

إلى أمور الدنيا فلأجل أن الظاهر من قوله عليه السلام : إن بكى لذكر جنة أو نار الخ بعد البناء على كونه للتمثيل حسب البيان المتقدم إرادة البكاء لأجل طلب الجنة والتخلص من النار، لا لأجل تصور ذاتها من دون انقداح إرادة التحصيل أو التخلص.

فمرجع الكلام إلى أنه إن كان بكاءه لأجل أنه يطلب من الله تعالى الجنة أو يطلب منه استخلاصه من النار فذلك هو أفضل الأعمال في الصلاة، وحينئذ فقطضى الاستظهار المتقدم كونه مثلاً لطلب رفع الحوائج إلى الله تعالى، فلو بكى لأجل طلبه من الله تعالى الولد أو المال أو الجاه أو مغفرة ميت له أو دفع مكروه من مكاره الدنيا عن نفسه أو عن واحد من متعلقيه كان أيضاً من قبيل الشقّ الأول، وأما إذا بكى لأجل تذكره فقدان المال أو الجاه أو الولد أو غير ذلك من أمور الدنيا فذلك داخل في الشقّ الثاني.

ومن هنا يعلم الحال في البكاء على الحسين عليه السلام وعلى سائر المعصومين عليهم السلام، فإنه إن كان لمحض الرقة البشرية والتحرّر من جهة كونه عليه السلام شخصاً كبيراً قد ابتلى بالمكاره العظيمة من دون نشوئه عن العقيدة بإمامته، كما هو الحال في بكاء الكفار عليه، فهو من الشقّ الثاني المبطل.

وإن كان ناشئاً من العقيدة الدينية فحاله حال البكاء على مظلومية الدين وهتك حرمة الشرع وانعطال أحكام الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله، بل هو من أعظم أفراد ذلك.

فإن قلت: لا دليل على أن البكاء للدين غير مبطل، فإنه غير راجع إلى التضرّع إلى الله لطلب حاجة أو دفع مكروه.

قلت: بعدما عرفت من تعرّض الرواية لبيان الحال في حقيقة البكاء

في الصلاة وجعله مثال المبطل ما إذا كان بكاءه لذكر ميّت له، ومثال غير المبطل ما كان لذكر جنّة أو نار فالإنصاف أنّ البكاء المذكور ألصق وأمسّ بالثاني منه بالأوّل.

فهل ترى أنّ المصلّي إذا قنت بقوله: اللهمّ إني أسألك بحقّ الحسين المظلوم أسير الكربات وقتيل العبرات، فبكى لأجل تذكّر هذه المصائب الواردة عليه عليه السلام فهو خارج عن قوله عليه السلام: إن بكى لذكر جنّة أو نار، وداخل في قوله: وإن ذكر ميّتاً له إلخ؟

والحاصل أنّه وإن كان ليس بكاءه لأجل طلب الحاجة أو سدّ الخلة، بل لمحض تذكّر المصائب الواردة على الدين وأحكام الشرع وحامي الإسلام وإمام المسلمين ولو لم يكن بقصد غاية التقرب، بل كان بلا قصد للتحرّس وغلبة الحزن عليه فهو في الرجحان عند الله تعالى ليس بأقصر من ذلك البكاء، وإذا فرضنا أنّ البكاء لذكر جنّة أو نار كان مثلاً لكلّ ما هو شبهه، فهذا من أوضح الأفراد المشابهة له، ولا يصلح أن يكون داخلياً في ممثّل المثال الثاني، والله العالم.

بقي الكلام في أنّ البكاء المبطل هل هو ما كان صادراً عن الاختيار المصحّح للتكليف، أو يعتمه وما كان فاقداً للاختيار المصحّح للتكليف، كما إذا كان بلا سبق مقدّمة اختيارية، بل لتهاجم الحزن عليه بغتة، بحيث لا يمكنه صرف نفسه ومنعها عن البكاء؟

قد يقال بانصراف الأفعال المضافة إلى الفاعل المختار إلى صدورها عن اختيار، ولكنّ الحقّ خلافه وأنّ الانصراف المذكور صحيح بالنسبة إلى قسم من الأفعال الاختيارية دون جميعها، والمقام ليس من ذلك القسم الذي يصحّ فيه الانصراف.

الأفعال المضافة إلى الفاعل على قسمين

وتوضيح المقام أنّ الأفعال الاختيارية بمعنى ما اقترن بالاختيار المصحح للتكليف والمواخذة على قسمين :

الأول : ما كان نشؤه وصدوره عن قوّة الفاعل بلا واسطة، بحيث كان قوّة الفاعل هو المؤثر في إيجاد الفعل، وذلك كالضرب، حيث إنّ حركة اليد ورفعها ونزولها بشدّة على رأس أحد يكون المؤثر فيها قوّة الضارب، وهي العلة الموجودة التي يصدر منها تلك الوجودات بلا واسطة.

ومن هذا القبيل أيضاً الأفعال التي يحتاج إلى آلة توصل قوّة الفاعل إلى المحلّ كالكسر بواسطة آلة النحت، فإنّ قوّة الفاعل هي الكاسر، والكسر فعل له بلا واسطة، والمنحت إنّما شأنه حمل القوّة من الفاعل إلى الخشبة، وليس له فاعلية في الكسر أصلاً.

والثاني : ما كان نشؤه بغير فاعلية قوّة الفاعل المختار وإرادته، كفعل الغير، حيث إنّّه صادر بإرادة ذلك الغير، ومعنى اختياريته للشخص الآخر أنّ له الولاية على هذا الوجود بإيجاد مانعه، أو بتسبب بعض مقدّماته.

مثلاً : فعل المجيء الصادر من زيد إلى بيت عمرو الذي هو حركات رجله بالرفع والوضع ناشئة من إرادته وغير مرتبطة بإرادة العمرو أصلاً، لكن يصحّ تكليف العمرو بالنسبة إليه وجوداً أو عدماً، لكونه اختياريّاً له بالمعنى الأعمّ، أعني أنّ له تسبب مقدّمته بإضافته زيدا ودعوته إياه إلى منزله، كما أنّ له إيجاد المانع بإغلاق الباب عليه لتلا يدخل في منزله.

إذا عرفت ذلك فنقول: إذا أُضيف القسم الأوّل إلى الفاعل المختار كما إذا قيل: رأيت زيدا يضرب عمراً، كان المتبادر منه صدور الضرب بفاعليّة إرادته وتأثير قوّته في حركات جوارحه.

وأما إذا أُضيف إلى القسم الثاني، كما إذا قيل: رأيت زيدا يضحك أو يبكي فلا ينصرف إلى أنّه أعمل مقدّمة اختيارية لحصول حالة الفرح أو الحزن ثمّ حصول الضحك أو البكاء مسبباً عن تينك الحاليتين، أو أنّه كان في ضحكه أو بكائه قادراً على صرف نفسه عنها بإشغال نفسه ببعض الخيالات المضادّة المانعة.

ومن الشواهد على الفرق الذي ادّعينا بين القسمين ملاحظة الحال في النتائج المرتبة على الأفعال الاختيارية، بحيث ليس هنا اختيار مستقلّ في حصول تلك النتائج، بل اختيارها باختيار مقدّماتها الغير المنفكّة عنها، مثل الكون على السطح المرتب على رفع الرجل من الدرجة الأخيرة ووضعها على السطح، فإنّ الكون متحقّق حينئذٍ لا بإعمال قدرة أخرى وانقداح إرادة جديدة فيه، بل المؤثر فيه هو الإرادة المؤثرة في ذلك الرفع والوضع الحاصلين من الدرجة الأخيرة.

وحينئذٍ فهل تشكّ في أنّه لو قال أحد: رأيت زيدا يصعد الدرج كان منصرف هذا الكلام أنّه بقوّة نفسه وإعمال إرادته كان يفعل هذا الفعل؟ وأمّا إذا قال: رأيت زيدا على السطح فهل يتبادر إلى الذهن أنّ هذا الكون حصل بمقدّمات صعود نفسه بإرادته واختياره، أو بمقدّمة قهريّة خارجة عن قدرته؟ لا أظنّك ترتاب في عدم هذا التبادر في الثاني، مع وجوده في الأوّل.

وإذن فدعوى تبادر دليل: إن بكى لذكر ميّت له فصلاته فاسدة، أو دليل أنّ الضحك البالغ حدّ القهقهة مبطل للصلاة، إلى الاختياري منها أعني: ما كان للمصلّي فيه إعمال قدرة إمّا لتسيب مقدّمته أو لقدرته على إيجاد المانع واضحة

الضعف، فإنها غير ناشئين من قوّة الفاعل وغير مندرجين في القسم الأوّل، بل نشوءهما من غلبة الفرح أو الحزن على النفس، وسببها ربما يكون اختيارياً، مثل دعوته ذاكر المصيبة أو ذاكر المضحكات وفاعل الملاعب بحضره، كما أنّه ربما يكون بعد حصول أسبابها في نفسه يقدر على صرف خياله حتّى لا ينتهي الأمر إلى حصول الأمرين.

ومن هنا ينقدح أنّ حكومة حديث الرفع من قوله: رفع ما اضطروا إليه؛ بالنسبة إلى القسم الاضطراري من القهقهة والبكاء أعني: ما لم يكن لقوّة المصلي مدخل في مقدّمته، ولا في إيجاد المانع عنه لا يلزم منها محذور التقييد بالفرد النادر، كما تحيّلناه سابقاً، فإنّ وجود مثل هذا القسم من الضحك والبكاء لا نسلم كونه الشائع الذي يكون خلافه نادراً، فتدبّر، والله العالم.

وثامنها: الأكل والشرب، وحيث ليس فيها كلام زائد على ما مرّ في الفعل الكثير، لكونها من صغرياتة، فكلّها اندرجا فيه حكم بالإبطال، وإلا فلا نحتاج إلى إطالة الكلام.

وها هنا مسائل:

الأولى

في حكم المصلّي إذا سلّم عليه أحد وأنه يجب عليه ردّ السلام أو لا، وفي كيفيته على تقدير الوجوب وما يتعلّق بذلك، وبسط الكلام في المقام يحتاج إلى رسم مقامات :

الأوّل : في أصل وجوب ردّ السلام ولو في غير الصلاة.

إعلم أنّ ردّ السلام في حدّ ذاته واجب شرعاً بلا خلاف فيه على الظاهر، قيل : الأصل فيه قبل الأخبار قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنِ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا ﴾ ^(١) بناءً على أنّ المراد بالتحية بحسب الوضع الثانوي الطارئ عليه بغلبة الاستعمال خصوص ما يحمي به عند الملاقاة الذي هو مختلف عند كلّ قوم، فعند بعض برفع القلنسوة، وعند آخر بوضع اليد على الجبين بالكيفية الخاصة، وعند أهل الجاهلية بقول : أنعم صباحاً، وقد أبطل الإسلام كلّ ذلك وجعله بقول : سلام عليكم وأخواته من الصيغ الثلاث الأخر.

وحينئذ فالمنصرف من إطلاقه في لسان الشارع هو التحية التي هو جاعل لها، فتكون الآية بملاحظة هذا الانصراف في كلامه بمنزلة قولنا: إذا سلم عليكم بصيغة من صيغة الأربع: سلامٌ عليك، أو عليكم، والسلام عليك، أو عليكم، فسلموا على المسلم بأحسن من سلامه بأن يزيدوا عليه رحمة الله إن قال: سلام عليك، ويزيدوا بركاته لو قال: سلام عليك ورحمة الله.

ولو قال: سلام عليك ورحمة الله وبركاته، فليس له أحسن، لأن هذا منتهى السلام، فليس زيادة ومغفرته ورضوانه فرداً أحسن، لأن الشارع حدّه بهذا الحدّ، كما يستفاد من النبوي المشتمل على جوابه لمن سلم عليه بـ«السلام عليك» بقوله ﷺ: «وعليك السلام ورحمة الله، ولمن سلم عليه بـ«السلام عليك ورحمة الله» بقوله ﷺ: «وعليك السلام ورحمة الله وبركاته، ولمن سلم عليه بـ«السلام عليك ورحمة الله وبركاته» بقوله ﷺ: «وعليك، فقيل: يا رسول الله زدت في الأول والثاني في التحية، ولم تزد للثالث، فقال ﷺ: إنه لم يبق لي من التحية شيئاً فرددت عليه مثله^(١).

وبالجمل، فبناءً على الانصراف المذكور يكون الآية أصلاً في الباب ويكون دليلاً يرجع إليه عند موارد الشك ويلتمس للخروج عنه الدليل.

وأما بناءً على منع هذا الانصراف والقول بتعميمها لكل ما يستعمل باسم التحية عرفاً ولو كان فعلاً، كما يشهد بذلك ما عن الصدوق في الخصال بسنده في حديث طويل عن أبي جعفر عليه السلام عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه وعليهم السلام «قال: إذا عطس أحدكم قولوا: يرحمكم الله، ويقول هو: يغفر الله لكم ويرحمكم،

(١) تفسير الصافي: ذيل الآية ٨٦ من سورة النساء.

قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾^(١).

وعن كتاب المناقب لابن شهر آشوب «جاءت جارية للحسن عليه السلام ببطاق ريمان، فقال عليه السلام لها: أنت حرّة لوجه الله، فقيل له عليه السلام في ذلك، فقال عليه السلام: أدبنا الله تعالى، فقال: وإذا حُيِّتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوْهَا، وكان أحسن منها عتقها»^(٢).

حيث إنّ الظاهر من الخبرين أنّ الاستشهاد المذكور من باب التطبيق للآية على مصداق موضوعها، لا لأجل مجرد المناسبة. وإذن فيظهر أنّها واردة في مقام التأدّب الأخلاقي، لا في مقام التعبد والإيجاب الشرعي.

وعلى هذا فيشكل التمسك بالآية في المقام، لكن في الأخبار في إثبات أصل وجوب ردّ السلام سواء في حال الصلاة أم غيرها غنى وكفاية، لكن الفرق في الرجوع عند موارد الشك بناءً على التمسك بالآية إلى الأصل الثانوي المستفاد منها، وبناءً على التمسك بالأخبار دون الآية إلى الأصل الأوّلي وهو البراءة، لكون الشك في أصل التكليف، إذ ليس لنا إطلاق نتمسك به لوجوب الردّ في كلّ مقام صدق عليه اسم التحية السلامية، وعلى هذا فيجب الاقتصار في الخروج عن مقتضى الأصل على القدر المتيقّن من الدليل.

فلو كان السلام خارجاً عن صيغته الأربع ولو كان يقول: سلام، أو سلاماً، أو سلامي، أو كان بإحداها لكن ملحونة في المادّة أو الإعراب فلا دليل على

(١) الوسائل: كتاب الحجّ، الباب ٥٨ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢.

(٢) تفسير الصافي: ذيل الآية ٨٦ من سورة النساء.

وجوب الردّ، إذ المتيقّن هو الصيغ الأربع الصحيحة، فالخارج منها خارج عن المتيقّن، فلا دليل على وجوب جوابه، لا في الصلاة ولا في غيرها.

الثاني : حكى بعض المحدثين القول أو الميل إلى وجوب ردّ الكتابة، واختاره بعض متأخري المتأخّرين، لصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام « قال عليه السلام : ردّ جواب الكتاب واجب كوجوب ردّ السلام، والبادي بالسلام أولى بالله ورسوله ﷺ »^(١).

قال شيخنا الأستاذ دام ظلّه الشريف : كيف يمكن القول بذلك والحال أنّ السيرة الخارجيّة الجارية بين الناس على خلافه مع عموم البلوى وكثرة الابتلاء به بالنسبة إلى غالب الناس، والعادة قاضية بأنّ مثل هذا الأمر لو كان محكوماً بالوجوب لذاع وقضى، فهذا دليل قطعي أو قريب من القطعي على العدم بحيث لا يمكن رفع اليد عنه بواسطة هذا المنبر الواحد.

ألا ترى أنّه لو كتب أحد إلى أحد يسأله في تعيين القيمة السوقيّة للجنس الكذائي في البلد فهل المرتكز في أذهان المشرّعة الحكم بلزوم كتابته الجواب إمّا بتعيين السعر أو بلا أدري ؟ كلّاً وحاشا من ذلك.

وإذن فلا يبعد ورود الرواية في مقام بيان أنّ ردّ السلام الكتبي أيضاً كالقولي واجب، فلو كتب أحد صيغة السلام إلى آخر وجب عليه الجواب إن كان حاضراً إمّا بالنطق أو بالكتابة، وإن كان غائباً فبالكتابة إليه، وكما أنّه يجب الفور في الردّ القولي، كذلك الفور في ردّ الكتبي بمعنى عدم التأخير عن أوّل أزمّة إمكان الإرسال

(١) الوسائل : كتاب الحجّ، الباب ٣٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١.

عرفاً، وهذا المعنى أيضاً وإن كان ليس الارتكاز مساعداً له، لكن يمكن أن يكون لأجل عدم فهم العلماء هذا المعنى من الخبر، وليس أمراً غالب الحصول حتى يستوحش بمجھولية حكمه من جهة ذلك، بل أمر اتفائي، ولعله نادر الاتفاق، فليس في خفاء حكمه استبحاش.

الثالث: لا خلاف على ما صرح في الحدائق في جواز التسليم على المصلّي، إنّما الكلام في الجمع بين اختلاف الأخبار، حيث يظهر من بعضها الأمر الظاهر في الاستحباب، ومن آخر النهي الظاهر في الكراهة.

مثل خبر مسعدة بن صدقة الروي عن كتاب الخصال عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام «قال عليه السلام: لا تسلّموا على اليهود والنصارى، إلى أن قال عليه السلام: ولا على المصلّي، لأنّ المصلّي لا يستطيع أن يرّد السلام، لأنّ التسليم من المسلم تطويع والردّ فريضة، ولا على آكل الربا، ولا على رجل جالس على غائط، ولا على الذي في الحمام»^(١).

ويمكن أن يقال: إنّ الرواية علاوة على عدم دلالتها على الكراهة دالّة على الاستحباب الابتدائي حتى بالنسبة إلى المصلّي، كما أنّها دالّة على وجوب الردّ حتى في حال الصلاة.

وأما النهي فهو إرشادي صرف، والمقصود منه أنّه ينبغي رفع اليد عن هذا المستحبّ لأجل رعاية الأهمّ منه وهو عدم التسبب إلى اغتشاف خاطر المصلّي، فإنّ قلبه مشغول بصلاته، وإذا سلّمت عليه يلتفت إلى أداء هذا التكليف الوجوبي،

(١) الوسائل: كتاب الحجّ، الباب ٢٨ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٧.

ويوجب ذلك اغتشاش خاطره وخروجه عما هو عليه من الإقبال والتوجه إلى العبادة، فهو مع وصف بقائه على شغل صلاته كما هي عليه من الإقبال غير مستطيع على أن يردّ الجواب، فيبغى عدم الإتيان بهذا المستحبّ الموجب، لذلك، لأنه ليس بمستحبّ، فضلاً عن كونه مكروهاً، وأما جعله رديفاً لما هو مكروه فليس له ظهور يقاوم ظهور التعليل في التطوّعية، بل المراد بمقتضى الجمع هو الاشتراك في أصل النهي الأعمّ من الإرشادي والتعبدي، هذا.

الرابع: لا خلاف بيننا على الظاهر في وجوب جواب السلام في حال الصلاة كما في سائر الأحوال، إنّما الكلام في رفع الاختلاف الواقع بين الأخبار في كيفية الردّ، فإنّها على ثلاث طوائف:

منها: ما يدلّ على أنّه يجب قول: سلام عليكم في الجواب، ولا يقول: وعليكم السلام^(١)، مع سكوته في مقام البيان عن كون صيغة السلام بأيّ نحو من أنحائها، ومقتضاه التعميم إلى الجميع.

ومنها: ما يستعمل على حكاية سلام عمّار بن ياسر على النبي ﷺ في الصلاة إمّا بدون التعرّض لا لصورة السلام، ولا لصورة الجواب، كمرسلة الصدوق عن أبي جعفر عليه السلام^(٢)، وإمّا مع التعرّض لصورة الجواب دون السلام وأنّ الجواب كان بصيغة سلام عليكم، كموثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام^(٣).

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٦ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٦ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٦.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٦ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٢.

وإنّما بالعكس وأنّ صيغة السلام كانت: السلام عليك يا رسول الله ورحمة الله وبركاته، كما مروى في الذكري عن البرنظي عن الباقر عليه السلام (١).

وبناءً على اتحاد القضية كما هو الظاهر، إذ لو وقع السلام من عمّار متعدداً لأشارت النصوص إلى ذلك، مع خلوّها عنه بكون هذه الطائفة نصّاً في عدم وجوب المائلة بين السلام والردّ في جميع الجهات، حتّى في الإفراد والجمع والتعريف والتنكير، لوجود المخالفة في كلتا هاتين الجهتين في ما وقع من جواب النبي صلى الله عليه وآله في سلام عمّار.

وإنّما اللازم هو اعتبار المائلة، بمعنى كون الجواب من إحدى الصيغ الأربع المعمولة في مقام ابتداء السلام في مقابل أن لا يقول: وعليكم السلام بتقديم الظرف، كما هو المعمول المرسوم في مقام الجواب، وقد عرفت أنّ هذا أيضاً مقتضى إطلاق الطائفة الأولى، بقيت الطائفة الثالثة، وهي ما اشتمل على وجوب المائلة بين الجواب والسلام، وظاهرهما في نفسها وإن كان المائلة التامة حتّى في الإفراد والجمعيّة والتعريف والتنكير، إلّا أنّك عرفت أنّ هذا خلاف ما يظهر من السكوت في مقام البيان الواقع في عدّة أخبار تعرّض فيها للجواب بصيغة السلام بدون التعرّض لكون الصيغة في الابتداء بأيّ نحو من أنحائها، وكذلك مخالف لظاهر وحدة قضية عمّار المصرّح في أخبارها باختلاف ما بين السلام والجواب في هذه الخصوصيات.

وإذن فقتضى الجمع حمل المائلة في هذه الطائفة على المائلة بمعنى أنّ الجواب في الصلاة ليس على حدّوه في غير حال الصلاة من تقديم الظرف، بل هو على حدّوه

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٧ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٣.

السلام من تقديم السلام على الظرف، فالمائلة في هذه الجهة خاصة، لا في جميع الجهات.

ومن المؤيدات لما ذكرنا أنه لو كان المقصود وجوب المائلة التامة حتى في التعريف والتكثير والإفراد والجمع لكان المناسب أن يقال: يجب إما اختيار المائل المذكور، وإما اختيار الصيغة القرآنية بقصد القرآن ثم قصد الردّ تبعاً، بناءً على ما ذكرنا ونذكر إن شاء الله تعالى من صحة هذه الحيلة، فحيث خلت الأخبار عن الإشارة إلى ذلك كان مؤيداً لعدم إرادة المائلة إلا بالمعنى الذي قلنا.

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنه بناءً على ما تقدّم من عدم تامة الاستدلال بالآية الشريفة للمقام وانحصار المدرك في الأخبار، يجب الاقتصار في الحكم بالوجوب على المتيقن والرجوع في ما زاد عنه إلى الأصل، وعلى هذا فلو كان السلام بغير الصيغ الأربع المعروفة فلا دليل على وجوب رده، وكذا إذا كان المسلم هو غير البالغ، إذ ليس في الأخبار إطلاق شامل له. فإن أراد الاحتياط في موارد الشك في غير الصلاة فلا كلام، وأما في الصلاة فيأتي بالصيغة القرآنية بعنوان القرآن وردّ التحية طوياً، على توضيح تقدّم ويأتي إن شاء الله تعالى.

الخامس: يجب الفور في الردّ، ووجهه أنه لا ردّ مع التراخي، ألا ترى أنه لو حيى أحد لصاحبه ثم أحرّ جواب تحيته إلى يوم آخر مثلاً، بل أو إلى ساعة أخرى، لا يسمّى ذلك عرفاً جواباً لتلك التحية، وحيث إنّ الموضوع منقيد بالفور فلا يجيء هنا البحث عن أنه لو عصي فهل يسقط أو يجب فوراً فوراً.

ولذا لو كان في الصلاة وأحرّ الجواب إلى أن مضى محلّ الجواب ولم يشتغل بشيء من الأفعال والأقوال الصلواتية في هذه المدة وفرض عدم اختلال الموالة

فصلاته صحيحة حتّى على القول باقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده، بخلاف ما إذا اشتغل قبل مضيتها، فإنّه يبتني الصّحة والبطان حينئذ على المسألة المذكورة.

السادس : الظاهر اعتبار إعلام المسلّم بالجواب، فلا يكفي الجواب بحيث لم يطلع هو عليه، ولا خصوصيّة في إحداث الاطلاع له بكيفيّة خاصّة من إسماع الصوت تحقيقاً أو تقديراً، بل لو فرض تكلمه بالجواب وإفهامه إيّاه ذلك بنحو آخر من حركة يد وإشارة رأس بوجه يفيد أنّه متكلم بالجواب كان كافياً، ولا دليل على أزيد من ذلك، والدليل على اعتبار ذلك عدم صدق ردّ السلام بدونه عرفاً.

حكم تسليم واحد على جماعة

السابع : لو سلّم واحد على جماعة فهنا بحسب التصوير ثلاثة أنحاء :
الأوّل : أن يقصد السلام على كلّ واحد واحد من الأفراد، كما هو الشأن في العموم الاستغراقي، حتّى كأنّه في قوله : سلامٌ عليكم . سلّم على كلّ واحد مستقلاً، فسلامه منحلّ إلى تسليمات عديدة بعددهم.

والثاني : أن يقصد التسليم على الكلّ، بحيث كان المسلّم عليه كأنه شخص واحد، وكلّ واحد واحد بمنزلة أبعاض ذلك الشخص الواحد، فلم يسلم على هذا على كلّ من الآحاد، بل على مجموع هو بعضه، فكلّ واحد بعض المسلّم عليه، لا كلّ.

والثالث : أن يقصد السلام على الهيئة الغير المتبدّلة بتبدّل الأشخاص

الخاصة، كهيئة الوزراء، بحيث لو تبدلت الأشخاص الخاصة لم يتبدل المسلم عليه. إذا عرفت ذلك فاعلم أن مقتضى القاعدة في النحو الأول وجوب الرد على كل واحد واحد، لصيرورته مسلماً عليه استقلالاً، فيشمله ما دل على وجوب رد السلام، والمفروض كونه بإحدى الصيغ الأربع أيضاً، كما أنه لو كان على أحد النحويين الأخيرين فلا دليل على توجه التكليف بالرد إلى أحد من الآحاد، إذ المفروض أنه في النحو الأول منها بعض المسلم عليه، لا كله، وفي النحو الأخير لا مدخلة للشخص في المسلم عليه حتى بنحو الجزئية، هذا مقتضى القاعدة.

ولكن ورد في بعض الأخبار أنه «إذا سلم على القوم وهم جماعة أجزأهم أن يرد واحد منهم»^(١).

وفي آخر: «وإذا رد واحد أجزأ عنهم»^(٢)، والظاهر أنه ناظر إلى النحو الأول، إذ الأخير لم يعهد صدوره من أحد، والنحو الوسط أيضاً خلاف المتبادر من حال المسلم على الجماعة، فإنه قاصد للتحية إلى الأشخاص بحيث يجبي كلاً منهم بتحية خاصة به، لا أنه يجبي تحية واحدة منقسمة عليهم بحيث يكون الواصل إلى كل واحد بعض التحية، فإن هذا خلاف المشاهد من المسلمين على الجماعة بحكم الوجدان، فيبعد كون المنظور في الخبر هذا القسم النادر الاتفاق، بل الظاهر كون المنظور خصوص النحو الأول، وحينئذ فيكون مقتضى الخبر كفاية أداء واحد منهم للرد عن الباقيين.

(١) الوسائل: كتاب الحج، الباب ٤٦ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

(٢) الوسائل: كتاب الحج، الباب ٤٦ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢.

والشاهد على الاختصاص قوله عليه السلام: «أجزأ عنهم، فإنّه ظاهر في توجّه الخطاب بالردّ إلى كلّ واحد، وهو لا يكون إلا بصيرورة كلّ واحد محيّاً بتلك التحيّة، وهو منحصر في الوجه الأوّل، هذا في طرف المسلّم عليه.

وقد ورد في جانب المسلّم أيضاً أنّه «إذا سلّم عن القوم واحد أجزأ عنهم»^(١).

وفي آخر: «إذا مرّت الجماعة بقوم أجزأ عنهم أن يسلمّ واحد منهم»^(٢).

وفي ثالث: «إذا سلّم الرجل من الجماعة أجزأ عنهم»^(٣).

وهل الإجزاء في الطرفين يكون على نحو الرخصة بحيث يبقى أصل المشروعيّة بالنسبة إلى الباقيين، أو على وجه العزيمة، بمعنى أنّ حال السلام من الباقيين حال صبحك الله ونحوه من الألفاظ الأخر المرسومة عند الملاقاة، وليس داخلًا في السلام المسنون الشرعي حتّى يستحقّ الجواب لو كان ابتداءً، ولا ردًّا مسنوناً لو كان جواباً؟

الذي قوّاه شيخنا الأستاذ دام ظلّه هو الثاني، وذلك لأنّ عموم المشروعيّة للابتداء أو الجواب بالنسبة إلى كلّ واحد واحد من الجماعة المصطاد من الأخبار صار محكوماً بهذه الأخبار الدالّة على الأجزاء، وظاهره الإجزاء عن السنّة السلاميّة، فحاصل مفادها أنّ إقامة السنّة المذكورة قد تحقّقت بواسطة ذلك، وبعده فلا يبقى دليل على بقاء تلك السنّة بالنسبة إلى الباقيين.

(١) الوسائل: كتاب الحجّ، الباب ٤٦ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: كتاب الحجّ، الباب ٤٦ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

(٣) الوسائل: كتاب الحجّ، الباب ٤٦ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١.

ردّ السلام بالصيغة القرآنيّة

الثامن : قد عرفت أن الاحتياط في الموارد التي يتحقّق الشكّ في وجوب الردّ فيها مثل كون المسلم غير بالغ، أو كون السلام بغير الصيغ المعهودة الإتيان بالصيغة القرآنيّة بقصد القرآن، ثمّ قصد ردّ التحيّة في طول ذلك، وقد مرّ توضيح ذلك في البحث عن قاطعيّة الكلام.

ونزيده هنا ونقول: لا إشكال في أنّ التحيّة والردّ إنّما يتحقّقان بقصد ذلك موجّهاً إلى شخص خاصّ في قالب الألفاظ كما هو الشأن في إلقاء سائر المعاني بالألفاظ، فما دام لم يقصد بقوله: سلام عليك، توجيه السلام نحو مخاطب باستعمال كاف الخطاب فيه وإهداء السلام إليه لم يصدق كونه محيّياً أو راداً للتحيّة، ولا يخفى عدم اجتماع ذلك مع قصد القرآنيّة بالألفاظ، إذ معنى ذلك أنّه يقصد بألفاظ حكاية الألفاظ المنزلة، والألفاظ المنزلة غير مستعملة إلّا في المعاني التي قصد بها حين نزولها.

فإن قلت: إنّه وإن كان بقصد القرآن، إلّا أنّه إذا أتى به في مقام الردّ يحصل به الردّ على سبيل الكناية من باب: إياك أعني واسمعي يا جارة، إذ الظاهر كفاية مثله في صدق اسم ردّ التحيّة عرفاً وعدم توقّفه على إرادته من اللفظ بالدلالة المطابقيّة.

السلام أمرٌ إنشائي

قلت: الكناية عبارة عن ذكر اللازم وإرادة الملزوم أو عكسه، وأيّ ملازمة

بين قراءة سلام عليكم القرآني وإنشاء ردّ التحية، كيف وهو أمر إنشائي لا يحصل ما لم يحصل التوجّه المستقل إليه واستعمال اللفظ فيه كسائر الإنشاءات.

نعم ما ذكر إنما يتوجّه بالنسبة إلى إفهام المقاصد الإخبارية، كما لو أراد المصلّي إفهام أنّه طالب للوضوء من المخاطب، فقرأ آية ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ﴾ أو إرأته كون المخاطب فاسقاً أو رده عن الفسق، فقرأ آية ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ﴾ والمناسب لذلك في المقام أيضاً أنّه يجب أن يردّ سلام المسلم، ولكنه لا يتمكّن من الردّ، لكونه في الصلاة، وهذا غير إنشاء الردّ.

والحاصل أنّ بين قصد الحكاية وقصد الإنشاء منافاة واضحة إلا على وجه الطوليّة كما فصلناه سابقاً، والمقصود هنا دفع توهم إمكان حصول الردّ بصرف الاستعمال على وجه الحكاية القرآنيّة بدون حاجة إلى قصد الإنشاء المحتاج إليه في سائر ألفاظ الإنشاءات بدعوى كون المقام من باب الكنايات، وقد عرفت عدم تمثي باب الكناية هنا، بل المقدار اللازم فهم كونه محبباً وطالباً للردّ، لا أنّه رادّ للسلام، والمطلوب هو الثاني، وهو لا يتحقّق إلا بالقصد من اللفظ، كما في سائر المقامات، وقد فرض أنّه لم يقصد من اللفظ إلا الحكاية عن الألفاظ المنزلة، فالحيص منحصر في الجمع بين القصدين الحكائي والإنشائي على نحو الطوليّة، فراجع ما ذكرنا.

إفهام المقاصد بالألفاظ القرآنيّة على أنحاء

وحاصله أنّ إفهام المقاصد بالألفاظ القرآنيّة كأشعار الغير يكون على أنحاء :
الأوّل : أن يكون بصرف رفع الصوت يسمعه الغير فيتيقظ من النوم مثلاً.

والثاني : أن يكون مقصوده فرداً ومصداقاً لمفاد الآية، وهو كلّي لذلك المقصد، أو يكون بينها مناسبة بحيث يصح الكشف عن أحدهما بالآخر، كما إذا أراد الإعلام والإرشاد للفاسق عن فسقه فقرأ قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ﴾ أو أراد أنه يريد استعمال الفجر من خادمه فقرأ ﴿ كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ﴾ بحيث فهم بمناسبة المقام أنه يريد استعمال الفجر.

والثالث : أن يقتبس من القرآن وينشأ الألفاظ من نفسه ويستعملها في مقصده، لكنّه يأخذها من القرآن لكونه أبلغ الكلام مثلاً.

وحينئذٍ فالمتكلم بصيغة سلام عليكم في مقام الردّ بعد معلومية خروجه عن النحو الأول يدور أمره بين أحد الأخيرين، أما الأول منها فغاية الكشف الحاصل من التلقظ باللفظ القرآني في مقام ردّ سلام الغير مثل التلقظ بألفاظ مدح الغير بمدوحه في مقام مدح الغير بعد فرض كون تكلمه بعنوان كونها ألفاظ صادرة من ذلك الغير أحد أمور.

الأول : إنك مستحقّ لمثل هذه الألفاظ كما قاله الملائكة لأهل الجنة أو قائل الشعر مثلاً لمدوحه.

الثاني : إني محبّ لذلك وطالب له.

الثالث : إنّ حالة التلبّس بالصلاة مانعة من أن أشتغل برّدك مثلاً.

وشيء من هذه الأمور ولو فرض التصريح بها لا يكون جواباً للسلام كما هو واضح، بل الجواب عبارة عن إنشاء السلام بعنوان الردّ بالألفاظ الخاصّة موجّهة لها إلى المخاطب، كما هو الحال في المدح.

مثلاً، إنّما يكون قول : اي زباريكي ميانت همچه موفى در كمر، مدحاً

لمخاطبك إذا أتيت بها قاصداً بها المخاطب مخاطباً في حال قولك «ميانت» إياه، وهو يمنع عن قصدك شعر النصاب الذي قاله قائله بقصدٍ قصده نفسه.

وبالجملة، هذا القصد أعني حكاية ألفاظ الغير لا يجتمع مع الإفناء في المعنى كأنك تحدثها من نفسك، والذي يحتاج إليه الردّ والمدح هو الثاني، وأما الأوّل فليس إلّا نقل ألفاظ مدح بها أحد شخصاً آخر أو سلّم بها أحد شخصاً آخر، وهذا لو فرض التصريح به أيضاً مع المناسبة المقامية فليس المستفاد منه إلّا أحد الأمور المتقدّمة التي ليس شيء منها ردّاً ولا مدحاً.

وأما النحو الأخير أعني الاقتباس من ألفاظ الغير، فالردّ والمدح حاصلان به قطعاً، لأنّ المفروض أنّه يأتي بالألفاظ بعنوان إفنائها في معانيها الذي قصده نفسه، غاية الأمر أخذ الألفاظ من عبارة الغير، ولكن لا يصدق عليه قارئ القرآن أو قارئ شعر فلان، وإتّما يقال: إنّه مقتبس منها، والمقتبس غير القارئ، إذ القراءة إنّما تتحقّق إذا كان سمى ألفاظ نفسه مع ألفاظ الغير سمى سائر الألفاظ مع معانيها، بمعنى أنّه جعل تلك الألفاظ في قالب ألفاظ نفسه وألقاها عوض المعنى إلى المخاطب، كما هو المحقّق في استعمال اللفظ في اللفظ كقولك: ضرب فعل ماضٍ، وهل ترى إمكان الجمع بين قول ضرب بحكاية نوعه وقوله بعنوان معناه الذي هو الفعل الخاصّ منسوباً إلى الفاعل في الزمان الماضي؟ كلاً، بل هو عين الجمع بين اللحاظين المتناهيين.

فإذا تحقّق بطلان جميع الأسماء الثلاثة تعيّن النحو الرابع الذي اخترناه وهو جعل ألفاظه حكاية لألفاظ الغير، كما هو الحال في الحكاية، وبعد حكاية تلك الألفاظ وصيرورتها كأنّها بوصف صدورها من الغير مشاهدة للمخاطب والمفروض كونها من سنخ الألفاظ التي شأنها حكاية المعاني بها، يقصد بتلك

الألفاظ المحكيّة المعنى الذي قصده وإن كان مغايراً لمقصود قائلها الأوّل، فإنّ حكاية ألفاظ الغير غير متوقّفة على التوجّه إلى معانيها المقصودة لذلك الغير، ولهذا ينتمى من غير العالم بالوضع الغير الشاعر للمعنى أصلاً، فضلاً عن أن يتوقّف على إرادتها. وحينئذ فالحكاية تحقّقت بالقصد المذكور، وأمّا المعنى فهو باختيار القائل، فالقائل الأوّل قصد معنى وهذا يقصد معنى آخر بعين ذلك اللفظ الذي حكاها بألفاظ نفسه.

فلفظ سلام عليكم ليس جواباً للسلام، بل هو حكاية عن سلام عليكم القرآني، وذلك المحكيّ قصد به الجواب، فالجواب لم يتلفظ بنفسه، بل بحاكيه، نظير سلام عليكم الكسبي، حيث إنّ هذا النقص ليس جواباً أو سلاماً، بل هو حاكٍ عن الألفاظ وقد قصد بالألفاظ المحكيّة السلام أو الجواب، فإنّ المحكيّ هو صيغة سلام عليكم القابلة لأن يكون خطاباً لكلّ مخاطب، وإنما يتعيّن بالقصد، فهذا الكاتب قصد تعيّن في مقصوده، كما أنّ لفظ الملائكة المحكيّ في القرآن صالح لكلّ مخاطب، وإنما تعيّن في أهل الجنّة بقصد الملائكة، فالمتكلم يقصد شخصاً آخر.

بل نقول: يمكن تمثي ذلك في ألفاظ الأعلام الشخصية أيضاً، مثل: ﴿ يَا مُحَمَّدٍ خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ ﴾ فإنّ اللفظ القرآني المحكيّ وإن قصد به قائله شخصاً معيّناً، لكنّه خارج عن المشخصات اللفظية للفظه، فيمكن قصد شخص آخر بذلك اللفظ بعد حكايته بألفاظ نفسه، ولا يخرج مع ذلك عن كونه لفظاً قرآنيّاً.

فإن قلت: القرآن المستثنى هو ما يؤتى به بعنوان القرية والعبادية، وأين هو من هذا الذي حقيقته المكاملة والمخاطبة مع الناس في إفهام المطالب الدنيوية؟

قلت: بعد صدق القرآن وكلام الربّ على المقروّ يكفي ذلك في الخروج عن الكلام المبطل وإن لم يكن بداعٍ قربيّ، فإنّه بذاته حسن مع قطع النظر عن الداعي

كانخضوع لله تعالى والبكاء من خوفه، ولا دليل على مبطلية مطلق المخاطبة ولو بمثل ما ذكرنا، أعني جعل آله الخطاب ألقاظ القرآن، والله العالم بحقائق الأمور وهو المأمول في الميسور والمعسور.

هل يجب ردّ سلام المرأة أم لا ؟

التاسع : هل يجب ردّ سلام المرأة أو لا ؟

فاعلم أنا إن قلنا بإمكان الاستدلال بالآية الشريفة للمقام كانت المرأة أيضاً داخلية في عموم قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا حُيِّتُمْ ﴾ فَإِنَّهُ حَيْثُ أتى بصيغة المجهول كان عاماً لما إذا كان الفاعل رجلاً أو امرأة، ولكن سبق الخدشة في التمسك بها وعدّها من أدلة المقام وانحصار المرجع في الأخبار، ولا يستفاد منها إطلاق أو عموم أو خصوص دالّ على وجوب الردّ فيهنّ ومقتضى الأصل البراءة.

نعم ورد في بعض الأخبار أنّ رسول الله ﷺ كان يسلم على النساء ويردّون عليه السلام^(١)، وكان أمير المؤمنين عليه السلام يسلم على النساء، وكان يكره أن يسلم على الشابة منهنّ ويقول : أنخوف أن يعجبني صوتها فيدخل عليّ أكثر ممّا أطلب من الأجر^(٢)، ولكن دلالة هذا على الوجوب قاصرة، إذ ليس إلا حكاية فعل.

نعم لو كان المحكيّ جوابهم عليه السلام لسلام المرأة في صلاتهم عليه السلام لم يخلو من الدلالة، وإلا فلا يعلم أنّه من باب الآداب المستحسنة كتفقّد الحال من المسلمات، كما

(١) الوسائل : كتاب الحجّ، الباب ٤٨ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١.

(٢) الوسائل : كتاب الحجّ، الباب ٤٨ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢.

هو دأبهم ﷺ، أو من باب إقامة السنّة الخاصّة السّلاميّة.

ودليل الاشتراك إنّما يتمّ في ما إذا أحرز وحدة الموضوع وعدم مدخليّة خصوصيّة الرجال، كما في بابي الصوم والصلاة ونحوهما، فلو ورد في خطاب إلى رجل بيان كيفيّة أحد هذه الأمور فلا يحتمل أنّ لخصوصيّة الرجال مدخليّة، بل الظاهر كونه كيفيّة لحقيقة الصلاة التي هي تكليف الكلّ.

وأما في المقام فن المحتتمل أن يكون عقد موضوع تشريع الأدب السّلامي الذي وجب في الشريعة ردّه مخصوصاً بالرجال دون النساء، فإنّه كما يظهر من بعض الأخبار يكون حكمة تشريعه أمن كلّ من المتسالمين من شرّ الآخر، ولا يخفى أنّ الحاجة إلى ذلك إنّما هي بالنسبة إلى الرجال، إذ هم المحتاجون إلى الاجتماعات القوميّة، والنساء ليس لهنّ حظّ من ذلك، فن المحتتمل خروجهن عن هذا المحكم، هذا.

ولكن يمكن أن يستدلّ على وجوب الردّ فيهنّ إذا سلّمنا على الرجال بما رواه الصدوق بإسناده عن عمّار الساباطي أنّه سأل أبا عبد الله ﷺ عن النساء كيف يسلمن إذا دخلن على القوم؟ «قال ﷺ: المرأة تقول: عليكم السلام، والرجل يقول: السلام عليكم»^(١).

وهذه الرواية كما تدلّ على مشروعيّة السلام المعهود في حقّ النساء، ومن المعلوم أنّه مستحقّ للردّ والجواب بطريق الوجوب، كذلك يدلّ على مشروعيّة الصيغة المذكورة التي هي خارجة عن الأربع المعهودة في مقام السلام أيضاً، لكن في خصوص النساء، ولا يعلم مشروعيتها مطلقاً، فيكون القدر المستيقن بالنسبة إلى

(١) الوسائل: كتاب الحجّ، الباب ٣٩ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

الرجال هو الأربع فقط.

وفي قوله عَلَيْهِ : والرجل يقول السلام عليكم احتمالان :

الأوّل : أن يقول ذلك في مقام السلام.

والثاني : أنّه يقول ذلك في جواب المرأة.

والثاني هو الأظهر، إذ الأوّل خارج عن المسؤول عنه، وأجنبيّ بالنسبة إليه.

لا يقال : فيلزم استعمال «كم» في خطاب المرأة وهو غير جائز، لاختصاصه

بخطاب الرجال.

لأنّا نقول : لا يبعد أن يكون اختيار ذلك في مقام خطاب المرأة إذا أريد

التعظيم كما هو المتعارف الآن، حيث لم يعهد استعمال «كن» بالنسبة إلى المرأة

الواحدة عند إرادة الجمع التعظيمي من باب أن المعظم بالكسر ينزّها لغاية العظمة

بالغة مرتبة الرجال، بل مرتبة المتعدّد منهم حتى يستحقّ الخطاب بهذه الصيغة.

العاشر : هل يجب ردّ سلام الكفّار من أهل الكتاب وغيرهم أو لا ؟

قد يقال بابتداء المسألة على مرجعية الآية الشريفة وعدمها، ولكنّ الحقّ

خروج الكفّار عن العموم على القول بمرجعيتها.

وجه أنّ الظاهر من الأخبار أنّ كيفة جواب سلام الكافر مغايرة لكيفيته في

سلام المسلم بكلا قسميه، ففي المسلم إمّا يكون بالأحسن أو بالمثل كما هو مضمون

الآية الشريفة، وفي الكافر بكيفة ثالثة، هي إمّا الاقتصار على قول : عليك

بدون واو العطف إلّا في خبر غياث^(١) المشتمل على الواو، ولكنّه ساقط عن الحجية،

(١) الوسائل : كتاب الحجّ، الباب ٤٩ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١.

وإما الاقتصار على قول سلام بدون عليك.

والظاهر أن مرادهم ﷺ الجمع بين عدم بقاء سلامهم بلا ردّ في الصورة مع عدم توجيه التحية السلامية إليهم، بل إما يقال: عليك، والمقدّر حينئذ شيء آخر غير السلام، مثل ما يستحقّه ونحوه، وإما يقال: سلام والمقدّر حينئذ: من أتبع الهدى ونحوه، ومن المعلوم أن هذا دستور خارج عن الردّ بالأحسن أو المثل، فالآية الشريفة على تقدير القول بدلالاتها مخصّصة بالنسبة إلى الكفّار.

وأما الأخبار فالظاهر منها الوجوب بالكيفية المذكورة، مثل موثقة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: إذا سلّم عليك اليهودي والنصراني والمشرک فقل عليك»^(١).

(١) الوسائل: كتاب الحجّ، الباب ٤٩ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

المسألة الثانية

لا يجوز قطع الصلاة الواجبة اختياراً وبلا ضرورة شرعية أو عرفية مقتضية له بلا خلاف ظاهر، بل عن جملة التصريح بالإجماع في جملة من المنافيات المتقدمة، كالشهيد في الذكرى في الكلام والحدث والفهقة، بل لعل المتدبر في كلماتهم يراه من الأمور المسلمة لديهم، بل وعند الرواة في الصدر الأول، كما يستشعر ذلك من الأسئلة والأجوبة الواقعة في كثير من الأخبار التي وقع فيها التعرض لبيان حكم بعض الأفعال التي مسّت الحاجة إليها في أثناء الصلاة، فإنها مشعرة بكون حرمة القطع لديهم مفروغاً عنها.

ويمكن الاستدلال عليه بثلاث طوائف من الأخبار.

الأولى : ما ورد في من لم يتم ركوعه وسجوده بإخلال الطمأنينة المعتبرة فيها من قوله عليه السلام : «لئن مات هذا وهكذا صلواته لموتنّ على غير ديني»^(١). وفي قول علي عليه السلام لمن ينقر صلواته : «منذ كم صليت بهذه الصلاة؟ قال له

(١) الوسائل : كتاب الصلاة ، الباب ٨ من أبواب أعداد الفرائض ، الحديث ٢ .

الرجل : منذ كذا وكذا، فقال عليه السلام : مثلك عند الله كمثل الغراب إذا ما نقر، لو متَّ متَّ على غير ملَّة أبي القاسم محمد عليه السلام، ثم قال عليه السلام : أسرق الناس من سرق من صلاته»^(١).

تقريب الدلالة في هذه الطائفة أنّ الظاهر منها تعلّق التوبيخ والخروج عن الملّة والسرقة، بل كونه أسرق الناس على ترك شيء من الأمور المعتبرة، أو فعل شيء من المنافيات في الصلاة الشخصية، وذلك لأنّه المتبادر من قوله عليه السلام : وهكذا صلاته، أو قوله صلوات الله عليه : منذ كم صلّيت بهذه الصلاة، فإنّ المتبادر أنّ الموجب لخروجه عن الملّة والدين صدور هذه الصلاة الشخصية بالوصف المذكور منه الذي هو أمر وجودي، لا أنّ الموجب لكونه تاركاً للصلاة المفهوميّة الذي هو أمر عدمي، فإنّه لازم العنوان المذكور في القضية، وظاهر العنوان هو الموضوعيّة.

هذا مضافاً إلى أنّ السرقة إنّما تتحقّق بالنسبة إلى الصلاة الشخصية المتلبّسة بالوجود الخارجي، لا بالنسبة إلى الصلاة الكلّية المفهوميّة، فلا يقال لمن لم يأت بالصلاة بأجزائها وشرائطها المعتبرة : إنّهُ سرق من مفهوم الصلاة، بل يقال : تركها، وإنّما يقال ذلك بالنسبة إلى المصداق، فيقال هذه الصلاة قد سرق منها شيء كذا.

نعم قد يطلق السرقة بالنسبة إلى الصلاة الكلّية إذا ما نقص أحد بعنوان التشريع منها جزءاً أو شرطاً، كما فعله المتنبّي في صداق المتنبّي، وأمّا العصاة التاركون للصلاة رأساً أو بالوجه المعتر فلا يطلق عليهم السرقة بالنسبة إلى مفهوم الصلاة، بل إلى مصداقها، وحيث إنّ الإمام عليه السلام احتسبه سارقاً، بل جعله أسرق الناس كان دليلاً على حرمة.

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٩ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٢.

عدم جواز قطع الصلاة الواجبة اختياراً ٤١٣

لا يقال : فيلزم أنه لو أبطل صلاته بأحد من المنافيات ثم أتى بصلاة أخرى صحيحة في وقتها أن يكون سارقاً وخارجاً عن الدين والملة .

لأننا نقول : نعم هو بواسطة عمله الأوّل ترتّب عليه الحكمان المذكوران ، فهو سارق وخارج ، لكن العمل الثاني موجب لعوده ثانياً إلى الدين ، وأمّا عنوان السارقية فغير مطلوبة عنه ، غاية الأمر أنه لو تاب لم يعاقب عليه .

وبالجملة ، مساق هذه الروايات مساق ما روي في إيقاع الصلاة في آخر الوقت من أنه تضييع للصلاة وأن الصلاة في آخر الوقت تدعو على المصلّي وتقول : ضيّعتني ضيّعك الله ، ولهذا يقال بكرهته كراهة شديدة ، بل ظنّ غير واحد حرمة ، حيث إنّ التضييع والدعوة على المصلّي إنّما هما بالنسبة إلى الأمر الموجود ، لا بالنسبة إلى الأمر المفهومي الذي لا نصب له ولا حظّ من الوجود ، وهكذا السرقة ، كما في سرقة المال ، حيث إنّها من الموجود ولا المال المفهومي الغير المتلبّس بالوجود ، وإذن فيصير الصلاة بعد تلبّسها بالوجود وصيرورتها في عالم الخارج ذات حقّ على المصلّي بأن لا يضيّعها ولا يخلّ بشيء من الأمور المعتبرة فيها وجوداً أو عدماً .

الثانية : ما دلّ على تعليق جواز القطع بالمعنى الأعمّ المقابل للحرمة على تحقق بعض الأمور في أثناء الصلاة كالخوف من الحيّة ، أو ترتّب ضرر دنيوي معتدّ به .

مثل ما رواه الصدوق في الصحيح عن حريز بن عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام « قال : إذا كنت في صلاة الفريضة فرأيت غلاماً لك قد أبق أو غريباً لك عليه مال ، أو حيّة تتخوّفها على نفسك ، فاقطع الصلاة وابتنغ غلامك أو غريمك ،

واقْتل الحية»^(١).

وموثقة سماعه «قال : سألته عن الرجل يكون قائماً في الصلاة الفريضة فينسى كيسه أو متاعاً يتخوف ضياعه أو هلاكه، قال عليه السلام : يقطع صلاته ويمرّز متاعه، ثم يستقبل الصلاة، قلت : فيكون في الصلاة الفريضة فتقلت عليه دابته، أو تغلت دابته، فيخاف أن تذهب أو يصيب منها عتاً، فقال عليه السلام : لا بأس بأن يقطع صلاته ويتحرّز ويعود إلى صلاته»^(٢).

تقريب الدلالة في الرواية الأولى يحتاج إلى تقديم مقدّمتين :

الأولى : أنّ المذكور في الصدر الخوف على الأعمّ ممّا يجب حفظه كالخوف على النفس من أذى الحية وممّا لا يجب في غير حال الصلاة، كالخوف من تلف المال بإيقاع العبد أو ذهاب الغريم.

لا يقال : كيف لا يكون هذا واجباً في غير حال الصلاة وتركه من أفراد الإسراف والتبذير وتضييع المال الذي هو محرّم قطعاً.

لأنّا نقول : لا نسلم أن يكون رفع اليد من العبد الآبق أو الغريم الذاهب وعدم الذهاب في طلبها معدوداً من أفراد تلك العناوين، بل هو من باب الإعراض أو الإباحة بالنسبة إليهما، بل قد يعدّ طلبها من بعض الأشخاص المحترمين قبيحاً عرفاً، فالإمسак عن الطلب في أمثال هذه المقامات ليس تضييعاً كإراقة الدهن مثلاً على الأرض أو كسر الكأس مثلاً ونحو ذلك، بل كوضع الكأس مثلاً على موضع من الجادة وعدم الاهتمام في أخذه نظراً إلى أنّ بعض المارة يأخذه ويتنفع هو

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٢١ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ١.

(٢) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٢١ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٢.

عدم جواز قطع الصلاة الواجبة اختياراً ٤١٥

به، وليس هذا من أفراد التضييع، وبالجملته فلا أمر في هذه الموارد بالإحراز لا وجوبياً ولا استحبابياً، نعم النهي عنه حرجي، فلا بد أن يكون مجوزاً ومباحاً. ومن هنا يعلم أن المراد بقوله عليه السلام في الصحيحة: اقطع الصلاة، هو الجواز بالمعنى الأعم حتى يصلح بالنسبة إلى مورد وجوبه كالخوف على النفس، ومورد إباحته كالخوف على المال بذهابه، لا ضياعه.

الثانية: إن القضية الشرطية هنا أعني قوله عليه السلام: إذا كنت في صلاة الفريضة الخ ليست مسوقة لبيان المفهوم، لأن الشرط فيها من قبيل: إذا رأيت زيدا فاقراءه مني السلام، يكون محقق الموضوع، إذ لو لم يكن في الصلاة فلا موضوع للقطع، وكذا لو لم يكن الإباق فلا موضوع للابتغاء، فلو قلنا بظهور القضية الشرطية في المفهوم والانتفاء عند الانتفاء لا نقول به هنا من الجهة المذكورة.

ولكن هنا استفادة أخرى غير راجعة إلى المفهوم، وهي استفادة أن جواز القطع بالمعنى الأعم الملائم مع الوجوب وغيره ليس من الأمور المحمولة على ذات الصلاة حتى لا يحتاج إلى حدوث أمر خارج عنها، وإلا كان التعليق على الأمر الخارج غلطاً، فحيث علق ذلك في الصحيحة على حدوث تلك الأمور علم أن الجواز المذكور ليس بمحمول على الصلاة في حد ذاتها، وإنما يحتاج إلى علّة خارجية، ولازمه أنه في حد ذاته من المحرمات المسلوقة عنه الجواز بالمعنى الأعم.

إذا تحققت المقدمتان تحققت دلالة الصحيحة على المدعى وهو أصل حرمة القطع في الجملة، نعم في تعميمها بالنسبة إلى موارد الشك نحتاج إلى التشبث بذيل دليل آخر أو أصل، وإلا فهذا المقدار الذي استفدنا لا يستفاد منه إلا الإجمال وهو كون الجواز المذكور محتاجاً إلى السبب وأن هذه الأمور أسباب، فلا ينافيه قيام

أشياء أخر في مقامها، إذ المفروض إنكار الدلالة على المفهوم، واستفادة نفي السبب الآخر متفرّع عليه.

وحيثنذ فنقول: كلّ ما استفدناه سبباً للجواز من الصحيحة المذكورة فلا كلام، والظاهر أنّ المستفاد منها مطلق ما يخاف منه على النفس ولو لم يكن حيّة، وذكر الحيّة من باب المثال، وكذلك مطلق ما يخاف منه على ذهاب المال ولو لم يكن من أفراد إباق العبد والغريم.

حكم الشكّ في جواز القطع وحرمة

ويبقى الشكّ بالنسبة إلى موارد لا يندرج تحت أحد العنوانين، أعني خوف النفس أو المال، كما لو أراد الاستراحة ثمّ الصلاة على وجه أكمل، أو الوصول إلى غرض مهمّ غير راجع إلى المال يخاف فوته إن أخر إلى آخر الصلاة، فلنا في هذه الموارد طريقتان:

الأوّل: الرجوع إلى الأصل الموضوعي وهو أصالة عدم جعل هذا المشكوك السببيّة سبباً.

لا يقال: إنه مثبت، إذ الأثر الشرعي إنّما ترتّب على مصداق هذا العنوان، فلو شككنا في تحقّق أحد المصاديق المحقّق المصادقية فأصالة عدم تحقّق ذلك المصداق جار، وأمّا إذا كان الشكّ في سببيّة الموجود فأصالة عدم تحقّق عنوان السبب ليس بجارية، لأنّ عنوان السبب لم يرتّب عليه في الأدلّة الشرعيّة أثر، بل الحاكم بترتّب المسبّب على عنوان السبب هو العقل، والمسبّب وإن كان شرعيّاً، لكنّ الترتيب عقلي، ويكفي في المثبّية هذا المقدار.

حكم الشك في جواز القطع وحرمته ٤١٧

لأننا نقول : قد تقرّر في محلّه أنّ كلّ مورد لم يخرج عن وظيفة الشارع وتناوله يد الجعل فهو مشمول لعموم لا تنقض وإن فرض أنّ الحكم المتيقّن كان بترتيب من العقل ، فإنّه إنّما يكون وظيفة له مع القطع بتحقيق عنوان السبب ، وأمّا مع الشك فليس ترتيبه إلّا وظيفة للشرع ولا حكم حينئذ للعقل كما هو واضح .

والثاني : الرجوع إلى العموم المستفاد ارتكازيته في أذهان الرواة الساتلين عن موارد الحاجة إلى بعض الأمور المنافية للصلاة ، حيث ربما يستظهر منها أنّ السؤال إنّما هو عن المخرج عن ذلك العموم .

اللهمّ ! إنّ أن يستشكل في الثاني بأنّه لعلّ المرتكز هو احتياج القطع إلى السبب والسؤال عن تحقّقه في تلك الموارد ، والله العالم ..

وفي الأوّل بأنّ عنوان السبب والمانع وأمثالهما من حيث هذا العنوان لا أثر له حتّى عقلاً ، وإنّما الأثر مرتّب على مصاديق ذلك ، والمفروض عدم الشكّ في الخارج . ومن هنا قد يتخيّل أنّ الشبهة تحريميّة ، وقد خلت عن النصّ ، وقد اتّضح في محلّه جريان البراءة فيها عقلاً ونقلاً كما هو الحال في الشبهة الموضوعيّة عند عدم الحالة السابقة .

ولكنّ الحقّ خلاف ما يتخيّل ، لأننا لا نجد من وجداننا في موارد ورود الدليل على حصر أسباب حليّة شيء في أمورٍ جواز الدخول في ذلك الشيء بمحض الشكّ وعدم الدليل إيكالاً على مجرد الشكّ وقبح العقاب بلا بيان وحديث الرفع ونحوه من الأدلّة النقلية .

ألا ترى أنّه لو شكّ أحد في رضی صاحب الدار بدخوله في الدار وكرهته ، ولم يكن هناك حالة سابقة لأحد الأمرين فهل يعدّ هذا الشخص معذوراً عند العقلاء لو دخل تسلك الدار بدون إحراز الرضى بمحض أنّ الشكّ في التحريم

ولا حالة سابقة، والعقاب بلا بيان قبيح، بل لا نشك في أن العقلاء يذمونه على هذه الحركة ويقبحون فعله.

وليس الوجه فيه كون الاحتمال لأجل كون الكبرى اهتمامية منجزة كما اشتهر في الدماء والفروج، بل نقول بجريان هذا الوجدان حتى في موارد الشك في الاهتمام، ولكن مع العلم بمحصّر أسباب الحلية في أمر أو أمور، وليس ذلك إلا لأجل أن قول المولى: لا يحمل الفعل الفلاني إلا عقيب السبب الفلاني أو الأسباب الفلانية حجة عندهم لموارد الشك أيضاً، بمعنى أنه يستفاد منه علاوة على الحكم الواقعي قاعدة ظاهرية أعني حصر أسباب حلية ذلك الفعل واقعاً وظاهراً في ذلك الأمر أو تلك الأمور وأنه لو كان الشك أيضاً سبباً كان خلاف ظاهر ذلك المحصر.

وبالجمل، الظاهر أن الحكم عدم الجواز في ما نحن فيه حتى يعلم الجواز، مضافاً إلى الاستصحاب الحكمي الموجود في أكثر الموارد، تقريره أنه قبل عروض الأمر الذي نشك في جواز القطع بسببه كنا نقطع بجرمة القطع، والآن نشك في ارتفاعه، فالأصل بقاؤه على ما كان، هذا.

المسألة الثالثة

حكم قول آمين بعد الحمد

لا يجوز قول آمين في آخر الحمد على المشهور بين الإمامية، بل عن جماعة دعوى الإجماع عليه وعلى كونه مبطلاً للصلاة أيضاً، وقيل: هو مكروه.

ويدل على المشهور جملة من الأخبار، منها: حسنة جميل عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: إذا كنت خلف إمام فقرأ الحمد وفرغ من قراءتها فقل أنت: الحمد لله رب العالمين، ولا تقل: آمين»^(١).

ونحوها في النهي عن ذلك عدّة روايات أخر، وليس في البين ما يعارضها إلا صحيحة جميل «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الناس في الصلاة جماعة حين يقرأ فاتحة الكتاب: آمين؟ قال عليه السلام: ما أحسنها وأخفض الصوت بها»^(٢).

بناءً على كون ما أحسنها بصيغة التمجّب، لكنّها على هذا الاحتمال ليست معمولاً بها، إذ المخالف إنّما قال بالكراهة، وأمّا الاستحباب فلم يحك عن أحد، مضافاً إلى معارضة هذا الاحتمال باحتمال كونه بصيغة المتكلم وكون كلمة «ما»

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٧ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٧ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥.

نافية، وإذن فالأقوى ما ذهب إليه المشهور من الحرمة.

وأما الإبطال فقد يقال بأنّ المنساق من مثل هذه النواهي ليس مجرد الحكم التكليفي، بل الوضعي أيضاً وأنّ المقصود خلوّ الصلاة عن المنهي عنه، لكونه منافياً لصحتها.

إلا أن يقال: إنّ الظاهر كون النواهي في مقام الردع عمّا هو المتعارف بين العامة، وحينئذٍ فإن كان المعمول لديهم هو هذا القول بعنوان كونه مستحبّاً نفسياً محلّه بعد الفراغ من حمد الصلاة، فلا يستفاد من هذه النواهي إلا الحرمة التشريعية. وإن كان المعمول عندهم الإتيان به بعنوان الجزئية الاستحبابية فاللازم حصول عنوان الزيادة العمديّة، فتحكم بالبطان من هذه الجهة.

ويمكن أن يقال بالبطان ولو لم نقل بكونها زيادة، بتقريب تقدّم في بعض الأبحاث السابقة، وهو أنّ القول المحرّم إذا أتى به بعنوان الجزئية للصلاة كان ماحياً للهيئة الاتصالية الصلّاتية عند المتشرّعة ويكون حاله حال الوثبة والسكوت الطويل.

ومن هنا يمكن القول بالبطان في الدعاء لطلب شيء محرّم، إذ لا شك في أنّ طلب مبغوض المولى من المولى قبيح عند العقلاء، فالإتيان به في الصلاة وإدراجه في الأقوال الصلّاتية داخل في عنوان الماحي، والله الهادي.

المقصد الثالث

في الخلل الواقع في الصلاة

وهو إمّا بالإخلال بشيء ممّا يعتبر فيها وجوداً أو عدماً، سواء كان عن عمد أو عن جهل أو سهو أو اضطرار أو إكراه، أو بالشكّ، وعلى كلّ حال إمّا أن يكون بالزيادة أو بالنقصان.

وإشباع الكلام في هذا المقصد يقتضي التكلّم في فصول :

الأوّل

حكم السهو في الصلاة

وينبغي أولاً التكلّم في مقتضى القاعدة الأوّليّة في النقيصة أو الزيادة في المركّب المأمور به، ثمّ التكلّم بحسب مقتضى الأدلّة الثانوية.

فنقول وعلى الله التوكّل وبه الاعتصام في جميع الأمور ومنه الاستعانة في المسور والميسور: لا إشكال في أنّ مقتضى القاعدة الأوّلية في طرف النقيصة هو البطلان، لأنّه لم يمتثل المأمور به ولم يأت به بجميع ما له من الأجزاء والشرائط، فيجب عليه الإعادة حتّى يحصل الامتثال.

وأما في جانب الزيادة فقتضاها الصحّة، إذ المفروض أنّه لا يتحقّق عنوان الزيادة إلّا بعد تحقّق المأمور به بماله من الجزء والشرط، غاية الأمر أنّه أتى بشيء زائد أيضاً، فهو قد أتى بالامتثال مع شيء أجنبي.

نعم يمكن البطلان بأحد وجهين: إمّا بكونه قاصداً للمركّب من هذا الشيء الأجنبي والمفروض كون المأمور به هو الخالي عنه، فما أمر به لم يقصده، وما قصده لم يؤمر به، وإمّا بكون عدم ذلك الشيء الزائد دخيلاً في المركّب ومعدوداً من أجزائه أو شرائطه.

أما الوجه الأوّل فيمكن أن يقال بعدم تمثّيه في ما إذا رجع قصده إلى مقام

التطبيق بعد مدعويته بالأمر بمعنى أنه بعدما دعاه أمر المولى سميت العمل تخيّل ولو تشريعاً أنه يدعو إلى هذا الذي يشتمل على تلك الزيادة، فقصد الأمر الحقيقي هو الباعث له، والتخيّل إنّما هو في المتعلّق، والمضّر هو أن يكون الباعث له هو الأمر التخيّلي، لا الحقيقي.

وأما الوجه الثاني فيحتاج إلى مراجعة أدلّة الصلاة وأنه هل في شيء منها اعتبر من أجزائها أو شرائطها عدم الزيادة أو لا؟
والذي ذكره دليلاً في الباب أخبار:

منها: خبر أبي بصير «قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: من زاد في صلاته فعلية الإعادة»^(١).

ومنها: ما رواه الشيخ في الحسن عن زرارة وبكير بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام «قال: إذا استيقن أنّه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتدّ بها واستقبل صلاته استقبالاً»^(٢). هكذا روايته عن الشيخ.

وروى عن الكليني عليه السلام بإسناده عن زرارة وبكير بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام أنّه «قال: إذا استيقن أنّه زاد في صلاته المكتوبة ركعة لم يعتدّ بها واستقبل صلاته استقبالاً إذا كان قد استيقن يقيناً»^(٣).

ومنها: مرسله سفيان بن السمط عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: تسجد سجدي السهو في كلّ زيادة تدخل عليك أو نقصان»^(٤).

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٩ من أبواب الحلال الواقع في الصلاة، الحديث ٢.

(٢) التهذيب ٢: ١٩٤.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٩ من أبواب الحلال الواقع في الصلاة، الحديث ١.

(٤) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٣٢ من أبواب الحلال الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

هذه هي الروايات التي ربما يتمسك بها لاستفادة القاعدة الكلية أعني اعتبار عدم جنس الزيادة في الصلاة، سواء كانت من الركعة أم من أجزائها، وسواء كان المزيد ركناً أم غيره.

ولكن للخذشة في الاستدلال بها على هذا المدعى مجال واسع.

أما الرواية الثانية فواضح، لأنها مضطربة بعد اختلاف روايتي الشيخ والكليني رحمهما الله، فلا يمكن الاستدلال بها لزيادة ما سوى الركعة من الأجزاء، ولا سيما الغير الركنية منها التي هي العمدة في هذا الباب، فإن إبطال الزيادة في الركنية منها فضلاً عن الركعة يمكن الاستغناء في إثباته بالإجماع، والمحتاج إلى الاستدلال إنما هو إثبات البطلان في زيادة ما عدا الأركان من الأجزاء، وهو مع اختلاف النسخة في الرواية المذكورة في محلّ المنع.

وأما الرواية الأولى فهي أيضاً غير قابلة للاستدلال على هذا المدعى المذكور، لأنها مجملة، لأن أمرها دائر بين احتمالات أربعة :

الأول : أن يكون المراد بالزيادة في صلاته نظير : زاد الله في عمرك، وزاده بطة في العلم والجسم كون المزيد من سنخ المزيد عليه بحيث يصح إطلاق اسمه عليه، وهو في ما نحن فيه مختص بالركعة، لوضوح عدم صدق اسم الصلاة على سورة واحدة، أو حمد كذلك، بل أو ركوع كذلك، أو سجدة كذلك، بل أو سجدتين.

والثاني : أن يكون المراد الأعمّ من ذلك ومن غيره، ولكن بشرط أن يكون المزيد مماثلاً لأجزاء المركب المزيد عليه ومأتيّاً به بقصد الجزئية له.

والثالث : أن يكون أعمّ من ذلك ومن أن يكون أجنبيّاً عن أجزائه غير مشابه معها في الصورة، ولكن مع كونه مأتيّاً بقصد الجزئية.

والرابع : الأعمّ من ذلك ومن أن يكون مأثماً بغير قصد الجزئية للمركّب .
وبعد تطرّق هذه الاحتمالات في الرواية تسقط عن درجة الاستدلال للمرام
أعني المحكم بالبطلان في زيادة غير الأركان من الأجزاء الصلّاتيّة أو زيادة شيء
آخر من غير نسخها .

مضافاً إلى استلزام حملها على المعنى الأعمّ من الركعة ومن غيرها للتقييد
بالفرد النادر بعد وضوح عدم لزوم الإعادة في الزيادة السهوية لغير الأركان ،
فنتّج إلى تقييدها بالنسبة إليها بغير حال السهو ، وهو تقييد بالفرد النادر ، وكما أنّ
التخصيص بالكثير مستتبّع ، كذلك في الاستبشاع التقييد بالفرد النادر .

فكما لو قال : كل من أيّ شجرة من أشجار هذا البستان شئت ، ثمّ قال
منفصلاً : لا تأكل من هذا ولا من هذا ولا من ذلك إلى أن تبقى شجرة واحدة كان
بشيءاً ، كذلك لو قال : كل من أيّ صنف من الأصناف وكان في البستان أصناف
كثيرة ، ثمّ قال منفصلاً : كل من الصنف الفلاني وذكر واحداً من تلك الأصناف
الكثيرة ، فإنّه أيضاً من البشاعة بمكانه الأوّل .

وأما احتمال انصراف قوله : من زاد إلخ إلى الزيادة العمديّة ، لإشعار نسبة
الفعل إلى الفاعل المختار بإرادة الاختيار .

ففيه أنّ الانصراف إلى العمد والاختيار المساوق مع التشريع ممنوع .
وأما ما ذكر سنداً له من الإشعار المذكور ، ففيه أنّ المسلّم منه إنّما هو بالنسبة
إلى الاختيار في مقابل الاضطرار والحركة الصادرة عن المرتعش ، فإنّه لا ينصرف
من الأفعال المضافة إلى الفاعل المختار مثل هذا الصدور .

وأما الاختيار في مقابل السهو الذي هو محلّ كلامنا فالانصراف إليه ممنوع
غاية المنع ، لوضوح أنّ الفاعل لا يخرج عن كونه مختاراً ، بمعنى أنّ حركته ليست

كحركة المرتعش، نعم إنما هو مبني على مقدّمة سهوية وهو أنه زعم عدم الإتيان بذلك الجزء، لكنّه يأتي به بعد هذا الزعم مختاراً وهو واضح.

وأما الرسالة فهي أيضاً يمكن الخدشة فيها، لعدم ورودها في مقام البيان من هذه الجهة، بل هي واردة مورد حكم آخر، فلا يمكن التمسك بعمومها لما نحن فيه، فإنّ تقريب الاستدلال بها أنّ المستفاد منها أمران: إبطال الزيادة عمداً، وعدم إبطالها سهواً.

أما الأوّل: فلائّه لو لم يكن عمدها مورثاً لشيء، لما كان سهوها موجِباً للسجدة التي جعلت لأجل تدارك الخلل الناشئ من قبل الزيادة.

وأما الثاني فلائّه لو كان السهو موجِباً للبطلان لما كان في سجدة السهو فائدة بعد بطلان أصل الصلاة، إذ هي موضوعة لتدارك النقص في الصلاة الصحيحة، فيستفاد منها بواسطة كلمة «كل» قاعدة كَلِيّة في كلّ زيادة وهي أنّها يورث البطلان إذا وقعت عمداً، ولا يورثه إذا وقعت سهواً.

ولكن فيه ما أشرنا إليه من أنّ مجرد وجود كلمة «كلّ» لا ينفع في استفادة الكلية بعدما كان سوق الكلام لإفادة مطلب آخر، نظير المقام ما إذا قال المولى لعبده: لا بدّ لك من شرب السكنجبين عقيب كلّ غذاء تأكله، فإنّه ليس للعبد أن يأخذ بعموم كلامه لتجويز أكل كلّ غذاء ولو كان سمياً، بل المقصود أنّه يجب ذلك عقيب ما تعارف لك أكله من الأغذية، وكذلك الحال في ما نحن فيه.

نعم نعلم أنّ لنا بعضاً من الزيادات حالها كذلك، أعني أنّ عمدها مضرّ بالصلاة وسهوها غير مضرّ، وأما أنّها ماذا فليس الكلام بصدده.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّنا نعلم من الخارج أنّ مصداق هذا منحصر في الأجزاء الغير الركنية، إذ الأركان منها يُعلم بإضرار زيادتها عمداً وسهواً، فلو لم يكن

غير الأركان مما يضّر زيادته عمداً لا سهواً لزم أن لا يبقى للعموم المذكور مصداق ولو واحداً.

نعم تردّد الأمر بين أن يكون كلّها أو بعضها، وهو أيضاً متردّد بين كلّ منها، لكن يمكن تعيين العموم بضميمة الإجماع على عدم الفصل بينها، فإن كانت الزيادة العمديّة في بعضها مضرة كما هو مقتضى ما ذكر فلا بدّ من أن يكون في كلّها كذلك. وإلا لزم القول بالفصل بينها وهو خلاف الإجماع المركّب.

لكن يمكن الخدشة في هذا أيضاً بأنه مبنيّ على أمرين: أحدهما اختصاص الزيادة بما إذا كان المزيد من سنخ أجزاء المركّب المزيد فيه ومماثلها، وأنه لو كان آتياً بشيء من غير سنخها في أثنائها لا يصدق عليه أنه زيادة في المركّب، بل يقال: إنه شيء لغو وقع في المركّب، والزيادة إنما يصدق بتكرار أحد الأجزاء.

وثانيهما: اختصاص الزيادة بما إذا أتى بالزائد بقصد جزئيّته للمزيد عليه. ولكنّ المقدّمة الأولى يمكن إنكارها بالنسبة إلى المركّبات، سواء كانت من المعاجين والمركّبات الخارجيّة، أم من قبيل الصلاة والمركّبات الاعتباريّة، والمسلمّ منها إنما هي بالنسبة إلى المفردات، فزيادة الماء مثلاً عبارة عن انضمام شيء آخر من سنخ الماء على الماء الموجود، وكذلك زيادة الجسم وزيادة الخطّ وأمثال ذلك من المفردات.

وأما إذا كان هناك معجون قد قرّره المولى أو الطيب وجعله من ثلاثة أجزاء مثلاً، ثمّ زاد وأدخل فيه العبد شيئاً رابعاً من غير تلك الأجزاء فجعله مركّباً من أربعة أجزاء صدق عرفاً عليه اسم الزيادة ولو فرض أنّه لا ضرر فيه ولا نفع.

ولا يلزم في صدق اسم الزيادة أن يكون المزيد من سنخ تلك الثلاثة بأن

زاد على المفرد الذي عين لكل منها فجعل مكان المثقال مثلاً مثقالين، والحكم في الباب هو العرف، فإن كنت في شك من ذلك فارجع إليهم تجددهم شاهدين على المدعى.

وكذلك يمكن منع المقدمة الأخرى أعني اعتبار قصد الجزئية في صدق الزيادة وأنه يكفي في صدق الاسم مجرد كون الأجزاء لذلك المركب ظرفاً ومحلاً لوقوع ذلك الشيء الزائد ولو لم يقصد الفاعل عنوان الجزئية، بل ولم يتخيّله، سواء في ذلك المركبات الخارجيّة كالمعاجين أم الاعتبارية كالمركبات المأمور بها.

إذا عرفت هذا فنقول: يكفي لبقاء المورد للمرسلة تنزيلها على القواطع المذكورة في محلّها التي يقطع الصلاة إذا وقعت عمداً لا سهواً، مثل البكاء والقهقهة ونحوهما، فلا يبقى بالنسبة إلى الأجزاء الغير الركنية دليل يدلّ على إبطال الزيادة فيها ولو بعنوان الجزئية وقصدها، بل يمكن استفادة عدم الإبطال ممّا ورد من المحتّ على الدعاء والقراءة في الصلاة وأن كلّ ما ناجيت به ربك فهو من الصلاة، فإنّه بعد كونه من الصلاة على ما هو مفاد تلك الروايات فلا مانع من قصد المصلّي بها الجزئية للصلاة، فضلاً عن أن يكون دليل على إبطاله.

فإن قلت: في المعاجين ما ذكرته حقاً، وأمّا في المركب الاعتباري فلا نسلم أن مجرد إيجاد شيء أجنبي في إتيانها ولولا بقصد الجزئية يصدق عليه اسم الزيادة.

قلت: الحكم بيننا وبينك العرف، ولا يخفى على من راجعهم مع الإنصاف أنّه لو دخل في مجلس متركب من العقلاء وذوي الآراء معدّ للفكر في المطالب المهمة شخص أحقّ عليل الرأي مضيق لأوقاتهم يقال عند العرف: إنّ هذا زيادة في هذا المجلس.

وحينئذٍ نقول: بعد عدم إمكان حمل قوله ﷺ في المرسلة: تسجد الخ على زيادة الأركان، وكذا عدم إمكان حمله على زيادة الأقوال والأذكار الغير الركنية، لما تقدّم من تصريح الروايات بأنّها من الصلاة ومقتضى ذلك جواز إتيان حمدين بقصد كونها من الصلاة، أحدهما بعنوان الوجوب والآخر بعنوان الندب وهكذا، فلا يبقى للمرسلة محلّ يحمل عليه إلا نادر لا يعاب به.

فلا بدّ من أن يصار إلى معنى آخر لا يلزم منه هذا المحذور وهو أن يقال: إنّ المراد بالزيادة كلّ ما اعتبر في الصلاة عدمه فأقي به، كما أنّ المراد بالنقصان كلّ ما اعتبر فيها وجوده فلم يؤت به، ويناسبه المقابلة بينها ويساعده العرف في المثال المتقدّم، حيث إنّ وجود شيء لا يخلّ وجوده بالمجلس المنعقد لاجتماع أهل الشور والآراء في المطالب المهمة كوجود حجر أو حيوان لا يسمّى زيادة، وأمّا وجود شخص سخيّف الرأي يسمّى بها، وليس إلاّ أنّ بناء المجلس على الخلوّ من مثل ذلك الشخص، وليس مبتدأ على الخلوّ من الحجر والحيوان، وهذا المعنى سالم عن المحذور كما لا يخفى، ولكن لم يقل به أحد في ما نعلم.

فإن قلت: لو فرضنا أنّه أقي بالحمد الثاني في الركعة الأولى بقصد الجزئية والوجوب، فقد صدق حينئذٍ عليه اسم الزيادة.

قلت: كلاً، وهل هو إلاّ مثل إتيان بعض مستحبات الصلاة بقصد الوجوب، فإنّه ليس إلاّ تشريعاً من دون أن يكون مندرجاً تحت عنوان الزيادة، وهذا واضح.

ثمّ إنّ ما في المرسلة من الحكم بالسجود وإن كان ظاهراً في الوجوب، ولكن لا بدّ من رفع اليد عنه وحمله على الندب، لوجود المطلقات الواردة في جانب نقيصة الحمد سهواً، وفي طرف زيادة التكلم سهواً بأنّه لا شيء عليه، وهي واردة في مقام

البيان، والتصرف فيها بتقييد المادة بعيد، وفي هيئة المرسله بحملها على التدب ليس بتلك المكانة من البعد، فهو المتعين في مقام الجمع.

وبعد هذا يصير محصل معنى المرسله - والله العالم - أن ترك كل شيء، يعتبر وجوده في الصلاة سهواً وإتيان كل شيء، يعتبر فيها عدمه كذلك يستحبّ فيها سجدتا سهو.

ثم بناءً على المعروف في تعريف الزيادة من اعتبار المجانسة لأجزاء الصلاة وقصد الجزئية قد يقال في مقام الجمع بين روايات إبطال الزيادة المتقدمة وبين صحيحة زرارة: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة» بناءً على عمومها للزيادة بأن النسبة بين الصحيحة وبين مثل قوله عليه السلام: «من زاد في صلاته فعلية الإعادة» وإن كانت عموماً من وجه، إلا أنه لا بد من تقديم لا تعاد، لأجل الحكومة.

وأما بينها وبين مثل قوله عليه السلام: «من استيقن أنه زاد في المكتوبة استقبل»^(١) هي العموم والخصوص المطلقان، لاختصاص هذه بالزيادة السهوية، وعموم الصحيحة لها وللنقيصة السهوية.

وفيه أما في الشق الثاني أن النسبة عموم من وجه، ومادة الافتراق من جانب رواية: من استيقن زيادة الأركان، حيث لا معارضة لها مع الصحيحة فيها، لاستثنائها عن حكم لا تعاد.

وأما في الشق الأول أنه لا حكومة للصحيحة على مضمون الرواية أعني إثبات الإعادة، لوضوح تعارض نفيها الذي هو مضمون الصحيحة، مع إثباتها الذي هو مضمون الرواية.

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

نعم لو كان مضمونها النهي عن إيجاد الزيادة في الصلاة تمت الحكومة، وجه الفرق أن الصحيحة متعرضة لنفي الإعادة عند السهو بعد الفراغ عن أصل الاعتبار، فلا محالة يكون لها الحكومة على الدليل المتكفل لأصل الاعتبار إما وجوداً وإما عدماً.

وهذا بخلاف ما إذا كان الحكم بوجود الإعادة عند وجود الزيادة، فإنه حينئذٍ مشارك مع الصحيحة في كونه لساناً متأخراً عن أصل الاعتبار، فكأنه في قوة أن يقال: إن اعتباره بمكان لا يعنى عنه، بل يجب الإعادة بإخلاله، كما أن مفاد الصحيحة على العكس من ذلك، فلا وجه للحكومة، والمفروض كون النسبة عموماً من وجه، هذا كله بناءً على تفسير الزيادة بالمعنى الذي اختاره القوم.

وأما بناءً على المختار من معناه فلا يخفى عدم المعارضة بين المرسله وبين الصحيحة.

وأما بين روايتي: من زاد الخ، ومن استيقن الخ، وبين الصحيحة فقد قلنا بأن المتيقن منها زيادة الركعة، ولا يمكن استفادة أزيد من ذلك منها كما تقدم تفصيله.

ثم إنه بناءً على ما اخترناه من التفسير للزيادة الواقعة في المرسله يمكن حل شبهة لازمة بناءً على تفسير القوم واردة في حديث النهي عن قراءة العزيمة في المكتوبة معللاً بأن السجود زيادة في المكتوبة.

وأصل الشبهة أنه كيف أطلق عليه عليه اسم الزيادة، والحال أنه لم يؤت به بعنوان الجزئية للصلاة، وصار ذلك سبباً للإلجاء إلى حمله على التنزيل وكونه بمثابة قوله عليه: الطواف بالبيت صلاة، ولهذا لا يتعدى عن مورده ولا يحكم بإبطال سجود الشكر، هذا بناءً على المعروف.

وأما بناءً على ما اخترناه فعنوان الزيادة من العناوين التي لا بد من تعيينها وتشخيص موضوعها من الشارع، وليس من شأن العرف، كما كان كذلك على طريقة القوم، فإنه بناءً على المختار عنوان الزيادة منتزع عن النهي الوضعي واعتبار عدم الشيء في المركب.

وحينئذ فنقول: كلما أطلق الشارع على شيء اسم الزيادة علمنا إننا أنه منهي بالنهي الوضعي ويعتبر عدمه في المأمور به.

نعم لو علل النهي عن ذلك الشيء بكونه زيادة فلا يمكن حمله على المعنى الذي ذكرنا، لأنه ظاهر في أن النهي منتزع عن الزيادة، لا أن الزيادة معلول للنهي، ولكن الأمر في سجود التلاوة ليس من هذا القبيل، فإن النهي عن قراءة العزيمة قد علل بكون السجود زيادة، ولهذا يجيء فيه القول المختار وينحل به الإشكال، والحمد لله المفضل.

ثم هذا تمام الكلام في تأسيس الأصل الأولي في جانب الزيادة بالمعنى المعروف.

وأما في طرف النقيصة فلا إشكال في إضرارها عمداً، وأما سهواً فالمسألة بحسب الأصل الأولي مختلف بحسب المبينين في امتناع تخصيص الساهي بالخطاب وعدمه، وعلى الثاني بحسب وجود الإطلاق في دليل الجزئية وعدمه، فعلى المبني الأول والشق الأول من شق المبني الثاني مقتضى الأصل الأولي هو الاستفصال، لأن المفروض أنه مخاطب بالتام وقد أتى بالناقص.

نعم يحتمل إسقاط التام عنه بواسطة الناقص، والمرجع في هذا الشك هو الاحتياط بالإعادة أو القضاء.

كما أنه على الشق الأخير من المبني الثاني مقتضى الأصل هو البراءة

على ما هو التحقيق، إذ المفروض أننا نَحْتَمِلُ بحسب مقام الثبوت اختصاص الساهي بالمركب الناقص، ولا إطلاقاً لدليل الجزء أيضاً بحسب الإثبات، فهو من جزئيات الشكِّ في الأقلِّ والأكثر، فمن قال هناك بالبراءة يقول هنا بها، ومن قال بالاستغفال قال به هنا.

امتناع تخصيص الناسي بالخطاب

وحيث ابتنى المسألة على تحقيق الحال في مسألة امتناع تخصيص الساهي وعدمه ناسب بسط الكلام فيها وإن تكلمنا فيه في الأصول، لكنَّ البحث عنها هنا لا يخلو عن فائدة.

فنقول وعلى الله الاتكال في كلِّ حال: إنه ذهب شيخنا الأجلُّ المرتضى قدس سره الشريف في رسائله إلى الامتناع، والمنقول من سيّد تلاميذه الميرزا الشيرازي قدس سره اللطيف هو اختيار الجواز.

ومحصّل ما استند إليه الشيخ رحمته في اختيار المنع هو أنّ الغرض في الخطاب الإنشائي لا إشكال أنه صلاحية البعث والتحرك، بمعنى أنه عند الانضمام إلى الشرائط العقلية المقررة للبعث من العلم والالتفات والقدرة كان الخطاب باعثاً للمكلف إلى العمل، فلو خُلِّيَ عن هذا الغرض كان وجوده لغواً، بمعنى أنه لا يمكن له صلاحية الباعثية في شيء من التقادير، ومع أيِّ فرض فُرِضَ، والخطاب الخاص بعنوان الساهي بأن يقال في مرحلة الإنشاء: أيها الساهي عن إتيان السورة في محلّها آيت بالركوع وصلاتك خالية عنها ومركبة ممّا عداها حالة من القسم الثاني، بمعنى أنه لا يصلح لبعث المكلف في حال من الأحوال.

أما حال غفلته عن انطباق الموضوع على نفسه فواضح، فإن شأن كل خطاب كلي هو الباعثية عند الالتفات إلى صغراه وحصول موضوعه في الخارج.

وأما حال الالتفات إلى انطباق عنوانه أعني ساهي السورة مثلاً على نفسه، فلا يبقى مندرجاً تحت الموضوع، لأنه في المحلّ، والمفروض تذكره للسورة، فيدخل في عنوان الذاكر للسورة في محلّها، فعلم أنّ الخطاب الموجود بالنسبة إلى الساهي ليس إلا الخطاب بالمركب التامّ، لأنه قابل وصالح للمحرّكية بعد ضمّ سائر الشروط العقلية، هذا محصل كلامه تبيّح.

وأورد عليه تلميذه المشار إليه تبيّح بوجهين على ما نقل عنه شيخنا الأستاذ نقلاً عن سيّده الأستاذ الإصفهاني طاب رسمه.

أحدهما: أنا سلّمنا عدم إمكان الخطاب المخصوص بالساهي، لكن لا يلزم ممّا ذكر اختيار الاشتغال في المسألة المفروضة أعني الشكّ في النقيصة السهوية، فإنّ الاشتغال مبنيّ على إحراز كونه بعد عدم المخاطبية بالناقص للمحذور العقلي مخاطباً بالتامّ، والمفروض أنّه لم يأت به، لكن أتى لنا بإحراز ذلك، فلعلّ الخطاب بالنسبة إليه معدوم لا بالناقص ولا بالتامّ، فإنّ الخطاب الفعلي غير متحقّق في حقه قطعاً لا بالتامّ، لغفلته، ولا بالناقص، لأنه المفروض.

وأما المحبوبة والإرادة الذاتية التابعة للمصلحة الذاتية التي ليست من مقولة الإنشاء والخطاب فهي بالنسبة إلى كليهما ممكن ومحتمل، ولا طريق إلى إحراز خصوص أحدهما، ومجرّد ثبوت المحذور في الخطاب الإنشائي في الناقص لا يصير دليلاً على ثبوت مقتضي والمصلحة في حقه بالنسبة إلى التامّ.

نعم إنّما يصير ذلك دليلاً إذا قام إجماع على ثبوت الخطاب في حقّ كلّ أحد

من آحاد المكلفين بحيث لا يشذ عنه واحد، إذ حينئذٍ بعد ثبوت المحذور في الناقص يتعين الأمر في التام، لكن هذا الإجماع لم يثبت، وإنما المسلم مساواة الآحاد في الحكم بالنسبة إلى السهو والالتفات في الأحكام الكلية، لا بالنسبة إلى الموضوعات، وما نحن فيه من الثاني كما هو واضح.

وإذن فمن المحتمل أن ناسي السورة مثلاً كان غير مخاطب بخطاب أصلاً، بمعنى أنه لم يوضع في حقه خطاب في قالب الإنشاء، وإنما الموجود في حقه كان صرف المحبوبة والإرادة الذاتية المفروض استواء نسبتها إلى الناقص والتام، فإذا التفت بعد العمل إلى حاله واحتمل أنه أتى بما هو المحبوب الذاتي للمولى في حقه كان محكوماً عقلاً بالبراءة، إذ لا فرق في تردد المأمور به بين الأقل والأكثر، أو مورد تعلق الحب والإرادة الذاتية، ولا بين حصول التردد قبل العمل أو بعده في أن الحكم عند العقل في الجميع هو البراءة وقبح العقاب على المنسي.

والثاني تصوير أصل الخطاب في حق خصوص الناسي، قولكم: يلزم اللغوية لعدم المحركة مدفوع بأنه يكفي في التحريك الذي هو ثمرة الخطاب، وبدونه يلزم اللغوية التحريك الإجمالي، ولا يتوقف على كونه تفصيلياً، فإنه قد يصير ملتفتاً تفصيلاً إلى صورة المركب وأمره، فيدعوه هذه الصورة التفصيلية إلى العمل، وقد لا يصير ملتفتاً إلى الصورة تفصيلاً، بل يشير إلى الأمر المردد بين الأمرين، لأنه في أول الشروع في المركب التدريجي الأجزاء لا يعلم حال نفسه في الأثناء، وتفرض عدم جريان أصل عدم السهو في حقه، لكونه كثير السهو، والمفروض أنه عالم بحسب الكبرى أن كل ذاكركم التمام، وكل ساء في المحل حكمه ما عدا المسهي من سائر الأجزاء، فهو حين الورود في العمل يقصد تحركه بالأمر الواقعي المعلوم في علم الله المجهول عنده تعلقه بأي الأمرين ويدخل في العمل بداعيه وتدائه،

وهو الداعي له في الأثناء أيضاً إلى أن يفرغ.

أما في أول الشروع فواضح أنه إنما تحرك ببناء: أقيموا الصلاة وورد في العمل بدعوته، وأما في الأثناء فكذلك هو الداعي له، إلا أن المحرك هو النية الارتكازية المسماة في لسانهم بالاستدامة الحكيمية.

ثم بعد العمل ينكشف حاله، فإن لم يسه عن جزء تبين أن داعيه كان الخطاب بالتأم، وإن سهى انكشف أن الداعي الذي حرّكه هو الأمر بالناقص، وهذا لو تردّد في أول الشروع ولم يحرز بالعلم أو بأصالة عدم السهو أنه ذاكر، وأما لو أحرز كونه ذاكراً ودعاه خطاب الذاكر ثم سهى عن جزء في محله.

فحينئذٍ إن كان خطاب الذاكر داعياً له بوجه التقييد كانت صلاته فاسدة، لأن ما وقع لم يقصد وما قصد لم يكن واقعاً، وأما إذا لم يكن داعياً إلا من باب أنه الوظيفة الشرعية والدستور الشرعي فصلاته صحيحة، لأنه إنما حرّكه بما هو أمره الموجود في حقه، فينحلّ إلى قصد أمر الشارع، وإلى أنه هذا الذي تخيّل، فالذي لا واقع له هو التطبيق الذي تخيّل، وأما أصل الأمر الشرعي فكان موجوداً محققاً، ولعلّ الموجود في حقّ نوع المصلين عند أول الورود في العبادة هذا القسم الثاني، وبالجملة فإذا فرضنا صحّة الخطاب في حقّ الناسي والغافل، فالأصل الأولي هو الصحّة كما عرفت، هذا تمام الكلام في تأسيس الأصل الأولي في مسألتنا الزيادة والنيصة.

بيان قاعدة لا تعاد

وأما القاعدة الثانوية المستفادة من قولهم **لا تعاد الصلاة إلا من**

خمسة، فتفصيل الكلام فيها يحتاج إلى التكلّم في مدلول الحديث الشريف لكونه المدرك في الحكم بعدم الإعادة في مباحث الصلاة غالباً.

فتقول وعلى الله التوكّل: إن التكلّم فيه يقتضي بسط الكلام في أمور:

الأول:

إعلم أنّ مفاد الصحيحة أنّ الصلاة لا تعاد من أيّ خلل ورد فيها من قبل فقد الشرط أو الجزء أو وجود المانع إلّا من قبل هذه الخمسة المعبرة أعني: فقد أحدها.

ثمّ الخلل تارةً يكون عن علم وعمد بأن كان عالماً بالموضوع والحكم ملتفتاً إليهما، ومع ذلك أخلّ ولم يمثل عمداً، وأخرى يكون عن جهل إمّا بسيط أو مركّب، وإمّا بالموضوع أو بالحكم، وثالثة يكون عن سهو أو نسيان لواحد من الأمرين.

ولكنّ الظاهر من العلماء قدّس أسرارهم تخصيص التمسك بالخبر بخصوص الأخيرين في خصوص الموضوع، وإن قوّى بعض السادة المعاصرين من الأعاظم ويؤيّد التمسك به في ما عدا الصورة الأولى وأفتى على طبق ذلك في رسالة العروة الوثقى.

والحقّ ما هو الظاهر من العلماء رحمهم الله، لكن مع تعميم الخبر للجهل المركّب في الموضوع مضافاً إلى السهو والنسيان المتعلّقين به، فلا يصحّ التمسك في الجهل البسيط بالموضوع ولا في شيء من الجهل بقسميه والسهو والنسيان بالنسبة إلى الحكم ولا في العلم والعمد.

والدليل على هذه الدعوى على ما أفاده شيخنا الأستاذ العلامة أدام الله أيامه

مبني على مقدمتين .

الأولى : إن الظاهر المتبادر عند أهل العرف من العبارة أعني قوله : لا تعاد الصلاة إلخ أنه قاعدة مضروبة للعمل بعد الإتيان به على الوجه المقرر لجواز الدخول فيه من العقل والنقل ، ثم تبيّن الاختلال في شرط أو جزء بعد الإتمام أو بعد انقضاء محلّ التدارك ، كما لو تذكّر بعد الركوع أنه نسي الحمد من دون أن يستفاد منها حكم ابتداء الدخول في العمل ، فلا يرى أحد من وجدانه تكفّل العبارة صحّة الدخول في الصلاة مع قصد أن لا يأتي بشيء من أجزائه أو شروطه المفروغ عن شرطيتها أو جزئيتها أو مع قصد أن لا يأتي بشيء يشكّ في شرطيته أو جزئيته بدون قيام دليل مرخص للترك من عقل أو نقل ، بل بمحض الاستناد إلى عموم قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : لا تعاد الصلاة ، وليس ذلك إلا لأجل ظهور العبارة في بيان الحكم في حقّ من أتى بصلاته بما يقتضيه القواعد العقلية أو النقلية المتكفّلة لحال الشروع وما قبل مضيّ محلّ التدارك ثمّ تبيّن له بعد المضيّ أنه أخلّ بشيء مما يعتبر فيه في محله .

فحال الصحيحة من هذه الجهة حال رواية إسماعيل بن رباح الواردة في أجزاء صلاة من صلى وهو يرى أنه في وقت ولم يدخل الوقت ، فدخل الوقت وهو في الصلاة ، حيث إنّه لا يجوز الاستناد إليها ، لجواز الدخول في الصلاة مع الشكّ في الوقت والقطع بدخوله قبل الفراغ كما هو واضح .

ويترتب على هذه المقدّمة خروج العلم والمجهل البسيط ، سواء المتعلّق منه بالحكم أو بالموضوع عن مدلول الخبر خروجاً تخصّصياً ، لا بالتخصيص وملاحظة الجمع مع الأدلّة الخارجيّة .

المقدّمة الثانية : إنّ الظاهر المتبادر من نفس الخبر مؤيداً بقولهم عَلَيْهِ السَّلَامُ في بعض الموارد الجزئية كنسيان الحمد حتى ركع ثمّت صلاته ، أن هذا الصادر من

الساهي أو الناسي أو الجاهل المركب للموضوع أو المحكم هو الوظيفة الأولى المشروعة في حقهم في ضمن قوله تعالى: «أقيموا الصلاة» في عرض المكلف العالم الجعول في حقه الصلاة الواجدة للمسي من دون منقصة في صلاة الأولين عن صلاته أصلاً، بل حالهما حال المحاضر والمسافر.

وحيث فنقول: بعد إمكان تخصيص الخطاب بالناسي والساهي كما تقدم أن ذلك بالنسبة إلى ساهي الحكم وناسيه وجاهله بالجهل المركب مستلزم للمحذور العقلي أو ما هو بمنزلة في مقطوعة البطلان أعني الدور أو التصويب، فإن ناسي الجزئية أو الشرطية أو ساهيها أو جاهلها مركباً إذا أسقط الجزئية أو الشرطية عنها في مرحلة الواقع كان معناه تخصيصها بالعالم بها الملتفت إليها، وهذا إما دور أو تصويب مجمع على بطلانه.

فيبق بعد خروج هذه الأقسام بواسطة المحذور العقلي خروجاً تخصصياً بقية الأقسام تحت العموم بواسطة شمول الدليل وعدم المحذور وهي السهو في الموضوع والنسيان له والجهل المركب به، فإن كلاً من هذه الثلاثة إنما يدخل صاحبه في الصلاة لا باستناد إلى قاعدة لا تعاد حتى يقال: إنها ليست قاعدة مشرعة للدخول على حسب ما مر في المقدمة الأولى، بل بواسطة امتثال قوله تعالى: أقيموا الصلاة.

ثم بعد مضي محل التدارك يتبين أنه إما أنى يمنع أو أخلّ بجزء أو شرط، وليس تخصيص الخطاب بالمركب الناقص في حقه أيضاً مستلزماً لمحذور عقلي، كما كان مستلزماً في حق الناسي والساهي والجاهل والمركب في الحكم، فلا وجه لعدم الاندراج تحت العموم.

وعلى هذا فلو جهل جهلاً مركباً يكون اللباس ممناً لا يؤكل فصلّى فيه،

ثم تبين بعد أنه كذلك فلا مانع من الحكم بصحة صلاته بمقتضى عموم الخبر وإن كان لم يظهر منهم رضوان الله عليهم إلا التمسك في خصوص السهو والنسيان المتعلقين بالموضوع فقط .

فإن قلت : يمكن التمسك بالخبر حتى في نسيان الحكم وسهوه وجهله المركب، ويدفع إشكال الدور والتصويب بالتزام العفو والإغماض في مرحلة الامتثال، لإسقاط الجزئية والشرطية عن أصل متعلق التكليف، والإشكال إنما يرد على الثاني دون الأول، لأنه مبني على تعميم الجزئية والشرطية بالنسبة إلى كل المكلفين .

وبالجملة، بعدما اعترفتم بعموم الخبر بحسب المدلول للأقسام المذكورة من غير فرق بين تعلقها بالموضوع أو الحكم ودوران أمر لا تعاد بين احتمالين، أحدهما يلائمه، وهو العفو عن الإعادة، وثانيها لا يلائمه، وهو الإسقاط عن مرحلة الجزئية للمركب المأمور به أو الشرطية له، كان المتعين هو الأول بقرينة عموم المدلول، ولو فرض ظهور في الاحتمال الثاني فإنما هو في ما إذا لم يكن معارضاً بمثل العموم المذكور، وإلا فهو المقدم .

قلت : الحكم بيننا وبينك العرف، فهل يدخل في ذهن أهل العرف من قولنا : أعد، أو : لا تعد، إلا البطلان في الأول والصحة في الثاني من دون أن ينصرف الذهن إلى احتمال العفو عن مقام الامتثال بدون توسعه أو تضيق دائرة المأمور به، كلاً وحاشا، ولا أظن أن يرتاب فيه أحد، وإنما ذهب إلى اختيار هذا المعنى شيخنا المرتضى رحمته بواسطة عدم تعقله تخصيص الساهي والناسي حتى في الموضوع بالخطاب، فأجابه ذلك إلى إبداء هذا الاحتمال، وإلا فليس هو مما يدخل في أذهان العرف ابتداءً، كما نشاهد في نظائره .

مضافاً إلى ما تقدّم من تأييده بقولهم **عَلَيْهِ السَّلَامُ** : تمتّ صلواته الوارد في بعض الموارد الجزئية الذي هو كالتصّ في ما ذكرنا.

نعم يمكن فرض الصحّة الواقعيّة في حقّ ناسي الشرطيّة والجزئيّة والساهي عنها وجاهل المركّب بهما مع عدم لزوم الدور بأن يكون المجهول في حقّهم في الرتبة الأولى التامّة، وفي الثانية الناقص، فكان الناقص وافياً بمرتبة نازلة من مصلحة التام، ولا يمكن مع استيفائها استيفاء المقدار الفائت.

ولكن هذا - مضافاً إلى استلزامه التصويب المجمع على بطلانه - مدفوع بمخالفته مع ظاهر الكلام، حيث إنّ الظاهر كون الناسي وأخويه كالذاكر من دون منقصة لهم عنه، بل حالهما حال المسافر والمحاضر، والله العالم بحقائق الأمور.

فرع - نسيان الموضوع والحكم معاً

لو سهى عن الموضوع والحكم معاً، أو نسيها فترك الجزء أو الشرط لذلك، فهل هو خارج عن العموم الخبر بناءً على ما ذكرنا من اختصاصه بسهو الموضوع ونسيانه، أو مشمول له؟ وجهان :

من انصراف الخبر إلى كون الترك مستنداً إلى سهو الموضوع أو نسيانه فقط، وهذا مستند إلى المجموع منه ومن نسيان الحكم.

ومن أنّه إذا كان الجزءان من علّة الوجود مترتّبين في الوجود كما في المقام، حيث إنّ العلّة للفعل ذكر الموضوع وذكر حكمه معاً مع سبق الأوّل رتبة، ففي جانب العدم يستند عدم العلول إلى عدم الأسبق منها عرفاً، فيكون استناد الترك في المقام إلى عدم تذكّر الموضوع.

مضافاً إلى منع أصل الانصراف المذكور، فإنّنا بعدما فرضنا عموم الخبر لجميع الأقسام المذكورة أعني سهو الموضوع والحكم ونسيانها، وإنّما ألبأنا إلى التخصيص بسهو الموضوع ونسيانه القرينة العقلية، فليس الحال كما إذا كان قيد الإضافة إلى الموضوع مذكوراً في الكلام أو منصرفاً إليه بالخصوص والانصراف إلى صورة الاستناد التام إنّما هو مع أحد الأخيرين دون الأوّل كما هو واضح، فالأقوى هو القول بالشمول، ومن المعلوم أنّه غير مستلزم للمحذور العقلي والله العالم.

فإن قلت: مقتضى ما ذكرت من عدم مشموليّة الجهل البسيط ولو في الموضوع للصحيحة، نظراً إلى عدم كون الصحيحة في مقام تشريع الدخول من الأوّل للعالم والشاك أنّه لو فرض كونه شاكاً في الموضوع، لكن جاز له الدخول بواسطة أصل من الأصول الظاهرية، كما لو شكّ في لباس أنّه من المأكول أو غيره وكان مذهبه البراءة عقلاً ونقلاً في مثله، فدخل في الصلاة، فتبيّن بعد الفراغ أنّه كان من غير المأكول جاز التمسك بعد الصلاة بالصحيحة، لأنّ المفروض أنّ اعتياده في الدخول على الأصل الظاهري، لا على الصحيحة، والشبهة أيضاً موضوعيّة لا يستلزم إجراء لا تعاد فيها الدور أو التصويب.

ولكنّ الظاهر عدم التزامهم به، لأنّه قول بالإجزاء في الأصول الظاهرية في خصوص باب الصلاة في الشبهات الموضوعيّة الغير المتعلّقة بالأشياء الخمسة.

قلت: يمكن الجواب بأنّنا قد ذكرنا أنّ كلّ موضوع دخل في حكم لا تعاد فقتضاه جعل الناقص في حقّه من الأوّل، غاية الأمر لا يمكن أن يكون هذا الجعل الموجود من الأوّل داعياً ومحركاً تفصيلياً، وقد مرّ بيانه.

وعلى هذا فلا يمكن مشموليّة موارد الأصول للصحيحة، إذ المفروض كون

الشرطية أو الجزئية الواقعتين في مواردنا مطلقتين حتى في حال الشك، وإلا فلم يتحقق الشك الذي هو الموضوع للأصل، للقطع باختصاص الجزئية والشرطية بغيره، وهذا خلف، فإن المفروض جريان الأصل في حقه وأنه يجوز للدخول له.

وبعبارة أخرى: إن الشك الملتفت لا محالة إلى المشكوك وحكمه لو جرى في حقه لا تعاد، فهو من أوّل الأمر ملتفت إلى إسقاط الجزئية أو الشرطية عنه بحسب الواقع، فكيف يعقل مع ذلك إجراء الأصل المبني على الشك المبني على إطلاق الجزئية والشرطية، فإن المفروض أننا لم نقل بأن حديث الرفع مفيد لرفع الجزئية الواقعية في المشتبهات بالشبهة الموضوعية، وإلا فلم يحتاج إلى إجراء لا تعاد كما هو واضح، بل قلنا: إن مفاده الأصل الظاهري مع حفظ الجزئية بحسب الواقع، فإذا جرى لا تعاد لزم خلاف هذا الفرض وعدم كونه مجزئاً للأصل الظاهري.

فيرجع الأمر بالآخرة إلى أنه إنما يدخل في العمل بواسطة دليل لا تعاد، وقد فرضنا في المقدمة الأولى عدم صلاحيته لذلك، فإذا انحصر المدرك للدخول في الأصل فلا يعقل إجراء لا تعاد فيه بناءً على ما استظهرنا من معناه من كونه الإسقاط الواقعي عن موضوعه في عرض من جعل في حقه الصلاة التامة كالحاضر والمسافر، دون العفو والإغاض في مقام الامتثال وتقبل ما ليس بمصدق له مكان ما هو المصدق.

فإن قلت: فما نقول في قاعدة الشك بعد المحل إذا أجزيت في غير الخمسة من أجزاء الصلاة، ثم تبين بعد الدخول في الركن أو بعد الفراغ من الصلاة أنه ما أتى بذلك الجزء الذي مضى عن محلّ تداركه بحكم القاعدة، فهل يحكم بصحة صلاته أو لا؟ وعلى الأول كما هو المسلّم فهل المدرك لإلا قاعدة لا تعاد؟ ولهذا انفصل بين ما إذا اتفق ذلك في الأركان وغيرها فنحكم بلزوم الإعادة في الأول دون الثاني، مع

أَنَّ عَيْنَ الإِشْكَالِ الَّذِي أوردته على مسألة من شكَّ في اللباس أَنَّهُ من غير المأْكُولِ ونحوه جارٍ فيه حرفاً بحرف .

قلت : فرق بين ما إذا ترك جزءه أو شرط في المحلِّ الموظف له اعتماداً على أصل ظاهري ، وبين ما إذا فرض أَنَّ الجزء ترك في محله الموظف له نسياناً وحصل الالتفات الشكِّي بعد ذلك انحلال قبل انقضاء محلِّ تداركه ، فَإِنَّه يصحُّ للشارع أن يرفع عنه التدارك ، ويجوز له المضي مع هذا الحال إلى أن ينقضي محلُّ التدارك .

وبعبارة أخرى : يرخِّص في جرِّ ذلك النسيان المشكوك إلى انقضاء محلِّ التدارك ، فيكون كالنسيان المستوعب إلى ما بعد انقضائه في كونه محكوماً بسقوط الجزئية عنه ، فكأنه قال له : جرِّ نسيانك إلى ذلك المحلِّ حتَّى يتحقَّق الفوت المستند إلى النسيان مع الدخول في الركن المتأخَّر . أمَّا الأوَّل فلحصول سببه الخارجي ، وأمَّا الثاني فلتجويز الشرع ، فالذي يستند إلى حكم الشارع تفويت محلِّ التدارك ، وأمَّا أصل التارك فقد وقع مستنداً إلى السهو أو النسيان في المحلِّ .

فيكون محصل حكم الشارع : أيها الجاهل بأنَّه هل هو آتٍ بالجزء في محله أو غير آتٍ به سهواً أو نسياناً أدخل في الركن ولا تعتن بهذا الشكِّ ، فَإِنَّكَ لا تخلو عن أمرين ، إمَّا أن أتيت بالجزء وهو المطلوب ، وإمَّا أن لم تأت به نسياناً والمفروض أنك دخلت في الركن بحكمي ، فيجري في حقك قاعدة لا تعاد .

ومثل هذا الحكم الظاهري لا بأس به ، ويسلم عن الإشكال الوارد في الأصل الظاهري المعمول ، للشكِّ في الشرطية بالشبهة الموضوعية ، فإنَّ جريان لا تعاد في مورد ، منافٍ معه كما بيَّناه ، وهذا الأصل الظاهري الذي مفاده الرخصة في دخول الركن غير منفي معه ، بل يمكن جريانه مع النظر إلى لا تعاد كما لو صرَّح في العبارة بمثل العبارة التي قلنا .

وبعبارةٍ ثالثة: الأصل في ما نحن فيه مفاده نفي الدخالة في موضوع الشك في الدخالة، فلا يجتمع مع لسان الحديث الدال على نفي الدخالة، إذ لازمه اجتماع القطع والشك معاً، وأما في المثال ففاد الأصل الترخيص في المضي في العمل عند الشك في الجزء قبل وأنه هل سهى عنه أو لا، وهذا يجتمع مع مفاد الحديث الدال على أنه لا دخالة للجزء المنسي في صورة المضي إلى ما بعد الركن.

الثاني - في شمول القاعدة لكل من الزيادة والنقيصة :

هل العموم شامل لكل من الزيادة والنقيصة بناءً على ما ذهب إليه الأصحاب من وجود الدليل على إبطال مطلق الزيادة؟

نقول: ليس في الكلام لفظ الشيء أو نحوه حتى يدعى انصرافه إلى الوجودي فيكون الزيادة لكونها عدمية خارجة عن عمومه، بل المتعلق محذوف، ومقتضاه العموم بالنسبة إلى كل مورد يتوهم الإعادة، وهو أعم من الزيادة والنقيصة، فكأنه قيل: لا تعاد الصلاة من خلل، سواء كان بإيجاد ما اعتبر عدمه أم بترك ما اعتبر إيجاده، هذا مقتضى الظاهر في المستثنى منه.

وأما المستثنى فيحتمل أن يكون المراد هو الركوع والسجود المعهودان، فيكون المراد أنه تعاد الصلاة من خلل هذين، وهو نقصهما، ويحتمل أن يراد جنسهما أعني: تعاد من الخلل الناشئ من هذين المفهومين، سواء كان الخلل بإيجادهما أم بنقصهما، والظاهر الأول، فلا يشمل المستثنى زيادتهما، فتكون داخلة في المستثنى منه.

ثم بناءً على مذهب الأصحاب يختلف النسبة بين هذا الحديث وأخبار مبطلية الزيادة بناءً على هذين الاحتمالين، فعلى الأول أعني دخول زيادة الركوع والسجود

في المستثنى منه يكون النسبة هي العموم من وجه بين هذا الحديث وقوله عليه السلام : من زاد فعلية الإعادة، والعموم المطلق بينه وبين قوله عليه السلام : من استيقن أنه زاد فعلية الإعادة، لا اختصاص الأخير بالزيادة السهوية وعموم الحديث لها وللنقصان.

وعلى الثاني أعني دخولها في المستثنى يكون النسبة بينه وبين الأول ما ذكر كما هو واضح، وبينه وبين الثاني هي العموم من وجه، لعدم التعارض في مادتين، أعني النقيصة السهوية مطلقاً والزيادة السهوية في خصوص الركوع والسجود، ووجود التعارض في مادة واحدة وهي الزيادة السهوية في غيرهما، وفائدة العلم بالنسبة أنه بناءً على كونها العموم من وجه نحكم بتقدم الحديث، لأجل الحكومة، وبناءً على كونها العموم المطلق لا مساع للحكومة كما هو واضح، هذا ما يؤخذ من كلام شيخنا المرتضى رحمته.

وقد استشكل فيه شيخنا العلامة الأستاذ دام ظلّه من وجهين :

الأول : حكمه بكون النسبة هي العموم المطلق على تقدير أخذ زيادة الركوع والسجود في المستثنى منه كما تقدّم استظهاره.

والثاني : حكمه بالحكومة على تقدير كون النسبة هي العموم من وجه.

أما الإشكال من الجهة الأولى فحصله أنه بعدما قام الإجماع على خروج هاتين الزياتين عن عموم المستثنى منه لا يبقى حجّة له، فإن موضوع الحجّة صورة عدم القطع، فيكون الحجّة مخصوصة بالزيادة في غيرهما، وملاك المعارضة ليس هو المدلول الساذج، بل بمقدار الحجّة، ومعلوم أنه بهذه الملاحظة تكون النسبة عموماً من وجه، ولا يرد النقص بالعامّ والخاصين اللفظيين كأكرم العلماء ولا تكرم العلماء البغداديين ولا تكرم النحاة.

وجه عدم الورد أن دليل الحجية شامل للكل على نهج واحد، فلا وجه لتقديم أحد الخاصين وتخصيص العام به ثم ملاحظة النسبة بين العام المخصّص والخاص الآخر.

وهذا بخلاف الحال في ما إذا كان الدليل مثل الإجماع ممّا يفيد القطع، إذ لا حجية للعام إلا في ما عدا مورد القطع كما هو واضح.

وأما من الجهة الثانية فحاصله أننا لا نعقل الحكومة بين لا تعاد ومضمون الخبرين الذي هو إيجاب الإعادة، نعم لو قام الدليل على نهي المصلي عن إتيان الزيادة في الصلاة كان للحكومة وجه، وأما إذا أفيد المانع بلسان نهي الإعادة فكلاهما في عرض واحد لا حكومة لأحدهما على الآخر.

ثمّ هذا كلّ بناءً على مذهب الأصحاب في تفسير الزيادة وحمل قوله عليه السلام: من زاد، وقوله عليه السلام: من استيقن أنه زاد على إبطال زيادة الأجزاء مطلقاً. وأما بناءً على ما تقدّم اختياره ممّا من كون المراد بهما زيادة الركعة أو كونها المتيقن منها، فيسقط هذا البحث من أصله.

نعم لا بدّ من التمسك بالإجماع في مبطلية زيادة الركوع والسجود، إلا أن يكون الركعة الواردة في بعض نسخ رواية من استيقن إلخ شاملة للركوع أيضاً، فيكون خصوص زيادته مستفادة من الحديث المذكور، ومعلوم أنه خاصّ بالنسبة إلى دليل لا تعاد.

الثالث - عدم شمول الحديث للحالات المتأخّرة عن الحكم :
من جملة الأمور التي يسقط البحث عنها - بناءً على ما تقدّم اختياره ممّا في معنى لا تعاد من عدم شموله للحالات المتأخّرة عن الحكم إمّا للبانع العقلي وإمّا

للزوم التصويب الباطل بالإجماع، بخلاف ما لو قلنا بالعموم ودعوى الانصراف إلى الحالات المتعلقة بالموضوع، أو قلنا بأن الحالات المتأخرة عن الحكم خارجة بالإجماع - هو البحث عن أن الذهول والعزوب عن الذهن يتصور على أنحاء :
 لأنه تارة يتعلّق بالموضوع كالحمد فقط، وأخرى بالمحمول أعني الوجوب
 إما بمصداقه أو بمفهومه، وثالثة بإضافة المحمول إلى ذلك الموضوع، ورابعة : بالتجزّم
 بهذه الإضافة والنسبة الناقصة، وخامسة بما عدا الموضوع بتمامه.
 فالقسم الأوّل أعني ما كان متعلقاً بصرف الموضوع لا إشكال في شمول
 الحديث له.

وأما باقي الصور فيمكن البحث بناءً على القولين المذكورين، أعني خروج
 الحالات الحكيمية بالانصراف أو بالإجماع في أن الانصراف أو الإجماع إنما
 هما بالنسبة إلى خصوص الأخير، أعني : من ذهل عن ذهنه الحكم بشرائره،
 لا خصوص مفهوم الوجوب بحيث لو التفت إليه لحصلت النسبة الجزميمة في ذهنه
 أو شخصه كذلك، أو النسبة الناقصة بينه وبين الموضوع كذلك.

وأما بناءً على ما اخترناه من خروج جميع حالات الحكم بالخروج العقلي
 أو لزوم التصويب فيسقط هذا البحث عن أصله، لوضوح اشتراك الكلّ في لزوم
 المحذور العقلي أو لزوم التصويب الباطل، كما هو واضح.

الرابع :

لو علم بعد الفراغ من الصلاة أنه ترك الحمد مثلاً فيها، ولكن يشكّ أنه هل
 تركها عمدًا أو سهواً فلا إشكال في عدم صحّة التمسك بحديث لا تعاد، لكونه شبهة
 مصداقية بناءً على ما ذكرنا من انصرافه عن العمد، وهل يجوز التمسك بقاعدة الشكّ

بعد الفراغ، أو بأصالة الصحّة بتقريب أنّه لو كان الترك سهواً كان العمل صحيحاً، لعدم دخالة الحمد فيه واقعاً كما مرّ. بخلاف ما لو كان عن عمد، فمقتضى الأصلين هو الحمل على الوقوع السهوي؟ الظاهر العدم.

أما الأوّل: فلاجل أنّ مقتضى التعليل بكونه حين العمل أذكر، معناه أنّه ذاكر حين العمل، وبعد الذكر آتٍ بكلّ شيء منه في محله، فلا يشمل ما نحن فيه، إذ اللازم منه الحمل على البطلان على تقدير الذكر، للقطع بأصل الترك، وإنّما الشكّ في الاستناد إلى أيّ الأمرين.

وأما الثاني: فمقتضى الأصل العقلائي وإن كان عدم الوقوع العمدي، ولكن ترتيب الآثار الشرعيّة المترتبة على السهو مع أنّه خلاف أصالة عدم السهو التي هي أيضاً من الأصول العقلائيّة محلّ إشكال أو منع.

الخامس - حكم المجهر موضع الإخفات والإتمام موضع القصر:

قد مرّ أنّ سقوط الإعادة والقضاء في حقّ ناسي الحكم وجاهله لا يستفاد من الحديث وأنّ الأصل الأوّلي الذي هو البطلان بالنسبة إليهما باقٍ بحاله، ولكن خرج عن هذا الأصل الناسي والمجاهل بالحكم في مسألتين:

إحدهما: من أجهر في موضع لا ينبغي الإجهار فيه، أو أخفت في موضع لا ينبغي الإخفات فيه.

ثانيهما: من أتمّ الصلاة في موضع القصر، فإنّ الناسي والمجاهل فيها معذوران من حيث الإعادة والقضاء على ما هو المعروف بينهم رضوان الله عليهم من غير فرق بين المجاهل والقاصر والمقصر إلّا في العقاب، فيحكم بشبوته في الثاني دون الأوّل.

المشرع الأول :

في التكلم في مسألة من أجهر في ما لا ينبغي الإجهار، أو أخفى في ما لا ينبغي الإخفاء، وفيه مقامان من الكلام :

الأول : في رفع الإشكال العقلي الوارد في المقام من حيث اجتماع العقاب مع الإجزاء عن الإعادة في حق الجاهل المقصر، مع أن مقتضى القاعدة أنه لو علم المسألة والوقت باتي يحكم عليه بالإعادة ويسقط العقاب، لتحقق الإطاعة، فالحكم بالإجزاء وإسقاط الإعادة عنه مع إيراد العقاب مما لا يجتمعان.

والثاني : في التكلم في دليل المسألتين من الأخبار والنظر في مقدار دلالتها. ولقدّم الكلام في الثاني فنقول وعلى الله التوكّل : الدليل في المسألة الأولى صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في رجل جهر في ما لا ينبغي الإجهار فيه وأخفى في ما لا ينبغي الإخفاء فيه « فقال عليه السلام : أي ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته وعليه الإعادة، فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً، أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته »^(١).

وبسط الكلام في مدلول الصحيحة يقتضي تهديد أبحاث :

الأول : لا يخفى أن كلمة « ذلك » في الموضوعين إشارة إلى ما ذكر في السؤال من الجهر في ما لا ينبغي الإجهار فيه، والإخفاء في ما لا ينبغي الإخفاء فيه، فكأنه قال عليه السلام : إن أجهر في ما لا ينبغي الج، أو أخفى في ما لا ينبغي الج متعمداً فعليه الإعادة، وإن فعل ذلك ناسياً الج، وحينئذ فيحتمل أن يراد بالموصول الصلاة وأن يراد الأعم منها ومن الأجزاء.

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٢٦ من أبواب الخلل القراءة في الصلاة، الحديث ١.

ويظهر الثمر في التسيحات الأربع، فعلى الثاني يدخل الإخلال فيها في العموم دون الأول، فإن الصلاة الجهريّة والإخفاتيّة إنّما يلاحظ أنّصافها بهاتين بملاحظة الركعتين الأوليين، فالإجهار في الصلاة الإخفاتيّة عبارة عن الإجهار بالقراءة في ركعتيها الأوليين، وهكذا العكس، والظاهر من هذين هو الثاني، فإنّ الشائع المتعارف في لسان الأخبار جعل الإخفات والإجهار صفتين للصلاة لا لأجزائها. ثمّ بعد هذا أيضاً هنا احتمالان، الأول: أن يراد بالوصول الكناية والإشارة إلى الصلاة الخارجيّة المعنونة، فكأنّه قيل: إن أجهر في صلاة الظهر أو أخفى في صلاة العشاء، والثاني: أن يراد به نفس العنوان المذكور.

ويظهر الثمر في المأموم المسبوق، حيث إنّ صلاة العشاء بالنسبة إليه إخفاتيّة، فعلى الثاني يدخل الإخلال بذلك في العموم، وعلى الأول لا يدخل، كما هو واضح، والظاهر من هذين هو الأول، لشيوع إطلاق الجهريّة والإخفاتيّة في الأشخاص الخاصّة، وصار ذلك إمّا بمثابة يوجب الانصراف إليها عند الإطلاق، أو يوجب الإجمال وعدم الإطلاق بالنسبة إلى غيرها، وعلى كلّ حال لا يجوز التمسك في المأموم المسبوق.

ثمّ على تقدير الاحتمال الثاني أعني إرادة العنوان المذكور من حيث نفسه حتّى يشمل المأموم المسبوق فالظاهر كون عدم الانبغاء مأخوذاً من كيفيات الصلاة وراجعاً إليها، فلا يشمل ما إذا كان ذلك لأجل جهة خارجة عن الصلاة مثل وجوب إخفاء الصوت على المرأة في مسمع الأجنبي إمّا لأجل كون صوتها عورة، أو لوجود الريبة، أو وجوب إخفائه للخوف من العدو على نفسه عند الإجهار، فلو أجهر في الموضعين فالظاهر عدم دخوله في العبارة، بل هو من مصاديق اجتماع الحرام والواجب، ولا بدّ من أن نتكلّم فيه على قاعدة ذلك الباب.

البحث الثاني : لا يخفى أنّ التعمّد بالعنوان المذكور أعني : الإجهار في ما لا ينبغي والإخفات كذلك يحتاج إلى العلم بالموضوع وحكمه، فلو غفل أو جهل في واحد منها أو كليهما لا يصدق عليه عنوان المتعمّد، كمن غفل عن كون هذه الصلاة ظهراً وتخيّلها عشاءً، أو التفت إلى كونها ظهراً، لكن سهى أنّ حكمها الإخفات، ففي صورتين لا يصدق أنّه عامد في إثبات العنوان المذكور، كما هو واضح.

والظاهر أنّ قوله ^{عليه السلام} في ذيل الصحيحة : فإن فعل ذلك ناسياً إلخ بيان لمصاديق مفهوم المتعمّد، فالمعيار كلّ من لا يدخل تحت عنوان المتعمّد، وهو أفراد، الناسي للموضوع، والساهي فيه، والجاهل به بسيطاً أو مركّباً، وكذلك الناسي والساهي والجاهل بقسميه في الحكم.

فمقتضى الأخذ ببدلول الكلام لفظاً هو الحكم بالمعدوريّة في جميع هذه الأقسام، لكن مقتضى التأمل خروج الجهل البسيط وهو الشكّ والترديد، سواء تعلّق بالموضوع أم بالحكم عن العموم، وإن كان يمكن فرض قصد القربة فيه على تقدير العموم، بأن يلتفت إلى هذا الحكم المجعول في حقه ويقصد الأمر المتوجّه إليه، لكن لا يمكن للإنسان الجزم باستفادة تصحيح الصلاة بالنسبة إلى المرّد الشاكّ من الرواية وإن كان اللفظ شاملاً له لفظاً، لصدق عنوان لا يدري عليه، وعدم صدق عنوان المتعمّد عليه، لتوقّفه على العلم والالتفات بثبوت العنوان في الفعل من غير فرق بين ما قبل الفحص وما بعده، بل شمول عنوان لا يدري للأوّل بحسب اللغة أيضاً محلّ إشكال.

نعم بعد استقرار الشكّ والفحص عن مظانّه يصدق عليه بحسب اللغة، ولكن في مشموليّته لحكم الصحّة والتماميّة المذكورة في الرواية محلّ تأمل، فيبيح الجهل

المركب سواء المتعلق منه بالموضوع أم بالحكم سواء نشأ عن التقصير في المقدمات أم عن القصور، ففي الأولى نحكم بتأيمه صلواته مع استحقاق العقوبة من جهة تقصيره. فإن قلت: كما أنك جعلت قوله: تمت صلواته في بعض الأخبار قرينه على عدم الشمول للأحوال اللاحقة للحكم في حديث لا تعاد، فلم لا تجعله هنا قرينة على الاختصاص بالموضوعية؟

قلت: دعوى الاختصاص هنا بالموضوعية يكاد يكون مصادمة مع النص، أو كالتص، فإن عموم قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا يدري» للجاهل بحكم عدم الانبغاء أظهر وكالقدر المتيقن، بحيث لا يمكن إخراج هذا الفرد عن تحته، نعم يبقى جمعه مع كلمة «تمت صلواته» ورفع إشكاله العقلي، فإذا صححناه ورفعنا إشكاله كان الأخذ به متعيّناً.

البحث الثالث: الجهل المركب تارة يتصور بالنسبة إلى الموضوع، وأخرى بالنسبة إلى الحكم، ومثالهما واضح، وثالثة بالنسبة إلى عنواني الجهر والإخفات وتحديد مفهومهما، فاشتبه في ذلك فتخيّل أن بعض مصاديق الجهر مثلاً إخفات، مع علمه بأن الصلاة ظهر وأن الظهر إخفاتية، ولا يخفى أنه غير داخل في عنوان المتعمد للعنوان المذكور، أعني: الجهر في ما لا ينبغي وإن كان عامداً في ذات العمل، لكن بعنوان كونه جهراً في ما لا ينبغي ليس من مصاديق العمد، فيكون داخلاً في عنوان «لا يدري».

البحث الرابع - لو تذكّر الإخلال بالجهر أو الإخفات في أثناء القراءة: لا إشكال في الصحة لو تذكّر أو تنبه بعد مضي محلّ التدارك أو بعد الفراغ من الصلاة، ولو تذكّر أو تنبه في أثناء القراءة أو بعدها قبل الركوع فهل يجب عليه التدارك، أو يحكم بالصحة؟

فتارة تتكلم على حسب القاعدة بعد ورود الدليل على عدم الإعادة في الإخلال السهوي وأخويه، وأخرى على حسب ما يقتضيه ظاهر الصحيحة التي هي من النص الخاص في المقام.

أما الأول: فنقول وعلى الله التوكّل: مقتضى القاعدة هو الفرق بين ما لو اعتبر الجهر والإخفات في موضعها في عرض القراءة في الصلاة، وبين ما لو اعتبرنا قيدين في نفس القراءة المعتبرة.

فعلى الأول نحكم بالصحة، لعدم إمكان التدارك، والمفروض وجود الدليل على أن الترك السهوي ونحوه غير مضر، وجه عدم الإمكان أن المفروض أن محل اعتبار الجهر مثلاً في الصلاة هو القراءة التي اعتبرت في الصلاة، والمفروض أنها اعتبرت طيبة الحمد بصرف وجودها، وقد حصلت ولا يمكن تكرارها.

وعلى الثاني نحكم بلزوم التدارك، لأنّ المحلّ باقٍ، إذ المفروض أن الحمد الخاص جزء للصلاة، ولم يحصل بعد، ولا حصل الدخول في الركن المتأخّر، هذا على حسب ما يقتضيه القاعدة.

وأما ما يستظهر من الصحيحة فهو الصحة وعدم لزوم التدارك لوجهين:

الأول: استظهار أن اعتبار الجهر والإخفات يكون على النحو الأول من التحوين السابقين، وذلك بملاحظة حكمه لأنه في صورة العمد بأن الإجهار في ما لا ينبغي والإخفاء في ما لا ينبغي نقص في الصلاة، ومعلوم أنه لو كان الاعتبار على النحو الآخر فكان الحمد المقيّد معتبراً في الصلاة لا يلزم من إتيان الحمد المقيّد بالصدّ نقصان في الصلاة، بل لا يخلو إما أن يكون وجود هذا المقيّد بالصدّ مضرّاً ومانعاً، أو لا، فعلى الأول بطلت الصلاة، لكن لا لأجل النقيصة، بل للزيادة، وعلى الثاني لم تبطل الصلاة، بل وجب عليه ما لم يركع الإتيان بالحمد الخاص المعتبر،

فحيث حكم بمجرد إتيان الجهر في ما لا ينبغي بحصول النقصان دلّ على أنّ نحو الاعتبار في الصلاة يكون على الأول من الوجهين السابقين، وعرفت أنّ لازمه الصحة في طرف السهو وأخويه، لوجود الدليل على إيجابها عدم مضرّية الإخلال بالجهر والإخفاء، هذا على تقدير قراءة قوله «نقص» بالصاد المهملة.

وأما على تقدير كونه بالمعجمة فيمكن استظهار ذلك أيضاً، بملاحظة أنّ الظاهر أنّ جهة النقص هو هذا العمل، أعني: الجهر مكان الإخفاء أو العكس، وهذا مناسب مع الاعتبار الأول، ومناسب الثاني أن يقال: فقد أتى بشيء زائد، أعني: الحمد الإخفائي في العشاء مثلاً وأورث ذلك نقض الصلاة.

والوجه الثاني: أنّ العائد حكم عليه بالإبطال حين صدور العنوان المذكور بلا انتظار للدخول في الركن، وقرينة المقابلة تقتضي أن يكون حكمه بتمام الصلاة في جانب الناسي وأخويه أيضاً هكذا، أعني: أنّه لا ينتظر فيه شيء.

والقول بأنّ التقييد بذلك غير محتاج إليه، لأنّ مفروض الكلام حصول العمل من المصلي الذي يرتكب ذلك في صلاته بدون التدارك في محله، مدفوع بأنّه ليس في الكلام ما يدلّ على هذا المعنى، وهل فرق بين قوله عَلَيْهِ: من تكلم في صلاته عمداً فقد نقض صلاته، وبين قوله عَلَيْهِ: من جهر في صلاته في ما لا ينبغي الجهر متعمداً فقد نقض صلاته، فإنّه في قوّة قولنا: من قرأ الحمد لله ربّ العالمين جهراً في ما لا ينبغي الجهر فقد نقص صلاته، ولا إشكال في ظهوره في البطلان من حين الحصول، لا متأخراً من الدخول في الركن، هذا تمام الكلام في بيان كمية مدلول الصحيحة.

بقي الكلام في رفع الإشكال العقلي المتوجّه من جهتين:

إحدهما: أنّ لازم الحكم بالصحة في حق جاهل الحكم وناسيه التقييد في

الحكم الواقعي بالعالم الملتفت إليه، وهو دور صريح.

والأخرى : بعد رفع الدور وفرض إمكان التقييد كيف يتعقل استحقاق العقوبة في حق الجاهل المقصر على المخالفة لأمر «صل» كما قام عليه الإجماع، مع أن المفروض صحة صلاته كما هو نص الصحيحة وقام عليه الإجماع أيضاً، ومعناها موافقة الأمر المذكور، فكيف يصح اجتماع المخالفة والموافقة حتى يصح اجتماع الاستحقاق والصحة.

ومن هنا يعلم أن الأجزاء بمعنى تفويت الموضوع غير متمشٍ هنا، بأن يقال : إن وجه استحقاقه أنه فوت المصلحة الواقعية بتفويت المحل عن قابلية استيفائها، فلا يجب عليه الإعادة، لعدم الفائدة مع كونه مستحقاً للعقوبة، إذ المفروض في المقام حصول الموافقة والامتنال، فسقوط الأمر عنه بتحقق متعلقه لا بتفويت موضوعه. نعم يمكن تصوير مصلحتين ملزمتين، إحداها قائمة بالطبيعة المرسلة، والأخرى بالمقيدة، لكن كان محلّ التقييد صرف وجود تلك الطبيعة الحاصل في ضمن أول وجودها دون الثاني وما بعده، فيجب على الأمر أن يخص مورد أمره بالمقيدة، لأنه لو علّقه على المطلقة أوجب إتيانها في ضمن الفاقدة للتقييد، وذلك موجب لتفويت المحلّ بالنسبة إلى المصلحة الملزمة الأخرى، ولكن لو أتى المأمور بالطبيعة في ضمن الفرد الفاقد بداعي الجهة الموجودة فيه كفى في عباديته، لما تقرّر في مسبحث الضدّ من كفاية الجهة في العبادة.

وعلى هذا فإطلاق الصحة يكون بهذه الملاحظة، والاستحقاق بملاحظة تفويت المحلّ للمصلحة الملزمة الأخرى، لكن هذا الوجه يستلزم عدم الفرق بين العامد وغيره في الحكم بالصحة، وهو خلاف ما نصّ عليه الصحيحة وقام عليه الإجماع من التفرقة بينها بالفساد فيه، والصحة في غيره.

فلا بدّ من الالتزام بأن قيام المصلحة الملزمة بالطبيعة المرسلة ليس على وجه

الإطلاق حتى في حقّ العامد، بل مشروط بطرؤ الجهل والنسيان، ومعه يصحّ التفرقة ويرتفع الإشكال العقلي بمذافيره.

ولا يلزم من ذلك اختلاف حكم الله في حقّ العالمين والجاهلین الذي هو التصويب المنوع إجماعاً، إذ المفروض اختصاص التكليف والحكم بالطبيعة المتّيدة، وهو مستوي النسبة إلى العالم وغيره، والموجود في الطبيعة المطلقة بمرّد الملاك والجهة، ولا ينافيه الحكم بتامة الصلاة، إذ لا دلالة في هذا التعبير على وجود الأمر الفعلي، وعلى فرض تصوير الأمر ولو بنحو الترتّب نقول: إنّ ما ذكرنا من قبيل النكات بعد الوقوع، فإنّ المطلب من المسلمات بين الأصحاب، والتكلم إنّما هو في وجه تصويره العقلي.

فإن قلت: فلم لا نقول بمثل هاتين المصلحتين في تصوير عموم حديث لا تعاد للشبهات الحكيمة مع أنّك سلّمت خلوه عن المحذور العقلي وعن التصويب، لفرض عدم التكليف وكفاية الجهة في الصّحة.

قلت: وجهه كون هذا أيضاً خلاف الظاهر الأوّل في: تمتّ صلاته، الذي هو العرضيّة مع العامد العالم، وإنّما اخترنا هنا ما قلنا، لصراحة قوله عليه السلام: «لا يدري» في الصحيحة في شمول الشبهة الحكيمة، مضافاً إلى قيام الإجماع، ومن المعلوم أنّه لا يمكن رفع اليد عن القطع بواسطة الظهور.

الموضع الثاني - من أتمّ في موضع القصر جهلاً بالحكم: في التكلم في مسألة من أتمّ في موضع القصر جهلاً بالحكم، والأشهر الصّحة، ويدلّ عليه ما روى الصدوق عطر الله مرقدّه في الصحيح عن زرارة ومحمد بن مسلم أنّهما «قالا: قلنا لأبي جعفر عليه السلام: ما تقول في الصلاة في السفر كيف هي وكم هي؟

فقال ﷺ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ فصار القصر في السفر واجباً كوجوب التمام في الحضر، قالوا: قلنا: إنما قال الله عز وجل: ليس عليكم جناح، ولم يقل: افعلوا، فكيف أوجب ذلك كما أوجب التمام في الحضر؟ فقال ﷺ: أو ليس قد قال الله عز وجل: ﴿إِنَّ الصَّغَا وَالْمُرُوَّةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ ألا ترون أن الطواف بهما واجب مفروض، لأن الله عز وجل ذكره في كتابه وصنعه نبيه ﷺ، وكذلك التقصير شيء صنعه النبي ﷺ وذكره الله في كتابه، قالوا: قلنا: فمن صلى في السفر أربعاً أُمِّعِدْ أم لا؟ قال ﷺ: إن كان قرئت عليه آية التقصير وفسرت له فصلى أربعاً أعاد، وإن لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه^(١).

لا يخفى أن قوله ﷺ في الفقرة الأولى من الجواب عن السؤال الثالث: إن قرئت عليه آية التقصير إلخ شامل لناسي الموضوع ولناسي الحكم، وأما العالم الملتفت إلى الموضوع والحكم معاً فربما يقال بأنه منصرف عنه، لندرته في الغاية، إلا إذا كان من المعاندين.

وعلى هذا فالكلام في قوة قولنا: إذا صلى أربعاً ناسياً أو ساهياً للحكم أو الموضوع أعاد.

وربما يمنع الانصراف ويقال: لا يبعد أن يكون العامد داخلاً في محط النظر بملاحظة شيوع ذلك من المخالفين القائلين بجواز الإتمام في السفر، مع كونهم قد سمعوا

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٢ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٢. وأورد ذيله في

الحديث ٤ من الباب ١٧ من هذه الأبواب.

تفسير الآية من أئمتنا عليهم السلام ، وبالجملة فوقوع ذلك منهم يوجب استيناس الذهن بهذا الفرد، بل ربما يقال : إن الكلام مشتمل على التعريض بهم، فالقرينة المقامية شاهدة على عموم الكلام للعامد .

ويظهر الثمر بين الوجهين في أنه على التقدير الثاني وهو العموم بالنسبة إلى العامد يكون قوله عليه السلام : أعاد، كالنص في البطان، إذ يبعد غاية البعد إرادة القضاء في خارج الوقت دون الإعادة فيه مع فرض كونه عالماً شاعراً بالحكم والموضوع معاً .

وعلى التقدير الأول وهو الانصراف إلى الناسي والساهي للحكم أو الموضوع يكون ظاهراً في البطان بواسطة الإطلاق، حيث لم يقيد الإعادة بخارج الوقت، فيشمل الإعادة في الوقت .

وحينئذ فنقول : بحكم المقابلة بين الصدر والذيل يكون المراد بالإعادة المنفية في الذيل عين ما أريد بالإعادة المثبتة في الصدر، فعلى تقدير العموم للعامد تكون الرواية صريحة في نفي الإعادة في الوقت بالنسبة إلى الجاهل بالحكم، وعلى احتمال الاختصاص بغيره تكون ظاهرة بالإطلاق في نفي الإعادة في الوقت عنه .

وحينئذ فالنسبة بين هذه الرواية والرواية المفصلة بين الوقت وخارجه بإثبات الإعادة فيه ونفيها في خارجه في من صلى أربعاً في السفر كالرواية العامة الواردة بإثبات الإعادة فيه من غير تفصيل بين الوقت وخارجه هي العموم والخصوص المطلقان بناءً على العموم للعامد، لأن هذه الرواية بذيلها في قوة رواية مستقلة واردة بمضمون أن من صلى أربعاً جهلاً بالحكم فلا إعادة عليه في الوقت، وتلك الرواية المثبتة للإعادة في الوقت عامة للجاهل المذكور وغيره .

وأما بناءً على الاختصاص بغيره فالنسبة بين هذا الذيل وبين الرواية المفصلة

المذكورة هي العموم من وجه، وذلك لاختصاص كلٍّ منها من جهةٍ، وعمومه من أخرى.

أما ذيل هذه الرواية فجهة اختصاصه أنه قد ذكر فيه الجاهل دون غيره، وتلك عامٌ له ولغيره، وجهة عمومه أنه قد ذكر فيه نفي الإعادة بلا تقييد بالوقت وخارجه، وتلك خاصة بإثبات الإعادة في الوقت.

فهنا موردان لا تعارض بينهما فيهما، ومورد واحد يتعارضان فيه، فلا تعارض بينهما في الناسي مطلقاً، وفي الجاهل في خارج الوقت، ومورد التعارض هو الجاهل في داخل الوقت، هذا.

والحق أن يقال باختصاص مورد صحيحة زرارة بالعمد، إذ فرق بين أن يُسئل ابتداءً عن حكم من صلى في السفر أربعاً فيصحّ دعوى انصرافه إلى غير العمد، وبين مسبوقيته بمثل سؤال زرارة ومحمد بن مسلم عن حكم الصلاة في السفر كيف هي وكم هي، وجواب الإمام عليه السلام بآية ﴿ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ ﴾ الآية ثم سؤلها عن أنه قال تعالى: لا جناح، ولم يقل: افعلوا، فكيف يستفاد منه حكم الوجوب، وجوابه عليه السلام بآية مثل آية ﴿ فَمَنْ حَمَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهَا ﴾ حيث إن الطواف واجب، لفعل النبي ﷺ وذكره في الكتاب، فكذا هنا أيضاً، لذكر الكتاب وفعل النبي ﷺ.

فالسؤال الثالث متفرّع على هذا الجواب، فإنه حيث أجاب بأن جهة وجوبه فعل النبي ﷺ لم يفهم الراويان أن جهة الوجوب هل هو من جهة صرف أتباع النبي ﷺ تكليفاً، فهو واجب في واجب، فلو تركه أحد كان عاصياً من جهة تركه متابعة النبي ﷺ، لا من جهة مخالفة تكليف صلّ، أو أن فعله ﷺ صار سبباً للإيجاب الوضعي أيضاً، بحيث لو تركه أحد كان تاركاً للصلاة أيضاً، لفساد صلاته،

فأجاب عليه السلام بالتفصيل بين العالم والجاهل وأن هذا الشخص الذي فرضتم أنه أتى بالصلاة أربعاً في السفر إن كان جاهلاً بالحكم فصلاته مجزية، وإن كان عالماً فغير مجزية.

والذي يدلّ على التفريع المذكور مضافاً إلى شهادة ترتيب أجزاء الكلام والسؤال والجواب هو الإتيان بكلمة الفاء الدالة على التفريع في قول السائلين: فمن صلى في السفر أربعاً، حيث إن الكلام معه في قوة قولنا بناءً على ما ذكرتم من إيجابيّة القصر وكونه عزيمية لا رخصة، فمن صلى في السفر أربعاً أعيده أم لا، ولا يخفى ظهوره في ما ذكرنا.

وعلى هذا فعنى قوله عليه السلام في حقّ من قرئت عليه آية التقصير وفسّرت له: عليه الإعادة، فساد الصلاة وعدم إجرائها، ولازمه الإعادة في الوقت والقضاء في خارجه، فكأنّه قال: قد بقي تحت عهدة التكليف الصلّاتي، وليس الحكم بالقضاء إلاّ من باب دليل القضاء، لا لأنّه داخل في إطلاق مفهوم لفظة الإعادة حتّى يقال بأنّ المراد بنفيها في الذيل أيضاً نفي هذا المفهوم الجامع بين الفردين.

فإذا ورد دليل مثبت بعمومه في الجاهل بالحكم الإعادة في الوقت كان النسبة عموماً من وجه، بل المستفاد عرفاً من إثبات الإعادة ونفيها هو البطلان وعدمه، بحيث يكون إرادة مفهومها اللغوي الجامع بارداً، وإذن فالنسبة بين هذه الصحيحة وبين الدليل المذكور هي العموم المطلق.

وتفصيل الكلام أنّ الذي ربما يتوهم معارضته للصحيحة المزبورة روايتان: إحداهما: صحيحة الحلبي «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: صلّيت الظهر أربع ركعات وأنا في سفر؟ قال عليه السلام: أعد»^(١).

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٦.

والأخرى : صحيحة العيص عن أبي عبد الله عليه السلام « قال : سألته عن رجل صلى وهو مسافر فأتى الصلاة ، قال عليه السلام : إن كان في وقت فليعد ، وإن كان الوقت قد مضى فلا »^(١).

أما الأولى : فعارضتها للصحيحة المزبورة مبنية على عموم الجواب لصورة الجهل المحكي ، ولا يخفى بعده عن جلالة قدر السائل الذي فرض وقوع ذلك في حق نفسه وهو الحلبي الذي هو من أجلّة الرواة ، وجهله بمثل هذا الحكم في غاية الغرابة والبعد ، فالرواية مخصوصة بحال السهو والنسيان ، فلا يرتبط بما نحن فيه ، وعلى فرض العموم حالها حال الصحيحة الثانية .

وأما الثانية : فلا يخفى أن قوله عليه السلام : إن كان في وقت إلخ إما يحمل على ملاحظة التفصيل المذكور بالإضافة إلى حال فراغه من الصلاة حتى يكون المراد من الشق الثاني صورة إتيانه بالصلاة في الجزء الأخير من الوقت بحيث يمضي الوقت بفراغه .

وإما يحمل على ملاحظته بالإضافة إلى تذكره وتنبهه ، يعني أنه حينما يتذكر إما أن يكون في وقت ، وإما أن الوقت قد مضى .

ولا يخفى ظهور الثاني لو لم نقل بنصوصيته ، وحينئذ فاللازم حمل الكلام على وقوع ذلك منه على جهة الغفلة والنسيان ونحوهما ، فإما يدعى لأجل ذلك الانصراف إلى خصوص الناسي ، فلا معارضة كالأولى ، وإما يقال بالعموم للجاهل بالحكم ، فاللازم تقديم الصحيحة ، لأجل كونها أخصّ مطلقاً من هذه .

مضافاً إلى أن اللازم سقوط التفصيل بين العلم والجهل على تقدير تقديم هذه ،

(١) الوسائل : كتاب الصلاة ، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر ، الحديث ١ .

إذ الجهل بناءً على هذا لا خصوصية فيه، بل ما سوى العمد حكمه كليةً هو الإعادة في الوقت دون خارجه، مع أنّ الصحيحة نصّ في التفصيل بين العالم بالحكم وجاهله، فهذه جهة أخرى لتقديم الصحيحة المزبورة غير جهة العموم المطلق، وإذن فتعيّن كون الحكم في الجاهل بالحكم في مسألة من أتمّ في مقام القصر هو الإجزاء وعدم الإعادة، لا في الوقت ولا في خارجه.

بقي هنا أمور ينبغي التنبيه عليها :

الأوّل :

الظاهر أنّ الجواب عن الإشكال العقلي هنا ليس على نسقه في الجاهل الحكمي في المسألة الأولى، وذلك لأنّ الموجود هناك هو القول بتامة الصلاة، وليس في هذا المقام أزيد من عدم الإعادة، وليس مفاده بأزيد من الإجزاء وعدم البطلان، وهو غير الصحة والتامة، فلا داعي هنا إلى تصوير المصلحتين الطوليتين كما كان هناك، بل يمكن تصوير الإجزاء مع وحدة المصلحة الواقعية، ولكن كان الفعل الصادر من الجاهل مفوّتاً لموضوعها، بحيث لا يمكن استيفاء المصلحة بالإعادة أو القضاء، فلا يلزم دور كما هو واضح، ويصحّ الحكم بعقوبة الجاهل المتصرّ وسقوط الإعادة عنه في الوقت وخارجه.

الثاني - معنى الجهل بالحكم :

الجاهل تارةً يكون جهله بأصل حكم القصر في السفر، وأخرى يكون بمفهوم السفر بعد العلم بأصل الحكم، بأن تخيّل أنّ مفهوم السفر غير متحقّق إلا بعشرة فراسخ، أو تخيّل عدم تحقّقه في أربع فراسخ مع قصد الرجوع ليوومه ونحو ذلك، وثالثة يكون بموضوع السفر، كأن تخيّل أنّ المسافة إلى المكان الفلاني أقلّ من ثمانية

وكان واقعاً ثمانية أو أزيد، فهل المحكم بعدم الإعادة عامٌ للجميع أو خاصٌ بالبعض؟

لا إشكال في دخول الأول، كما لا إشكال في خروج الأخير، فلا بدّ من المشي فيه على القواعد.

وأما الوسط فربما يقال بأنّ قوله ﷺ: ولم يعلمها، شامل له، فإنّ تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾ (١) الآية. كما يحتاج إلى فهم المراد من الجزاء أعني: فليس عليكم جناح، كذلك يحتاج إلى فهم الشرط وهو الضرب في الأرض، فأَيّ الأمرين لم يعلم يصدق عليه قوله ﷺ: ولم يعلمها، ولكنّ الظاهر بملاحظة صدر الصحيحة كون المراد هو العلم والجهل بخصوص المراد من، ليس عليكم جناح، وأنّه الوجوب، لا ما يوهمه ظاهر لفظه من الترخيص، فيكون الجاهل بغير ذلك من سائر الكيفيات خارجاً عن مصبّ الكلام، والله العالم بحقائق الأحكام وأمانته العظام ﷺ.

الثالث - عدم معذوريّة القصر في موضع الإتمام:

قد عرفت حكم من أتمّ في موضع القصر جهلاً، وأما من قصّر في موضع الإتمام فالمشهور على ما نسب إليهم عدم المعذوريّة، سواء كان نسياناً للموضوع أو المحكم، أو جهلاً بالمحكم، كما لو لم يعلم أنّ العازم على إقامة العشرة يجب عليه الإتمام، أو نسيه، أو نسي عزمه فقصر.

خلاقاً للشيخ نجيب الدين بن سعيد في الجامع، حيث نسي عنه الإعادة، واستدلّ عليه في خصوص صورة الجهل بصحيحة منصور بن حازم عن

أبي عبد الله عليه السلام «قال: إذا أتيت بلدة فأزمنت المقام بها عشرة فأنتم الصلاة، فإن تركه رجل جاهلاً فليس عليه الإعادة»^(١).

وبما رواه الشيخ بسند صحيح والصدوق بأسانيد صحاح كلها عن محمد بن إسحاق الثقة عن أبي الحسن عليه السلام «قال: سألته عن امرأة كانت معنا في السفر وكانت تصلي المغرب ركعتين ذاهبة وجانية؟ قال عليه السلام: ليس عليها قضاء»^(٢)، أو ليس عليها إعادة، على اختلاف الروايات.

وحقّ الكلام في المقام أن يقال: إنّ هاتين الروايتين ليستا بمشابهة الرواية السابقة في عكس المسألة، حيث قلنا: إنّ نفي الإعادة فيها كالتصّ في إرادة نفي الإعادة في الوقت، بمعنى كون الصلاة مجزية في مقابل إثبات الإعادة الراجع إلى بقائه تحت أمر «صلّ».

وجه الفرق أمّا في الرواية الثانية فواضح، حيث إنّ مفروض الكلام انقضاء الوقت، فالمقصود من نفي الإعادة نفي القضاء.

وأما في الأولى: فللفرق بين قولنا: من صلّى قصرأ في موضع التمام جهلاً فلا إعادة عليه، وبين قولنا: الذي يزعم الإقامة يجب عليه الإتمام، فمن تركه جهلاً فلا إعادة عليه.

فالظاهر من الأوّل لو لم يكن صريحه هو نفي الإعادة في الوقت والإجزاء عن أمر «صلّ» الموجود في الوقت.

وأما الثاني فتعبير الترك نظير تعبير الصوت، غاية الأمر اعتبار وجود

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٣.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٧.

المقتضي في الثاني دون الأول، فكما أن القوت لا يستحقّ إلّا بعد خروج الوقت فلا يقال لمن لم يمضِ عليه الوقت ولو قصر الصلاة: إنّه قد فات منك الإتمام الذي هو تكليفك، فكذا لا يقال له: إنك تركت وظيفتك وهو الإتمام، بل يقال: فعلك خلاف الوظيفة، وإنما يطلق ترك الوظيفة إذا مضى عليه الوقت مقتصراً على الفعل المذكور. فإن قلت: لعلّ الإطلاق المزبور من قبيل إطلاق الترك بالنسبة إلى الركوع أو الجهر إذا تركها المصلّي في موضعها ولو لم يمضِ عليه الوقت، فهذا أيضاً يصحّ بملاحظة ترك الركعتين الأخيرتين، لأنّه لم يأتِ بها في محلّها من الصلاة الشخصية. قلت: ليس المنظور في الرواية صلاة شخصيّة حتّى يقال: تركت إتمامها، بل المنظور إتمام الصلاة الكلّية الذي هو محطّ التكليف، ولا شكّ أنّ الترك إذا نسب إلى هذا المفهوم الكلّي فعناه تركه في مجموع الوقت المضروب له.

نعم ليس للعبارة عموم بالنسبة إلى الترك الرأسي الغير الجامع مع فعل الصلاة المقصورة، بل المتبادر منها ترك الصلاة التامة والإتيان بالمقصورة، فكأنّه قيل: الذي يقصر صلاته ولا يأتي بما هو وظيفته من التمام فليس عليه إعادة، ولا يخفى أنّه غير شامل لمن لم يأتِ بشيء أصلاً.

إذا عرفت هذا فنقول: الجاهل المذكور لو تبيّه المسألة في الوقت يجب عليه الإعادة على حسب القاعدة، وليس هنا ما يدلّ على خلاف ما اقتضته القاعدة. نعم لو استمرّ جهله إلى انقضاء الوقت فالروايتان دالتان على سقوط القضاء مع صحّة سندهما.

وأما الخدشة بإعراض مشهور الأصحاب عن العمل بها ورميها إلى الشذوذ فإن كان المقصود أنّ المشهور لم يفتوا بسقوط الإعادة في الوقت فليس هذا مستفاداً من الروايتين أيضاً، لأنّ مفادهما نفي القضاء خارج الوقت.

وإن كان المقصود أنهم لم يفتوا حتى بنفي القضاء خاصة عمّن استمرّ جهله إلى انقضاء الوقت فلا بدّ من التتبع والفحص، إذ يحتمل كون نظر المشهور في قولهم: الجاهل كالعادم في عدم المعذورية إلّا في مسألتين إلى خصوص مسألة الإجزاء عن الأمر الصلّاتي على ما هو مقتضى القاعدة العقلية من عدم الإجزاء مع الإخلال بالمأمور به جزءاً أو شرطاً، لا إلى الأعمّ منه ومن الإجزاء عن أمر القضاء الذي دلّ عليه عموم: من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته.

فإن علم أنّ نظرهم إلى خصوص الأوّل، أو لم يثبت من كلماتهم أزيد منه فلم يثبت حينئذٍ إعراضهم عن مضمون الروايتين، ويبقى حينئذٍ مزاحمتها مع عموم دليل القضاء، وهو سهل، إمّا لارتكاب التخصيص في عمومه، وإمّا لعدم تسليم العموم له وكونه حكماً جهتياً ناظراً إلى بيان الكيفية في مورد الثبوت.

ويظهر الثمر في أنّه على التخصيص لا بدّ من الاقتصار على مورد الروايتين، فلا يجوز التعدي إلى سائر أفراد الجاهل في مسألة القصر والإتمام فضلاً عن الناسي، وعلى تقدير عدم العموم يكون حكماً سارياً في الجميع حتى الناسي كما هو واضح. وإن علم أنّ نظرهم شامل للأمر القضائي أيضاً فيكون هذا إعراضاً منهم عن العمل بالروايتين، ويشكل حينئذٍ التمسك بهما، لما تقرّر في محلّه من أنّ الإعراض يوجب الوهن، بل كلّما ازدادت الرواية صحّة يزداد بالإعراض وهناً، لسقوطها عن الأصل العقلائي الجاري في إحراز جهة الصدور الذي هو من شرائط الأخذ بالرواية، مضافاً إلى إحراز أصل الصدور.

الأمر السادس - الجاهل والناسي للنجاسة في الثوب أو البدن :
ومن موارد حكمهم بصحة صلاة الجاهل والناسي وعدم لزوم الإعادة عليها

الجاهل بموضوع النجاسة في الثوب أو البدن والناسي لها.

وتفصيل الكلام في المسألة يقتضي الكلام في مقامات ثلاثة :

الأوّل : في الجاهل إلى أن يفرغ من الصلاة.

والثاني : في من زال جهله في أثناء الصلاة.

والثالث : في الناسي.

أمّا المقام الأوّل :

فاعلم أنّ من صلّى جاهلاً بالموضوع بأن لم يعلم أنّ ثوبه أو بدنه لاقى البول مثلاً ولم يلتفت أصلاً، أو التفت بعد الفراغ من الصلاة صحّت صلاته ولا يجب عليه القضاء، بل ولا الإعادة في الوقت على المشهور.

وقيل : يعيد في الوقت خاصّة.

وقيل : يعيد وقتاً وخارجاً.

وقيل بالتفصيل بين من اجتهد قبل الصلاة في البحث عن طهارة ثوبه وغيره،

فلا يعيد الأوّل، ويعيد الثاني.

وقبل الشروع في الاستدلال ينبغي بيان مطلب وهو أنّه اشتمر التمسك للقول

المشهور بصحیحة زرارة الطويلة المذكورة في مبحث الاستصحاب من الأصول،

والحقّ خلافه وأنّه لا يجوز التمسك بها لهذه المسألة، وينبغي أولاً التیمن بذکرها

وتقريب الاستدلال، ثمّ بیان النظر فيه.

أمّا الصحیحة فهي مضمرة زرارة « قال : قلت له : أصاب ثوبي دم رعاف أو

غيره، أو شيء من النبي، فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فحضرت الصلاة

فنسيت أن بثوبي شيئاً وصلّيت، ثمّ إنّي ذكرت بعد ذلك ؟ قال عليه السلام : تعيد الصلاة

وتغسله، قلت : فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنّه أصابه فطلبتّه ولم أقدر عليه،

فلما صلّيت وجدته ؟ قال عليه السلام : تغسله وتعيد ، قلت : فإن ظننت أنه أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت ولم أر شيئاً فصلّيت فيه ، فرأيت فيه ؟ قال عليه السلام : تغسله ولا تعيد الصلاة ، قلت : لم ذلك ؟ قال عليه السلام : لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً»^(١).

ولا يخفى أنّ الرواية تامّة الدلالة على مقالة المشهور لولا التذييل بالسؤال والجواب الأخيرين كما لا يخفى.

وأما بملاحظته فالتمسك بها محلّ إشكال ، إذ من الظاهر أنّ نفي وجوب [الإعادة] حسب استدلال الإمام عليه السلام من صغريات الكبرى المذكورة ، بمعنى أنّ الإعادة وجه عدم وجوبها كونها من مصاديق نقض اليقين بالشك ، ومن المعلوم أنّه بناء على تنزيل الرواية على مورد كلام المشهور من صورة العلم بعد الصلاة لوقوعها في النجاسة ليست الإعادة إلّا من مصاديق نقض اليقين باليقين.

فحتاج لدفع هذا الإشكال إلى تمحلّ أنّ الاستدلال بلحاظ كبرى أخرى كانت مرتكزة للسائل ، أو أريد تنبيهه إيّاها بهذا الكلام ، وهي إمّا كبرى أجزاء امتثال الأمر الظاهري مطلقاً ، أو في خصوص المقام ، وإمّا كبرى أنّ الإحراز هو الشرط الواقعي ، فإذا كانت الطهارة محرزة بالاستصحاب عند الدخول في الصلاة فقد وجد الشرط واقعاً.

وكلا التوجيهين بعيد غاية البعد وإخراج للكلام عن متفاهم أهل العرف ، مضافاً إلى مخالفة الرواية على هذا التقدير لسائر النصوص الناصّة في أنّ جهة الحكم

(١) التهذيب ١ : ٤٢١ / ١٣٣٥ ، وأورد صدره في الوسائل : كتاب الطهارة ، الباب ٧ من أبواب

الجاهل والناسي للنجاسة في الثوب أو البدن ٤٧١

بالصحة وعدم الإعادة هو عدم العلم بالنجاسة حين الصلاة، وهذا يدل على أن الجهة هو إحراز الطهارة، إما لقاعدة الإجزاء، وإما لشرطيّة الإحراز.

وطريق السلامة عن الإشكال حمل الرواية على صورة رؤية النجاسة بعد الصلاة بدون العلم بسبقها على الصلاة، بل كونها مردّدة بين السابقة والمتجدّدة بعد الصلاة، ومن المعلوم أن الإعادة حيثئذٍ من صغريات نقض اليقين بالشكّ بلا تمحل أصلاً.

نعم يبقى على هذا أيضاً إشكال أن اللازم كون الطهارة شرطاً واقعياً، ومقتضى الأخبار كون المعتبر عدم العلم بالنجاسة.

فيقال في دفعه بأنّ من الممكن كون الشرط أحد الأمرين على سبيل منع الخلو، إمّا الطهارة الواقعيّة، وإمّا عدم العلم بالنجاسة، وهذا المقدار كافٍ لصحة جريان الاستصحاب.

وهذا الجواب وإن كان متمشياً على الحمل الأوّل أيضاً لدفع إشكال المنافاة مع الأخبار، إلاّ أنّه إذا دار الأمر مع ذلك بين ارتكاب ذلك التمحلّ البعيد عن أذهان العرف وبين حمل قول السائل: فرأيت فيه، على هذا المعنى مع كونه ظاهراً في رؤية النجاسة السابقة، فإن لم أقلّ بتعيين الثاني فلا أقلّ من مساواته مع الأوّل، وكفى ذلك في سقوط الرواية عن الاستدلال.

فالإنصاف أن المسألة غنيّة عن الاستدلال بهذه الرواية المجملّة، لتظافر الأخبار الواردة بنفي الإعادة عند عدم العلم بالنجاسة إلاّ بعد الفراغ.

منها: رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل صلّى في ثوب فيه جنابة ركعتين، ثمّ علم به؟ «قال عليه السلام: عليه أن يبتي الصلاة، قال: وسألته عن رجل يصلّى وفي ثوبه جنابة أو دم حتى فرغ من صلاته ثمّ علم؟ قال عليه السلام: مضت صلاته

ولا شيء عليه»^(١).

ومنها: صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلي وفي ثوبه عذرة من إنسان أو ستور أو كلب، أيعيد صلاته؟ قال عليه السلام: إن كان لم يعلم فلا يعيد»^(٢).

ومنها: حسنة عبد الله بن سنان أو صحيحته «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أصاب ثوبه جنابة أو دم؟ قال عليه السلام: إن كان قد علم أنه أصاب ثوبه جنابة أو دم قال عليه السلام: إن كان قد علم أنه أصاب ثوبه جنابة أو دم قبل أن يصلي ثم صلى فيه ولم يغسله فعليه أن يعيد ما صلى، وإن كان لم يعلم به فليس عليه إعادة»^(٣). الحديث.

ومنها: صحيح إسماعيل الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام قال في الدم يكون في الثوب: «إن كان أقل من قدر الدرهم فلا يعيد الصلاة، وإن كان أكثر من قدر الدرهم وكان رآه فلم يغسله حتى صلى فليعد صلاته، وإن لم يكن رآه حتى صلى فلا يعيد الصلاة»^(٤).

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام برواية الشيخ، وعن أبي جعفر عليه السلام برواية الصدوق «قال: ذكر المني فشدده فجعله أشد من البول ثم قال: إن رأيت المني قبل أو بعدما تدخل في الصلاة فعليك إعادة الصلاة، وإن أنت

(١) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٤٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٤٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

(٣) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٤٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

(٤) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٢٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

الجاهل والناسي للنجاسة في الثوب أو البدن ٤٧٣
نظرت في ثوبك فلم تصبه وصلّيت فيه ثم رأيت بعد ذلك فلا إعادة عليك، وكذلك
البول»^(١).

ومنها: رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: إن أصاب ثوب الرجل
الدم فصلّى فيه وهو لا يعلم فلا إعادة عليه، وإن هو علم قبل أن يصلّي فبني وصلّى
فيه فعليه الإعادة»^(٢).

ومنها: صحيحة عليّ بن جعفر المروية عن قرب الإسناد عن أخيه عليه السلام
«قال: سألته عن الرجل احتجم فأصاب ثوبه دم فلم يعلم به حتى إذا كان من الغد،
كيف يصنع؟ قال عليه السلام: إن كان رآه فلم يغسله فليقض جميع ما فاتته على قدر
ما كان يصلّي ولا ينقص منه شيء، وإن كان رآه وقد صلّى فليمتدّ بتلك الصلاة ثم
ليغسله»^(٣).

ودلالة الكلّ كالسند في غالبها غير قابلة للخذشة.
لكن قد يقال بأنّها معارضة بأخبار آخر مفصلة بين صورة النظر والفحص
وعدم العثور وصورة تركه بعدم الإعادة في الأولى وثبوتها في الثانية.
مثل رواية ميسّر «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أمر الجارية فتغسل ثوبي
من المني، فلا تبالغ في غسله، فأصلّي فيه فإذا هو يابس؟ قال عليه السلام: أعد صلاتك،
أما إنك لو كنت غسلته أنت لم يكن عليك شيء»^(٤).

(١) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ١٦ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٤٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٧.

(٣) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٤٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١٠.

(٤) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ١٨ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

ومثل رواية ميمون الصيقل عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: قلت له: رجل أصابته جنابة بالليل فاغتسل، فلما أصبح نظر فإذا في ثوبه جنابة، فقال: الحمد لله الذي لم يدع شيئاً إلا وله حدٌ - إلا وقد جعل له حداً، حدائق -، إن كان حين قام نظر فلم ير شيئاً فلا إعادة عليه، وإن كان حين قام لم ينظر فعليه الإعادة»^(١).

ومرسل الصدوق تبريزي «قال: قد روي في المنى أنه إن كان الرجل حيث^(٢) قام نظر وطلب فلم يجد شيئاً فلا شيء عليه، فإن كان لم ينظر ولم يطلب فعليه أن يغسله ويعيد صلاته»^(٣).

ومفهوم صحيحة ابن مسلم المتقدمة: «وإن أنت نظرت في ثوبك» إلخ، وعلى هذا فيقيد بهذه الروايات إطلاق تلك.

وقد يحدس في هذا الجمع بعدم ظهور هذه في التقيد، أما رواية ميسر فلأجل أنه فرض الجارية غير مبالية، فالمقصود من الجواب الإرشاد إلى أنه لا ينبغي إيكال أمر تطهير الثوب إلى من لا يبالي، بل لابد من مباشرة الإنسان نفسه أو من يثق به حتى لا يبتلي بالإعادة بحكم استصحاب النجاسة الجارية في حقه.

فإن قلت: كيف يجري الاستصحاب والحال أن أصالة الصحة في فعل المسلم يقتضي الحكم بالطهارة، فليس الوجه في التفصيل إلا الفرق بين الفحص والنظر وعدمه.

قلت: لا نسلم إجراء الأصل في مثل هذه الموارد مما يكون الفاعل ممن

(١) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٤١ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٢) في الحدائق: حين قام، منه عنه.

(٣) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٤١ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

لا يبالي، فالرواية ساكتة عن حكم ما إذا دخل في الصلاة دخولاً مشروعاً وهو محلّ الكلام، بل لعلّ ذيله يدلّ على المطلوب من حيث إنّه يدلّ على أنّه لو غسله نفسه فحصل له العلم أو الاطمئنان بالطهارة لم يكن عليه شيء، وإطلاقه شامل لما إذا ظهر حينئذ بعد الصلاة نجاسة المني في ثوبه.

وأما بقية الروايات فلا يخفى أنّ موردها الذي يحتلم في ثوبه، ومن المعلوم أنّه يحصل العلم أو الاطمئنان بتلوّث الثوب بشيء من المني حينئذ، فلو ترك الفحص وصلى فقد دخل مع اطمئنان النجاسة، فيخرج أيضاً من محلّ الكلام وهو الدخول المشروع، ففرض النظر والفحص في هذه الروايات لأجل تحقّق المشروعية لأصل الدخول حتّى تكون الصلاة بعد ذلك لو ظهر وقوعها في النجاسة محكمة بالصحة وعدم الإعادة.

وحقّ الكلام أن يقال بأنّه لا إطلاق في أخبار الباب، أعني: ما لم يذكر فيه قيد النظر، ليشمل ما قبل الفحص حتّى يحتاج إلى التقييد بهذه الأخبار المدعى دلالتها على التقييد بل الظاهر المنصرف منها إنّما هو صورة الفحص وذلك لأنّ المحكم فيها قد علّق على عدم العلم بالنجاسة، ولا يطلق أنّ فلاناً لا يعلم كذا إلّا بعدما تفحص عن المظانّ الممكنة له بسهولة بلا حرج بحسب المتعارف، وأمّا إذا لم يتفحص بهذا المقدار فهو وإن كان لغة غير عالم بأحد الطرفين ومردّداً بينهما، إلّا أنّ الإطلاق منصرف عن مثله.

ولهذا يقال بأنّ الأحكام المجعولة لعنوان الشكّ سواء في الشكوك الصلّاتيّة أم في غيرها من الشبهات الموضوعيّة أم الحكميّة كلّها منصرفة إلى الشاكّ المتفحص في مظانّه، وغير شاملة لغيره، فلا يحتاج في إيجاب الفحص إلى التثبيت بدليل خارجي، بل هو على طبق القاعدة، فيكون خلافه أعني: عدم وجوب الفحص في

إجزاء الحكم الظاهري الذي تقول به في مطلق الشبهات الموضوعية التحريمية، وفي خصوص الموضوعية من باب الطهارة والنجاسة محتاجاً إلى التماس دليل من خارج من إجماع وأخبار، كما دلّ بعض الأخبار في خصوص باب الطهارة والنجاسة على عدم وجوب الفحص، مثل صحيحة زرارة المتقدم بعض فقراتها، ومثل قوله عليه السلام: حتى ترى في منقاره دماً.

وعلى هذا نقول: هنا حكان علق كلاً منها في دليله على عدم العلم بالنجاسة، أحدهما: الحكم الظاهري بجواز الدخول في الصلاة ثم عدم الإعادة لما صلّاه ما لم ينكشف الخلاف، وهذا الحكم قد علمنا من الإجماع والنص عدم تقييده بالفحص.

والآخر: الحكم الواقعي بإجزاء الصلاة الواقعة في النجاسة إذا انكشف ذلك بعد الصلاة وكان غير عالم بها قبلها وفي أناتها، وهذا الحكم باقٍ على ما قلنا من انصرافه إلى صورة الفحص والنظر.

ولا منافاة بين كون الموضوع في الحكم الظاهري هو الأعم، وفي الحكم الثانوي المرتب على انكشاف خلاف ذلك الحكم الظاهري هو الأخص، كما في باب الصوم، حيث يجوز لمن لم يتفحص عن العجز مع الشك فيه الأكل والشرب ومع ذلك يفصل في المذورية عن القضاء بين من تفحص عنه وغيره.

وبالجملة، لا دلالة في أخبار الباب إلا على أن من كان في ثوبه جنابة أو دم وهو لا يعلم بذلك أو لم يره على حسب اختلافها في التمييز، فلا إعادة عليه لو انكشف له ذلك بعد الصلاة، والمدعى عدم شمول هذا العنوان للشاك الذي لم يتفحص مع تمكنه منه بسهولة بلا حرج عرفي، بل أفراده منحصر في الغافل والجاهل المركب والجاهل البسيط الذي تفحص بالمقدار الميسور.

نعم موضوع الحكم الظاهري هو خصوص الجاهل البسيط، سواء القادر على الفحص والعاجز، وسواء تفحص القادر أم لم يتفحص.

وعلى هذا فالمانع عبارة عن النجاسة الواقعية المعلومة أو المشكوكة الغير المتفحص عنها، وغيرها غير مانع واقعاً، فالصلاة متقيدة واقعاً بعدم كونها مع النجاسة المعلومة أو المشكوكة الغير المتفحص عنها، سواء وقعت مع الطهارة الواقعية أم مع النجاسة الواقعية المنفكة عن العلم والشك المذكور، هذا.

نعم لو اعتمدنا في المسألة على صحة زرارة المشتملة على التعليل المتقدم كانت ظاهرة في اتحاد الموضوع في الحكمين المذكورين، وحيث فرضنا أن الموضوع في القاعدة الظاهرية هو الشك الأعم كان في الثاني أيضاً ذلك، ولكن قد مر الإشكال في الاعتماد عليها.

هذا مضافاً إلى أن قوله في صحيحة ابن مسلم المتقدمة: وإن أنت نظرت إلخ تامّ الدلالة على تقييد الحكم بالنظر، وإلا لكان ذكره في الكلام لغواً، لإمكان الاكتفاء بقوله: وإن لم تره وصلّيت إلخ، مع كونها صحيحة.

فلا نعلم وجه لما أفاده شيخنا المرتضى رحمته في المقام، حيث إنّه بعدما ذكر الروايات التي استند إليها المفصل بين الفحص وعدمه قال: إلا أن ما هو صريح من هذه الروايات غير نقيّة السند، وما هو نقيّ السند غير صريح، بل ولا ظاهرة.

إلى أن قال ما حاصله: إن هذه الروايات لا تنهض لتقييد إطلاقات الأخبار، وقد عرفت الخدشة في كلا الكلامين، والله العالم بحقيقة أحكامه.

تنبيه: لا يخفى أنه بناءً على ما اشتملت عليه الأخبار المتقدمة يلزم أن يكون الشرط الواقعي للصلاة هو أحد الأمرين، إما الطهارة الواقعية، وإما عدم العلم بالنجاسة بالمعنى الذي عرفت.

فقد يستشكل حينئذٍ أنه لا يبقى مجال لجريان الاستصحاب وقاعدة الطهارة، وكذا لا يبقى مجال لمحجية البيّنة، فإن الأصل والأمانة الظاهرية إنما يجريان إذا كان الأثر مرتباً على نفس الواقع، وفي المقام يكون عدم العلم المتحقق بالنسبة إلى الملتفت الشاك بعد الفحص في عرض الواقع موضوعاً واقعياً للشرطية، فلا معنى معه للتمسك بالأصل والأمانة لإحراز موضوع الشرط الواقعي، والحال أن من المسلم إجرائها من غير فرق بين ما قبل الفحص وما بعده، بل صحيحة زرارة ناصة في إجراء قاعدة لا تنقض بعد الفحص، لكونه مفروض السؤال فيها.

إلا أن يقال هنا بنظير ما قلنا في مسألة الجهل المحكي بالقصر في السفر والإتمام في موضع القصر، فيقال بأنّ هنا مصلحتين طويلتين، إحداهما قائمة بالصلاة الواجدة للطهارة الواقعية في التوب والبدن، وهذه متقيّدة بالوجود الأول للطبيعة، بحيث لو فرض وجودها في ضمن الوجود الأول خالية عن هذا الشرط ينعدم موضوع هذه المصلحة، والأخرى قائمة بالصلاة الفاقدة، لكن في حق خصوص من كان إما غافلاً ابتدائياً، أو جاهلاً مركباً، أو مرخصاً شرعياً بعد الفحص والنظر.

فصلاة أحد هؤلاء ولو وقعت مع النجاسة كانت صحيحة مجزية واجدة للمصلحة الملزمة، بخلاف العامد والناسي، وغير المرخص أو المرخص الغير المتفحص من الشاكين.

المقام الثاني - في من صلى في النجس جاهلاً وعلم بذلك في الأثناء :

وهذائه صورتان :

الأولى : أن يعلم بسبق النجاسة بحيث يقطع وقوع صلاته إلى الموضوع الذي وصل إليه في النجاسة إما كلاً وإما بعضاً.

والثانية : أن لا يعلم بذلك، بحيث يحتمل وقوع تمام ما مضى من الصلاة

من صلى في النجس مع العلم في الأثناء ٤٧٩
في الطهارة.

ولا شبهة في الصورة الأخيرة بعد وضوح أن شرطية الطهارة الخبيثة إنما هي في الأفعال لا في الأكوان كالحديثة.

ثم إن أمكن التبديل أو التطهير بدون فعل المنا في يأتي ببقية الصلاة، وإلا فع سعة الوقت يستأنف، ومع الضيق يتم الصلاة، والظاهر عدم الخلاف في شيء من ذلك، مضافاً إلى كونه مطابقاً للقاعدة.

وإنما الإشكال في الصورة الأولى، وجه الإشكال أن الذي يظهر منهم التسالم عليه عدم القول بالتفصيل بين هذه المسألة ومسألة الجاهل إلى ما بعد الصلاة في الحكم بالصحة والبطان، وأن كل من قال هناك بالصحة يقول بها هنا، وكل من يقول بالبطان هناك يقول به هنا.

وأما الصحة هناك والبطان هنا فلم يعهد من أحد، بل في الجواهر أنه خرق للإجماع، ولكن الذي يساعده الأخبار هو التفصيل بينها بالصحة هناك كما عرفت، غاية الأمر مع الفحص والنظر والبطان ها هنا مطلقاً، وذلك لقوله عليه السلام في صحيحة زرارة الطويلة بعدما قال له زرارة: إن رأيت في ثوبي وأنا في الصلاة «قال عليه السلام: تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيت، وإن لم تشك ثم رأيت رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة، لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك»^(١).

تقريب الاستدلال أن التعليل في ذيل الكلام حكمه بالصحة بأنه لعله شيء الخ يفيد أن وجه الحكم بالصحة في الصورة الأخيرة في كلامه، أعني ما أشار عليه السلام إليه

(١) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٤٦ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

بقوله: وإن لم تشك، هو احتمال عدم وقوع جزء مما مضى من الصلاة في النجاسة، وهذا فيه دلالة ظاهرة على أن المعيار في طرف البطلان هو العلم بوقوع شيء من الأجزاء السابقة في النجاسة من غير مدخلة للفحص والنظر وعدمه.

ومن هنا يظهر وجه التقييد في الشق الأول بقوله عليه السلام: إذا شككت في موضع منه ثم رأيت، فإن النكته في هذا أنه إذا حصل للشخص شك في موضع من ثوبه إما قبل الصلاة أو في الصلاة بأن أحس مثلاً برودة في محل منه فشك في أنه هل هو برودة البول مثلاً أو شيء آخر، ثم رآه بعد دخوله في الصلاة وإتيانه ببعض أجزائها يحصل له القطع بأنه هو ذلك الشيء الذي أحس منه من قبل واحتل كونه بولاً، فيورث ذلك القطع بوقوع مقدار من صلاته في النجاسة، فالتقييد أيضاً مسوق لأجل إفادة هذا القطع، فالمعيار هو هذا القطع ولو انفك عن الشك المذكور.

كما أن النكته في التقييد بقوله: رطباً في الشق الآخر أيضاً هي الإشارة إلى احتمال الوقوع جديداً في تلك الحالة، فالمعيار هذا ولو انفك عن الرطوبة.

وبالجمله، فالرواية صدراً وديلاً ظاهرة الدلالة في الحكم بالإعادة والبطلان مع العلم بوقوع شيء من الصلاة في النجاسة، بحيث لا فرق بين الفحص وعدمه، وإلا لأشير إليه في التعليل أو في التقييد، هذا مع أن موثقة أبي بصير عن الصادق عليه السلام عن رجل صلى في ثوب فيه جنابة ركعتين، ثم علم به «قال عليه السلام: عليه أن يبتدئ الصلاة»^(١) دالة أيضاً على لزوم الإعادة.

نعم روى الشيخ عن داود بن سرحان عن الصادق عليه السلام «في الرجل يصلي فأبصر في ثوبه دماً؟ قال عليه السلام: يتم»^(٢).

(١) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٤٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٤٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

وروى ابن إدريس في مستطرفات السرائر نقلاً عن كتاب الحسن بن علي بن محبوب عن ابن سنان عن الصادق عليه السلام «قال: إن رأيت في ثوبك دماً وأنت تصلي ولم تكن رأيتة قبل ذلك فأتّم صلاتك، فإذا انصرفت فاغسله، وإن كنت رأيتة قبل أن تصلي فلم تغسله ثم رأيتة بعد وأنت في صلاتك فانصرف واغسله وأعد صلاتك»^(١).

وهذان لم يعمل بظاهرهما وهو الإتمام في النجس ولو مع إمكان التبديل أو التطهير بلا فعل مناف أو سعة الوقت للإعادة أحد من الأصحاب.

فينحصر مدرك ما ذهبوا إليه من الإتمام مع الذي ذكرنا في صحيحة ابن مسلم عن الباقر عليه السلام أنه «قال له: الدم يكون في الثوب عليّ وأنا في الصلاة؟ فقال عليه السلام: إن رأيتة وعليك ثوب غيره فاطرحه وصلّ في غيره، وإن لم يكن عليك ثوب غيره فامض في صلاتك فلا إعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم، فإن كان أقلّ من درهم فليس بشيء رأيتة أو لم تره»^(٢).

هكذا رواه الصدوق والكافي، وأما الشيخ عليه السلام فإنه رواه هكذا: «وما لم يزد على مقدار الدرهم فليس بشيء رأيتة أو لم تره»^(٣).

والإتصاف عدم إمكان التمسك بهذه الرواية للمشهور على شيء من الروایتين، أمّا على الرواية الأولى وهي جعل قوله عليه السلام: ما لم يزد إلخ من تتمة السابق فلاّنه لا يخلو إمّا أن يكون قيداً لكلتا الفقرتين المتقدّمتين أعني: قوله عليه السلام:

(١) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٤٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

(٢) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٢٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٦.

(٣) التهذيب ١: ٢٥٤ / ٧٣٦.

إن رأيتك وعليك توب غيره إلخ، وقوله ﷺ: وإن لم يكن عليك توب غيره إلخ، أو لمخصوص الأخيرة، ولا ثالث لهذين كما هو واضح.

فإن كان الأول حتى يكون المعنى إناطة وجوب الطرح في حال عدم انحصار التوب، والمضي في حال انحصاره بعدم الزيادة على مقدار الدرهم، فلا يخفى عدم صحة الإناطة في كليهما، لعدم إناطة وجوب الطرح بعدم الزيادة، كما لا اختصاص لوجوب المضي مع عدم الزيادة بحال الانحصار.

وأما على الثانية، فلأنه يلزم بحكم المفهوم بتزليل الشقين المذكورين على صورة الزيادة على مقدار الدرهم.

وحينئذٍ وإن كان يستقيم الحكم في الشق الأول، لكن الحكم بوجوب المضي مع الانحصار لا يستقيم إلا بقيود ثلاثة: أحدها: عدم إمكان الاستبدال، والثاني: عدم إمكان الغسل بلا مبطّل، والثالث: ضيق الوقت عن الإعادة لو قطع الصلاة، إذ مع فقد أحد من هذه الشروط يكون الحكم بالمضي مخالفاً للإجماع.

فهذه الرواية مع هذا الاضطراب كيف يمكن جعلها معارضة لصحيحة زرارة الصريحة في البطلان مع التصريح في صدرها بخصوص الدم، بل كان المستيقن هو العمل بتلك الصحيحة لولا مخالفة مضمونها أيضاً لإجماع الأصحاب على ما هو الظاهر من الكلمات، حيث يظهر منها أن الجهل بالنجاسة المستمر إلى الآخر، والمنقطع في الأثناء حكمها واحد في العذر والعدم. هذا ما استفدته من مجلس بحث الأستاذ العلامة أدام الله أيامه.

ولي فيه نظر، حاصله أن الظاهر أنه ﷺ بمقام تعداد أنحاء تمكّن إتمام الصلاة معها والتنبيه على طرق صحتها، فنبه ﷺ أولاً بأنه إن كان عليه توب آخر يستر به عورته يطرح هذا التوب ويتمّ صلاته في ذلك الآخر، وهذا صريح في أن النجاسة

حكم من صلى في النجاسة نسياناً ٤٨٣

السابقة غير مضرّة بصحة الصلاة، ثم فرض عليه انحصار ثوبه بذلك النجس، ولما كان الغالب تعذر الاستبدال أو الغسل بلا لزوم مناف سكت عنه، ثم بين وجهاً آخر لصحة الصلاة، وهو أنه مع فرض عدم إمكان رفع النجاسة أيضاً يصح الصلاة في صورة أقلية الدم عن مقدار الدرهم، ومفهوم هذا هو أنه مع كونه أزيد من ذلك لا يبيح وجه لصحة الصلاة.

وأما قوله عليه في الذيل: إن رأيت المني قبل أو بعد الخ فلا ينافي ما حكم به في الصدر من الحكم بالصحة، لأن المفروض فيه بقريئة الشق الآخر الذي جعله بديل هذا أعني قوله: وإذا أنت نظرت إرادة صورة عدم الفحص والنظر، وقد قلنا: إنه يجب الإعادة مع ذلك في الجهل المستمر إلى آخر الصلاة أيضاً، فيكون هذا مقيداً لإطلاق الصدر ويكون محصل المراد الحكم بصحة الصلاة مع الجهل بالنجاسة إلى أثناء الصلاة إذا كان مسبقاً بالفحص والنظر مع الالتفات إليه قبل الصلاة، ثم إن أمكن إلقاء ذلك الثوب فهو، وإن لم يمكن فإن كان النجاسة من الدم المعفو عنه فهو أيضاً، وإن لم يكن الإلقاء ولا كان النجاسة الدم المذكور وبحسب الغالب يتعذر الاستبدال والغسل بدون المنا في أيضاً تعين حيثن بطلان الصلاة، وهذا هو المفتى به عند الأصحاب.

نعم يبقى معارضة الرواية مع صحيحة زرارة الناصة بأن النجاسة السابقة بواقعيتها مضرّة بالصلاة، وقد عرفت نصوصية هذه الرواية بعدم الإضرار إذا كانت مجهولة، والله العالم بحقائق الأمور وإليه المرجع في المصور والميسور.

المقام الثالث - في حكم من صلى في النجاسة نسياناً:

وقد اختلفت في ذلك الأخبار، وبذلك اختلفت كلمة العلماء والأخبار، فمنهم من قال بالإعادة وقتاً وخارجاً وهم المشهور، ومنهم من قال بعدمها مطلقاً،

وفصل ثالث بين الوقت وخارجه بالإعادة في الأول وعدمها في الثاني، وذهب رابع إلى الحكم باستحباب الإعادة.

والأولى التيمن أولاً بذكر أخبار المسألة فنقول وعلى الله التوكل :

منها : صحيحة زرارة « قال : قلت له : أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المني ، فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء ، فحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئاً وصلّيت ، ثم إنّي ذكرت بعد ذلك ، قال عليه السلام : تعيد الصلاة وتغسله »^(١).
ومنها : حسنة محمد بن مسلم الواردة في الدم حيث « قال عليه السلام : وإن كنت قد رأيتَهُ وهو أكثر من مقدار درهم فضيَّعت غسله وصلّيت فيه صلوات كثيرة فأعد ما صلّيت فيه »^(٢).

ومنها : رواية أبي بصير في الدم أيضاً « قال عليه السلام : وإن علم قبل أن يصلي ونسي فعله الإعادة »^(٣).

ومنها : رواية سماعة عن « الرجل يرى بثوبه الدم فينسى أن يغسله حتى يصلي ؟ قال عليه السلام : يعيد صلاته كي يهتم بالشيء إذا كان في ثوبه عقوبةً لسيانه »^(٤).
ومنها : صحيحة الجعفي في الدم أيضاً « قال عليه السلام : وإن كان أكثر من قدر درهم وكان رآه ولم يغسله حتى يصلي فليعد صلاته »^(٥).

-
- (١) الوسائل : كتاب الطهارة ، الباب ٤٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢ .
(٢) الوسائل : كتاب الطهارة ، الباب ٢٠ من أبواب النجاسات ، الحديث ٦ .
(٣) الوسائل : كتاب الطهارة ، الباب ٤٠ من أبواب النجاسات ، الحديث ٧ .
(٤) الوسائل : كتاب الطهارة ، الباب ٤٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٥ .
(٥) الوسائل : كتاب الطهارة ، الباب ٢٠ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢ .

ومنها: رواية جميل بن درّاج في الدم أيضاً «قال عليه السلام : وإن كان قد رآه صاحبه قبل ذلك فلا بأس ما لم يكن مجتمعاً قدر درهم»^(١).

ومنها: صحيحة ابن أبي يعفور في نقط الدم يعلم به، ثم ينسى أن يغسله فيصلّي فيه، ثم تذكر بعدما صلى، أيعيد صلاته؟ «قال عليه السلام : يغسله ولا يعيد صلاته، إلا أن يكون مقدار الدرهم مجتمعاً فيغسله ويعيد صلاته»^(٢).

ومنها: رواية ابن مسكان «قال: بعثت بمألة إلى الصادق عليه السلام مع إبراهيم ابن ميمون قلت: إن سأله عن الرجل يبول فيصيب فخذه قدر نكتة من بوله فيصلّي فيه، ثم تذكر أنه لم يغسله؟ قال عليه السلام : يغسله ويعيد صلاته»^(٣).

ومنها: صحيحة عليّ بن جعفر عليه السلام عن أخيه موسى عليه السلام «قال: سألته عن رجل احتجم فأصاب ثوبه دم فلم يعلم به حتى إذا كان من الغد، كيف يصنع؟ قال عليه السلام : إن كان رآه ولم يغسله فليقض جميع ما فاته على قدر ما كان يصلّي، ولا ينقص منه شيء، وإن كان رآه وقد صلى فليعتدّ بتلك الصلاة»^(٤).

هذه هي الأخبار الظاهرة في وجوب الإعادة وقتاً وخارجاً.

وأما ما ظاهره نفيها وقتاً وخارجاً فرواية واحدة هي صحيحة العلاء عن الصادق عليه السلام «قال: سألته عن الرجل يصيب ثوبه الشيء، ينجسه فينسى أن يغسله فيصلّي فيه، ثم تذكر أنه لم يكن غسله، أيعيد الصلاة؟ قال عليه السلام : لا يعيد،

- (١) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٢٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.
 (٢) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٢٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١.
 (٣) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٤٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.
 (٤) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٤٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١٠.

قد مضت الصلاة وكتبت له»^(١).

وظاهرها بقرينة قوله ﷺ: «قد مضت الصلاة وكتبت له، عدم القضاء خارج الوقت أيضاً، لعدم تحقق الفوت في حقه على ما يستظهر من العبارة المذكورة. إذا عرفت هذا فاعلم أنه ورد في خصوص نسيان الاستنجاء من البول أو الغائط بعض الأخبار الدال على عدم إعادة الصلاة إذا ذكر بعد الركوع وإن ورد بعض آخر بوجوب الإعادة، لكن لا يحسن عد تلك الأخبار من أدلة هذه المسألة التي نحن بصدها، إذ من المحتمل اختصاص باب الاستنجاء ببعض الأحكام كما خص بطهارة غسلته، فيحتمل حمل الإعادة فيه على الاستحباب، ولا يوجب التعدي إلى غير ذلك الباب، فاللازم التكلم في خصوص الأخبار التي ذكرنا الواردة في مطلق الصلاة مع النجاسة أو خصوص الدم نسياناً.

ف نقول: قد يجمع بين هذه الأخبار بحمل ما دل على الإعادة على الاستحباب، ولا يخفى منافاته مع التعليل في بعضها بأن ذلك عقوبة لنسيانه كي يهتَم بالشيء إذا كان في ثوبه، وقد يجمع بحمل الأولى على الوقت، والثانية على خارجه، وهو أيضاً لا يستقيم، لصراحة بعض الطائفة الأولى بإثبات القضاء كما يعلم بمراجعتها.

والذي احتمله شيخنا الأستاذ العلامة أدام الله أيامه أن يحمل الأولى على صورة حصول التضييع للغسل، والثانية على غيرها.

وتوضيحه أن الناسي تارة يكون ناسياً للموضوع أعني: ملاقة ثوبه للنجس، أو غسل الثوب الملاقى، وأخرى يكون ناسياً للحكم، أعني: وجوب

(١) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٤٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

غسل الثوب الملاقى، فالتضييع بالنسبة إلى الغسل إنما يتحقق في الصورة الأولى، لأنه يتساهل في إتيانه ولا يهتم به حتى ينتهي ذلك إلى نسيانه، فيصدق في حقه أنه قد ضيع الغسل.

وأما الصورة الثانية فقد ذهل عن خاطره حكم الغسل، فلم يصدر منه بالنسبة إلى الغسل تفريط وتضييع، لأنه فرع الالتفات إلى حكمه، نعم إنما يصدق التضييع في الحكم، لعدم تحفظه له، ولكن الرواية علقت الإعادة على تضييع الغسل، ويؤيده التعليل بالاهتمام بالشيء إذا كان في ثوبه، هذا.

ولكن فيه أن صحيحة العلا المتضمنة لنفي الإعادة يكون مفروض السائل فيها نسيان الغسل لا نسيان حكمه، فهذا الجمع أيضاً لا مساغ له، والله العالم.

فرع : لو علم بالنجاسة المعلوم سبقتها في أثناء الصلاة وضاق الوقت عن الإزالة والاستئناف ولم يمكن التبديل أو التطهير مع عدم إبطال الصلاة فهل يجب عليه الاستمرار في هذه الصلاة أو قطعها والإزالة ثم القضاء؟ قال شيخنا الأستاذ دام ظلّه : الحق بناء المسألة على القولين المتقدمين في الجهل بالنجاسة الزائل في الأثناء.

فإن قلنا بصحة الصلاة إلى هذا الحال كما هو مفاد حسنة ابن مسلم المتقدمة فالمسألة من جزئيات دوران الأمر بين أصل الستر وطهارة الساتر، فمن قال هناك بأنه يصلي في النجس ولو لم يكن مضطراً لبرد ونحوه إلى اللبس قال بالإتمام ها هنا أيضاً مع النجس، ومن قال هناك بتعيين إلقاء الثوب والصلاة عارياً إلا أن يكون ضرورة من برد ونحوه فيصلّي في النجس يقول به ها هنا

وإن قلنا بالفساد كما هو مفاد صحيحة زرارة المتقدمة فقد يقال بأن إطلاق صحيحة زرارة الدال على بطلان ما مضى حاكم بذلك في هذا الفرض أيضاً.

ويورد عليه بأن الإطلاق حيثي غير ناظر إلى أصل تشريع الشرطيّة في حال الجهل الزائل في الأثناء، لا بالنسبة إلى حال مزاحمته مع شرطيّة الوقت، فإنّ الأمر حينئذٍ دائر بين حفظ شرطيّة الوقت وإلقاء شرطيّة الطهارة والعكس، ومن المعلوم ضرورة تعيين الأول.

والحقّ أن يقال: إنّ إطلاق صحيحة زرارة وإن كان حيثيّاً غير ناظر إلى حال التزامه، لكن إنّما يصحّ الدوران إذا فرض أنّ هذا المصلّي من أوّل دخوله في الصلاة كان في علم الله أمره مردّداً بين تحصيل الطهارة أو إحراز الوقت.

وأما إذا فرض كونه من أوّل الأمر قادراً على الجمع ودخل في الصلاة بزعم الطهارة وحكمت الصحيحة عليه بإطلاقها بالفساد فالتزامه المتحقّق بالنسبة إلى تنمّة هذه الصلاة المحكومة بالفساد من أولها في علم الله لا ينفع شيئاً، لأنّ الصلاة الفاسدة من أصلها لا يصير صحيحة بعد الفساد.

وأما فسادها من أصلها فلا إطلاق الصحيحة من غير مزاحم، وأما عدم سيرورة التزامه الطارئ في أثناء الصلاة الفاسدة موجباً لصحتها، فن الواضحات التي لا يعترها ريب، فلا محيص بناءً على القول المذكور من الحكم بالإزالة ثمّ القضاء كما كان المتعيّن على القول الأول الاستمرار على الصلاة إتما عارياً وإتما مع النجس على الخلاف المقرّر في محلّه.

انحصار الساتر في النجس

وحيث جرى البحث عن مسألة انحصار الساتر في النجس فلا بأس بالإشارة

فنعول وعلى الله التوكّل : قد اختلفت كلمة الأصحاب رضوان الله تعالى عليهم فيها، فالمشهور على ما نسب إليهم إلى عدم العفو ووجوب الصلاة عارياً، إلّا أن يضطرّ إلى لبسه، فيجوز للضرورة، وآخرون إلى العفو مطلقاً وأنّ المصلّي مخير بين الصلاة فيه والصلاة عارياً.

والمنشأ لهذا الاختلاف اختلاف الأخبار، ونحن نتيمن أولاً بذكر الأخبار، ثمّ تتبعه بما يقتضيه القواعد، ثمّ بما يقتضيه تلك الأخبار على حسب ما يساعدنا التوفيق إن شاء الله تعالى، وبالله الاستعانة ومنه الهداية إلى سواء السبيل فنقول :

أما أخبار عدم العفو وتعيين الصلاة عارياً فالذي وصل إلينا روايتان : إحداهما : رواية سماعة « قال : سألته عن رجل يكون في فلاة من الأرض ليس عليه إلّا ثوب واحد أجنب فيه وليس عنده ماء، كيف يصنع ؟ قال عليه السلام : يتيمّم ويصلّي عرياناً قاعداً ويؤمي »^(١). هكذا في الكافي والتهذيب. وفي الاستبصار : « ويصلّي عرياناً قائماً ويؤمي إيماً »^(٢).

والأخرى : رواية عمّد بن عليّ الحلبي عن الصادق عليه السلام في رجل أصابته جنابة وهو بالفلاة وليس عليه إلّا ثوب واحد، فأصاب ثوبه مني ؟ « قال عليه السلام : يتيمّم وي طرح ثوبه ويجلس مجتمعاً ويصلّي ويؤمي إيماً »^(٣).

وأما أخبار العفو مطلقاً فعدّة أخبار كلّها صحاح. منها : صحيحة عليّ بن جعفر عليه السلام عن أخيه موسى عليه السلام « قال : سألته عن

(١) الوسائل : كتاب الطهارة، الباب ٤٦ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) المصدر، الحديث ٣، والاستبصار ١ : ١٦٨ / ٥٨٢.

(٣) الوسائل : كتاب الطهارة، الباب ٤٦ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

رجل عريان وحضرت الصلاة فأصاب ثوباً نصفه دم أو كَلَه، يَصَلِّي فِيهِ أَوْ يَصَلِّي
عريانا؟ فقال عليه السلام : إن وجد ماءً غسله، وإن لم يجد ماءً صَلَّى فِيهِ وَلَمْ يَصَلِّ
عريانا»^(١).

ومنها: صحيحة محمد بن علي الحلبي برواية الصدوق «سئل الصادق عليه السلام
عن الرجل يكون له الثوب الواحد فيه بول لا يقدر على غسله؟ قال عليه السلام : يَصَلِّي
فِيهِ»^(٢).

ومنها: صحيحة محمد الحلبي عنه عليه السلام سأله عن رجل أجنب في ثوبه وليس
معه ثوب غيره «قال عليه السلام : يَصَلِّي فِيهِ، فَإِذَا وَجَدَ الْمَاءَ غَسَلَهُ»^(٣).

ومنها: صحيحة عبد الرحمان بن أبي عبد الله عن الصادق عليه السلام «قال: سألته
عن الرجل يجنب في ثوب وليس معه غيره، ولا يقدر على غسله؟ قال عليه السلام : يَصَلِّي
فِيهِ»^(٤).

ومنها: موثقة عمّار الساباطي عن الصادق عليه السلام أنه سئل عن رجل ليس
معه إلا ثوب ولا يحلّ الصلاة فيه وليس يجد ماءً يغسله، كيف يصنع؟ قال عليه السلام :
يَتَيْمَّمُ وَيَصَلِّي، فَإِذَا أَصَابَ مَاءً غَسَلَهُ وَأَعَادَ الصَّلَاةَ»^(٥).

ومنها: صحيحة الحلبي «قال: سألت الصادق عليه السلام عن الرجل يجنب في

-
- (١) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٤٥ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.
(٢) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٤٥ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.
(٣) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٤٥ من أبواب النجاسات، الحديث ٦.
(٤) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٤٥ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.
(٥) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٤٥ من أبواب النجاسات، الحديث ٨.

ثوب أو يصيبه بول وليس معه ثوب غيره؟ قال عليه السلام: يصلي فيه إذا اضطرَّ إليه»^(١).

بناءً على كون المراد من الاضطرار ما حصل له بملاحظة تكليف الستر الصلوتي وانحصار الساتر به على أبعد الوجهين، وأما على الوجه الآخر وهو كونه تقييداً في مفروض سؤال السائل لا تكراراً لما فرضه فالخبر يكون من أدلة عدم العفو، إذ العفو مع الضرورة من برد ونحوه مما لا خلاف فيه، فهذه هي الأخبار التي وصلت إلينا من الطرفين.

مقتضى القاعدة في دوران الأمر بين الصلاة بلا ستر أو بلا طهارة

أما مقتضى القواعد مع قطع النظر عن النصوص الخاصة فيختلف على حسب اختلاف المباني في تحديد الستر الصلوتي وفي جعل الطهارة قيداً للستر على ما احتمله بعض، أو الصلاة في عرض الستر.

توضيح المقام أنه قد تكرّر في الأبحاث السابقة أنّ الخطابات اللفظية إذا لم يقيد بالقدرة على متعلقاتها بإطلاق المادة يقتضي المطلوية المطلقة حتى في صورة العجز، كما لو عجز عن إنقاذ الفريقين جمعاً، فإنه يستفاد من إطلاق المادة في قوله: أنقذ الفريق أنّ هنا مطلوبين للمولى مطلقين، ولا فرق في ذلك بين الخطاب النفسي كالمثال والغيري كما نحن فيه.

فطلوبية الستر للصلاة أو طهارة اللباس كذلك ثابتان حتى عند العجز عن

(١) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٤٥ من أبواب النجاسات، الحديث ٧.

الجمع بينها، بمعنى أنه إذا فرض عدم سقوط المركب الصلّاتي عنّا بمجرد العجز عن بعض ما اعتبر فيه كما هو قضيّة أنّ الصلاة لا تترك بحال، فتى دار الأمر بين الصلاة بلا ستر أو بلا طهارة فالحال كما إذا دار بين إنقاذ الغريقين من كون مقتضى إطلاق دليل شرطية الستر مطلوبته حتى في هذا الحال.

وكذا إطلاق دليل شرطية الطهارة أو مانعية النجاسة، فإن علمنا بمساواتها في الملاك المقتضى لا اعتبارها نقطع بأنّ الحكم هو التخيير، كما أنّه لو قطعنا بأنّ أحدهما المعين هو الأهمّ كان اللازم هو تعيين ذلك الأهمّ، ولو قطعنا بأهمية أحدهما لا بعينه يجب الجمع بينها بمقتضى العلم الإجمالي بتعيين ما كان هو الأهمّ واقعاً الذي فرض تردده بين الأمرين، فيصلي تارة بلا ستر، وأخرى مع الشوب النجس، ولو لم يعلم أصل الأهمية بأنّ احتمال المساواة والتفاضل فلا يحص عن التخيير.

لا يقال: بل المتعين هو اختيار الصلاة مع النجس، وذلك لمحافظة الركوع والسجود اللذين علم من الشرع ركنيتهما للصلاة مع الصلاة فيه، بخلاف ما لو صلى عرباناً، فإنّه يؤمى لها إمّا قائماً، وإمّا قاعداً إيماءً، فالأمر دائر بين حفظ الستر والركوع والسجود وإلغاء الطهارة، وبين حفظ الأخير وإلغاء جميع تلك الثلاثة، ومن المعلوم أهمية الأخير.

لأنّا نقول: قد ورد في الأدلّة اللفظية أنّ العاجز عن الركوع والسجود ينتقل إلى الإيماء بدلاً عنها، وذلك يوجب تقييد جعل نفس الركوع والسجود بالقادر، وكلّما فرض لنا خطابان أحدهما مقيّد بالقدرة والآخر مطلق فمقتضى القاعدة عند الدوران الأخذ بمقتضى ما هو المطلق، لأنّ مطلوبته غير مقيّدة بالفرض، وذلك يوجب إيجابه على المكلف، لعدم المزاحم له في رتبته، إذ المطلوب الآخر مقيّد بعدم العجز، فإذا تحقّق الإيجاب حصل العجز بالنسبة إلى المطلوب الآخر، فيكون هذا

المطلق وارداً على ذلك المقيد، فيبقى المزاحمة في مسألتنا بين دليلي الستر والطهارة .
 نعم هذا كله مبني على كون الستر المعتبر للصلاة أمراً غير حاصل بمثل وضع
 اليد، كما هو المقصود في باب الستر عن النظر، وكذا مبني على كون الطهارة شرطاً
 للصلاة في عرض الطهارة، لا للستر، لوضوح أنه مع كون الستر هنا مثله في باب
 الستر عن النظر يكون الجمع ممكناً، فيصلي عرياناً مع ستر قضيبه باليد، والمفروض
 مستوريّة الدبر بالإيتين.

فيبقى مانعيّة النجاسة للصلاة بحالها بلا مزاحم أصلاً، إلا الركوع والسجود
 اللذين عرفت حالهما، كما أنه مع كون الطهارة شرطاً للساتر تعين أيضاً الصلاة
 عرياناً، لعدم التمكن من الستر المعتبر مطلقاً حتى مع الصلاة في التوب المذكور، فيبقى
 مقتضى مانعيّة النجاسة أيضاً بحالها كالصورة المتقدمة.

فعلم أنّ مقتضى القاعدة بناءً على ما هو الحقّ من اختلاف معنى الستر في
 البابين وعدم كون الطهارة إلا قيداً للصلاة هو التخيير بين الصلاة مع النجس
 والصلاة عارياً، حيث لم يعلم الأهميّة أصلاً، وقد عرفت أنّ مقتضى القاعدة حينئذٍ
 هو التخيير، كما أنه على الاحتمالين الآخرين تعين الصلاة عرياناً إما مع تحفظ
 العورتين باليد والإيتين، وإما بدونه، هذا مقتضى القاعدة.

وأما مقتضى النصوص الخاصّة المتقدمة فاعلم أنه قد يقال في مقام الجمع
 بحمل الأخبار الدالّة على الصلاة في النجس على حال الاضطرار، بشهادة الصحيحة
 المقيدة، كما هو الحال في كلّ مقام ورد مطلقان وورد مقيد، فإنّ المقيد شاهد جميع بين
 ذينك المطلقين.

لكنّ الحقّ خلاف ذلك وعدم جريان الجمع المذكور في المقام، وذلك لأنّ
 الدليل الناظر إلى إسقاط الشرط أو اعتباره في المأمور به غير ناظر إلا إلى حيث

اقتضاء ذلك المركب بحسب ذاته، من غير نظر إلى الجهات الطارئة عليه من الخارج التي منها الاضطراب بالبرد ونحوه، فالأدلة الدالة على الصلاة عريانياً ناظرة إلى حيث اقتضاء الصلاة من حيث هي هي وأنها ساقطة الستر في حال انحصار الساتر بالنجس.

كما أن أدلة الصلاة في النجس ناظرة إلى حفظ شرطية في هذا الحال، وفرض حصول الاضطراب إلى اللبس لحفظ النفس أمر خارج عن مدلول كليها، لأنه من العناوين الثانوية الغير الراجعة إلى جهة الصلابة، ومعلوم أن دليل الاشتراط أو عدمه في كل مقام ليس له إطلاق بالنسبة إلى حصول الاضطراب، بل يعمل فيه على طبق القاعدة الدالة على حكم هذا العنوان الثانوي.

وعلى هذا فصحيحة الحلبي المشتملة على الصلاة في النجس مقيدة بحال الاضطراب مضافاً إلى عدم صلاحيتها لصيرورتها شاهد جمع تكون من أدلة الصلاة عريانياً، فإن مقتضى هذا التقيد أنه لولا عروض هذا العنوان الثانوي كان شرطية الستر ملغاة ومانعية النجاسة محفوظة بحسب طبع الصلاة، فيوجد في أدلة هذا القول أيضاً رواية صحيحة ويدفع ما قيل من انحصار أدلته بغير الصحاح.

فتلخص أن هنا طائفتين متعارضتين، مقتضى إحداهما إلغاء شرطية الستر ومقتضى الأخرى حفظها.

بقي هنا جمع آخر وهو القول بالتخيير جمعاً بين مفاد كليها، وليس هذا تخييراً بين الوجود والعدم، ولا بين الأقل والأكثر، أما الأول فلأن ترك الصلاة رأساً شق ثالث، وأما الثاني فلأن أحد الطرفين هو الصلاة عريانياً بالتقيد بالعريانية، والآخر هو الصلاة في النجس بالتقيد به.

وبعبارة أخرى: طرفا التخيير هما الطرفان اللذان فرضنا دوران الأمر بينهما

حسب القاعدة الأوليّة، غاية الأمر نحن لم نعلم بمساواة الملاكين، ولا بعدم مساواتهما، فدلتنا الشرع بواسطة هذه الأخبار على المساواة، فأحد الطرفين هو الصلاة المرعي فيها وجود الستر، والأخرى الصلاة المرعي فيها عدم النجاسة. ولا يرد على هذا الجمع أنّه طرح لظاهر كلا الخبرين وخصوصاً مع اشتغال بعض أخبار الصلاة في النجس على النهي عن الصلاة عرياناً، وذلك لأنّه وإن كان طرحاً لظاهر كليهما، إلاّ أنّه بواسطة نصّ الآخر، ومن أحد الطرق العرفيّة للجمع هو طرح ظاهر دليل بنصّ الآخر، وهذا أيضاً من هذا القبيل، إذ كلّ من الطرفين نصّ في الرخصة وظاهر في الوجوب التعيني، فيؤخذ بنصّ كلّ منهما ويطرح الظاهر في كلّ منهما.

وأما النهي عن الصلاة عرياناً فغايبته الظهور في الحرمة، لكن مقتضى جمعه مع النصّ في الرخصة حمله على الكراهة، فيصير المحصل أنّ المكلف مخير بين الأمرين، لكنّ الأفضل له الصلاة في النجس، لا عرياناً، كما اختاره بعض العلماء رضوان الله عليهم.

وإن أبيت عن كون هذا جمعاً مقبولاً عرفياً فلا محيص عن التعارض، ولا مرجع بعدما عرفت من وجود الصحيح في كليهما، وهو وإن تعدّد في أحد الطرفين وأتمّد في الآخر، لكن الآخر معتضد بالشهرة الفتوائية، فالإنصاف تكافؤهما سنداً، فيكون المرجع هو التخيير الظاهري.

بقي الكلام في ما تقدّم في ذيل موثقة عتار من الحكم بالإعادة بعد حكمه بالصلاة في النجس.

وأوجه وجه لهذا الكلام حمله على كون ذلك من أجل انكشاف فساد التيمم، لانكشاف عدم موضوعه وهو فقدان المستوعب لمجموع الوقت، فإنّ مفروض

السؤال أمران : انحصار الثوب في النجس، وعدم وجدان الماء، فأجاب عليه السلام بالتيتم والصلاة مع ذلك التوب النجس، ثم قال عليه السلام : فإذا أصاب ماء غَسَلَهُ وأعاد الصلاة، فهذا الكلام راجع إلى تيممه، يعني لو فرض انكشاف خطأ خياله حيث كان مأبوساً من وجدان الماء في كل الوقت فوجده في أثناءه يجب عليه غسل ثوبه ثم إعادة صلاته، لأنه تبين عدم كونه فاقداً في تمام الوقت، فلم يكن موضوعاً للتيتم، فوقعت صلاته بلا طهور، فوجب إعادتها.

فإن قلت : ليس في الكلام دلالة على وجدانه في أثناء الوقت، فلا ي وجّه يحمل الكلام عليه ؟

قلت : لدلالة لفظ الإعادة على بقاء الوقت.

فإن قلت : المناسب أن يقول : توَضَّأَ أو اغتسل وصلّى، لا كما قال عليه السلام : غسله وصلّى.

قلت : لعلّه للإيكال على وضوحه وأنّ مصيب الماء يشترط صلاته بالطهارة المائية.

مسألة

الصلاة في مكان المصوب جهلاً

لو صلّى في المكان المصوب جاهلاً، فتارةً يكون جهلاً معذوراً فيه، وأخرى غيره.

فإن كان الأوّل فهل يمكن تصحيح العبادة بناءً على القول بعدم كفاية تعدّد الجهة في رفع غائلة الاجتماع أو لا؟

وليعلم أولاً أنّ هذا البحث إنّما يبتني على أنّ القرب الماتز بين العبادة وغيرها ليس مجرد قصد، وبعبارة أخرى: ما يعبر عنه تارةً بالحسن الفاعلي، وأخرى بالقرب الانقيادي، بل هو عبارة عن القرب الواقعي، لا بمعنى كون العبد مندرجاً في زمرة الملائكة المقرّبين حتّى يستشكل في صحّة صلواتنا، بل بمعنى كون الفاعل غير مساوٍ مع التارك في نظر المولى.

وجه الابتداء أنّه من الواضح إمكان وقوع الصلاة المذكورة عبادة حتّى على الامتناع بمحض تحقّق القصد المذكور ولو من الغافل والناسي، فالإشكال إنّما هو في أنّه كيف يمكن حصول القرب بما هو في كمال المبنوضيّة على ما هو الفرض من غلبة ملاك النهي على ملاك الأمر، والغفلة والنسيان وأمثالها إنّما يفيد في رفع العصيان والمعذوريّة من العقاب، وأمّا القرب واستحقاق الثواب فحاشا.

ومحصّل الجواب أمّا في موارد العذر العقلي منفكاً عن الرخصة الشرعية كالتفلة والنسيان الحكيمين الغير الناشئين عن المسامحة في التحفّظ فهو أنا قد اخترنا كفاية الملاك في تحقّق القرب، ولا يلزم وجود الأمر.

وحينئذ نقول: الأمر وإن فرض انتفائه، لكنّ الملاك على حاله، كما في سائر الأفراد بلا منقصة، وإنّما جامعهم ملاك المبعوضيّة، وإذا فرضنا سقوطه عن التأثير في تحطيط رتبة العبد عند المولى كما هو المفروض من كونه معذوراً غير معاقب ولا مبعّد عن ساحته، فلا جرم يؤثّر مؤثّر القرب أثره.

بل نقول: إذا تحقّق القرب فلا مانع من وجود الأمر في هذه الرتبة المتأخّرة عن النهي الواقعي، وغائلة التضادّ مدفوعة بما دفعنا به غائلة التضادّ في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري.

وأما في موارد الانضمام إلى الرخصة الشرعية كما في مورد اليد أو البيّنة أو الاستصحاب فالأمر سهل، فإنّه كما تصوّرنا اجتماع الرخصة مع النهي فلا بدّ أن تصوّر إمكان اجتماع الأمر معه أيضاً.

ومن هنا يظهر أنّه ولو قلنا باحتياج العبادة إلى الأمر وعدم كفاية الجهة يمكن القول بصحّة العبادة وتماميّة القرب المعتبر فيه واقعاً.

ويظهر أيضاً عدم الحاجة إلى التمسك بذيل لا تعاد، لأنّه فرع الإخلال بقيد القرب، والمفروض تحقّقه حقيقة.

نعم إنّما يجيء التكلّم في إمكان التمسك به في الجهل الغير المعذور فيه كالجهل بالحكم تقصيراً، وكذا نسيانه كذلك.

فنقول وعلى الله التوكّل: إن أمكن القول بحصول القرب مع العلم والعمد فلا حاجة في الصورتين المذكورتين أيضاً إلى التمسك بالحديث المذكور، ووجه

الإمكان على ما قرّر في محله أحد الأمرين على سبيل المانع الحقيّة.

إمّا القول بأنّ أجزاء الصلاة هي نتائج الأفعال لا نفسها، فالأفعال مقدّمة ومطلوبات مقدّمة، ولا مانع من التوصل إلى العبادة بالمقدّمة المحرّمة، ولا يضّر ذلك بحصول القرب المعتبر.

وإمّا القول بأنّ الأفعال وإن كانت هي بأنفسها أجزاء، ولكن يمكن تصدير اجتماع الأمر والنهي طوليين، كما في اجتماع الأمرين في مبحث الضدّ ولو قلنا بامتناع ذلك عرضياً، وليس استحالة الاجتماع ها هنا بأزيد محذوراً منها في مبحث طلب الضدين، فكما صحّحنا هناك اجتماع الطليين بنحو الترتّب والطوليّة يمكن هنا أيضاً كذلك، بأن يقال: إنّ النهي تعلق بمطلق الأكوان والحركات في الدار الفصيّة على وجه الإطلاق، والأمر تعلق بالكون المقيد بالأفعال الصلّاتيّة على نحو الاشتراط بعصيان ذلك النهي.

فإن قلت: هذا ترتّب في الموضوع الواحد وهو محال وإن تصوّرناه في الموضوعين، فإنّ الأمر لم يتعلّق بالخصوصيّة فقط، بل بالمقيد الذي هو مركّب من الذات والتخصّص، فيلزم اجتماع الحبّ والبغض والإرادة والكراهة في الذات، وهو محال ولو على نحو الترتّب.

ألا ترى أنّه لا يصحّ أن يقال: لا تشرب الخمر، وعلى تقدير العصيان إشراب، فكذا الحال في المطلق والمقيد، فلا يقال: لا تحيىء بالإنسان وعلى تقدير العصيان جيء بالإنسان الأبيض، نعم يصحّ الترتّب بالنسبة إلى الأمر بالتخصّص، وهو خلاف ما نحن فيه وهو الأمر بالتخصّص.

قلت: أمر القرب والبعد موكول إلى العرف لا العقل، ونحن إذا عرضنا هذين العبدتين على العرف أعني: من غصب وصرف كونه في اللهويّات، ومن غصب

وصرف كونه في الصلاة نراهم لا يسوّون بينها عند المولى، بل يقولون باستحقاق الأول وبعده عن ساحة المولى كالثاني من جهة أصل الكون، ومزية الثاني على الأول من جهة هذه الحركات الصلّائية، وليس القرب إلّا ذلك، ومن المعلوم أنّه ناشئ من فعل الصلاة، فإذا تحقّق القرب أمكن وجود الأمر أيضاً.

ويشهد لما ذكرنا ملاحظة الحال في التوصلّيات كحرمة مطلق الكون في مكان ومحبوبة خياطة الجبّة للمولى، فإنّه وإن كان الأمر توصلّياً، لكن من الممكن قصد القرب به، فإذا فرضنا اختلاف العبدین في نظر العرف فهذا معنى القرب، والله العالم.

وعلى تقدير النقص عن ذلك فهل يمكن في صورة الجهل والنسيان الحكّيين التقصيرين التمسك لصحة الصلاة بحديث لا تعاد، بأن يقال باختصاص القرب بحال العلم والاتفات بحرمة الفصب أو في غيرهما يحكم بسقوطه عن الشرطيّة في العبادة. والحقّ في المقام أن يقال: إنّه إن قلنا بأنّ إباحة المكان شرط شرعي للصلاة، كما ربما يدعى بملاحظة الإجماع وبعض الأخبار، فلا بأس بالتمسك بالحديث، كما هو الحال في سائر الأجزاء والشرائط الشرعيّة غير الخمسة المستثناة.

وإن قلنا بعدم ثبوت الإجماع على الاشتراط الشرعي وعدم دلالة بعض الأخبار أو ضعف سنده فالتمسك بالحديث في غاية الإشكال، لأنّه إن قلنا بانصراف الحديث إلى الخلل في الأجزاء والشرائط المعتمدة في الأمور به، وهذا ليس منها، لأنّه أمر متأخّر عن الأمر، فلا يعقل دخله في موضوعه، فواضح عدم صحّة التمسك.

وأما إن قلنا بعدم الانصراف فالمانع من التمسك مع فرض العموم في المستثنى منه، ومن المعلوم أنّ القرب من الشرائط الشرعيّة الخارجة عن الخمسة المستثناة،

لو صلى في المكان المفصوب جاهلاً ٥٠١

فقتضى القاعدة المحكم باختصاص اعتباره في غير الحالة المفروضة ملاحظة التعليل
الوارد في ذيل الصحيحة من قوله: إنَّ السُّنة لا تنقض الفريضة، فإذا كان وجه عدم
الإخلال في غير الخمسة كونها سنة، ووجه الإخلال في الخمسة كونها فريضة يعلم
الحال في القرب من جهة هذا التعليل، لوجود هذه العلة فيه بنحو أتمّ، لأنّه تمام
المقصود من الجعل وتام النظر في أمر العبادة يكون إليه، فإذا كان وجه الإخلال في
الخمسة كونها مهتمّاً بها ففي الأهمّ يتحقّق الإخلال بطريق أولى، فيدخل في عموم
التعليل.

مسألة

لو أخلَّ ببعض الأمور المعتبرة في الركوع أو السجود كوضع المساجد السبعة، أو كون المسجد من الأرض أو نباتها، أو الانحناء في السجود إلى ما لا يزيد عن لبنة، وفي الركوع إلى أن تصل اليد إلى الركبة، فهل هو داخل في المستثنى أو المستثنى منه.

وبعبارةٍ أخرى: هل المراد بالركوع والسجود الواقعيين في المستثنى جنسها الشامل لفاقد القيد المعتبر، أو أن المراد خصوص القيد المعتبر منها في الصلاة، أو يفصل بين القيود، فما كان في نظر الشارع تحديداً لمفهومها نظير تحديد مفهوم السفر شرعاً بالمسافة، وتحديد الكثير والقليل في الماء بالكّر وما دونه كان داخلاً في المستثنى، وما كان خارجاً عن حدّ المفهوم شرعاً وعرفاً وقيد للمطلوبية فهو داخل في المستثنى منه، وجوه أوجهها الوسط، ويشهد له أن نسيان السجدة الواحدة غير مضرّ، مع أنّه لو أريد الجنس كان مضرّاً.

وليعلم أن محلّ الكلام هو القيود التي أحرز كونها قيوداً للركوع والسجود، وأمّا ما كان معتبراً في الصلاة في عرض الركوع والسجود، غاية الأمر صاراً طرفين لوقوعه فلا إشكال في كونه داخلاً في المستثنى منه.

لو أخلَّ ببعض الأمور المعتبرة في الركوع أو السجود ٥٠٣

ولو شكَّ في قيد أنه من أيِّ القسمين أعني أنه معتبر في الصلاة حتَّى يكون داخلاً في المستثنى منه أو للركوع والسجود حتَّى يكون داخلاً في المستثنى فهل الأصل فيه البراءة أو الاحتياط؛ إذ لا إشكال في سقوط عموم لا تعاد، لكونه شبهة مصداقيّة كما هو واضح.

مقتضى القاعدة أن ينظر إلى دليل إثبات ذلك القيد الذي فرض إجماله من جهة إرجاعه إلى أيِّ الأمرين هل له إطلاق ناظر إلى الأحوال بمعنى أنه يثبت القيدية حتَّى بالنسبة إلى حالتي السهو والنسيان ويسمى بإطلاق المادّة، أو أنّ القدر المتيقّن منه حال الذكر والالتفات، فإن كان الثاني فالمسألة من صغريات مسألة الأقلِّ والأكثر الارتباطيين، والمختار فيها البراءة، وإن كان الأوّل فالمرجع إطلاق الدليل المذكور.

فإن قلت: لا فرق في عدم جواز التمسك بين هذا الإطلاق وعموم لا تعاد، فكما أنّ المورد من الشبهة المصداقيّة للثاني فكذا للأوّل كما هو الحال في: أكرم العلماء ودليل: لا تكرم الفساق من العلماء بالنسبة إلى الزيد المشكوك الفسق، فإنّه شبهة موضوعيّة للثاني، ومصداقيّة للأوّل، وما نحن فيه من هذا القليل، لأننا نقطع بأنّ دليل القيدية محكوم لدليل لا تعاد على تقدير الرجوع إلى الصلاة، وغير محكوم على تقدير الرجوع إلى الركوع والسجود، فإذا شككنا بين التقديرين كان شبهة مصداقيّة للمحكوم وموضوعيّة للحاكم كما هو واضح.

قلت: التخصيص تارة يكون بصرف القطع، وأخرى يكون بتقطيع العنوان في لسان المتكلم، والذي يمنع عن الرجوع إلى العامّ هو الشبهة المصداقيّة من الثاني دون الأوّل.

مثلاً لو ورد عامّ بنفوذ الشروط ولكننا نقطع بأنّ الشرط المخالف لحكم الله

الواقعي غير مراد من هذا العموم فلا مانع من التمسك عند الشك في شرط أنه من هذا القبيل أو لا، وهذا بخلاف ما لو صار ذلك معنوياً في كلام المتكلم بعموم أو فوا بالشرط، كأن قال: إلا أن يكون مخالفاً للكتاب والسنّة.

وجه الفرق أنه في الثاني قد أحال تشخيص المصداق على عهدة السامع، وفي الأوّل صار نفسه متعهداً لذلك، وبإطلاق كلامه يستكشف أنه غير مصداق لذلك المخصّص.

وحينئذٍ نقول: إن ما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّه قد ورد في دليل أن الطمأنينة مثلاً شرط في حال الركوع، ونحن نقطع بواسطة دليل لا تعاد أنه إن كان قيدياً للصلاة كان مرفوعاً عند السهو والنسيان، وإن كان قيدياً للركوع كان ثابتاً في جميع الأحوال، فلنا أن نتمسك بذلك الإطلاق ونستكشف كونه من قبيل الثاني، ولا يضرّ كون منشأ القطع هو الدليل اللفظي بعد عدم وروده بلسان التقييد لذلك المطلق.

ألا ترى أنه لو ورد دليل مطلق دالّ على وجوب إكرام الزيد، وورد: أكرم العلماء إلا الفساق منهم، ثم شككنا في أن الزيد عالم أو جاهل، وعلى التقديرين عادل أو فاسق فلا يجوز أن يقال: إن إطلاق دليل: أكرم زيدا ساقط، لأننا نقطع بأنه على تقدير العلم والفسق غير مطلوب الإكرام، وإلا فاللازم سقوط الإطلاق والعموم في كلّ مقام عن قابليّة التمسك، إذ القطع على تقدير حاصل في كلّ مقام بعدم إرادة الخاصّ من ذلك المطلق أو العامّ.

فكما صحّ التمسك بأكرم زيدا واستكشاف أنه إما جاهل وإما عالم عادل، ولا يضرّ العلم على تقدير بصحة التمسك، فكذا يصحّ في ما نحن فيه أيضاً التمسك بقوله عليه السلام: الطمأنينة معتبرة حال الركوع، ولا يضرّ القطع بأنه على تقدير كونها قيدياً للصلاة حال الركوع ساقطة عند السهو والنسيان، والله هو العالم والموفق.

مسألة

لو علم بترك سجدين ولم يدرٍ أيهما من ركعة أو ركعتين، فللمسألة صور أربع :

الأولى : أن يكون ذلك بعد تسليمه .

والثانية : أن يكون في الأثناء، لكن مع مضيّ محلّ التدارك على جميع التقادير كما لو دخل في ركوع الركعة الثالثة .

والثالثة : هذه الصورة، لكن مع بقاء محلّ التدارك على بعضها وعدم بقاء المحلّ المعتبر في قاعدة التجاوز بالنسبة إلى الكلّ، كما إذا قام إلى الركعة الثالثة ولمّا يركع .

والرابعة : هذه الصورة، لكن مع بقاء المحلّ المذكور بالنسبة إلى بعض المحتملات، كما لو حدث له الشكّ المفروض قبل قيامه إلى الثالثة وقبل التشهد .

أما الصورة الأولى : فهو قاطع بأحد التكليفين إجمالاً، إما إعادة الصلاة على تقدير تحقّق تركها من ركعة واحدة، وإما قضاء السجدين مع سجدي السهو لكلّ منهما على تقدير تركها متفرّقين، ومقتضى هذا وإن كان هو الاحتياط، لكن الأصل

الشرعي المثبت جارٍ في أحد الطرفين، والنافي في الآخر، فإن أصالة بقاء الاشتغال بتكليف صلّ وعدم سقوطه بالامتنال مثبتة للإعادة، وأصالة البراءة عن التكليف بالقضاء وسجدي السهو نافية لهما، ومن المقرّر في محله أن الأصول الظاهرية في أطراف العلم الإجمالي لو لم يستلزم العمل بها مخالفة عملية قطعية جارية وأنه لو جرى في أحد الأطراف أصل مثبت أوجب الانحلال وضرورة سائر الأطراف في حكم الشبهة البدوية، وعلى هذا فيجب عليه في الصورة المذكورة إعادة الصلاة فقط.

لا يقال: هذا مع قطع النظر عن الأصل الموضوعي، وإلا فالأصل يقتضي عدم طرؤ المبطل وهو ترك السجدين من ركعة واحدة، فإنّ هذا أمر حادث، إذ ليس نفس عدم السجدين الحاصل ولو بعدم أصل الصلاة موجباً للإبطال، بل خصوص ما كان مجتمعاً في ركعة واحدة من الصلاة المفروضة الوجود، ولا شكّ أنّه أمر حادث مسبوق بالعدم، فالأصل عدمه، وبواسطته يثبت صحّة الصلاة، ولا يعارضه أصالة بقاء الاشتغال، لأنّه أصل حكمي وهذا موضوعي كما هو واضح.

لأنّا نقول: نعم ولكن يعارضه أصالة عدم طرؤ موجب القضاء وهو ترك السجدة الواحدة من ركعة فإنّه بملاحظة دخل قيد الوحدة ووقوعه في الصلاة المفروضة التحقّق يكون أيضاً أمراً حادثاً مسبوقاً بالعدم، وقد شكّ في انقلابه إلى الوجود، فالأصل بقاؤه على عدم، ويترتب عليه عدم وجوب القضاء وسجدي السهو، كما يترتب على الأصل المتقدّم عدم وجوب الإعادة، وهذا خلاف العلم الإجمالي بنبوت التكليفين، فيتعارض الأعلان ويتساقطان، فيبقى الأعلان الحكيمان المذكوران جاريتين بلا مزاحم وحاكم.

لو علم بترك سجديتين ولم يدبر أنهما من ركعة أو ركعتين ٥٠٧
وبمثل هذا يجاب عن تقديم أصالة الصّحة وقاعدة الفراغ المقتضية لصّحة
العمل وعدم طرؤ البطل، ولعدم تحقّق ترك الجزء الموجب للقضاء، فإنّها
متعارضتان بالنسبة إلى الأثرين المذكورين، ولا اختصاص لقاعدة الفراغ
بخصوص موارد الشكّ في الصّحة والبطان، بل يعمّ ذلك وما إذا أحرزت الصّحة
وشكّ في أنّه هل ترك سجدة واحدة أو جزءاً آخر حتّى يجب عليه سجدة السهو
أولا، فكما أنّ مقتضاه الصّحة في الأوّل مقتضاه نفي القضاء والسجدة في الثاني.

وعلى هذا فيتعارض الفردان من القاعدة في المقام، فيبقى الأصلان الحكميّان
سليمين عن مزاحمتها ولو كانا مقدّمين لولا التعارض على الاستصحابات الموجودة
في مواردّها لأجل عدم لزوم اللغوية كما قرّر في محلّه.

فإن قلت: لا يجري الجواب المذكور هنا، ووجه ذلك أنّ أصالة الصّحة
والفراغ بالنسبة إلى ترك أحد المحتملات وهو ترك السجديتين من ركعة واحدة
مقدّمة رتبة بالنسبة إلى نفسها في المحتمل الآخر وهو تركها متفرقتين، وذلك لأنّ
صّحة الصلاة مأخوذة في جانب الموضوع لحكم وجوب القضاء وسجدي السهو،
فليس بمجرّد ترك سجدة واحدة ولو في صلاة باطلة موضوعاً لوجوب القضاء
والسجدة، بل في خصوص ما إذا تحقّق في ضمن الصلاة الصحيحة.

وإذن فقاعدة الفراغ الجارية في نفي موجب البطان مقدّمة رتبة على القاعدة
الجارية لنفي موجب القضاء، فلا تعارض بها، بل هي جارية في رتبها سليمة عن
المعارض، وبعد جريانها لا يبقى محلّ لجريان الثاني، كما لا يبقى مجال لأصل البراءة
عن القضاء والسجدة، لاستلزام جريان كلّ من هذين المخالفة القطعية للمعلم
الإجمالي، فيتميّن عليه بمقتضى الاحتياط اللازم الإتيان بالقضاء وسجدة السهو من
دون أن يجب عليه إعادة أصل الصلاة.

قلت : فرق بين أن يؤخذ الصحّة في موضوع حكم القضاء والسجدة، وبين أن يكون حكم القضاء والسجدة بترك السجدة الواحدة حكماً حيثياً متكفلاً لتدارك الخلل السهوي من حيث هو هو مع قطع النظر عن الجهات الأخرى.

نعم هذا الحكم الحيثي إنما ينفع إذا فرض كون العمل صحيحاً من الجهات الأخرى، فلو فرض عدم صحته من جهة أخرى فلا قصور من جهة هذا الحكم الحيثي، بل هو بحيثيته متحقق موضوعاً وحكماً، غاية الأمر لا ينتفع به في مقام الأثر الفعلي.

وإذن فالقاعدة بالنسبة إلى كلا الموردين جارية في عرض واحد بلا ترتب وطولية، فيتحقق التعارض الموجب للتساقط، فيبقى الأصلان المتقدم إليهما الإشارة جاريتين بلا مزاحم، والله العالم.

المبحث الثالث

في الشكّ في الركعات

الشك في الركعات

وليعلم أن الأصل الأولي المتخذ من الروايات في هذا الباب هو الحكم بالبطلان ولزوم الإعادة إلى أن يعلم من الخارج بالصحة كما هو في الصور المنصوصة، والمحاصل سقوط الاستصحاب والبناء على العدم في الركعة المشكوكة في هذا الباب عن درجة الاعتبار، بل المعتبر إما البناء على الأكثر، وإن لم يمكن فالإعادة.

والدليل على هذا المدعى طائفتان من الأخبار بانضمام إحداهما إلى الأخرى. الطائفة الأولى: ما دلّ على أن الركعات العشر من الفرائض الخمس فرض الله، والسبع منها فرض النبي ﷺ، وليس في الأولى وهم، وفسر الوهم بالسهو، ثم فرّع على نفي السهو فيهنّ وجوب الإعادة حتى يكون على يقين، أو حتى يشتهن^(١). والطائفة الثانية: ما دلّ على جمع السهو كلّ في كلمتين، وهما البناء على الأكثر والإتيان بالركعة المحتمل التقصان خارج الصلاة^(٢).

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب الخلل في الصلاة.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٨ من أبواب الخلل في الصلاة.

فإنَّ المتحصِّل من انضمام الطائفتين أنَّ الاكتفاء بالوجود المحتمل للركعة إنما هو في الركعات السبع التي هي فرض النبي ﷺ، وأما في العشر الأخر فلا يحص فيها عن تحصيل اليقين والإثبات.

ولو كان الاستصحاب والبناء على العدم طريقاً للإحراز لما صحَّ تفريع وجوب الإعادة على مجرد عدم جريان السهو، وهو الاكتفاء بالوجود المشكوك، وحيث فرغ ذلك على مجردة دلَّ على سقوط الاستصحاب عند الشارع.

ودعوى أنه لا يدلُّ إلا على السقوط في خصوص الركعتين الأوليين فلا دلالة فيه على البطلان إلا بالنسبة إلى الصور التي يكون أحد أطراف الشكَّ الركعة الثانية، وأما الصور الأخر كالثلاث والخمس بعد الركوع فلا.

مدفوعة بأنَّ حيث كون الركعتين الأوليين فرض الله أوجب مراعاتها على وجه الإثبات واليقين، وعدم جريان البناء على الأكثر ثمَّ عدم جريان ذلك يوجب لزوم الإعادة.

ومنه يستفاد أنه لو فرض عدم جريان البناء المذكور لأجل عدم إمكانه كما في الشكَّ بين الثلاث والخمس بعد الركوع كان الحكم أيضاً هو الإعادة، فكأنه قيل: عدم جريان دستور البناء على الأكثر علة للزوم الإعادة في أي موضع حصل، وهذا ملازم لعدم كون البناء على الأقل ممضئ عند الشارع، فيكون ملغى في جميع الصور، فإنَّ أمكن الإصلاح بالبناء على الأكثر فهو، وإلا فالبناء على الأقل ليس محتملاً، بل المتعين هو الحكم بالبطلان كما في الركعتين الأولتين.

وكيف كان فيقع الكلام في هذا المبحث في مسائل:

الأولى

حجّة المظنّة في الركعات

إعلم أنّ المستفاد من أخبار الباب حجّة المظنّة في هذا الباب، بل نسب إلى المشهور حجّيتها في الأفعال أيضاً، ونحن نتكلّم إن شاء الله تعالى في حجّيتها في الركعات ثمّ نتعقّب بالكلام في الأفعال.

فنقول وعلى الله الاتكال في كلّ حال: أمّا حجّيتها في الركعات حتّى في الأولين فيدلّ عليها الصحيح الآتي، مضافاً إلى النبويين، أحدهما: «إذا شكّ أحدكم في صلاته فلينظر أحرى ذلك إلى الصواب وليبن عليه»^(١).

والثاني: «إذا شكّ أحدكم فليتحعّر»^(٢).

وإلى ما يستفاد من تعليل الأذكريّة في بعض أخبار عدم الاعتناء بالشكّ بعد المحلّ من أنّ نظر الشارع إلى غلبة عدم الغفلة عن العمل والإتيان به على خلاف ما تصوّره الفاعل أولاً في ذهنه من الترتيب المقرّر لأجزائه.

توضيح ذلك أنّ حيثيّة التجاوز عن المحلّ يراها العرف غير دخيلة في هذا الملاك، بمعنى أنّه لو لم يتجاوز المحلّ الشرعي، ولكنّه رأى نفسه فارغاً عن الجزء

(١) و (٢) سنن النسائي ٣ : ٢٨، باب التحري، بتفاوت سير.

الفلاحي ومستعداً للورود في الجزء المتأخر، فالملك المذكور موجود فيه بعينه، وهو غلبة عدم الغفلة عن النقشة الذهنية، إذ لو فرض كون الأمر على خلاف ما زعم أعني: كونه غير آتٍ بذلك الجزء، فلا محالة نشأ منه غفلة، وهو الذي يكون على خلاف الغالب.

ولهذا ترى أنه قلما يتفق حصول العلم للإنسان بمخالفة ظنه المذكور للواقع، وهذا المعنى أعني: غلبة عدم الغفلة للإنسان لو فرض أنه بنفسه وقع تحت الاعتبار الشرعي فلا محالة يكون طريقاً تعديلاً شرعياً.

نعم لو صار سبباً وحكمة لتشريع الحكم في موضوع الشك، كما وقع غلبة عدم الاتفكاك بين الوجود اللاحق والسابق حكمة لجعل الحكم الأصلي في باب الاستصحاب كان أصلاً تعديلاً.

وعلى هذا فلو فرض أنه بعد تجاوز المحلّ ظنّ بعدم الإتيان فقتضى الحكم الأصلي البناء على الوجود، ومقتضى الحكم الطريقي البناء على العدم وإن لزم منه الحكم بكون الجزء المتأخر قد أتى به غفلة، ولا مزاحمة بينها، لحكومة الثاني على الأول.

ولا يخفى أنّ هذا الملك متساوي النسبة إلى الركعة وغيرها، فإذا رأى من نفسه أنه واقع في الركعة الكذائية فلو كان على خلافه، إما بأن كان في ما دونها، أو في ما بعدها كان لا محالة لأجل غفلة منه عن النقشة الذهنية التي دخل في العمل بملاحظتها، وهو على خلاف الغالب، وهذا وإن لم يصل إلى حدّ الدلالة، لكنّه لا يخلو عن تأييد.

وبالجملة، يدلّ على المطلب مضافاً إلى ذلك صحيحة صفوان عن أبي الحسن عليه السلام «قال عليه السلام إن كنت لا تدري كم صلّيت ولم يقع وهمك على شيء

فأعد الصلاة»^(١)، وهذا دليل عام لحجبة المظنة في الركعات جميعاً حتى في الأوليين على احتمال، ونصّ فيها بالنسبة إلى خصوص الأوليين على آخر، سواء في الثلاثية أم في الثلاثية أم في الرباعية، لكن لا بدّ من بيان فقه الحديث. فنقول وعلى الله التوكّل: إنّ الاحتمالات فيه بين أربعة:

الأول: أن يكون المراد الشكّ في ركعات الصلاة بجميع أقسامه من الصحيح والباطل، فيلزم الحكم بالبطان حتى في الصور الصحيحة، فيلزم التخصيص في عمومه بالنسبة إليها، لكنّه تخصيص بعيد، لكثرة الأفراد الصحيحة.

الثاني: أن يراد أنّ الحكم بالإعادة في الأقسام الباطلة مقصور على صورة عدم وقوع الوهم على شيء، وهذا خلاف الظاهر.

الثالث: أن يراد كثرة أطراف الشكّ وتردّها بين الواحدة والخمس عشرة متلاً، ويبعد هذا أنّ الإنسان لا يفهم خروج الشكّ في صلاة الصبح بين الواحدة والاثنتين عن تحت هذه العبارة، وهذا يكشف عن عدم كون المعنى المزبور معناها.

الرابع: أن يراد أنّ كلّ واحد واحد من مراتب العدد من الواحد إلى ما فوقه لم يكن معلوماً للمصليّ، بحيث لا يمكن للمصليّ الحكم بأنّ هذه المرتبة بحدها كمّ صلاتي، بمعنى أنّها موجودة وغيرها من المراتب المتأخّرة معدومة، بل بين أنّه إمّا يمكنه الحكم بأنّها موجودة دون أنّ غيرها ليست موجودة، كما في الواحدة، وبين أنّه يمكنه الحكم بأنّ ما فوقها غير موجودة ولا يمكنه الحكم بأنّها موجودة، كما في الخمس عشرة.

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٥ من أبواب الخلل، الحديث ١.

وأما لو أمكنه الحكم بأنّ الواحدة ليست بحدّ لصلاته وتردّد بين ما فوقها فهو خارج عن العبارة، لأنّ عدم العلم بالحدّ بقول مطلق معناه احتمال انطباق الكمّ الصلاحي على جميع المراتب، وهذا يعلم بنبي انطباعه على مرتبة الواحدة. فعلى هذا الاحتمال تكون الرواية نصّاً في الشكّ المتعلّق بالأولين، فيكون النسبة بينها وبين الروايات المحاكمة بالإعادة في الشكّ في الأولين حتى يستيقن أو حتى يثبت هو العموم والخصوص المطلقين.

كما أنّه بناءً على الاحتمال الثالث يكون النسبة عموماً وخصوصاً من وجه، لأنّ الرواية على ذلك الاحتمال يشمل الشكّ بين الاثنتين والخمس عشرة وما بينهما، ولا تشمل تلك الروايات، كما أنّها شاملة للشكّ المعتدل الطرفين، ولا تشمل هذه، لكن على هذا أيضاً يتعيّن تقديم هذه، لأجل أنّ لسانه لسان الطريقيّة للمظنّة إلى الواقع، فيكون حاكماً على تلك الروايات الدالّة على لزوم إحراز الأولين وإثباتها، هذا.

ويدلّ على اعتبار المظنّة في خصوص الأخيرتين أخبار خاصّة مذكورة في محالها، من أراد فليطلبها من مظانّها.

فإن قلت: يمكن الحدّث في دلالة الرواية على اعتبار الظنّ، لأنّ ما يتوهم دلالة عليه قوله فيها: ولم يقع وهمك على شيء، فلم لا يكون هذا مؤكداً للسفيرة الأولى، والمقصود به استقرار الشكّ؟ فكأنّه قال: إذا شككت واستقررت على التزلزل.

قلت: مفاد العبارة غير ما ذكرته، فإنّ معنى وقوع الوهم أنّه خرج عن حالة التردّد بين الوجود والعدم، والاستواء بينهما، وصار مائلاً وواقعاً على أحد الطرفين، ثمّ الوقوع يحصل بمجرد رجحان أحدهما كما في الظنّ.

فإن قلت : لعلّ المراد أنّه إذا لم تدر ولم يقع شكك على مرتبة معيّنة كالثلاث والأربع ، أو الاثنتين والثلاث ، بل كنت متحيّراً مطلقاً .
قلت : هذا التعبير واقع في روايات أخر فرض فيها الشك بين أطراف معيّنة ، ومن المعلوم أنّ المقصود به هناك ما ذكرنا من الوقوع والميل والخروج عن حدّ الاستواء والاعتدال ، هذا حاصل الكلام في حجية المظنّة في الركعات .

حجية المظنّة في الأقوال والأفعال

وأما في الأقوال والأفعال فالذي قوّاه شيخنا الأستاذ أدام الله فيض أنفاسه القدسيّة علينا وعلى جميع المحصلين حجيتها فيها أيضاً ، ومحصّل ما قال في مجلس بحته الشريف في تقريب هذا المرام أنّه إذا عرض على العرف أنّ الشارع المقدّس جعل الظنّ في مجموع الركعة من حيث المجموع حجةً والمفروض أنّه المجموع ليس شيئاً مغايراً لذوات الأجزاء فكيف يفهم التفكيك في حجيتها بين تمامها وبعضها ، إذ معنى التفكيك أنّه إذا كان وجود التمام بطريق الظنّ محرّزاً بحيث احتمل احتمالاً موهوماً عدم الكلّ كان الظنّ حجةً ، وأما إذا ظنّ البعض من أجزاء الركعة وعلم وجود البقية وكان وهم العدم أيضاً فيها معدوماً فليس هذا الظنّ بحجة ، مع أنّه بعينه شخص ذلك الظنّ الذي لو كان متعلقاً بهذا البعض منضماً إلى البقية لكان حجة .

والحاصل معنى الحجية التعبدية هو الاقتصار على شخص هذا الظنّ وعدم التعديّ إلى مثله ممّا نراه مماثلاً له في غلبة المطابقة للواقع ، إذ المعيار غلبة المطابقة بنظر الشارع ، وهذا معنى تعبديته .

ثم بعد عدم التعدي إلى مثله ربما يكون المورد لأجل المهتمية مانعاً عن جعل الظن فيه حجة وإن جعل شخص هذا الظن في مورد آخر أقل اهتماماً منه حجة، وهذا أيضاً مفقود في المقام، إذ نعلم أن الاهتمام بشأن بعض الركعة ليس بأزيد من الاهتمام بكلها الذي هو عبارة عن هذا البعض مع غيره.

ولا ندعي أن اللفظ قاصر عن إفادة الحجية إلا بالنسبة إلى الكل ونحن نسريها إلى الأبعاد بالأولية حتى يقال: إنه مع عدم كونها قطعية قياس لا نقول به، بل المدعى أنه بعدما أخذنا الظن طريقاً إلى الواقع وموجباً لإحراز الواقع عند الشارع يكون محمولاً في كيفية الطريقة على الطرق العقلية.

فكما أن العلاء في الطرق المعمولة بينهم إذا فرض كون شيء طريقاً عندهم لإحراز مجموع مركب من خمسة أجزاء مثلاً، فهو طريق إلى كل واحد واحد من تلك الخمسة منفرداً، كما يكون طريقاً إليها منضمة بلافق، ولا يدخل في أذهانهم التفكيك في الطريقة بين هذين، فكذا إذا أعطاهم الشارع طريقاً من عنده لإحراز كل مركب من أجزاء، فهم يفهمون منه الطريقة إلى أجزاء ذلك الكل منفرداً منفرداً أيضاً.

ألا ترى أننا تثبت اللوازم في باب ظهور الألفاظ وحجية الخبر والبيّنة، ولو فرض كون الخبر غير مطلع على الملازمة، بل قاطعاً بدمها، فكيف يشمل قوله **ظنّي**: صدق العادل، مع أن العادل لم يتفوه بالنسبة إلى اللازم المذكور شيء، بل لو سئل عنه ربما يخبر بالعدم، ومع ذلك نقول: يفهم حجّية قوله بالنسبة إلى هذا اللازم أيضاً من قوله: صدق العادل، وليس وجهه إلا ما ذكرنا من أن العرف بعد أخذ الحجية الطريقة من الشرع يحمل على ما هو المقرّر عندهم في الطرق المعمولة بينهم.

وهذا بخلاف ما إذا علّق الحكم على وصف الشكّ ولو بلسان أنّه عين الواقع كما في الاستصحاب، وكذا على الظنّ بما هو صفة، لا بما هو طريق وله غلبة المطابقة للواقع، فإنّه يجب الاقتصار على المؤدّي بدون التعديّ إلى ما عداه.

ففي ما نحن فيه إن كان النظر إلى ظنّ الركعة بحيث كونه صفة من الصفات لا بجهة طريقيّته وكشفه عن الواقع لما كان لنا حقّ التعديّ إلى أجزاء الركعة، كما أنّ الحكم المتعلّق بشكوك الركعة لا نعدّيه إلى أجزائها، وأمّا بعد ما كان النظر إليه بحيث طريقيّته وكشفه وفرض حصول شخصه من دون تفاوت في أجزاء الركعة والمعلوم قطعاً أنّ حالها في المهتمية أدون من تمام الركعة فكيف يفهم العرف تفكيك حجّيته بين هذين بالثبوت في الكلّ دون البعض.

نعم لو ورد إثبات الحجّية في البعض لم يفهمها العرف بالنسبة إلى الكلّ، لمكان الاهتمام بشأنه أزيد من البعض، وأمّا مع العكس فلا يفهم التفكيك.

وبالجملّة، فالمدعى الاستفادة من لفظ جعل الحجّية بعنوان الطريقيّة في الكلّ تعميمها بالنسبة إلى الجزء كاستفادة تعميمها بالنسبة إلى لوازم الخبر به، حيث ندعى استفادته أيضاً من اللفظ، لا أنّه شيء فهمناء من خارج اللفظ باستتيع المناط.

فإن قلت: فيلزم اعتبار حفظ كلّ من الإمام والمأموم في حقّ الآخر بالنسبة إلى أجزاء الركعة، لا اعتباره كذلك بالنسبة إلى نفسها، ولا تقولون به.

قلت: المقدار الحاصل من غلبة المطابقة في حفظ كلّ منهما بالنسبة إلى نفس الركعات غير حاصل في حفظه بالنسبة إلى أجزائها، إذ من المستبعد جدّاً، بل من المقطوع خلافه تأخّر المأموم بمقدار ركعة عن الإمام أو تقدّمه عليه، وليس الحال كذلك في تأخّره عنه بمقدار سجدة مثلاً.

نعم لو فرض القطع بعدم التأخر والتقدم حتى بهذا القدر أيضاً أمكن القول بالحجّة بعين البيان المتقدم.

وحاصل البيان المذكور أنه كما أنّ وجود الكلّ خارجاً متأخراً رتبة عن وجود جميع أجزائه ومترتب عليه، ووجود أجزائه مقدّمة لوجوده، كذلك الحال في الكشف والطريقة الذي هو الوجود العلمي الحاكي عن الوجود في الخارج، لا بمعنى أنه في هذا الوجود أيضاً متأخراً رتبة عن الوجود العلمي الطريق للأجزاء، كيف والحال أنه قد يكون العلم بالمعلول علّة للعلم بالعلّة، كما في برهان الإنّ، بل بمعنى أنّ الكشف عن الكلّ حيث إنّ مرجعه إلى الكشف عن وجوده لا ينفك عن الكشف عن وجود الأجزاء، والكاشف عنه لا يصير كاشفاً عنه إلا بعد كشفه عن الأجزاء، ولا يعقل التفكيك في اعتباره بين الكشفيين، بل الاعتبار أولاً يجب أن يشملهما بملاحظة الأجزاء، ثمّ بملاحظة الكلّ، كما هو الحال في مرحلة واقع الوجود.

وهنا بعض الأمور ربما تذكر في مقام تأييد هذا المرام.

أحدها: أنه إذا فرض حجّة الظنّ والاكتفاء به في الركعتين الأولين اللتين هما فرض الله تعالى، فلو لم يكتف به في مثل الحمد الذي هو من السنّة لزم أسويّة حال فرض الله من السنّة، حيث لا يكتفي في الثاني بالظنّ، بل لا بدّ من تحصيل العلم، بخلاف الأوّل.

وفيه أنه مضافاً إلى كونه من القياس يكون مخدوشاً، بأنّ ذلك لا يكشف عن الأسويّة المذكورة، لأنّ مرجع عدم حجّة الظنّ فيه إذا كان لزوم تحصيل العلم كان ما ذكرت حقاً، ولكن إذا كان مرجعه إلى أنّ الشارع لم يبالٍ بحفظ حدّ الأجزاء من عدم زيادتها وعدم نقيصتها كمبالاته بذلك في الركعات، فلهذا حكم بالإتيان

بالأجزاء مع عدم العلم بها في المحلّ وعدم الإتيان مع انقضائه، ولم يبالِ باحتمال الزيادة في الأوّل ولا بالنقص في الثاني، بخلاف الركعة، فلهذا جعل الظنّ فيها حجة مع وجوده، ومع استواء الشكّ جعل قانوناً آخر لحفظ حدّ الركعات عن الزيادة والنقص، وهذا ليس ناشئاً عن عدم الاعتناء بالركعة كاعتنائه بالأجزاء، بل الأمر بالعكس.

وثانيها: أنّه لو لم يكن الظنّ في الأفعال حجة كما في الركعة لزم منه المحذور في بعض الفروع، كما لو تردّد بين الثلاث والأربع وظنّ بالأربع وكان قاطعاً بأنّه لو صلى أربعاً كان آتياً بالسجدة الثانية، فلا محالة أنّه ظانّ بوجود السجدة الثانية، ومقتضى التفكيك بين الظنّين في الحجية أنّه يجب عليه البناء على الأربع والإتيان بالسجدة الثانية بمقتضى قاعدة الشكّ في المحلّ، فيلزم القطع بفساد الصلاة، للعلم إجمالاً إمّا بزيادة السجدة المذكورة، وإمّا بنقصان صلاته بركعة.

وفيه أولاً: أنّ الأخذ بالظنّ المذكور لازم لا من باب حجية الظنّ في الأفعال، بل من باب الأخذ بلوازم الطرق وكون الظنّ في الركعة حجة من باب الطريقة.

وثانياً: لا يلزم من حدوث المحذور في بعض الأحيان بواسطة اجتماع مصداقي القاعدتين بطلان إحداهما بحسب الكبرى.

ألا ترى أنّه لو شكّ في الركوع بعدما سجد وشكّ أيضاً في السجدة الثانية، لكن يقطع بأنّه على تقدير الإتيان بالركوع قد أتى بالسجدة الثانية أيضاً فمقتضى قاعدة الشكّ بعد التجاوز بالنسبة إلى الركوع عدم إتيانه، ومقتضى قاعدة الشكّ في المحلّ بالنسبة إلى السجدة الثانية لزوم إتيانها، مع أنّه يقطع بفساد الصلاة حينئذٍ إمّا لفقد الركوع، أو لزيادة السجدة عمداً، وهذا لا يوجب خللاً في إحدى الكبيرين

المذكورتين، أعني: قاعدة التجاوز وقاعدة الاستصحاب كما هو واضح، بل لا بد من الرجوع إلى قاعدة أخرى متكفلة لحكم تزامم القاعدتين، وهذا واضح.

وبالجمله، أمر حجّية الظنّ في الأفعال غير محتاج إلى التشبّث بهذه الأمور الواهية، والعمدة فيه هو الاتّكال على الظهور العرفي والملازمة العرفيّة بين الطريقتين، بحيث لا يفهم العرف من دليل الطريقيّة في الكلّ اقتصارها عليه ولو كان اللفظ غير مشتمل على عموم، بل يلغون هذا القيد ويفهمون من الظهور اللفظي عموم الطريقيّة بالنسبة إلى الأجزاء في شخص ذلك الظنّ، لا ما يخالفه في غلبة المطابقة والكشف عن الواقع، كما مرّ بيانه مفصلاً، والله العالم.

المسألة الثانية

بيان ما يحصل به الفراغ من الأوليين

قد عرفت استفادة الأخبار بأن القانون الظاهري المعمول في باب الشك في الركعات من الاكتفاء بالركعة الوهيّة والبناء على وجودها في مقام الامتثال ثمّ إتيان النقصان المحتمل من الخارج مخصّص بغير الركعتين الأوليين اللتين هما فرض الله فلا يكتفى فيها إلا بالامتثال القطعي والوجود المثبت الخالي عن الشك.

فلا بدّ من التكلّم في بيان ما به يحصل الفراغ من الأوليين، وهل هو الركوع من الركعة الثانية، أو السجدة الثانية ولو قبل الذكر أو الفراغ من ذكرها قبل الرفع، أو الرفع منها.

فنقول: أجزاء المركّب بحسب عالم التصرّو ينقسم إلى أقسام: فنها: ما له دخل في صدق الاسم، بحيث لا يصدق اسم ذلك المركّب بدونه، لا فاسداً ولا صحيحاً.

ومنها: ما له دخل في صحته وترتب الأثر المقصود عليه وإن كان الاسم بالمعنى الأعمّ غير متوقّف عليه.

ومنها: ما له دخل في كماله لا في صحته، وهذا أيضاً تارة يكون لازم التحصيل، وأخرى غير لازمة، فالأقسام أربعة.

إذا عرفت هذا فنقول: لا إشكال في عدم صدق اسم الركعة مع فقد الركوع، بل أو إحدى السجدين، وأما بعد تحقق السجدين فصدق الركعة حاصل، لكنّها غير صحيحة، لأنّ الذكر له دخل في صحتها، وأما بعد حصول الذكر فصحة الركعة بمعنى صحتها الجزئية حاصلة، والرفع الذي هو واجب لأجل التشهد كنفس التشهد وإن كانا لازمين، إلا أنّهما موجبان لكمال الركعة.

وإن شئت المثال من الخارج فانظر إلى حال الدار، فإنّ الجدران الأربعة مع بناء بيت كافٍ في صدق الاسم ولو لم تكن قابلة للسكنى، لكن مع عدم القابلية فاسدة، وبعد حصول شرائط القابلية يتحقّق الصحة أيضاً، ثمّ بعد تحقّق الصحة فالاشتغال على السرداب والحوض من أجزاء الكمال، ولكنّه من اللازم، بخلاف الاشتغال على بعض المحسنات الأخر الغير اللازمة فحال التشهد والرفع المذكورين حال السرداب والحوض بالنسبة إلى الدار.

فكما إذا قيل: من بنى داراً فله كذا، لا يتحقّق صدقه إلا بعد تحقّق الأجزاء المقومة للصدق والمقومة للصحة ولا يتوقف على تحقّق الأجزاء المقومة للكمال. فكذا في مقامنا إذا قيل: أجزاء القانون الظاهري المجمعول لمقام امتثال الركعة في مرحلة الشكّ إنّما هو بعد ما أحرز المصلّي الركعتين الأوليين، كان المتبادر منه حصول الأجزاء المقومة للصدق والمقومة للصحة، دون المقومة للكمال، وهو يتمّ بالفراغ من الذكر في السجدة الأخيرة، والله العالم.

المسألة الثالثة

في بيان كيفية استفادة القانون الظاهري المجمعول للشك في الركعات بعد إحراز الأولتين من الأخبار.

فاعلم أنّ صور الشك في غير الركعتين الأولتين - التي وقعت محلاً لتعرض الأخبار وكلمات العلماء الأخيار، وغيرها غير مذكورة في الأخبار، وإنما قيل بجرىان القانون المذكور فيها بواسطة إرجاعها إلى الأولى - منحصرة في خمس: الشك بين الاثنتين والثلاث، والشك بين الثلاث والأربع بعد إكمال السجدين، والشك بين الاثنتين والأربع، والشك بين الاثنتين والثلاث والأربع، والشك بين الأربع والخمس بعد الإكمال.

وأما الصور التي قيل بإرجاعها إلى إحدى هذه الخمس فخمس أيضاً، الشك بين الثلاث والأربع قبل الإكمال، والشك بين الأربع والخمس في حال القيام، والشك بين الثلاث والخمس في حال القيام، والشك بين الثلاث والأربع والخمس في حال القيام، والشك بين الخمس والست في حال القيام، فالمجموع عشر صور.

وأما كيفية استفادة القانون الظاهري في مجموع هذه الصور فتارة يبيح في استفادته من العمومات المتكفلة لبيان ذلك القانون، وأخرى يبيح في استفادته من

النصوص الخاصة الواردة في واحدة من الصور الخمس الأولى، فهذا هنا مقامان .
 المقام الأول : الحق أن العمومات الدالة على أنه متى شككت في الركعات
 فابن على الأكثر ثم تمّ النقص المحتمل خارج الصلاة بعد ضمّها إلى المستفيضة
 الواردة في أن الركعتين الأوليين لا يجري فيها الوهم، أعني لا يكتفى بوجودهما
 الموهوم المحتمل في مقام الامتثال، كما هو مضمون : إبن على الأكثر، وإنما ذلك
 مخصوص بالأخيرتين اللتين هما فرض النبي ﷺ يستفاد منها الحكم بالعلاج
 المذكور في جميع الصور العشر المذكورة، إلا في الأربع والخمس بعد الإكمال والخمس
 والست.

بيان ذلك أما بالنسبة إلى الصور الأربع الأولى فواضح، حيث إن المصلي فيها
 بعدما أحرز التنتين يشكّ إمّا في وجود الثالثة، وإمّا في وجود الرابعة، وإمّا فيها
 بنحو التلازم في الوجود مع عدم احتمال التفكيك، وأما فيها مع احتمال التفكيك وقد
 فرض دلالة الأخبار المذكورة على أن الوهم أعني : البناء على الأكثر والاكتفاء
 بالوجود المحتمل للركعتين الأخيرتين هو العلاج المعمول في مقام الشكّ، ثمّ إتيان
 النقصان المحتمل من الخارج، وهذا واضح الانطباق على جميع تلك الصور الأربع .
 وأما بالنسبة إلى الأربع الأخرى فحاصل التقريب أنه يستفاد من تلك
 العمومات أنه كلما حصل للمكلف الشكّ في عدد الركعات التامة من صلواته بين
 الاثنتين والزيادة عنها، فهو يكتفى بالوجود المحتمل ويعامل معه معاملة المقطوع،
 ثمّ يأتي لجبر النقص المحتمل بما يحتمل نقضه بعد السلام .

ولا يخفى أنّ الذي يرى نفسه في حال القيام أو في الركوع أو بينه وبين
 السجود، أو في السجدة الأولى أو الثانية قبل إتمام الذكر الواجب ويشكّ في أنّ
 ما بيده ثالثة أو رابعة، فشكّه بالنسبة إلى هذا الذي بيده لا يحسب شكّاً في الركعة

في بيان كيفية استفادة القانون الظاهري المعمول للشك في الركعات ٥٢٧

التامة، بل في نصفها أو ثلثها ونحو ذلك، ومورد العمومات إنما هو الشك في الركعة التي هي اسم للمجموع من حيث المجموع، فهذا المصلي لا محالة يكون شكّه بملاحظة الركعة راجعاً إلى الشك بين الاثنتين والثلاث كما هو واضح، وقد عرفت أن مقتضى العمومات أنه يبيّن على أن الثالثة الموهومة كالمقطوعة، فيبادر إلى إتمام ما بيده بعنوان الرابعة، ثم يأتي بركعة محتملة للنقص بعد السلام.

هذا هو الحال في الشك بين الثلاث والأربع قبل الإكمال.

ومنه يظهر الحال في الثلاث الأخر أعني: الأربع والخمس في حال القيام، والثلاث والخمس كذلك، والثلاث والأربع والخمس كذلك، غاية الأمر أنه يلزم عليه في هذه الثلاث - بعدما بنى على تحقق الرابعة المحتملة وعامل معها معاملة المقطوعة - هدم القيام الذي هو فيه، لأنّ هذا عمل من يقطع بكون القيام السابق ركعة رابعة، فإنّه يهدم ويجلس ويتشهد ويسلم، ثمّ بعد ذلك يأتي بجبر النقصان المحتمل كسائر الصور المتقدمة.

فهذه الأربع الحالية عن النصّ الخاصّ أيضاً يمكن استفادتها، لكن من العمومات بالتقريب الذي عرفت، لا كما قد يتوهم من أنّ الثلاثة الأخيرة بعد الهدم يرجع الشك فيها إلى تلك الصور المنصوصة، فيندرج تحت النصوص الخاصة بهذه الحيلة، كما علّمه إليه يشير ما في بعض النصوص من أنّ الفقيه يحتال لأجل صلاته حتى لا يعيدها.

ولا كما يظهر ارتضاؤه من كلام شيخنا المرتضى رحمته من استفادة حكمها من العمومات بتقريب آخر، وهو شمول الأكثر الذي أمرت العمومات بالبناء عليه للركعة المحتمل كونها خامسة قبل الركوع، فإنّه يمكن تصحيحها أيضاً بالبناء المذكور، فإنّ أثره هدمها.

وجه عدم المصير إلى الوجهين، أما إلى الوجه الأول فواضح، لأن كل عنوان تحقق للشك في أول حدوده هو المصير، ولا عبرة بما يحدث له باعتبار الوجود البقائي، كما أن الشك في الجزء قبل الدخول في الجزء المرتب عليه لا يمكن إدراجه تحت أخبار الشك بعد تجاوز المحل بالورود في الجزء المتأخر شكاً.

لا يقال: في ذلك المقام الشك محفوظ بشخصه، وإنما تغير المحل، وأما هنا فالشك متغير بنفسه، لأنه قبل الهدم شك في عدد، وبعده يصير شكاً آخر في عددٍ آخر.

لأننا نقول: كلاً، بل الوحدة هنا أيضاً محفوظة، فإن الشك في أي مرتبة من العدد تحقق بالنسبة إلى ركلة، فهو بعينه شك في المرتبة النازلة عنها بالنسبة إلى ما سبقتها، فالشك في العدد النازل بعد هدم القيام ليس شكاً آخر، بل عين ذلك الشك الأول، وإنما تغير محله، وبعدهما كان العبرة بأول حدوده لا بما يحدث له من العنوان في مرحلة بقائه فلا عبرة بالرجوع إلى أحد الشكوك المنصوصة بالحيلة المذكورة.

وأما إلى الوجه الثاني^(١) فلأن الأكثر المأمور بالبناء عليه ليس عاماً لكل أكثر ولو كان مضرراً بالصحة كالسادسة أو الخامسة بعد الركوع، كما هو واضح، أو غير مضر ولا نافع، وإنما ينفع بالصحة هدمها كالخامسة قبل الركوع.

وجه أن النصوص المذكورة تنادي بأن الأكثر المذكور شيء يكون البناء عليه ملازماً لاحتمال النقيصة في عدد الركعات، حتى أنه احتيج إلى إتيان ركلة الاحتياط لتدارك تلك النقيصة المحتملة، وتكون ركلة الاحتياط دائرة بين الجارية للنقصان وكونها نافلة غير مرتبطة بالصلاة، ومن المعلوم أن هذا المعنى لا يستحق

(١) أي عدم المصير إلى الوجه الثاني.

في بيان كيفية استفادة القانون الظاهري المجموع للشك في الركعات ٥٢٩
بالنسبة إلى الخامسة قبل الركوع كما هو واضح.

فالمهيص منحصر بما ذكرنا من أنّ هذا القانون غير شامل للقيامات،
ولا للقيامات مع الركوعات، وإنما هو متعرّض لحال الشك في الركعات، وإذن
فشكّه بالنسبة إلى القيام، أو هو مع الركوع المتلبس بهما ملغى وغير محكوم بحكم
أصلاً، والذي وقع تحت الحكم هو شكّه بالنسبة إلى الركعات التامة من صلاته هذه،
وهي منحصرة في القيامات السابقة، وشكّه بالنسبة إليها فعلاً، وقبل الهدم يكون
معنواً إمّا بالاثنتين والأربع، وإمّا بالثلاث والأربع وإمّا بغيرها من الأربع
المنصوصة، والمستفاد حكمها من العمومات أيضاً.

ومن هنا يظهر الحال بالنسبة إلى الشك بين الخمس والست في حال القيام،
فإنّه أيضاً مشمول للنص الخاص الحاكم في من لا يدري أنّه صلى أربعاً أو خمساً
بالتشهد والتسليم ثمّ سجدي السهو، لأنّه بالنسبة إلى قياماته السابقة التي هي
المسمّاة باسم الركعة التامة شاكّ بين الأربع والخمس، فيجب عليه بمقتضى ذلك
النص الخاص البناء على كون قيامه المتصل بهذا القيام رابعاً، فيجب عليه هدم
ما بيده ثمّ التشهد والتسليم وسجدي السهو، والله العالم.

المقام الثاني : في ذكر النصوص الخاصّة الواردة في الصور الخمس الأول،
فنقول وعلى الله التوكّل :

الشك بين الاثنتين والثلاث

أما الصورة الأولى : أعني الشك بين الاثنتين والثلاث فالمحكّي عن الذكرى
أنّه قال : وأما الشك بين الاثنتين والثلاث فأجراه معظم الأصحاب بجرى الشك

بين الثلاث والأربع، ولم تقف فيه على رواية صريحة، ونقل فيه ابن أبي عقيل تواتر الأخبار، انتهى.

أقول: أما الأخبار العامة فيمكن المحدثه في عمومها للمقام، لإمكان دعوى ظهور مثل قوله عليه السلام: من شك في الأوتنين أعاد حتى يحفظ، كما في بعض الأخبار، أو حتى يشبها، كما في آخر، في وجوب حفظ الأوليين على نحو التفصيل، فلا يشمل ما لو وقع إحداها طرفاً للعلم الإجمالي، فلا يمكنه في مقام عدّ الركعات أن يقول: هذه الركعة بخصوصيتها ثانية، بل نقول إما ثانية وإما ثالثة.

لكنّ الذي يسهّل الخطب وجود النصّ المعتبر في الشكّ بين التثنتين والأربع بصحة الصلاة، ومنه يستكشف كفاية هذا المقدار من الحفظ وتامة عموم الأخبار العامة للمقام.

وأما الأخبار الخاصة فهي بين ما هو ظاهر في البناء على الأقلّ، كرواية سهل ابن اليسع^(١)، ورواية زرارة^(٢)، وما هو ظاهر في البناء على الأكثر بقريئة تعيين فاتحة القرآن، كرواية قرب الإسناد^(٣)، وما هو ظاهر في وجوب الإعادة، كرواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: سألته عن رجل لم يدر أركعتين صلى أم ثلاثاً؟ قال عليه السلام: يعيد، قلت: أليس يقال: لا تعاد الصلاة فقيه؟ فقال: إنما ذلك للثلاث والأربع»^(٤).

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٣ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٩ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ٦.

(٣) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٩ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ٢.

(٤) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٩ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ٣.

في بيان كيفية استفادة القانون الظاهري المعمول للشك في الركعات ٥٣١

أما ما دلّ على البناء على الأقلّ فسيأتي أنّه عدم جواز الاعتماد عليه، لإعراض الأصحاب عنه، ومنافاته لما يستفاد من سائر الأخبار، فيتعيّن حمله على التقيّة إن لم يمكن إرجاعه إلى البناء على الأكثر.

وأما ما دلّ على وجوب الإعادة فالظاهر أنّ المراد منه ليس ما يترأى في بادي الرأي من الحكم في البطان، كيف ومقتضى ذلك انحصار العلاج بالشك بين الثلاث والأربع، بل المراد منه الرخصة، أو الرجحان في الإعادة في غير الشك بين الثلاث والأربع حتّى يحصل الامتثال القطعي للأمر بأربع ركعات، ومرجوحية ذلك في الشك المزبور بالنسبة إلى علاج ما بيده بالبناء على الأكثر.

فحصّل ما يستفاد من الخبر الشريف أنّه كما يجوز إحراز الأربع بالطريق الظاهري المنصوص عليه في الأخبار العامة، كذلك يجوز إحرازها بنحو اليقين. والذي يشهد بصحّة هذا الجمع أنّ الأخبار العامة سياقها تعليم الطريق لإتمام الصلاة مع الشكّ، وليس مفادها تعيين العمل به، نعم يعيّن دليل حرمة الإبطال لو كان له عموم يشمل المقام، فالخبر الشريف إنّما ينافي حرمة الإبطال، لا مدلول تلك الأخبار.

لا يقال: الأمر بالإعادة ظاهر في البطان، بحيث يكون صرفه إلى تجويز القطع ورفع حرمة الإبطال خارجاً عن متفاهم أهل العرف، كما أشير إليه في بعض المباحث السابقة.

لأنّا نقول: ليس الأمر بالإعادة في مثل المقام ظاهراً في البطان، إذ لا يتوهم أحد أن يكون الشكّ بنفسه من المبطلات، فعناه لا محالة تجويز القطع، لإحراز المصداق القطعي للامتثال، غاية الأمر أنّ له أيضاً إحراز المصداق التبعدي الذي أشار إليه الأخبار العامة، لكنّ الإعادة في خصوص الشكّ بين الثلاث والأربع

مرجوحة بالنسبة إلى عمل الشك، وراجحة عليه في الشكوك الصحيحة للآخر، والله العالم.

الشك بين الثلاث والأربع

وأما الصورة الثانية : أعني الشك بين الثلاث والأربع، فتارةً يكون عروضه بعد الفراغ من الركعة، وأخرى في أثناء التلبس بها، ولا يخفى انحصار مورد الأخبار الخاصة الواردة في هذا الشك بالقسم الأول، لأنه مفاد قوله في بعضها : إذا لم تدرِ ثلاثاً صليت أم أربعاً^(١)، وفي آخر : لا يدري أثلاثاً صلى أم أربعاً^(٢)، وفي ثالث : إذا لم يدِرِ في ثلاث هو أم في أربع وقد أحرز الثلاث^(٣)، فإنه لا يقال : صلى ثلاثاً أو أنه أحرز ثلاثاً إلا بعدما فرغ من الثالثة، ولا يقال ذلك في أثناء التلبس بها.

وعلى هذا فلا بدّ في القسم الثاني من الرجوع إلى إطلاق الأخبار العامة والخاصة الواردة في الصورة السابقة أعني : الشك بين الثنتين والثلاث، فإن الشك في الركعة المتلبس بها بين كونها ثلاثة أو أربعة ملازم للشك في سابقتها بين كونها ثمانية تامة، أو ثلاثة كذلك، وقد دلت الأخبار العامة والخاصة المزبورة على أنه متى دار أمر الركعات التامة بين الثنتين والثلاث يبيّن على الثلاث ويجيء بركعة منفصلة

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب الحلل في الصلاة، الحديث ١.

(٢) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب الحلل في الصلاة، الحديث ٢.

(٣) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب الحلل في الصلاة، الحديث ٣.

في بيان كيفية استفادة القانون الظاهري المجمعول للشك في الركعات ٥٢٣
ويجوز له قطع الصلاة وإعادتها من رأس على ما مرّ.

وأما القسم الأوّل فالأخبار الخاصّة متعارضة فيه بحسب الظاهر.

فمنها: ما يدلّ على البناء على الأربع، وهو مفاد أكثر الأخبار^(١).

ومنها: ما يستظهر منه البناء على الأقلّ، كصحيحة زرارة عن أحدهما عليه السلام

«قال: قلت له: من لم يدر في أربع هو أو في اثنتين وقد أحرز التنتين؟ قال عليه السلام:

يركع ركعتين وأربع سجّدت وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه، وإن

لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أخرى ولا شيء

عليه، ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما

بالآخر، ولكن ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيسبى عليه، ولا يعتد بالشك في

حال من الحالات»^(٢).

فإنّ ظاهر قوله عليه السلام: قام فأضاف إليها أخرى، هو اتّصال الركعة الملازم

للبناء على الأقلّ، كما هو مقتضى قوله عليه السلام في مقام التعليل: ولا ينقض اليقين

بالشك هذا.

ولكنّ التحقيق عدم دلالة الخبر على ذلك، بل ودلالته على البناء على الأكثر،

توضيحه أنّه إذا كان المأمور به أربع ركعات مأخوذة بشرط لا من الزيادة، فكما

لا بدّ في مقام التفريع من القطع بوجود ذات الأربع بلا نقص كذلك لا بدّ من إحراز

وصفها بعدم الزيادة إمّا بالقطع أو بالأصلّ وحينئذٍ فالشك بين الثلاث والأربع إن

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب الخلل في الصلاة.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ٣، والباب ١١ من

هذه الأبواب، الحديث ٣.

اكتفى في مقام التفريع بهذه الركعات المرددة بين الثلاث والأربع فقد نتقض يقين اشتغاله بالشك، لأنه يحتمل كون هذا المأتي ناقصاً من الأربع، وقد كان مقتضى اشتغاله اليقيني بتحصيل هذا العنوان الاقتصار على الفرد المعلوم منه وعدم الاكتفاء بالفرد المشكوك، هذا إن اكتفى بما أتى به من الركعات.

وإن لم يكن، بل ضمَّ إليها ركعة أخرى موصولة فقد خرج عن عهدة الاشتغال بذات الأربع خروجاً قطعياً، ولكنه من حيث الاتصاف بعدم الزيادة عن هذا الحد لم يخرج عن الاشتغال القطعي إلا بالشك، فالفراغ بالنسبة إلى ذات المحدود قد حصل بالقطع، وبالنسبة إلى حده قد حصل بالشك، وقد كان مقتضى الاشتغال القطعي بالمحدود، الفراغ القطعي الغير المخلوط بالشك.

إن قلت: وإن كان في هذه الصورة غير محرز لعدم الزيادة بالقطع، ولكنه محرز له بالأصل.

قلت: الأصل بالنسبة إلى إعطاء الحد لهذا الموجود وأنه محدود بالأربع من دون زيادة مثبت، هذا إن تمَّ الركعة الأخرى موصولة، وأما إن عمل بالقانون المشار إليه في الأخبار من إتيان الركعة المحتملة النقصان مفضولة فقد أحرز المأمور به بذاته وحده على سبيل القطع، لأنه إن كان المأتي به أولاً ثلاثاً فقد تمَّمه بهذه الركعة المفصولة بواسطة قبول الشارع إتيانها مقام الموصولة، وإن كان أربعاً فقد سلم من زيادة الخامسة، لاحتساب الشارع هذه الركعة المفصولة على تقدير تمامية الصلاة نافذة.

إذا عرفت هذا فنقول: الظاهر من الفقرات الست أو السبع أعني قوله: ولا ينقض إتح هو إرادة البناء على الأربع والإتيان بالركعة المحتملة النقصان مفصولة.

في بيان كيفية استفادة القانون الظاهري المجمول للشك في الركعات ٥٣٥

ويشهد على ذلك أمران : أحدهما : نفس تكرار هذه الفقرات، إذ لو كان المراد هو البناء على الأقل وإتيان الركعة المحتملة النقصان موصولة لكن في تأدية هذا المراد الفقرة الأولى، كما في سائر الموارد التي ورد فيها هذه الفقرة، فيكون ذكر سائر الفقرات لغواً مستدركاً، بخلاف ما إذا حمل على المعنى الذي ذكرنا، فإنه يراد حينئذ بكل فقرة معنى غير ما يراد بالأخرى كما عرفت من تقريرنا.

والثاني : ظهور رجوع هذه الفقرات إلى كلتا صورتين المذكورتين في صدر الصحيحة، ولا يخفى ظهور قوله في الصورة الأولى وهو الشك بين الثنتين والأربع يركع ركعتين وأربع سجعات وهو قائم بفاتحة الكتاب في كون الركعتين مفصولتين لما في تعيين فاتحة الكتاب والتصريح باسم القيام من الدلالة الواضحة على ذلك، وحينئذ فلا محيص عن حمل الفقرات المذكورة على المعنى الذي ذكرنا، والله العالم. بقي شيء ينبغي التنبه عليه وهو أنّ مادة النقص لا بد وأن يكون متعلقاً بشيء له الاستحكام كاليقين، فما وجه قوله عَلَيْهِ : ولكن ينقض الشك باليقين، ويمكن أن يكون جارياً مجرى قول الشاعر :

قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبخة قلت اطبخوا لي جبة وقيصاً

الشك بين الثنتين والثلاث والأربع

وأما الصورة الثالثة : أعني : الشك بين الثنتين والثلاث والأربع ففيها مقامان :

الأوّل : هل يمكن استفادة حكم هذه الصورة من الأخبار العامة أو لا ؟

الثاني : في ما يستفاد من الأخبار الخاصة الواردة في حكم هذه الصورة.

أما الأول : فالحقّ عدم العموم في تلك الأخبار لهذه الصورة، وجه ذلك أنّ الأخبار متعرّضة للشكوك التي يكون أمر الركعة المفصولة فيها مردّداً بين كونها تميمياً لتام النقصان على تقدير نقص الصلاة أو نافلة مستقلّة على تقدير تماميّتها .
 وحينئذٍ نقول : إنّ الشاكّ بين الثنتين والثلاث والأربع إن أتى بركعتين عن قيام، ثمّ بركعتين عن جلوس فإن كانت الصلاة تامة غير ناقصة فلا كلام، وإن كانت ناقصة بركعتين فلا كلام أيضاً، وأما إن كانت ناقصة بركة فالركعتان عن قيام لا تصلحان لتتميم نقصها مع كونها ناقصة، فلا بدّ من كونها نافلة، والأخبار إنّما دلّت على نافليّة الركعة المفصولة التي يصلح على جميع تقادير النقص لتتميم الصلاة في تقدير تماميّتها، لا على نافليّة الركعة المفصولة الصالحة للتتميم على بعض تقادير النقص دون بعض في تقدير عدم الصلاحية .

وإن أتى بركة عن قيام وركعتين عن جلوس فإن كانت صلاته تامة أو ناقصة بركة فلا كلام، وأما إن كانت ناقصة بركعتين فالركعة المفصولة عن قيام لا يصلح لتتميم تمام النقصان، فلا بدّ من كونها نافلة في هذا التقدير، وقد عرفت عدم دلالة الأخبار على ذلك إلا في مورد دوران أمر الركعة بين كونها تميمياً لتام النقص الوارد في الصلاة بجميع تقاديره ونافلة في تقدير عدم النقص، فالنافليّة في بعض تقادير النقص خارجة عن مدلولها .

وأما المقام الثاني : فيدلّ على المشهور من البناء على الأربع ثمّ الإتيان بركعتين عن قيام وركعتين عن جلوس مرسلّة ابن أبي عمير^(١) التي هي في حكم المسانيد، ولكن يعارضها صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج عن أبي إبراهيم عليه السلام

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ١٣ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ٤ .

في بيان كيفية استفادة القانون الظاهري المجموع للشك في الركعات ٥٣٧

«قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : رجل لا يدري إثنين صلى أم ثلاثاً أم أربعاً؟ فقال عليه السلام : يصلي ركعة من قيام، ثم يسلم، ثم يصلي ركعتين وهو جالس»^(١).

ويدفع المعارضه أنه نقل عن بعض نسخ التهذيب أن فيها بدل الركعة الركعتين من قيام، فيكون الصحيحة جملة المراد، لاختلاف نسخها، فلا يعارض تلك المرسله الصريحه في مرام المشهور، مع أنه على تقدير صحه النسخه الأولى يمكن الجمع بينها وبين المرسله بالتخيير بين الأمرين، والله العالم.

الشك بين الثنتين والأربع

وأما الصورة الرابعة : أعني الشك بين الثنتين والأربع فقد ورد فيها الأخبار المعتبرة على طبق مرام المشهور من البناء على الأربع بإتيان ركعتين منفصلتين.

نعم ظاهر بعض الأخبار البناء على الأقل بقوله عليه السلام فيه : إركع ركعتين ثم سلم^(٢)، حيث إن الظاهر منه كون هذا التسليم تسليم الصلاة، فيكون الركعتان موصولتين، وقد ورد في الصحيح عن محمد بن مسلم الأمر بالإعادة أيضاً.

ويمكن أن يقال - بعد الغض عما مر من كون البناء على الأقل مورد المنع البليغ الوارد في صحيح زرارة المتقدم في ضمن الفقرات الست أو السبع على ما فصلنا، وعما سيجيء من كون البناء على الأقل غير معتمد عليه عند الشارع في الركعات الصلواتية على ما يستفاد من الأخبار المستفيضة الحاكمة بكون الركعتين

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ١٣ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ١.

(٢) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ١١ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ٨.

الأولين فرض الله، ولأجل ذلك ليس فيها الوهم، فيجب الإعادة كما يأتي بيان ذلك إن شاء الله مفصلاً: إن الشارع جعل في حق هذا الشاك ثلاثة أنحاء من الامتثال:

الأول: رفع اليد عمّا بيده واستئناف صلاة أخرى ليكون قد امتثل المأمور به بمصادقه القطعي.

والثاني: تتميم ما بيده بقاعدة تعبدية يأمن المصلي عن كشف الخلاف لها، وهي البناء على الأكثر وإتيان الركعتين مفصولتين.

والثالث: أيضاً تتميم ما بيده، لكن بقاعدة ظاهرية لا يستفيد المكلف منها إلا ما دام باقياً على الشك، وأما بعد زوال الشك وتبيين الخلاف فيجب عليه الإعادة، وهي البناء على الأقل الذي هو مقتضى الاستصحاب، هذا.

ولكن قد عرفت وسيجيء إن شاء الله تعالى عدم كون البناء على الأقل مرضياً عند الشارع، فالأولى حمل ما ظاهره ذلك على ما لا ينافي الأخبار الأول إن أمكن، وإلا فعلى التقيّة.

بقي في المقام شيء ينبغي التنبيه عليه وهو أنه قد يقال: من أين يستفاد ابتداء الركعة أو الركعتين المفصولتين بتكبيرة الافتتاح، وأين موضع استفادته من أخبار الباب العامة منها أو الخاصة، وأيضاً هل يستفاد من الأخبار العامة في صورة كون النقصان المحتمل ركعة واحدة تعيين كونها عن قيام أو عن جلوس أو التعميم.

والجواب أما عن السؤال الأول فهو أن موضع الاستفادة حكم الأخبار بكون هذه الركعة أو الركعتين صلاة مستقلة نافلة على تقدير عدم نقص صلاة الأصل، ومن المعلوم أن الصلاة المستقلة لا يكون بلا افتتاح.

وأما عن السؤال الثاني: فهو أنه يمكن الاصطيدان من حال الشارع عدم جعل

في بيان كَيْفِيَّةِ اسْتِفَادَةِ الْقَانُونِ الظَّاهِرِيِّ المَجْمُولِ للشُّكِّ فِي الرُّكْعَاتِ ٥٣٩

الرُّكْعَةُ الوَاحِدَةُ صَلَاةٍ مُسْتَقَلَّةٌ إِلَّا فِي الوُتْرِ وَرُكْعَةُ الْاِحْتِيَاظِ فِي بَعْضِ الشُّكُوكِ الَّتِي وَرَدَ النَّصُّ فِيهَا مِنَ الشَّارِعِ بِكُونِهَا عَنْ قِيَامٍ، فَاحْتِسَابِ الرُّكْعَةَ عَنْ قِيَامٍ نَافِلَةٍ يَحْتَاجُ إِلَى تَنْصِيصِ الشَّارِعِ بِهِ فِي خُصُوصِ المَقَامِ، وَإِلَّا فَلَا بَدَّ مِنْ صَلَاةِ الرُّكْعَتَيْنِ عَنْ جُلُوسِ اللَّتَيْنِ قَدْ عَلِمْنَا مِنَ الشَّارِعِ أَيْضًا احْتِسَابَهُمَا مَكَانَ الرُّكْعَةِ الوَاحِدَةِ الْقِيَامِيَّةِ.

ويعلم ما ذكرنا من تعليل زيادة الوتيرة على عدد النوافل النهارية والليلية بكونها لأجل تكميل عدد النوافل إلى عدد الأربع والتلاثين ليكون مكان كل ركعة من الفرض ركعتان من النفل.

وحينئذ فنقول: إنَّ الرُّكْعَةَ المَفْصُولَةَ المَأْتِيَّ بِهَا لِجَبْرَانِ النِّقْصِ المَحْتَمَلِ لَا بَدَّ وَأَنْ يَكُونَ صَالِحَةً لِجَبْرِ عَلَى تَقْدِيرِ النِّقْصِ وَلَوْ قَوَّعَهَا صَلَاةٌ مُسْتَقَلَّةٌ عَلَى تَقْدِيرِ التَّمَامِ، فَلَا بَدَّ مِنْ اشْتِغَالِهَا عَلَى تَكْبِيرَةِ الْإِحْرَامِ وَعَدَمِ كُونِهَا رُكْعَةً وَاحِدَةً قِيَامِيَّةً، بَلْ إِيْتِيَانِ الرُّكْعَتَيْنِ عَنْ جُلُوسِ مَكَانِهَا.

لكنَّ الَّذِي سَهَّلَ المُخْطَبَ وَجُودَ مَرْسَلَةٍ جَمِيلٍ فِي خُصُوصِ الشُّكِّ بَيْنِ الثَّلَاثِ وَالْأَرْبَعِ، فَإِنَّهُ قَدْ نَصَّ فِيهَا بِالتَّخْيِيرِ بَيْنَ الرُّكْعَةِ عَنْ قِيَامٍ وَالرُّكْعَتَيْنِ عَنْ جُلُوسٍ^(١).

الشُّكُّ بَيْنَ الْأَرْبَعِ وَالْخَمْسِ

وأما الصورة الخامسة: أعني الشُّكُّ بَيْنَ الْأَرْبَعِ وَالْخَمْسِ فَقَدْ وَرَدَ فِيهَا النَّصُّ المَخَاصِصَ بِالْبِنَاءِ عَلَى الْأَرْبَعِ ثُمَّ الْإِيْتِيَانِ بِسُجُودِي السُّهُوِّ^(٢)، نَعَمْ بَعْضُ الْأَخْبَارِ

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب المخلل في الصلاة، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٤ من أبواب المخلل في الصلاة، الحديث ١ و ٣.

مشمتمل على عطف فقرة بجملة على الشك المزبور في الحكم بالسجدتين، لكن إجمال المعطوف لا يضرّ بالمعطوف عليه الذي هو المطلوب، مضافاً إلى وجود النصّ الخالي عن هذا العطف.

وأما النصّ المشتمل عليه فهو صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: إذا لم تدرِ أربعاً صليت أو خمساً، أم زدت، أم نقصت فتشهد وسلم واسجد سجدين بغير ركوع ولا قراءة يتشهد فيها تشهداً خفيفاً»^(١).

وجمل الكلام في بيان الجملتين المعطوفتين أعني قوله: أم زدت أم نقصت وإن كان خارجاً عمّا نحن بصدده أن فيه احتمالات:

الأول: أن يكون العطف على فعل الشرط، فيكون الكلام في قوة قولنا: إذا زدت أو نقصت فاسجد سجدين إلخ، فيكون مساوفاً لمرسلة سفيان بن السمط: تسجد سجدي السهو لكل زيادة يدخل عليك أو نقصان، وهذا الاحتمال في مخالفة الظاهر بمكان، لمنافاته لمقتضى وضع «أم» العاطفة من معادلتها همزة الاستفهام أو همزة التسوية.

والثاني: أن يكون العطف على معمول الشرط، فيكون الكلام في قوة قولنا: إذا لم تدرِ زدت أم نقصت إلخ.

ثم على هذا التقدير تارة يحمل الكلام على إرادة العلم الإجمالي بطرؤ الخلل على الصلاة من ناحية أحد الأمرين: إما زيادة الركعة وإما نقيصتها، لكن من المعلوم عدم علاج هذا الشك بسجدي السهو، فلا يصح حمل الكلام عليه.

وأخرى: على إرادة الشك البدوي، إما يجعل كل من عنواني الزيادة

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٤ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ٤.

في بيان كيفية استفادة القانون الظاهري المجمعول للشك في الركعات ٥٤١
والنقيصة متعلقاً للشك مستقلاً، فيكون الكلام في قوة قولنا: إذا لم تدرِ زدت أم لا،
أو نقصت أم لا، وإما يجعل المراد من النقص عدم الزيادة، كما لعنه المتعارف في
التعبيرات العرفية، فيطلق الزيادة والنقيصة في مقام الزيادة والعدم، فيكون الكلام
في قوة قولنا: إذا لم تدرِ زدت أم لم تزد.

ولعل الأظهر من هذين هو الأخير، وعليه يكون حكم السجدين جارياً في
جميع صور الشك في الزيادة، كالأربع والست، والأربع والسبع ونحوهما مما يكون
أحد طرفي الشك فيه الأربع والآخر الزيادة عليه.

كما أنه على الأول منها يجري حكم السجدين في الثلاث والأربع والإثنين
والأربع وغيرها مما يكون أحد طرفي الشك فيه الأربع والآخر النقيصة منه،
فيلزم منه الاكتفاء بالسجدين في علاج مثل هذه الشكوك وعدم الحاجة إلى ركعات
الاحتياط.

فيكون هذا مبعداً لهذا الاحتمال ومقرباً للاحتمال الآخر، أعني كون قوله:
أم نقصت بمعنى: أم لم تزد.

لكن قد يعارض ذلك مضرة الشحام «قال: سألته عن رجل صلى العصر
ست ركعات أو خمس ركعات؟ قال لا: إن استيقن أنه صلى خمساً أو ستاً فليعد،
وإن كان لا يدري أزداد أم نقص فليكبّر وهو جالس، ثم يركع ركعتين يقرأ فيهما
بفاتحة الكتاب في آخر صلاته، ثم يتشهد»^(١) الحديث.

لكن قد يجمع بينها بتخيير المكلف في مقام علاج الشك المذكور بين الأمرين:
إما بسجدة السهو، وإما صلاة الركعتين جلوساً، وليس المقصود بالركعتين تدارك

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٤ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ٥.

النقص حتى يشكل بعدم تطّرقه في الشك في الزيادة، بل المقصود بهما إرغام أنف الشيطان كما هو المقصود بالسجدتين أيضاً.

وعلى كلّ حال فإجمال الفقرة المزبورة لا يضرّ بما نحن بصده بعد وضوح المراد بالصدر على جميع التقادير.

نعم على تقدير إرادة الاحتمال الأوّل من الاحتمالات المذكورة يسقط الكلام عن الظهور في إيجاب السجدتين بواسطة عطف الزيادة والنقيصة اللتين قد قام الدلالة الخارجية على إرادة مطلق الرجحان بالنسبة إليهما، لكن يكفينا من هذه الجهة وجود النصّ المخالي عن عطف الزيادة والنقيصة.

وليعلم أنّ للشك بين الأربع والخمس صوراً عديدة.

إحداها: أن يشكّ هذا الشكّ بعد إكمال السجدتين، وهذه هي المتيقّن من موارد النصوص.

والثانية: أن يشكّ في أثناء القيام قبل الركوع، وهذه راجعة إلى الشكّ بين الثلاث والأربع، كرجوع الشكّ بين الخمس والستّ في حال القيام إلى الشكّ بين الأربع والخمس، كما يأتي إن شاء الله تعالى بيانه.

والثالثة: أن يشكّ بعد الدخول في الركوع أو بعد رفع الرأس منه وقبل السجود، أو في السجدة الأولى، أو بين السجدتين، أو في السجدة الثانية قبل إكمال الذكر الواجب، والشكّ المذكور في جميع هذه الصور خارج عن مورد النصوص الخاصة الواردة في من لا يدري أنّه صلى أربعاً أو خمساً، فإنّ هذا العنوان غير صادق إلا بالنسبة إلى من اتفق له هذا الشكّ في الركعات الماضية، لا في الأعمّ منها ومن الركعة المتلبّس بها، نعم الشاكّ المزبور يصدق عليه أنّه شاكّ في الركعات الماضية بين الثلاث والأربع، لكن نصوص الشكّ بين الثلاث والأربع كالنصوص

في بيان كيفية استفادة القانون الظاهري المجمول للشك في الركعات ٥٤٣

العامّة غير شاملة لهذا الفرد، فإنّ اللازم عن البناء على كون الركعة السابقة رابعة هدم هذه الركعة التي تلبس بها، واللازم من ذلك بطلان الصلاة بسبب طرؤ وصف الزيادة على الركوع أو عليه وعلى السجدين، وطرؤ وصف الزيادة بعد الوجود وإن كان غير مضرّ في غير الأركان، لكن لا إشكال في إبطاله فيها، ومن المعلوم أنّ نصوص البناء على الأكثر غير شاملة لما إذا لزم من البناء المذكور بطلان الصلاة.

هذا حاصل الكلام في الصور الخمس التي ورد فيها النصّ الخاصّ من الشكوك المتعلقة بالركعتين الأخيرتين.

وأما غيرها من الصور فلا يخلو إمّا أن يكون راجعاً إلى إحدى تلك الخمس كالشكّ بين الثلاث والأربع في جميع المحالات غير حال ما بعد إكمال السجدين، والشكّ بين الأربع والخمس في حال القيام، والشكّ بين الثلاث والخمس كذلك، والشكّ بين الثلاث والأربع والخمس كذلك، والشكّ بين الخمس والستّ كذلك.

وإمّا أن لا يكون راجعاً إلى واحدة منها، كالشكّ بين الأربع والخمس بعد الركوع، والشكّ بين التنتين والخمس في جميع الأحوال، والشكّ بين الثلاث والستّ أو أزيد كذلك، والشكّ بين الأربع والستّ أو أزيد كذلك.

ثمّ القسم الأوّل أيضاً على قسمين، إمّا أن يكون مقروناً بالعلم بحصول الزيادة السهوية كالشكّ بين الخمس والستّ في حال القيام، أو باحتمال ذلك، كالشكّ بين الأربع والخمس في حال القيام، أو لا يكون مقروناً لا بالقطع ولا بالاحتمال المذكورين، كالشكّ بين الثلاث والأربع حال القيام مثلاً.

والقسم الثاني، أعني: ما لا يرجع إلى واحد من الشكوك المنصوصة أيضاً على قسمين: إمّا أن يكون الشكّ غير راجع إلى الصور المنصوصة أصلاً، كالأمتلة المتقدّمة، وإمّا أن يكون مركّباً من الشكوك المنصوصة، وحيث يكون بهيئته

التركيبية غير منصوص لا يشك بين الثلاث والأربع، حيث يكون مركباً من بسائط منصوطة، ونفسه أيضاً منصوص، وهذا كالشك بين الثلاث والأربع والخمس، وكالشك بين الإثنين والأربع والخمس.

ومجمل الكلام في المقام أما في الشكوك الراجعة إلى المنصوصة بكلا قسميها فهو ما تقدم من إمكان استفادة هذه الصور من النصوص الخاصة الواردة في الصور الخمس المتقدمة، وكذا من النصوص العامة الدالة على أن الفرق بين الركعتين الأوليين اللتين هما فرض الله والأخيرتين اللتين هما فرض النبي ﷺ دخول الوهم في الأخيرتين دون الأوليين^(١)، بضميمة ما ورد في الأخبار الأخر من قولهم ﷺ: «ألا أجمع لك السهو في كلمتين؟ متى شككت فابن على الأكثر ثم أتم ما ظننت أنك نقصت»^(٢) فإن المستفاد من هاتين الطائفتين أنه متى تعلق الشك بعدد الأخيرتين مع تيقن الأوليين يبني على وجود الركعة المحتملة من الأخيرتين، ثم يجبر احتمال النقص بركعة الاحتياط من الخارج.

ولا يخفى أنه حال القيام إذا شك أن هذا القيام رابع القيامات أو خامسها مثلاً فقد شك بالنسبة إلى الركعات التامة من هذه الصلاة بين الثلاث والأربع، فهو على يقين بوجود الثلاث وعلى شك في وجود الركعة الرابعة، وبمقتضى الأخبار يجب البناء على تحقق الركعة الرابعة، فيلزم من ذلك هدم هذا القيام الذي شك في أنه رابع القيامات أو خامسها.

وهكذا الكلام في سائر الصور الراجعة إلى الصور المنصوصة، وهذا مراد

(١) راجع الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب الخلل في الصلاة.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٨ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ١.

في بيان كَيْفِيَّةِ اسْتِفَادَةِ الْقَانُونِ الظَّاهِرِيِّ المَجْعُولِ لِلشُّكِّ فِي الرُّكْعَاتِ 040

شَيْخِنَا المُرْتَضَى رحمته الله حَيْث تَمَسَّكَ فِي حُكْمِ هَذِهِ الصُّورِ بَعْمُومَاتِ البِنَاءِ عَلى الأَكْثَرِ، لَأَمَّا حَمَلْنَا كَلَامَهُ عَلَيْهِ سَابِقاً مِنْ إِرَادَةِ البِنَاءِ عَلى الأَكْثَرِ فِي هَذَا القِيَامِ المُرَدِّ أَمْرَهُ بَيْنَ كَوْنِهِ رَابِعاً أَوْ خَامِساً بِأَنَّ بِنْيَ عَلى كَوْنِهِ خَامِساً، فَيُهْدَمُ لِأَجْلِ ذَلِكَ حَتَّى يَرِدَ عَلَيْهِ مَا اسْتَشْكَلْنَاهُ سَابِقاً، فَتَبَيَّنَ.

هَذَا يَجْمَلُ الكَلَامَ مِنْ حَيْثُ عِلاجُ هَذِهِ الشُّكُوكِ، وَأَمَّا مِنْ حَيْثُ لُزُومُ الزِّيَادَةِ مِنْ هَدْمِ الرُّكْعَةِ المُنْتَلَبِسِ بِهَا فِي الصُّورِ المَحْتَاجَةِ إِلَى المَدْمِ فَهَلْ يَجِبُ سَجْدَةُ السُّهُوِ لِأَجْلِهَا بَعْدَ رُكْعَةِ الإِحْتِيَاظِ بِنَاءً عَلى القَوْلِ بِوُجُوبِهَا فِي مَطْلُوقِ الزِّيَادَةِ وَالسُّهُوِيَّةِ أَوْ لَا يَجِبُ؟

الحَقُّ هُوَ التَّفْصِيلُ بَيْنَ مَا إِذَا قَطَعَ بِتَحَقُّقِ الزِّيَادَةِ مِنْ أَوَّلِ وَجُودِهَا زَائِداً، كَمَا فِي الشُّكِّ بَيْنَ الخَمْسِ وَالسَّتِّ فِي حَالِ القِيَامِ، حَيْثُ إِنَّهُ يَقْطَعُ بِزِيَادَةِ هَذَا القِيَامِ مِنْ أَوَّلِ الوجودِ، وَكَذَا بِزِيَادَةِ قَوْلِ: بِحَوْلِ اللَّهِ، وَالتَّسْبِيحِ وَالْحَمْدِ إِنْ تَلَبَّسَ بِهِ أَيْضاً كَذَلِكَ، فَيَجِبُ سَجْدَةُ السُّهُوِ لِأَجْلِهَا، وَبَيْنَ مَا إِذَا لَمْ يَقْطَعْ بِذَلِكَ، كَمَا فِي الشُّكِّ بَيْنَ الأَرْبَعِ وَالخَمْسِ حَالِ القِيَامِ، فَإِنَّهُ كَمَا يَحْتَمِلُ وَجُودَ القِيَامِ وَقَوْلِ بِحَوْلِ اللَّهِ زَائِداً بِأَنَّ يَكُونُ قِيَاماً خَامِساً، كَذَلِكَ يَحْتَمِلُ وَقُوعَهُمَا فِي المَحَلِّ بِأَنَّ يَكُونُ قِيَاماً رَابِعاً.

نَعَمُ اللّازِمُ مِنْ حُكْمِ الشَّارِعِ بِكَوْنِ الرُّكْعَةِ السَّابِقَةِ عَلى هَذَا القِيَامِ رُكْعَةً رَابِعَةً تَعَبُّداً لِقُوَّةِ هَذَا القِيَامِ قَهْراً، فَيَكُونُ قَدْ طَرَأَ عَلَيْهِ وَصْفُ الزِّيَادَةِ قَطْعاً بِسَبَبِ هَذَا الحُكْمِ الظَّاهِرِيِّ، لَكِنْ قَدْ تَقَرَّرَ فِي مَحَلِّهِ أَنَّ الزِّيَادَةَ المَوْجِبَةَ لِسُجُودِ السُّهُوِ مَحْتَضَّةٌ بِحُكْمِ الانصِرَافِ بِمَا إِذَا انصَفَ الشَّيْءُ، مِنْ أَوَّلِ وَجُودِهِ بِوَصْفِ الزِّيَادَةِ، وَلَا يَشْمَلُ مَا إِذَا طَرَأَ هَذَا الوَصْفُ بَعْدَ الوُجُوبِ.

لَا يُقَالُ: بَعْدَ هَدْمِ القِيَامِ وَالبِنَاءِ عَلى كَوْنِ الرُّكْعَةِ السَّابِقَةِ رَابِعَةً نَقَطَعَ بِأَحَدِ الأَمْرَيْنِ: إِمَّا بِنَقْصَانِ الصَّلَاةِ بِرُكْعَةٍ، وَإِمَّا بِوُجُوبِ سُجُودِ السُّهُوِ، وَقَدْ تَقَرَّرَ فِي مَحَلِّهِ

أن مجرّد جريان أصل الثاني في أحد طرفي العلم الإجمالي لا يرفع الاشتغال العقلي عن الطرف الآخر، ففي المقام بعد جريان الأصل الثاني لنقصان الصلاة المستلزم للبناء على الأكثر لا يرفع الاشتغال العقلي عن وجوب سجود السهو.

لأنّا نقول: ليس حكم الشارع بالبناء على الأكثر حكماً ظاهرياً، بل هو حكم واقعي، بمعنى أنّ صلاة الشاكّ بين الثلاث والأربع ولو كانت في نفس الأمر ثلاثيّة فالركعة الرابعة غير مطلوبة منه واقعاً، إلّا مفصوله، بحيث لو تبيّن نقصان الصلاة له بعد ذلك يجزي بما فعل ولا يجب عليه الإعادة، وحينئذٍ فيكون الشكّ بالنسبة إلى سجود السهو شكّاً بدوياً مورداً لأصالة البراءة.

هذا حاصل الكلام في الشكوك الراجعة إلى المنصوصة.

وأما الغير الراجعة إليها فقد عرفت أنّها على قسمين: قسماً يكون مركّباً من بسائط منصوصة، ولكن التركّب منها غير منصوص، كالشكّ بين الاثنتين والأربع والخمس، والشكّ بين الثلاث والأربع والخمس، وقسم يكون غير راجع إليها أصلاً.

أما الأوّل فحاصل الكلام فيه أنّه قد يقال بعلاج الشكّ المذكور من حيث طرفه الأوّل، أعني الشكّ بين الثنتين والأربع أو الثلاث والأربع بالبناء على الأربع ثمّ الإتيان بركعتين في الأوّل، وبركعة واحدة في الثاني على ما هو علاج الشكّ بين الثنتين والأربع منفرداً والشكّ بين الثلاث والأربع كذلك وعلاجه من حيث طرفه الآخر، أعني الشكّ بين الأربع والخمس بسجود السهو بعد الفراغ من صلاة الاحتياط.

وفيه أنّ من المحتمل كون سجود السهو مشروعاً في الشكّ بين الأربع والخمس لأجل تدارك الخلل الوارد على الصلاة من جهة الزيادة المحتملة، فيكون

في بيان كيفية استفادة القانون الظاهري المجمول للشك في الركعات ٥٤٧

مربوطاً بإجزاء أمر الصلاة، وليس حاله كسجود السهو للتكلم ساهياً وغيره من سائر موجبات سجود السهو، حيث إنه غير مربوط بأجزاء أمر الصلاة، ولهذا لو أقر أتم بالتأخير ولا يبطل الصلاة، بل وكذا لو تركه رأساً.

وهذا بخلاف الحال في ما نحن فيه، فإنه بعد احتمال جعل الشارع إتياء بدلاً ظاهرياً لامتنال أمر الصلاة المحدودة بالأربع بشرط لا لا يجوز الإخلال بفوريته واتصاله بالصلاة، فإنه يوجب الشك في سقوط الأمر بالصلاة، وبالجملة لا يستفاد من نصوص الشك بين الأربع والخمس اغتفار الفصل بين الصلاة وسجود السهو بمقدار صلاة الاحتياط، فقتضى الاحتياط اللازم في المقام إعادة أصل الصلاة أيضاً بعد العمل بموجب الشكّين.

وأما الغير الراجعة إلى المنصوصة ولا المركبة منها كالأمثلة المتقدمة فلخص الكلام فيها أنه لا طريق إلى تصحيحها لا من جهة البناء على الأكثر، لاختصاصه بما إذا كان ملازماً لاحتمال النقيصة ومأموناً عن احتمال الزيادة، فلا يشمل ما إذا كان الأمر بالعكس، أو كان الأمر دائراً بين النقيصة والزيادة.

ولا من جهة البناء على الأقل بتخيّل أنه مقتضى استصحاب عدم الزيادة، كما هو الحال في الشك في الأجزاء، كما لو شكّ وهو جالس في أنه هل سجد سجدة واحدة أو اثنتين أو ثلاثاً، فإنه يبني على الواحدة، فيأتي بالأخرى وينفي الثالثة بالأصل، وذلك لانسداد باب الاستصحاب في الشكوك المتعلقة بالركعات.

والذي يدلّ على ذلك تعليل وجوب الإعادة في الشك المتعلّق بالأوليين بعدم الوهم المفسّر بالبناء على الأكثر فيها، لكونها من فرض الله، فإنه يستفاد منه أن كونها من فرض الله صار علّة لعدم جريان حكم البناء على الأكثر فيها، وعدم جريان ذلك صار علّة لوجوب الإعادة، ومقتضى الأخذ بظهور العلية

في الأخير التعدي إلى غير موردهما مما ليس من فرض الله أعني الأخيرتين إذا وجد فيه العلة المذكورة، وهي عدم جريان الحكم بالبناء على الأكثر، فيحكم في الأخيرتين أيضاً في هذه الصورة بوجود الإعادة أخذاً بظاهر التعليل المذكور، وهذا ملازم لانسداد باب الاستصحاب، وإلا لم يصح تفريع وجوب الإعادة على انسداد باب البناء على الأكثر، هذا.

وربما يستدل للصحة في خصوص ما إذا شك في الزيادة دون النقيصة كما في الشك بين الأربع والست أو أزيد بإطلاق صحيحة زرارة أو حسنته «قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر زاد أم نقص فليسجد سجدتين وهو جالس، وسمّاها رسول الله صلى الله عليه وآله المرغمتين»^(١).
تقريب الاستدلال هو أن الظاهر من الصدر أعني: قوله صلى الله عليه وآله: إذا شك أحدكم في صلاته، حصول الشك في أصل وقوع الخلل في الصلاة، فلا يشمل صورة العلم بأصل الخلل والشك في كفيته.

وعلى هذا فلا بد من حمل قوله صلى الله عليه وآله تفريعاً على ما تقدّم: فلم يدر زاد أم نقص، على إرادة الشك في وقوع الزيادة والعدم، لا العلم الإجمالي بحصول أحد الأمرين من الزيادة أو النقيصة، فالمراد بالنقص عدم الزيادة، لا النقص عن حدّ المأمور به.

لا يقال: من لم يدر أنه صلى ثلاثاً أو خمساً غير عالم بيطان صلاته، لأنّها على تقدير الثلاث قابلة للإتمام.

لأنّا نقول: لا يقال: نقص صلاته بمجرد وصوله إلى الركعة الثالثة ما لم يعامل

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ١٤ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ٢.

معها معاملة الرابعة بأن يأتي بالسلام بعدها، ومعه لا محالة يكون قاطعاً بأصل الخلل، وقد فرضنا خروجه عن ظاهر الصدر، فورد الرواية مخصوص بمن لا يدري أنه صلى أربعاً أو أزيد، وإطلاقه شامل لمن تردّد بين الأربع والزيادة عن الخمس، هذا.

فروع

المراد بالشكّ هو التحير

١ - المراد بالشكّ في أخبار المقام هو التحير، ولا يطلق التحير عرفاً إلا بعدما لم يمكن رفع الشكّ بسهولة، ألا ترى أنه لو علّق حكم على الشكّ في وجود زيد في المسجد مثلاً فلا يصحّ ترتيب هذا الحكم لمن دخل المسجد شاكّاً في وجود زيد مع تغميض عينيه لحفظ شكّه، فإنّه بمجرد فتح العين إلى الأطراف ينكشف له الحال، فكيف يقال: إنه متحير.

وكذلك الحال في من شكّ أنّه مديون ولكنه بمجرد النظر إلى الدفتر يحصل له العلم، فلا يحصل له التمسك بأصل البراءة الثقيلة.

وكذا الحال في الشكّ المأخوذ في أخبار المقام، فإنّ المنصرف منه أيضاً هو التحير المتوقّف صدقه على استقرار الشكّ بعد مقدار من التروّي، وعلى هذا فلا يحتاج إلى إقامة دليل بالمخصوص على لزوم التروّي.

٢ - إذا شكّ أحد الشكوك المعتبر فيها إكمال السجدين واتفق له الشكّ في السجدة أو السجدين من هذه الركعة التي هو فيها فللمسألة ثلاث صور:

الأولى : أن يتفق له الشك الثاني في حال الجلوس قبل التشهّد، والثانية : أن يتفق له في أثناء التشهّد، والثالثة : أن يتفق له في حال القيام.

لا إشكال في الصورة الأولى في الحكم ببطلان الصلاة، لأنّه بعد عدم الطريق لإحراز السجدة أو السجدين من هذه الركعة والمفروض أنّه يحتمل كونها ركعة ثانية داخل في من لم يحرز الأوّلين ولم يشبها، وقد حكمت الأخبار عليه بالإعادة. كما أنّه لا إشكال في الصورة الأخيرة في الحكم بالصحة، لأنّه بواسطة إجراء قاعدة الشكّ بعد التجاوز يندرج في من أثبت الأوّلين وتيقنهما، إذ اليقين موضوع في هذا المقام على وجه الطريقة.

إنّما الكلام والإشكال في الصورة المتوسطة، أعني ما إذا اتفق له الشكّ الثاني في أثناء التشهّد، فهل يحكم فيها أيضاً بالبطلان كأولى، أو بالصحة كالأخيرة ؟ قد يقال بالأوّل، نظراً إلى أنّ المقام شبيهة بمصادقة لقاعدة التجاوز، لأنّه على فرض كون ما بيده ركعة ثالثة يكون التشهّد فيها غير مشروع، والمحقّق للتجاوز هو الدخول في الغير المرتّب على المشكوك شرعاً، فيبقى المقام داخلاً في عنوان من لم يحرز الأوّلين، وقد مرّ أنّ الحكم فيه بالإعادة.

إلا أن يقال بأنّ إحراز الأوّلين حاصل بضميمة الوجدان إلى التعبد، فإنّه على فرض كون ما بيده ركعة ثالثة قاطع بمحصول الأوّلين وجداناً، وعلى التقدير الآخر محكوم بوجود السجدين شرعاً، لكونه مورداً لقاعدة التجاوز.

إلا أن يدفع ذلك بأنّه كيف يمكن التعبد شرعاً بوجود السجدين ولو تعليقاً على تقدير خاصّ، ثمّ التعبد ثانياً مرتباً على الأوّل بالبناء على الثلاث اللازم منه رفع [اليد] عن التشهّد المستلزم للتعبد شرعاً بعدم السجدين، فيكون في الحقيقة قد رتب التعبد شرعاً بعدم السجدين من هذه الركعة بتأً وبلا تعليق على التعبد

شرعاً بوجودها فيها على تقدير خاص، ومن المعلوم التنافي بين التعبد بوجود شيء على بعض التقادير وبين التعبد بعدم ذلك الشيء بعينه جزماً وبلا تعليق.

نعم لو عممنا المحلّ المعتبر انقضاؤه في قاعدة التجاوز للمحلّ العادي أمكن أن يقال بإحراز السجدين هنا بالقاعدة، لأنّ الدخول في التشهد ولو كان في الركعة الثالثة اشتباهاً لا يكون بحسب العادة إلا بعد السجدين، إلا أنه قد تفرّر في محله ورود بعض الإشكالات على التعميم المذكور وإن ساعده الفهم العرفي.

الشكّ حال القيام بين الثلاث والأربع

٣ - لو شكّ حال القيام بين الثلاث والأربع وعلم أنّه ترك سجدة أو سجدتين من الركعة التي قام عنها فلا محيص عن البطلان، لأنّه بعد رجوع الشكّ إلى الثنتين والثلاث واندراجه تحت أدلّته إمّا حال القيام وإمّا بعد هدمه على الوجهين المتقدّمين يكون فاقداً لما هو الشرط في صحّة الشكّ المرجوع إليه، وهو إحراز الثنتين.

نعم لو قلنا باندرج الشكّ بين الثلاث والأربع في أثناء الركعة في عمومات البناء على الأكثر، وقلنا أيضاً بشمولها للقيام اللازم الهدم على كلّ تقدير، أو قلنا بأنّ إحراز الثنتين المعتبر بين الشكّ في الثنتين والثلاث مثلاً يحصل بإتمام الركوع أمكن القول بالصحة، لكن ضعف كلا الوجهين غنيّ عن البيان كما مرّ سابقاً.

لو تردّد في حاله، أنّه ظنّ أو شكّ

٤ - لو تردّد في أنّ الحالة الفعلية الحاصلة له ظنّ أو شكّ قالوا كان ذلك شكّ،

وفيه إشكال من وجهين :

الأول : في تصوّر أصل الموضوع، فإنّ الشكّ في اعتدال الوهم وعدمه ليس إلّا كالشكّ في الجزم بأحد الطرفين وعدمه، وكما لا يمكن للإنسان التردد في جزم نفسه، كذلك لا يمكن التردد في اعتدالها، لأنّهما من واحد.

نعم يمكن التردد بالنسبة إلى الحالة الموجودة في خزانه نفسه المحجوبة عليه فعلاً، وأمّا التردد في الحالة الفعلية غير متصوّر في المقامين.

الثاني : بعد تصوّر الموضوع المذكور أعني الشكّ في الحالة الفعلية ما وجه الجزم بكونه شكّاً، وهل هو إلّا التهاوت والتناقض ؟ إن أريد أنّه يحكم الشكّ فلا وجه له أيضاً بعد إرادة اعتدال الطرفين منه في المقام، فإنّ التمسك بكلّ من دليلي الظنّ والشكّ ليس إلّا من التمسك بالعامّ في الشبهة المصدقية.

وإن كان مفروض كلامهم الشكّ الفعلي في الحالة المخزونة. ففيه أنّ الحالة المخزونة لا اعتبار بها، وإنّما أُنيط الحكم في الأدلّة على الحالة الفعلية، ومن المعلوم أنّه إذا لوحظ حاله بالنسبة إلى عدد الركعات يكون وهم معتدلاً فيها.

٥ - لو علم أنّه حصل له حالة تردّد بين الاثنتين والثلاث مثلاً في الركعة التي قام عنها وبنى على الثلاث، ولكنّه لا يعلم أنّه حصل له الظنّ بالثلاث فسبى عليه، أو أنّه بقي على الشكّ وكان بناؤه على الثلاث من باب حكم الشكّ فلا يخفى أنّه فعلاً شاكّ في أنّه صلى ثلاثاً أو أربعاً إذا اتفق له ذلك بعد تمام الركعة.

فإن قلنا بتوافق حكمي الشكّين فلا كلام، وكذلك إن قلنا بتخالفهما وأنّ المتعيّن في الأوّل ركعة من قيام وفي الثاني ركعتان من جلوس ولكن قلنا بعدم إضرار فصل صلاة الاحتياط عن صلاة الأصل.

وأما إن قلنا بتخالفها وإضرار الفصل فلا يحصى عن اختيار أحد الطريقتين ثم إعادة أصل الصلاة.

ولا وجه للجزم بإجراء حكم الشك الثاني بعدما كان المفروض احتمال كون هذا الشك هو الشك الحادث أولاً، إذ على هذا التقدير لا شك في كونه محكوماً بحكم الشك الأول، لوضوح أن كل شك وقع بين الشنتين والثلاث يصير بعد ركعة أخرى شكاً بين الثلاث والأربع، فيلزم محكوميته بحكم الثاني، وهو خلف.

والسر أن الشك بين الثلاث والأربع الواقع موضوعاً في أدلته عبارة عن الشك الذي كان بهذه الصورة من أول حدوثه لا الأعم منه ومما إذا عرض له هذا العنوان ببقائه.

وحينئذ فنقول في المقام: إنه وإن كان شاكراً فعلاً بين الثلاث والأربع، لكنّه لا يعلم أنه شك حادث كذلك، أو أنه شك حدث أولاً بين الشنتين والثلاث، وصار ببقائه معوناً بالعنوان الآخر.

وإذا اتفق له ذلك بعد الفراغ من الصلاة فلا يعلم أن شكّه الفعلي بين الثلاث والأربع شك حادث بعد الفراغ وقد أتمّ صلاته بالظن حتى لا يكون لشكّه الفعلي حكم بمقتضى قاعدة الفراغ، أو أنه شك باقٍ من أثناء الصلاة وقد أتمّ صلاته بحكم الشك حتى يكون فعلاً محكوماً بصلاة الاحتياط.

ولا يخفى أن الشك في إيجاب صلاة الاحتياط عليه ليس من الشك في تكليف مستقل برأسه حتى يكون مورداً للبراءة، بل التكليف بصلاة الاحتياط إنما هو بعنوان البدلية في مقام الامتثال وتفريغ الذمة عن عهدة الصلاة الرباعية التي اشتغلت الذمة بها أولاً، ومن المعلوم أن الشك الواقع في مثل هذا المقام مورد للاشتغال.

لو شك في أن شكّه السابق كان موجباً للبطلان أو للبناء

٦ - لو شك في أن شكّه السابق كان موجباً للبطلان أو للبناء، بنى على

الثاني.

مثلاً لو علم أنه شك بين الثنتين والثلاث، وبعد ما دخل في فعل آخر أو ركعة أخرى لم يعلم أن شكّه حدث قبل إكمال السجدين أو بعده جرى في حقه قاعدة الشك بعد المحلّ، ومقتضاها الحكم بحدوثه بعد الإكمال.

بيان ذلك يحتاج إلى تمهيد مقدّمة، وهي أنه لا إشكال في الحكم بالمضي وعدم الاعتناء بالشك في شرائط المأمور به بعد انقضاء محلّها بحكم قاعدة التجاوز.

إنما الكلام والإشكال في جريان هذه القاعدة في الشك في شرائط الأمر والتكليف، كما لو قلنا بعدم صحّة عبادات الصبيّ قبل البلوغ، فوقع الشك في صلاة أنّها هل وقعت قبل البلوغ أو بعده، فهل يصحّ التمسك لصحّتها والحكم بوقوعها بعد البلوغ بذيل القاعدة أو لا؟

وكذا لو شكنا في صلاة بعد الفراغ منها أنّها هل وقعت بعد دخول الوقت أو قبله، إلى غير ذلك من الأمثلة.

ولا يبعد دعوى الانصراف إلى القسم الأوّل وخروج الثاني عن مدلول القاعدة بدعوى ظهور قوله عليه السلام: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك»^(١) في أن

(١) الوسائل: كتاب الطهارة، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

الملاك أذكريّة المكلف حين العمل الذي اشتغلت ذمته به بالنسبة إلى أجزائه وشرائطه، وأنه لا يغفل عن إتيان شيء من هذه الأمور في محالها، وأين هذا من الحكم بالأذكريّة وعدم الغفلة في مراعاة سائر الأمور الغير المرتبطة بالمأمور به، وإنما أنيط بها أصل التكليف كالبلوغ والوقت.

اللهمّ إلّا أن يقال بأنّ المناط مطلق الأذكريّة لا المقيد بحال العمل المأمور به، بمعنى أنّه متى دار الأمر بين سهو الفاعل في فعله الصادر منه أو ذكره يجب البناء على كونه ذاكرةً، ومن المعلوم أنّ المصلّي لو صلّى قبل الوقت أو قبل البلوغ مع علمه بطلانها في المحالين فلا محالة يكون ناشئاً عن سهوه، والأصل عدمه.

إذا عرفت ذلك فراجع إلى ما كتنا بصدده فنقول: إنّ الشاكّ المذكور في مسألتنا يرجع شكّه إلى أمرين:

الأوّل: الشكّ في حدوث الشكّ قبل الإكمال، وهذا بمنزلة الشكّ في طرود أحد القواطع، ومقتضى الأصل البناء على عدمه.

والثاني: الشكّ في حدوث الشكّ بعد الإكمال الذي هو شرط لتوجّه التكليف بالبناء على الأكثر، فإن كان هذا التكليف في عرض التكليف بالأربع الموصولة فالشكّ المذكور شكّ في شرط توجّه هذا التكليف، وإن كان تكليفاً ثانوياً واقعاً في طريق امتثال التكليف الأوّل بالأربع الموصولة فالشكّ المذكور شكّ في شرط توجّه هذا التكليف الثانوي.

وربما يدعى انصراف دليل القاعدة إلى الشكوك المتعلقة بما يتعلّق بالتكاليف الأوّلية، ويدفعه ما عرفت أخيراً من ظهور الدليل في أنّ الملاك مطلق الأذكريّة حال الفعل الصادر عن الفاعل المختار وعدم الغفلة عن شيء من الجهات الراجعة إليه، ويستوي فيه العمل بمقتضى التكاليف الأوّلية أو الثانويّة، والله العالم.

لو علم بعد الفراغ أنه طرأ له الشك في الأثناء

٧ - لو علم بعد الفراغ أنه طرأ له الشك في الأثناء، لكن لم يدر كيفيته من رأس، فإن انحصر في الوجوه الصحيحة أتى بموجب الجميع وهو ركعتان من قيام وركعتان من جلوس وسجود السهو، ثم الإعادة، وإن تردّد بين الوجوه الصحيحة والفاسدة قال في نجاة العباد وفي العروة الوثقى: استأنف الصلاة، لأنه لم يدر كم صلى، انتهى.

والفرق بين هذا الفرع والفرع المتقدم أعني الشك في كون شكّه السابق قبل الإكمال أو بعده غير معلوم، بل معلوم العدم، وقد عرفت أن مقتضى القاعدة هو الحمل على الوجه الصحيح، ومن العجيب تعليل الاستئناف بأنه لم يدر كم صلى، فإنه^(١)...

الشك في الركعات لو نوى القصر في مواضع التخيير

٨ - لو نوى القصر في أحد مواضع التخيير فشك بعد إكمال السجدين أنه صلى تسنتين أو ثلاثاً فهل له العدول إلى التمام ثم البناء على الثلاث، ثم صلاة الاحتياط كما هو وظيفة الشك المذكور في الرباعية، أو أنه يحكم ببطان الصلاة، لكونه شكاً في الثنائية؟ وعلى الأوّل هل يجب العدول بناءً على حرمة الإبطال أو لا؟

(١) كذا في الأصل.

القصر والإتمام ماهيتان مختلفتان أو لا ؟

بجمل الكلام أنه تارةً يقال بأن القصر والإتمام ماهيتان مختلفتان، وأخرى يقال بأنهما ماهيةً، فذات العمل قبل تحقّق التسليم في الركعتين الأولين صالحة لكليةها، فإن تحقّق التسليم عقيب التشهد الأوّل يعيّن القصر، وإلا فالإتمام.

فإن قلنا بالأوّل ففتضى القاعدة عدم جواز العدول من إحدى الماهيتين إلى الأخرى، ولو ورد دليل في بعض المقامات كما في الحاضرة إلى الفاتحة السابقة كان على خلاف القاعدة، فلا يتعدى عن مورده، وعلى هذا فلا يحصى عن البطلان في مسألتنا، إذ لا دليل بالخصوص على العدول مع قطع النظر عن وقوع الشكّ.

وإن قلنا بالثاني فالأخبار الخاصة الواردة في الثنائية ببطلان الشكّ فيها أو في الرباعية بصحة الشكّ فيها وإن كان لا يشمل شيء منها للمقام، إذ المتبادر من الثنائية والرباعية هي الصلاة المجرّولة، كذلك تعيناً، لكن لا مانع من الأخذ بقوله في موثقة عمّار: أجمع لك السهو كلّه في كلمتين، متى شككت فابنّ على الأكثر^(١) إلخ، فإنه وإن كان لا يمكن دخول الثنائية التعمينية في عموم هذا الخبر ولو فرض عدم وجود الأخبار الخاصة في خصوص الثنائية بملاحظة أنه إذا كان الشكّ فيها بين الواحدة والاثنتين، فقد أخرجته الأخبار الدالة على أن فرض الله غير قابل للوهم وإن كان بعد إكمال الركعتين كالشكّ بين الستين والثلاث، فالبناء على الأكثر غير شامل له، لكونه ظاهراً في الأكثر الصحيح الذي بعد البناء عليه يحتمل نقص

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٨ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ١.

الصلاة، ولهذا حكم في الرواية بجبره بصلاة الاحتياط، وبعد عدم شمول العموم المذكور يتعين البطلان على ما استفيد من الأخبار المفصلة بين فرض الله وفرض النبي ﷺ، حيث يستفاد منها أنه متى لم يجز الحكم المجعول للسهو في الصلاة فلا يحيص فيها عن الإعادة، وقد فسر حكم حقيقة السهو في المرتقة بالبناء على الأكثر، لكن هذا كله في الثنائية التعمينية.

وأما في مثل مواضع التخيير فالعموم المذكور لا مانع من الأخذ به. بيان ذلك أننا لو فرضنا الأمر التوصلّي من المولى بحصول الخطّ إمّا محدوداً بنصف الذرع وإمّا بالذرع التامّ فاشتغل المكلف بالخطّ وغفل، ثمّ التفت فرأى نفسه متجاوزاً عن نصف الخطّ غير بالغ إلى تمامه فلا إشكال في أنه إذا أتمّ ما بيده إلى تمام الذرع كان وافياً بفرض المولى، لما فرضنا من كونه توصلياً.

فقول: أمر الشارع بصلاة القصر أو الإتمام تخييراً في المواطن الأربع بعينه من هذا القبيل، إلّا أنه اعتبر صدور الفعل على وجه الاختيار الحسن، ولا إشكال في أنه لو قصد حين الشروع في القصر بمعنى أن يأتي بالتسليم عقيب التشهد الأوّل، ثمّ غفل وأتى بالركعة الثالثة فإتيانه بهذه الركعة الثالثة لا يكون من قبيل الحركة الغير الاختيارية مثل حركة المرتعش، وبعد كونه اختيارياً ليس المحرك له إلّا الداعي الإلهي، فلا محالة يكون إتمامه أربع ركعات وافياً بالفرض الصلاحي، لما فرضنا من عدم النقصان، لا من جهة ذات العمل ولا من جهة قصد القرية، فإذا كان هذا حال القطع بوقوع الثالثة فالتشكّك فيها أيضاً إذا قرّر له الشارع طريقاً إلى الإتمام بالبناء على وجود الركعة المحتملة وضّم ركعة أخرى موصولة، ثمّ أخرى مفصولة حاله كذلك، غاية الأمر أنه مع القطع تتميم لأربع ركعات وجداناً، وفي صورة الشكّ تعبّداً.

ثمّ الظاهر أنّ العدول بعدما فرضنا جوازه كما عرفت يكون واجباً عقلاً من باب تعيين أحد فردي الواجب التخيري في صورة تعذر الفرد الآخر، فإنّ إتمام هذه الصلاة ثنائية متعذر، واستئناف صلاة أخرى ثنائية أيضاً ممنعنا عنه حرمة الإبطال، فيتعيّن إتمامها رباعيةً.

لا يقال: ليس في المقام إبطال، بل المتحقّق هو البطلان، فليس ترك العدول إلّا رفعاً ليد عن العمل الباطل، لا إبطالاً للعمل الصحيح.

لأنّا نقول: ما ذكرت مبنيّ على كون الشكّ في الصلاة الثنائية من المبطلات، وهو خلاف التحقيق، بل غاية الأمر أنّه شكّ بلا علاج، فالصلاة بعدُ غير باطلة، والمفروض أنّا لو عدلنا إلى الرباعية أمكننا إتمامها بأعمال وظيفة الشكّ، فترك ذلك ورفع اليد عنها ليس إلّا إبطالاً للعمل الصحيح، والله العالم.

ومما ذكرنا من أحماد القصر والإتمام ماهية يظهر أنّ أمر العدول في مسألتنا أسهل منه في ما إذا دخل في المغرب مثلاً فشكّ بين الاثنتين والثلاث، فذكر أنّ عليه فائتة رباعية، فإنّ العدول من صلاة إلى صلاة أخرى مخالفة معها ماهية أمر تعبدي على خلاف القاعدة.

ويمكن أن يقال بانصراف دليل العدول إلى ما إذا كان إتمام الصلاة بعنوان المعدول عنه لولا ملاحظة الترتيب بينه وبين المعدول إليه ممكناً، فلا يشمل الفرض المذكور، لعدم إمكان إتمام الصلاة بعنوان المغرب.

ولو انعكس الأمر بأن دخل في رباعية فشكّ بين الاثنتين والثلاث فذكر أنّ عليه ثلاثية، فلا إشكال في عدم شمول دليل العدول هنا، فإنّه إمّا نفرض العدول بعد البناء على الثلاث ولازمه الاكتفاء بالركعة المشكوكة في المغرب، وقد نصّت الأدلّة فيها بالعدم، وإمّا نفرض قبل ذلك فيكون نتيجته الحكم بالبطلان، ومن المعلوم أنّ

دليل العدول إنما يشرع العدول لأجل إتمام المعدول إليه، لا للحكم على الصلاة بالبطان بعده.

وحينئذٍ فهل الحكم إتمام الصلاة رباعية بإعمال وظيفة الشك ثم الإتيان بالثلاثية بعدها، أو أنه يلزم رفع اليد عنها واستئناف صلاة أخرى بثلاثية ثم الإتيان بالرباعية بعدها؟

الحق في المسألة التفصيل بين صورة جواز العدول كما في العدول عن الحاضرة إلى الفائتة، فيحكم بإتمام الصلاة رباعية، ولا يجوز القطع، وبين صورة وجوب العدول كما في العدول من العشاء الحاضرة إلى المغرب كذلك، أو من العشاء الفائتة إلى المغرب كذلك، فالحكم في هذه الصورة هو الحكم في ما إذا تذكّر بعد تجاوز محلّ العدول، فإن قلنا فيه بصحة صلاته عشاءً نقول به ها هنا، وإن قلنا بالبطان بقوات الترتيب بالنسبة إلى الأجزاء اللاحقة مع وجود الذكر نقول به ها هنا أيضاً.

والعجب من شيخنا المرتضى رحمته، حيث قال في صلاته ما حاصله الفرق بين صورة وقوع الشك بين الثنتين والثلاث، فقوى فيها البطان، وبين صورة وقوعه بين الثلاث والأربع فحكم بإتمامه رباعياً بالعمل بوظيفة الشك.

وأنت خبير بأنه إن كان الوجه في ما ذكره في الصورة الثانية هو أن مقتضى البناء على الأربع مضي محلّ العدول فالفرع الأول أيضاً مشترك معه في عدم إمكان العدول على حسب ما قرّرنا.

الفصل الثالث

في كيفية صلاة الاحتياط
وجملة من أحكامها

وفيه مسائل :

الأولى

يعتبر في صلاة الاحتياط أمران : المبادرة وتكبيرة الإحرام

يعتبر في صلاة الاحتياط جميع ما يعتبر في سائر الصلوات، لتسميتها في الأخبار صلاة مستقلة، ولا صلاة بغير افتتاح، فيعتبر فيها تكبيرة الإحرام، كما يعتبر فيها تجديد النية وقراءة الفاتحة.

وهل يجب الفور فيها ولا يجوز تخلل أحد المنافيات بينها وبين صلاة الأصل، نظراً إلى أنها تتميم للصلاة على فرض النقصان وإن كان أجنبيّاً عنها على فرض التمام، فيجب مراعاة كلتا الجهتين فيها أعني جهة الجزئية والاستقلال، فبلحاظ الجهة الأولى يجب المبادرة ولا يجوز الفصل بالمنافي، كما هو شأن الأجزاء، وبلحاظ الثانية يجب تكبيرة الإحرام وتجديد النية وقراءة الفاتحة.

التحقيق عدم تمامية هذا الوجه، إذ بعد فرض عدم كون صلاة الاحتياط ركعة متصلة حقيقة، بل هي صلاة مستقلة، غاية الأمر يحتملها الشارع مكان الركعة المتصلة على فرض النقصان لا يكون المكلف حال الفراغ من الصلاة الأصل وعدم الاشتغال بالاحتياط بين الصلاة الواحدة، بل بين الصلاتين، نعم هو بين المأمور به، إذ الصلاتان مأمور بهما بأمر واحد، وفرق بين الكون في أثناء المأمور به وبين الكون في أثناء الصلاة.

نعم يمكن تنزيل الشارع هذه الحالة المتوسطة مكان الحالة الصلواتية، لكن يحتاج ذلك إلى دليل.

وحيثنذ فإن قلنا بإطلاق الأدلة الواردة في مقام البيان الساكنة عن التقييد بعدم تحلل مثل المحدث وكذا عن التقييد بالفور فهو، وإلا بأن قلنا: إن المفروض في هذه الأخبار المصلي الجامع لجميع الشرائط الصلواتية الفاقد لجميع موانعها والخطاب متوجه إليه بصلاة الاحتياط فلا نظر فيها لغير هذا الموضوع، كما أن الملحوظ هو الفور، فليس التراخي أو الفصل بالمنافي مشمولاً للأخبار كما لعلة الظاهر.

فحيثنذ المرجع هو الأصل العملي، ولا يخفى أن الشك وإن كان راجعاً إلى تقييد متعلق التكليف وإطلاقه والمرجع فيه على حسب المختار في محله هو البراءة عقلاً ونقلًا، إلا أنه في غير أمثال ما نحن فيه مما كان الاشتغال بالمفهوم المبيّن معلوماً والشك واقع في مرحلة امتثاله وإسقاط تكليفه إما بواسطة الشك في دخالة شيء في محصله الشرعي وفي دخالة شيء في ما جعله الشارع بدلاً له في حال الشك كما في المقام، فإن التحقيق عدم جريان البراءة في هذه الصورة لا عقلاً ولا نقلًا.

أما الأول فواضح، لأن العقاب على المخالفة على فرضها ليس بلا بيان كما هو المفروض من تبين المأمور به بمحدوده وقيوده، وإنما الشك في مرحلة الإسقاط والإغماض والنفو.

إذا أخلّ بالمبادرة وأتى بالمنافاة

وأما الثاني: أعني حديث الرفع فهو فرع شموله للآثار الوضعية أعني الشرطية والقيدية، لكنه محل إشكال، فلا يحيص عن الاحتياط بإتيان الاحتياط

فوراً قبل الفصل بالمنافي، وعلى فرض وقوع السكوت الطويل أو سائر المنافيات فالاحتياط هو الإتيان بالاحتياط مع إعادة أصل الصلاة، للعلم الإجمالي بوجود أحد الأمرين.

إلا أن يقال: إن مبنى هذا العلم الإجمالي حرمة الإبطال، والقدر المتيقن منها ما إذا أمكن تسليم العمل على أنه مصداق المأمور به، فلا يشمل مثل ما نحن فيه مما يكون مشكوك المصداقية، فليس الإبطال بمحرّم في هذه الصورة واقعاً، لأنه محتمل، وحينئذ يتعيّن الإعادة بواسطة الاشتغال بالأمر الأوّل.

اللهمّ إلا أن يتمسك لدفع القيدتين المحتملين بذيل الاستصحاب، وتقريبه من وجهين:

الأوّل: استصحاب التكليف بصلاة الاحتياط الثابت قبل حدوث المنافي أو الفصل الطويل، والمفروض بقاء الموضوع العرفي، فإنّه يقال: الركعتان المخصوصتان كانتا في الساعة السابقة متّصفة بالوجود والآن نشكّ في بقائهما على هذه الصفة، ومقتضى الاستصحاب البقاء.

والثاني: استصحاب بقائهما على صفة التدارك على تقدير الوجود، وهذا وإن كان استصحاباً تعليقيّاً، لكن قد قرّر في الأصول صحّته حتّى في الموضوع فضلاً عن الحكم.

والحقّ عدم تمامية الوجه الأوّل وتمامية الثاني.

أمّا الأوّل: فلمنع بقاء الموضوع عرفاً، كيف وموضوع القضية السابقة لعلّه كان هو الركعتان المقيدتان بكونهما قبل المنافي أو متّصلتين بالصلاة، وفي القضية المشكوكة هو الركعتان المتّصفتان بخلاف ذلك.

ومثل هذه الاختلافات وإن كان لا يضرّ في وحدة الموضوع العرفي، لكن

عدم إضراره بخصوص بمثل الأحكام المتعلقة بالموضوعات بعد وجودها في الخارج، مثل النجاسة والطهارة وأمثال ذلك، فإن الموضوع بعد وجوده في الخارج كالماء المتغير إذا زال عنه الوصف الموجود فيه، فلا يسمى عند العرف موضوعاً مغايراً لما كان في السابق.

وأما الأحكام المتعلقة بالأفعال بلحاظ الوجود مثل الأمر المتعلق بالصلاة حيث لا يمكن تعلّقه بالصلاة المفروضة الوجود، بل لا بدّ وأن يتعلّق بها قبل الوجود بلحاظه، فليس مثل هذا الاختلاف غير قادح بالوحدة في أمثال ذلك.

والشاهد مراجعة العرف، حيث إنهم يفرّقون في المفاهيم الكلية قبل تلبسها بالوجود وبين الأشخاص المنتهية بالوجود، فيحكمون بتغاير المفهومين المطلق والمقيّد في الأوّل، دون الثاني، كيف وتقسيم الماهية إلى المطلق والمقيّد تقسيم عرفي، لا دقيّ عقلي.

بيان صحّة الاستصحابات التعليقيّة في الحكم والموضوع

وأما وجه تمامية الثاني فيبيني على مقدّمتين :

الأولى : بيان صحّة الاستصحابات التعليقيّة، سواء كان التعليق في الحكم كما في : العنب إذا غلى ينجس، أو في الموضوع، كما في ما لو علم كون الماء بمحدّ من الكمّ بحيث لو صبّ عليه منّ لصار كزّاً.

والثانية : بيان أنّ التطبيق والحكم بانطباق المأتيّ به على الأمور به ليس حكماً عقلياً فقط لا تناله يد الجعل، بل ممّا تناله.

وجه الحاجة إلى هذه أنّ المستصحب هنا أنّ الركعتان على تقدير الوجود في

لو تذكّر النقص بعد البناء على الأكثر والتسليم ٥٦٧

السابق كانتا منطقتين على المأمور به، ولا يرد عليه الإشكال السابق، فإنّ المشار إليه هو الشخص، لا المفهوم والكلّي، فإنّ هذا أعني الانطباق من أحكام الشخص لا الكلّي، بل الإيراد عليه من وجهين :

الأوّل : احتياجه إلى التقدير والتعليق، والثاني : أنّ الانطباق من حكم العقل، وليس بمجموع للشرع، ولا له أثر بمجموع، والحقّ اندفاع كلا الإيرادين .
أمّا الأوّل : فلما حقّقناه في محلّه من صحّة التعليق والتقدير في أمثال هذه المقامات وإن لم يكن القضية التعليقيّة مجعولة للشارع بصورة التعليق، بل كانت من منتزعاتنا.

وأما الثاني : فلما حقّقناه أيضاً من أنّ التقبّل أيضاً حكم قابل للجعل، وحقيقته الإغماض ورفع اليد عن أمره مع عدم إتيان متعلّقه.

المسألة الثانية

لو تذكّر النقص بعد البناء على الأكثر والتسليم فإنّما أن يتذكّر النقص المحتمل أو غيره، وعلى التقديرين إنّما أن يكون قبل الاحتياط أو بعده، أو بين الاحتياطين، أو في أثناء احتياط واحد، وعلى الأخيرين إنّما أن يكون ما أتى به مطابقاً للمنقوص كماً وكيفاً، أو مخالفاً له فيها، أو في أحدهما.

فإن تذكّر قبل صلاة الاحتياط قالوا : دخل في مسألة من نقص ركعة أو أزيد.

وقد يشكّل بأنّ مورد تلك المسألة ما إذا سلّم سهواً، وما نحن فيه [ليس] ما وقع فيه السلام بزعم الفراغ، بل لأجل أمر الشارع، وهو أيضاً قد بان عدمه.

لأنه متعلق بالشاكّ المستمرّ إلى آخر الاحتياط، فهذا التسليم ليس بمشمول لأدلة السلام الواقع سهواً في غير المحلّ، ولا لأدلة المقام، فالحكم بعدم إضراره وعدم مانعيته عن إلحاق الركعة المنقوصة يحتاج إلى دليل، فيجب علينا العمل بمقتضى العلم الإجمالي من الجمع بين إتيان الركعة المنقوصة ثمّ الإعادة.

اللهمّ إلا أن يقال بمنع حرمة الإبطال، كما تقدّمت الإشارة إليه، فيكتفى بالإعادة.

لكنّ الحقّ صحّة ما ذكره من إلحاق المسألة بمسألة من نقص ركعة أو أزيد في غالب الفروض.

توضيح المقام أنّه من المسلّم أنّه لو اعتقد جهلاً مركّباً تاميّة الصلاة فسلم، ثمّ بان الخلاف ليس هذا السلام بمنع عن إلحاق التسعة، هذا في الجهل المركّب بالنسبة إلى الاعتقاد الوجداني.

وكذا الحال في الطرق التعبدية المجهولة لرعاية الواقعيّات مطلقاً أو في حال الشكّ، فإنّ شأن الحكم الطريقيّ كونه كالمعلم في الأعذار والتسجيز مع الإصابة والصورية مع عدمها، فلو شهدت بيّنة بأنك قد أتمت الركعات فسلمت ثمّ تبيّن كذبها كان أيضاً هذا السلام غير مانع من الإتمام، وكذا لو اقتضى أصل من الأصول الشرعيّة ذلك.

إذا عرفت هذا فنقول: المصلّي الذي عرض له في أثناء الصلاة شكّ من الشكوك الصحيحة لا يخلو من أحد الأحوال الثلاثة:

إمّا أن يكون قاطعاً ببقاء شكّه إلى آخر العمل بالوظيفة، وإمّا أن يكون قاطعاً بزواله في الأثناء قبل الآخر، وإمّا أن يكون شاكّاً، والغالب هو القسم الأوّل.

ففي الأوّل يكون سلامه بزعم أنّه مأمور به بأمر شرعيّ وقد ظهر كونه جهلاً

لو تذكّر النقص بعد البناء على الأكثر والتسليم ٥٦٩
مركباً، وقد عرفت أنّه غير مانع.

كما أنّه في القسم الثاني يرفع اليد عن هذه الصلاة ويأتي بصلاة مستأنفة.
وفي القسم الثالث حيث إنّ البقاء مطابق للأصل العقلائي، لغلبة عدم
الانقلاب نظير أصالة السلامة من السهو والنسيان، فالسلام المبني على هذا الأصل
أيضاً غير مانع كما عرفت.

نعم لو فرض انقلاب الأصل في حقّه لغلبة انقلاب شكّه في الأثناء فربما يقال
بجريان استصحاب البقاء في حقّه، لكنّ الظاهر عدم جريانه، إذ الأثر ليس مرتباً
على وجود الشكّ في الأزمنة المتأخّرة، بل على وجوده بوصف الاتصال.

وبعبارة أخرى: العناوين الواقعة موضوعاً للعمل التدريجي ظاهرة في وجود
الاتصالي الدائم بدوام ذلك العمل، فالاستصحاب لا يثبت وصف الاتصال،
وإنّما يثبت أصل الوجود.

هذا كلّه في ما لو تذكّر النقص قبل الاحتياط.

ولو تذكّر بعده فإن كان مطابقاً للمنقوص فالنصوص مصرّحة بالأجزاء
في هذا الفرض، من غير فرق بين المخالفة في التكليف وعدمها، ومن غير فرق بين
ما لو كان للاحتياط المطابق للمنقوص المقدم من الاحتياطين في صورة الاحتياج
إلى تعدّد الاحتياط وغيره، وكذا من غير فرق بناءً على عدم إضرار تخلّل المنافي
بين صلاة الأصل والاحتياط بين تخلّله وعدمه، وشبهة الفرق يشبه أن يكون
اجتهاداً في مقابل النصّ، أو رفعاً لليد عن المبني.

وإن كان مخالفاً له، إنّما بأن كان النقص أزيد من الاحتياط، كما لو تذكّر
في الشكّ بين الثلاث والأربع بعد الإتيان بركعة الاحتياط نقصان صلاته ركعتين،
وإنّما بأن كان بالعكس، كما لو تذكّر في الشكّ بين الاثنتين والأربع بعد الإتيان

بركعتي الاحتياط نقصان صلاته ركعة، فلا إشكال في أنّ دليل الجبر غير شامل لهذا الفرض.

كما أنّ دليل الوقوع نافلة أيضاً غير شامل له، لأنّ الموضوع هو الشاكّ بين الثلاث والأربع الذي كان محرزاً للثلاث، وظاهره كون الإحراز جزء للموضوع على وجه الطريقيّة، بحيث يكون للمتعلّق أيضاً مدخليّة، فإذا تبين أنّه ما صلّى ثلاثاً، بل اتّنين فقد انكشف كونه خارجاً عن موضوع الحكم.

وهكذا الكلام في من شكّ أنّه صلّى اثنين أو أربعاً وقد أحرز الشنتين، فإنّه إذا علم أنّه صلّى ثلاثاً تبين أنّ إحرازه كان على خلاف الواقع، لأنّه علم إجمالاً إما بالاثنتين أو بالأربع وتبين الثلاث، فيقع الكلام في مانعيّة هذا المقدار الذي وقع منه من الأفعال والأقوال عن إلحاق التتمة وعدمها.

ولعلّ الأظهر عدم المانعيّة، فإنّ حاله حال من سلّم بزعم الفراغ، ثمّ اشتغل بقراءة سورة البقرة بعنوان التعقيب فتذكّر أنّه سلّم على الثالثة مثلاً.

ومن هنا يظهر الحال في ما لو تبين النقص في أثناء الاحتياط أو بين الاحتياطين، وكان الذي جاء به منها غير مطابق للمنقوص.

وأما هذا الفرض مع كون ما جاء به مطابقاً فيمكن تقوية كفايته وجبره للمنقوص بوجهين :

الأول: دعوى القطع بعدم دخالة الاحتياط الثاني لمجاريّة الاحتياط الأوّل، بل كلّ منها جابر مستقلّ على تقدير أحد من طرفي الشكّ، هذا مع بقاء الشكّ إلى آخر الوظيفة.

وأما إذا انقطع بعد الاحتياط الأوّل فهو وإن كان خارجاً عن مفاد اللفظ، لكن يمكن فهمه بتنقيح المناط، فإنّ الإنسان يقطع بأنّ حفظ الشكّ إلى زمان الاحتياط الثاني يكون لأجل وقوع الاحتياط الثاني جائزاً على تقدير الحاجة إليه،

وإلا فليس لهذا الشك المتأخر نفع بالنسبة إلى الاحتياط المتقدم.

الوجه الثاني: دعوى إطلاق اللفظ، إذ ليس في اللفظ إلا أن من شك بين التنتين والثلاث والأربع يفعل كذا وكذا، وليس فيه تعرض لبقاء الشك وزواله، وإنما الحكم بالتقييد بالاستمرار هو العقل، لاستحالة التكليف بالعمل التدريجي بأن يصدر عن العنوان الغير المستمر إلى مقدار ذلك العمل، والقرينة العقلية تتقدّر بقدر الضرورة والحاجة، والذي يحتاج إلى رفع [اليد] عن إطلاقه في ما نحن فيه إنما هو بالنسبة إلى كل من الاحتياطين بمقدار نفسه، وأما بمقدار صاحبه فقتضى الأخذ بالإطلاق عدم مدخليته في الحكم بالإجزاء، هذا، والله العالم.

المسألة الثالثة

لو شك في عدد ركعات صلاة الاحتياط فظاهر الأصحاب رضوان الله عليهم على ما حكي عن الحدائق الاتفاق على عدم الاعتناء بالشك والبناء على المصحح، فيبني على الأكثر ما لم يستلزم الزيادة، وإلا فاعلى الأقل.

والأصل فيه ما عن الشيخ في الصحيح « ليس على الإمام سهو، ولا على من خلف الإمام سهو، ولا على السهو سهو، ولا على الإعادة إعادة »^(١).

وفي حديث آخر رواه الصدوق والكليني رحمهما « قال عليه السلام : ليس على الإمام سهو إذا حفظ عليه من خلفه سهوه باتفاق منهم، وليس على من خلف الإمام سهو إذا لم يسهه الإمام، ولا سهو في سهو »^(٢).

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٥ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ١.

(٢) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٤ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ٨.

بيان محتملات قوله ﷺ : لا سهو في السهو

وتوضيح معنى الرواية الشريفة أن قولهم ﷺ : لا سهو على السهو، أو لا سهو في سهو، يحتمل معاني، إذ السهو في كلٍّ من الموضعين يحتمل أن يراد به ما هو المتعارف منه في المحاورات، أعني النسيان، ويحتمل أن يراد به الشك، ويحتمل أن يراد به الأعمّ الشامل لكليهما، ويحتمل أن يراد بكلٍّ منها واحد من هذه الثلاث، وبالأخير غيره، فيرتقى الاحتمالات إلى تسعة يحصل من ضرب الثلاث في مثلها. ثم المراد بالسهو الأوّل نفي أثره، لا نفيه بحقيقته، لعدم انتفائه كذلك، كما أنّ المراد بالثاني ما يوجه السهو من ركعة الاحتياط أو سجدة السهو، والقدر المتيقن الذي يمكن استفادته من الرواية الشريفة نفي حكم الشك في أعداد الركعات في صلاة الاحتياط، وحكم الشك هو البناء على الأكثر، فالرواية صريحة في نفي الحكم المذكور عن الشك المزبور.

وبعد ارتفاع ذلك بنص الخبر يدور الأمر بين البناء على الأقل، كما هو مقتضى أصالة عدم الإتيان بالمشكوك، بناءً على أن المتيقن من سقوط هذا الأصل كما استفيد من التفريع الواقع في الأخبار نفي السهو في الأوليين على ما تقدّم توضيحه إنّما هو في الفرائض الأصلية، لا مثل صلاة الاحتياط التي هي واجبة بالعارض. وبين الحكم بالبطان، نظراً إلى عدم جريان الأصل المزبور في حدّ ذاته في باب الركعات، لكونه بالنسبة إلى إثبات الحدّ مثبتاً.

والدليل على مطلوبيّة الحدّ ما نراه من الشارع من جعل الاحتياطين في الشك بين الثنتين والثلاث والأربع، ولولا ملاحظة حفظ الحدّ عن الزيادة والنقصان لكان

المناسب الاكتفاء بالركعتين، لاندفاع احتمال الزيادة بالأصل، فيجيب كليهما دليل على أن المطلوب في الصلاة هو الأربع بمدّها سليمة عن النقيصة والزيادة، بحيث يكون الحدّ قيداً للمطلوب، فلا يكفي إحراز أصل الذات من دون إحراز القيد، وأصالة العدم إنما ينفع في ما إذا كان المطلوب نفس الذوات مع مانعيّة الخامسة، وأما إذا كان المطلوب هي الأربع المحدودة المأخوذة بشرط لا عن الزيادة فلا يمكن إحرازه بالأصل المزبور كما هو واضح.

وربما يوجّه الصحّة على طبق ما ذكره المشهور بالمقايسة على ما ورد في كثير الشكّ من قولهم عليه السلام: لا شكّ لكثير الشكّ، فإنّ المراد به بقرينة وروده مورد المتّة هو البناء على الطرف الصحيح.

وفيه أنّه قد ورد أنّه «ليس في المغرب سهو، ولا في الفجر سهو، ولا في الركعتين الأوليين من كلّ صلاة سهو»^(١).

ومن المعلوم أنّ المراد نفي العلاج الملازم مع البطلان، فيعلم من ذلك أنّ العبارة بنفسها لا تدلّ على شيء من البطلان والصحّة، وإنّما يستفاد كلّ من الأمرين في المقامات بحسب القرينة الخارجيّة.

وعلى هذا فيمكن أن يقال: لولا خوف المخالفة للإجماع بأنّ القرينة المقاميّة في ما نحن فيه تدلّ على إرادة نفي العلاج رأساً، فإنّ صلاة الاحتياط إنّما شرّع ليقع جبراً أو تميماً لنقص الصلاة على تقديره، وما كان شأنه الجبر يناسبه أن لا يقبل الجبر، وأيضاً فالمقصود من تشريع صلاة الاحتياط على ما يستفاد من الأخبار هو

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢ من أبواب الحلل في الصلاة، الحديث ١٣، والباب ١ من

إحراز الحدّ للصلاة الأصليّة بطريق القطع وهذا يناسب مع عدم العلاج في نفسه لمخالفته مع المقصود من حصول القطع، وعلى كلّ حال فالاحتياط بإتيان ركعة الاحتياط المذكور كما يقوله المشهور، ثمّ بإعادة نفسها، ثمّ بإعادة صلاة الأصل طريق النجاة.

المسألة الرابعة

لو شكّ في إتيان صلاة الاحتياط بعد العلم بوجوبها

لو شكّ في إتيان صلاة الاحتياط بعد العلم بوجوبها فإن قلنا باستفادة الفور من الأدلّة كان من الشكّ بعد تجاوز المحلّ إذا كان شكّه بعد مضيّ زمان ينافي الفور، هذا إن قلنا باستفادة الفور وضعاً، وإن قلنا باستفادة الإطلاق فإن قلنا باعتبار المحلّ المعتاد نوعاً في قاعدة الشكّ كان أيضاً كما تقدّم محكوماً بالإتيان في الصورة المزبورة، وإن قلنا بعدم الاعتبار فلا بدّ من الإتيان إذا كان في الوقت، هذا إن قلنا باستفادة أحد الأمرين من التقييد بالفور أو الإطلاق.

وإن قلنا بالقدر المتيقّن فلا بدّ من الإتيان بالاحتياط، ولا حاجة إلى إعادة أصل الصلاة، إذ لا يخلو الحال من أمرين: إمّا يكون الفور قيداً فهو مورد القاعدة، وإمّا لا يكون فمحكوم بالإتيان، والله العالم.

المسألة الخامسة

لو شكّ بعد الفراغ بين الثلاث والأربع مثلاً، وشكّ أنّ شكّه هذا حادث بعد

إذا نسي صلاة الاحتياط وشرع في صلاة أخرى ٥٧٥

الفراغ، أو أنه باقٍ من أثناء الصلاة حتى يجب عليه صلاة الاحتياط، كان شبهة مصداقية لكل من الدليلين، ولا يمكن إحراز موضوع القاعدة بأصالة عدم حدوث الشك في الصلاة، لكونه مثبتاً من هذه الجهة، نعم هو ملازم مع عدم وجوب صلاة الاحتياط في الواقع، فلا يحيص في مقام الفراغ اليقيني عن التكليف عن الإتيان بصلاة الاحتياط، لحصول المجزم معه بالفراغ على كل تقدير.

المسألة السادسة

إذا نسي صلاة الاحتياط وشرع في صلاة أخرى

إذا نسي صلاة الاحتياط وشرع في صلاة أخرى فلا يخلو إما تكون تلك الصلاة مرتبة على الصلاة التي شك فيها كالعصر إذا شك في العصر، وإما لا يكون كذلك، سواء كانت فريضة أم نافلة.

فإن كانت مرتبة فلا دليل على العدول، لأنَّ القدر المتيقن من دليله العدول إلى نفس الظهر مثلاً، لا صلاة احتياطه، بل الوجه حينئذٍ أن يقال: أمّا العصر فلا وجه لإتمامه بعد اشتراطه بالترتيب، وقد فرض استفاؤه وإن كان قد سقط بالنسبة إلى أجزائه الماضية، لكن لا دليل على السقوط بالنسبة إلى المستقبل.

وبعد ذلك فاللازم الشروع في صلاة الاحتياط بناءً على ما هو الحق من عدم لزوم خلل من ناحية ما أتى به من أجزاء العصر، لعدم اندراجها في شيء من العناوين المبطلّة، وهل يجوز بعد الفراغ من الاحتياط البناء على ما مضى من العصر وإتمامه من ذلك المكان، أو يجب استئناف العصر؟ يبتني على الوجهين في الفرض اللاحق.

وإن كانت غير مرتبة كقضاء العشاء مثلاً إذا شك في الظهر، فإن اتفق الفصل المتأني للفور وقلنا بقيدته تبين بطلان الظهر وتعين إتمام العشاء.

وإن لم يتفق ذلك فإن قلنا بأنه لا منافاة لشيء من الصلاتين بالنسبة إلى الأخرى عاد إلى صلاة الاحتياط، وبعدها إلى صلاة العشاء، فيبني على ما مضى ويتمه من ذلك المحلّ، وإن قلنا بالمنافاة فقد تحققت المزاومة بين وجوب الإتمام الثابت في واحدة من الصلاتين بحسب الذات معه في الأخرى، وحيث لا ترجيح تعين التخيير.

الفصل الرابع

في حكم الأجزاء المنسبة

واعلم أنّها على أقسام :

فقسم منها يجب تداركه ولكن لا قضاء له لو فات محلّ تداركه .

وقسم منها يجب تداركه وله القضاء عند فوت محلّ التدارك .

وقسم منها لا تدارك له ولا قضاء، بل ولا سجود سهو .

وقسم منها يوجب بطلان الصلاة مع فوت محلّ تداركه .

أما القسم الواجب التدارك الذي ليس له القضاء فهو مثل الحمد إذا تذكّره وهو قبل الركوع، وهل يجب إعادة السورة التي قدّمها أو لا؟ الظاهر نعم، وإن كان لو استمرّ نسيانه إلى ما بعد الركوع لا يجب عليه سجدة السهو إلا لنقيصة الحمد لاها ولنقيصة السورة أيضاً .

وقد يشكل ذلك بأنّ الترتيب إمّا معتبر في الصلاة في ظرف الأجزاء فاللازم عدم إعادة السورة لو تذكّر قبل الركوع، لأنّ محلّ الترتيب وهو السورة التي هو الجزء قد فات، ولا يمكن إعادته ثانياً، لأنّ صرف الوجود لا يقبل التكرار، أو معتبر في الأجزاء فالإعادة حينئذٍ على طبق القاعدة، لأنّه لم يأت حينئذٍ بما هو الجزء، لأنّه المقيّد بالترتيب، وما أتى به خالٍ عنه، ولكنّ اللازم الإتيان بسجدي السهو، لنقيصة السورة أيضاً مع استمرار سهوه إلى ما بعد الركوع كما هو واضح .

وأما احتمال كون الترتيب قيداً للجزء في حال عدم استيعاب السهو إلى ما بعد الدخول في الركن، ومعه كان الجزء هو الذات المجرّدة عن القيد، فدفوع بأنه وإن كان ممكناً، لكنّه خلاف مقتضى الأدلّة، إذ ليس لنا إلّا دليل اعتبار السورة واعتبار الترتيب واغتفار سهو غير الخمسة المستثناة ولزوم سجدي السهو لكلّ زيادة ونقيصة، ومن المعلوم أنّ قضية الجمع ليس إلّا أحد الأوّلين.

والذي اختياره شيخنا الأستاذ دام علاه أنّ المقام أشبه شيء بباب مقدّمة الواجب من حيث اعتبار قيد الإيصال وعدمه، حيث إنّهُ يترتّب على كلّ واحد من اعتباري التقييد بوجوهه والإطلاق، الإشكال الغير القابل للذّب كما بيّن في محله.

والحلّ في المقامين أنّ الترتيب هنا والاتّصال هناك موجود بواقعهما في عالم اللحاظ، وليسا بقيد في المأمور به، يعني أنّ الأمر جعل الأمر في لحاظ رؤيته المقدّمات موصولة، والأجزاء مترتبة، وفي هذا اللحاظ القيد حاصل، ولا حاجة إلى التقييد، فلهذا علّق الأمر بنفس الذوات، ففي اللبّ الأمر متقيّد، ولكن عنوان التقييد غير ملحوظ.

ونظيره جارٍ في تقييد الطبيعة المعروضة للكليّة بالتجريد وفي تقييد المأمور به بكونه بداعي الأمر وفي تقييد الموضوع له بالوحدة كما اختاره المحقّق القميّ رحمته.

وعلى هذا فيرتفع الإشكال عن المقام، أمّا وجوب الإعادة مع التذكّر قبل الركوع فلأجل أنّ المفروض أنّه لم يأتِ بالأجزاء بالهيئة التي وقعت بتلك الهيئة في لحاظ الأمر مأموراً بها.

وأما بعد الدخول في الركوع فلا يمكن الإتيان بالحمد، للزوم زيادة الركن، فيدخل تحت عموم اغتفار المنسيّ، ولا شك أنّ وقوع السورة على خلاف الترتيب كان مسبباً عن جزئية الحمد قبله، فإذا سقط الحمد عن الجزئية قبله كان السورة

واقعة في المحلّ.

فإن قلت : السهو بالنسبة إلى كلّ من الحمد ووصف السورة بالترتيب في عرض واحد فلا وجه لإيراد دليل الاغتفار على الأوّل أولاً حتى ينتج النتيجة المذكورة، بل اللازم ملاحظته بالنسبة إليهما في عرض واحد.

قلت : كما عرفت وقوع السورة على خلاف الترتيب أو على وفقه مسبّب عن جزئية الحمد قبله وعدمها، فالدليل النافي للجزئية حاكم على الدليل الحاكم على السورة الواقعة على خلاف الترتيب، كما في كلّ عامّ له فردان سببيّ ومسببيّ.

وأما القسم الذي لا تدارك له ولا قضاء ولا سجود سهو، فمنه الجهر والإخفات في القراءة في الأوليين إذا وقع أحدهما مكان الآخر سهواً، فإنّ الحقّ أنّه متى تذكّر ولو كان قبل الركوع لا يجب التدارك، بل ولو كان في أثناء الآية أو الكلمة لا يجب إعادتها، بل يجب مراعاة ما هو الواجب بالنسبة إلى ما بقي من الآية أو الكلمة.

وبطلان محلّ التدارك فيها بمجرد المضيّ عن محلّها مبنيّ على استفادة كونها قيدين للصلاة في ظرف القراءة، وإلّا فلو فرض كونها وصفين للقراءة المأخوذة جزءاً للصلاة فالواجب تداركها بتكرار القراءة ما دام لم يدخل في الركوع. والذي يدلّ على الوجه الأوّل أمران :

أحدهما : قول السائل في الرواية الواردة في المقام : رجل أجهر في ما لا ينبغي الإجهار فيه، أو أخفى في ما لا ينبغي الإخفاء فيه^(١)، ولا يخفى ظهور التعبير في كونها معتبرين في حدّ أنفسهما في الصلاة، لا أنّهما مطلوبان مقدّمة لإحراز

(١) الوسائل : كتاب الصلاة، الباب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

الخصوصية المعتبرة في القراءة.

والثاني: قوله عليه السلام في تلك الرواية: «أي ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته، وإن كان ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فقد تمت صلاته ولا شيء عليه»^(١).

وقد بينا سابقاً وجه الاستظهار فراجع في مبحث الجهر والإخفات من بحث القراءة، كما أن الظاهر من قوله عليه السلام: ولا شيء عليه حيث إن الظاهر كونه في مقام بيان تمام الوظيفة للرجل المفروض نفي وجوب سجود السهو.

ومنه: الطمأنينة في الركوع، وبطلان المحلّ فيه أيضاً مبني على أخذ الطمأنينة قيماً للصلاة، لا للركوع، فإنه على الأوّل فالركوع الصلّاتي قد تم وأتى، والطمأنينة واجب آخر فات محلّ تداركه، وعلى الثاني كان من نقيصة الركوع، فالواجب الإتيان به.

ومحصّل الكلام في القيود المعتبرة شرعاً في الركوع أنه لا بد أن يلاحظ هل يكون لذلك القيد مدخل في تحقّق مادّة الركوع عرفاً، غاية الأمر أن الشارع تصرّف فيه ببيان حدّه ومقداره، كما أن البعد في الجملة معتبر في تحقّق صدق السفر عرفاً، والشارع عين حدّه في ثمانية فراسخ، وهكذا مفهوم الكرّ.

وفي المقام أيضاً الانحناء في الجملة معتبر في مفهوم الركوع عرفاً، والشارع عينه في مقدار وصول اليد إلى الركبة، أو لا يكون له مدخل في صدقه عرفاً أصلاً، وإنما هو معتبر في المطلوب كالطمأنينة، فالمنسيّ إن كان من القسم الأوّل فلا إشكال في أنه من نقيصة الركوع الذي حكم بعدم اغتفارها ولو سهواً، وإن كان من القسم الثاني فلا بدّ من ملاحظة أنه هل اعتبر قيماً للصلاة في هذا الطرف والمحلّ، فنقيسته

(١) الوسائل: كتاب الصلاة، الباب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة. الحديث ١.

مغتفرة، لأنه من غير الخمسة، أو أنه أخذ قيداً للركوع، أعني أن الموضوع للوجوب الغيري هو الركوع الخاص.

فحينئذٍ ربما يمكن أن يقال بأن الظاهر من قوله ﷺ: إلا من الركوع الخ هو الركوع المعتبر شرعاً، ولو كان نقصه بنقص قيده مع حصول ذاته فاللازم عدم اغتفار سهو هذا القيد، لكونه من نقص الركوع.

والذي يدل على عدم كون الطمأنينة قيداً للركوع حتى في حال السهو حتى يكون سهوه غير مغتفر أحد أمور ثلاثة:

الأول: إطلاق دليل الركوع بخلاف دليل الصلاة، فإنه غير وارد في مقام البيان، وأما دليل الركوع فالأدلة الواردة في تحديده خالية عن ذكر الطمأنينة، كما في الموثقتين الواردتين في نسيان القنوت، حيث عيّن في إحداها ميزان عدم الرجوع في الوصول إلى الركوع، وفي الأخرى في وصول اليد إلى الركبة، فإنها إذا انضمت يفيدان شرح الركوع وأنه عبارة عن وصول اليد إلى الركبة من دون اعتبار شيء آخر فيه.

والثاني: لو فرض أن دليل الصلاة أيضاً له إطلاق فالمتمتعين أيضاً الأخذ بإطلاق دليل الركوع، لأن تقييد دليل الصلاة متيقن على كل تقدير.

والثالث: الأخذ بالبراءة بناءً على ما هو الحق من البراءة في الدوران بين التقييد والإطلاق وإمكان تخصيص الناسي بالخطاب، فإننا نشك أن قيد الطمأنينة بحسب دليله الأولي مع قطع النظر عن ورود دليل لا تعاد هل له إطلاق شامل لحالتي الذكر والسهو، سواء كان قيداً للركوع أم للصلاة، أو لا إطلاق له، فمقتضى الأصل هو عدم الإطلاق والاختصاص بحال الذكر.

لا يقال: لا مجرى للبراءة لو فرض كونه قيداً للركوع بعد ورود قوله ﷺ:

إلا من الركوع الخ، يعني: تعاد الصلاة من خلل الركوع ولو كان بإخلال قيده.
 لأننا نقول: حديث لا تعاد ناظر إلى الأجزاء والشرائط التي لأدلتها إطلاق
 لمحال السهو، فكأنه قيل: الأجزاء والشرائط التي ثبت جزئيتها وشرطيّتها من
 خارج هذا الدليل مطلقاً يعني عن إعادة الصلاة بخللها سهواً في غير الخمسة،
 ولا يعني في الخمسة، فلا نظر للحديث بالنسبة إلى موارد عدم إطلاق دليل الجزء
 والشرط، بل المرجع في أمثاله البراءة على ما هو الحق، فتنبّه.
 وأما القسم الذي يتدارك مع بقاء المحلّ ويقضى مع انقضائه فهو أمران:
 السجدة الواحدة والتشهد.

ساعت ١٢/٥ شب. جمعه ٣٠ / ٥ / ١٣٧٧ هـ ش

از استنساخ كتاب صلاة مرحوم آية الله العظمى اراكي رحمه الله

فراغت حاصل شد والحمد لله رب العالمين

- مرتضى واعظى اراكى

الفهرست

- البحث الرابع - في القراءة ٥
- الموضع الأوّل - في جزئيّة الحمد للصلاة ٧
- الموضع الثاني - في وجوب قراءة سورة كاملة بعد الحمد ١٥
- اعتبار الترتيب بين الحمد والسورة ٢٩
- قراءة السورة الطويلة المفوّتة للوقت ٣٣
- عدم جواز قراءة العزيمة في الفريضة ٣٧
- هل يجب تعيين السورة عند البسملة ٤٨
- بيان حقيقة القراءة ٤٩
- فروع ٥٥
- الفرع الأوّل - إذا نسي السورة التي عيّنها ٥٥
- الفرع الثاني - الشكّ في تعيين السورة ٥٦
- الفرع الثالث - الشكّ في قراءة البسملة على وجه الإبهام ٥٦

- الفرع الرابع - كفاية الداعي الارتكازي في مقام التعيين ٥٧
- الفرع الخامس - جواز العدول من كلِّ سورة إلى غيرها
 ما لم يتجاوز النصف ٥٧
- مسألة - في حكم القران بين السورتين ٧٥
- الموقع الثالث ٨١
- المسألة الأولى - في ما يتعلّق بالمجهر والإخفات ٨١
- المسألة الثانية - استثناء الإخفات في أولي الظهر يوم الجمعة ٨٨
- المسألة الثالثة - معذوريّة الناسي في المجهر بالقراءة ٩٨
- المسألة الرابعة - أقلّ المجهر والإخفات ١٠٧
- المسألة الخامسة - استحباب المجهر بالبسملة في الصلوات الإخفاتيّة ١٠٩
- الموقع الرابع ١١٥
- المسألة الأولى - في وجوب تعلّم القراءة، وفيها مقامات ١١٥
- المسألة الثانية - كيفيّة جعل البدل الاضطراري ١١٩
- المسألة الثالثة - في وجوب القراءة على النهج العربي الصحيح ١٢٢
- جواز القراءة بأيّ من القراءات السبع ١٣١
- المسألة الرابعة - حكم من لا يحسن القراءة ١٤٢
- بيان حقيقة القراءة ١٤٣
- الموقع الخامس ١٤٩
- المسألة الأولى - في ما يتعلّق بثلاثة المغرب وأخيرتي الرباعيّة ١٤٩
- المسألة الثانية - في كيفية وتعداد التسيّحات ١٦٥

- البحث الخامس - في الركوع ١٦٩
- المسألة الأولى - إذا سهى عن الركوع ودخل في السجدين ١٧١
- المسألة الثانية - حكم ما إذا تذكّر بعد السجدة الواحدة ١٧٥
- واجبات الركوع، حدّ الركوع ١٧٦
- الذكر الواجب في الركوع ١٨١
- الطمأنينة ١٨٦
- في سقوط الطمأنينة عن المريض ١٩٥
- دوران الأمر بين الركوع قائماً بلا طمأنينة أو جالساً معها ١٩٦
- رفع الرأس من الركوع ١٩٨
- فروع ٢٠٠
- الفرع الأول - لو دار الأمر بين القيام في جزء سابق وبينه
وبين في الجزء اللاحق ٢٠٠
- كلام لبعض الأعظم في المقام ٢٠٤
- الفرق بين قيد القدرة وسائر العناوين ٢٠٨
- الفرع الثاني - لو تجددت القدرة للعاجز عن القيام في أثناء الصلاة ٢١١
- الفرع الثالث - إذا كان كالراكع خلقاً لو لعارض ٢١٥
- الفرع الرابع - كيفية اعتبار الترتيب بين أجزاء الصلاة ٢١٩
- معنى قصد الإيصال في المقدّمة الواجب ٢٢١
- الفرع الخامس - لو انحى بقصد الركوع فنتسى وهوى إلى السجود ٢٢٧
- الفرع السادس - هل التخيير في ذكر الركوع من باب الأقل والأكثر؟ .. ٢٣٣

● البحث السادس - في السجود ٢٣٥

تحديد الجهة ٢٤٣

المقدار الواجب من السجود هو المسمى عرفاً لا مقدار الدرهم ٢٤٦

تحديد الكفّ ٢٤٧

فرع - لو وضع جبهته على موضع مرتفع بأزيد من لبنة ٢٥٧

إذا ارتفعت الجهة عن المسجد قهراً ٢٦٥

الطمأنينة في السجدة ٢٦٧

■ المسألة الأولى - اشتراط مباشرة الجهة لما يصحّ السجود عليه ٢٦٩

■ المسألة الثانية - حكم من بجهته ما يمنع عن وضعها على الأرض ٢٧٢

■ المسألة الثالثة - اعتبار جلسة الاستراحة ٢٧٧

■ المسألة الرابعة - حكم السجود على غير الأرض في حالة التقيّة ٢٨١

إجزاء العمل بالتقيّة وعدم وجوب الإعادة والقضاء ٢٨٥

حكم التقيّة في الموضوعات كالحكم بثبوت الحلال ٢٨٦

جواز تحصيل الاضطراب والتقيّة المداراتيّة ٢٨٧

■ المسألة الخامسة - حكم نسيان السجدين أو إحداها ٢٩٥

■ المسألة السادسة - الإقعاء في جلوس الصلاة ٣٠١

□ خاتمة - في سائر السجودات ٣٠٧

السجدة في العزائم ٣٠٧

● البحث السابع - في التشهّد ٣١٩

٥٨٩	الفهرست
٣٢٧	● البحث الثامن - في التسليم
٣٣٤	الكلام في صيغة التسليم
٣٣٧	■ المسألة الأولى - في نسيان التسليم
٣٤١	■ المسألة الثانية - هل المحل ذات السلام أو هي مع قصد الخروج
٣٤٢	■ المسألة الثالثة - لو أخطر المعنى وقصد التحية
٣٤٣	■ المسألة الرابعة - في ما لو تبين دخول الوقت قبل السلام
٣٤٥	□ فصل - في قواطع الصلاة
٣٤٧	الحدث في أثناء الصلاة
٣٥٤	التكفير في الصلاة
٣٥٩	الالتفات عن القبلة
٣٦٥	تعمد الكلام
٣٧٥	الفهمة
٣٧٧	قاطعية فعل الكثير
٣٨٢	تعمد البكاء من القواطع
٣٨٨	الأفعال المضافة إلى الفاعل
٣٩١	■ المسألة الأولى - حكم رد السلام على المصلي
٣٩٩	حكم تسليم واحد على جماعة
٤٠٢	رد السلام بالصيغة القرآنية
٤٠٢	السلام أمرٌ إنشائي
٤٠٣	إفهام المقاصد بالألفاظ القرآنية على أنحاء

- هل يجب ردّ سلام المرأة أم لا؟ ٤٠٧
- المسألة الثانية - عدم جواز قطع الصلاة الواجبة اختياراً ٤١١
- حكم الشكّ في جواز القطع وحرمة ٤١٦
- المسألة الثالثة - حكم قول آمين بعد الحمد ٤١٩
- المقصد الثالث - في الخلل الواقع في الصلاة ٤٢١
- الفصل الأوّل - حكم السهو في الصلاة ٤٢٣
- امتناع تخصيص الناسي بالخطاب ٤٣٤
- بيان قاعدة لا تعاد ٤٣٧
- فرع - نسيان الموضوع والحكم معاً ٤٤٢
- عدم شمول «لا تعاد» للحالات المتأخّرة عن الحكم ٤٤٨
- حكم الجهر موضع الإخفات والإتمام موضع القصر ٤٥٠
- من أتمّ في موضع القصر جهلاً بالحكم ٤٥٨
- حكم الجاهل والناسي للنجاسة في التوب أو البدن ٤٦٨
- حكم من صلّى في النجاسة نسياناً ٤٨٣
- انحصار الساتر في النجس ٤٨٨
- مقتضى القاعدة في دوران الأمر بين الصلاة بلا ستر أو بلا طهارة ٤٩١
- مسألة - الصلاة في مكان المنصوب جهلاً ٤٩٧
- مسألة - لو أخلّ ببعض الأمور المعتبرة في الركوع أو السجود ٥٠٢
- مسألة - لو علم بترك سجدين ولم يدرك أنّها من ركعة أو ركعتين ٥٠٥
- البحث الثالث - في الشكّ في الركعات ٥٠٩

٥٩١	الفهرست
٥١١	الشكّ في الركعات
٥١٣	■ المسألة الأولى - حجّية المظنّة في الركعات
٥١٧	حجّية المظنّة في الأقوال والأفعال
٥٢٣	■ المسألة الثانية - بيان ما يحصل به الفراغ من الأوليين
		■ المسألة الثالثة - بيان كيفية استفادة القانون الظاهري
٥٢٥	المجموع للشكّ في الركعات
٥٢٩	الشكّ بين الاثنتين والثلاث
٥٣٢	الشكّ بين الثلاث والأربع
٥٣٥	الشكّ بين الثنتين والثلاث والأربع
٥٣٧	الشكّ بين الثنتين والأربع
٥٣٩	الشكّ بين الأربع والخمس
٥٤٩	المراد بالشكّ هو التحير
٥٥١	الشكّ حال القيام بين الثلاث والأربع
٥٥١	لو تردّد في حاله، أنّه ظنّ أو شكّ
٥٥٤	لو شكّ في أنّ شكّه السابق كان موجباً للبطلان أو للبناء
٥٥٦	لو علم بعد الفراغ أنّه طرأ له الشكّ في الأثناء
٥٥٦	الشكّ في الركعات لو نوى القصر في مواضع التخيير
٥٥٧	القصر والإتمام ماهيّتان مختلفتان أو لا؟
٥٦١	● الفصل الثالث - في كفيّة صلاة الاحتياط
٥٦٣	■ المسألة الأولى - اعتبار المبادرة وتكبيرة الإحرام في صلاة الاحتياط

- إذا أُخْلِيَ بالمبادرة وأُتِيَ بالمنافيات ٥٦٤
- بيان صحّة الاستصحابات التعلّيقية في الحكم والموضوع ٥٦٦
- المسألة الثانية - لو تذكّر النقص بعد البناء على الأكثر والتسليم ٥٦٧
- المسألة الثالثة - حكم الشكّ في عدد ركعات صلاة الاحتياط ٥٧١
- بيان محتملات قوله ﷺ: لا سهو في السهو ٥٧٢
- المسألة الرابعة - لو شكّ في إتيان صلاة الاحتياط بعد العلم بوجوبها ٥٧٤
- المسألة الخامسة - لو شكّ بعد الفراغ وشكّ في أنّه حادث
بعد الفراغ أو باقٍ من أثناء الصلاة ٥٧٤
- المسألة السادسة - إذا نسي صلاة الاحتياط وشرع في صلاة أخرى ٥٧٥
- الفصل الرابع - في حكم الأجزاء المنسيّة ٥٧٧
- الفهرست ٥٨٥