

يَكْبَيْعُ الْفِقْهَ

تَمَرَّتْ بِالْبُحُوثِ

أَعْتَادَ الْفُقَهَاءُ آيَةَ اللَّهِ الْعَظِيمِ
السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ وَالْحَمِيمِ الشَّاهِدِ وَرَسُولِهِ

فَأَبَيْتُ

الْبَحْثَ لِلْحَقِيقِ آيَةَ اللَّهِ الْعَظِيمِ
السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ وَالْحَمِيمِ الشَّاهِدِ وَرَسُولِهِ

الْبَحْثَ الْفَائِي

أَعْتَادَ وَرَسُولِهِ الْفَائِي

السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ وَالْحَمِيمِ الشَّاهِدِ وَرَسُولِهِ



يُنَابِغُ الْفِقْهِ

كِتَابُ الصَّلَاةِ

تَقْرِيرُ الْبَحْثِ

أَسْتَاذِ الْفُقَهَاءِ آيَةِ اللَّهِ الْعُظْمَى
السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ الْحُسَيْنِيِّ الشَّاهِرِ وَرَوِيِّ

تَأْلِيفُ

الْحِجَّةِ الْمُحَقِّقِ آيَةِ اللَّهِ الْعُظْمَى
السَّيِّدِ مُحَمَّدِ جَعْفَرِ الْبَزْزِيِّ الْمُرْجِي

الْجُزْءُ الثَّانِي

إِعْدَادُ وَتَحْقِيقُ آلِ الْمُرْتَضَى عَلَيْهِ السَّلَامُ

جزائري، محمد جعفر، ١٢٨٨ - ١٣٧٨ ش.
ينابيع الفقه كتاب الصلاة: تقارير مباحث للمرجع الفقيه
آية الله العظمى السيد محمود الحسيني الشاهرودي (قدس
سرّه) // المؤلف السيد محمد جعفر الجزائري المروج (قدس
سرّه).

قم: آل مرتضى للتحقيق والنشر، ١٣٩٩.

ج ٣

222-5822-964-978 دوره؛

284-5822-964-978 ج.٢؛

تقارير مباحث الصلاة للمرجع الفقيه آية الله العظمى
السيد محمود الحسيني الشاهرودي (قدس سرّه).

١. الصلاة ٢. فقه جعفري -- قرن ١٤

حسيني شاهرودي ١٢٥٩ - ١٣٥٣.

١٣٩٦ هـ / ج٣ / ١٨٦ BP

٢٩٧/٣٥٣

٥٠٩٤٩٩٧

هوية الكتاب

اسم الكتاب : ينابيع الفقه كتاب الصلاة المجلد الثاني

تقارير مباحث الصلاة للمرجع الفقيه

آية الله العظمى السيد محمود الحسيني الشاهرودي رحمته

المؤلف : آية الله السيد محمد جعفر الجزائري المروج رحمته

الناشر : آل المرتضى رحمته للتحقيق والنشر

تاريخ النشر : ١٣٩٩

الطبعة : الأولى

العدد : ٥٠٠

المطبعة : ياران

شابك دوره: ٢٢٢-٥٨٢٢-٩٦٤-٩٧٨

شابك: ٢٨٤-٥٨٢٢-٩٦٤-٩٧٨

خاتمة: في قواطع الصلاة

اعلم أنّ للصلاة كما يكون لها قيود وجودية كالطهارة الحديثة والخبثية والستر والاستقبال ونحوها تسمى بالشرائط، كذلك يكون لها قيود عدمية تسمى بالموانع تارة والقواطع أخرى للمناسبة التي تتضح لك فيما سيأتي إن شاء الله تعالى. فالموانع قيود على حذو الشرائط الوجودية.

ثم إن القيود الوجودية على قسمين:

أحدهما: أن يكون شرطاً للصلاة في حال أجزائها وسكواتها، كالطهارة الحديثة فإنّها إذا فقدت ولو في حال سكواتها تكون الصلاة باطلة.

ثانيهما: أن يكون شرطاً لخصوص الأجزاء، كالطهارة الخبثية فإنّها إذا فقدت في حال السكوات وطهر بدنه أو لباسه قبل الاشتغال بالجزء من دون لزوم المنافي صحت صلاته، كما هو واضح.

ثم إن القيود العدمية أيضاً تنقسم إلى قسمين:

الأول: المانعية المطلقة، بمعنى تقييد الصلاة بأجزائها وسكواتها بعدمها كتقييد الصلاة بعدم الاستدبار، فإنّه متى تحقق ولو في غير حال الاشتغال بالجزء يبطل الصلاة.

لا يقال: إنّ جعل الشرطية لأحد الضدين يغني عن جعل المانعية للضد الآخر لاستلزامه اللغوية، ضرورة أنّه إذا كان وجود أحدهما شرطاً فيكون فساد المشروط به لفقدان شرطه لا لوجود المانع، لتقدم رتبة الشرط على المانع.

وعليه فإذا صار الاستقبال مثلاً شرطاً للصلاة فلا وجه لجعل المانعته للاستدبار لاستناد بطلان الصلاة إلى ما يتقدم رتبة على وجود الاستدبار من فقدان الاستقبال.

فإنه يقال: إنّه يلزم اللغوية فيما إذا كان جعل كل من الشرطية والمانعية للضدين مطلقاً، وأما إذا كان جعل الشرطية لوجود أحدهما في خصوص الأجزاء وجعل المانعته لوجود الآخر في حال السكوتات المتخللة بين الأجزاء فلا يلزم ذلك أصلاً، كما لا يخفى.

وعليه فالاستقبال شرط لخصوص الأجزاء والاستدبار مانع في حال السكوتات، كما هو واضح.

الثاني: المانع المقيدة بالأجزاء دون السكوتات، كالنجاسة الخبثية التي تكون مانعيتها مختصة بالأجزاء، فإذا تنجس بدنه أو ثوبه في غير حال الاشتغال بالأجزاء وطهره بدون تخلل المنافي صحت صلاته.

إذا عرفت هذين القسمين للمانع، فاعلم أنّ القسم الأوّل منه يسمى بالقاطع، فإن كان المانع لا تختص مانعته بالأجزاء فهو القاطع، وإلا فيسمى بالمانع.

وتخيل بعض أنّ وجه تسمية ذلك القسم بالقاطع هو اعتبار جزء صوري للصلاة وراء الأجزاء الخارجية وهو الهيئته الاتصالية، لما عبر في الأخبار عن بعض الموانع بأنّه يقطع الصلاة وما شاهبه، ويستكشف من مادة القطع أنّ هناك هيئة اتصالية تنقطع بالمانع.

ولكن الإنصاف أنّه لا مصير إلى هذا التخيل، لأنّ مجرد التعبير بالقاطع لا يستكشف عن ذلك ولا يدل عليه، فإنّه لا دليل على دخل غير الأجزاء الخارجية من التكبير والقراءة والركوع والسجود وغيرها مما دلت عليها النصوص البيانية

من جزء صوري مسمى بالهيئة الاتصالية، فإن كان المراد بها الموالاة فهو متين، وإن كان غيرها فلا دليل عليها. وبالجملة فلا دليل على اعتبار الهيئة الاتصالية أصلاً.

إذا عرفت ما ذكرناه، فاعلم أنه يقع الكلام في جهات:

الأولى: في المانع الذي لا تختص مانعيته بحال من الحالات ولا بخصوص الأجزاء ويعبر عنه بالمانعية المطلقة.

الثانية: في المانع المختص بحال الاختيار وبخصوص الأجزاء.

الثالثة: في المانع المختص بالأجزاء مطلقاً في حالتي الاختيار وعدمه.

الرابعة: في المانع غير المختص بالأجزاء بل يكون مانعاً حتى في حال السكوتات لكن في خصوص حال الاختيار.

أما الجهة الأولى: فملخص الكلام فيها أن الحدث الأكبر والأصغر يكون مانعاً عن الصلاة سواء كان طارياً في حال الاشتغال بالأجزاء أم في حال السكوتات وسواء كان في حال الاختيار أم في غيره.

ويشهد بذلك - مضافاً إلى نفي الخلاف في حال العمد إلا ما استسمعه، وفي الجواهر: «بل الإجماع بقسميه عليه، بل لعل المنقول منه متواتر، بل قد أجاد من ادعى ضروريته من المذهب.» انتهى^(١) - موثقة عمار عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سئل عن الرجل يكون في صلاته فيخرج منه حب القرع كيف يصنع؟ قال عليه السلام: إن كان خرج نظيفاً من العذرة فليس عليه شيء ولم ينقض وضوؤه وإن خرج متلطخاً بالعذرة فعليه أن يعيد الوضوء وإن كان في صلاته قطع الصلاة واعاد الوضوء والصلاة.»^(٢)، وقريب منها غيرها.

(١) جواهر الكلام ١١ / ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١ / ٢٥٨، الباب ٥ من أبواب نواقض الوضوء، ح ٥، الحديث ٦٧٢.

وأخبار الباب بين مطلقات تكون ظاهرة في إبطال الحدث مطلقاً من غير فرق في ذلك بين حال الاختيار وغيره، وبين ما ظاهره إبطال الحدث في حال الاختيار وبين ما يظهر منه التفصيل بين صدوره قبل التشهد وبعده قبل التسليم وبين صدوره في الأثناء إذا كان متيمماً ووجد الماء فيتوضأ ويبني على الصلاة ويتمها. والتأويل بحملها على بعض المحامل المذكورة في المطولات مما لا داعي إليها بعد موافقتها لمذهب غير واحد من العامة.

فتلك الأخبار الدالة على صحة الصلاة مع الحدث في الأثناء إذا كان عن غير اختيار أو كان بعد رفع الرأس من السجدة الأخيرة أو قبل التسليم تنادي بأعلى صوتها بأنّ جهة الصدور فيها غير نقية، فتحمل على التقية وإن لم يكن لها معارض فضلاً عما يكون لها معارض كما هو كذلك.

فالمحصل أنّ الحدث بمطلق وجوده مانع عن الصلاة سواء صدر عن اختيار أم غيره، وسواء صدر في الركعة الأولى أم غيرها من التفاصيل المشار إليها، وسواء صدر في حال التشاغل بالأجزاء أم في الأكوان المتخللة بين الأجزاء لصدق الحدث في الصلاة على الصادر في حال السكوتات، كما لا يخفى.

وأما الجهة الثانية: فنخبة الكلام فيها، أنّ ما يكون مانعاً عن الصلاة في حال الاختيار والعمد أمور:

[القاطع الأوّل: التكفير]

أحدها: التكفير، وفيه بحثان؛ الأوّل في موضوعه والثاني في حكمه.

أما البحث الأوّل: فحصله أنّه وقع الخلاف في تفسير التكفير الممنوع في الصلاة. فعن الحدائق ما لفظه: «والتكفير في اللغة هو الخضوع وأن ينحني الإنسان

ويطأ طأ رأسه قريباً من الركوع كما يفعله من يريد تعظيم صاحبه، ففي القاموس (١)
فسره بأن يخضع الإنسان لغيره، وفي النهاية الأثيرية (٢) هو أن ينحني الإنسان إلى
آخر ما ذكر» (٣).

ولكن الظاهر أنه في المقام أخص من المعنى اللغوي وأنه عبارة عن نحو خاص
من التعظيم كان متداولاً عند طائفة يعظمون بها لملوكهم، كما أشير إليه في بعض
روايات الباب.

فمن الفاضلين (٤) أنه عبارة عن وضع اليمين على الشمال.
وعن العلامة في المنتهى (٥) والتذكرة (٦) تقييده بحال القراءة.
وعن الشيخ عليه السلام (٧) عدم الفرق بين وضع اليمين على الشمال وبالعكس، وتبعه
عليه على ما قيل ابن ادريس (٨) والشهيدان (٩).

وعن بعض المتأخرين عدم الفرق في تحقق التكفير بين أن يكون الوضع فوق
السرة أو تحتها وبين أن يكون بينهما حائل أم لا وبين أن يكون الوضع على الزند أو

١) القاموس ٢ / ١٢٨، مادة (كفر).

٢) النهاية الأثيرية ٤ / ١٨٨.

٣) الحدائق الناضرة ٩ / ١٤.

٤) المختصر النافع / ٣٤، شرائع الإسلام ١ / ٩١، تحرير الأحكام ١ / ٢٦٦، تذكرة الفقهاء ٣ /

٢٥١.

٥) منتهى المطلب ١ / ٣١١.

٦) تذكرة الفقهاء ٣ / ٢٩٥.

٧) الخلاف ١ / ٣٢١.

٨) السرائر ١ / ٢٣٧.

٩) الذكرى ٣ / ٢٩٣، روض الجنان / ٣٣، الروضة البهية ١ / ٥٦٦، المسالك ١ / ٢٧٧.

على الساعد، وقد صرح بالجميع جماعة من الأصحاب واستشكل العلامة ^(١) في الأخير منها.

وقد عرفت أنّ المراد بالتكفير في مسألتنا هو ما كان متعارفاً عند العجم في مقام التأدب والتخضع، فليس له حقيقة شرعية فالمدار على ما كان مرسومًا عندهم، وسيأتي في المبحث الثاني عند نقل الروايات مزيد توضيح لذلك، إن شاء الله تعالى. وأما البحث الثاني: فلخصه أنّه اختلف في حكم التكفير في الصلاة، فعن المشهور أنّه يجرم، بل عن غير واحد كالسيد ^(٢) والشيخ ^(٣) دعوى إجماع الفرقة عليه، وعن ابن الجنيّد ^(٤) أنّ تركه مستحب، وعن أبي الصلاح ^(٥) أنّ فعله مكروه وهو خيرة المحقق في المعتبر ^(٦) على ما قيل.

ومدرك الأقوال هو الأخبار، فلا بأس بنقل جملة منها حتى يتضح ببركتها حقيقة الحال، فنقول: إنّها على طوائف:

أحدها: ما مضمونه النهي عن التكفير مع تفسيره تأسيساً أو تقريراً.

مثل 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: ذلك التكفير فلا تفعل» ^(٧).

(١) تذكرة الفقهاء ٣ / ٢٩٧.

(٢) الانتصار / ٤١.

(٣) الخلاف / ١ / ١٠٩.

(٤) نقل عنه في المختلف / ١٠٠.

(٥) الكافي في الفقه / ١٢٥.

(٦) المعتبر / ٢ / ٢٥٧.

(٧) وسائل الشيعة ٧ / ٢٦٦، الباب ١٥ من أبواب قواطع الصلاة، ح ١، الحديث ٩٢٩٥.

وما عن حريز عن رجل عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «لا تكفر إنما يفعل ذلك الجوس»^(١).

وما عن دعائم الإسلام عن جعفر بن محمد عليه السلام أنه قال: «إذا قلت قائماً في الصلاة فلا تضع يدك اليمنى على اليسرى ولا اليسرى على اليمنى فإن ذلك تكفير أهل الكتاب ولكن أرسلهما إرسالاً فإنه أحرى أن لا تشغل نفسك عن الصلاة»^(٢).
ثانيتها: ما تدل على كون التكفير عملاً للصلاة وصار منهيماً عنه في الصلاة لكونه عملاً.

مثل ما عن الحميري في قرب الإسناد عن عبدالله بن الحسن عن جده علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه موسى عليه السلام، قال: «قال علي بن الحسين عليه السلام: وضع الرجل إحدى يديه على الأخرى في الصلاة عمل وليس في الصلاة عمل»^(٣).

وما عن علي بن جعفر عليه السلام في كتابه عن أخيه عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يكون في صلاته أيضا إحدى يديه على الأخرى بكفه أو ذراعه؟ قال: لا يصلح ذلك فإن فعل فلا يعود له. قال علي: قال موسى عليه السلام: سألت أبي جعفر عن ذلك؟ فقال: أخبرني أبي محمد بن علي عن أبيه علي بن الحسين عن أبيه الحسين بن علي عن علي بن أبي طالب عليه السلام قال: ذلك عمل وليس في الصلاة عمل»^(٤).

(١) وسائل الشيعة ٥ / ٤٨٩، الباب ٢ من أبواب القيام، ح ٣، الحديث ٧١٣١.

(٢) مستدرک الوسائل ٥ / ٤٢١، الباب ١٤ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٢، الحديث ٦٢٤٧.

(٣) وسائل الشيعة ٧ / ٢٦٦، الباب ١٥ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٤، الحديث ٩٢٩٨.

(٤) وسائل الشيعة ٧ / ٢٦٦، الباب ١٥ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٥، الحديث ٩٢٩٩، مسائل

ولا يخفى أنّ ظاهر النهي عن التكفير - كما في جملة من روايات الباب - هو المانعية لانطباق نفي شيء عن شيء الظاهر في المانعية على النهي الوارد في تلك الروايات، فإنّ نفي التكفير عن الصلاة يكون ظاهراً في المانعية دون الحرمة النفسية التي لا تقتضي فساد الصلاة مع إيجاد المحرم النفسي فيها عمداً فضلاً عن السهو، إذ يكون التكتف حينئذٍ كالنظر إلى الأجنبية في عدم إبطاله الصلاة.

ودون المانعية المترتبة على الحرمة النفسية بحيث كانت الحرمة النفسية علة للمانعية حتى تدور المانعية مدار الحرمة النفسية وجوداً وهدماً، بل على تقدير الالتزام بجرمته النفسية ومانعيتها لا نلتزم بمعلولية المانعية للحرمة وملتزم بكون الحرمة النفسية ومانعية معلولين لعلة ثالثة فلا يسقط أحدهما بسقوط الأخرى، نظير حرمة لبس الحرير في الصلاة ومانعته في كونها معلولين لعلة ثالثة وعدم علية الحرمة النفسية للمانعية أصلاً.

وبالجملة فمقتضى ظاهر النهي في أمثال المقام هو المانعية، ورفع اليد عن هذا الظهور محتاج إلى دليل وقد ادعي قيامه عليه ولذا أفتى بعض الأصحاب بعدم المانعية بل ذهب إلى الكراهية، كما عزي ذلك إلى المحقق في المعتبر^(١).

فالعمدة النظر إلى القرائن الصارفة عن ظاهر النهي في المانعية إلى الكراهية.

منها: تعليل النهي عن التكفير في بعض الروايات كقوله عَلَيْهِ في خبر حرير: «إنما يفعل ذلك الجوس» وقوله عَلَيْهِ في خبر دعائم الإسلام: «فإن ذلك تكفير أهل الكتاب»، فإنّ التشبه بالجوس يكون قرينة على الكراهة لعدم حرمة التشبه بهم مطلقاً.

وبعبارة أوضح: أنّ حرمة التشبه بالمجوس وغيرهم من الكفار منوطة بكون التعليل من العلة المنصوصة حتى يحسن التعليل كما هو مقرر في محله، وليس المقام كذلك لصدور بعض الأفعال الخيرية أحياناً من الكفار والتشبه بهم فيه لا يكون حراماً قطعاً، وإذا لم تثبت حرمة التشبه مطلقاً فلا يحسن تعليل الحرمة به فلا يكون النهي لاقترانته بهذا التعليل ظاهراً في الحرمة.

ويمكن أن يقال: إنّ هذا التعليل لا يصرف النهي عن ظاهره من الحرمة وأنه من العلة المنصوصة.

تقريبه: أنّ موضوع التشبه ومورده إنما يكون في خصائص الكفار وفيما يعد مختصاً بهم وشعاراً لهم، فالنقض بأنّ الكفار قد يصدر منهم فعل الخير لا ربط له بالمقام، فالتكفير إذا كان من خصائصهم التي ابتدعوها من قبل أنفسهم تعظيماً للعظماء لا يجوز التشبه بهم فيه، فلي تأمل.

ومنها: عد التكفير في بعض الروايات في عداد المكروهات، كما في رسالة حريز: «لا تكفر فإنما يفعل ذلك المجوس ولا تلثم ولا تحتفر ولا تقع على قدميك ولا تفترش ذراعيك»^(١).

وفي صحيحة زرارة: «ولا تعبت فيها بيدك ولا برأسك ولا بلحيتك ولا تحدث نفسك ولا تتنائب ولا تتمط ولا تكفر فإنما يفعل ذلك المجوس ولا تلثم ولا تحتفر ولا تفرج كما يتفرج البعير ولا تقع على قدميك ولا تفترش ذراعيك ولا تفرقع أصابعك فإنّ ذلك نقصان في الصلاة»^(٢)، فإنّ الظاهر رجوع النقصان إلى جميع الفقرات

(١) وسائل الشيعة ٥ / ٤٨٩، الباب ٢ من أبواب القيام، ح ٣، الحديث ٧١٣٧.

(٢) وسائل الشيعة ٥ / ٤٦٣، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، ح ٥، الحديث ٧٠٨١.

والتعبير بالنقصان مع كراهة ما عدا التكفير قطعاً قرينة على النقصان الكمالى لا الصحي وقرينة السياق تقضي بكون التكفير كسائر الفقرات.

ويمكن أن يقال: إنّ مجرد وحدة السياق لا يوجب صرف النهي عن ظاهره، إذ النهي ينحل إلى النواهي المتعددة بتعدد الموضوعات المذكورة في الروايتين المزبورتين ومفاد النهي في كل منها سواء كان النهي إنشاء النسبة أم إنشاء الطلب - على الخلاف المقرر في محله - هو الحرمة ولا يرفع اليد عن الحرمة إلا بالقرينة المرخصة في الفعل، ففي كل مورد قام الدليل على ذلك يرفع اليد به عن الظاهر وفي كل مورد لم يقم فيه ذلك يؤخذ بالظاهر، وفيما عدا التكفير قام الدليل على عدم إرادة ظاهر النهي وفيه لم يقم ذلك.

ومنها: النهي عن العود دون الأمر بالإعادة، ولو كان التكفير مبطلاً لكان عليه عليه السلام الأمر بالإعادة.

وفيه: أنّ عدم الأمر بالإعادة أعم من عدم وجوب الإعادة، ويمكن اكتفائه عليه السلام عنه بالنهي عن العود مؤكداً بالنون الثقيلة، فتأمل.

ومنها: تعليل الأمر بالإرسال بأنه أحرى أن لا تشغل نفسك عن الصلاة.

وفيه: أنّه يمكن أن يكون بمعنى الحري أي منسلخاً عن التفضيل، ومن المعلوم أنّه بمعنى ينبغي يلائم كلاً من الكراهة والحرمة، فتأمل.

ومنها: قوله عليه السلام: «لا يجمع المسلم يديه.»^(١)، فإنّ التعبير بالمؤمن يشعر بالكراهة.

والإنصاف ان مجموع القرائن توجب تراكم الظنون والوثوق بعدم إرادة الحرمة والممانعة من النواهي، وإن كان الأحوط شديداً في تركه لذهاب المشهور إلى الحرمة.

(١) وسائل الشريعة ٧ / ٢٦٧، الباب ١٥ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٧، الحديث ٩٣٠١.

ثم إنه ينبغي التعرض لأمر:

أحدها: أن محل النزاع في المقام إنما هو حكم التكفير من حيث هو لا من حيث كونه معدوداً عند المخالفين من المستحبات، إذ لا ينبغي الارتياح في حرمة بعنوان كونه من أفعال الصلاة لكونه من التشريع المحرم.

ولا يبعد انسباق المعنى الثاني من الإجماعات المدعاة على الحرمة، فيكون التكفير بهذا اللحاظ حراماً وبنفسه جائزاً.

ولعله يمكن التصالح بين القائلين بالحرمة وبين القائلين بالكراهة بهذا التفصيل بأن يكون مراد القائلين بالحرمة التكفير بملاحظة كونه معدوداً من أفعال الصلاة عند العامة، ومراد القائلين بالكراهة هو التكفير بعنوانه الأوّلي، ولا بد من مزيد التأمل والمراجعة.

ثانيها: أنه على تقدير عدم الكراهة يكون النهي ظاهراً في المانع دون الحرمة النفسية، فما عن المدارك^(١) من القول بجرمته دون الإبطال ضعيف، لما عرفت من أن ظاهر النواهي الواردة في أمثال المقام هو خلو المركب العبادي عن المنهي عنه لا كونه حراماً نفسياً من دون ارتباطه بالعبادة، كما هو واضح.

ثالثها: أن الحكم منعاً أو كراهة هل يختص بحال العمد أم يعم حالتي العمد والسهو؟ فيه خلاف.

فعن الرياض: «وهل يختص الحكم بحالة العمد أم يعمها وغيرها؟ وجهان مضياً في نظائر المسألة، وظاهر الأكثر هنا الأوّل وبه صرح جماعة.»^(٢) انتهى.

(١) مدارك الأحكام ٣ / ٤٦١.

(٢) رياض المسائل ٣ / ٥١٥.

قد يقال: إن مقتضى قولهم **عَلَيْهِمُ** «لا تكفر» و«لا تضع» في بعض الأخبار المتقدمة هو اعتبار صدور الفعل عن الاختيار والإرادة، كما هو الشأن في جميع متعلقات التكليف من الأوامر والنواهي، فإن القدرة معتبرة في متعلقات جميع الأحكام للزوم التطابق بين الإرادة الأمرية التشريعية وبين الإرادة المأمورية التكوينية، لما تقرر في محله.

وحينئذٍ فيكون التكفير بمقتضى النهي المذكور مانعاً في حال الاختيار فقط وأما كونه مانعاً في حال السهو فلم يثبت.

لكن التحقيق هو أن النواهي المتعلقة بمركب ظاهرة في المانعية كظهور الأوامر المتعلقة به في الجزئية أو الشرطية، فالنهي عن التكفير إرشاد إلى مانعيته، وظاهر المانعية هو المانعية المطلقة غير المختصة بحال الاختيار، بل يكون مقتضى ذلك كون الهيئة الخاصة التكفيرية مانعة بمعنى كون التكفير بمعنى اسم المصدر لا المصدر الملحوظ فيه اعتبار صدور إلى فاعل ما، كما قرر في محله.

وعليه فيكون التكفير مانعاً في جميع الحالات، ولا فرق في ذلك بين كون لسان الدليل النهي الظاهر في اختيارية المتعلق وبين كونه بغير النهي، وذلك لما عرفت من كونه إرشاداً إلى المانعية.

نعم قد عرفت آنفاً ظهور النهي عن التكفير في التشريعي لا الحرمة والمانعية من حيث هو تكفير، ومن المعلوم فقدان التشريع في حال السهو فلا بطلان.

بل يمكن دعوى عدم البطلان حينئذٍ مطلقاً ولو في حال العمد، لأن حرمة التشريع لا تكون غيرية حتى يكون عدمه قيداً عديمياً للصلاة على حدو سائر قيودها العدمية، بل يكون حراماً نفسياً خارجياً وقع في أثناء الصلاة، كالنظر إلى الأجنبية ولا وجه لبطلان الصلاة به كما قرر في محله.

فتلخص من جميع ما ذكرناه أنّ النهي عن التكفير في الأخبار إن كان ظاهراً في المانعية بمعنى كون النهي بنفسه مع قطع النظر عن التشريع ظاهراً في قيديّة عدم التكفير للصلاة كعدم لبس الحرير وما لا يؤكل ونحوهما من موانع الصلاة، فمقتضى إطلاق المانعية هو كون التكفير مانعاً مطلقاً حتى في حال السهو، سواء كان السهو عن الصلاة بأن تخيل الفراغ عن الصلاة فتكتف أم كان السهو عن نفس التكتف بأن أوجده ساهياً مع عدم الغفلة عن اشتغاله بالصلاة.

لا يقال: إنّ مجرد كون النهي ظاهراً في المانعية لا يقتضي الالتزام بمانعية التكفير مطلقاً حتى في حال النسيان، لاختلاف الموانع من حيث المانعية فإن بعضها مانع مطلقاً كالحدث، وبعضها في بعض الحالات كالعمد دون السهو كما سيأتي تفصيله، فيمكن أن يكون التكفير مانعاً في بعض الحالات، فلا يثبت بالأخبار المذكورة مانعية التكفير مطلقاً.

فإنه يقال: إنّ المانعية في مقام الثبوت تقبل الإطلاق والتقييد، إلا أنه إذا لم يقيم دليل على التقييد فمقتضى إطلاق الدليل في مقام الإثبات وعدم تقييده بقيد هو المانعية المطلقة، كما لا يخفى.

هذا كله بحسب الدليل الأوّلي المشرع لمانعية الكتفير، وأما بالنظر إلى الدليل الثانوي كحديث لا تعاد، فتختص ماهيته بحال الالتفات والذكر دون النسيان لاندرج التكفير في عقد المستثنى منه ولا تعاد الصلاة منه.

وإن كان النهي ظاهراً في الحرمة النفسية أو الكراهة فلا يكون التكفير مانعاً مطلقاً ولا تبطل به الصلاة قطعاً.

وقد عرفت عدم البطلان أيضاً فيما إذا كان النهي تشريعياً.

رابعها: أنه على تقدير المانعية هل تختص مانعيته بالأجزاء أو تعم الأكوان المتخللة بينها أيضاً؟ وإن شئت فقل: إنه يكون مانعاً ما دام مصلياً أو ما دام مشتغلاً بالأجزاء؟

مقتضى إطلاق دليل المانعية هو الثاني، إذ تخصيص مانعيته بالأجزاء يكون بلا محض.

خامسها: أنه هل يعتبر القيام في حكم التكفير حرمة أو كراهة أم لا؟ مقتضى إطلاق بعض روايات الباب الأول، لكنه يقيد بمفهوم خبر دعائم الإسلام المتقدم، إذ مقتضى مفهوم قوله عليه السلام فيه: «إذا كنت قائماً في الصلاة فلا تضع يدك اليمنى على اليسرى...»^(١) هو إذا لم تكن قائماً فيجوز أن تضع يدك اليمنى على اليسرى.

أما دلالته على مجرد الترخيص دون الوجوب فلكون الأمر وارداً في مقام رفع الحضر المستفاد من المنطوق فلا يدل إلا على مجرد الترخيص. وهذا المفهوم يناهض إطلاق سائر الروايات الظاهر في ممنوعية التكفير في جميع حالات الصلاة من القيام وغيره، فيقيد ذلك بالإطلاق بهذا المفهوم.

اللهم إلا أن يستشكل في سند رواية الدعائم وعدم تحقق جبره بعمل الأصحاب، فحينئذ يبنى على إطلاق الروايات ويحكم بممنوعية التكفير في حال القيام وغيره.

إلا أن يقال: إنه يمكن تقييد إطلاق الروايات بمنطوق خبر أبي بصير المروي عن الخصال عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين (عليه أفضل السلام): لا يجمع المؤمن يديه في صلاته وهو قائم بين يدي الله عز وجل يتشبه بأهل

(١) مستدرک الوسائل ٥ / ٤٢١، الباب ١٤ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٢، الحديث ٦٢٤٧.

الكفر يعني الجوس». (١)، بناءً على كون الجملة الحالية كالوصفية دالة على المفهوم وأن التكفير الممنوع عنه في الصلاة هو ما يقع منه في حال القيام لا مطلقاً. ولعله لجميع ما ذكرنا أو بعضه وقع الخلاف في اعتبار القيام في حكم التكفير وعدمه، ففي الجواهر (٢) تردد فيه، بل عن التذكرة (٣) والمنتهى (٤) تفسير التكفير في أوّل كلامه بأنه وضع اليمنى على الشمال حال القراءة لإيماء خبري الدعائم وخصال والاقتصار على المتيقن، وعن المنتهى (٥) في آخر كلامه الجزم بإطلاق الحكم تحريماً أو كراهة لحال القيام، وغيره، فلاحظ وتأمل.

سادسها: عدم الفرق في حكم التكفير بين وجود الحائل وعدمه لإطلاق الأدلة واعتبار عدم الحائل تقييد في الأدلة ولا دليل عليه، فالمحكم هو إطلاقها، كما لا يخفى. سابعها: أنه إذا اضطر إلى التكفير تقية، فهل تبطل به الصلاة أم لا؟ فيه وجهان مبنيان على ما يستفاد من أدلة تشريع التقية.

فإن استفيد منها كون الفعل المأتي به تقية مأموراً به في حال التقية، فالوجه الصحة لأن الصلاة مع التكفير موافقة للأمر فتصح.

وإن استفيد منها مسوغية التقية تكليفاً وصيرورة التكفير المحرم جائزاً بالتقية، فلا إشكال في البطلان. وتفصيل الكلام في مفاد أدلة التقية موكول إلى محله.

وعلى كل حال لا مجال للتمسك بحديث لا تعاد لإثبات صحة الصلاة مع التكفير، إذ مورد الحديث بقرينة لا تعاد - على النهج المحرر في محله - هو كل عذر يوجب قبح

(١) وسائل الشريعة ٧ / ٢٦٧، الباب ١٥ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٧، الحديث ٩٣٠١.

(٢) جواهر الكلام ١١ / ٢٣.

(٣) تذكرة الفقهاء ٣ / ٢٩٥.

٤ و ٤ (٤) منتهى المطلب ١ / ٣١١.

الخطاب بإتيان الفئات إلا بخصوص خطاب أعد الصلاة، فيشمل النسيان والجاهل الغافل والإكراه الرافع للقدرة.

وإن شئت فقل: إن مورد الحديث هو مطلق عدم القدرة الموجب لقبح الخطاب بتدراك الفئات إلا بخطاب الإعادة لا خصوص النسيان.

إذا عرفت مورد حديث لا تعاد تعرف وجه عدم شموله لموارد التقية.

تقريبه: أن القدرة على إيجاد العمل على وجهه في موارد التقية موجودة، غاية الأمر أن المصلحة القصوى اقتضت تقديم التقية وإتيان العمل على خلاف الوظيفة الأولية، فتقديم التقية يكون لأجل الأهمية كتقديم كل تكليف أهم على غيره عند التزاحم ولا يشمل الحديث ما ترك لأجل المزاحمة مع الأهم كما قرر في محله، لوجود القدرة الموجبة لبقاء الخطاب وعدم الحاجة إلى خطاب أعد الصلاة، كما لا يخفى.

[القاطع الثاني: الالتفات]

ومن القواطع الالتفات، والبحث فيه يقع في مقامين؛ الأول في موضوعه، والثاني في حكمه.

أما المقام الأول: فنخبة الكلام فيه أنه اختلفت كلمات الأصحاب في التعبير عنه، ففي الشرايع: «الالتفات إلى ما ورائه»^(١)، وفي الجواهر: «كما عبر به جماعة بل ربما نسب إلى الأكثر بل في كشف اللثام^(٢) الإجماع على عبارة القواعد^(٣) التي هي كهذه العبارة.»^(٤)، انتهى.

(١) شرائع الإسلام ١ / ٧٢.

(٢) كشف اللثام ٤ / ١٦٨ - ١٦٩.

(٣) القواعد ١ / ٢٨١.

(٤) جواهر الكلام ١١ / ٢٥.

وفي محكى الأمالي: «الالتفات حتى يرى من خلفه»^(١).
 وفي العروة الوثقى: «تعمد الالتفات بتمام البدن إلى الخلف أو إلى اليمين أو اليسار، بل وإلى ما بينها على وجه يخرج عن الاستقبال وإن لم يصل إلى أحدهما...»^(٢).
 وبالجملته فتعابير الأصحاب في تفسير الالتفات مختلفة، فالمتبع في ذلك هو ما يستفاد من روايات الباب، فالأولى صرف عنان الكلام إلى المقام الثاني المعد لبيان حكم الالتفات المستفاد من الروايات.

[أما المقام الثاني:] فنقول وبه نستعين: إن روايات الالتفات على طوائف:
 الأولى: ما تدل على قاطعية الالتفات مطلقاً من غير تقييد بالكل ولا بالفاحش.
 كصحيحة عمر بن أذينة عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه سأله عن الرجل يعرف وهو في الصلاة وقد صلى بعض صلاته؟ فقال عليه السلام: إن كان الماء عن يمينه أو عن شماله أو عن خلفه فليغسله من غير أن يلتفت وليبين على صلاته، فإن لم يجد الماء حتى يلتفت فليعد الصلاة وأتى مثل ذلك»^(٣).

وصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «سألته عن الرجل يلتفت في صلاته؟ قال عليه السلام: لا ولا ينقض أصابعه»^(٤).

الثانية: ما تدل على قاطعية الالتفات بالوجه من دون تقييده بالفاحش وغيره.
 كخبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام «قال عليه السلام: إن تكلمت أو صرفت وجهك عن القبلة فأعد الصلاة»^(٥).

(١) أمالي الصدوق / ٧٤٢.

(٢) العروة الوثقى / ٣ / ٨.

(٣) وسائل الشريعة / ٧ / ٢٣٨، الباب ٢ من أبواب قواطع الصلاة، ح ١، الحديث ٩٢١٥.

(٤) وسائل الشريعة / ٧ / ٢٤٤، الباب ٣ من أبواب قواطع الصلاة، ح ١، الحديث ٩٢٣١.

(٥) وسائل الشريعة / ٧ / ٢٤٥، الباب ٣ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٦، الحديث ٩٢٣٦.

وخبر محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام: «أنه سئل عن رجل دخل مع الإمام في صلاته وقد سبقه الإمام بركعة فلما فرغ الإمام خرج مع الناس ثم ذكر أنه فاتته ركعة؟ قال: يعيد ركعة واحدة يجوز له ذلك إذا لم يحول وجهه، فإذا حول وجهه عن القبلة استقبل الصلاة استقبالاً» (١).

وصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام «أنه قال: استقبل القبلة بوجهك ولا تقلّب وجهك عن القبلة فتفسد صلاتك، فإن الله عز وجل يقول لنبية صلى الله في الفريضة: ﴿فولّ وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره﴾ (٢)» (٣).

وصحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عليه السلام عن الرجل يصيبه الرعاف وهو في الصلاة؟ فقال عليه السلام: إن قدر على ماء عنده يميناً وشمالاً أو بين يديه وهو مستقبل القبلة فليغسله عنه ثم ليصل ما بقي من صلاته وإن لم يقدر على ماء حتى ينصرف بوجهه أو يتكلم فقد قطع صلاته» (٤).

الثالثة: ما تدل على قاطعية الالتفات إذا كان ب كله.

كصحيحة زرارة «أنه سمع أبا جعفر عليه السلام يقول: الالتفات يقطع الصلاة إذا كان ب كله» (٥).

الرابعة: ما تدل على ذلك إذا كان فاحشاً.

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢١٠، الباب ٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢، الحديث ١٠٤٤٥.

(٢) البقرة: ١٤٤.

(٣) وسائل الشيعة ٤ / ٣١٣، الباب ٩ من أبواب القبلة، ح ٢، الحديث ٥٢٤٣.

(٤) وسائل الشيعة ٧ / ٢٣٩، الباب ٢ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٦، الحديث ٩٢١٧.

(٥) وسائل الشيعة ٧ / ٢٤٤، الباب ٣ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٣، الحديث ٩٢٣٣.

كحسنة الحلبي أو صحيحته عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «إذا التفت في صلاة مكتوبة من غير فراغ فأعد الصلاة إذا كان الالتفات فاحشاً وإن كنت قد تشهدت فلا تعد» (١).

وما عن الصدوق في الخصال بإسناده عن علي عليه السلام في حديث الأربعمأة، «قال عليه السلام: الالتفات الفاحش يقطع الصلاة وينبغي لمن يفعل ذلك أن يبدأ بالأذان والإقامة والتكبير» (٢).

الخامسة: ما تدل على قاطعيته إذا كان إلى خلفه.

المرووي في محكي السرائر عن جامع البرزطي صاحب الرضا عليه السلام «قال: سألته عن الرجل يلتفت في صلاته، هل يقطع ذلك صلاته؟ قال عليه السلام: إذا كانت الفريضة والتفت إلى خلفه فقد قطع صلاته فيعيد ما صلى ولا يعتد به وإن كانت نافلة لا يقطع ذلك صلاته ولكن لا يعود» (٣)، ومثله خبر ابن جعفر عليه السلام.

وفي صحيحه «عن الرجل يكون في صلاته فيظن أن ثوبه قد انخرق أو أصابه شيء هل يصلح له أن ينظر فيه أو يمسه؟ قال عليه السلام: إن كان في مقدم ثوبه أو جانبيه فلا بأس وإن كان في مؤخره فلا يلتفت فإنه لا يصلح» (٤).

وقد جمع بين هذه الطوائف بوجوه لا بأس بالإشارة إلى بعضها:

-
- ١) وسائل الشيعة ٧ / ٢٤٤، الباب ٣ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٢، الحديث ٩٢٣٢.
 - ٢) وسائل الشيعة ٧ / ٢٤٥، الباب ٣ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٧، الحديث ٩٢٣٧.
 - ٣) وسائل الشيعة ٧ / ٢٤٦، الباب ٣ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٨، الحديث ٩٢٣٨.
 - ٤) وسائل الشيعة ٧ / ٢٤٥، الباب ٣ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٤، الحديث ٩٢٣٤.

منها: ما في المستمسك^(١) من وجوب حمل المطلقات نفيًا وإثباتًا على المقيدات الثلاث وهي الالتفات الفاحش، وإلى الخلف، وبكله، وحيث إنّ المقيد الأوّل أعم مطلقاً من الأخيرين فيحمل عليهما ويكون المقيد للمطلقات منحصراً في الخلف والكل ولما كانت النسبة بينهما عموماً من وجه يؤخذ بإطلاق كل منهما، على ما هو المقرر في الجمع العرفي بين القضايا الشرطية التي يتحد جزاؤها ويتعدد شرطها من أنّه إن كان بين الشرطين عموم مطلق يحمل العام على الخاص، مثل (إن كان زيد عالماً فأكرمه) و(إن كان زيد عالماً عادلاً فأكرمه).

وإن كان بينهما عموم من وجه يؤخذ بإطلاق كل منهما، مثل (إن كان زيد عالماً فأكرمه) و(إن كان زيد عادلاً فأكرمه).

والتحصل من هذا الجمع هو قادحية الالتفات بالكل مطلقاً ولو كان إلى اليمين أو اليسار وقادحية الالتفات إلى الخلف مطلقاً ولو كان بوجهه لا بكله، وعدم قدح الالتفات بالوجه إذا لم يكن بكله ولم يكن إلى خلفه وإن كان فاحشاً.

ولكن ما أفاده (دامت أيامه الشريفة) من كون النسبة بين المقيد الأوّل أعني الفاحش وبين كل من المقيدين الأخيرين وهما الخلف والالتفات بالكل عموماً مطلقاً فيخصص الفاحش بهما ويكون الالتفات المبطل هذين العنوانين، وكذا ما أفاده (دام ظله) من جعل النسبة بين الخلف وبين الالتفات بالكل عموماً من وجه فيؤخذ بإطلاقهما، لا يخلو من غموض وتأمل.

أما الأوّل: فلأنّ النسبة بين الفاحش وبين الالتفات بالكل هي العموم من وجه دون المطلق، ضرورة أنّهما يجتمعان في الالتفات بكل البدن إلى الخلف ونقطتي اليمين

واليسار، ويفترقان في الالتفات الفاحش بالوجه فقط كما إذا جعل وجهه مستقبلاً إلى إحدى نقطتي اليمين والشمال، وفي الالتفات بتمام البدن يسيراً إلى إحدى جهتي اليمين واليسار بحيث لا يعدّ فاحشاً، فلا مجال لتخصيص الفاحش بالالتفات بالكل بل لابد من الأخذ بإطلاق كليهما، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

نعم تصح دعوى كون النسبة بين الفاحش وبين الالتفات إلى الخلف عموماً مطلقاً لأنه أظهر أفراد الفاحش، لكنه لا سبيل إلى التخصيص أيضاً لاستلزامه التخصيص بالفرد النادر، حيث إنّ الالتفات إلى اليمين وإلى اليسار وإلى ما بينهما أيضاً أفراد للفاحش وجعل الفاحش المبطل خصوص الالتفات إلى الخلف مستهجن، كما لا يخفى.

وبالجملّة يلزم الاستهجان من تقييد قوله الالتفات الفاحش مبطل بما إذا كان إلى الخلف دون سائر الجهات. وعليه فلا يقيد الفاحش بالخلف.

وأما الثاني: فلا يتناء كون النسبة بين الخلف وبين الالتفات بالكل عموماً من وجه على إمكان الالتفات بالوجه فقط إلى الخلف بحيث كان البدن باقياً على حالة الاستقبال وصارت صفحتا الوجه على عكس القبلة بمثابة عد الوجه مستدبراً، وهذا مستحيل لمن اعتادت خلقته.

نعم يمكن ذلك لمن خرجت خلقته عن المجرى الطبيعي بأن لم يكن في رأسه ورقبته عظم مانع عن صرف الوجه فقط إلى دبر القبلة وهذا هو المراد بالالتفات بالوجه إلى الخلف، وتفسيره بالالتفات إلى حيث يرى ما خلفه ليس على ما ينبغي إذ الالتفات بالوجه كالالتفات بالبدن ظاهر في الالتفات بنفس الوجه لا بالبصر والالتفات بالبصر إلى الخلف ليس التفاتاً بالوجه بل بالبصر والوجه حينئذ يكون ملتفتاً إلى إحدى نقطتي اليمين والشمال.

وعلى تقدير إمكان الالتفات بالوجه إلى الخلف مع بقاء الجسد مستقبلاً فهو في غاية الندرة بمثابة لا يكون اللفظ ظاهراً فيه أصلاً، بل يكون ظاهراً في كون الالتفات إلى الخلف بكل البدن، فيكون الالتفات إلى الخلف أخص مطلقاً من الالتفات بالكل ولكن مع ذلك لا يخصص به لاستلزامه التخصيص المستهجن لكثرة أفراد الالتفات بالكل وجعل الالتفات المبطل خصوص الالتفات إلى الخلف مستهجن.

فالمتحصل أنه لا سبيل إلى تخصيص الفاحش بالالتفات بالكل وإلى الخلف، لما عرفت من عدم كون النسبة بينه وبين كل من الأخيرين عموماً مطلقاً.

وكذا لا سبيل إلى الأخذ بإطلاق الأخيرين أعني الالتفات بالكل وإلى الخلف، لما عرفت من توقفه على كون النسبة بينهما عموماً من وجه وليس كذلك.

فالمتعين الأخذ بعنوان الفاحش والالتفات بالكل وعدم الاعتناء بالالتفات إلى الخلف لاستلزام تخصيص الفاحش والالتفات بالكل به الاستهجان كما تقدم.

وسيجيء وجه الجمع بين عنواني الفاحش والالتفات بالكل، إن شاء الله تعالى. ومنها: ما اختاره في الجواهر^(١)، وحاصله تقييد مفهوم ما دلّ على بطلان الصلاة بالالتفات الفاحش القاضي بإطلاقه بعدم إبطال غير الفاحش منه وإن كان بكل البدن بمنطوق ما دلّ على الإبطال بالالتفات بكله، لأقوائية المنطوق من المفهوم، ولاعضاده بدليل اعتبار الاستقبال في الصلاة.

وكذا يقيد إطلاق مفهوم ما دلّ على مبطلية الالتفات بالكل من عدم إبطال غير الالتفات بالكل ولو كان فاحشاً بمنطوق ما دلّ على مانعية الالتفات الفاحش لأقوائية هذا المنطوق من ذلك المفهوم لكونه منطوقاً ولاعضاده بدليل شرطية الاستقبال.

وكذا يقيد مفهوم خبري ابن جعفر عليه السلام والبرزنطي من عدم بطلان الفريضة بالالتفات إلى غير الخلف وإن كان بكل البدن أو فاحشاً بمنطوق ما دل على مبطلية الالتفات الفاحش وبكل البدن، فيكون المتحصل مبطلية الالتفات بالكل والفاحش وإلى الخلف.

هذا ملخص ما يستفاد مما أفاده عليه السلام في الجواهر.

ولا يخفى أنّ العناوين المقيدة على هذا ثلاثة: الالتفات إلى الخلف وبالكل والفاحش. وعلى ما أفاده في المستمسك اثنان: الالتفات إلى الخلف وبالكل، على ما تقدم تقرّبه.

وكيف كان فما في الجواهر وإن كان متيناً في نفسه لكنه ليس صناعياً، بداهة إناطة ظهور الجملة الشرطية أو غيرها في المفهوم بانحصار الموضوع الذي يعبر عنه في الكفاية بالعلة المنحصرة، إذ مع عدم انحصار الموضوع في الموضوع المذكور في القضية لا يكون الحكم مقصوراً على ذلك الموضوع بل يكون سنخ الحكم ثابتاً للموضوع المذكور وغيره وهو ينافي المفهوم كما هو واضح.

ومن المعلوم توقف انحصار الموضوع على أمرين:

أحدهما: أن يكون تمام الموضوع ولم يكن شيء آخر دخيلاً فيه لا شرطاً ولا شرطاً، إذ لو كان لشيء آخر دخل فيه لم يكن المذكور في القضية تمام الموضوع، كما في قوله: (إن جائك زيد فأكرمه) فإنّ مفهومه يتوقف على أن يكون مجيء زيد تمام الموضوع ولم يكن العلم والعدالة وغيرهما دخيلاً في الموضوع.

ثانيهما: أن يكون الموضوع منحصراً فيه، إذ مع عدم الانحصار وثبوت الحكم لموضوع آخر لا يتحقق المفهوم الذي هو عبارة عن انتفاء سنخ الحكم عن غير الموضوع المذكور في القضية.

وطريق استكشاف كلا الأمرين - أعني كونه تمام الموضوع لا جزئه وكونه موضوعاً منحصراً - هو الإطلاق، ويعبر عن الإطلاق الأوّل بالإطلاق الواوي والثاني بالإطلاق الأوي. فإنّ الإطلاق الواوي يدفع احتمال دخل شيء مع الموضوع المذكور في القضية لاحتمال أن يكون العلم مثلاً دخيلاً في الحكم وكان المجيء والعلم معاً موضوعاً للحكم، كما أنّ الإطلاق الثاني يدفع احتمال عدل للموضوع المذكور لاحتمال أن يكون للموضوع المذكور عدل واقعاً وكان الحكم مترتباً على كل منهما تخييراً، كقوله: (إن جئتك زيد أو سلّم عليك فأكرمه).

وبالجملّة فالمفهوم منحصر بثبوت هذين الإطلاقين الكاشفين عن تمامية الموضوع وانحصاره في المذكور في القضية، فإذا ثبت عدمهما فلا مفهوم.

وفي المقام لم يثبت الإطلاق الأوي، أما فيما دل بمنطوقه على مبطلية الالتفات الفاحش، فبما دل على مانعية الالتفات بكل البدن، فلا مفهوم لما دل على إبطال الفاحش. وأما فيما دل بمنطوقه على مانعية الالتفات بالكل، فبما دل على مانعية الفاحش، ومع الدليل على عدم انحصار الموضوع وأنّ له عدلاً لا مجال للإطلاق الرافع للعدل ومع عدم جريانه لا يثبت الانحصار المتوقف عليه المفهوم.

والحاصل أنّه لا سبيل إلى الجمع المذكور المبني على ثبوت المفهوم لما دل على مبطلية الالتفات الفاحش ولما دل على مانعية الالتفات بالكل.

ومنها: ما أفاده بعض الأعاضم وهو يرجع نتيجة إلى ما ذكره في الجواهر، ولكنه أوفق بصناعة الاستدلال بما أفاده في الجواهر لما عرفت من ابتناؤه صريحاً على تقييد مفهوم كل بمنطوق آخر، وقد مرّ عليك أنّه لا مفهوم هنا أصلاً حتى تصل النوبة إلى تقييده بمنطوق دليل آخر.

فالأولى إنكار المفهوم أصلاً والالتزام بتقييد المنطوقين الذي مفاده جعل العدل وطرده بالإطلاق الرافع للعدل.

ويكون المتحصل أنّ الالتفات مانع إن كان بالكل أو إلى الخلف، فكل من المنطوقين يقيد بالآخر لا المفهوم.

وهذا الجمع صناعي ومن هذه الجهة مقدم على الجمع الذي التزمه في الجواهر. ومنها: ما أفاده الفقيه الهمداني رحمته الله في مصباحه ^(١) من أنّ الظاهر هو الالتفات المعتد به الموجب للخروج عرفاً عن حد الاستقبال المعتبر في الصلاة، فالعبرة بهذا دون خصوص عنواني الفاحش والالتفات بالكل، فالشرطيتان واردتان مورد الغالب من عدم خروج المصلّي عرفاً عن صدق كونه مستقبلاً للقبلة ما لم يلتفت ب كله أو لم يكن الالتفات فاحشاً. وقد أريد بهما التنبيه على أنّ الالتفات اليسير أو الالتفات ببعضه غالباً ليس منافياً للاستقبال المعتبر في الصلاة.

ثم أيد ذلك بجملة من النصوص السابقة الدالة على قاطعية الانحراف عن القبلة مطلقاً كصحيحتي الحلبي ^(٢) والأذينية ^(٣) وخبري أبي بصير ^(٤) ومحمد بن مسلم ^(٥). قلت: وفيه أولاً: أنّ ما أفاده رحمته الله مبني على كون الاستقبال شرطاً في أجزاء الصلاة والأكوان المتخللة بينها حتى يكون الالتفات مقوياً للشرط، وهو محل كلام. وثانياً: أنّ الظاهر من العناوين المأخوذة في الأدلة هو الموضوعية والدخل في الحكم لا ورودها مورد الغالب.

(١) مصباح الفقيه (ط. ق) ج ٢ ق ٢ / ٤٠٣.

(٢) وسائل الشيعة ٧ / ٢٤٠، الباب ٢ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٦، الحديث ٩٢١٧.

(٣) وسائل الشيعة ٧ / ٢٣٨، الباب ٢ من أبواب قواطع الصلاة، ح ١، الحديث ٩٢١٣.

(٤) وسائل الشيعة ٧ / ٢٤٥، الباب ٣ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٦، الحديث ٩٢٣٦.

(٥) وسائل الشيعة ٨ / ٢٠٩، الباب ٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢، الحديث

فجعل الشرطيتين أعني الالتفات الفاحش وإلى الخلف محمولين على الغالب من أنّ الالتفات المنافي للاستقبال المعتبر هو الفاحش أو إلى الخلف، يكون على خلاف الظاهر.

مضافاً إلى استلزامه التأكيد، والتأسيس أولى منه.

وثالثاً: أنه لم يظهر وجه تأييد المطلقات الدالة على مبطلية الالتفات مطلقاً لكون العنواين المزبورين واردين مورد الغالب، بل التنافي بين الإطلاق والتقييد يوجب حمل المطلق على المقيد إلا أن أحرز ورود القيد مورد الغالب، ولو بني على جعل المطلق قرينة على ورود القيد مورد الغالب فلا يسلم غالب الموارد عن ذلك فينسند باب تقييد المطلقات في كثير من الموارد، وهو كما ترى.

نعم يساعد هذا الجمع الذوق العرفي مع الغض عن الصناعة.

وكيف كان فالأقوى من هذه الوجوه ما أفاده سيدنا الأستاذ (مدظله) ولكنه (دامت أيامه الشريفه) لم يتعرض لما دل على إبطال الالتفات إلى الخلف ووجه الجمع بينه وبين سائر طوائف روايات الباب، إلا أنك قد عرفت فيما يتعلق بما أفاده بعض الأعاضم في المستمسك تقريب عدم العبرة بالالتفات إلى الخلف وأن المدار في تقييد الالتفات على خصوص عنواني الفاحش والالتفات بالكل، فلاحظ وتأمل.

فصار المتحصل أنّ الالتفات عمداً بالكل مطلقاً سواء كان إلى الخلف أم إلى اليمين أم إلى الشمال أم إلى ما بينها مبطل وإن لم يكن فاحشاً، بل وإن لم يكن مفوتاً للاستقبال على ما عرفت من أن الأظهر كون الالتفات مع قطع النظر عن شرطية الاستقبال مانعاً خلافاً للفقهاء الهمداني رحمتهم الله كما تقدم، فالالتفات بالكل وإن كان يسيراً مبطل.

وكذا الالتفات الفاحش سواء كان بالكل أم بالوجه فقط، فعلى هذا توجيه الوجه إلى الخلف بدون البدن على تقدير الإمكان وكذا إلى نقطتي اليمين واليسار، مبطل لكونه فاحشاً. وأما توجيهه إلى ما بين النقطتين فما يعدّ منه فاحشاً يكون مبطلاً وما لا يعدّ منه كذلك ليس بمبطل لعدم شمول الروايات له، فلا دليل على إبطاله.

وعلى تقدير الشك فيه يكون مقتضى الأصل عدم المانعية، كما لا يخفى. نعم هو مكروه لإطلاق خبر عبد الملك: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الالتفات في الصلاة أيقطع الصلاة؟ قال: لا وما أحب أن يفعل.»^(١)، وغيره، بناءً على ظهوره في الالتفات بالوجه كما هو الظاهر لا الالتفات بالعين خاصة ولا القلب، لكون كل منهما تأويلاً بلا موجب.

ولو كان في السند ضعف فهو مجبور بعمل الأصحاب المستند إليه. مضافاً إلى ما قيل من إلحاق المكروهات بالمستحبات في التسامح، وإن كان في المقيس عليه تأمل بل منع، فضلاً عن المقيس، على ما قرر في محله من الأصول. وكيف كان فأصل جواز الالتفات بالوجه يميناً ويساراً بما لا يعدّ فاحشاً هو المشهور بين الأصحاب، بل في الجواهر: «قد يشعر نسبة الخلاف فيه إلى بعض الحنفية في المعتبر^(٢) والتذكرة^(٣) بالإجماع عليه.»^(٤) انتهى، والمخالف قليل جداً.

(١) وسائل الشيعة ٧ / ٢٤٥، الباب ٣ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٥، الحديث ٩٢٣٥.

(٢) المعتبر ٢ / ٢٦٠.

(٣) تذكرة الفقهاء ٣ / ٢٩٤.

(٤) جواهر الكلام ١١ / ٣١.

ثم إنه على ما ذكرنا من الجواز لا فرق في عدم الإبطال بين ما إذا كان الالتفات بالوجه طويلاً جداً وبين ما إذا كان قصيراً، وبين ما إذا كان في الأفعال وبين ما إذا كان في الأكوان المتخللة بينها، وبين ما إذا كان في الأفعال التي يمكن تداركها وبين ما إذا كان في الأفعال التي لا يمكن تداركها كالأركان.

خلافاً لصاحب الذخيرة حيث احتمل البطلان بما إذا كان طويلاً، كما احتمل أيضاً ذلك بما إذا كان مقارناً لبعض أفعال الصلاة تبعاً للأردبيلي، ثم قال في محكي كلامه: «ويحتمل الفرق بين ما لا يمكن تداركه كالأركان وغيره كالقراءة»^(١)، انتهى.

قلت: لعل وجه الأوّل: - كما في المستمسك - انصراف نصوص جواز الالتفات إلى غير الطويل، فيرجع فيه إلى القواعد المقتضية للمنع بناءً على أن إطلاق أدلة اعتبار الاستقبال في الصلاة يقتضي اعتباره في جميع أكوانها.

ووجه الثاني: احتمال كون نصوص الالتفات مثبتة ونافية متعرضة له من حيث هو، لا من حيث فوات الشرط أعني الاستقبال المعتبر في أفعال الصلاة، فلا إطلاق لنصوص جواز الالتفات حتى يقيد به دليل اعتبار شرطية الاستقبال في الأفعال لتكون النتيجة جواز الالتفات بالوجه في الأفعال، فليل اعتبار الاستقبال قاض يبطلان الصلاة بالالتفات بالوجه في الأفعال لكونه مفوتاً للشرط دون الأكوان المتخللة بين الأفعال لعدم اعتبار الاستقبال فيها حتى يكون الالتفات فيها مفوتاً للاستقبال.

ووجه الثالث: أنه مع إمكان التدارك يتدارك الجزء فلا فوات بخلاف ما لا يمكن تداركه^(٢).

وفي الجميع منع.

أما الأول: فلعدم تسليم الانصراف أولاً، وكونه على تسليمه بدوياً زائلاً بالتأمل ثانياً.

وأما الثاني: فلأن الحق إطلاق دليل شرطية الاستقبال في الأفعال وغيرها لأن ظاهره اعتبار الاستقبال للمصلي ما دام مصلياً وكذا نصوص جواز الالتفات فتقيد إطلاق دليل شرطية الاستقبال، ومقتضاه حينئذٍ جواز الالتفات بالوجه يميناً وشمالاً مع بقاء البدن مستقبلاً وعدم كونه فاحشاً سواء كان الالتفات في الأفعال أم في غيرها، فتأمل جيداً.

وأما الثالث: فلاختصاص صحة التدارك بالسهو، ضرورة أن الجزء المأتي به في حال الالتفات العمدي إن لم يكن صحيحاً يكون مصداقاً للزيادة العمدية المبطلّة ولا معنى للتدارك حينئذٍ، كما لا يخفى.

فالمتحصل من جميع ما ذكرنا جواز الالتفات بالوجه فقط بشرط عدم التفاحش، من غير فرق في جوازه بين وقوعه في الأفعال وبين وقوعه في الأكوان المتخللة بينها، هذا تمام الكلام في العمد.

وأما الالتفات السهوي فيما يكون عمده مبطلاً، ففيه قولان:

أحدهما: البطلان، وهو المحكي عن جماعة من القدماء، وعن كشف اللثام^(١) أنه الأقوى لإطلاق أدلة القاطعية، ويعاضده حديث لا تعاد المشتمل على بطلان الصلاة بالإخلال بالاستقبال.

وما ورد^(١) في من سلم على نقص من أنه يتم ما لم يحول وجهه عن القبلة بعد حمله على الالتفات القادح، وما ورد^(٢) في بعض نصوص تلك المسألة من الإتمام وإن بلغ الصين أو انتقل من مثل الكوفة إلى مكة أو المدينة أو البصرة أو نحو ذلك، فطروح قطعاً.

ثانيهما: الصحة، وهي المحكية عن أكثر الأصحاب والمنسوبة إلى المبسوط^(٣) والجملة^(٤) والنهاية^(٥) وغيرها من كتب القدماء والمتأخرين، مستنديين في ذلك إلى الأصل، وإطلاق ما ورد فيمن سلم على نقص من أنه يتم، وحديث رفع التسعة^(٦).

وكلها مخدوشة.

أما الأوّل: فلأنّه لا مسرح له بعد وجود الدليل الاجتهادي على القاطعية وهو إطلاق الدليل وغيره مما عرفت.

وأما الثاني: فلأنّه لا بد من حمله على صورة عدم حدوث المبطل جمعاً بينه وبين ما دل على عدم تحويل وجهه عن القبلة.

وأما الثالث: ففيه أنّ رفع النسيان - بعد عدم إمكان إرادة رفع صفة النسيان خارجاً منه لوجودها تكوينياً، وعدم إمكان إرادة حكم النسيان منه أيضاً، بدهاة كون النسيان مقتضياً لحكمه لا رافعاً له ومن المستحيل كون مقتضي الشيء رافعاً له،

(١) راجع: وسائل الشيعة ٨ / ١٩٨ و ٢٠٩، الباب ٣ و ٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

(٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢٠٤، الباب ٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١٩ و ٢٠، الحديث ١٠٤٣٢ و ١٠٤٣٣.

(٣) المبسوط ١ / ١١١.

(٤) الجملة والعقود (الرسائل العشر) / ١٨٤.

(٥) نهاية الأحكام ١ / ٥٢٢.

(٦) وسائل الشيعة ١٥ / ٣٦٩، باب جملة ما عني عنه، ح ١، الحديث ٢٠٧٦٩.

وعدم إمكان إرادة رفع الآثار الغير الشرعية، ضرورة كون الرفع تشريعياً منوطاً بكون المرفوع مما تناله يد الوضع والرفع التشريعي - يراد به رفع الأثر الشرعي المترتب على المنسي فعلاً كان أو تركاً، بمعنى أن شأن حديث الرفع رفع الأثر الشرعي الذي رتبته الشارع على ذات المنسي، فعلاً أو تركاً، مع قطع النظر عن صدوره نسياناً، مثلاً إذا كان التكلم في نفسه مانعاً عن الصلاة وقاطعاً لها فإذا صدر نسياناً لا يكون مانعاً لحديث الرفع، ومقتضى إطلاق دليل مانعيته هو بطلان الصلاة بالتكلم مطلقاً سواء صدر عمداً أم نسياناً فالأثر الشرعي المترتب على التكلم وهو المانعية يرتفع بصدوره نسياناً.

إذا عرفت هذا فاعلم أن جريان حديث الرفع في المقام - وهو ما إذا التفت نسياناً - موقوف على كون الالتفات مانعاً شرعاً لا أن يكون مبطليته للصلاة لأجل تفويت الاستقبال.

وذلك لأنه إذا كان الالتفات مانعاً فينتجه حينئذ الاستدلال بحديث الرفع لإثبات عدم مانعيته إذا صدر نسياناً لأنه مبطل مطلقاً على ما هو مقتضى إطلاق دليل مانعيته ولكنه يرفع اليد عن هذا الإطلاق بحكومة حديث الرفع عليه.

وبالجمله فبناءً على كون بطلان الصلاة بالالتفات من حيث هو لا من حيث مفوتيته للاستقبال يتمسك بحديث الرفع على عدم مانعيته في حال النسيان، لما عرفت من أن شأن حديث الرفع رفع الأثر الشرعي المترتب على ذات ما صدر نسياناً والالتفات له حكم وهو القاطعية ويرتفع ذلك الحكم بحدوثه نسياناً.

وأما إذا لم يكن الالتفات من حيث هو مانعاً بل كانت مبطليته للصلاة لأجل مفوتيته للشرط الوجودي أعني الاستقبال، فلا مجال للتمسك بحديث الرفع لإثبات صحة الصلاة، بدهة أن حديث الرفع كما عرفت لا يرفع الآثار غير الشرعية.

وعلى تقدير كون قاطعية الالتفات لمفوتيته الاستقبال فيكون عدم انطباق المأمور به على الصلاة المأتي بها مع الالتفات قهرياً وفساد الصلاة حينئذٍ عقلياً، إذ لازم فوات الشرط أعني الاستقبال بالالتفات نسياناً عقلاً هو فساد الصلاة وبطلانها ولا وجه لرفع هذا الأثر العقلي بحديث الرفع لما مرّ عليك آنفاً.

فالمتحصل أنّ صحة التمسك بحديث الرفع منوطة بكون الالتفات بنفسه قاطعاً وأما مع عدمه فلا، لوجود الأثر الشرعي المصحح لجريان حديث الرفع فيه في الأوّل وعدمه في الثاني، لكون فساد المأتي به أي عدم انطباق المأمور به عليه عقلياً وقد عرفت عدم ارتفاع الاثر العقلي بحديث الرفع.

وحيث إنّ الأظهر كون الاستقبال شرطاً في الصلاة حتى في أكوانها فتكون قاطعية الالتفات لها لأجل مفوتيته للشرط لا لكونه بنفسه قاطعاً، فيكون بطلان الصلاة مستنداً إلى فقدان شرطها لا إلى وجود قاطعها، وقد عرفت أنّ البطلان يكون أثراً عقلياً غير مرتفع بحديث الرفع فلا يجري فيه حديث الرفع فيكون الالتفات قاطعاً مطلقاً وإن كان سهواً لكونه مفوتاً للشرط المعتر في جميع حالات الصلاة.

ولا يخفى أنّ مجرد تعرض النصوص لحكم الالتفات وكذا تعرض الفقهاء له منفرداً عن بحث اعتبار الاستقبال لا يدل على كون الالتفات بنفسه قاطعاً، بل ظاهر صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ^(١) تفرغ بطلان الصلاة بقلب الوجه عن القبلة على اعتبار الاستقبال، فلا حظ وتأمل.

هذا كله مضافاً إلى أنّ حديث الرفع بعد تسليم كون الالتفات بنفسه قاطعاً لا يجري في الالتفات سهواً لقصوره عن إثبات وجوب الباقي وكونه تمام المأمور به، لما عرفته سابقاً.

(١) وسائل الشريعة ٧ / ٢٤٤، الباب ٣ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٣، الحديث ٩٢٣٣.

[القاطع الثالث: الكلام]

ومنها: الكلام.

والبحث فيه يقع في مقامين؛ الأول في موضوعه، والثاني في حكمه.

أما المقام الأول: فنخبة الكلام فيه أن الموضوع للقاطعية كما في النصوص ومعاهد الإجماعات هو التكلم، وحيث إن الكلام ليس له حقيقة شرعية فلا بد من الرجوع في مفهومه إلى العرف، فإن طابقه اللغة فلا كلام وإلا فالمتبع هو العرف لا المعنى اللغوي الذي هو عبارة عن أصوات متتابعة لمعنى مفهوم كما عن المجمع^(١)، ولا المعنى العرفي النحوي الذي هو عبارة عما تضمن كلمتين بالإسناد كما في شرح الجامي^(٢)، أو ما تركب من مسند ومسند إليه كما عن المجمع^(٣).

إذ مقتضى الأول هو اعتبار الوضع في تسميته كلاماً - كما عن الشهيد عليه السلام في الروض^(٤) - واعتبار التعدد، فالكلمة الواحدة لا تسمى كلاماً ف«زيد» مثلاً على هذا ليس كلاماً، كما أن مقتضى الثاني هو اعتبار الإسناد في صدق الكلام فالكلمات غير المرتبطة كقنديل والليل والكهرباء وغيرها لا تسمى كلاماً.

ومن المعلوم عدم اختصاص موضوع المانع بهذين المعنيين وكونه أوسع منهما، كما استعرف.

فالمتبع هو المعنى العرفي الصادق على الكلام بالمعنى اللغوي والنحوي المذكورين وغيرهما، فهو أعم منهما لصدقه على ما تضمن كلمتين بالإسناد وعلى الأصوات

(١) مجمع البحرين ٦ / ١٥٧: «والكلام في أصل اللغة عبارة عن أصوات متتابعة لمعنى ومفهوم، وفي عرف النحاة اسم لما تركب من مسند ومسند إليه وليس هو عبارة عن فعل المتكلم».

(٢) البحر الرائق ١ / ١٥٢، وشرح الرضي على الكافية ١ / ٣١.

(٣) مجمع البحرين ٦ / ١٥٧.

(٤) روض الجنان / ٣٣١.

المتعددة الموضوعة لمعنى وعلى الكلمات المهملة كالديز) و(بيز) و(درندبين)، وعلى الحرفين مثل (بِ ب) دون (باء) فإنه مركب من حروف ثلاثة وعلى أكثر من حرفين.

ثم إنه لا فرق في صدق الكلام على حرفين بين كونها موضوعين كالصن) و(بع) وبين كونها مهملين مثل (خ خ)، بلا خلاف أجده بين الأصحاب، كما في الجواهر^(١) بل عن الحدائق^(٢) الإجماع عليه صريحاً، وعن نجم الأئمة^(٣) وشمس العلوم^(٤) النص عليه.

وبالمجملة فلا ينبغي الإشكال في صدق الكلام عرفاً على حرفين. وأما الحرف الواحد، فإن كان موضوعاً لمعنى كالق) و(ال) أمرين من وقى يقي وولى يلي فلا ينبغي الإشكال في صدق الكلام لغة وعرفاً عليه. وإن لم يكن موضوعاً له ففي صدق الكلام العرفي عليه إشكال أقربه الصدق، وربما يؤيده بل يدل عليه خبر طلحة بن زيد عن جعفر عن أبيه عن علي عليه السلام: «من أن في صلاته فقد تكلم.»^(٥)، فإن إطلاق الأئين يشمل ما لو كان بحرف واحد وإن كان غالباً بحرفين تولد أحدهما من مدّ الهزمة حتى ينتهي إلى هاء السكت. وعلى تقدير الشك في الصدق فيجري فيه أصل البراءة لكون الشك في المانع بناءً على الأصح من جريان البراءة في الأقل والاکثر الارتباطي.

(١) جواهر الكلام ١١ / ٤٤.

(٢) الحدائق الناضرة ٩ / ١٧، فيه: «وظاهرهم الإجماع على أن الحرف الواحد الغير المفهم لا يستمى كلاماً».

(٣) شرح الكافية ١ / ٣.

(٤) نقل عنه في كشف اللثام ٤ / ١٦٢.

(٥) وسائل الشيعة ٧ / ٢٨٢، الباب ٢٥ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٤، الحديث ٩٣٤٤.

فالمتحصل أنّ الكلام المبطل للصلاة هو ما تركب من حرفين سواء كانا موضوعين أم مهملين وفي الحرف الواحد إشكال اقربه المانعية.

وأما المقام الثاني: فملخص الكلام فيه أنّ الكلام بالمعنى المزبور مبطل للإجماع المشار إليه في المقام الأول، وللنصوص.

منها: صحيحة محمد بن مسلم المروية بطرق عديدة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يأخذه الرعاف أو القي في الصلاة كيف يصنع؟ قال عليه السلام: ينقتل فيغسل أنفه ويعود في الصلاة وإن تكلم فليعد الصلاة.»^(١)، ونحوها غيرها، وصریح بعض النصوص وظاهر الآخر هو الإبطال بلا إشكال، فلا ينبغي إطالة الكلام في استفادة المانعية من النصوص، بل عطف عنان البحث إلى جهات آخر أولى.

منها: أنّ المراد بالكلام المبطل هو ما لم يكن قرآناً ودعاءً وذكرًا، لدلالة النصوص على عدم مبطلتها، كما لا يخفى على من راجعها.

إنما الكلام في أنّ الدعاء مع مخاطبة الغير مندرج في المستثنى، فلا تبطل الصلاة بقوله: (غفر الله لك) ويكون وزانه وزان (اللهم اغفر لزيد) مثلاً أو مندرج في المستثنى منه فيكون من الكلام المبطل.

الحق أن يقال مجوازه لصدق ذكر الله عزوجل عليه، كما في صحيحة الحلبي، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: كل ما ذكرت الله عزوجل به والنبي صلى الله عليه وآله فهو من الصلاة»^(٢).

نعم لا يصدق المناجاة والمكالمة مع الرب جل وعلا، لكنه لا يضر بعد استثناء ذكر الله أيضاً عن مبطلية الكلام.

(١) وسائل الشيعة ٧ / ٢٤٠، الباب ٢ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٩، الحديث ٩٢٢٠.

(٢) وسائل الشيعة ٧ / ٢٦٣، الباب ١٣ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٢، الحديث ٩٢٨٩.

ومن هنا يظهر غموض ما في المستمسك من أن «موضوع نصوص الاستثناء خصوص صورة الكلام معه سبحانه ومناجاته فلا يشمل مثل ذلك.»^(١)، انتهى.

مضافاً إلى ما فيه من كون التمسك بدليل مبطلية الكلام تشبهاً بالعام في الشبهة المصادقية، إذ بعد تقييد دليل المبطلية بالدعاء وغيره ينقسم الكلام إلى قسمين؛ الكلام المبطل والكلام غير المبطل، وإذا شك في شمول أحد العنوانين لمورد فلا يتمسك بواحد منهما بل مقتضى أصالة البراءة عدم مانعية الكلام الذي شك في اندراجه في الكلام المبطل وغيره.

فعلى كل حال لا وجه للمصير إلى إبطال الدعاء مع مخاطبة الغير كما ذهب إليه صاحب العروة^(٢)، فتدبر.

ومنها: أن مبطلية الكلام لا تختص بمجال الاشتغال بالأجزاء، بل تعم جميع أحوال الصلاة حتى إذا تكلم بعد الفراغ عن الجزء كالفاتحة مثلاً تبطل الصلاة، قضية لإطلاق دليل المانعية، فإن ظاهر الأدلة كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «وإن تكلم فليعد الصلاة» مضافاً إلى ما في مقابلته في صحیحة الحلبي أو حسنته لانصراف الوجه عن القبلة من ظهوره في مانعيته مطلقاً على حذو مانعية الانصراف عن القبلة غير المختصة بمجال الأجزاء.

وبالجمله فظاهر دليل كل جزء أو شرط هو الإرشاد إلى الجزئية والشرطية المطلقتين والتقييد بمجال التشاغل بالأجزاء محتاج إلى دليل.

ومنها: أن مبطلية الكلام هل تختص بمجال العمد أو تعم جميع الحالات ويكون وزانه وزان الحدث؟ مقتضى ما عرفت من إطلاق دليل المانعية هو الثاني.

(١) مستمسك عروة الوثقى ٦ / ٥٥٢.

(٢) العروة الوثقى ٣ / ١٤، مسألة ١٣: لا بأس بالدعاء مع مخاطبة الغير بأن يقول: غفر الله لك، فهو بمنزلة قوله: اللهم اغفر لي أو لفلان.

لكن قام النص على عدم بطلان الصلاة به في حال السهو مضافاً إلى ما ادعي من نفي الخلاف.

وأما النصوص:

فمنها: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتكلم ناسياً في الصلاة يقول: أقيموا صفوفكم؟ قال: يتم صلاته ثم يسجد سجدتين. فقلت: سجدتا السهو قبل التسليم أو بعده؟ قال: بعده»^(١).

ومنها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، «في الرجل يسهو في الركعتين ويتكلم، فقال: يتم ما بقي من صلاته تكلم أو لم يتكلم ولا شيء عليه»^(٢)، ونحوهما غيرهما، فيرفع اليد عن إطلاق ما دل على مبطلية الكلام بهذه النصوص المعتبرة. وهل يلحق بالكلام نسياناً التكلم في الصلاة بظن الفراغ عنها أم لا؟ فيه وجهان، بل قولان؛ نسب أولهما إلى الأشهر لأخبار مستفيضة، وثانيهما إلى الشيخ عليه السلام في النهاية^(٣).

وتفصيل البحث فيه موكول إلى محله من مباحث الخلل إن شاء الله تعالى. ومنها: أن الكلام الإكراهي هل يبطل الصلاة أم لا؟ مقتضى ما تقدم من إطلاق دليل المانع هو الإبطال.

لكن حكي عن المنتهى أنه قال: «ولو تكلم مكرهاً في الإبطال به تردد ينشأ من

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٠٦، الباب ٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١، الحديث ١٠٤٣٥.

(٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢٠٠، الباب ٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٥، الحديث ١٠٤١٨.

(٣) الحقائق الناضرة ٩ / ٢٣، ولم نعث عليه في النهاية.

كون النبي ﷺ جمع بينه وبين الناسى في العفو، والأقرب البطلان لأنه تكلم عامداً بما ليس من الصلاة والإكراه لا يخرج الفعل عن التعمد.»^(١)، انتهى.

وعن الذكرى: «لو تكلم مكرهاً في الإبطال وجهان، نعم لصدق تعمد الكلام، ولا لعموم وما استكرهوا عليه، نعم لا يأثم قطعاً، وقال في التذكرة: يبطل لأنه مناف للصلاة فاستوى فيه الاختيار وعدمه كالحديث^(٢). وهو قياس مع الفرق فإن نسيان الحدث مبطل لا الكلام ناسياً.»^(٣)، انتهى.

التحقيق أن يقال: إن القول بعدم مبطلية الكلام الصادر عن الإكراه لا مستند له إلا حديث الرفع وحينئذ فينبغي إشباع الكلام فيه، فنقول: إنه لا إشكال في حكومة حديث الرفع على الأدلة الأولية المشرعة للأجزاء والشرائط الوجودية والعدمية لكون الحديث متكفلاً لما لا يتكفله دليل الجزئية والشرطية، لعدم تكفله لكيفية دخل الجزء والشرط في المركب والحديث يتكفل ذلك كما لا يخفى، فلا تلاحظ النسبة بينهما بل الحاكم مقدم مطلقاً وإن كانت نسبه مع المحكوم العموم من وجه كالمقام كما هو واضح بأدنى تأمل.

كما لا إشكال في جريان حديث الرفع في التكاليف الضمنية كالاستقلالية، فإن حديث الرفع كما يجري في شرب الخمر ونحوه من الأحكام المستقلة كذلك يجري في الأحكام الضمنية، كما إذا صار وجوب السورة ضرورياً أو حرجياً مثلاً فإنه يسقط مع كونه ضمناً، فإن مناط البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين هو انحلال التكليف المتعلق بالمركب إلى تعلقات كثيرة بتعدد الأجزاء والقيود.

(١) منتهى المطلب (ط. ق) ١ / ٣٠٩.

(٢) تذكرة الفقهاء ٣ / ٢٧٩.

(٣) الذكرى ٤ / ١٣.

إذا عرفت هذين الأمرين، فاعلم أنه قد يشكل جريان حديث الرفع في المقام لانهدام أعظم أركانه وهو عدم الأثر الشرعي، وحيث إن الرفع تشريعي لا تكويني فلا يجرى إلا فيما تناله يد التشريع وضعاً ورفعاً وليس في المقام أثر شرعي يرفعه حديث الرفع.

توضيحه: أن المرفوع بسبب الإكراه ليس نفس الفعل الذي يصدر عن الإكراه لوجوده في الخارج بالضرورة، مضافاً إلى أن الرفع التشريعي غير التكويني. وليس الحكم المترتب على عنوان الإكراه لأن الإكراه في حديث الرفع رافع للحكم ولو كان الإكراه موضوعاً للحكم يلزم أن يكون مقتضي الشيء رافعاً له، وهو كما ترى.

بل لا بد أن يكون المرفوع بواسطة الإكراه الحكم المترتب على الفعل مع قطع النظر عن صدوره بنحو الإكراه.

وليس مانعية الكلام كذلك، لما قرر في محله من امتناع جعل السببية والجزئية والشرطية والمانعية وإن قلنا بجعولية الأحكام الوضعية أصالة وعدم كونها منتزعة عن الأحكام التكليفية، فالمانعية ليست حكماً شرعياً حتى يرتفع بالإكراه.

وليس منشأ انتزاع المانعية أعني النهي عن الكلام، وذلك لما عرفت مراراً من أن النهي في أمثال المقام إرشاد إلى الدخول في الملاك كالأمر الظاهر في الإرشاد إلى الدخول فيه، ومن المعلوم أن الدخول في المصلحة من الأمور التكوينية غير القابلة للتشريع.

ولكن يمكن دفع الإشكال بأن الأثر الشرعي هنا موجود إذ الأمر المتعلق بالصلاة إنما يتعلق بها مع ما لها من القيود الوجودية والعدمية، مثلاً الركوع المقيد بالطهارة والاستقبال والستر وعدم حريرية اللباس وعدم التكلم بالكلام الآدمي

متعلق للأمر، ومن المعلوم أنّ القيود واقعة في حيز الخطاب ويتعلق الأمر بها وهو حكم شرعي نفسي له تعلق بكل جزء وشرط وجودي وعدمي.

وهذا التعلق يرتفع بالإكراه سواء كان تقدم حديث الرفع على أدلة الأجزاء والشرائط من جهة المزاحمة والأهمية أم من جهة التقييد، على التفصيل المحرر في محله. فالمتحصل أنّ الإشكال على جريان حديث الرفع في الكلام الإكراهي من ناحية عدم الحكم الشرعي حتى يكون من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، ويصير مضمونه أنّ الموضوع الإكراهي لا حكم له كما يقال إنّ الموضوع الضروري لا حكم له، مندفع بما عرفت، فتأمل.

لكن يرد الإشكال في التمسك بحديث الرفع لإثبات كون الباقي من المركب الارتباطي هو المأمور به في حال تعذر جزء أو قيد من أجزائه أو قيوده بوجه آخر، وهو أنّ شأن حديث الرفع ونحوه من الأدلة الثانوية الامتنانية الرافعة للحكم هو رفع حكم المتعذر بالإكراه وغيره لا إثبات كون الباقي هو المأمور به.

توضيحه: أنّ الجزء أو الشرط العسري أو الإكراهي يرتفع حكمه أعني تعلق الأمر الراكب على الكل، فحديث الرفع ونحوه يرفع خطاب الجزء أو القيد بسبب الإكراه أو غيره.

وأما عدم كون المتعذر دخیلاً في الملاك مطلقاً بل في خصوص حال التمكن فغير معلوم، فلو كان دخیلاً فيه في جميع الحالات فيسقط الخطاب عن الكل لأنّه مقتضى الارتباطية، ضرورة أنّ الارتباطية التي هي عبارة عن تلازم الأجزاء والقيود ثبوتاً وسقوطاً بمعنى تقييد كل منها بالآخر - ولذا يتصور في المركب الشرط المتقدم والمتأخر والمقارن - نشأت عن وحدة ملاكها، فلكل واحد من تلك الأجزاء والشروط دخل في الملاك، فإن كان دخله فيه في جميع الأحوال فمقتضاه سقوط خطاب الكل بتعذره لانتفاء الملاك الداعي إلى تشريعه.

وإن كان دخله في الملاك في خصوص حال التمكن فلا يسقط الخطاب بالنسبة إلى الباقي الميسور بمجرد سقوط خطاب الجزء أو القيد.

وحيث إنه لم يعلم كيفية دخل المتعذر في الملاك فصار ثبوت الخطاب على الباقي وسقوطه عنه مشكوكاً ومحتاج في إثبات الحكم بالباقي إلى استصحاب الوجوب الثابت للباقي قبل تعذر الجزء أو الشرط أو إلى قاعدة الميسور. وقد ذكرنا الإشكال في الاستصحاب في مبحث الأصول فيتعين التشبث بالقاعدة وهي وإن لم تخل أيضاً عن الإشكال لكنه قابل للدفع، كما قرر في محله.

فالمحصل أنّ مجرد ارتفاع الحكم عن الجزء أو الشرط بواسطة الإكراه أو غيره من العناوين الرافعة للحكم لا يثبت بقاء التكليف على الباقي، بل بقاء الحكم عليه منوط بكون دخل الجزء المتعذر في الملاك في خصوص حال التمكن لا مطلقاً.

ولكن قد يختلج بالبال أنّ هذا الإشكال إنما يتجه بناءً على كون تقديم حديث الرفع ونحوه على الأدلة الأولى من باب المزاحمة والأهمية لا من جهة الحكومة والتقييد.

ضرورة أنّ التزاحم لا يوجب ارتفاع الملاك عن المزاحمتين أو أحدهما بخلاف التقييد فإنه يوجب ارتفاع الملاك عن الطبيعة الخالية عن القيد، فإنّ التقييد يقيد الحكم بجميع مراتبه من الإنشاء والملاك، ففانقذ القيد في ظرف الإكراه أو الاضطرار تمام المأمور به والملاك قائم به فقط، فلا دخل للقيد المفقود في شيء من الملاك والخطاب، ومقتضى كون حكومة حديث الرفع على الأحكام الأولى واقعية هو كون الفاقد تمام المأمور به لكونه أمانة رافعة لدخل القيد بمذلوله المطابق ومثبتة لكون الباقي تمام المأمور به بمذلوله الالتزامي، وقد قرر في محله اعتبار الأمارات في إثبات لوازمها.

نعم إشكال إثبات كون الباقي تمام المأمور به يختص ببعض فقرات حديث الرفع وهو قوله ﷺ: «وما لا يعلمون» لما ثبت في محله من عدم حجية مثبتات الأصول. وعليه فلا مانع من استفادة كون الباقي تمام المأمور به من حديث الرفع. ولكن الحق الاحتياج إلى قاعدة الميسور لإثبات كون الباقي هو المأمور به، وذلك لأن قضية ما ذكره من كون القدرة العقلية شرطاً لحسن الخطاب وأنه لا دخل لها في الملاك بل هو تام في كلتا صورتها وجود القدرة وعدمها فالجزء أو القيد المفقود دخيل في الملاك في جميع الحالات.

وحينئذٍ فإثبات التكليف بالباقي الميسور منوط بقيام دليل ثانوي كقاعدة الميسور أو الاستصحاب، ولا يمكن الاعتماد على الاستصحاب لما فيه من الإشكال المذكور في محله من الأصول، وكذا القاعدة فإنه قد استشكل فيها بعدم كون الميسور عرفياً بل شرعياً، ولا يعرف الميسور الشرعي إلا بعمل الأصحاب ولذا قيل أنه لا يعتمد على القاعدة إلا فيما عمل بها الأصحاب ﷺ.

وحينئذٍ فيمكن التثبت لإثبات وجوب الباقي بالقاعدة المستفادة من رواية عبد الأعلى مولى آل سام في المسح على المرارة^(١)، إذ يظهر منها أن كل قيد سقط بالتعذر لا يسقط مطلقه بل هو باق على المطلوبية كما في المسح، فإن سقوط قيده أعني كونه على البشرة لا يوجب سقوط أصل المسح، ففي باب القيود لا يسقط التكليف بالمطلق إذا سقط التكليف بقيده.

ولكن هذه الرواية ضعيفة السند ولم يثبت جبره بالعمل، ففي كل مورد تعذر فيه القيد لا بد في الحكم ببقاء التكليف بالفاقد من التماس نص خاص.

(١) وسائل الشريعة ١ / ٤٦٤، الباب ٣٩ من أبواب الوضوء، ح ٥، الحديث ١٢٣١.

ومنها: أن القرآن الذي استثنى من الكلام المبطل في الصلاة، تارة يقرأ بقصد كونه قرآناً بداعي الأجر والثواب، وأخرى بداع آخر.

لا إشكال في استثناء الصورة الأولى لصدق القرآن عليه الذي يصدق عليه الذكر والدعاء والمناجاة على ما في بعض الأخبار «كلما كلمت الله به في صلاة الفريضة فلا بأس.»^(١)، وفي الآخر «كلما ذكرت الله عزوجل به والنبي ﷺ فهو من الصلاة.»^(٢)، وغيرهما من الروايات بهذا المضمون، وإلا فلا دليل على جواز قراءة القرآن بخصوصه بل جوازها في الصلاة من جهة انطباق عنوان الذكر والمناجاة ونحوهما عليه.

وأما الصورة الثانية: فتتصور على صور:

منها: أن يكون الغرض الداعي إلى قراءة القرآن من اللوازم المترتبة عليها كإيقاظ النائم المترتب على قرائته.

ومنها: أن يكون مدلولاً التزامياً للآية التي يقرأها.

ومنها: أن يكون جزئياً من الحكم الكلي الذي يستفاد مما يقرأه من الآية.

ومنها: أن يكون معنى مناسباً لمضمون الآية فينتقل الذهن إلى الغرض بنحو الكناية والإشارة.

وغير هذه الوجوه مما يتصور في قراءة القرآن، فإن القرآن في هذه الصور وغيرها مما لم تذكر لا مانع منه.

وضابطه أن يكون المقروء مستعملاً في معناه، غايته أن يكون الداعي والغرض الباعث على قرائته غير الأجر والثواب.

(١) وسائل الشيعة ٧ / ٢٦٤، الباب ١٤ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٣، الحديث ٩٢٩٠.

(٢) وسائل الشيعة ٦ / ٤٢٦، الباب ٤ من أبواب التسليم، ح ١، الحديث ٨٣٤٦.

وأما إذا استعمل القرآن في غير معناه الذي أَرادَه اللهُ سبحانه وتعالى، كما إذا وجّه الخطاب إلى شخص مسمى بيحيى وقال: (يا يحيى خذ الكتاب بقوة) مريداً به ومستعملاً له في يحيى بن زيد وكتاب شرح اللمعة مثلاً، سواء أَرادَ عنوان القرآنية بتلك الألفاظ حتى لا ينافي الصلاة أم لم يرده بل اختار تلك الألفاظ لكونها أوفى بنادية المراد مما ينشأه من الألفاظ.

والظاهر بطلان الصلاة في هاتين الصورتين، إذ القرآن عبارة عن ماهية الألفاظ الخاصة النازلة على سيد المرسلين ﷺ المفصحة عما أَرادَه تعالى من المعاني، غاية الأمر أن قراءة جبرئيل الأمين وكذا النبي والأئمة (صلوات الله عليهم أجمعين) ليست مقومة لقرآنيته وإلا يلزم أن لا تكون قراءة غيرهم له قراءة للقرآن وهو بديهي البطلان، فالقرآن هو وجود تلك الألفاظ سواء كان آلة إيجادها لسان النبي ﷺ أم غيره فإنّه من لوازم وجوده واللوازم طراً خارجة عن الماهية.

وبالجمله فلا يصدق القرآن إلا على الألفاظ النازلة الدالة على مرادات الله سبحانه وتعالى بحيث صح إسناد مدلوله التصديقي المتحصل من المعاني الأفرادية إليه تبارك وتعالى، ولا يكون ذلك فيما إذا قصد خلاف معاني القرآن المرادة له جل شأنه.

وعليه فيتضح وجه البطلان في الصورتين المزبورتين.

نعم يتجه الحكم بالصحة فيما إذا كان القرآن عبارة عن مجرد الألفاظ النازلة وإن لم تدل على مراداته جل وعلا.

ولكن فيه ما لا يخفى، إذ يلزم منه ترتيب آثار القرآن على آية صارت علماً لشخص، كما إذا سمّي شخص بـ(مدهامتان) فيحرم على الجنب والمحائض مسّه ويكره عليها قرائته، والالتزام بذلك في غاية الإشكال.

والذي يسهل الخطب هو أنه ليس في الأدلة عنوان القرآن حتى يبحث في مفهومه وأنه هو الألفاظ بهياتها الخاصة النازلة أو هي مع معانيها، لأنّ قوله تعالى: ﴿فأقرؤوا ما تيسر منه﴾^(١) وكذا قولهم عليه السلام من أنّ الصلاة ذكر ودعاء وقرآن^(٢) لم يرد منها إلاّ القراءة الواجبة وهي الفاتحة والسورة وليس في غيرها في الصلاة قرآن، فاستثناء القرآن من الكلام المبطل يكون لأجل انطباق الذكر والدعاء والمناجاة والمكالمة مع الرب جل وعلا عليه.

وليس صحيحة معاوية بن وهب^(٣) - المتضمنة لقراءة أمير المؤمنين عليه السلام هذه الآية: ﴿واصبر إنّ وعد الله حق ولا يستخفك الذين لا يوقنون﴾^(٤) في جواب ابن الكوّا لما قرأ: ﴿ولقد أوحى إليك وإلى الذين من قبلك لئن أشركت ليحبطنّ عملك ولتكوننّ من الخاسرين﴾^(٥) - دليلاً على كون القرآن نفس الكلمات النازلة المنتظمة وإن لم يرد معناها الذي أراده الله سبحانه وتعالى، وذلك لاحتمال إرادته عليه السلام معناها المراد له تبارك وتعالى فيكون قرآناً حقيقة، غايته أنه عليه السلام قرأه بداعي تنبيه الغير على خطائه وخيبته، فلا يكون دليلاً على كون القرآن نفس الألفاظ وأنه عليه السلام استعملها في غير ما أراده سبحانه وتعالى.

(١) سورة المزمل: ٢٠.

(٢) لم نعثر على رواية بهذا النص، ولعله مستفاد من عدة روايات كالنصوص المتقدمة الدالة على عدم بطلان الصلاة بذكر أو دعاء أو قرآن، وكقول النبي الأكرم صلى الله عليه وآله: «إنّ هذا الصلاة لا يصح فيها شيء من كلام الآدميين، إنّما هي قرآن وتسبيح» (مفردات ألفاظ القرآن / ٦٨٥).

(٣) وسائل الشيعة ٨ / ٣٦٧، الباب ٣٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢، الحديث ١٠٩٢٣.

(٤) سورة الروم: ٦٠.

(٥) سورة الزمر: ٦٥.

وقد عرفت أنّ القرآن بعنوانه لم يخرج عن عنوان الكلام المبطل بل بعنوان الذكر والدعاء، فحينئذٍ نقول: إنّ المتيقن خروجه عن الكلام المانع هو خصوص الألفاظ النازلة على النبي ﷺ المفصحة عن مراداته جل وعز دون نفس الألفاظ المجردة عن تلك المعاني.

فتبقى الألفاظ المعرأة عن المعاني المرادة له تعالى داخله في إطلاق ما دلّ على مانعية الكلام، فتكون قراءة الألفاظ المصورة بالألفاظ القرآنية معرأة عن معانيها المرادة له تبارك وتعالى مبطله كغيرها من الكلام المبطل.

نعم إن قلنا بعدم إطلاق في أدلة مبطلية الكلام يتوجه (يتجه خ ل) المحكم بعدم الإبطال بناءً على الأصح من جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين، إذ الشك يكون في المانعية فتجري فيها البراءة على التقريب الذي عرفته سابقاً في جريان البراءة في الشك في الجزئية والشرطية والمانعية مما لا تناها يد التشريع، فلاحظ وتأمل.

هذا تمام الكلام في الكلام.

[القاطع الرابع: القهقهة]

ومنها: القهقهة.

والكلام فيها يقع في مقامين؛ الأوّل في موضوعها، والثاني في حكمها.

أما المقام الأوّل: فحاصل الكلام فيها أنّ القهقهة اسم صوت للضحك المشتمل على الصورت الترجيع سواء كانت بكلمة (قه قه) أم (أه أه) أم (ه ه) أم غيرها، وهذا هو معناه العرفي.

وقريب منه ما عن القاموس^(١)، بل وما عن الصحاح^(٢) على ما قيل.
وعن الروضة^(٣) في تفسير القهقهة أنها الضحك المشتمل على الصوت وإن لم
يكن فيه ترجيع وشدة.

وعن الحدائق بعد نقل ما سمعت عن الروضة ما لفظه: «وبالجملة فإن بعضهم فسر
القهقهة بالضحك المشتمل على الصوت لوقوعها في الأخبار في مقابلة التبسم الخالي
منه، ومنهم من فسرها بطلق الضحك ظناً منه أن التبسم ليس من أفراد الضحك مع
أن الظاهر من موثقة سماعه أنه من أفراد الضحك، وبذلك صرح في القاموس أيضاً
حيث قال فيه: هو أقل الضحك وأحسنه، وكيف كان فإن ما ذكره لا يخلو من
الإشكال، لمخالفته للأخبار وكلام أهل اللغة»،^(٤) انتهى كلامه، رفع مقامه.

وما ذكره لا يخلو عن جودة فإنه لا ينبغي التأمل في كون التبسم من أفراد
الضحك الجامع بينه وبين القهقهة، غاية الأمر أن الكلام في تفسير القهقهة وأنها
الضحك المشتمل على الصوت وإن لم يكن بشدة - كما عن بعض - أو مع الشدة
والترجيع - كما عن آخر - أو المبالغة فيه - كما عن شمس العلوم - أو الإغراق في
الضحك - كما عن الجمل والمقاييس - وهذه التفاسير كلها في مقابل التبسم المفسر
بالضحك الخالي عن الصوت.

وعلى كل حال فالذي ينبغي أن يقال هو أنه إذا ثبت المعنى العرفي وهو كون
القهقهة عبارة عن الضحك المشتمل على الشدة والترجيع فلا كلام في كونها هي
موضوع المانعية.

(١) القاموس المحيط ٤ / ٢٩١.

(٢) الصحاح ٦ / ٢٢٤٦.

(٣) شرح اللمعة ١ / ٥٦٦.

(٤) الحدائق الناضرة ٩ / ٣٩.

وإلا فإن ثبت اتفاق أهل اللغة عليه فلا إشكال فيه أيضاً.
 وإلا فلا بد من الحكم بمانعية هذا الكونه المتيقن من الأدلة، وتبقى المراتب المتوسطة
 بين التبسم وبين القهقهة مشكوكة المانعية، ومقتضى مرجعية البراءة في الأقل والأكثر
 الارتباطيين هو عدم المانعية، كما سيأتي في المقام الثاني إن شاء الله تعالى.
 وأما المقام الثاني: فزبدة الكلام فيه أنه قد ادعي نفي الخلاف بل الإجماع على
 بطلان الصلاة بالقهقهة.

ويشهد له جملة من الروايات:

منها: صحيحة زرارة أو حسنته عن أبي عبد الله عليه السلام، قال عليه السلام: «القهقهة لا
 تنقض الوضوء وتنقض الصلاة»^(١).

ومنها: موثقة سماعة المضمرة، قال: «سألته عن الضحك هل يقطع الصلاة؟
 قال عليه السلام: أما التبسم فلا يقطع الصلاة وأما القهقهة فهي تقطع الصلاة»^(٢).

ومنها: مرسله الصدوق ومضمرة ابن أبي عمير وخبر أبي بصير ومحمد بن
 مسلم^(٣)، فلاحظ، فإنها واضحة الدلالة على قاطعية القهقهة فلا ينبغي إطالة الكلام
 فيها.

ولا بأس بالتنبيه على أمور:

الأوّل: أن القهقهة من الموانع الواقعية لا العلمية، لأنّ ظاهر أدلتها هو الأوّل، إذ
 كونها مانعة في حال بالخصوص تقييد في دليل المانعية ولم يثبت.

(١) وسائل الشريعة ٧ / ٢٥٠، الباب ٧ من أبواب القواطع الصلاة، ح ١، الحديث ٩٢٤٧.

(٢) وسائل الشريعة ٧ / ٢٥٠، الباب ٧ من أبواب القواطع الصلاة، ح ٢، الحديث ٩٢٤٨.

(٣) راجع: وسائل الشريعة ٧ / ٢٥٠، الباب ٧ من أبواب القواطع الصلاة، باب بطلان الصلاة
 بالضحك مع القهقهة لا بمجرد التبسم.

الثاني: أن قضية إطلاق أدلة مانعيتها هو مانعيتها في الصلاة مطلقاً وعدم اختصاصها بالأجزاء، فيكون وزان مانعية الفقهية وزان مانعية الحدث، فإن ظاهر الأدلة اعتبار كون المصلي ما دام مصلياً خالياً عن الفقهية من دون فرق في ذلك بين أجزائها والأكوان المتخللة بينها، كما لا يخفى.

الثالث: أنه هل تبطل الصلاة بالفقهية في حال النسيان أم تختص بمبطلتها مجال العمد ونحوه ولا تشمل النسيان؟ والمراد بالنسيان هو عدم الالتفات إلى وقوع الفقهية في أثناء الصلاة.

وكيف كان فالمحكي عن بعض عدم الإبطال تشبثاً في ذلك بتخصيص حديث رفع النسيان لإطلاق أدلة مبطلية الفقهية، ومقتضى تقدم حديث الرفع على إطلاق أدلة المانعية عدم إبطال الفقهية في حال النسيان.

بل يمكن دعوى عدم ثبوت إطلاق في أدلة المانعية لورودها مورد حكم آخر وهو الفرق بين الصلاة والوضوء، فإن الفقهية تبطل الصلاة ولا تقطع الوضوء، وحينئذٍ فلا حاجة في إثبات عدم مبطلية الفقهية في حال النسيان إلى التشبث بحديث الرفع.

فالمحصل أن الوجه في عدم مانعية الفقهية في صورة النسيان إما حكومة حديث الرفع على إطلاق أدلة مانعية الفقهية، وإما عدم الإطلاق وقصور الأدلة عن إثبات المانعية في حال النسيان.

والتحقيق عدم استقامة شيء من هذين الوجهين:

أما الأول: فلما عرفت سابقاً من أن حديث الرفع لا يثبت كون الباقي هو المأمور به لأن شأنه رفع التكليف لا إثباته، فلا يجدي في كون الباقي هو المأمور به، كما لا يخفى.

وأما الثاني: فلعدم تسليم ذلك في جميع الأدلة واختصاصه بصحيحة زرارة المتقدمة ومرسلة الصدوق، قال: «قال الصادق عليه السلام: لا يقطع التبسم الصلاة وتقطعها القهقهة ولا تنقض الوضوء» (١).

فالحق أنّ غيرهما من سائر الروايات لا مانع من إطلاقه المقتضي لعدم الفرق في المبطلية بين الحالات بل إبطال القهقهة يكون في جميعها حتى في حال النسيان وحديث الرفع لا يثبت كون الباقي هو المأمور به، كما عرفت وجهه سابقاً ولا نعيده. وقضية ما ذكرنا من إطلاق أدلة المانعية وعدم حكومة حديث الرفع عليها هي بطلان الصلاة بالقهقهة مطلقاً حتى في حال النسيان.

ولكن مع ذلك لا نلتزم بالبطلان لمكان حكومة لا تعاد على جميع أدلة الأجزاء والشرائط، وجودية كانت أو عدمية، فإنّ عدم القهقهة قيد عدمي للصلاة ومندرج في العقد السلبي من عقدي حديث لا تعاد، فلا تعاد الصلاة من ناحية هذا القيد العدمي إذا لم يؤت بالصلاة واجدة لهذا القيد العدمي.

فتلخص مما ذكرنا عدم بطلان الصلاة بالقهقهة نسياناً لحديث لا تعاد لا للوجهين المتقدمين.

الرابع: أنّ القهقهة الاضطرارية بمعنى القهرية هل تكون مبطلّة أم لا؟
قد يقال بالإبطال لما في مصباح الفقيه الهمداني رحمته الله من «أنّ الضحك قهراً من أوضح المصاديق التي ينسب إلى الذهن إرادتها من الأخبار، بل الغالب في الضحك حدوثة من التعجب العارض للنفس من غير أن يسبقه عزم وإرادة حتى يكون فعلاً اختيارياً موصوفاً بالعمد أو السهو...» (٢).

(١) وسائل الشيعة ٧ / ٢٥١، الباب ٧ من أبواب القواطع الصلاة، ح ٤، الحديث ٩٢٥٠.

(٢) مصباح الفقيه (ط. ق) ج ٢ ق ٢ / ٤٠٩.

ومحصله أن الضحك غالباً لا يتصف بالاختيارية، بل يحدث قهراً وبلا إرادة فلا يتخطى عنه الحكم ولا ينصرف عنه الدليل، لشمول دليل مانعية الفقهية للاضطرارية منها أظهر من شمول حديث رفع الاضطرار، لأن شمول حديث الرفع للفقهية الاضطرارية يكون بالإطلاق، فيقدم عليه دليل مانعية الفقهية بالأظهرية، لكون الفقهية الاضطرارية هي الفرد الغالب.

فدليل المانعية مختص بالفرد الاضطراري لغلبة الفقهية الاضطرارية فيكون دليلاً ثانوياً مختصاً بالاضطرار كسائر الأحكام المترتبة على عنوان الاضطرار ويكون في عرض حديث الرفع، فلا حكومة حينئذٍ له على دليل المانعية ويكون دليل المانعية أخص مطلقاً من الحديث فيخصه، ونتيجة تخصيصه حينئذٍ هي مبطلية الفقهية الاضطرارية. ولولا هذه الأظهرية لكان لمعاملة قواعد التعارض بينهما مجال، ومقتضى تقدم دليل المانعية هو مبطلية الفقهية الاضطرارية. هذا ملخص ما أفاده رحمته.

أقول: فيه: أن الفقهية على قسمين؛ اختيارية واضطرارية، فإن الحالة الباعثة على الفقهية داعية إلى اختيارها لا أنها تكون بحيث تصدر الفقهية بلا إرادة واختيار.

نعم قد يتفق ذلك، لا أنها تكون غالبية موجبة لصرف إطلاق الدليل إليها، فالفقهية قد تكون اضطرارية وغالباً تكون اختيارية، فإن كانت اختيارية تكون مبطللة لما دل على مانعيتها، وإن كانت اضطرارية فمقتضى إطلاق دليل المانعية أيضاً هو ذلك لكن إذا قلنا بشمول حديث لا تعاد للنسيان وما يجري مجراه من الاضطرار فيكون الحديث حاكماً على أدلة مانعية الفقهية كحكومته على سائر أدلة الشرائط والموانع.

والإشكال على الحديث بعدم الإطلاق الأحوالي للعقد المستثنى منه، مدفوع بما قرر في محله.

وإن قلنا باختصاص الحديث بالنسيان وعدم شموله للاضطراب، فقتضى إطلاق دليل المانعية هو الإبطال، إلا أن يمنع الإطلاق فيكون مشكوك المانعية ومقتضى أصل البراءة عدم المانعية بناءً على الأصح من مرجعيتها في الأقل والأكثر الارتباطيين. وأما التشبث بحديث الرفع لإثبات صحة الصلاة المشتملة على القهقهة الاضطرابية فمشكل، لما تقدمت الإشارة إليه في القهقهة النسيانية من أن شأن حديث الرفع رفع الحكم لا إثباته، فتدبر، لا لأجل كون دليل المانعية أخص مطلقاً من حديث الرفع، فتأمل جيداً.

الخامس: أن ظاهر أدلة مانعية القهقهة هو كون نفس القهقهة مانعة لا الحالة العارضة للنفس الباعثة على صدور القهقهة.

وبعبارة أخرى موضوع الحكم بالمانعية هو الكاشف أعني القهقهة لا المنكشف وهو تلك الحالة.

وعليه فلا تبطل صلاة من امتلاً جوفه من الضحك ولكن منع نفسه عن إظهاره لعدم صدق القهقهة عليه، والمفروض أنها موضوع المانعية دون الحالة المنكشفة نظير من امتلاً جوفه من الريح ومنعها عن الخروج حتى تغير لونه وارتعش.

وعلى تقدير الشك فقتضى أصل البراءة عدم المانعية، كما لا يخفى.

السادس: أنه يمكن الاستدلال على مبطلية القهقهة بما دل على مانعية الكلام حيث إن القهقهة من صغرياته لاشتغالها على حرفين وقد عرفت في قاطعية الكلام دعوى الإجماع على مبطلية ما اشتمل منه على حرفين، فتدبر.

[القاطع الخامس: الفعل الكثير]

ومن القواطع: الفعل الكثير كما في الشرايع^(١) ومحكي المنتهى^(٢) وغيرهما، والمأخوذ لصورة الصلاة كما هو المنسوب إلى جملة من متأخري المتأخرين. وعلى هذا فالمبطل هو العنوانان المزبوران أعني الفعل الكثير والمأخوذ، والقليل وغير المأخوذ لا يبطلان الصلاة.

والمستند في بطلان الصلاة بالفعل الكثير وجوه:

الأول: الإجماع على إبطاله، فعن المعتمد^(٣): عليه العلماء، وعن المنتهى: هو قول أهل العلم كافة، وعن جامع المقاصد^(٤) نفي الخلاف فيه بين علماء الإسلام، ومثلها في دعوى الإجماع غيرها.

وهذا الإجماع يكون كاشفاً قطعياً عن كون ذلك الحكم صادراً عن المعصوم عليه السلام فيكون كالرواية المعلوم صدورها عنه عليه السلام حجة بحيث يصح الاستناد إليها في مقام الإفتاء.

وفيه: أنه لم يثبت كونه إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن قول المعصوم أو فعله أو تقريره، لقوة احتمال استناد المجمعين في دعواهم إلى بعض الروايات الدالة على المانعية، وتطرق الاحتمال كافٍ في وهن الإجماع وعدم إمكان الاستناد إليه في الفتوى خصوصاً بعد تعليل المجمعين للحكم بالإبطال - كما في المعتمد^(٥) - بخروجه عن كونه مصلياً، ونحوه ما عن المنتهى وغيره، كما لا يخفى.

(١) شرائع الإسلام ١ / ٧٢.

(٢) منتهى المطلب ١ / ٣١.

(٣) المعتمد ٢ / ٢٥٥.

(٤) جامع المقاصد ٢ / ٢٥٠.

(٥) المعتمد ٢ / ٢٥٥.

الثاني: ما تقدم في قاطعية التكفير من خبر ابن جعفر عليه السلام، قال: «قال أخى عليه السلام: قال علي بن الحسين عليه السلام: وضع الرجل إحدى يديه على الأخرى في الصلاة عمل وليس في الصلاة عمل»^(١).

تقريب الاستدلال به على المدعى هو أن قوله عليه السلام «وليس في الصلاة عمل» يكون كبرى كلية ويدل على ممنوعية كل عمل أجنبي عن أفعال الصلاة، والمتبع هو كلية هذه الكبرى ولا نرفع اليد عنها إلا بالدليل وقد دلت النصوص على جواز جملة من الأفعال كقتل الحية وتناول العصاء وغيرها مما تضمنتها النصوص، وفي غيرها يرجع إلى هذه الكبرى ويحكم بمبطليته والفعل الكثير الأجنبي عن الصلاة داخل فيها فيكون مبطلاً.

وأنت خبير بما فيه أيضاً، لاستلزامه تخصيص الأكثر المستهجن لكون كثير من الأفعال غير منافية للصلاة، خصوصاً بعد ملاحظة استلزامه لإخراج ما هو أقوى من المورد وهو التكفير من قتل العقرب المستلزم أحياناً للمشي ووضع إحدى اليدين على الأخرى، فإن إخراج المورد كما يكون مستهجنأ كذلك إخراج ما يكون أولى منه، فلا تصلح الرواية المزبورة دليلاً على مبطلية الفعل الكثير، هذا كله مضافاً إلى ضعف سندها، فلا بد من رد علمها إلى أهلها.

الثالث: أن الفعل الكثير ماح لصورة الصلاة، كما عن جملة من متأخري المتأخرين إناطة البطلان بمحو صورة الصلاة.

وفيه أولاً: أنه أخص من المدعى، لأن عنوان البحث هو مبطلية الفعل الكثير مطلقاً سواء كان ماحياً للصورة أم لا.

(١) وسائل الشيعة ٧ / ٢٦٦، الباب ١٥ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٤، الحديث ٩٢٩٨.

وثانياً: أنه مبني على اعتبار صورة للصلاة وراء الأفعال والموالاتة المعتبرة بينها حتى يكون الفعل الكثير مفوتاً للشرط أعني الصورة.
ولكن فيه بحث لعدم الدليل على اعتبار ما عدا الأفعال والموالاتة وغيرها من الشرائط المعهودة في الصلاة.

الرابع: أن كثرة السؤال عن حكم الأفعال الجزئية التي ألجأت الضرورة إلى إيجادها في الصلاة من ضرب الحائط لإيقاظ الغلام، وحك البدن، وخطوتين أو ثلاثاً أمامه، وتقريب نعله بيده أو رجله في الصلاة، وغير ذلك مما تضمنته الروايات تكشف عن مغروسية منافاة العمل الأجنبي عن الصلاة لها في أذهان المشرعة ولذا سألوا عن كون الفعل الكذائي ذلك العمل المنافي أو لا، فهذه المغروسية التي قد يعبر عنها بالسيرة الارتكازية التشريعية كاشفة عن استناد هذا الارتكاز وانتهائه إلى الشارع المقدس فتكشف كشفاً قطعياً عن كون مبطلية الفعل الكثير للصلاة عند الشارع.

وفيه أيضاً: أن مجرد تخيل الراوي كون الفعل الخارجي في الصلاة مبطلاً لا يكفي سنداً للفتوى واستناد الحكم الشرعي إليه، كما لا يخفى، فتكون الروايات المجوزة للأفعال الخارجة عن الصلاة على خلاف المطلوب أدل لدلالاتها على الجواز. وبالجمله فلا دليل في البين يمكن الركون إليه والاعتماد عليه في مبطلية الفعل الكثير.

ومثل الوجوه السابقة في الضعف حمل الأخبار المجوزة للأفعال المذكورة في روايات الباب على النافلة دون الفريضة والالتزام بمبطليتها في المكتوبة لقاعدة الاشتغال.

وذلك لعدم الشاهد على الحمل المزبور، مضافاً إلى إِبَاء بعضها عن ذلك لصراحتها في الفريضة، كخبر الحسين بن أبي العلاء، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يرى الحية والعقرب وهو يصلي المكتوبة؟ قال: يقتلها»^(١).

وذيل خبر علي بن جعفر عليه السلام: «وسألته عن المرأة تكون في صلاة الفريضة وولدها إلى جنبها فيبكي وهي قاعدة، هل يصلح لها أن تتناوله فتقعه في حجرها وتسكنه وترضعه؟ قال عليه السلام: لا بأس.»^(٢) وخبر ابن أذينة^(٣)، فراجع.

وإلى عدم المجال في الرجوع إلى قاعدة الاشتغال بعد كون الشك في المانعية والبناء على مرجعية البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين.

فالأولى التمسك في مانعية الفعل الكثير بروايات الباب المتضمنة لجواز تلك الأفعال في الصلاة.

تقريبه: أن مرسله الصدوق^(٤) الدالة على صدور الفعل الكثير عن النبي صلوات الله عليه وآله في الصلاة لا سند لها ولا جابر له، فلا يمكن الاستدلال بها على جواز الفعل الكثير.

وأما سائر الأخبار المجوزة فتقيد مطلقاتها بما دل على جواز المشي مقيداً بالجر كما في مرسله الفقيه وبعدم كون المشي أزيد من خطوة واحدة كما في موثقة عمار^(٥)، وبعد إلقاء خصوصية المشي يستفاد من مجموعها أن الفعل القليل لا يبطل والكثير يبطل كما هو المنسوب إثباتاً ونفيّاً إلى المشهور.

(١) وسائل الشيعة ٧ / ٢٧٤، الباب ١٩ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٣، الحديث ٩٣١٩.

(٢) وسائل الشيعة ٧ / ٢٨٠، الباب ٢٤ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٢، الحديث ٩٣٣٩.

(٣) وسائل الشيعة ٧ / ٢١٨، الباب ٢ من أبواب قواطع الصلاة، ح ١، الحديث ٩٢١٢.

(٤) وسائل الشيعة ٧ / ٢٩٢، الباب ٣٦ من أبواب قواطع الصلاة، ح ١، الحديث ٩٣٧٧.

«رأى رسول الله صلوات الله عليه وآله نخامة في المسجد فشئى إليها بعرجون من عراجين ابن طاب، فحكها، ثم رجع القهقري فبنى على صلاته.»

(٥) وسائل الشيعة ٧ / ٢٧٣، الباب ١٩ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٤، الحديث ٩٣٢٠.

ويمكن التثبيت أيضاً بسيرة المشرعة طبقة بعد طبقة إلى أن تنتهي إلى أصحاب المعصومين (صلوات الله عليهم أجمعين)، فإن إتيان الصلاة خالية عن الفعل الكثير الأجنبي عن الصلاة إلا ما خرج بالدليل كاشف قطعي عن تقيد الصلاة بعدم الفعل الكثير.

وحينئذٍ فإن أحرز كون الفعل كثيراً فيحكم بمانعيته بلا إشكال وإن شك في كثرته فقتضى قاعدة الاشتغال هو مانعيته وعدم جواز الاجتزاء في مرحلة الامتثال بالصلاة المشتملة عليه، لكون الصلاة حقيقة مشرعية في أفعال خاصة مقيدة بقيود وجودية وعدمية، منها عدم الفعل المغاير لأفعالها، فإذا شك في تحقق الصلاة جامعة لشرائطها التي منها عدم الفعل المباين لها فقتضى قاعدة الشغل عدم الاكتفاء.

والحاصل أن الشك حينئذٍ يرجع إلى الشك في الامتثال والمرجع فيه قاعدة الاشتغال لا البراءة بتوهم كون الشك راجعاً إلى الشك في التكليف والمرجع فيه أصالة البراءة.

والإنصاف أنه لا مجال للتشكيك في ثبوت هذه السيرة أصلاً.

ومقتضى هذه السيرة الكاشفة عن تقيد الصلاة بعدم وجود فعل ما مغاير لها هو لزوم خلو الصلاة عن كل فعل يحتمل كونه مانعاً.

ولا سبيل للعرف إلى الحكم بكثرة فعل أو قلته إذا شك في قادحيته، لأن الفعل المانع لم يرد في دليل لفظي حتى يرجع في تشخيص مفهومه إلى العرف بل استكشفتنا من السيرة أن الصلاة مقيدة بعدم فعل في الجملة والصلاة حقيقة عند المشرعة في الأفعال المقيدة بعدم فعل قادح في الصلاة، فلا مجال للرجوع إلى العرف في تشخيص كثرة الفعل وقلته.

نعم يستقيم الرجوع إليه في ذلك إذا قام دليل لفظي كقوله عليه السلام: «لا عمل في الصلاة» كما في بعض روايات التكفير^(١)، وكون رد اليمين على وجهه وصدرة بعد الفراغ عن دعاء القنوت كما في مكاتبة محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري^(٢) إلى الحجة المنتظر (صلى الله عليه وعلى آبائه الطاهرين وعجل فرجه الشريف وجعلنا من أصحابه) عملاً في الصلاة.

وذلك لأن الخطاب الملقى إلى العرف لا بد من الرجوع إلى العرف في تشخيص مفهومه، فإذا شك في كون الصلاة المشتملة على الفعل الكذائي موافقة للمأمور به أو لا فيرجع في ذلك إلى العرف إذا كان الشك في مفهوم الفعل الذي قيدت الصلاة بعدمه.

لكنك قد عرفت الإشكال في التمسك بخبر ابن جعفر عليه السلام المتقدم في التكفير، كما أنه لا مجال لحجية المكاتبة المشار إليها لما ذكره بعض أهل الرجال من أن محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري لم يرو من أحد من المعصومين عليهم السلام ولم يكاتبهم.

وبالجملة مرجعية العرف في تشخيص العلة والكثرة متفرعة على دلالة دليل لفظي على مانعية الفعل غير الصلاتي ومع عدمها لا مجال لذلك.

وكذا التشبث بالعرف في كون الفعل ماحياً لصورة الصلاة وعدمه مبني على دلالة دليل لفظي على عدم اعتبار عمل يحو صورة الصلاة، ومع عدمه لا مجال للرجوع في ذلك إلى العرف فلا بد من الرجوع في عنوان الماحي للصورة إلى عرف المتشركة لا العرف العام.

(١) وسائل الشيعة ٧ / ٢٦٦، الباب ١٥ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٤، الحديث ٩٢٩٨، وفيه: «...وليس في الصلاة عمل».

(٢) وسائل الشيعة ٦ / ٢٩٣، الباب ٢٣ من أبواب القنوت، ح ١، الحديث ٨٠٠٧.

وقد يستدل على المانعية بمنافاة الفعل الكثير للموالاتة وأن مانعيته إنما هي لأجل كونه مفوتاً للموالاتة المعتبرة في الصلاة.

وفيه: أنه أخص من المدعى، إذ بعض الأفعال الكثيرة لا تنافي الموالاتة، كالنساجة والخياطة في حال الصلاة فإنه يشتغل بالقراءة ويخطئ حين القراءة ثوبه فإنه صلاة وعمل لا أنه لا يصلي، فلا يفوت بمثل هذه الأعمال التوالي المعتبر في الصلاة.

فالأولى الاستدلال على قادحية الفعل الكثير الذي هو معقد الإجماع المدعى في المقام بخبر حريز عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا كنت في صلاة الفريضة فرأيت غلاماً لك قد أبق أو غريباً لك عليه مال أو حية تخوفها على نفسك فاقطع الصلاة واتبع غلامك أو غريمك واقتل الحية»^(١).

وخبر سماعة، قال: «سألته عن الرجل يكون قائماً في الصلاة الفريضة فينسى كيسه أو متاعاً يتخوف ضيعته أو هلاكه؟ قال: يقطع صلاته ويحرم متاعه ثم يستقبل الصلاة. قلت: فيكون في الفريضة فتغلب عليه دابة أو تفلت دابته فيخاف أن تذهب أو يصيب فيها عنت؟ فقال: لا بأس بأن يقطع صلاته»^(٢).

فإن هذه الأفعال كثيرة ولو لم تكن منافية للصلاة كان المتعين الجمع بينها وبين الصلاة امتثالاً للتكليفين، ولكن لما كانت منافية للصلاة ولم يمكن امتثال كليهما كسائر موارد التزاحم جاز قطع الصلاة وإتيان تلك الأفعال كجواز قطع الصلاة لإتيان واجب أهم كالإزالة في سعة الوقت فيما إذا كانت الإزالة منافية للصلاة.

(١) وسائل الشيعة ٧ / ٢٧٦، الباب ٢١ من أبواب قواطع الصلاة، ح ١، الحديث ٩٣٣٠.

(٢) وسائل الشيعة ٧ / ٢٧٧، الباب ٢١ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٢، الحديث ٩٣٣١.

والحاصل أنّ جواز قطع الصلاة لإتيان تلك الأفعال الكثيرة يدل على كونها قاطعة للصلاة بحيث لا يمكن الجمع بينها وبين الصلاة، ويتعدى عن هذه الأفعال إلى غيرها من الأفعال الكثيرة فكل فعل كثير يكون مانعاً كما هو المذكور في كلمات غالب الأصحاب وإن لم يكن ماحياً لصورة الصلاة كالحياطة مع التشاغل بالأجزاء بنحو يعيد مصلياً وخائطاً.

ولعل من عبر عن الفعل المنافي بالماحي لصورة الصلاة يكون نظره إلى أنّ الأفعال المزبورة في الروايتين المزبورتين ماحية لصورة الصلاة، فيتعدى منها إلى كل ماح للصورة وإن لم يكن فعلاً كالسكوت الطويل، وحينئذٍ تستقيم الفتوى بمبطلية كل ماح للصورة سواء كان كثيراً أم قليلاً كالرقص أم سكوتاً طويلاً.

ولكن دعوى القطع بكون مبطلية الفعل الكثير لأجل المحو لصورة الصلاة، على مدعيها، خصوصاً بعد الالتفات إلى قضية أبان وجعلها نصب العين، فلا يحصل الاطمينان المسوغ للفتوى.

وحينئذٍ فالذي يقوى في نفسي عاجلاً أنه لا بأس بالتعدي عن الأفعال المذكورة في النصوص إلى غيرها من الأفعال الكثيرة، وأما التعدي عنها إلى كل ماح فهو وإن لم يكن بعيداً لكنه ليس بمثابة يجوز الإفتاء بإبطال كل ماح استناداً إليه.

نعم دعوى القطع من السيرة التشريعية على إتيان الصلاة خالية عن كل ما يحو صورتها بحيث يعدّ غير مصلاً في نظر التشريعة غير بعيدة، بل هي في غاية القرب والقوة.

والأخبار البيانية تشهد بتقيد الصلاة بعدم ما تنمحي به صورة الصلاة والأخبار المجوزة لبعض الأفعال الخارجة عن الصلاة القاطعة لها كمتابعة الغريم ونحوها من الأفعال الماحية لها ظاهرة في كون الخروج عن الصلاة بنفس تلك الأفعال، فكل

ماح لصورة الصلاة قاطع لها ولا بد من تقييد ما دلّ على جواز قتل الحية بما إذا لم يكن ماحياً.

وبالجملّة فالمستفاد من الأدلة البيانية الفعلية هو تقييد الصلاة بعدم الماحي. والإشكال على الأخبار البيانية باسئهاها على كثير من المستحبات والآداب فلا يصح الاستدلال بها على المانعية، مندفع بأن الظاهر منها هو الدخول إلا أن تقدم قرينة على خلافه، ثم إنه يرجع إلى العرف في تشخيص الماحي إذ لو لم يرجع إليهم في ذلك لا يستقيم حجر على حجر.

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنه بناءً على جعل مورد صحيح حريز المتقدم من مصاديق الفعل الكثير يكون عنوان المبطل ذلك كما هو معقد الإجماع المذكور ويتعدى عن مورد الرواية إلى كل فعل كثير.

وبناءً على جعله من مصاديق الماحي لصورة الصلاة بحيث لا يراه المشرعة مصلياً فيكون عنوان المبطل الماحي لها، كما أن الأفعال المذكورة في صحيحة حريز من الماحي قطعاً، ويتعدى عن مورد الرواية إلى كل فعل ماح للصلاة سواء كان كثيراً أم قليلاً كالرقص والوثبة ونحوهما. ويلحق به السكوت الطويل وأما القليل فلا لعدم كونه ماحياً وإن كان مضرراً من جهة مفوتيته للموالاتة، واستفادة المعنى الأوّل أو الثاني منوطة بدوق الفقيه وشم الفقاهة، فعليك بالتأمل وعدم التسريع في الفتوى، فإنك ستحاسب، فلا تغفل وكن من الذاكرين.

بقي الكلام في أن مبطليته تكون في جميع الحالات أو في خصوص حال العمد. الحق أن يقال: إنه بناءً على كون الفعل الكثير من حيث هو أو من حيث مفوتيته للموالاتة قاطعاً للصلاة تختص مانعيته بحال العمد، وذلك لحديث لا تعاد فإن تقييد الصلاة بعدم الفعل الكثير أو بالموالاتة يندرج في العقد المستثنى منه فلا تعاد الصلاة من ناحية الخلل بذلك القيد نسياناً.

وأما التشبث في ذلك بحديث الرفع فلا يخلو من إشكال نهينا عليه سابقاً من أن غاية ما يدل عليه الحديث هو رفع الحكم عن الجزء أو الشرط المنسيين، وأما إثبات كون الباقي هو المأمور به فيقصر الحديث عن إثباته بل لا بد من التمسك في ذلك بقاعدة الميسور، كما لا يخفى.

وأما بناءً على كون مبطلية الفعل الكثير لأجل محوه لصورة الصلاة فلا مجال للتفصيل بين العمد والسهو، إذ بعد حكم المشرعة بأنه خارج عن الصلاة ولا يكون مصلياً لا معنى للحكم بصحة الصلاة في حال السهو، إذ لا صلاة حتى يحكم بصحتها، بل لا يحيص عن القول بالبطلان مطلقاً من غير فرق في ذلك بين العمد والسهو.

والحاصل أنه على القول بمانعية الفعل الكثير بنفسه أو بتفويته للموالاتة يتوجه التفصيل في مانعيته بين صدوره عمدًا وبين صدوره سهواً.

وعلى القول بكون مانعيته لأجل المحو للصورة المعهودة عند المشرعة فلا يتوجه التفصيل بينهما بل لا بد من الالتزام بالمبطلية مطلقاً بل لا يتصور التفصيل، كما هو واضح مما عرفت، فتدبر.

وقد ظهر مما ذكرنا أن الأكل والشرب إن كانا بمثابة يوجبان انحاء الصورة والخروج عن الصلاة فلا إشكال في كونها قاطعين للصلاة وإلا فلا، فيكونان من قبيل قتل الحية والعقرب في كونها تارة ما حيين كما إذا استلزم ذلك الفعل الكثير أو المشي أو غيرهما مما يحو صورة الصلاة وعدم كونها ما حيين لها أخرى إن لم يستلزم ذلك.

وبالجملة فلا دليل بالخصوص على كون الأكل والشرب بنفسهما مانعين للصلاة بل يدور قدحهما لها مدار المحو وعدمه.

[القاطع السادس: البكاء]

ومن القواطع: البكاء، على المشهور، بل عن غير واحد نفي الخلاف فيه، وعن التذكرة^(١) نسبته إلى علمائنا.

وكيف كان فالكلام فيه يقع في جهات:

الجهة الأولى: في موضوعه، وقد حكي عن بعض اللغويين تفسير البكاء بالمد بما اشتمل على الصوت لا مجرد خروج الدمعة، وبالقصر بخروج الدمعة فقط.

فإن ثبت كلام اللغويين ومساعدة العرف العام لهم في ذلك فلا بد من حمل ما ورد في النص عليه، وإلا فالتبع هو العرف العام الذي لا يفرقون بين الممدود والمقصور في المعنى، فإن البكاء ممدوداً ومقصوراً عبارة عن خروج الدمعة الناشئ عن انصداع القلب وانكساره، لا مطلق خروج الدمع عن العين كوضع بعض الأدوية فيها الموجب لخروج الدمع عنها.

والظاهر عدم ثبوت التفصيل في معنى البكاء عند اللغويين لاختلافهم فيه، فالمرجع العرف العام، وقد عرفت مقتضاه.

فالمتحصل أن البكاء العرفي هو خروج الدمع عن العين عن انصداع القلب سواء كان مع الصوت أم بدونه، فهو موضوع الحكم بالمنع هو هذا.

الجهة الثانية: بعد أن ثبت كون البكاء مطلق خروج الدمع من غير فرق فيه بين اشتهاها على الصوت وعدمه، يقع الكلام في تحديد دائرة موضوع القاطعية.

والمستفاد من الخبر الذي رواه الشيخ عليه السلام في تهذيب - 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)، بعد إلغاء خصوصية الجنة والنار والميت بدعوى كون الجنة والنار كناية عن الأمور المتعلقة بالآخرة وكون الميت له كناية عن كل أمر دنيوي كفقْد المحبوب وتلف المال والعز والجاه ونحوها مما يرجع إلى الدنيا محضاً - هو أن الضابط في عدم القاطعية هو كون البكاء لكل أمر راجح ديني، ويدخل فيه البكاء لمصاب سيد الشهداء (أرواحنا له الفداء)، والضابط في القاطعية هو كون البكاء لكل أمر لا يرجع إلى الدين والآخرة، كما إذا كان على مباح أو مكروه أو محرم.

والرواية وإن كانت ضعيفة السند لاشتغالها على أبي حنيفة المحتمل كونه أبا حنيفة المشهور كاحتمال كونه غيره، أو كون الرواية في زمان استقامته لا انحرافه، لكن استناد المشهور إليها جابر له، فلا ينبغي الإشكال فيها من هذه الجهة.

والحاصل أن المتحصل من هذه الرواية بعد إلغاء الخصوصية هو أن البكاء على الأمور الأخروية لا مانع منها في الصلاة وعلى الأمور الدنيوية المرجوحة غير المتعلقة بالآخرة أصلاً تكون مبطلّة.

الجهة الثالثة: إذا شك في قاطعية البكاء في بعض الموارد للشك في كون سببها مباحاً أو غيره فالأصل يقتضي عدم المانعية لكون الشك راجعاً إلى الشك في المانعية والأصل عدمها على ما قرر في محله من مرجعية البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين.

الجهة الرابعة: هل تختص قاطعية البكاء بحال العمد والاختيار أم يعم جميع الحالات حتى النسيان والاضطرار والقهر؟

(١) وسائل الشريعة ٧ / ٢٤٨، الباب ٥ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٤، الحديث ٩٢٤٣.

مقتضى إطلاق دليل المانعية هو عدم الفرق في القادحية بين الحالات وليس حديث رفع التسعة حاكماً عليه لعدم التقييد الواقعي حتى يثبت كون الفاقد لهذا القيد العدمي مأوراً به لما تقدم سابقاً، فلاحظ.

نعم في البكاء الناشئة عن القهر يمكن القول بعدم القاطعية لحديث لا تعاد بناءً على ما تقدم غير مرة من عدم اختصاصه بحال النسيان بل يشمل مطلق عدم القدرة من النسيان وغيره.

هذا إذا كان الاضطراب مما يترتب عليه البكاء بلا واسطة إرادة واختيار، وأما إذا كان الاضطراب سبباً لاختيار البكاء كما إذا كان مريضاً وتوقف برئه على البكاء في السجود فيضطرب أن يختار البكاء في السجود لأجل الشفاء.

وبالجمله فالاضطراب منشأ لاختيار البكاء وحينئذ يكون البكاء عن الاختيار ولا يشمل حديث لا تعاد للقدرة على إتيان الصلاة بغير خطاب الإعادة، فلا يحيص عن القول بالبطان.

فالمتحصل أنّ البكاء إن كانت عمدية تبطل الصلاة سواء كان منشأ اختيارها الاضطراب أم غيره، وإن كانت قهرية لا تبطل لحديث لا تعاد.

[مسائل]

[عقص الشعر]

مسألة: هل تبطل الصلاة بعقص الرجل شعره أم لا؟ فيه خلاف.

فمن الشيخ في جملة من كتبه القول بالحرمة والبطان. قال في محكى النهاية: «ولا يصلي الرجل وهو معقوص الشعر فإن صلى كذلك متعمداً وجبت عليه إعادة الصلاة.»^(١) انتهى. وفي محكى الخلاف: «لا يجوز للرجل أن يصلي معقوص الشعر

إلا أن يحلّه ولم يعتبر أحد من الفقهاء ذلك، دليلنا إجماع الفرقة.»^(١)، انتهى. وتبعه على ذلك جماعة من الفقهاء، بل نسب ذلك أيضاً إلى ظاهر عبارة المفيد رحمته^(٢).

وعن سلار^(٣) وأبي الصلاح^(٤) وابن ادريس^(٥) وجمهور المتأخرين الكراهة. فالمسألة ذات قولين ذهب إلى كل منهما جملة من الأساطين.

اجتمع الأولون بالإجماع، وخبر مصادف عن أبي عبد الله عليه السلام «في رجل صلّى صلاة فريضة وهو معقص الشعر، قال عليه السلام: يعيد صلاته.»^(٦)، فإنّ ظهور يعيد في الوجوب وكون الطلب بداعي الجدم لا ريب فيه. وفي كليهما ما لا يخفى.

أما الأوّل: فلا وجه للاعتداد عليه بعد ذهاب المشهور إلى خلافه، وهذا الإجماع من الإجماع الحدسي الغير المعتد به عندنا.

وأما الثاني: فلضعف السند أولاً، ورفع اليد عن ظهور (يعيد) في الوجوب ثانياً بقرينة السياق في الخبر المروي عن دعائم الإسلام عن علي عليه السلام «قال: نهاني رسول الله صلى الله عليه وآله عن أربع تقليب المحصى في الصلاة وأن أصلي وأنا عاقص رأسي من خلفي وأن أحتجم وأنا صائم وأن أخصّ يوم الجمعة بالصوم.»^(٧)، فإنّ وحدة السياق تقضي بكراهة العقص كغيره من الثلاثة المذكورة في الرواية.

(١) الخلاف / ١ / ٥١٠، مسألة ٢٥٦.

(٢) المقنعة / ١٥٢.

(٣) المراسم / ٦٤.

(٤) الكافي في الفقه / ١٢٥.

(٥) السرائر / ١ / ٢٧١.

(٦) وسائل الشيعة / ٤ / ٤٢٤، الباب ٣٦ من أبواب لباس المصلّي، ح ١، الحديث ٥٦٠١.

(٧) مستدرک الوسائل / ٣ / ٢٢١، الباب ٢٨ من أبواب لباس المصلّي، ح ١، الحديث ٣٤٢٢.

دعائم الإسلام / ١ / ١٧٤.

واحتج المتأخرون بالجمع بين الأدلة حيث إن الجمع بين الأمر بالإعادة الظاهر في الوجوب وبين النهي عن الأربعة المذكورة الظاهر بقريضة السياق في كونه نهياً إعافياً لا عزيمياً وحيث إنه أظهر في الكراهة من ظهور (يعيد) في الوجوب لكون ذلك بالإطلاق وعدم القرينة فيقدم عليه ويحكم باستحباب الإعادة لا وجوبها.

هذا كله مضافاً إلى بعد قاطعية عقص الشعر للصلاة مع اشتغالها على جميع الأجزاء والشرائط الوجودية والعدمية، إذ لو كان كذلك كان من الأحكام المشهورة ولم يكن وجه لذهاب المشهور إلى عدم القاطعية، فهذا كله كاشف عن عدم مانعيته. ولا يبعد المصير إلى مذهب القدماء القائلين بالمانعية، وذلك لانحلال النهي عن الأربعة المزبورة إلى نواهي عديدة ورفع اليد عن الثلاثة منها بقريضة خارجية لا يوجب وهن ظهور النهي عن عقص الشعر في المانعية، والاستبعاد المزبور ليس من الأدلة.

والمتبع هو ما يستظهر من الأدلة ولا ريب في ظهور الأمر في وجوب الإعادة ولا موجب رفع اليد عن هذا الظهور ومقتضى وجوب الإعادة هو المانعية، وعليه فلا ريب في كون المانعية هي الأحوط لو لم تكن أقوى.

تذنيب يذكر فيه أمور:

الأول: أنه بناءً على المانعية، هل تخصص هي بحال العمد أم تعم جميع الحالات؟ مقتضى إطلاق الدليل عدم الفرق في القاطعية بين الحالات.

نعم في صورة النسيان وما يجري مجراه من مطلق عدم القدرة لا يكون مانعاً لحديث لا تعاد على التقريب الذي عرفته غير مرة، والتمسك بحديث الرفع قد عرفت ما فيه.

الثاني: أن الحكم منعاً وكراهة مختص بالرجل ولا يشمل المرأة لاختصاص دليله أعني الإجماع وخبر مصادف المتقدم بالرجل.

ودعوى عموم قاعدة الاشتراك المقتضي لمشاركة المرأة للرجل في الحكم، غير مسموعة لما فيه أولاً من قصور دليل الاشتراك لإثبات مثل هذه الأحكام التي يقتضي مناسبة الحكم والموضوع اختصاصها بالرجال، لأن عمدة مستند قاعدة الاشتراك هو الأدلة اللبية التي لا تقتضي ثبوت الاشتراك في هذا الحكم ونظائره، وثانياً من الإجماع المزبور.

الثالث: أن المراد بعقص الشعر - كما نسب إلى جمع كالمحقق في المعتبر^(١) والعلامة في التذكرة^(٢) والمحقق الثاني في جامع المقاصد^(٣) والشهيد الثاني في المسالك^(٤) والطريحي في مجمع البحرين^(٥) - هو جمعه في وسط الرأس وشده. قيل: ويقرب منه قول الفارابي والمطرزي، وقد يفسر بغير ذلك.

وكيف كان فقطضى القاعدة إذا لم يتضح المراد وجوب الاحتياط في جميع المحتملات إن كانت متباعدة ولم تثبت حجية خبر الدعائم المزبور وإلا فالمانع هو الأكثر لأنه متيقن المانعية وغيره مشكوك تجري فيه البراءة.

هذا كله بناءً على المانعية، وأما على عدمها فلا يجب الاحتياط وإن كان حسناً، فتأمل جيداً، والله العالم.

(١) المعتبر ٢ / ٦٠.

(٢) تذكرة الفقهاء ٢ / ٥٠٧.

(٣) جامع المقاصد ٢ / ٣٥٣.

(٤) مسالك الأفهام ١ / ٢٢٩.

(٥) مجمع البحرين ٤ / ١٧٥.

[مدافعة الأخبثين]

مسألة: هل تحرم وتمنع مدافعة البول أو الغائط أو الريح أم لا؟

مقتضى ظاهر بعض النصوص المتضمنة للنهي هو المانعية، كصحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا صلاة لحاقن ولا حاقتة وهو بمنزلة من هو في ثوبه»^(١).
 وخبر الحضرمي عنه عليه السلام: «أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: لا تصلّ وأنت تجد شيئاً من الأخبثين»^(٢)، بناءً على عدم ظهور تجد شيئاً في خروج شيء منها وكونه ظاهراً في الحالة المشرفة على الخروج.

وخبر محمد عنه عليه السلام «في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام، قال: يا علي! ثمانية لا تقبل منهم الصلاة: العبد الآبق ... والزين وهو الذي يدافع البول والغائط.»^(٣)، ونحوهما غيرهما.

ولا ريب في ظهور نفي ماهية الصلاة بسيطاً ومركباً في المانعية إلا أنه يرفع اليد عن هذا الظهور بقرينة الإجماع المدعى على الجواز، وبظهور الخبر الأخير المتضمن لعدم قبول الصلاة فإنّ هذا اللسان يلائم الكراهة، فتأمل.

وربما يجعل صحيح ابن الحجاج - «قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يصيبه الغمز في بطنه وهو يستطيع أن يصبر عليه أيصلي على تلك الحال أو لا يصلي؟ فقال عليه السلام: إن احتمل الصبر ولم يخف إغجالاً عن الصلاة فليصلّ وليصبر.»^(٤) - شاهداً على عدم الحرمة، ببيان: أنّ وجوب الصبر وإتمام الصلاة مع تحمل الصبر وعدم خوف الاستعجال دليل على عدم حرمة الصبر على تلك الحالة وجواز المدافعة.

(١) وسائل الشيعة ٧ / ٢٥١، الباب ٨ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٢، الحديث ٩٢٥٢.

(٢) وسائل الشيعة ٧ / ٢٥٢، الباب ٨ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٣، الحديث ٩٢٥٣.

(٣) وسائل الشيعة ٧ / ٢٥١، الباب ٨ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٤، الحديث ٩٢٥٤.

(٤) وسائل الشيعة ٧ / ٢٥١، الباب ٨ من أبواب قواطع الصلاة، ح ١، الحديث ٩٢٥١.

وفيه: أنّ مقتضى الجمود على ظاهر الصحيح هو تقييد صحة الصلاة بإمكان الصبر وعدم خوف الاستعجال وأما مع عدمها فعليه قطع الصلاة. وبعبارة أخرى يفصل هذا الصحيح بين القدرة على الصبر وعدم خوف الاستعجال وبين عدمها بوجوب إتمام الصلاة في الأوّل وعدمه في الثاني، وهذا جمع موضوعي يقدم على الجمع الحكمي.

وإن شئت فقل: إنّ المانعية تكون فيما إذا لم يتحمل الصبر وخاف الاستعجال عن الصلاة وإن لم يكن كذلك فلا يكون مانعاً ولا يستفاد من هذا الصحيح الكراهة أصلاً بل يكون دليلاً على الجمع الموضوعي المقدم على الجمع الحكمي.

نعم يمكن أن يقال برفع اليد عن ظهور مفهومه في المانعية مع خوف الاستعجال وعدم تحمل الصبر بالإجماع السابق المدعى على الجواز وظهور خبر محمد المتقدم في الكراهة، فيكون المتحصل كراهة إتمام الصلاة مع خوف الاستعجال وعدم تحمل الصبر ووجوب إتمامها مع الصبر وعدم خوف الاستعجال عن الصلاة، فيكون الجمع حينئذٍ حكماً لا موضوعياً كما ذهب إليه الأصحاب.

والمسألة بعد محتاجة إلى مزيد التأمل، وفقنا الله له عاجلاً.

تتميم يذكر فيه أمور:

الأوّل: أنّ الحكم بالكراهة بالنسبة إلى مدافعة الأخبثين يكون للنصوص المذكورة، وأما بالنسبة إلى مدافعة الريح، فقيل: إنّها لمنافاتها للإقبال ولاقتضاءها الاعجال المرجوح.

ولكنه لا حاجة إلى الاستدلال بهذا الوجه الاعتباري بعد صحيح ابن الحجاج المتقدم.

الثاني: إنّ حكي عن الحدائق «تخصيص الحكم بكراهة مدافعة الأخبثين بما إذا عرض له ذلك قبل الدخول في الصلاة وإلا فلو كان بعد ذلك فلا كراهة

إجماعاً»^(١)، انتهى.

ولا يخفى أنه إن ثبت إجماع على ذلك فلا إشكال، وإلا فدعوى إطلاق النصوص السابقة لكلتا الحالتين قريبة، بل ظهور صحيح ابن الحجاج المتقدم في كون ذلك في أثناء الصلاة في غاية القرب والقوة، إذ الأمر بالصبر في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فليصل وليصبر» لا يلائم ما قبل الصلاة لبعده وجوب الصبر عليه قبل الصلاة، فلا بد أن يكون ذلك في أثناء الصلاة.

الثالث: أنه لو تضرر بالصبر على مدافعة الأخبثين بحيث وجب عليه نقض طهارته فلم ينقضها وصلى فلا ينبغي الإشكال في صحة صلاته، إذ وجه البطلان إما كون الصلاة منهيّاً عنها لأجل اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده، وإما كون الصلاة مجمع العنوانين فتكون مأموراً بها لكونها صلاة ومنهيّاً عنها لكونها مضرّة. وفي كليهما ما لا يخفى.

أما الأوّل: فالحق على ما قرر في محله عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده. وأما الثاني: فلعدم اتحاد متعلقي الأمر والنهي حتى يندرج في باب اجتماع الأمر والنهي، ضرورة أن النهي تعلق بأمر خارج عن الصلاة وهو حبس الأخبثين، وهو غير متحد مع الصلاة قطعاً ويكون كالنهي عن النظر إلى الأجنبية في كونه أجنبياً عن الصلاة وغير متحد معها حتى يسري النهي منه إلى ما يتحد معه من الصلاة. وبالجملّة فالمقام أجنبي عن باب اجتماع الأمر والنهي، كما لا يخفى، فلا وجه لبطلان الصلاة حينئذٍ.

وقياس مفروض البحث بما إذا وجب التقي في اليوم الذي نوى صومه حيث إنه يحكم بفساد صومه لأجل وجوب التقي فلا بد من الحكم بالبطان أيضاً في المقام لوجوب إخراج ما يدافعه من الأخبثين كوجوب التقي هناك.

في غير محله لأن حقيقة الصوم هي الإمساك عن المفطرات فإذا حرم الإمساك عن بعضها يستحيل بقاء الإمساك على صفة المطلوبة فنفس الصوم يصير متعلقاً للنهي المضاد لمطلوبية متعلقه وهذا بخلاف الصلاة مع حبس الأخبثين فإن الصلاة أجنبية عن الحبس المزبور المنهي عنه، كما لا يخفى.

[العطسة في الصلاة]

مسألة: إذا عطس الرجل في الصلاة أو سمع عطسة غيره، ففيه جهات من البحث:

الأولى: في حكم الدعاء لنفس العاطس المصلي.

الثانية: استحباب الدعاء عند سماع عطسة الغير.

الثالثة: تسميت العاطس أي الدعاء له.

الرابعة: حكم رد التسميت للعاطس المصلي.

الخامسة: في اختصاص الدعاء بالمأثور وعدمه.

أما الجهة الأولى: فحصل الكلام فيها أنه لا ينبغي الإشكال في استحباب الدعاء للعاطس، بل يظهر من محكي المدارك^(١) وغيره حيث قال: «عند علمائنا وأكثر العامة» كون المسألة اتفافية.

ويدل عليه مضافاً إلى عموم ما ورد في العاطس الشامل لحالة الصلاة وغيرها - كمرفوعة محمد بن مروان «قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: من قال إذا عطس: (الحمد لله على كل حال) لم يجد وجع الأذنين.»^(١)، وغير ذلك - خصوص صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام، «قال: إذا عطس الرجل في صلاته فليحمد الله.»^(٢)

وظاهر الأمر وإن كان هو الوجوب، لكنه يرفع اليد عن ظهوره في المقام إما للإجماع على استحبابه، وإما لكونه وارداً في مقام توهم الحظر لكونه مظنة المنع في الصلاة ووقوع الأمر عقيب توهم الحظر قرينة نوعية على عدم ظهوره في الوجوب، كما لا يخفى.

ثم إن الظاهر استحباب ضم الصلاة على النبي وآله (صلى الله عليهم أجمعين) إلى حمد الله تعالى، بل لا يبعد كونها جزءاً من الدعاء، لما رواه ابن أبي عمير عن بعض أصحابه «قال: عطس رجل عند أبي جعفر عليه السلام، فقال: الحمد لله، فلم يسمته أبو جعفر عليه السلام وقال: نقصتنا حقنا. ثم قال: إذا عطس أحدكم فليقل: (الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وأهل بيته). فقال الرجل فسمته أبو جعفر عليه السلام.»^(٣)

بل يستحب أن يضع يده على قصة أنفه كما في خبر ابن راشد^(٤)، فلاحظ.

(١) وسائل الشيعة ١٢ / ٩٣، الباب ٦٢ من أبواب أحكام العشرة في السفر والحضر، ح ٥، الحديث ١٥٧٢٩.

(٢) وسائل الشيعة ٧ / ٢٧١، الباب ١٨ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٢، الحديث ٩٣١٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٢ / ٩٤، الباب ٦٣ من أبواب العشرة في السفر والحضر، ح ١، الحديث ١٥٧٣١.

(٤) وسائل الشيعة ١٢ / ٩٥، الباب ٦٣ من أبواب أحكام العشرة في السفر والحضر، ح ٤، الحديث ١٥٧٣٤.

وأما الجهة الثانية: فملخص الكلام فيها استحباب الدعاء لمن سمع العطسة، لرواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: قلت له: أسمع العطسة وأنا في الصلاة فأحمد الله وأصلي على النبي صلى الله عليه وآله؟ قال: نعم وإن كان بينك وبين صاحبك اليم.»^(١)، هكذا روي عن الفقيه والتهذيب، وروي عن الكافي بزيادة وهي: «وإذا عطس أخوك وأنت في الصلاة فقل: (الحمد لله وصلى الله على النبي وآله)» بعد قوله عليه السلام: «نعم»^(٢).

وكيف كان فلا إشكال في استفادة مطلوبية الدعاء المزبور لمن سمع العطسة وهو في الصلاة.

وأما الجهة الثالثة: فنخبة الكلام فيها أنّ المعروف من مذهب الأصحاب على ما في مصباح الفقيه الهمداني رحمته الله «استحباب تسميت العاطس للمصلي، و«علّوه بأنه دعاء للغير وهو في حد ذاته فعل سائغ في الصلاة فلا مانع من أن يعمه إطلاقات أدلته.»^(٣) انتهى.

وفيه: أنّ مقتضى عموم قوله عليه السلام: «من تكلم في صلاته متعمداً فعليه إعادة الصلاة»^(٤) هو البطلان ووجوب الإعادة بكل ما يسمى كلاماً، ولم يخرج عنه إلا المكالمة والمناجاة مع الله تعالى وبقي غيره داخلاً تحت العموم.

فإذا شك في خروج كلام عنه لكونه مصداقاً للذكر ولم يكن مناجاة معه سبحانه وتعالى واحتمل خروجه كخروج المناجاة عنه يتمسك في رفع الشك بالعموم ويحكم بقاطعته للصلاة.

(١) وسائل الشيعة ٧ / ٢٧٢، الباب ١٨ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٤، الحديث ٩٣١٥.

(٢) وسائل الشيعة ٧ / ٢٧١، الباب ١٨ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٣، الحديث ٩٣١٤.

(٣) مصباح الفقيه (ط. ق) ج ٢ ق ٢ / ٤١٩.

(٤) وسائل الشيعة ٧ / ٢٤٩، الباب ٢٥ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٢، الحديث ٩٣٤٢.

لا يقال: إن من جملة الكلام المستثنى عن الكلام المبطل ذكر الله تعالى ولا ريب في صدق ذكره سبحانه على تسميت العاطس فلا يكون قاطعاً ويشمله إطلاق ما دلّ على استحباب تسميت العاطس.

فإنه يقال: إن ذكر الله تعالى وإن كان مخصصاً للكلام المبطل إلا أن المقرر في محله أنه إذا كان هناك عام وخاصان وكان أحدهما أخص من الآخر فيخصص به الخاص الأعم ويكون المدار في التخصيص هو الخاص الذي يكون أخص مطلقاً من الخاص الآخر.

وعليه فيكون المدار في الكلام الخارج عن الكلام المبطل هو خصوص المناجاة والمكالمة مع الرب جل ذكره، لأن المناجاة أخص مطلقاً من ذكره سبحانه فيكون المدار في عدم القاطعية على المناجاة لا مطلق ذكره تعالى.

فالمتحصل أن جواز تسميت العاطس للمصلي في غاية الإشكال.

والتشبث له بإطلاق ما دلّ على استحباب تسميت العاطس في غير محله، لأنه على تقدير حرمة إبطال الصلاة كما قيل بدلالة الدليل عليها لا يزاحم ذلك الدليل ما دل بالعموم أو الإطلاق على استحباب تسميت العاطس للمصلي لعدم مزاحمة المندوب للمحرم، فلا بد من الأخذ بما دل على حرمة قطع الصلاة، والمفروض أن التسميت وإن كان دعاءً لكنه لأجل مخاطبة مع المخلوقين يندرج في كلامهم ويخرج عن عنوان المناجاة والمكالمة معه سبحانه وتعالى، فلا محالة تبطل به الصلاة.

نعم إن لم يثبت حرمة القطع فلا تنافي بين ما دل على استحباب تسميت العاطس مطلقاً وإن كان المسمت بالكسر مصلياً وبين ما دل على بطلان الصلاة بكلام المخلوقين، إذ يكون مقتضى الدليلين جواز التسميت ووجوب إعادة الصلاة به، كما لا يخفى.

وبالجملّة فما عن بعض متأخري المتأخرين - بعد الاعتراف بمخروج التسميت عن الدعاء الجائز في الصلاة واندراجه في الكلام المبطل - من الاستدلال على جواز التسميت بإطلاق أدلته وشمولها لحال الصلاة المقيد لإطلاق أدلة قاطعية الكلام، لا يخلو عن منع إذ لا وجه لرفع اليد عن دليل المانعية بدليل الاستحباب، كما لا يخفى. فالحق أنّه لم يقم دليل يعتد به على جواز التسميت في الصلاة بحيث لم تبطل به الصلاة ويخص به عموم دليل قاطعية الكلام، فالإفتاء بجوازه في الصلاة مشكل جداً، إلا أن يقوم عليه إجماع، ولكنه أشكل لوضوح مستند القائلين بالجواز لتعليقهم الجواز بكونه دعاءً، كما لا يخفى على من راجع كلماتهم.

ولا يخفى أنّ تسميت العاطس من السنن الأكيدة واستفاضت النصوص على الحث عليه.

ولا يبعد بل الظاهر عدم اختصاص العاطس بالمؤمن وإن عدّ في بعض الروايات من حق المؤمن على المؤمن، لما تضمن تسميت الصادق عليه السلام للرجل العاطس النصراني، فالتسميت يكون من الأخلاق الاجتماعية وآداب المعاشرة والمخالطة وإن كان العاطس كافراً، فلاحظ ما يتعلق بهذا الباب من الأخبار.

وأما الجهة الرابعة: فزبدة الكلام فيها أنّ المنسوب إلى المشهور هو استحباب رد التسميت على العاطس، والمحكي عن الحدائق ^(١) الوجوب وعن الروض ^(٢) وأنذخيرة ^(٣) التردد فيه.

(١) الحدائق الناضرة ٩ / ٩٢.

(٢) روض الجنان / ٣٣٩.

(٣) ذخيرة المعاد / ٣٦٧.

والدليل على الوجوب عموم دليل وجوب ردّ التحية، وخصوص خبر الخصال: «إذا عطس أحدكم فسمتوه قولوا: (يرحمكم الله) وهو يقول: (يغفر الله تعالى لكم ويرحمكم) قال الله عز وجل: ﴿وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردّوها﴾^(١)»^(٢).

ولكن القول بوجوب رد التسميت لاندراجه في التحية ضعيف، لما سيأتي إن شاء الله تعالى من أنّ التحية التي يجب ردها هي خصوص السلام، فالقول باستحباب رد التسميت هو الأقوى.

هذا في غير الصلاة. وأما فيما فحكم الرد كحكم نفس التسميت، وقد عرفت أنه بناءً على حرمة قطع الصلاة لا وجه لاستحباب التسميت فيها وكذا رده.

نعم بناءً على عدم قيام دليل تام على حرمة قطعها لا مانع من الحكم بجواز التسميت ورده، لعدم التنافي بين دليل قاطعية الكلام وبين ما دل على استحباب التسميت ورده، كعدم التنافي بين ما دل على مبطلية الفعل الكثير وبين ما دل على استحباب تشييع جنازة المؤمن، كما لا يخفى.

فتلخص مما ذكرنا أنّ الحكم باستحباب رد تسميت العاطس للمصليّ مشكل جداً، والله العالم.

وأما الجهة الخامسة: فحاصل الكلام فيها أنّ الظاهر عدم اختصاص الدعاء بالمأثور، فيجوز التسميت وكذا الرد بمطلق الدعاء، ويشير إليه ذيل خبر ابن مسلم: «إذا سمّت الرجل فليقل: (يرحمك الله) وإذا رد فليقل: (يغفر الله لك ولنا)، فإنّ رسول

(١) سورة النساء: ٨٦.

(٢) وسائل الشيعة ١٢ / ٨٨، الباب ٥٨ من أبواب أحكام العشرة، ح ٣، الحديث ١٥٧١٦.

الله ﷺ سئل عن آية أوشيء فيه ذكر الله؟ فقال ﷺ: كلما ذكر الله عز وجل فيه فهو حسن»^(١).

وذيل خبر الخصال المتقدم، وما ورد في تسميت النصراني حيث «قال له الجماعة: هداك الله، فقال أبو عبدالله عليه السلام: يرحمك الله.»^(٢)، فإنّ عدم الإنكار عليهم يدل على مشروعية قولهم.

[التسليم على المصلّي]

مسألة: لا إشكال في استحباب التسليم في الجملة وكونه من المستحبات الأكيدة التي ورد البحث عليها.

وأما استحبابه على كل مسلم، أو خصوص الشيعة من غير فرق بين فرقها من الزيدية والفضحية والواقفية وغيرهم، أو خصوص الإمامية وهم الاثنى عشرية؟ ففيه بحث طويل ليس هنا محل ذكره.

والكلام في هذه المسألة يقع في أمور:

الأمر الأوّل: أنه هل يستحب التسليم على المصلّي على حد استحبابه على غيره، فيستحب على الوارد على المصلّي أن يسلم عليه أو يكره أو يحرم؟

الظاهر الاستحباب لما رواه الشهيد عليه السلام في الذكرى^(٣)، قال: «روى البنزطي عن الباقر عليه السلام قال: إذا دخلت المسجد والناس يصلّون فسلم عليهم وإذا سلم عليك فاردد فإنّي أفعله وأنّ عمار بن يسر مرّ على رسول الله ﷺ وهو يصلّي فقال:

(١) وسائل الشيعة ١٢ / ٨٨، الباب ٥٨ من أبواب أحكام العشرة، ح ٢، الحديث ١٥٧١٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٢ / ٩٦، الباب ٦٥ من أبواب أحكام العشرة في السفر والحضر، ح ١، الحديث ١٥٧٣٧.

(٣) الذكرى ٤ / ٢٤.

السلام عليك يا رسول الله ورحمة الله وبركاته، فردّ عليه السلام.»^(١)، فإنّ الأمر بالتسليم على المصلي وإن كان في نفسه ظاهراً في الوجوب لكنه يرفع اليد عنه بقريته الإجماع على عدم وجوب السلام على المصلي فيدل على الاستحباب.

وأما الأخبار الآمرة برد السلام في الصلاة فلا دلالة فيها على استحباب الابتداء بالسلام على المصلي لعدم الملازمة بين وجوب الرد وبين استحباب الابتداء به، كما لا يخفى.

ثم إنّه قد يدعى الكراهة، لكونها قضية الجمع بين الخبر المتقدم وبين خبر مصدق بن صدقة^(٢) المشتمل على النهي عن السلام على جماعة منهم المصلي معللاً له بأنّ المصلي لا يستطيع أن يرد السلام لأنّ التسليم من المسلم تطوع والرد فريضة، وخبر الحسين بن علوان المروي عن كتاب قرب الإسناد عن جعفر بن محمد عليه السلام، «قال: كنت أسمع أبي يقول: إذا دخلت المسجد الحرام والقوم يصلّون فلا تسلّم عليهم وسلّم على النبي صلّى الله عليه وآله ثم أقبل على صلاتك وإذا دخلت على قوم جلوس يتحدثون فسلمّ عليهم»^(٣).

فإنّه قد يتوهم أنّه يجمع بين الأمر بالسلام في الخبر الأوّل وبين النهي في هذين الخبرين بالكراهة، بتقريب أنّ الأمر نص في الرجحان والجواز وظاهر في الوجوب والنهي نص في الحزازه والمرجوحية وظاهر في الحرمة، فيرفع اليد عن ظاهر كل منهما بنص الآخر ويكون المحصل الجواز مع الكراهة. فإن كان السلام من المستحبات العبادية فيكون المراد بالنهي أقلّ ثواباً كسائر النواهي المتعلقة بغيره من

(١) وسائل الشيعة ٧ / ٢٧١، الباب ١٨ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٣، الحديث ٩٣١١.

(٢) وسائل الشيعة ٧ / ٢٧٠، الباب ١٧ من أبواب قواطع الصلاة، ح ١، الحديث ٩٣٠٩.

(٣) وسائل الشيعة ٧ / ٢٧١، الباب ١٨ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٢، الحديث ٩٣١٠.

العبادات، وإلا فيكون الكراهة بمعناها المصطلح كما لعله المتسالم عليه على ما يظهر بالتتابع من عدم عبادية السلام.

ولكن الحق خلافه، لأنه لو بني على مثل هذا الجمع في الأخبار المتعارضة لانسد باب التعارض لتطرق هذا الجمع في كل خبرين يأمر أحدهما وينهى الآخر.

مضافاً إلى تقرير الإمام عليه السلام لما ذكره الراوي من أنه «يأتي عنكم خبران متعارضان أحدهما يأمر والآخر ينهى»^(١)، فإنه لو لم يكونا متعارضين كان على الإمام عليه السلام تنبيه السائل على عدم كونهما متعارضين لوجود هذا الجمع بينهما.

وبالجملته فلا سبيل إلى إنكار التعارض في المقام، لكن الذي يسهل الخطب أنه يحتمل قوياً ورود خبر ابن علوان - وكذا تعليل النهي عن السلام على المصليّ بأنه لا يستطيع أن يرد السلام - مورد التقية، لما حكي عن العامة من المنع عن رد الجواب في الصلاة.

وربما يؤيد الحمل على التقية ما في خبر ابن علوان من كون المصليّ في المسجد الحرام ضرورة أنّ المصليّ في المسجد الحرام جماعة في زمان صدور الرواية لم يكونوا غير المخالفين.

وعليه فالروايات المانعة عن السلام على المصليّ تحمل على التقية، فتسلم الأخبار الآمرة بالسلام على المصليّ عن المعارض، وظاهرها وإن كان هو الوجوب لكن عرفت رفع اليد عن هذا الظاهر بقريئة الإجماع على عدم الوجوب. فصار المتحصل استحباب السلام على المصليّ على حد استحبابه على غيره.

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٠٨، باب وجوب الجمع بين الأحاديث المختلفة، ح ٤٢. الحديث

٣٣٣٧٥: «يرد علينا حديثان واحد يأمرنا به والآخر ينهانا عنه.»

و ٢٧ / ١٠٨، ح ٥ و ٦، الحديث ٣٣٣٣٨ و ٣٣٣٣٩: «أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهاه عنه.»

الأمر الثاني: أن رد السلام واجب بلا خلاف فيه ظاهراً. والأصل فيه قبل الأخبار قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَيَّيْتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾^(١)، وقد حكي اتفاق العرف واللغة على أن التحية هي خصوص السلام.

فعن القاموس^(٢) ومجمع البيان: «التحية السلام يقال حَيَّيْتُ تَحِيَّةً إِذَا سَلَّمْتُ»^(٣).
ثم إنَّ هنا فروعاً ينبغي التعرض لها:

الفرع الأول: أنه إذا لم يثبت وجوب الرد - كما إذا كان المسلم صيباً - فقيل: إنَّ الأحوط هو الرد بصيغتي القرآن وهما (سلام عليك) و(سلام عليكم).

وفيه: أنه مع البناء على كون القرآن وكذا التحية قصدياً لا مجال لهذا الاحتياط قطعاً، ضرورة أن قصد كل منهما ينافي الآخر، فإنَّ القرآن هو الكلام المنزل المستعمل فيما أَرَادَهُ اللهُ والتحية هي ما أَرَادَهُ مِنْ يَرُدُّ التَّحِيَّةَ، فردَّ التحية والقرآن ضدان لا يمكن إرادتهما من كلام واحد في استعمال فارد.

ولا يتأتى رد التحية بمجرد كونه داعياً إلى قراءة القرآن بحيث كان المقصود من المقروء الكلام المنزل المستعمل فيما أَرَادَهُ اللهُ تعالى، غاية أنه رد التحية صار داعياً إلى قرائته، فالمقروء هو القرآن بداعي رد التحية، كتكلم فضة الخادمة بالقرآن وتفهم مطالبها بالآيات القرآنية بنحو من الكناية، فكانت تقرأ القرآن بداعي إفهام ما في ضميرها وحوائجها.

وذلك لأنَّ التحية كالقرآن من العناوين القصديّة المتقومة بالقصد، فالكلام إذا

(١) سورة النساء: ٨٦.

(٢) القاموس المحيط ٤ / ٣٢٢.

(٣) مجمع البيان ٣ / ١٤٧.

استعمل في معنى التحية يكون مصداقاً للتحية وإلا فلا.

والحاصل أنه يمتنع الجمع بين القرآنية والتحية في استعمال واحد، والجمع بينها منوط بالالتزام بعدم كون التحية من العناوين القصدية، وهو بمكان من الضعف. فالحق أن يقال: إنه إن كان في سعة الوقت فيحتاط برد التحية وإتمام الصلاة ولا يندرج في دوران الأمر بين المحذورين لإمكان الاحتياط، وإن كان في ضيق الوقت فيدور الأمر بين حرمة القطع ووجوب رد التحية نفسياً، وحيث إن الوقت أهم فيتعين الإتمام وعدم رد التحية.

ويمكن أن يقال برفع الشبهة بالتمسك بعموم ما دلّ على كون السلام مبطلاً لكونه من كلام المخلوقين، بتقريب أن مقتضى ذلك العموم هو قاطعية السلام مطلقاً إلا ما خرج، والمتيقن مما خرج هو رد التحية إذا كان المسلم بالغاً ويشك في خروج رد التحية بالنسبة إلى غيره ومقتضى حجية العام في الشك في التخصيص الزائد هو كون التحية التي لم يعلم خروجها عن دائرة العام قاطعاً للصلاة فيحكم بعدم وجوب رد التحية وكونها مبطلاً للصلاة.

ولكن فرض الكلام انما يكون فيما إذا لم يكن هناك عموم إذ مع وجوده لا يبقى شك في القاطعية.

والمفروض يكون فيما إذا شك في القاطعية ولم يكن هناك من الأدلة الاجتهادية ما يرفع الشك، كما إذا لم يكن هناك عموم أو إطلاق فتصل النوبة إلى الأصول العملية ومقتضى أصل البراءة عدم المانعية بناءً على مرجعية البراءة في الشرائط كمرجعيتها في الشك في الأجزاء.

فالمتحصل مما ذكرنا أن الأدلة كقوله عليه السلام في صحيحة محمد بن مسلم: «إذا سلم

عليك مسلم وأنت في الصلاة فسلم عليه.»^(١) كافية في إثبات وجوب رد السلام وإن كان المسلم مميزاً غير بالغ لإطلاق المسلم عليه.

وكذا على تقدير كونه بلفظة المسلم مبنياً للفاعل من باب الإسلام، ضرورة صدق المسلم على الصبي المميز وإن كان إسلامه تبعياً لوالديه.

وعلى تقدير الشك في شمول المسلم لمن يكون إسلامه تبعياً وظهوره ولو انصرفاً في الإسلام الاستقلالي ووقوف الأدلة الاجتهادية عن إثبات حكم، فمقتضى أصل البراءة عدم وجوب رد السلام، وإذا لم يجب الرد لا يجوز في الصلاة لكونه من الكلام القاطع، فإن ما ليس بقاطع هو الرد الواجب وقد فرض عدم ثبوته فلم يثبت استثناءؤه من الكلام المبطل.

الفرع الثاني: قد عرفت سابقاً أنّ سقوط الرد عن الجماعة فيما إذا ردّ واحد منهم عزيمة لا رخصة فلا يبقى لرد غيره مشروعية، فإذا رد الغير وهو في الصلاة تبطل صلاته لعدم وجوب الرد عليه بل عدم مشروعيته.

نعم بناءً على كون السقوط على وجه الرخصة ففي جوازه في الصلاة وجهان: من إطلاق الأخبار الدالة على جواز رد السلام للمصلي، ومن إمكان دعوى انصراف تلك الأخبار إلى صورة الاحتياج إلى الرد ووجوبه عليه دون ما إذا سقط الوجوب بفعل الغير.

ولكن الأقوى ما عرفت من عدم المشروعية مع كونه أحوط.

الفرع الثالث: هل يجوز إلحاق (ورحمة الله وبركاته) بردّ السلام في حال الصلاة أم لا؟

الظاهر العدم لظهور بعض روايات الباب - كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في صحيحة محمد بن

(١) وسائل الشيعة ٧ / ٢٦٩، الباب ١٦ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٥، الحديث ٩٣٠٦.

مسلم: «نعم مثل ما قيل له»^(١) - في وجوب الرد بالمثل، فما دل على جواز الرد بالأحسن يخصص أو يقيد بذلك فيتعين الرد في الصلاة بخصوص المثل لا الأحسن، وعليه فيكون (ورحمة الله وبركاته) من الكلام المبطل.

وكذا إذا شككنا في جوازه في الصلاة لأنّ الشك يكون في التخصيص الزائد والمرجع عموم ما دل على مانعية الكلام.

الفرع الرابع: إذا ترك الرد الواجب عليه ومضى في صلاته لم تبطل على الأقوى، لعدم اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده ولا عدم الأمر به والبطلان موقوف على ذلك.

[الدعاء المحرم في الصلاة]

مسألة: هل يكون الدعاء المحرم ملحقاً بالكلام المبطل أم لا؟

وبعبارة أخرى هل يستلزم حرمة الدعاء تكليفاً الجهة الوضعية أعني الإبطال أم لا؟ وقبل الخوض في بيان المانعية وعدمها لا بأس بالإشارة إلى تحقق موضوع هذه المسألة، فنقول: إنّه قد عقد في الوسائل كتاب الصلاة باباً لحرمة الدعاء، ثم ذكر من الروايات ما مضمونه لا يزال مظلوم يدعو على الظالم حتى يصير ظالماً^(٢).

والظاهر أنّ المراد بصيرورة المظلوم بسبب إكثار الدعاء على الظالم ظالماً هو أنّ شيئاً من دعاء المظلوم على الظالم يكون جائزاً لكونه تلافياً وتداركاً للظلم على ما تقتضيه قاعدة الاعتداء، فإنّها تسوغ المحذور الذي يكون تداركاً للظلم، كما إذا قال

(١) وسائل الشيعة ٧ / ٢٦٧، الباب ١٦ من أبواب قواطع الصلاة، ح ١، الحديث ٩٣٠٢.

(٢) وسائل الشيعة ٧ / ١٣١، الباب ٥٣ من أبواب الدعاء، ح ١، الحديث ٨٩٢٣:

عن هشام بن سالم قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إنّ العبد ليكون مظلوماً فما يزال يدعو حتى يكون ظالماً».

له: (أيها الغبي الذي لا يفهم شيئاً) فيجوز التلافي بمنثله بأن يقول له: (أنت لا تفهم شيئاً)، كقوله تعالى: ﴿فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾^(١)، فالمثلثة حتى في المرة والتكرار لا بد أن تلاحظ، فإذا زاد على المثل يكون حراماً. فالمراد بقوله **عَلَيْهِ**: «لا يزال» هو الإكثار في الدعاء على الظالم حتى يزيد على مثل ما ظلمه الظالم به فينعكس الأمر ويصير المظلوم ظالماً لأنه تعدى على الظالم بما لا يستحقه فيكون ظالماً.

والحاصل أن الدعاء على الظالم بما تقتضيه قاعدة الاعتداء يكون جائزاً وما زاد عليه يكون حراماً.

وضابط قاعدة الاعتداء بنحو الإجمال هو ما إذا كانت الحرمة ناشئة من الاعتداء لا من مفسدة في نفس الفعل مع قطع النظر عن الاعتداء كشرب الخمر، فإذا شرب زيد خمر عمرو ولا يجوز لعمرو وشرب خمر زيد، أو إذا اغتاب زيد عمرو ولا يجوز لعمرو أن يغتاب زيدا.

ضرورة أن شرب الخمر في نفسه وكذا غيبة المؤمن حرام مع قطع النظر عن الاعتداء، فيكون مورد القاعدة ما إذا نشأ الحرمة من الاعتداء لا من المفسدة في ذات الشيء، فيخرج مثل شرب الخمر والغيبة ونحوهما من المحرمات التي تكون حراماً مع قطع النظر عن العدوان، فمورد القاعدة هو مثل التصرف في مال الغير بأكل ولبس وغيرهما فإن شرب الماء وأكل الطعام جائز في نفسه والحرمة نشأت من كونه عدواناً وتصرفاً في مال الغير لا من مفسدة في نفسه.

وبالجملة فلا إشكال في وجود الدعاء المحرم تكليفاً.

وأما حكمه الوضعي أعني إبطال الصلاة فلم يقدّم عليه دليل واضح، إذ مبطليته للصلاة إما تكون لأجل ما دل على قاطعية الكلام العمدي، وإما تكون لأجل ما دل على مبطلية الزيادة العمدية.

وكلاهما ممنوع في المقام:

أما الأوّل: فلاختصاصه بغير المناجاة مع الرب جل وعلا والمفروض صدق المناجاة على الدعاء المحرم.

ودعوى اندراجها بسبب حرمتها وتعلق النهي بها في كلام الآدميين، في حيز المنع لعدم تغير الشيء عما هو عليه واقعاً، فإنّ المناجاة مع الرب سبحانه وتعالى لا تتغير بعروض الحرمة عليها.

نعم توجب حرمتها ولا دليل على كون المناجاة المحرمة مانعة عن صحة الصلاة لأنّ صدور كل محرم في الصلاة لا دليل على مبطليته ما لم تكن الصلاة مقيدة بعدمه نظير النظر إلى الأجنبية.

وأما الثاني: فلاختصاصه بما أتى به بعنوان الجزئية والمفروض أنّه لم يؤت به بهذا العنوان، فلا يندرج في الزيادة، كما لا يخفى.

فالمحصل مما ذكرنا أنّه لا دليل على مبطلية الدعاء المحرم.

بقية الصلوات

صلاة الجمعة

مسألة: في وقتها الذي هو من شرائط وجوبها.

اعلم أنّ المشهور عدم صحة صلاة الجمعة قبل الزوال، وقيل بجواز فعلها عند قيام الشمس يوم الجمعة خاصة وهو خيرة المرتضى عليه السلام على ما نسبته الشيخ عليه السلام في الخلاف ^(١) إليه.

وكيف كان فالمستند أخبار كثيرة تدل على أنّ «وقت صلاة الجمعة عند الزوال» ^(٢) كما في بعضها، و«أنّها وقتاً واحداً حين تزول» ^(٣) كما في الآخر، ووقت الظهر يوم الجمعة خاصة عند زوال الشمس ^(٤) كما في الثالث، وغيرها بهذه المضامين، فإن جميعها متفقة في أنّ مبدأ وقت صلاة الجمعة أوّل زوال الشمس، وأكثرها صحاح معمول بها عند المشهور فلا وجه لما عرفته من السيد عليه السلام من جواز إتيان الجمعة عند قيام الشمس إن أريد بالقيام ما قبل وصولها إلى دائرة نصف النهار كما هو الظاهر، إذ بعد وصولها إليها لا تكون في مراتب القيام والصعود بل في مراتب الانحناء لكونها بعد الزوال في القوس النزولي، كما هو ظاهر.

ثم إنّ المراد بقوله عليه السلام في بعض روايات تحديد وقت الظهر «بعد الزوال بقدم أو نحو ذلك إلا في يوم الجمعة أو في السفر فإنّ وقتها حين تزول الشمس». ^(٥) هو أنّ المقرر في محله كون صلاة الظهر من حيث الفضيلة والإجزاء ذات أوقات، فللظهر

(١) الخلاف ١ / ٣١٨.

(٢) وسائل الشيعة ٧ / ٣١٧، الباب ٨ من أبواب صلاة الجمعة، ح ٥، الحديث ٩٤٥٣.

(٣) وسائل الشيعة ٧ / ٣١٦، الباب ٨ من أبواب صلاة الجمعة، ح ٣، الحديث ٩٤٥١.

(٤) وسائل الشيعة ٧ / ٣١٦، الباب ٨ من أبواب صلاة الجمعة، ح ٢، الحديث ٩٤٥٠.

(٥) وسائل الشيعة ٧ / ٣١٧، الباب ٨ من أبواب صلاة الجمعة، ح ٧، الحديث ٩٤٥٥.

وقتاً من حيث الفضيلة؛ أحدهما: من أول الزوال إلى أن يصير الظل ذراعاً أي قدمين، وفي هذا الوقت يزاحمها النافلة فيؤتي بالنافلة حينئذٍ. ثانيهما: من الذراع إلى الذراعين فإنه أيضاً وقت لفضيلة الظهر ولا يزاحمها النافلة في هذا الوقت، فهذا الوقت أفضل أوقات فضيلة صلاة الظهر، وبعد أن صار الظل ذراعين يدخل أول وقت فضيلة صلاة العصر وهو أفضل أوقاتها.

فأفضل أوقات الظهر التي لا تزاحمها النافلة من الذراع إلى الذراعين، ووقتها الفضيلي الذي تزاحمها النافلة فيه من أول الزوال إلى الذراع.

وقد تقدم تفصيل الأوقات من الفضيلة والإجزاء والاختصاص وجمع هناك بين شتات روايات الأوقات بالفضل والأفضل، والغرض هنا مجرد الإشارة إلى ذلك لتوضيح ما أشرنا إليه من الرواية الواردة في أنّ وقت الظهر بعد الزوال بقدّم إلّا في يوم الجمعة فإنّ وقتها حين تزول.

وحاصل معنى الرواية أنّ صلاة الظهر في غير يوم الجمعة تزاحمها النافلة بمقدار القدم أو الذراع كما في غيرها من الروايات، ويكون أفضل أوقاتها من الذراع إلى الذراعين وفي هذا الوقت لا يزاحمها النافلة، وفي يوم الجمعة لا يزاحمها النافلة بل النافلة تقدم على الزوال، فوقت صلاة الظهر يوم الجمعة من أول الزوال إلى الذراع وبعده يدخل وقت العصر، فوقت صلاة العصر في يوم الجمعة وقت أفضل أوقات الظهر في غير يوم الجمعة.

فحينئذٍ يتضح أيضاً ما تضمن من الروايات من أنّ وقت صلاه العصر يوم الجمعة وقت صلاة الظهر في سائر الأيام، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

هذا تمام الكلام في مبدأ وقت صلاة الجمعة، وقد عرفت أنّ مقتضى الروايات المعتمدة عند المشهور بل الكل إلّا السيد عليه السلام هو كون أول وقت صلاة الجمعة أول الزوال.

ولا عبرة بما حكى عن فعل أبي بكر لها قبل الزوال، كما رواه العامة عن وكيع الأسلمي قال: «شهدت الجمعة مع أبي بكر فكانت صلاته وخطبته قبل نصف النهار»^(١)، وذلك لعدم حجية فعله، كما لا يخفى.

وكذا لا اعتبار بخبر سلمة بن الأكوع، قال: «كنا نصلي مع النبي ﷺ صلاة الجمعة ثم ننصرف وليس للحيطان فيء»^(٢)، المستلزم لوقوع الصلاة قبل الزوال إذ لو كانت بعده لحدث الظل أو زاد الفيء.

(١) تعليق التعليق (ابن حجر) ٢ / ٣٥٦، سنن الدارقطني ٢ / ١٤.

(٢) سنن الكبرى ٣ / ١٩١، سنن أبي داود ١ / ٢٤٤.

[صلاة العيدين]

مسألة: إذا أدرك الإمام في بعض التكبيرات فإن أتمّ التكبيرات يلحق بالإمام في الركوع أو السجدة الأولى بل الثانية بحيث لا يفوت صدق المتابعة، فعليه ذلك بلا كلام وإلا فيدور الأمر بين المتابعة وبين التكبيرات.

فإن قلنا: إنَّ وجوب المتابعة نفسي لا شرطي، فالظاهر سقوط وجوب المتابعة لأهمية وقت الصلاة التي منها التكبيرات من وجوب المتابعة ووجوب إتيان التكبيرات والاجتزاء به، إذ المفروض تحقق الجماعة التي هي شرط صحة الصلاة بمجرد الاقتداء وإتيان بعض القنوات والتكبيرات مع الإمام وأما بقاء المتابعة إلى آخر الصلاة فليس بشرط.

وإن قلنا: إنَّ وجوب المتابعة شرطي أي شرط للجماعة، فيكون من دوران الأمر بين الشرط وبين الجزء، وحيث إنّه لم يجرز أهمية أحدهما يتخير المكلف بين رفع اليد عن المتابعة وبين رفعها عن التكبيرات، وإذا رفع اليد عن أحدهما يكون الباقي ميسوراً للصلاة ومأموراً به بقاعدة الميسور، إذ لو لم تجز في الباقي فلا دليل على كون البقية مأموراً بها إذ مقتضى الارتباطية هو سقوط تمام المركب بسقوط بعضه.

الكلام في صلاة الآيات

وفيها جهات من البحث:

[موجبات صلاة الآيات]

الجهة الأولى: في سببها.

وهي أمور:

الأول والثاني: الكسوف والخسوف للنيرين الشمس والقمر، والمراد بالكسوف والخسوف احتجاب النيرين بحيث ينطمس نورهما.

وبالجمله فموضوع وجوب هذه الصلاة هو الكسوف والخسوف، ومعناها لغة وعرفاً هو احتجابها كما يظهر من كتب اللغة.

والأصل في وجوب الصلاة بهما مضافاً إلى نفي الخلاف بل استفاضة نقل الإجماع بل تواتره عليه، النصوص المستفيضة بل المتواترة، منها رواية أسامة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «صلاة الكسوف فريضة»، ونحوها غيرها.

والظاهر أن المناط في وجوب الصلاة بالكسوف والخسوف هو احساسهما فإن لم يحس شيء منهما لا كلاً ولا بعضاً فلا تجب، فإذا أخبر بهما المنجمون ولم يظهر على المحس شيء منهما لا تجب الصلاة.

كما أنه لا تجب على عامة المكلفين إذا أحس بهما شخص من الطرق غير المتعارفة، كما إذا كان ذلك ببعض الآلات المستحدثة لاستكشاف الأشياء الخفية.

وذلك لأن الخطابات الشرعية ملقاة إلى متعارف الناس فلا تجب حينئذ على من أحس بهما أيضاً، كما لا يخفى.

كما أنه تجب الصلاة بتحقيق الكسوف والخسوف بأيّ سبب كان، سواء حالت الأرض بين أحد النيرين وبيننا أم سلب الله تعالى بقدرته الكاملة ضوئها من دون حيلولة الأرض، إذ المدار في وجوب الصلاة على صدق الكسوف والخسوف بأيّ نحو تحققاً ومن أيّ سبب وجداً، كما لا يخفى.

الثالث: الزلزلة، بلا خلاف ثابت فيها، بل عن غير واحد دعوى الإجماع عليه. وعدم تعرض بعض الأصحاب كالإسكافي^(١) وابن زهرة^(٢) والحلي^(٣) لها بالخصوص بعد ذكر الأوّلين منهم كل مخوّف سماوي لا يضر بالإجماع، لاحتمال إرادتهما ذلك من كل مخوف سماوي بعد إرادة كل مخوف من الله سبحانه وتعالى من قوله: «كل مخوف سماوي».

وعلى كل فيدل على ما ذكرنا خبر سليمان الديلمي المروي في العلل، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الزلزلة ما هي؟ قال: آية، قلت: وما سببها؟ قال: إنّ الله تبارك وتعالى وكلّ بعروق الأرض ملكاً فإذا أراد الله أن يزلزل أرضاً أوحى إلى ذلك الملك أن حرّك عروق كذا وكذا، قال: فيحرك ذلك الملك عروق تلك الأرض التي أمره الله فتحرك بأهلها. قال: قلت: فإذا كان ذلك فما أصنع؟ قال: صلّ صلاة الكسوف...»^(٤)، ونحوه ما عن الفقيه^(٥) وغير ذلك من سائر الروايات.

وضعف سند خبر الديلمي مجبور بما عرفت، فالحكم بوجوب الصلاة بالزلزلة خال عن الإشكال.

(١) نقل عنه في المختلف ٢ / ٢٧٨.

(٢) غنية النزوع / ٩٦.

(٣) الكافي في الفقه / ١٥٥.

(٤) وسائل الشيعة ٧ / ٤٨٦، الباب ٢ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، ح ٢، الحديث

٩٩٢٦، وعلل الشرائع ٢ / ٥٥٦، الباب ٣٤٣.

(٥) من لا يحضره الفقيه ١ / ٥٤٣، الحديث ١٥١٤.

الرابع: كل مخوف سماوي من الريح السوداء والصفراء والحمرء والصاعقة والصيحة والهددة والنار التي تظهر في السماء وغير ذلك مما يحدث في السماء ويكون مخوفاً.

والأصل في ذلك صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم، قالوا: «قلنا لأبي جعفر عليه السلام: رأيت هذه الرياح والظلم التي تكون هل يصلّى لها؟ فقال: كل أخاويف السماء من ظلمة أو ريح أو فزع فصلّ له صلاة الكسوف حتى يسكن»^(١).

وجعل كلمة «حتى يسكن» قرينة على كون الأمر للاستحباب، ببيان: أنّ السكون جعل غاية للصلاة فلا بد إما من إطالة الصلاة حتى يسكن أو من تكريرها إلى أن يسكن ولا ريب في عدم وجوب شيء منها فيكون قرينة على كون الأمر بالصلاة للاستحباب، كما ترى لكون قوله عليه السلام «حتى يسكن» ظاهراً في تحديد مدة المشروعية وإنّ تلك الصلاة موقّعة، ويحتمل أن يكون تنبيهاً على فائدة الصلاة وعلى تقدير عدم كون الأوّل ظاهراً فيتكافؤ الاحتمالان، ومعه لا يصلح للقرينية، فظهور الأمر في الوجوب باق على حاله.

ثم إنّ الظاهر اختصاص أخاويف السماء بما يظهر فيها من الرياح والأصوات المخوفة والنار وغيرها، إذ الظاهر من السماء ذلك.

وتقدير الرب حتى يكون أخاويف رب السماء لتشمل الأخاويف الأرضية أيضاً خلاف الأصل، فلا بد من التماس دليل آخر على وجوب الصلاة بأخاويف الأرض من سقوط جبل أو نار خارجة منها أو خسف مكان من دون زلزلة أو انهدام دار بنحو يكون مخوفاً.

(١) وسائل الشيعة ٧ / ٤٨٦، الباب ٢ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، ح ١، الحديث

وبالجملّة فأخاويف الأرض؛ أما الزلزلة منها فوجوب الصلاة لها منصوص كما عرفت، وأما غيرها فيمكن الاستدلال لها بعموم قول الرضا عليه السلام في خبر الفضل بن شاذان: «إنما جعلت للكسوف صلاة لأنّه من آيات الله لا يدري الرحمة ظهرت أم لعذاب...»^(١)، فإنّه يستفاد منه سببية عموم الآية لوجوب الصلاة، فإنّ الآية سواء كانت من الآيات الآفاقية أم الأنفسية كالجوع والعطش وغيرها تارة تكون للرحمة، وأخرى تكون للغضب والنقمة، وثالثة لا يعلم أنّها للرحمة أو للغضب.

والمستفاد من التعليل المزبور وجوب الصلاة لكل آية لم يعلم أنّها للرحمة أو للغضب سواء علم بكونها للغضب أم لم يعلم، وعموم الآية يشمل جميع الآيات السماوية والأرضية والمراد بالآية الأمر الخارج عن المتعارف، فكل ما خرج عن المتعارف تجب الصلاة بمحدوثه سواء كان أرضياً أم سماوياً بشرط كونه مخوفاً إذ آية النقمة وما يحتمل كونها للغضب من المخوف بلا إشكال.

والمحاصل أنّ ضابط العلة المنصوصة منطبق على قوله عليه السلام «لأنّه من آيات الله...»، فالقول بوجوب الصلاة لكل مخوف سواء كان أرضياً أم سماوياً وفاقاً لجماعة منهم صاحب الجواهر^(٢) وصاحب العروة^(٣) والوسيلة^(٤) عليه السلام هو الأقوى.

والظاهر أنّ المراد بالمخوف ما يكون مخوفيته من قبله سبحانه حتى يصدق عليه آيته، وأما إذا كان بفعل المخلوق كصوت بعض الطيارات المفزع فلا دليل على وجوب الصلاة له.

(١) وسائل الشيعة ٧ / ٤٨٣، الباب ١ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، ح ١، الحديث ٩٩١٦.

(٢) جواهر الكلام ١١ / ٤٠٧.

(٣) العروة الوثقى ٣ / ٤٣.

(٤) وسيلة النجاة ١ / ١٧٣، مسألة ١.

بقي الكلام في أمور:

أحدها: أن الخوف هل يراد به ما يوجب خوف النوع أو الشخص، فإذا خاف شخص واحد تجب عليه وإن لم يخف غيره، أو لا تجب إلا إذا أوجب خوف النوع، فإذا لم يخف النوع وإن خاف شخص واحد لا تجب على واحد حتى على الخائف؟ والحاصل أن الخوف هنا كالخوف في باب الوضوء والصوم مثلاً فإن الخوف هناك شخصي فمن خاف على نفسه لا يجب عليه الصوم مثلاً وإن لم يكن ذلك موجباً لخوف غيره. فعلى هذا يكون المدار على كون الخوف مخوفاً لكل شخص، فإذا خاف واحد دون غيره تجب الصلاة عليه وإن لم تجب على سائر الناس، أو يكون الخوف مغائراً للخوف الموضوع في الصوم وغيره.

الظاهر الثاني، إذ فرق واضح بين إسناد الخوف وحمله على المكلف بأن يقال: المكلف خائف، وبين إسناده وحمله على الشيء بأن يقال: الرعد مخوف أو الزلزلة أو الصاعقة أو غيرها مخوفة.

وحاصل وجه الفرق هو أن الخوف إذا أضيف إلى الشخص كما إذا قال: إن خفت على نفسك فافطر أو فتيمة، يكون ظاهراً في خوف المكلف، ومن المعلوم أن كل شخص مع قطع النظر عن غيره مكلف، فإذا خاف يصدق عليه الخوف على النفس فيترتب عليه الحكم.

وأما إذا أضيفت المخوفية إلى شيء فلا تكون المخوفية المطلقة ثابتة له بحيث تحمل عليه بالحمل الشائع إلا إذا كانت مخوفيته بقول مطلق وإلا فيكون حمل المخوفية عليه مقيداً بشخص دون شخص إذ يقال: إنه مخوف لزيد مثلاً دون غيره.

فالمدار في وجوب الصلاة بالخوف على كونه مخوفاً للنوع حتى يصح حمل الخوف عليه، فيفترق المقام عن مسألة الخوف الراجع للصوم والطهارة المائية، فتأمل جيداً.

ثانيها: أن اعتبار المخوفية يكون في غير الكسوفين والزلزلة.

وأما فيها فلا تعتبر المخوفية فيها أصلاً لكونها بعناوينها الخاصة موضوعاً لوجوب الصلاة، كما تقدم بعض النصوص المتعلقة بها وكذا معقد الإجماع.

ثالثها: أن الكسوف والخسوف اللذين جعلنا موضوعين لوجوب الصلاة يكونان كغيرهما من الموضوعات العرفية - كالفقر والغنى ومالكية النصاب وغيرها - موضوعات واقعية لا دخل للعلم والظن فيها وهما طريقان إليها، والكسوف والخسوف بوجودهما الواقعي موضوعان للحكم فإن أحرزا بعلم أو بينة أو خبر عادل - على إشكال فيه - فيتنجز بها وجوب الصلاة، وإلا فهو معذور.

والغرض أن العلم طريق محض إلى الموضوع وليس له جهة موضوعية أصلاً. لكن الذي يكون موضوعاً هو انكساف أحد النيرين بما يعده العرف كسوفاً بأن يكون المنكسف من الشمس والقمر بمقدار يحس به نوع المكلفين. فإذا انكسفت نقطة من أحد النيرين بحيث لا يحس للغالب فلا يجب على أحد الصلاة وإن أحس به من هو خارج عن المتعارف بأن تكون عينه أقوى من جميع عيون أهل زمانه حيث يرى الهلال قبل غروب الشمس، فلا يجب على أحد حتى نفس الرأي ترتيب آثار رؤية الهلال أو رؤية النقطة المنكسفة من الشمس أو القمر.

ولا منافاة بين صدق خبر من يدعي احساس الكسوف المزبور وبين عدم وجوب الصلاة عليه، إذ الخبر به ليس موضوعاً للحكم الشرعي لا أن المخبر كاذب. ولذا قد حكى أنه في زمان فقيه عصره الشيخ محمد طه نجف رحمته شهد عنده عادل برؤية هلال شوال وكانت عينه صغيرة جداً، فقال الشيخ بأن ينصبوا على جدار بعيد عن مدعي رؤية الهلال قرطاساً فيه خطوط صغيرة، ثم أمر الشيخ رحمته ذلك

الشخص بقراءة تلك الخطوط فقرأها، فقال الشيخ لا عبرة برؤية مثل هذا الشخص ولم يحكم بثبوت الهلال وإن كان الرائي عادلاً ومن أعظم الصلحاء، فإنّ الموضوع ليس رؤية مطلق القمر في أيّة درجة كان بل مرئياً بعد غروب الشمس.

فتحصل مما ذكرنا أنه إذا صار الكسوف بحدّ يحسّ به متعارف الناس تجب الصلاة، وإلا فلا وإن أحسّ به غير المتعارف أو أخبر به المنجم إلا إذا حصل العلم بصدقه وأنّ الخبر به هو الكسوف العرفي، فلو حصل له العلم من قول المنجم بانكساف جزء يسير من أحد النيرين ولكن لم يكن بمثابة يراه الغالب لا تجب الصلاة.

[وقت صلاة الآيات]

الجهة الثانية: في وقت صلاة الآيات.

اعلم أنّ صلاة الآيات تكون من ذوات الأسباب مطلقاً سواء كان سببها الكسوفين أم الزلزلة أم غيرها، غاية الأمر أنّ صلاة الآيات على نوعين؛ أحدهما: أن تكون الصلاة موقته، ثانيهما: أن لا تكون كذلك.

أما النوع الأوّل: فملخص الكلام فيه أنّ صلاة الكسوفين بالخصوص من الموقّعات وليست كسائر صلوات سائر الآيات غير موقّعة.

ثم إنّ أصل توقيت صلاة الكسوفين مما لا خلاف فيه بين المسلمين، بل هو من الضروريات، إنما الكلام في تحديد وقتها من حيث المبدأ والمنتهى.

أما مبدؤه فمن ابتداء الكسوف أو الخسوف بلا خلاف بين العامة فضلاً عن الخاصة كما في الجواهر^(١).

وأما منتهاه، ففيه قولان:

أحدهما: أنه انتهاء الانجلاء كما في الشرايع^(١)، وفي الجواهر: «وفاقاً لأكثر المتأخرين ومتأخريهم، بل وهو ظاهر المحكي عن التقي^(٢) بل عن المنتهى^(٣) أنه اللائح من كلام علم الهدى والحسن، بل في البيان^(٤) أنه ظاهر المرتضى، بل نقله في الرياض^(٥) عن الديلمي وإن كنا لم نتحققه.»^(٦)، انتهى.

واحتجوا على ذلك بأمرين:

الأول: الأصل، وهو الاستصحاب، إذ يشك في انتهاء الوقت بالأخذ في الانجلاء فيستصحب بقاء الوقت.

الثاني: النصوص، كالخبر المروي عن الدعائم عن جعفر بن محمد عليه السلام عن الكسوف يكون والرجل نائم إلى أن قال: «هل عليه أن يقضيها؟ فقال عليه السلام: لا قضاء في ذلك وإنما الصلاة في وقته فإذا انجلى لم تكن له صلاة.»^(٧)، فإنَّ الانجلاء ظاهر في الانجلاء التام، إذ زوال الكسوف منوط به فما لم ينجل المنكسف بتامه لا يرتفع الخسوف أو الكسوف، فالمستفاد من هذا الخبر أن وقت صلاة الكسوف ينتهي بالانجلاء.

(١) شرائع الإسلام ١ / ٧٩، فيه: «ووقتها في الكسوف من حين ابتدائه إلى حين انجلائه».

(٢) الكافي في الفقه / ١٥٦.

(٣) منتهى المطلب ١ / ٣٥٢.

(٤) البيان / ١١٥.

(٥) رياض المسائل ٤ / ١٢٣.

(٦) جواهر الكلام ١١ / ٤٠٩.

(٧) مستدرک الوسائل ٦ / ١٧٤، الباب ٩ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، ح ٢، الحديث

٦٧٠٨، ودعائم الإسلام ١ / ٢٠٢.

والروايات الدالة على جواز تأخيرها عن أول زمان الأخذ في الانجلاء، كموثقة عمار عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إن صلّيت الكسوف إلى أن يذهب الكسوف عن الشمس والقمر وتطول في صلاتك فإنّ ذلك أفضل وإن أحببت أن تصلي فتفرغ من صلاتك قبل أن يذهب الكسوف فهو جائز...»^(١).

وصحيحة الرهط عن كليهما أو أحدهما عليهما السلام، قال: «صلّي رسول الله صلّى الله عليه وآله والناس خلفه في كسوف الشمس ففرغ حين فرغ وقد انجلى كسوفها»^(٢).

ولا يصغى إلى دعوى عدم ثبوت التوقيت بالنسبة إلى مجموع الصلاة بل الثابت منه إنّما هو بالنسبة إلى الشروع فيها، فلا يدل إطالة الصلاة إلى ما بعد الأخذ في الانجلاء على أنّ منتهى الوقت هو الانجلاء، فالتوقيت يكون بالنسبة إلى الشروع فقط.

وذلك لأنّ إطلاق التوقيت يقتضي حصر الفعل في الوقت المحدود بمبدأ ومنتهى وإلا فلا يطلق عليه الموقت، فأصل التوقيت يقتضي محدودية الموقت بزمان له مبدأ ومنتهى.

وكذا ما دل على وجوب أو استحباب إعادة الصلاة مادام الكسوف باقياً، كصحيحة معاوية بن عمار، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: صلاة الكسوف إذا فرغت قبل أن ينجلي فأعدّه»^(٣)، فإنّ الإعادة تطلق على إتيان الفعل ثانياً وثالثاً وهكذا في الوقت دون خارجه.

(١) وسائل الشيعة ٧ / ٤٩٨، الباب ٩ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، ح ٢، الحديث ٩٩٥٦.

(٢) وسائل الشيعة ٧ / ٤٨٩، الباب ٤ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، ح ٤، الحديث ٩٩٣٢.

(٣) وسائل الشيعة ٧ / ٤٩٨، الباب ٩ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، ح ١، الحديث ٩٩٥٥.

فتلخص أنّ الأقوى امتداد وقت صلاة الكسوفين إلى تمام الانجلاء.

ثانيهما: أنّ منتهى وقت صلاة الكسوفين هو الأخذ في الانجلاء.

واحتج أرباب هذا القول بوجوه:

أحدها: الاحتياط، إذ لا ريب عند أحد في كون إتيانها قبل الشروع في الانجلاء إتياناً بها في الوقت بخلاف فعلها بعده فإنّ كون الصلاة فيه مما لم يعلم بكونها واقعة في وقتها، ففتضى قاعدة الشغل اليقيني هو إتيانها قبل الأخذ في الانجلاء لأنّه وقتها يقيناً وكون غيره وقتاً لها مشكوك.

ثانيها: أنّ هذه الصلاة شرعت لرد النور وهو حاصل بالأخذ في الانجلاء.

ثالثها: صحيحة حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ذكرنا انكساف القمر وما يلقى الناس من شدته. قال: فقال أبو عبد الله عليه السلام: إذا انجلى منه شيء فقد انجلى»^(١).

والكل كما ترى.

أما الأوّل: فلما ذكرناه من الأدلة الاجتهادية على اتساع الوقت إلى انتهاء الانجلاء، فلا تصل النوبة إلى أصالة الاحتياط المترتبة على عدم الدليل الاجتهادي. وأما الثاني: ففيه أولاً: أنّ رد النور إلى ما كان القمر أو الشمس عليه قبل الانكساف منوط بتمام الانجلاء.

وثانياً: أنّ تشريع الصلاة يكون للآثار المترتبة على الكسوف لانفس الكسوف، فإنّ الكسوف تكون آية وعلامة لتلك التبعات لا أنّه على نفسه إذ لا معنى له. ومن

(١) وسائل الشيعة ٧ / ٤٨٨، الباب ٤ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، ح ٣، الحديث

المعلوم أنّ تلك الآثار الوضعية قد تترتب على الكسوف بعده بزمان قليل وقد تترتب عليه في شهر بعد الكسوف أو سنة أو أزيد، فالصلاة شرعت لدفع تلك التبعات، فتدبر.

وأما الثالث: ففيه أنّ المراد بقوله: «فقد انجلى» هو انجلاء ما يلقاه الناس من الشدة، لا أنّ المراد به الانجلاء بالنسبة إلى مضي وقت الصلاة، فالصحيحة أجنبية عن مدعاهم، كما لا يخفى.

فتحصل مما ذكرناه ضعف القول بانتهاء الوقت إلى الأخذ في الانجلاء، بل هو متسع إلى تمام الانجلاء، كما هو المشهور بين المتأخرين على ما قيل، والله العالم.

فروع: إذا لم يتسع وقت الكسوف أو الخسوف للصلاة الجامعة للشرائط، فتارة يسع لركعة منها، وأخرى يسع لأقل من ركعة.

فإن اتسع لركعة منها، فقد يقال بأن مقتضى «من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت» هو وجوب الصلاة في هذه الصورة.

وفيه: بعد الإغماض عما قيل - من عدم ثبوت هذا المتن رواية معتبرة، ومن اختصاصه باليومية - أنّ المراد بإدراك الوقت المضروب للفعل في حال الاختيار بسبب إدراك الركعة، فالوقت في قوله «فقد أدرك الوقت» إشارة إلى الوقت المعهود للفعل فكأنه يدرك الوقت الاختياري المجعول للفعل بإدراك الركعة في حال العذر والضرورة. فدليل من أدرك أجنبي عن المدعى وهو قصور الوقت ذاتاً عن الفعل الذي يقبح التكليف بإيجاده مع قصور وقته.

لا يقال: إنّ من أدرك وإن لم يكن جارياً في المقام إلا أنّ قول أبي جعفر عليه السلام في صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم: «وإن انجلى قبل أن تفرغ من صلاتك فأتمّ ما

بقي»^(١) يوسع الوقت ويجعل الكسوف الذي لا يسع للصلاة سبباً لوجوب الصلاة. فإنه يقال: إنّه لا دلالة فيه على المدعى لعدم إطلاق له يشمل ما إذا كان عالماً بعدم اتساع الوقت للصلاة، بل هو ناظر إلى أنّه إذا كان معتقداً بسعة الوقت فشرع في الصلاة ثم تبين عدمه فعليه إتمامها.

الإلا أن يقال: إنّ منشأ تبادر سعة وقت الكسوف للصلاة من الرواية المذكورة هو غلبة وجود الكسوفات التي تسع صلاة الآيات بل عشر صلوات فضلاً عن واحدة، وقد قرر في محله أنّ غلبة الوجود وإن أوجبت انصراف الإطلاق إلى الأفراد الغالبة لكنها ليست بمثابة تقييد الإطلاق، لما تقرر في محله من أنّ الانصراف إلى بعض أفراد المطلق إن أوجب التشكيك في الماهية فهو يقيّد المطلق وإلا فلا، وفي المقام لا يقيّد المطلق بمجرد غلبة الوجود.

فالحق وجوب الصلاة بالكسوف الذي يكون أقل زماناً من صلاة الآيات، وهذه الرواية تكون دليلاً على سعة الوقت.

وربما يؤيد ما ذكرناه من وجوب صلاة الآية بالكسوف الذي لا يسع الصلاة ما دلّ على إتيان اليومية في أثناء صلاة الآيات مع ضيق وقت اليومية ثم البناء على ما أتى به من صلاة الآيات وإتمامها.

وجه التأييد: أنّ إطلاق الحكم بالبناء على ما أتى به وإتمامه وعدم الحكم باستيناف صلاة الآية لعله من جهة الاعتناء بالوقت، فإنّ البعض الذي أتى به قد وقع في الوقت فيكشف ذلك عن الاكتفاء بوقوع بعض الأجزاء في حال الكسوف.

(١) وسائل الشيعة ٧ / ٤٩٤، الباب ٧ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، ح ٦، الحديث

وعليه فالمتحصل أنّ الكسوف يوجب الصلاة وإن ضاق وقته عن الصلاة. والاستدلال على المدعى منحصر في الرواية السابقة: «وإن انجلى قبل أن تفرغ من صلاتك فأتم ما بقي»، وإلا فالروايات التي أُشير إلى بعضها قاصرة عن إثبات ذلك، لظهورها بل صراحة بعضها في التوقيت من حيث المبدأ والمنتهى، كقوله عليه السلام في خبر الدعائم: «فإذا انجلى لم يكن له صلاة».

فبالنظر إلى الأدلة الأولى الموقّعة لصلاة الكسوفين لا تجب الصلاة للكسوف الذي لا يسع الصلاة، لكن الرواية المزبورة كافية في إثبات ذلك. وإن لم يسع الوقت لركعة، فمن يستدل للوجوب بقاعدة من أدرك فلا بد من أن يلتزم هنا بعدم الوجوب.

ومن يستدل بقوله عليه السلام في صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم: «وإن انجلى قبل أن تفرغ من صلاتك فأتم ما بقي» فعليه الالتزام بالوجوب. وقد عرفت أنّ هذا هو الحق والمعتمد فتجب الصلاة ولو يكون زمان الكسوف أقل من زمان ركعة. ولكن مع ذلك لا تخلو المسألة عن الإشكال، إذ من المستحيل التكليف بالفعل في زمان قاصر عنه.

ومن البعيد الذي لا يظن من أحد الالتزام به حمل الأخبار الآمرة بالصلاة في وقت الكسوف على السببية المطلقة كأخا ويف السماء، بأن يكون مجرد تحقق الكسوف سبباً لوجوب الصلاة وإن لم يتسع زمان الكسوف لها، وكان وقت الصلاة من شرائط الواجب كالطهارة والستر وغيرهما حتى يدور الأمر بين ذهاب بعض الأجزاء عن الجزئية وإتيان باقي الأجزاء في الوقت وبين رفع اليد عن شرطية الوقت ووجوب القضاء في خارجه، ويقال إن قضية قاعدة الميسور وأهمية الوقت هي لزوم حفظ الوقت وصرفه فيما يسعه الوقت من الأجزاء.

بل قد عرفت ظهور بل صراحة غير واحد من الأخبار في توقيت صلاة الكسوفين وعدم كونها كسائر صلوات الآيات.

هذا بالنسبة إلى الكسوفين، والذي يقوى في النفس عاجلاً عدم وجوب الصلاة للكسوف الذي لا يسع للتلبس بالصلاة ولو بجزء منها كما إذا توضع مثلاً لا يدرك شيئاً من الصلاة في حال الكسوف، ولما كان الكسوف الكذائي نادراً بل مجرد فرض، إذ الكسوف المتعارف وإن كان بالنسبة إلى جزء من الشمس والقمر يكون زمانه أوسع من زمان الصلاة بكثير، فالبحت عنه قليل الجدوى.

[النوع الثاني:] وأما سائر الآيات، ففي الأرضية منها غير الزلزلة لا يعتبر سرعة زمان الآية للصلاة، لعدم دليل على التوقيت إذ المستند في وجوب الصلاة لها هو العلة المذكورة في رواية ابن شاذان وهي «إنما جعل للكسوف صلاة لأنه من آيات الله لا يدري أرحمة ظهرت أم لعذاب»^(١)، ولا دلالة في هذا التعليل على التوقيت أصلاً، وحينئذ فتكون الآيات الأرضية سبباً أي موضوعاً لوجوب صلاة الآيات وليس لها وقت خاص.

وأما الزلزلة فالظاهر عدم الخلاف في عدم كون صلاتها موقته بل عن المقاصد العلية^(٢) والنجيبية^(٣) الإجماع عليه.

وفي السماوية منها فلا يبعد أن تكون من قبيل الأخاوية الأرضية، إذ غاية ما يمكن أن يستدل على كون صلاتها موقته هو قوله عَلَيْهَا في صحيحة زرارة ومحمد بن

(١) وسائل الشيعة ٧ / ٤٨٣، الباب ١ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، ح ٣، الحديث ٩٩١٦.

(٢) المقاصد العلية / ٣٧١.

(٣) نقل عنه في مفتاح الكرامة ٩ / ٦١.

مسلم: «كل أخاويف السماء من ظلمة أو ريح أو فزع فصلّ له صلاة الكسوف حتى يسكن.»^(١)، وكلمة (حتى) يمكن أن تكون لانتهاء وقت الصلاة فتدل الصحيحة على التوقيت وأن تكون لبيان الغاية التي وجبت لها الصلاة وهي السكون فإذا سكنت لا تجب الصلاة.

وفيه ما لا يخفى، ضرورة أنّ السكون لم يعلم كونه علة منحصرة حتى ينتفي الحكم به، إذ من الممكن بل المعلوم في بعض المقامات اشتغال حكم واحد على علل شتى، فانتفاء بعض علله لا ينفي الحكم أصلاً، وحينئذٍ فالتوقيت خال عن الدليل التام الصالح للاستناد إليه في مقام الفتوى، وإذا شك فالإطلاق يدفع الشك ومقتضاه وجوب الصلاة مطلقاً ولو مع عدم سعة زمان الآية لها.

ولا مجال لإثبات كون الأخاويف السماوية أسباباً مطلقة لصلاة الآيات باستصحاب وجوب الصلاة، ببيان أنّ وجوب الصلاة تحقق بظهور الآية وبعد ارتفاعها يشك في بقاء الوجوب، فالاستصحاب يقتضي بقاء الوجوب.

وجه عدم المجال أنّه مع فرض احتمال كون (حتى) لانتهاء الوقت تكون الصلاة موقته ومع هذا الاحتمال فيكون الشك في بقاء الموضوع، إذ لو كانت الصلاة موقته بوقت الآية فقد ارتفع موضوع الوجوب يقيناً فالموضوع حينئذٍ غير محرز بقاؤه، وقد مرّ مراراً أنّ الشك في البقاء إذا كان ناشئاً من زوال وصف وتغير حال من أوصاف الموضوع فلا مجال معه للاستصحاب لعدم إحراز بقاء الموضوع، إلا إذا أحرز عدم دخله في الموضوع بل كان دخیلاً في الملاك والشك إنما نشأ من جهة عدم العلم بأنّه هل هو دخیل في الحدوث والبقاء أو الحدوث فقط.

(١) وسائل الشيعة ٧ / ٤٨٦، الباب ٢ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، ح ١، الحديث

وإن كان هذا التقسيم من الملاك محلاً للإشكال، كما أوضحنا مراراً وقلنا: إنَّ الشك في البقاء إن كان ناشئاً من الشك في وجود الرافع أو رافعية الموجود فلا بأس بالاستصحاب فيه وإلا فلا.

وبالجمله فالاستصحاب غير جار في المقام، ومقتضى الإطلاق ما ذكرناه من وجوب الصلاة، وعلى هذا فتكون الآيات الأرضية أسباباً لوجوب الصلاة وليست الصلاة مقيدة بوقت. ولذا يكون التعبير عنها بالأداء مبنياً على المسامحة، إذ الأداء عبارة عن إتيان الفعل في وقته المضروب له والمفروض أن هذه الصلاة للآيات الأرضية لا وقت لها حتى يطلق عليها الأداء.

فتلخص من جميع ما ذكرناه أمور:

الأول: أن صلاة الكسوفين من الموقتات.

الثاني: أن وقتها في الكسوفين من حين الشروع في الكسوف إلى تمام الانجلاء.

الثالث: أن صلوات سائر الآيات من الأرضية والسماوية من ذوات الأسباب وليست موقتة، خلافاً للعلامة رحمته حيث إنه فصل بين سعة وقت الآية للصلاة وبين عدمها بالتوقيت في السعة والسببية في الضيق، ووفقاً للمشهور.

ثم إنَّ هنا مسائل:

[قضاء صلاة الآيات]

المسألة الأولى: أنه إذا احترق تمام القرص في الكسوفين تجب الصلاة سواء علم به المكلف أم لا، فإن لم يعلم به إلا بعد الانجلاء يجب عليه قضاؤها. والأصل في ذلك نصوص معتبرة:

منها: ما عن الصدوق في الصحيح عن محمد بن مسلم والفضيل بن يسار أنَّهما قالا: «قلنا لأبي جعفر عليه السلام: أيقضي صلاة الكسوف من إذا أصبح فعلم وإذا أمسى

فعلم؟ قال عليه السلام: إن كان القرصان احترقا كليهما قضيت وإن كان إنما احترق بعضها فليس عليك قضاؤه»^(١).

ومنها: ما هو مثله أو قريب منه من الروايات المعتبرة.

مضافاً إلى نفي الخلاف، فيه بل عن شرح الجمل^(٢) للقاضي الإجماع عليه، والظاهر خلو المسألة عن الإشكال.

ونسبة غير واحد من الأساطين هذا الحكم إلى الأكثر أو نحوه لا تدل على وجود الخلاف، إذ من المحتمل أن يكون وجهها إهمال الباقين وعدم تعرضهم لهذا الحكم. ولا دليل على عدم وجوب القضاء إلاّ بعض الروايات المطلقة النافية لوجوب القضاء، وسيأتي ما يظهر منه ضعف ذلك.

المسألة الثانية: إذا احترق بعض القرص فوجوب الصلاة حينئذٍ مشروط بالعلم بالاحتراق، فإن لم يعلم به حتى خرج الوقت فلا يجب عليه القضاء، فالعلم أخذ موضوعاً في الوجوب إذا احترق بعض القرص.

وفي الجواهر: «على المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة، بل كادت تكون إجماعاً خصوصاً بين المتأخرين منهم، بل في التذكرة^(٣) نسبتته إلى علمائنا عدا المقيّد، بل عن شرح جمل العلم والعمل^(٤) للقاضي الإجماع.»^(٥)، انتهى.

ويدل على ذلك النصوص الكثيرة المعتبرة:

(١) وسائل الشيعة ٧ / ٤٩٩، الباب ١٠ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، ح ١، الحديث ٩٩٦٠.

(٢) شرح جمل العلم والعمل / ١٣٥.

(٣) التذكرة ٤ / ١٨١.

(٤) شرح جمل العلم والعمل / ١٣٥.

(٥) جواهر الكلام ١١ / ٤٢٥.

منها: قوله المتقدم في صحيح محمد بن مسلم والفضيل: «إن كان القرصان احترقا بعضهما فليس عليك قضاء».

ومنها: صحيح زرارة ومحمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام: «إذا انكسفت الشمس كلها فاحترقت ولم تعلم ثم علمت بعد ذلك فعليك القضاء وإن لم يحترق كلها فليس عليك قضاء»^(١).

ومنها: غير ذلك من الأخبار.

وحاصل الكلام في المقام أنّ الأخبار الواردة هنا على طوائف ثلاث: إحداهما: الطائفة النافية لوجوب القضاء مطلقاً سواء احترق تمام القرص أو بعضه. ثانيتهما: الطائفة المثبتة للقضاء كذلك من غير فرق بين احتراق جميع القرص وبعضه.

ثالثتها: الطائفة المفصلة بين احتراق تمام القرص وبين احتراق بعضه، فإن احترق كله يجب القضاء وإلا فلا يجب.

ولا ريب في كون الطائفة المفصلة جامعة بين الطائفتين الأوليين، فيكون المتحصل حينئذٍ وجوب القضاء في صورتين؛ إحداهما: احتراق تمام القرص، ثانيتهما: العلم بالاحتراق في الوقت ولو مع عدم احتراق الكل. فوجوب القضاء مع احتراق البعض منوط بالعلم بالاحتراق في الوقت، ومع عدم العلم لا قضاء عليه.

فيقيد إطلاق كل من الطائفتين بهذا التفصيل، ففني القضاء يكون في صورة احتراق بعض القرص مع عدم العلم به، ووجوب القضاء يكون في صورة احتراق

(١) وسائل الشيعة ٧ / ٥٠٠، الباب ١٠ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، ح ٢، الحديث

جميع القرص وفي صورة احتراق البعض بشرط العلم به، فلا تهافت بين الأخبار أصلاً، والله العالم.

ثم إن في بعض أخبار الباب بدل العلم بالاحتراق البلوغ، كخبر حريري: «إذا انكسفت القمر ولم تعلم به حتى أصبحت ثم بلغك فإن كان احترق كله فعليك القضاء وإن لم يكن احترق كله فلا قضاء عليك»^(١).

والبلوغ وإن كان بحسب الظاهر أعم من العلم إلا أن التقييد بالعلم في غير واحدة من روايات الباب يقيد فيكون المراد البلوغ العلمي.

وأما خبر الواحد وكذا قول الرصدي فلم يثبت اعتبارهما إلا إذا أوجبا الاطمينان الذي يطلق عليه العلم عرفاً.

وأما البينة فالحق ثبوت الكسوف والخسوف بها بناءً على عموم حجيتها لجميع الموضوعات على ما يدل عليه رواية مسعدة بن صدقة، وإن نوقش في دلالتها على عموم حجيتها فلا دليل على اعتبارها في جميع الموضوعات أصلاً، ولما كان المختار تامة دلالة رواية مسعدة على عموم حجية البينة لجميع الموضوعات فلا ينبغي الإشكال في ثبوت الكسوف والخسوف بالبينة، والله العالم بحقائق أحكامه.

تتمة: قد ظهر مما ذكرنا - من ظهور غير واحد من الأخبار في كون العلم في صورة الكسوف والخسوف الجزئيين جزء من السبب الموجب للصلاة - ما في كلمات جملة من الأصحاب القائلين بوجوب القضاء مطلقاً ولو احترق بعض القرص ولم يعلم به حتى مضى الوقت، لوجوه:

(١) وسائل الشيعة ٧ / ٥٠٠، الباب ١٠ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، ح ٤، الحديث

أحدها: الإجماع المحكي عن الانتصار^(١) والخلاف^(٢) والسرائر^(٣).
وثانيهما: عموم «من فاتته فريضة...»^(٤).

وثالثها: إطلاق مرسل حريز عن أبي عبدالله عليه السلام: «إذا انكسف القمر فاستيقظ الرجل فكسل أن يصلّي فليغتسل من غد وليقض الصلاة وإن لم يستيقظ ولم يعلم بانكساف القمر فليس عليك إلا القضاء بغير غسل.»^(٥)، وقوله عليه السلام في خبر أبي بصير: «فإذا غفلها أو كان نائماً فليقضها.»^(٦)، ومرسل الجمل: «وروى وجوب القضاء على كل حال»^(٧).

وأنت خير بما في الجميع؛ أما الإجماع، فهوون بذهاب جمع إلى الخلاف، مضافاً إلى أنه وارد في مقابل العامة فوجوب الأداء والقضاء في الجملة يكون من متفردات الأمامية.

وأما عموم «من فاتته»، ففيه: أن الفريضة تنصرف إلى الفرائض اليومية، كما سيأتي في نقل أخبار تضيق صلاة اليومية في أثناء صلاة الآية فلا عموم فيه، بعد تسليم اعتباره وعدم المناقشة فيه بأنه من المراسيل التي لم يثبت العمل بها.

(١) الانتصار / ١٧٣.

(٢) نسب ذلك إلى الخلاف في رياض المسائل ٤ / ١٢٦، ولكن كلامه ليس ظاهر في ذلك، راجع: الخلاف / ١ / ٦٧٨، مسألة ٤٥٢.

(٣) قد نسب ادعاء الإجماع إلى السرائر في كشف الرموز ١ / ١٨٧، ولكن ليس في كلامه ذلك، راجع: السرائر / ١ / ٣٢٤.

(٤) عوالي اللثالي ٢ / ٥٤، الحديث ١٤٣.

(٥) وسائل الشيعة ٧ / ٥٠٠، الباب ١٠ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، ح ٥، الحديث ٩٩٦٤.

(٦) وسائل الشيعة ٧ / ٥٠٠، الباب ١٠ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، ح ٦، الحديث ٩٩٦٥.

(٧) جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى ٣ / ٤٦).

وأما الإطلاق، فقد عرفت لزوم تقييده بالأخبار المفصلة الأمرسل الجمل، فإنه آبي عن التقييد لتصريحه بالإطلاق، لكن إرساله يمنع الاعتماد عليه، فتدبر.

المسألة الثالثة: أنه إذا علم بسائر الآيات حين وقوعها كالريح السوداء والحمراء وغيرهما من الآيات المخوفة ولم يأت بصلاتها عمداً فلا إشكال في وجوب الصلاة عليها بعده، إمّا للألوية القطعية لما دلّ على وجوبها إذا علم بها ونام عنها أو نسي بناءً على استفادة مطلق العذر من النوم الشامل للنسيان، وإمّا للتسالم من الفقهاء الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام.

هذا بناءً على كون صلاة الآيات غير الكسوفين من ذوات الأسباب، وأما بناءً على كونها من الموقنات فقاعدة التوقيت تقتضي عدم وجوب قضاء إلاّ بدليل خاص وحيث إنّ المرسل النبوي ﷺ الحاكم بوجوب قضاء كل ما فات لم يثبت، والفريضة في قولهم عليه السلام: «من فاتته فريضة فليقضها» منصرفاً إلى خصوص اليومية فلا بد من الحكم بعدم وجوب القضاء.

والتسوية بين صلاة سائر الآيات وبين صلاة الكسوفين لم يظهر كونها من جميع الجهات حتى بالنسبة إلى وجوب القضاء، فلعل التسوية تكون من حيث أصل الوجوب والكيفية، وأما في وجوب القضاء فلم تثبت.

وإن شك فمقتضى أصل البراءة عدم وجوب القضاء، فتدبر.

ويمكن المناقشة في الجميع؛ أما انصراف الفريضة إلى خصوص اليومية، فعلى تقدير صحته لا يجدي في تقييد المطلق لكونه ناشئاً من غلبة الوجود، إذ الصلاة الفريضة بالنسبة إلى اليومية في غاية القلّة، وقد قرر في محله عدم الاعتداد بمثل هذا الانصراف.

نعم لما كانت الفريضة على قسمين؛ أحدهما ما ثبتت فريضته بالكتاب كصلاة اليومية، والآخر ما ثبتت فرضيته بالسنة، وقد تحقق في محله أنه عند المزامحة يقدم ما ثبت وجوبه بالكتاب.

نظير جزئية شيء للمركب الثابتة بالكتاب فإنه يقدم ما ثبتت جزئيته بالكتاب على ما ثبتت جزئيته بالسنة، كما في حديث لا تعاد المتكفل لركنية ما ثبتت جزئيته أو شرطيته بالكتاب ولذا تبطل الصلاة بالإخلال به عمداً وسهواً وتعاد الصلاة منه دون ما ثبتت جزئيته أو شرطيته بالسنة، فإنه لا ركنية فيه.

فيقدم اليومية عند التزامه على صلاة الآيات لثبوت فريضة اليومية بالكتاب وفريضة صلاة الآيات بالسنة، وإلا فلا إشكال في إطلاق الفريضة على صلاة الآيات كما في الأخبار على حد إطلاقها على اليومية.

وبالجمله فلا مجال لإنكار إطلاق الفريضة على صلاة الآيات، فلا ينبغي الإشكال في شمول «من فاتته فريضة» لصلاة الآيات.

وأما التسوية بين صلاة الكسوفين وبين غيرها، فعلى تقدير عدم تسليمها من جميع الجهات فلا تضر بعموم «من فاتته فريضة»، لأنها لا تنفي وجوب القضاء إذ غاية الأمر أنها لا تثبت وجوب القضاء.

فالحق وجوب القضاء بالنسبة إلى سائر الآيات غير الكسوفين أيضاً إذا علم بالآية حين وقوعها ولم يأت بها عمداً، وكذا الحال إذا نسي أو نام عن الصلاة فإنه يجب عليه القضاء متى تذكر.

المسألة الرابعة: إذا لم يعلم بغير الكسوفين من الآيات في وقتها وكذا في الوقت المتصل بالآية، فهل تجب عليه الصلاة أم لا؟

وبعبارة أخرى الجاهل هنا كالناسي في وجوب الصلاة عليه أو كالجاهل في الكسوفين مع عدم احتراق القرص في عدم وجوب الصلاة عليه؟
مقتضى إطلاق سببية الآيات المخوفة لوجوب الصلاة الأوّل.
والقول بعدم الوجوب - كما هو مذهب المدارك^(١) - ناسباً له إلى مذهب الأصحاب - مبني على عدم كون الصلاة للأخاويف والآيات غير الكسوفين من ذوات الأسباب وجعلها من الموقتات، والمفروض انتفاء الموقت بانتفاء وقته، ولا دليل على وجوب القضاء عدا عموم المرسل «من فاتته فريضة...»، وهو على تقدير تسليمه سنداً منصرف إلى خصوص اليومية.

وفيه ما عرفت من أنه لا وجه لتقييد صلوات الآيات غير الكسوفين بوقت خاص حتى يقال: إنه لا دليل على وجوب قضائها بعد مضيّ وقتها، بل الحق أنّها من ذوات الأسباب فلا بد في القول بعدم وجوب الصلاة لمن لا يعلم بالآية من تقييد سببية الآية لوجوب الصلاة بالعلم بها ولم يثبت وجه هذا التقييد، فأطلاق دليل السببية رافع لاحتمال التقييد.

فالمتحصل وجوب الصلاة على من لم يعلم بالآية حتى خرج الوقت.

[وقوع أحد الكسوفين في وقت الفريضة اليومية]

المسألة الخامسة: إذا وقع أحد الكسوفين في وقت الفريضة اليومية، فإن وسع الوقت لهما فهو بالخيار في تقديم أيّهما شاء.

وإن ضاق الوقتان فتقدم اليومية لقوله عليه السلام في صحيحة ابني مسلم ومعاوية

الآتية: «ما لم تتخوف أن يذهب وقت الفريضة»^(١)، ضرورة صدق خوف وقت الفريضة حينئذٍ، نعم يصدق عليه خوف فوت وقت الآتية أيضاً ولكن لا يضر. وإن ضاق وقت إحداهما قدم المضيق على الموسعة سواء كانت المضيق صلاة الآيات أم اليومية، قال في محكي المدارك: «إذا حصل الكسوف في وقت فريضة حاضرة فإن تضيق وقت إحداهما تعينت للأداء إجماعاً ثم يصلي بعدها ما اتسع وقتها.»^(٢) انتهى.

هذا كله فيما إذا تبين الضيق قبل الشروع في الصلاة.

وأما إذا انكشف ذلك في الأثناء، ففيه قولان:

أحدهما: ما عن الشيخ عليه السلام في المبسوط^(٣) من قطع صلاة الكسوف لخوف فوات الفريضة ووجوب استينافها.

وحكي عن الشهيد عليه السلام في الذكرى اختياره، مستدلاً عليه بأن «البناء بعد تخلل صلاة أجنبية لم يعهد من الشارع تجويزه في غير هذا الموضع، والاعتذار بأن الفعل الكثير يغتفر هنا لعدم منافاته الصلاة، بعيد فإنا لم نبطلها بالفعل الكثير بل بحكم الشرع بالإبطال والشروع في الحاضرة، فإذا فرغ منها فقد أتى بما يخل بنظم صلاة الكسوف فيجب إعادتها تحصيلاً ليقين البراءة.»^(٤) انتهى.

ثانيهما: ما عن المشهور من وجوب قطع الموسعة وإتيان المضيق فيها والبناء على موضع القطع وإتمامها.

(١) وسائل الشيعة ٧ / ٤٩١، الباب ٦ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، ح ٤، الحديث ٩٩٣٧.

(٢) مدارك الأحكام ٤ / ١٤٤.

(٣) المبسوط ١ / ١٧٢.

(٤) ذكرى الشيعة ٤ / ٢٢٣.

ويدل على المشهور روايات معتبرة، كصحيحة أبي أيوب عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن صلاة الكسوف قبل أن تغيب الشمس ونخشى فوت الفريضة؟ فقال: اقطعوها وصلّوا الفريضة وعودوا إلى صلاتكم»^(١).

وصحيحة محمد بن مسلم وبريد بن معاوية عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام قالوا: «إذا وقع الكسوف أو بعض هذه الآيات فصلّها ما لم تتخوف أن يذهب وقت الفريضة فإن تخوفت فابدأ بالفريضة واقطع ما كنت فيه من صلاة الكسوف فإذا فرغت من الفريضة فارجع إلى حيث كنت قطعت واحتسب بما مضى»^(٢)، ونحوهما غيرهما من الأخبار.

وهذا الحكم في خصوص المورد المنصوص لا ينبغي الإشكال فيه. إنما الإشكال في أنّ هذا الحكم أعني الصلاة في الصلاة هل هو على طبق القاعدة حتى نتعدى عن مورد النصوص من سائر الصلوات كإتيان صلاة المغرب في أثناء العشاء مثلاً، أم على خلاف القاعدة حتى يقتصر على مورد النصوص من صلاة الآيات واليومية؟

وقصارى ما يمكن أن يقال في وجه كون هذا الحكم على خلاف القاعدة أمور:
الأمر الأول: أنّ الصلاة في أثناء الصلاة تكون من الزيادة العمدية المبطلّة، لأنّه يأتي بالصلاة الأخرى في الأثناء عمداً لا سهواً، فالزيادة العمدية - سواء كانت مبطلّة مطلقاً كما هو مقتضى إطلاق أدلة الزيادة العمدية أم في خصوص الأركان - توجب بطلان الصلاة المزيد فيها.

(١) وسائل الشيعة ٧ / ٤٩٠، الباب ٦ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، ح ٣، الحديث ٩٩٣٦.

(٢) وسائل الشيعة ٧ / ٤٩١، الباب ٦ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، ح ٤، الحديث ٩٩٣٧.

والحاصل أنّ الصلاة المزيّد فيها تبطل لأجل الزيادة العمديّة.
 الأمر الثاني: أنّ الصلاة الواقعة في الصلاة تخلّ بالموالاة المعتبرة بين أجزاء الصلاة المزيّد فيها، فتبطل الصلاة الأولى لاختلال الموالاة المعتبرة فيها.
 وبالجملّة فجواز إدخال الصلاة في الصلاة لما كان على خلاف القاعدة للزوم رفع اليد عن شرطية الموالاة ومانعية الزيادة فيقتصر على مورد النصوص ولا يتعدى إلى غيره.

ولكن سبيل المناقشة في كلا الأمرين واضحة:
 أما الأوّل، وهو الزيادة العمديّة، ففيه: أنّ مبطلية الزيادة العمديّة منوطة بشرطين:

أحدهما: أن يكون الزائد من سنخ المزيّد فيه، فلو حرّك يده في الصلاة لا يقال إنّه زاد في صلاته.

والآخر: أن يقصد الجزئية بذلك، لكون الصلاة من العناوين القصدية، فلو أتى بركوع قاصداً به قتل العقرب مثلاً لا يكون ذلك زيادة في الصلاة.

وفي المقام يكون هذا الشرط مفقوداً، ضرورة أنّه لا يقصد بالصلاة الثانية جزئيتها للصلاة الأولى التي تخللت الصلاة الثانية في أثنائها بل يقصد كونها صلاة مستقلة أجنبية عن الصلاة الأولى، وبتعبير المحقق النائيني عليه السلام أنّ هذه الصلاة الواقعة في الصلاة الأولى راسم وحدة يميزها عن الصلاة الأولى ويخرجها عن عنوان الزيادة.

والحاصل أنّ مبطلية الزيادة تختص بما إذا قصد بالزائد الجزئية مع كونه من سنخ أجزاء المزيّد فيه، ولذا يكون مقتضى القاعدة بطلان الصلاة بما زيد فيها بنية الجزئية

مع سنخيته للصلاة إلا فيما خرج بالدليل كما إذا شرع في سورة طويلة ثم تبين ضيق الوقت بحيث إذا أتمها تقع الصلاة خارج الوقت وإذا قطعها وقرأ سورة قصيرة يدرك الوقت، فحينئذٍ يقطع الطويلة ويقرأ القصيرة ولا يضر ما أتى به من بعض السورة الطويلة، فتدبر^(١).

وأما الثاني، وهو إخلال الصلاة الثانية بالموالاتة المعتبرة في الصلاة الأولى، ففيه: أنّ الموالاتة العرفية وهي المتابعة مما لا دليل على اعتبارها في الصلاة حتى تكون الصلاة الثانية المتخللة بين أجزاء الصلاة الأولى مفوتة للموالاتة المشروطة في أجزاء الصلاة الأولى.

ومن اعتبر الموالاتة بهذا المعنى فقد بناها على الاحتياط، لخلو الأخبار البيانية عن اعتبار الموالاتة العرفية في الصلاة، لقضاء العرف والعادة على وقوع بيان مركب

(١) فإن قلت: إن قوله ﷺ في روايات قراءة العزائم في الصلاة «ولأنّ السجود زيادة في المكتوبة» يدل على عدم اعتبار قصد الجزئية في عنوان الزيادة، إذ المفروض أنّ السجود العزيمي لا يقصد به الجزئية للصلاة مع أنه زيادة في الصلاة على ما في الرواية، فالصلاة الثانية تكون زيادة في الصلاة الأولى وإن لم يقصد جزئيتها للأولى، وعليه فتكون الصلاة في الصلاة خلاف القاعدة. قلت: بعد تسليم صحة الرواية المزبورة سنداً والإغراض عن ضعفها، يمكن أن نقول بأنّ قوله ﷺ «لأنّ السجود زيادة في المكتوبة» في مقام إثبات حكم الزيادة على سجدة العزيمة، فالسجود زيادة تعبدية لا حقيقية.

إذ الصورة المعهودة عندنا مما لا دليل على اعتبارها في الصلاة، ولذا يجوز قراءة سورة البقرة وما شابهها من السور الطوال في الصلاة وقراءة دعاء أبي حمزة في قنوتها، وربما يكون زمان الصلاة ساعتين أو أزيد، ولا إشكال في صحتها، وحكاية طول ركوع صلاة المرحوم الشيخ محمد طه نجف رحمته حتى اغتسل شخص في الحمام ورجع وأدرك الشيخ في ركوعه معروفة. أو نقول: إنّ السجود وما يتقدمها من السورة وقعت بأسرها بقصد الجزئية، فقصد الجزئية في سجود العزيمة موجود، فيكون السجود زيادة حقيقة في الصلاة. فهذه الرواية لا تنافي اعتبار قصد الجزئية في تحقق الزيادة في الصلاة، فلي تأمل.

واحد في مجلس واحد خصوصاً لغيره كحماد، إذ ربما يفوته الحضور ثانياً، ففي مجلس واحد يبين له الإمام عليه السلام حقيقة الصلاة. وبيانه في مكان واحد وزمان فارد لا يدل على اعتبار الموالاتة في الصلاة.

وأما الموالاتة بمعنى عدم انحاء صورة الصلاة، فهي وإن كانت معتبرة في الصلاة لما دل على قاطعية بعض الأفعال المضادة للصلاة كالوثبة ونحوها مما لا يكون معه المصلّي مصلّياً ولا يصدق عليه عنوان المصلّي، لكنها محفوظة في المقام ولا تنتلم أبداً، ضرورة صدق المصلّي عليه حين إتيانه بصلاة في أثناء الصلاة ولا تكون الصلاة المتخللة ماحية لصورة الصلاة الأولى بحيث لا يصدق عنوان الصلاة عليها.

وبالجمله فالموالاتة المعتبرة في الصلاة بالمعنى الذي يساعده الدليل لا تفوت بتخلل صلاة بين أجزاء صلاة أخرى.

وعليه فتكون الصلاة في الصلاة على القاعدة ويتعدى عن مورد النصوص إلى سائر الموارد، فإذا اشتغل بصلاة العشاء وبعد تجاوز محل العدول تذكر عدم إتيان المغرب مع ضيق وقتها فيمكن بل يجب إتيان المغرب في أثناء العشاء ثم إتمام العشاء. الأمر الثالث: أنّ التسليم مخرج عن الصلاة فإذا سلّم للصلاة الثانية يخرج عن الصلاة رأساً حتى عن الصلاة الأولى لتخلل كلام الآدمي بين أجزاءها، ومع التسليم لا يمكن إلحاق ما بقي من أجزاءها بما سبقها من الأجزاء، فتبطل الصلاة الأولى لا محالة، فالصلاة في الصلاة ليست على طبق القاعدة.

وفيه أيضاً ما لا يخفى، ضرورة أنّ التسليم يكون مخرجاً للصلاة الثانية دون الأولى، إذ المفروض أنّ التسليم وقع بقصد جزئيته لها لا الصلاة الأولى، فلا يختلط بأجزاء الصلاة الأولى حتى يندرج في الزيادة العمدية.

والسلام المخرج هو السلام الواقع بعد التشهد، والمفروض أنه لم يأت بتشهد الصلاة الأولى بعد حتى يقع التسليم في محله، فهذا التسليم لا يوجب الخروج عن الصلاة الأولى.

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنه يعتبر في ضابط الزيادة العمدية أمران؛ أحدهما: كون الزائد من سنخ أجزاء المزيد فيه، وثانيهما: قصد الجزئية إن كان الزائد من الأقوال، وإن كان من غيرها - كالركوع والسجود ونحوهما مما يعتبر عدد خاص منه في الصلاة - فلا يحتاج تحقق الزيادة بالنسبة إليه إلى قصد الجزئية بل نفس وجوده ولو مع قصد عدم الجزئية، كما في سجدتي التلاوة والشكر يوجب تحقق الزيادة لزيادة العدد به قهراً. فقوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ**: «فإنَّ السَّجُودَ زِيَادَةٌ فِي الْمَكْتُوبَةِ» يدل على عدم اعتبار قصد الجزئية في تحقق زيادة السجود الذي هو معتبر في الصلاة بعدد خاص. والحاصل أنه يفصل في الزائد بين كونه من الأقوال وبين كونها من غيرها، فإن كان من الأوّل فيعتبر في تحقق الزيادة به أمران؛ السنخية وقصد الجزئية، وإن كان من غير الأقوال وكان العدد الخاص منه جزءاً للصلاة فلا يعتبر في تحقق الزيادة به إلا السنخية ولا يعتبر في زيادته قصد الجزئية.

لا يقال: بناءً على عدم اعتبار قصد الجزئية في عنوان الزيادة بالنسبة إلى غير الأقوال تكون الصلاة في الصلاة على خلاف القاعدة لزيادة عدد الركعات والأركان في الصلاة الأولى وإن وقعت بقصد الصلاة الثانية، لما تقدم من أنّ نفس وجود ما يزيد به العدد زيادة في الصلاة وإن لم يقصد به الجزئية كما في سجود العزيمة، فالسجودات والركوعات الواقعة في الصلاة الأولى بقصد جزئيتها للصلاة الثانية تكون زيادة في الصلاة الأولى فتبطلها، فوقع فريضة اليومية في أثناء صلاة الكسوف يكون زيادة في صلاة الكسوف، لكنه لا بأس به لأجل النص فتكون الصلاة في الصلاة على خلاف القاعدة.

فإنه يقال: إنَّ السجود وما شابهه مما يكون معتبراً من حيث العدد في الصلاة إنما يتحقق به الزيادة إذا لم يكن لها راسم وحدة، وأما إذا كان له ذلك كالصلاة الواقعة في صلاة فإنَّ الصلاة الثانية لما كان لها راسم الوحدة أعني السور المانع عن اختلاطها بالصلاة وهو تكبيرة الافتتاح والتسليم، فإنَّ هذين الأمرين بمنزلة السور الذي يحفظه عن دخوله في الغير وصورته جزءاً له حتى يتحقق معنى الزيادة.

وبالحملة راسم الوحدة يوجب استقلاله وعدم جزئيته للصلاة الأولى. نظير الدسته الشوشترية إذا كان لها راسم واحدة من راية وطبل مثلاً فإنها إذا دخلت في دسته الحويش لا يقال: إنَّها زيادة في دسته الحويش بل يقال دسته في دسته.

وعلى هذا يكون الصلاة في الصلاة على طبق القاعدة. ولكن الإنصاف أنَّها على خلاف القاعدة، إذ لا دليل على كون راسم الوحدة مانعاً عن تحقق الزيادة، فالالتزام بذلك تخرص بالغيب وقول بلا علم، وقياسه بالأموار الخارجية العرفية في غير محله بعد كون المقيس من التعبديات التي ليس للعرف ولا العقل إليها سبيل.

وإذا ثبت كون الصلاة في الصلاة على خلاف القاعدة، فيقع الكلام في تعيين مورد الجواز من الروايات فنقول وبه نستعين: إنَّ المتيقن من صحاحي أبي أيوب وابني مسلم ومعاوية هو ما إذا دخل في صلاة الكسوف باعتقاد سعة الوقت للفريضة ثم بان الخلاف.

وأما إذا اعتقد قبل التلبس بصلاة الآية ضيق وقت اليومية فلا تدلَّان على جواز الشروع في صلاة الآية ثم قطعها وإتيان الفريضة في أثنائها ثم إتمام صلاة الآية من موضع القطع.

كما أنّها لا تدلّان على جواز قطع اليومية إذا تبين في أثناءها ضيق وقت صلاة الآية والإتيان بها ثم إتمام اليومية من محل القطع.

وبالجملّة لا تدلّ الصحيحتان المزبورتان على عكس المسألة، بل الوظيفة حينئذٍ قطع اليومية وإتيان صلاة الآية ثم استئناف اليومية، لأنّ المضيقّة مقدّمة عقلاً على الموسعة لأجل عدم مزاحمة المقتضي مع اللامقتضي.

والحاصل أنّه بعد البناء على ما هو الحق من كون الصلاة في الصلاة على خلاف القاعدة لاجمال للتعدي عن مورد النص إلى غيره، وقد عرفت أنّ المتيقن من النص هو قطع صلاة الآية وإتيان الفريضة في أثناءها إذا شرع في صلاة الآية بزعم سعة وقت الفريضة أو غافلاً عن ذلك ثم ظهر في أثناءها ضيق وقت اليومية. وفي غيره من سائر الفروض كالعلم بالضيق قبل التلبس بالآية وكالعلم بضيق وقت الآية في أثناء اليومية فإنّه لا دليل على جواز إتمام الآية بعد فعل اليومية في أثناءها، والله العالم.

فروع: إذا تبين ضيق وقت اليومية في أثناء الآية ولم يقطعها حتى يأتي باليومية وأتمّ صلاة الآية وخرج وقت اليومية، فهل يصح ما أتى به من صلاة الآية أم لا؟
الظاهر الصحة، لأنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده. والمزاحمة لا ترفع الملاك بل ترفع الأمر، فملاك صلاة الآية في ضيق وقت اليومية باقٍ على حاله، فيصح التقرب به، كما ثبت في محله صحة التقرب بالملاك.

وإن أبيت إلّا عن احتياج العبادة إلى الأمر وأنّه لا تصح بالملاك، مضافاً إلى كونه محتملاً معلوماً إذ لا كاشف عن وجوده بعد سقوط الأمر بالمزاحمة، فنقول: يمكن إثبات الأمر بصلاة الآية في المقام بالترتب، بأن يقال: إنّ عصيان الأمر بفعل اليومية في أثناء صلاة الآية شرط لفعلية خطاب صلاة الآية إذ المفروض وجوب كل من اليومية وصلاة الآية، وتقديّم اليومية على الآية يكون لأجل الأهمية فإذا لم يأت

بالأهم عصياناً يتحقق شرط فعلية خطاب المهم، فكأنه قال: إذا لم تأت باليومية فأت بصلاة الآية.

فإن قلت: إن الترتب وإن كان صحيحاً في نفسه لكنه لا مجال له هنا، للأمر بقطع الآية في الروايات فتكون صلاة الآية في ضيق وقت اليومية منهيّاً عنها، ومع النهي لا يستكشف الملاك الذي هو شرط في الترتب وتبطل لكونه مقتضى النهي في العبادة.

قلت: ظاهر الأمر بالقطع بقريظة قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ «ما لم تتخوف أن يذهب وقت الفريضة» هو الإرشاد إلى حكم العقل بلزوم تقديم الأهم على المهم لا الحكم النفسي التعبدي، فالنهي عن صلاة الآية يكون لأجل إدراك اليومية لا لمفسدة في نفس صلاة الآية، فملاك صلاة الآيات باق على حاله حتى حين المزاممة فيكون للترتب فيها مجال واسع.

نعم بطلان صلاة الآيات حينئذٍ منوط بإثبات اختصاص الوقت باليومية بمثابة لا يصلح لوقوع غيرها من الصلوات فيه، كعدم صلاحية شهر رمضان لصوم غير صومه، ولكن دون إثباته خرط القتاد.

فتلخص أن الأقوى صحة صلاة الآيات في ضيق وقت اليومية.

[إذا تعدد سبب صلاة الآيات تدريجاً]

المسألة السادسة: إذا تعدد السبب تدريجاً كما إذا فرض تعدد الكسوف في يوم واحد، أو دفعة كما إذا هبت ريح حمراء مخوفة وقارنها سبب آخر كالزلزلة أو الصيحة أو الهدية، فهل تتداخل صلاتها أم لا؟

التحقيق عدم التداخل لكونه مقتضى الأصل.

نعم بناءً على كون صلاة غير الكسوفين من الموقنات فلا بد من تداخل الأسباب في صورة دفعية الأسباب أو عدم تخلل زمان يساوي مقدار الصلاة بين كل سببين، إذ يستحيل التكليف بفعل في زمان لا يسع لذلك الفعل.

وفي الكسوفين لما كانت صلاتهما من الموقنات فلا بد في وجوب الصلاة لهما من التفصيل بين سعة زمان كل كسوف للصلاة وعدمها بالوجوب مع السعة وعدمه مع عدم سعة زمان الكسوف للصلاة.

فصار المتحصل عدم التداخل بناءً على ما هو الأصح من كون صلاة غير الكسوفين من ذوات الأسباب، وأما بناءً على كونها من الموقنات فيفصل بين سعة زمان كل سبب للصلاة وعدمها، ففي السعة تتكرر الصلاة دون غيرها، والله العالم بحقائق أحكامه.

المسألة السابعة: الظاهر جريان حكم الشك والسهو في صلاة الآيات كجربانها في اليومية لإطلاق أدلة أحكام الشك والسهو، كما لا يخفى.

[كيفية صلاة الآيات]

الجهة الثالثة: في كيفية صلاة الآيات.

والمستفاد من النصوص أن لكيفيتها صوراً:

منها: أنه يقرأ بعد تكبيرة الافتتاح أم الكتاب وسورة تامة ثم يركع ثم يرفع ويقرأ أم الكتاب وسورة ثم يركع ثم يرفع ويقرأ أم الكتاب وسورة ثم يركع ثم يرفع وهكذا إلى أن يتم الركوع الخامس ثم يسجد سجدتين، ثم يقوم فيصنع مثل ما صنع في الركعة الأولى، فيكون لكل قيام قبل كل ركوع فاتحة الكتاب وسورة، فمجموع ما يقرأه في الركعتين من أم الكتاب عشر مرات ومن السور كذلك أيضاً.

ومنها: أن يقرأ بعد تكبيرة الإحرام فاتحة الكتاب ثم فرّق سورة كاملة على خمس ركوعات، وكذلك في الركعة الثانية، فيكون في كل ركعة سورة واحدة كوحدة أم الكتاب.

والحاصل أنه يقرأ في مجموع الركعتين فاتحتين وسورتين كاملتين، لكل ركعة فاتحة وسورة تامة.

وهاتان الكيفيتان مستفادتان من صحيحة ابن أذينة^(١)؛ الأولى تستفاد من صدرها والثانية من ذيلها.

ومنها: أن يأتي بالركعة الأولى كالصورة الأولى والركعة الثانية كالصورة الثانية. وهذه الكيفية تستفاد أيضاً من صحيح ابن أذينة، لظهورها في بيان كل من الركعتين بالاستقلال مع قطع النظر عن الأخرى، فعليه يجوز إتيان كلتا الركعتين بعشر سور مع فاتحة الكتاب لكل من السور، ويجوز إتيان الركعة الأولى بخمس سور وخمس أم الكتاب والركعة الثانية بفاتحة الكتاب مرة وسورة واحدة مبعضة على خمس ركوعات، ولا إشكال في استفادة هذا المقدار من النصوص.

إنما الكلام في أنه هل يجب في كل ركعة سورة كاملة، فلا يجوز إتيان تمام ركوعات الركعة الأولى مثلاً عن خمس آية من سورة أم يجوز ذلك؟

وعلى تقدير وجوب إتمام سورة في كل ركعة، هل يجوز إتيان الركوع الخامس عن بعض سورة أم يجب إكمالها قبل الركوع الخامس؟
فهنا مبحثان:

(١) وسائل الشيعة ٧ / ٤٩٢، الباب ٧ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، ح ١، الحديث ٩٩٤١.

اما المبحث الأول: فالظاهر تسالم الأصحاب على وجوب اشتغال كل ركعة من ركعتي صلاة الآيات على أم الكتاب وسورة كاملة، لكونها ركعتين كسائر الصلوات الشائبة التي يجب اشتغال كل ركعة منها على سورة كاملة، ويشهد بذلك عدم اشتغال النصوص المعتبرة البيانية على جواز تفريق بعض السورة على خمس ركوعات، بل التأمل فيها يشهد بمفروغية وجوب سورة كاملة في كل ركعة غاية الأمر أنه وقع السؤال عن جواز تفريقها على الركوعات.

فالقدر المسلم هو تفريق سورة تامة على خمس ركوعات، وأما تفريق بعضها عليها فغير ثابت، فلا مجال للاجتزاء به بعد وضوح كون صلاة الآيات ركعتين. وأما المبحث الثاني: وهو إتيان الركوع الخامس عن جزء سورة بعد فرض قراءة سورة كاملة قبله من الركوعات السابقة من تلك الركعة.

فلخص الكلام فيه أنه بعد كون صلاة الآيات في مرتكزات المشرعة ركعتين وأن كل ركعة يجب في أولها فاتحة الكتاب، لا مجال للقول بالإجزاء فيما إذا ركع في الخامس عن بعض سورة، إذ يلزم حينئذٍ عدم قراءة فاتحة الكتاب في أول الركعة الثانية بل يجب عليه بمقتضى قولهم عليه السلام في نصوص الباب، كصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم: «وإن نقصت من السورة شيئاً فاقراً من حيث نقصت ولا تقرأ فاتحة الكتاب.»^(١) وصحيحة البرنظي وعلي بن جعفر عليه السلام: «فلا تقرأ بفاتحة الكتاب حتى تختتم السورة»^(٢).

(١) وسائل الشيعة ٧ / ٤٩٤، الباب ٧ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، ح ٦، الحديث ٩٩٤٦.

(٢) وسائل الشيعة ٧ / ٤٩٧، الباب ٧ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، ح ١٣، الحديث ٩٩٥٣.

بل المتجه حينئذٍ عدم وجوب قراءة أم الكتاب رأساً في الركعة الثانية، لجواز تبعيض ما بقي من السورة التي ركع عنها في الخامس من الركعة الأولى على جميع ركوعات الركعة الثانية، وهو كما ترى مما لا يمكن الالتزام به، ضرورة لزوم الإتيان بأم الكتاب في كل ركعة من الصلوات الثنائية.

لا يقال: إنَّ معهودية وجوب الفاتحة في كل ركعة في الثنائية تمنع عن الاختصار على الفاتحة المقروءة في الركعة الأولى، فحينئذٍ يتم السورة التي ركع عن جزء منها في الركعة الأولى ويقرأ الفاتحة قبل الركوع الثاني أو الثالث مثلاً من الركعة الثانية فيقوم بعد السجدة الثانية من الركعة الأولى ويقرأ ما بقي من السورة التي قرأ شيئاً منها قبل الركوع الخامس ثم يقرأ فاتحة الكتاب قبل الركوع السابع أو الثامن مثلاً.

فإنه يقال: يلزم حينئذٍ خلاف الترتيب المعهود بين الفاتحة والسورة إذ يتقدم جزء من السورة التي قرأ بعضها قبل الركوع الخامس من الركعة الأولى على الفاتحة والمركوز في أذهان المشرعة وجوب الفاتحة في أول الركعة.

والمفروض عدم مشروعية الفاتحة إلا بعد إتمام السورة الذي لم يتحقق في المقام وليس له رفع اليد عن تلك السورة وقراءة أم الكتاب واستئناف سورة، لما عرفت من ظهور قولهم عليه السلام «وإن نقصت من السورة شيئاً فأقرأ من حيث نقصت ولا تقرأ فاتحة الكتاب» في وجوب إتمام السورة وعدم مشروعية الفاتحة قبل ذلك.

وبالجمله فيدور أمر الفاتحة حينئذٍ بين الجزئية والمانعية، إذ مقتضى قوله عليه السلام: «ولا تقرأ فاتحة الكتاب فيما إذا نقص من السورة» هو وجوب القراءة من حيث نقص وعدم مشروعية الفاتحة فتكون الفاتحة مانعة ومقتضى الارتكاز هو وجوب القراءة في أول كل ركعة من الصلوات فتكون القراءة جزء.

والحاصل أنّ الحق - كما هو المشهور بل المدعى عليه الإجماع - هو عدم جواز تفريق سورة على مجموع العشر ركعات ووجوب الإتيان بفاتحة الكتاب قبل الركوع السادس.

ولكن احتمل العلامة رحمته (١) ضعيفاً جواز ترك الفاتحة قبل الركوع السادس فيما إذا ركع الخامسة عن بعض سورة. ثم وجهه في محكي الحدائق (٢) بإطلاق قوله عليه في صحيحة زرارة ومحمد بن سلم: «وإن نقصت من السورة شيئاً فاقراً من حيث نقصت ولا تقرأ فاتحة الكتاب» الشامل لقيام الركعة الثانية فيما إذا أتى بالركوع الخامس عن بعض سورة.

ولكن ينعى الإطلاق بما هو المركوز في أذهان المشرعة من لزوم الفاتحة في أول كل ركعة.

ويقوله عليه في صحيح الحلبي: «وإن قرأت نصف سورة أجزاءً أن لا تقرأ فاتحة الكتاب إلّا في أول ركعة حتى تستأنف أخرى.» (٣)، فإنّ ظاهره إجزاء عدم قراءة الفاتحة مع التبعض إلّا في أول الركعة، فيجب قراءة الفاتحة في أول الركعة سواء كانت الركعة الأولى أم الثانية، فلا مجال للاعتداد على الإطلاق المزبور ولا أقل من صيرورة الإطلاق مشكوكاً فيدور الأمر بين جزئية الفاتحة ومانعيتها ولا يتمكّن حينئذٍ من إتمام الصلاة، كما لا يخفى.

فأفاده المشهور هو الأقوى، مضافاً إلى أنّه أحوط، والله العالم.

(١) تذكرة الفقهاء ٤ / ١٧١.

(٢) الحدائق الناضرة ١٠ / ٣٣٣.

(٣) وسائل الشيعة ٧ / ٤٩٥، الباب ٧ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، ح ٧، الحديث

ثم إنَّ هنا فروعاً:

الفرع الأول: أنَّ المشهور - كما صرح به في محكي الحدائق^(١)، بل عن بعض دعوى الإجماع عليه - وجوب إعادة الحمد مهما ركع عن إكمال سورة، فإذا أتمَّ سورة وركع يجب عليه استئناف الفاتحة للركوع اللاحق.

ويشهد له - مضافاً إلى ما عرفت - قوله عليه السلام في صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم: «وإن نقصت من السورة شيئاً فاقرأ من حيث نقصت ولا تقرأ فاتحة الكتاب.»^(٢)، فإنَّ مفهومه وجوب القراءة مع عدم نقص السورة وهو أعم من إكمال السورة واستئنافها، ففي هاتين الصورتين يجب قراءة أم الكتاب.

ومن هنا يظهر ضعف ما عن الحلبي رضي الله عنه^(٣) من عدم وجوب الفاتحة في هذه الصورة محتجاً بأنَّ الركعات كركعة واحدة.

هذا مضافاً إلى ما فيه:

أولاً: من أنَّ مقتضى هذا الوجه وجوب الاقتصار في جميع الركوعات الخمس على أم الكتاب مرة وعدم مشروعية أزيد من مرة واحدة في ركعة واحدة، وهو كما ترى خلاف ما صرح به في نصوص الباب.

وثانياً: مما في المعتبر^(٤) من أنَّه خلاف فتوى الأصحاب والمنقول عن أهل البيت عليهم السلام، وحكي عن الشهيد رضي الله عنه في الذكرى أنَّه قال: «فإن احتج ابن ادريس

(١) الحدائق الناضرة ١٠ / ٣٣١.

(٢) وسائل الشيعة ٧ / ٤٩٤، الباب ٧ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، ح ٦، الحديث ٩٩٤٦.

(٣) السرائر ١ / ٣٢٤.

(٤) المعتبر ٢ / ٣٣٥.

برواية عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام قال: «انكسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله فصلّى ركعتين قام في الأولى فقرأ سورة ثم ركع فأطال الركوع ثم رفع رأسه فقرأ سورة ثم ركع فعل ذلك خمس مرات قبل أن يسجد ثم سجد سجدتين ثم قام في الثانية ففعل مثل ذلك فكان له عشر ركعات وأربع سجّدت» (١)، والتوفيق بينها وبين باقي الروايات بالحمل على استحباب قراءة الفاتحة مع الإكمال.

فالجواب أنّ تلك الروايات أشهر وأكثر وعمل الأصحاب بمضمونها فتحمل هذه الرواية على أنّ الراوي ترك ذكر الحمد للعلم به ليوافق تلك الروايات الأخرى» (٢)، انتهى.

قلت: لا يخفى ما في هذه الرواية.

أما أولاً: فلشدّ وذا وإرسالها، فإنّ صاحب الحدائق قال فيما حكى عنه: «لم أقف على هذه الرواية إلاّ في كتاب الذكرى فإنّه لم ينقلها صاحب الوافي الجامع لأخبار الكتب الأربعة ولا صاحب الوسائل مع جمعه لما زاد عنها ولا شيخنا المجلسي في البحار مع تصديده لنقل جملة الأخبار» (٣).

وأما ثانياً: فلعدم ظهورها في ترك الفاتحة، لقوة احتمال عدم التعرض لقراءة الفاتحة من جهة وضوح اشتمال الصلاة عليها وعدم الحاجة إلى ذكرها، وعلى هذا فلا دلالة في الرواية على عدم وجوب الحمد مع إكمال السورة.

وأما ثالثاً: فلأنّه على تقدير دلالتها على ذلك لا مجال للعمل بها ووجوب رد علمها إلى أهله، إذ مقتضاها عدم وجوب الفاتحة في شيء من الركعتين وهو كما ترى مناف لما تسالموا عليه من وجوب الفاتحة في كل صلاة هذا، والله العالم.

(١) لم نعثر على الرواية إلاّ في الذكرى.

(٢) ذكرى الشيعة ٤ / ٢١٠.

(٣) الحدائق الناضرة ١٠ / ٣٣٢.

الفرع الثاني: المستفاد من النصوص البيانية التخييرية بين قراءة سورة كاملة قبل كل ركوع وبين تفريق سورتين على مجموع الركوعات العشرة بأن يكون في كل خمس سورة كاملة، وتفريق سورة على ركعتين أو أزيد، كما هو صريح صحيحة البنظري. فاحتمال حصر التبعض في توزيع سورة على الخمس كما عن الشهيد عليه السلام في الذكرى ^(١) ضعيف، إذ لا منشأ له ظاهراً إلا ذيل صحيحة الرهط ^(٢) وهو لا يدل على الانحصار، كما هو واضح.

الفرع الثالث: الظاهر أن ترك الفاتحة في صورة تبعض السورة يكون عزيمة لا رخصة، لظهور قوله عليه السلام في صحيحة الحلبي: «وإن قرأت سورة في الركعتين أو ثلاث فلا تقرأ بفاتحة الكتاب حتى تختم السورة» ^(٣)، وقوله عليه السلام في صحيحة محمد بن مسلم: «وإن نقصت من السورة فاقراً من حيث نقصت ولا تقرأ فاتحة الكتاب» ^(٤) في التوظيف وعدم مشروعية الفاتحة حينئذٍ خصوصاً بعد سبق قوله عليه السلام «فاقرأ من حيث نقصت» على قوله عليه السلام «ولا تقرأ فاتحة الكتاب»، فإن المشهور وجوب القراءة من حيث نقص لا من غير موضع القطع ولا سورة أخرى، فبقريئة المقابلة يكون قوله عليه السلام «ولا تقرأ» ظاهراً في عدم المشروعية.

(١) الذكرى ٤ / ٢١٠: «لو بعض وجب إكمال سورة في الخمس لأنها ركعة من صلاة واجبة، ولو بعض بسورتين أو ثلاث أو أربع فالظاهر الجواز غير أنه إذا تم السورة وجب أن يقرأ بعدها الحمد»، فتأمل فيه وفي هذه النسبة.

(٢) وسائل الشيعة ٧ / ٤٩٢، الباب ٧ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، ح ١، الحديث ٩٩٤١.

(٣) وسائل الشيعة ٧ / ٤٩٧، الباب ٧ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، ح ١٣، الحديث ٩٩٥٣.

(٤) وسائل الشيعة ٧ / ٤٩٤، الباب ٧ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، ح ٦، الحديث ٩٩٤٦.

فما حكي عن شيخنا الأعظم الأنصاري رحمته ^(١) من استظهار الرخصة في ترك الفاتحة بدعوى كون النهي وارداً في مقام توهم الوجوب، نظير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَحَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ الوارد عقيب المنع، ومن المقرر في محله أن وقوع النهي عقيب توهم الوجوب أو وقوع الأمر عقيب الحظر قرينة نوعية صارفة عما يكون الأمر والنهي ظاهراً فيه من الوجوب والحرمة.

لا يخلو من تأمل، لما عرفت من ظهور الأمر والنهي المذكورين في التوظيف خصوصاً بقرينة المقابلة المزبورة، وخصوصاً عدم احتمال معتد به لتوهم وجوب الفاتحة حتى يحتاج إلى الدفع.

والتعبير بلفظ الإجزاء في صحيحتي الحلبي والرهط لا يقاوم هذا الظهور لوروده كثيراً في بيان الوظيفة، فتدبر.

الفرع الرابع: قد ظهر من الفرع المزبور وجوب القراءة في صورة تبعض السورة من موضع القطع لا استيناف سورة أخرى ولا قراءة تلك السورة من غير موضع القطع من غير فرق بين ما قبل موضع القطع وما بعده، بل الواجب هو القراءة من حيث قطع إذ المستفاد من روايات تفريق السورة الواحدة على الركوعات هو المحافظة على نظم السورة بحيث كان المائز بين قراءة سورة كاملة وبين تقطيعها هو التقطيع فقط مع حفظ الجهات الدخيلة في السورة. كل ذلك لقوله عليه السلام: «وإن نقصت من السورة فأقرأ من حيث نقصت».

وبه يقيد إطلاق قوله عليه السلام في خبر أبي بصير: «فليقرأ ستين آية» ^(٢)، بعد الغض

(١) كتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري) ٢ / ١٤٧.

(٢) وسائل الشيعة ٧ / ٤٩٣، الباب ٧ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، ح ٢، الحديث

عن ضعفه لعدم عمل المشهور به، وكذا إطلاق قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** في صحيحة الحلبي: «وإن شئت قرأت نصف سورة في كل ركعة»^(١)، بعد تسليم إطلاقه والغض عن وروده مورد حكم آخر وهو جواز أصل التبويض.

فعليه لا مجال للقول بجواز القراءة من غير موضع القطع كما عن الشهيدين **قَلْبًا**^(٢)، ولا للقول بجواز رفض السورة التي ركع عن بعضها والعدول عنها إلى سورة أخرى كما عن المبسوط^(٣) والنهاية^(٤) والشهيدين **تَبِيحًا**، ولا للقول بجواز القراءة من وسط السورة أو آخرها بعد الفاتحة في القيام الأول لما تقدم من أنّ سوق أخبار تفريق السورة هو لزوم المحافظة على نظم السورة حتى يحتمها.

الفرع الخامس: لا فرق فيما ذكرناه من كيفية صلاة الآيات وأحكامها بين صلاة الكسوف وبين سائر الآيات، لصحيح ابن أذينة^(٥) المشار إليه في كيفية صلاة الآيات.

الفرع السادس: ظاهر قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** في صحيحة الرهط: «ثم تقوم فتصنع مثل ما صنعت في الأولى»^(٦)، وما عن الفقه الرضوي من قوله: «ثم تقوم فتصنع مثل ما

(١) وسائل الشيعة ٧ / ٤٩٥، الباب ٧ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، ح ٧، الحديث ٩٩٤٧.

(٢) ذكرى الشيعة ٤ / ٢١٠، روض الجنان / ٣٠٣، مسالك الأفهام ١ / ٢٥٩.

(٣) المبسوط ١ / ١٧٣.

(٤) النهاية / ١٣٧.

(٥) وسائل الشيعة ٧ / ٤٩٢، الباب ٧ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، ح ١، الحديث ٩٩٤١.

(٦) وسائل الشيعة ٧ / ٤٩٢، الباب ٧ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، ح ١، الحديث ٩٩٤١.

صنعت في الركعة الأولى»^(١)، وغيرهما هو كون صلاة الآيات ركعتين لا أزيد، إذ لو كانت عشر ركعات فكان اللازم أن يقول: (فتصنع مثل ما صنعت في الركعات الخمس) بدل قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ**: «مثل ما صنعت في الأولى».

وعليه فيكون كل من الركوعات الخمسة أجزاء الركعة الواحدة فتلحق بالأفعال من حيث الشك، فإذا شك في بعضها فإن كان في المحل يأتي به لقاعدة الاشتغال وإن كان بعده لا يعتني به لعموم قاعدة التجاوز.

نعم إذا رجع الشك في الركوع إلى الشك في الركعة كما إذا شك في أن ركوعه هو الخامس أو السادس فتبطل الصلاة لبطلان كل فريضة ثنائية بالشك في الركعات، وهذا بخلاف ما إذا كان كل ركوع ركعة.

[استحباب الجماعة في صلاة الآيات]

تكميل: تستحب الجماعة في صلاة الآيات. قال في محكي المدارك: «هذا قول علمائنا أجمع، قاله في التذكرة^(٢)»^(٣).

ويشهد له قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** في صحيحة الرهط: «إن رسول الله **صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ** صلى بأصحابه صلاة الكسوف»، ولو كان هذا ظاهراً في الوجوب فيرفع اليد عنه بخبر روح بن عبد الرحيم، قال: «سألت أبا عبد الله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** عن صلاة الكسوف تصلي جماعة؟ قال: جماعة وغير جماعة»^(٤)، وكذا خبر محمد بن يحيى الساباطي^(٥).

(١) مستدرك الوسائل ٦ / ١٦٩، الباب ٦ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، ح ١، الحديث ٦٦٩٦، وفقه الرضا **عَلَيْهِ السَّلَامُ** / ١٣٤.

(٢) التذكرة ١ / ١٦٤.

(٣) مدارك الأحكام ٤ / ١٤٠.

(٤) وسائل الشيعة ٧ / ٥٠٣، الباب ١٢ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، ح ١، الحديث ٩٩٧٢.

ولا فرق في الحكم باستحباب الجماعة بين احتراق تمام القرص وبعضه، غاية أن الاستحباب في صورة احتراق الكل أكد.

ولم يظهر في هذا الحكم خلاف إلا من الصدوق في المقنع، حيث قال في محكيه: «إذا احترق القرص كله فصلّها في جماعة وإن احترق بعضه فصلّها فرادى.»^(١)، وحكى عن ظاهر والده أيضاً نفي الجماعة عند احتراق البعض، قال في مفتاح الكرامة: «وفي النجيبية هو متروك بين الأصحاب.»^(٢).

ويمكن أن يريد الصدوقان **تَيَمُّناً** نفي تأكيد الاستحباب مع احتراق البعض لا نفي مشروعية الجماعة، وإلا ففيه منع، إذ لا ظهور لكلمة «ينبغي» في صحيحة ابن أبي يعفور^(٣) في الوجوب وعلى تقديره لا سبيل إلى ذلك لمخالفة الجمل بل الكل له. فالمتحصل تأكد استحباب الجماعة مع احتراق تمام القرص وعدمه مع عدمه، والله العالم.

وأما كيفية الجماعة فيها، فهي أن يكون مع الإمام في أول الصلاة إلى آخرها أو يلحق معه قبل ركوع الركعة الأولى أو فيه.

وأما إذا أتى الإمام ببعض ركوعات الركعة الأولى فهل يجوز الاقتداء به أم لا؟ فيه قولان؛ نسب ثانيهما إلى المشهور، لأن الركعة الأولى فاتت بعد رفع الإمام رأسه

(٥) وسائل الشيعة ٧ / ٥٠٣، الباب ١٢ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، ح ٣، الحديث ٩٩٧٤.

(١) المقنع / ٤٤، ونقله العلامة في المختلف ٢ / ٢٩٠ والشهيد في الذكرى ٤ / ٢١٧.

(٢) مفتاح الكرامة ٩ / ٢٢.

(٣) وسائل الشيعة ٧ / ٥٠٣، الباب ١٢ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، ح ٢، الحديث ٩٩٧٣.

عن الركوع الأول، كما نص عليه في محكي المعتبر^(١) والعلامة في جملة من كتبه^(٢) على ما قيل، وأولهما إلى العلامة أيضاً في محكي التذكرة^(٣).

وهذا هو الأقوى إن كان تخلفه عن الإمام بحيث لا يضر معه صدق القدوة، كما إذا أدرك الإمام في الركوع الثاني من ركوعات الركعة الأولى ولم يكن الإمام مسرعاً فإنه إذا تخلف المأموم عنه لإتيان الركوع الخامس يلحق بالإمام في السجدة الأولى أو الثانية، فلا يختل القدوة، وأما إذا كان الإمام مسرعاً في صلاته ولم يمكن أن يدركه المأموم المتأخر عن الركوعات الأربعة في السجدة الأولى أو الثانية فلا يجوز الاقتداء أصلاً لفوات القدوة.

وبالجملة فالمناط في الجواز وعدمه هو بقاء صدق القدوة وعدمه، والله العالم بحقائق أحكامه.

(١) المعتبر ٢ / ٣٣٦.

(٢) التذكرة ١ / ١٦٤، تحرير الأحكام / ٤٧.

(٣) التذكرة ١ / ١٦٥.

القول في صلاة الأموات.

وفيهما مباحث:

[فيمن يصلّى عليه]

المبحث الأول: فيمن يصلّى عليه.

وهو كل من يظهر الشهادتين مع عدم العلم بكفره باطناً وعدم إنكاره لضروري من ضروريات الدين لأنّه يصير بذلك كافراً لأداء إنكار الضروري إلى إنكار الرسالة المقدسة. فكل مظهر للشهادتين إن لم يحكم بكفره لجهة خارجية كإنكار الضروري أو النصب أو الغلو أو غيرها مما يوجب الكفر تجب الصلاة عليه من غير فرق في ذلك بين المؤلف والمخالف بما لهما من الفرق المختلفة.

ويدل على هذا الحكم - مضافاً إلى دعوى الإجماع عليه - روايات:

منها: خبر طلحة بن زيد عن أبي عبدالله عليه السلام عن أبيه عليه السلام قال: «صلّ على من مات من أهل القبلة وحسابه على الله»^(١).

وخبر السكوني عن جعفر عليه السلام عن آبائه، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: صلّوا على المرجوم من أمتي وعلى القاتل نفسه من أمتي لا تدعوا أحداً من أمتي بلا صلاة.»^(٢)، وقريب منها غيرهما، وضعف سندها مجبور بعمل الأصحاب.

ومقتضى عمومها وجوب الصلاة على الخوارج والغلاة وغيرهما من الفرق المنتحلة للإسلام المحكوم بكفرهم، لكن يجب تخصيصها بما دل على عدم وجوب

(١) وسائل الشيعة ٣ / ١٣٣، الباب ٣٧ من أبواب صلاة الجنائز، ح ٢، الحديث ٣٢١٢.

(٢) وسائل الشيعة ٣ / ١٣٣، الباب ٣٧ من أبواب صلاة الجنائز، ح ٣، الحديث ٣٢١٣.

الصلاة على الكافر كما قيل، على إشكال في هذا التخصيص، لكون النسبة بين إطلاق ما دل على عدم وجوب الصلاة على الكافر الشامل للمنتحل للإسلام وغيره وبين ما دل على وجوبها على كل مظهر للشهادتين سواء حكم بكفره لمجهة عارضية أم لا، عموماً من وجه، وليس ما دل على عدم وجوب الصلاة على الكافر أخص مطلقاً بما دل على وجوب الصلاة على مظهر الشهادتين حتى يخصه.

فالأولى الاستدلال على الخروج بالنصوص الواردة في كفر جملة من الفرق المنتحلة للإسلام كالنواصب، كقول الباقر عليه السلام في رواية الفضيل: «لأنّ الناصب كافر»^(١)، ورواية ابن أبي يعفور: «إنّ الله تعالى لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب وإنّ الناصب لنا أهل البيت أنجس منه»^(٢)، ومن المعلوم أنّ الكافر ليس من أمة محمد صلى الله عليه وآله فيخرج بالكفر عن عنوان المسلم الذي هو من الأمة.

وبالجملة فكل مظهر للشهادتين تجب الصلاة عليه ما لم يخرج عن الإسلام بأحد موجباته من غير فرق فيه بين المؤمن والمنافق، فإذا أنكر الشيعي العياذ بالله ضرورياً من ضروريات الدين يخرج عن الإسلام ولا تجب الصلاة عليه.

ومما ذكرنا ظهر ضعف ما عن بعض متأخري المتأخرين من عدم وجوب الصلاة على المخالف المحكوم بكونه مسلماً، مستنداً فيه تارة إلى الأصل، وأخرى إلى عدم حجية الروايات الدالة على وجوب الصلاة على كل مظهر للشهادتين لضعف سندها، وثالثة إلى أنّ الصلاة إكرام للميت ودعاء له والمنافق لا يستحق ذلك.

توضيح وجه الضعف ما عرفت من انجبار ضعف السند بعمل الأصحاب فتلك

(١) وسائل الشيعة ٢٠ / ٥٥٩، الباب ١١ من أبواب ما يجرم بالكفر ونحوه، ح ١١، الحديث

٢٦٣٤٤.

(٢) وسائل الشيعة ١ / ٢٢٠، الباب ١٢ من أبواب الماء المضاف والمستعمل، ح ٥، الحديث ٥٦٠.

الروايات حجة وينقطع بها الأصل.

وأما عدم استحقاق المناق للصلاة لكونها دعاء، ففيه: أنه من تنقيح ملاكات الأحكام التي لا سبيل لنا إلى إحرازها. هذا تمام الكلام في البالغ المظهر للشهادتين.

{ الصلاة على الطفل }

وأما الطفل المحكوم بالإسلام إما بالتولد وإما بالالتقاط من أرض المسلمين وإما بالسبي - على إشكال في تبعيته للسببي حتى في هذا الحكم، إذ المتيقن من التبعية هو كونه تابعاً له فيما يرجع إلى أمور حياته ومعاشه - ففيه أقوال:

أحدها: ما عن ابن الجنيد ^(١) من القول بوجوبها على المستهل.

ثانيها: ما عن ابن أبي عقيل ^(٢) من عدم وجوبها على الصبي حتى يبلغ.

ثالثها: التفصيل بين الطفل الذي له ست سنين وغيره بالوجوب في الأوّل دون

الثاني، وهذا هو المشهور المنصور.

والأخبار الواردة في المقام على طوائف:

منها: ما ظاهره عدم مشروعية الصلاة على الصبي الذي لا يعقل الصلاة وأنّ موضوع الوجوب هو أن يعقل الصلاة وأن يكون ابن ست سنين، كصحيحة زرارة، قال: «مات ابن لأبي جعفر عليه السلام فأخبر بموته فأمر به فغسل وكفن ومشى معه فصلّى عليه وطرحت خمره فقام عليها، ثم قام على قبره حتى فرغ منه ثم إنصرف وانصرفت معه حتى أتى لأمشي معه، فقال عليه السلام: أما إنّه لم يكن يصلّى على مثل هذا وكان ابن ثلاث سنين وكان علي عليه السلام يأمر به فيدفن ولا يصلّى عليه ولكن الناس

صنعوا شيئاً فنحن نضع مثله. قال: قلت: متى تجب عليه الصلاة؟ فقال: إذا عقل الصلاة وكان ابن ست سنين»^(١)، الحديث.

وقريب منها صحيحة الحلبي وزرارة عن أبي عبد الله عليه السلام^(٢)، ومرسلة الصدوق عن أبي جعفر عليه السلام^(٣).

وظاهر هذه النصوص كون موضوع وجوب الصلاة مركباً من أمرين؛ أحدهما تعقل الصبي للصلاة والآخر كونه ابن ست سنين، فانتفاء أحدهما يوجب انتفاء الحكم، لظهور العطف في قوله عليه السلام «وكان ابن ست سنين» في المغائرة.

ولكن لما فسر عقل الصلاة في صحيحة محمد بن مسلم^(٤) بست سنين، فيكون المراد بعقل الصلاة في الروايات المذكورة أيضاً ذلك، لحكومة المفسر على المفسر، سواء كانت كلمة عليه مذكورة في صحيحة محمد بن مسلم بعد قوله «ويصلّي» كما رواها في الحدائق^(٥) وغيره أم ساقطة كما في الوسائل بل وكذا في التهذيب^(٦) الذي هو الأصل في روايتها، فإنّ هذا الاختلاف لا يضر بصحة التفسير المزبور.

فالمتحصل أنّ الاستفادة من هذه الطائفة هو وجوب الصلاة على ابن ست سنين دون من هو أقل منه.

(١) وسائل الشيعة ٣ / ٩٥، الباب ١٣ من أبواب صلاة الجنائز، ح ٣، الحديث ٣١١٩.

(٢) وسائل الشيعة ٣ / ٩٥، الباب ١٣ من أبواب صلاة الجنائز، ح ١، الحديث ٣١١٧.

(٣) وسائل الشيعة ٣ / ٩٥، الباب ١٣ من أبواب صلاة الجنائز، ح ٢، الحديث ٣١١٨.

(٤) وسائل الشيعة ٤ / ١٨، الباب ٣ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها وما يناسبها، ح ٢، الحديث ٤٣٩٨.

«عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام في الصبي متى يصلّي؟ فقال: إذا عقل الصلاة، قلت: متى يعقل الصلاة؟ فقال: لست سنين».

(٥) الحدائق الناضرة ١٠ / ٣٦٨، فيه: «...في الصبي متى يصلّي عليه؟ قال: إذا عقل الصلاة...»

(٦) تهذيب الأحكام ٢ / ٣٨١.

ومنها: ما تدل على وجوب الصلاة على المستهل، كصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا يصلى على المنفوس وهو المولود الذي لم يستهل ولم يصح ولا يورث من الدية ولا من غيرها وإذا استهل فصل عليه وورثه.» (١)، وقريب منه خبر السكوني (٢).

ومنها: ما تدل على وجوب الصلاة على الصبي مطلقاً إلا إذا سقط ناقص الخلقة، كصحيحة علي بن يقطين، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام لكم يصلى على الصبي إذا بلغ من السنين والشهور؟ قال: يصلى عليه على كل حال إلا أن يسقط لغير تمام.» (٣)، بناءً على ظهور قوله عليه السلام «لغير تمام» في التمامية من حيث الخلقة لا من حيث أقصى مدة الحمل.

ثم إن هاتين الطائفتين تعارضان الطائفة الأولى المحددة لموضوع وجوب الصلاة ببلوغ ست سنين، لدلالة تلك الطائفة على نفي مشروعية وجوب الصلاة على الصبي الذي لم يبلغ ست سنين وهاتان الطائفتان تدلان على وجوبها عليه.

وحكي عن المشهور حمل هاتين الطائفتين على الاستحباب. وفيه أولاً: أن هذا اللسان لسان المعارضة ولا وجه لهذا الجمع، إذ مفهوم قوله عليه السلام في الطائفة الأولى: «إذا عقل الصلاة» إذا لم يعقل الصلاة لا يصلى عليه، وهاتان الطائفتان تدلان على أنه يصلى عليه إلا إذا سقط ناقص الخلقة. ومن المعلوم أن كسمة (يصلى عليه) و(لا يصلى عليه) متعارضتان.

وثانياً: أنه لو كانت الصلاة على من دون ست سنين مستحبة لم يعتذر الإمام عليه السلام عن صلاة على ابنه الذي كان ابن ثلاث سنين بأن الناس صنعوا شيئاً فنحن نصنع

(١) وسائل الشيعة ٣ / ٩٦، الباب ١٤ من أبواب صلاة الجنابة، ح ١، الحديث ٣١٢١.

(٢) وسائل الشيعة ٣ / ٩٧، الباب ١٤ من أبواب صلاة الجنابة، ح ٣، الحديث ٣١٢٣.

(٣) وسائل الشيعة ٣ / ٩٧، الباب ١٤ من أبواب صلاة الجنابة، ح ٢، الحديث ٣١٢٢.

مثله، فهذا الاعتذار يكشف عن عدم مشروعية الصلاة بالعنوان الأولي على من دون ست سنين، ففرض الإمام ع أن هذه الصلاة وقعت بالعنوان الثانوي وهو المهانة التي ترد عليه من استخفاف الناس به وتعميرهم له على ترك الصلاة عليه.

وثالثاً: مناقاة الحمل على الاستحباب لخبر علي بن عبداه، قال: «سمعت أبا الحسن موسى ع يقول: لما قبض ابراهيم بن رسول الله ص جرت فيه ثلاث سنين (إلى أن قال): قال: يا علي قم فجهز ابني. فقام علي ع ففصل ابراهيم وكفنه وحنطه ثم خرج به ومضى رسول الله ص حتى انتهى به إلى قبره. فقال الناس: إن رسول الله ص نسي أن يصلي على ابراهيم لما دخله من الجرع عليه، فانتصب قائماً ثم قال: أيها الناس أتاني جبرئيل بما قلتم، زعمتم أنني نسيت أن أصلي على ابني لما دخلني من الجرع، ألا وإِنَّه ليس كما ظننتم ولكن اللطيف الخبير فرض عليكم خمس صلوات وجعل لموتاكم من كل صلاة تكبيرة وأمرني أن لا أصلي إلا على من صلي»، ^(١) للمحدث.

وجه المناقاة للحمل المزبور واضح، ضرورة أنه مع فرض استحباب الصلاة على من دون ست سنين لم يترك النبي ص الصلاة على ابنه ولم يكن يجيبهم بأن الله تبارك وتعالى أمرني بترك الصلاة إلا على من صلي.

اللهم إلا أن يقال بضعف سند هذه الرواية، وإعراض الأصحاب عن مضمونها لأن ظاهرها عدم مشروعية الصلاة إلا على البالغ، إلا أن يقال: إن المراد بقوله ص «إلا على من صلي» من عقل الصلاة لا خصوص البالغ.

وعلى كل حال لا سبيل إلى الحمل على الاستحباب ولا وجه للجمع العرفي بين الطوائف المزبورة، فالطائفة الظاهرة في وجوب الصلاة على الصبي مطلقاً تحمل على

التقية أو على العنوان الثانوي الموجب لرجحان الصلاة على الصبي.

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنّ الصلاة تجب على الصبي البالغ ست سنين ولا تشرع على من دونها إلاّ بالعنوان الثانوي المقتضي لرجحانها، وقد عرفت أنّ هذا هو المشهور بين الأصحاب.

[تكرار الصلاة على الميت]

المبحث الثاني: لا إشكال في أنّ الواجب من الصلاة على الميت هو صرف الوجود المتحقق بأوّل الوجود.

إنّما الكلام في اتصاف الوجود الثاني بالمطلوبية الاستحبابية وعدمه. ومن المعلوم أنّه بعد سقوط الوجوب بالوجود الأوّل من وجودات الطبيعة يحتاج مطلوبية غير الوجود الأوّل منها ولو بالطلب الاستحبابي إلى دليل خاص. ولا بد من التعرض للأخبار الواردة في المقام حتى يظهر ما يمكن الركون إليه، فنقول وبه نستعين وبوليّه نستغيث:

الأخبار الواردة في الباب على طائفتين؛ أحدهما ما تدل على الجواز، والأخرى ما تدل على المنع.

أما الأولى، فروايات:

منها: موثقة عمار عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «الميت يصلّى عليه ما لم يوار بالتراب وإن كان قد صلّي عليه» ^(١).

ومنّها: موثقة يونس بن يعقوب عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن الجنّزة لم

(١) وسائل الشيعة ٣ / ٨٧، الباب ٦ من أبواب صلاة الجنّزة، ح ١٩، الحديث ٣٠٩٠.

أدركها حتى بلغت القبر؟ قال: إذا أدركتها قبل أن تدفن فإن شئت فصلّ عليها»^(١).
ومنها: حسنة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «كبر أمير المؤمنين عليه السلام على سهل بن حنيف وكان بدرياً خمس تكبيرات ثم مشى ساعة ثم وضعه وكبر عليه خمسة أخرى فصنع به ذلك حتى كبر عليه خمساً وعشرين تكبيرة»^(٢).

وخبّر أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كبر رسول الله صلى الله عليه وآله على حمزة سبعين تكبيرة وكبر علي عليه السلام عندكم على سهل بن حنيف خمساً وعشرين تكبيرة. قال: كبر خمساً خمساً كلّمَا أدركه الناس قالوا: يا أمير المؤمنين لم ندرك الصلاة على سهل فيضعه فيكبر عليه خمساً حتى انتهى إلى قبره خمس مرات»^(٣)، وغير ذلك من الروايات الدالة على تكرير النبي صلى الله عليه وآله الصلاة على حمزة وأهل المدينة على رسول الله صلى الله عليه وآله.

ومقتضى إطلاق موثقة سماعه عدم الفرق في جواز تكرار الصلاة على الميت بين الجماعة والفرادى، وبين مصلاً واحداً ومتعدد، وبين كون تأخير الصلاة على الميت عن عمد أو عن عذر بأن لم يدرك الصلاة عليه إلى قرب دفنه.

وكون مورد بعض الأخبار المتقدمة خصوص الجماعة كخبّر أبي بصير، أو العذر في تأخير الصلاة على الميت كموثقة يونس، لا يقيد إطلاق موثقة سماعه لكونها من المثبتات التي لا تنافي بينها.

نعم يستفاد تقييد مشروعية التكرار بعدم الدفن، وأما بعده مع الصلاة عليه قبل الدفن فلا يكون مشروعاً، لأنّه مقتضى مفهوم قوله عليه السلام: «ما لم يوار بالتراب»

(١) وسائل الشيعة ٣ / ٨٧، الباب ٦ من أبواب صلاة الجنائز، ح ٢٠، الحديث ٣٠٩٢.

(٢) وسائل الشيعة ٣ / ٨٠، الباب ٦ من أبواب صلاة الجنائز، ح ١، الحديث ٣٠٧٣.

(٣) وسائل الشيعة ٣ / ٨٢، الباب ٦ من أبواب صلاة الجنائز، ح ٥، الحديث ٣٠٧٧.

وقوله عليه السلام في موثقة يونس: «إذا أدركتها قبل أن تدفن».

وبالجملية فالمستفاد من الأخبار المجوزة هو جواز التكرار مطلقاً ما لم يدفن.

وأما الطائفة الثانية، فروايات أيضاً:

منها: خبر وهب بن وهب عن جعفر عن أبيه عليه السلام «أن رسول الله صلى الله عليه وآله صلى على جنازة فلما فرغ جائه أناس فقالوا: يا رسول الله! لم ندرك الصلاة عليها. فقال صلى الله عليه وآله: لا يصلّي على جنازة مرتين ولكن ادعوا لها» (١).

ومنها: خبر اسحاق بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إن رسول الله صلى الله عليه وآله صلى على جنازة فلما فرغ جاء قوم فقالوا: فاتتنا الصلاة عليها. فقال: إن الجنازة لا يصلّي عليها مرتين ولكن ادعوا له وقلوا خيراً» (٢).

ومنها: خبر حسين بن علوان عن جعفر عن أبيه عليه السلام «أن رسول الله صلى الله عليه وآله صلى على جنازة فلما فرغ جاء قوم لم يكونوا أدركوها، فكلّموا رسول الله صلى الله عليه وآله أن يعيد الصلاة عليها، فقال لهم: قد قضيت الصلاة عليها» (٣).

وظاهر هذه الأخبار هو نفي مشروعية تكرار الصلاة على الميت حتى لمن كان معذوراً، كما هو ظاهر قول السائل في هذه الروايات «لم ندرك الصلاة» و«فاتتنا الصلاة عليها» و«جاء قوم لم يكونوا أدركوها»، فمقتضى هذه الروايات عدم مشروعية التكرار مطلقاً، كما أنّ مقتضى إطلاق بعض الأخبار المجوزة هو المشروعية مطلقاً.

والظاهر أنّ هذه الأخبار المجوزة والمانعة من الاخبار المتعارضة، إذ لسان

(١) وسائل الشيعة ٣ / ٨٧، الباب ٦ من أبواب صلاة الجنازة، ح ٢٤، الحديث ٣٠٩٦.

(٢) وسائل الشيعة ٣ / ٨٧، الباب ٦ من أبواب صلاة الجنازة، ح ٢٣، الحديث ٣٠٩٥.

(٣) وسائل الشيعة ٣ / ٨٤، الباب ٦ من أبواب صلاة الجنازة، ح ١٣، الحديث ٣٠٨٥.

قوله عليه السلام: «الميت يصلّى عليه ما لم يوار بالتراب وإن كان قد صلّى عليه» ولسان قوله عليه السلام: «إن الجنّازة لا يصلّى عليها مرتين» هو التعارض.

فما عن غير واحد بل المشهور من حمل الأخبار المانعة على الكراهة بقريضة الأخبار المجوزة، لا يخلو من منع إذ مع كون اللسان في كلتا الطائفتين لسان المعارضة لا وجه للحمل على الكراهة، لكون هذا الحمل بلا شاهد.

بل المعارضة محكمة، ولكن لما كانت الروايات المانعة ضعيفة السند فيؤخذ بالأخبار المجوزة وتطرح المانعة لضعف السند وعدم اجتماع شرائط الحجية فيها حتى تصلح للمعارضة.

مضافاً إلى أنه - بعد تسليم سندها - لا مجال للعمل بالأخبار المانعة أيضاً لموافقتها لمذهب جماعة من العامة على ما حكى فتحمل على التقية.

لكن الحق عدم صحة حملها على التقية لعدم التقية في زمن النبي صلى الله عليه وآله، فالأولى عدم الاعتماد على الأخبار المانعة لضعف سندها، فتأمل ^(١). فالمعتمد هو ما دل على الجواز فيكون تكرار الصلاة على الميت مستحباً غير مكروه بمعنى قلة الثواب، كما هو مدار الكراهة في العبادة.

وقد عرفت عدم الفرق في هذا الحكم - أي استحباب التكرار - بين الواحد والمتعدد كما هو مقتضى إطلاق موثقة عمار المتقدمة، وبين الفرادى والجماعة للإطلاق أيضاً وفاقاً للمحكي عن ابن أبي عقيل ^(٢) من نفي الكراهة مطلقاً.

فما عن ابن ادريس ^(٣) من التفصيل بين الجماعة والفرادى بالكراهة في الأولى

(١) إشارة إلى إمكان دعوى انجباره بعمل الأصحاب، فتدبر.

(٢) نقل عنه في مختلف الشيعة ٣٠١ / ٢.

(٣) السرائر ١ / ٣٦٠.

وعدمها في الثانية استناداً إلى تكرار الصحابة الصلاة على النبي ﷺ، ضعيف غايته لما عرفت من أن مورد جملة من الروايات الدالة على الاستحباب هي الجماعة.

مضافاً إلى إطلاق موثقة عمار المتقدمة الشامل لكل من الجماعة والفرادى، ولا وجه للتقييد بالجماعة كما هو مورد كثير من روايات الجواز ولا بالفرادى كما هو عمل الصحابة بالنسبة إلى الصلاة على النبي ﷺ لعدم التنافي الموجب للتقييد.

وكذا ما عن الشيخ رحمته في الخلاف من «أنه من صلى على جنازة يكره له أن يصلي عليها ثانياً»^(١)، وظاهره اختصاص الكراهة بالمصلي.

وذلك لما عرفت من إطلاق موثقة عمار، وكون مورد كثير من روايات الجواز وقوع التكرار من المصلي الأول كما في صلاة المولى أمير المؤمنين علي (عليه الصلاة والسلام) على سهل بن حنيف.

بقي هنا شيء وهو أن الظاهر من الأخبار الدالة على جواز التكرار هو صدق عنوان الجنازة والميت على المصلي عليه.

وأما مع عدم صدقها عليه كما إذا تأخر دفنه زماناً كثيراً بحيث تلاشى الميت وصار عظماً بالية، كما في غالب الجنائز التي ينقلونها في هذه الأعصار من البلاد البعيدة إلى الأعتاب المقدسة توسلاً بالأئمة المعصومين (صلوات الله عليهم أجمعين)، فجواز تكرار الصلاة عليها مشكل، لأن موضوع الأخبار المجوزة وهو الميت والجنازة لا يصدق على العظام البالية، والتعدي عن موردها منوط بتنقيح المناط القطعي، ودون إثباته خرط القتاد.

وكذا لا يبعد اختصاص جواز التكرار بالجنازة التي أُخِّر دفنها قهراً. وأما تعطيل الجنازة عن الدفن لتكرار الصلاة عليها، فهو مشكل أيضاً، خصوصاً

مع خوف الفساد، بل لا يجوز حينئذٍ.

والحاصل أنّ التكرار مستحب ما لم يناف تعجيل الدفن المطلوب شرعاً كما إذا أُخّر دفنه لعدم تهيوّ قبره أو لجهة أخرى، كما أنّ استحبابه لا يختص بشخص دون شخص فيستحب التكرار حتى بالنسبة إلى من صلّى على الجنازة فضلاً عن من لم يصلّ، والله العالم.

هذا تمام الكلام في حكم تكرار الصلاة على الميت قبل الدفن.

وأما بعد الدفن؛

الخلل الواقع في الصلاة

[الخلل العمدي]

الكلام في الخلل الواقع في الصلاة وهو وإن أُطلق على معان كثيرة لكن المناسب منها هنا هو الإخلال بنظم الصلاة وبالكيفية المعهودة فيها.

والخلل إما ناشئ عن العمد وإما عن السهو وإما عن الشك.

والمراد بالأوّل في المقام على ما يظهر من أدلة الخلل العمدي - كما سيأتي إن شاء الله تعالى - هو أن يكون عالماً بحكم ما يخلّ به وبموضعه وبكونه في الصلاة، فإذا أتى به بتخيل خروجه عن الصلاة كما إذا تكلم زاعماً فراعته عنها لا يندرج في الإخلال العمدي فإذا أخل بشيء من أجزاء الصلاة أو قيودها الوجودية أو العدمية المعبر عنها بالموانع قاصداً وعالماً بالحكم والموضع وكونه في الصلاة يكون هذا إخلالاً عمدياً.

والمراد بالثاني هو ما يشمل النسيان الذي هو عبارة عن ذهوله عن المحافظة فكل نسيان سهو، إذ السهو هو ذهول الشيء عن المحافظة والذاكرة فالخلل السهوي أعم من النسياني.

والمراد بالشك هو تساوى الاحتمالين.

وسيأتي وجه هذه التفاسير إن شاء الله تعالى.

فالكلام يقع في مقامات ثلاثة: الأوّل في حكم الخلل العمدي، الثاني في حكم الخلل السهوي، الثالث في حكم الخلل الشكي.

أما المقام الأول: فنخبة الكلام فيه أنّ الإخلال العمدي بالجزء أو الشرط وجودياً وعدمياً يوجب البطلان لأنّه مقتضى ما دل على دخله، فبطلان الصلاة بالإخلال العمدي من القضايا التي قياساتها معها، إذ عدم البطلان مع فرض دخله في الصلاة مما لا معنى له، للزوم اجتماع المتناقضين وهما الدخل وعدمه، والمراد بالبطلان عدم التمامية وعدم انطباق المأمور به على وجهه عليه وهو مقابل الصحة، هذا مما لا إشكال فيه.

إنما الكلام في أن حديث (لاتعاد الصلاة إلا من خمس) بإطلاقه يشمل حال العمد فإذا أخل بما عدا الخمسة عامداً لا تبطل صلاته.

لكن فيه: أولاً: اختصاص الحديث بالنسيان وما يجري مجراه ولا يشمل صورة العمد. وثانياً: أنّه على تقدير شموله لها تكون أدلة اعتبار الأجزاء والشرائط أظهر منه فتقدم عليه، والتفصيل يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

ثم إنّ الإخلال العمدي يتصور على وجوه:

أحدها: أن ينوي ترك جزء مثلاً وقبل الإتيان بشيء من الأفعال بداله أن يأتي بالصلاة بالكيفية المقررة، كما إذا نوى الصلاة على وجهها وكبرّ وبعد التكبير قبل الشروع في الفاتحة عدل عن النية وعزم على ترك الفاتحة ثم بداله أن يقرأ الفاتحة قبل الاشتغال بأجزاء الصلاة فالإخلال حينئذٍ يكون في النية فقط إذ المفروض عدم إتيانه بجزء من أجزاء الصلاة في حال نية الخلاف والإخلال.

ثانيها: أن ينوي ذلك مع الإتيان بشيء من الأفعال كما إذا عزم بعد تكبيرة الإحرام على ترك الفاتحة وشرع في السورة وأتمها ثم بداله أن يقرأ فاتحة الكتاب.

ثالثها: هذه الصورة مع الإتيان بفاتحة الكتاب بعد السورة.

أما الوجه الأول، فالبطلان فيه يستند إلى فوات استدامة النية المعتبرة في الصلاة حيث إن الاستدامة عبارة عن عدم قصد الخلاف والمفروض تحققه هنا فالإخلال العمدي وقع في النية التي هي جزء أو شرط للصلاة.

ولكن فيه ما لا يخفى، ضرورة أن البطلان من جهة الإخلال العمدي بالنية منوط باعتبار الهيئة الاتصالية في الصلاة المعبر عنها بالجزء الصوري المحفوظ في حال أجزاء الصلاة والأعدام المتخللة بينها حتى يقال باعتبار الاستدامة في النية بين الأجزاء المادية والصورية فإذا عزم على ترك جزء تكون الصلاة في ذلك الآن خالية عن النية فتبطل كبطلان الصوم بنية القطع، ولم يثبت اعتبار الهيئة الاتصالية في الصلاة فحينئذ تكون الصلاة هي نفس الأجزاء مع الموااة المعتبرة بينها بالمعنى المقرر في محله واستدامة النية معتبرة في حال الأجزاء.

فالعزم على الخلاف في حال السكوتات مع عدم الجري عملاً على طبقه لا يبطل الصلاة ويكون هذا العزم كقصد قتل الحية أو العقرب مثلاً بانحنائه وسائر الأفعال السائغة في الصلاة فكما لا يضر ذلك القصد فكذلك هذا القصد.

وبالجمله فبطلان الصلاة في هذه الصورة بالإخلال العمدي بالنية موقوف على إثبات الجزء الصوري للصلاة وهو غير ثابت، فمجرد العزم على ترك جزء أو شرط والعود إلى النية الأولى قبل الإتيان بشيء من الصلاة لا يوجب البطلان. فالحق أن الصورة الأولى من صور الإخلال العمدي لا توجب الفساد.

وأما الوجه الثاني، فالحق بطلان الصلاة فيه للزيادة العمدية بعد البناء على ما هو الحق من عدم بطلان الصلاة بمجرد قصد الخلاف كما عرفت في الصورة وإلا فيكون البطلان مستنداً إليه لا إلى الزيادة، لاستناد الشيء إلى أسبق علله.

وأما صدق الزيادة العمدية على السورة التي قرأها قبل الفاتحة عامداً وقاصداً لترك الفاتحة تشريعاً فلا ينبغي الارتياح فيه لتحقق ضابط الزيادة من كون الزائد من سنخ المزيد فيه وقصد جزئيته في المقام، وتخصيص الزيادة المبطللة بالأركان أو الركعات وعدم شمولها لما عدهما من الأجزاء والشرائط إنما هو في الزيادة السهوية، كما هو قضية قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «من استيقن...» على ما سيأتي بيانه، وأما الزيادة العمدية فلا اختصاص فيها بالأركان والركعات.

وأما الوجه الثالث، فقد ظهر حكمه مما مرّ في الوجه الثاني إذ نفس تقديم ما حقه التأخير عمداً - كتقديم السورة على الفاتحة - يوجب صدق الزيادة على السورة فتبطل الصلاة من هذه الجهة، وبعد البطلان لا أثر لقراءة الفاتحة بعد السورة. فما عن بعض الأصحاب كالفقيه الهمداني رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في مصباحه من أنه لو اقتصر على السورة ولم يعدها بعد قراءة الفاتحة لحصول الترتيب المعتبر بين السورة والفاتحة فتبطل الصلاة لأجل النقيصة وإن لم يقتصر عليها وأعادها بعد الفاتحة فتبطل الصلاة للزيادة ^(١)، لا يخلو من منع بعد ما عرفت من صدق ضابط الزيادة العمدية على السورة المقروءة بعد تكبيرة الإحرام وقبل الفاتحة عمداً.

فتلخص من جميع ما ذكرنا أن مبطلية مجرد نية الترك مع عدم الجري العملي على مقتضاه من تركه والإتيان بما بعده مبني على اعتبار الصورة في الصلاة، وقد عرفت عدم اعتبارها فلا تبطل الصلاة بمجرد العزم على ترك ما يعتبر في الصلاة، وأما مع الإتيان بما بعد المتروك كقراءة السورة بالنسبة إلى الفاتحة فتبطل به الصلاة سواء قرأ بعدها الحمد أم لا، لما عرفت من صدق الزيادة العمدية على السورة المقدمة عمداً

على الفاتحة فلا يجدي قراءة الحمد حينئذٍ لخروجه عن الصلاة بتقديم السورة على الحمد عمداً لوقوع القراءة حينئذٍ خارج الصلاة، إذ المفروض بطلانها بمجرد تقديم ما حقه التأخير - كالسورة على الفاتحة - لصدق الزيادة العمدية عليه، وبعد بطلان الصلاة لا أثر لقراءة الفاتحة.

ومما ذكرناه من بطلان الصلاة بما أتى به بقصد الجزئية عمداً مع كونه من سنخ أجزاء الصلاة لأجل صدق «من زاد في صلاته متعمداً فعليه الإعادة» عليه، يظهر عدم الوجه في التفصيل بين فوات محل التدارك وبقائه بالقول بالبطلان في الأول وعدمه في الثاني مع التدارك، ففي الصورة المفروضة إذا أتى بالفاتحة بعد أن قرأ السورة عمداً قبل الفاتحة صحت صلاته وإن لم يأت بها حتى ركع تبطل للنقيصة، وذلك لما عرفت من بطلان الصلاة بمجرد قراءة السورة عمداً بقصد الجزئية قبل الفاتحة سواء أتى بالفاتحة بعد السورة أم لا، لأنّ وزان إتيان السورة عمداً قبل الفاتحة وزان من ذهب إلى بيت شخص بدون الوعد فإنّ ذهابه وقع في غير محله سواء ذهب غيره من الموعودين إلى ذلك البيت أم لا.

والحاصل أنّه بعد البناء على الكبرى وهي مبطلية الزيادة العمدية مطلقاً ركناً كان أم غيره لا يحمي عن القول بالبطلان في المقام لتحقق الصغرى لوجود قصد الجزئية المقوم للزيادة وكون الزائد من سنخ أجزاء الصلاة، وبعد تحقق هذين الأمرين لا وجه لمنع صدق الزيادة العمدية المبطلّة.

[الخلل الناشئ عن الجهل والسهو]

وأما المقام الثاني أعني الخلل الجهلي، فحاصل الكلام فيه أنّ الجهل كالعمد في إبطال الصلاة لا كالنسيان كما قد يتوهم دلالة حديث الرفع المعدود فيه الجهل في قبالة النسيان وغيره من التسعة المرفوعة على ذلك، فإذا أخل بجزء أو قيد جاهلاً

بالحكم لا تبطل الصلاة به لكون الجهل كالنسيان من الأعذار الرافعة للحكم، وذلك لاستلزام ارتفاع الأحكام بالجهل بها اختصاصها بالعالمين وهو من المحالات الأولية لوجود ملاك الدور هنا، إذ يلزم وجود الأحكام قبل العلم بها حتى يصح تعلق العلم بها وعدمها في تلك الرتبة أيضاً إذ المفروض توقفها على العلم فقبل العلم يكون الحكم موجوداً ومعدوماً، وليس هذا إلا تناقض ظاهر ولا يمكن تقييد الأحكام بالعلم بها.

فتوهم شمول حديث لاتعاد لصورة الجهل بالحكم في غاية الفساد، ضرورة أنّ الحديث لا يرفع الاستحالة إذ لازم شموله للجهل تقييد الحكم بالعلم وقد تقدم كونه من المحالات.

لا يقال: إنه لو كان تقييد الأحكام بالعلم بها محالاً لما وقع ذلك، ومن البديهي أنّ الوقوع أدل دليل على الإمكان، ومن جملة الموارد التي وقع فيها ذلك الجهر والإخفات فإنّ وجوبها في الصلاة منوط بالعلم به لما دل على صحة الصلاة بدون الجهر أو الإخفات مع الجهل بوجوبها وبطلانها مع الإخلال بالجهر أو الإخفات مع العلم بوجوبها.

فإنه يقال: إنّ وجوب الجهر أو الإخفات مترتب على تركها. توضيحه: أنّ الترتب تارة يكون بين حكمين منجزين كإنقاذ الغريقين مع كون أحدهما أهمّ، فإنّ ترك متعلق الأهمّ الذي يكون فعلياً ومنجزاً يكون شرطاً لتنجز المهمّ فالترتب حينئذٍ يكون بين الواجبين المنجزين، وأخرى يكون بين الواجبين الفعليين مع عدم تنجز أحدهما كالمقام فإنّ وجوب الجهر يكون فعلياً ولكنه مع الجهل به غير منجز فيكون تركه علة لتنجز الحكم بوجوب طبيعة القراءة، فكأنه قيل: إن تركت القراءة المقيدة بالجهر مثلاً فيجب عليك طبيعة القراءة مطلقة بمعنى التأخير بين الجهر

والإخفات، فالأمر بالتخيير بين الجهر والإخفات مترتب على ترك الأمر غير المنجز بالجهر أو الإخفات، فلم يلزم من صحة الصلاة في صورة ترك الجهر أو الإخفات جهلاً تقيد وجوبها بالعلم.

فلا يرد نقض على استحالة تقيد الأحكام بالعلم بها، ولا يرد على هذا الترتب إشكال سوى الإشكال المعروف الوارد على أصل الترتب من اجتماع الحكيم الفعليين في آن واحد، إذ في حال ترك الجهر مثلاً يكون مكلفاً بتكليفين ضرورة أنّ التكليف بالأهم لا يسقط بمجرد الترك والعصيان، إذ المسقط للتكليف منحصر في الامتثال وذهاب الموضوع وأما العصيان فليس مسقطاً للتكليف أصلاً. وهذا الإشكال قد اندفع في محله في مبحث الترتب، فالظاهر أنه لا يرد إشكال على الترتب المفروض في المقام.

ولكن فيه: أنّ الترك لم يكن مقيداً بالجهل بالوجوب فلازمه صحة الصلاة مع ترك الجهر والإخفات في حال العلم بالوجوب وهو مما لم يقل به أحد، فيستكشف من ذلك فساد الترتب وعدم صحته في المقام.

وقد أجاب بعض الأعاظم رَبِّهِمْ عن إشكال تقيد الجهر والإخفات بالعلم بما حاصله: أنّ المستحيل هو تقيدهما بالعلم بالتقيد اللحظي لكون العلم متأخراً رتبة عن الوجوب فلا يمكن لحاظه في رتبة متعلقه، وأما بنتيجة التقيد وتعدد الخطاب فلا مانع منه فالمولى يشرع وجوب الجهر مثلاً وبعد تشريعه يقول: إذا علمتم بوجوب الجهر فالجهر واجب عليكم، وهذا نظير قصد القرية وغيره مما يترتب على الأمر.

ولكنه مخدوش، إذ ننقل الكلام إلى الخطاب الثاني المتكفل لدخل العلم في الحكم، ضرورة أنّ مفاد قوله في الخطاب الثاني: (إذا علمت بوجوب الجهر فالجهر واجب) هو عدم الوجوب إلا بعد حصول العلم به والمفروض أنه لا بد من تقدم المعلوم على العلم فلم يندفع محذور الاستحالة.

نعم إن كان المراد أنه إذا علمت بقولي المهمل: (إنّ الجهر واجب) فالجهر واجب، بحيث كان متعلق العلم خطاب الشارع وكلامه وما يترتب على العلم هو الوجوب فلا ضير فيه لتغاثر متعلق العلم لما يترتب على العلم، فيكون غرض المولى وملاك الحكم مختص بمجال العلم، غاية أنه لا يقدر على استيفاء غرضه بخطاب واحد فيتوصل إلى ذلك بخطابين أو أكثر بنحو الإخبار كأن يقول: إنّ غرضي ثباً هو ثبوت الحكم للعالم فقط، كما هو الشأن في جميع الانقسامات المتأخرة عن الحكم كقصد القرية بمعنى قصد الأمر وقصد التمييز والوجه وغير ذلك كالعلم، فيكون الخطاب الثاني مُتمماً للخطاب الأولي والجعل الأولي كما قد يكون الخطاب الثاني متمماً لمحركة الخطاب الأول كجعل الاحتياط الشرعي.

وبالجملّة فإطلاق الأخبار والإجماعات المدعاة على عدم خلو واقعة من الحكم يقتضي عدم تقيد الحكم بالعالم وعدم دخل شيء من العلم والجهل فيه كعدم دخل كل زمان وزماني فيه بعد تمامية الموضوع وهو البلوغ والعقل والقدرة، غاية الأمر أنه قيد هذا الإطلاق في بعض الموارد كالجهر والإخفات وغيرهما بالعلم، والحاصل أنّ الإهمال الثبوتي بالنسبة إلى كل زمان وزماني من غير فرق بين كونه من الانقسامات السابقة على الخطاب والمتأخرة عنه لما لم يكن ممكناً بالنسبة إلى الشارع الأقدس لإحاطته بجميع جهات المصالح والمفاسد فلا محالة إما يكون الحكم مختصاً بالعالم أي مقيداً به وإما لا يكون العلم دخيلاً فيه ويكون ثابتاً لكل من العالم والجاهل على حد واحد.

وقد أُجيب عن النقض المزبور أيضاً بتعدد المطلوب، ببيان: أنّ نفس القراءة مطلوبة والجهر بها مثلاً مطلوب آخر فإذا لم يأت بالمطلوب الأقصى وأتى بغيره لا تبطل الصلاة فوجوب الجهر ليس مختصاً بالعالم، وفيه: أنّ لازمه صحة الصلاة في

صورة تركه عمداً أيضاً وإن كان آثماً لتركه الواجب وهو الجهر، ضرورة أن مقتضى تعدد المطلوب هو كون وجوب الجهر مثلاً نفسياً لاشريطياً، وهو كما ترى لعدم التزام أحد بذلك، مضافاً إلى كونه خلاف ظاهر أدلة الجزئية والشرطية.

وقد يجاب أيضاً عن النقص المزبور بالقضية الحينية، بتقريب أن وجوب الجهر والإخفات ليس مقيداً بالعلم حتى يلزم الدور، بل وجوبها يكون في ظرف العلم بهما كظرفية الجهل لحجية الأمارات غير العلمية فإن الجهل يكون مورداً وظرفاً لها لا موضوعاً، فالعلم في المقام يكون عنواناً مشيراً إلى ما يكون موضوعاً للوجوب لأن نفس العلم موضوع له حتى يلزم وجود الحكم وعدمه في مرتبة واحدة وهي قبل العلم إذ مقتضى تأخر العلم عن متعلقه هو وجود المتعلق أعني الوجوب في المقام قبل العلم به والمفروض أن العلم الذي يكون موضوعاً للوجوب ورتبة الموضوع كرتبة العلة مقدمة على الحكم فقبل العلم لا حكم، ومن البديهي أن وجود الحكم وعدمه قبل العلم من اجتماع النقيضين المحال، وبالحملة فالعلم ظرف لوجوب الجهر والإخفات لا موضوع له.

وفيه: أنه تغيير عبارة لا دفع إشكال، ضرورة أنه إن كان العلم قيداً للحكم في لب غرض المولى فعاد المحذور، وإن لم يكن قيداً بمعنى كون وجوده وعدمه بالنسبة إلى الوجوب على حد سواء ويشترك فيه العالم والجاهل فلا وجه حينئذٍ لصحة الصلاة في صورة ترك الجهر أو الإخفات جهلاً لنقصان المأتي به عن المأمور به، مضافاً إلى أن ظرفية العلم للحكم دون غيره لا بد أن تكون لمصلحة في العلم مفقودة في غيره وإلا يلزم الترجيح بلا مرجح.

وأما ظرفية الجهل للأمارات، ففيها: أن ظرفية الجهل لها ليست لمصلحة فيها بل للزوم المحال مع عدمها، ضرورة أنه يلزم من حجية الأمارات في صورة العلم

بالواقعات إحراز ما هو محرز بالوجدان بالتعبد وهو من أردء وجوه تحصيل المحاصل المحال.

وقد يجاب عن إشكال الجهر والإخفات بتعدد المطلوب بتقريب أن طبيعة القراءة مطلوبة وإتيانها بالجهر أو الإخفات مطلوب آخر، فإذا ترك الجهر مثلاً جهلاً بحكمه فقد أتى بالمطلوب الأوّلي ومعه لا يمكن استيفاء المطلوب الثاني لقيام المصلحة الملزمة بأوّل وجودات الطبيعة، فإن استوفى المطلوب الثاني في ضمنه فهو وإلا فيفوت ولا يمكن تداركه.

وفيه: أيضاً ما لا يخفى، ضرورة أن لازم تعدد المطلوب صحة الصلاة مع ترك الجهر أو الإخفات عمداً، إذ غايته تفويت المطلوب الثاني الذي لا يكون قيداً لنفس الصلاة، إذ لو كان قيداً لها فلازمها بطلان الصلاة بالإخلال به ولو جهلاً إذ المفروض عدم تقييد وجوبه بالعلم به وكون وجوبه مشتركاً بين العالم والجاهل.

ويمكن أن يقال: إن وجوب الجهر والإخفات ليس مقيداً بالعلم بل يكون مشتركاً بين العالم والجاهل، غاية الأمر أن الشارع الأقدس رخص الجاهل في تركه كترخيصه في ارتكاب المشبهات البدوية، فإنه لا ريب في عدم كون الترخيص هناك إلا ظاهرياً، كما أن الاحتياط فيها على مذهب المحدثين ليس إلا حكماً ظاهرياً لرعاية الواقع المحتمل، ولا يتصرف الترخيص الظاهري كما عليه الأصوليون في المشبهات التحريمية البدوية ولا الاحتياط كما عليه المحدثون فيها في الحكم الواقعي أصلاً بل هو باق على حاله من دون تفاوت في ذلك بين العالم والجاهل. والإشكال بأنه كيف يمكن الترخيص في مخالفة الواقع مع بقاءه على حاله، هو الإشكال المشترك في جميع موارد الامتثال الاحتمالي كموارد جريان قاعدتي التجاوز والفراغ وجريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين وغير ذلك من موارد الترخيص مع بقاء الواقع على حاله وعدم تقييده.

ويمكن الخدشة فيه أيضاً بأنه إن كان من باب الترخيص فلازمه وجوب الإعادة مع انكشاف الخلاف ومن المعلوم انتفاؤه في المقام، فلا بد من التأمل في دفع الإشكال إذ لا يعقل دخل العلم في متعلق نفسه ويكون عدم العقولية حكماً عقلياً ضرورياً مسقطاً للنص عن الاعتبار.

وقد تلخص مما ذكرنا أن الخلل الجهلي كالعمدي مبطل للصلاة ويكون الجهل كالعمد لا كالنسيان. والنقض بالجهر والإخفات قد عرفت حله بأحد الوجوه المزبورة، فلا ينبغي الإشكال في كون الخلل الجهلي كالعمدي مبطلاً.

هذا كله فيما إذا كان الخلل الجهلي من جهة الجهل بالحكم لا الموضوع، وأما إذا كان الخلل ناشئاً من الجهل بالموضوع كما إذا صلى في المغصوب جاهلاً بالفصية أو في النجس جاهلاً بنجاسته فتصح الصلاة ولا تجب إعادتها، وذلك لأن العلم بالموضوع في هذه الأمور له دخل في مانعيتها وليست المانعية ثابتة لتلك العناوين واقعاً بل لها بعنوان كونها معلومة، وإشكال استحالة دخل العلم في متعلق نفسه غير جار هنا لكون المعلوم هنا الموضوع لا الحكم كما هو واضح.

وبالجمله فدخل العلم بالموضوع في الحكم الشرعي المترتب عليه سواء كان تكليفاً - كما إذا قال: إن علمت بخرمية مائع فاجتنبه - أم وضعياً - كما إذا قال: إن معلوم البولية نجس أو مائع - لا إشكال ولا استحالة فيه أصلاً، كما ثبت في مانعية النجاسة وما لا يؤكل بالأدلة الدالة على مانعيتها.

وأما مانعية الغصب فهي تكون على القواعد لا الأدلة الخاصة إذ لم يدل دليل خاص على كون الغصب كالنجاسة وغير المأكول مانعاً في الصلاة، وإنما تكون مانعيتها لأجل القبح الصدوري المانع عن مقربة العمل وهذا القبح متفرع على العلم بجرمة الغصب حتى تقع المزاحمة بينه وبين خطاب الصلاة بناءً على كون باب اجتماع

الأمر والنهي من التزام لا التعارض، فيكون الصلاة لأجل كونها موجودة مع الغضب لوجودهما بإيجاد واحد فتكون الصلاة قبيحة من حيث الصدور والقبيح لا يصلح للمقربية فلا يتمشي قصد القربة فتبطل الصلاة من جهة فقد قصد القربة، فإنعية الغضب مبنية على التزام المبنى على تنجز خطاب الغضب المبني على وصوله بحجة معتبرة إلى المكلف.

والحاصل أنه فرق بين مانعية الغضب وبين مانعية الحرير وما لا يؤكل والنجس، وملخص الفرق هو أنّ المانعية في الغضب تكون لأجل المزاممة بين حرمة الغضب وبين خطاب الصلاة، إذ الصلاة الواقعة في المغضوب مع العلم بالغضب وحكمه تكون قبيحة من حيث الصدور فلا يمكن قصد التقرب بها فبطلان الصلاة في صورتي العلم بالغضب وحكمه مستند إلى فقد قصد القربة ويكون بطلانها على قاعدة التزام موجب للقبح الصدوري لا الفعلي.

ولذا يحكم بصحة الصلاة في المغضوب مع الجهل بالموضوع بل والحكم أيضاً، وكذا في النسيان، لتمشي قصد القربة مع الجهل والنسيان دون العلم لعدم تمسيها من العالم، ولكن هذا أي الحكم بصحة الصلاة في صورتي الجهل والنسيان مبني على كون اجتماع الأمر والنهي من باب التزام لا التعارض، والتزام الأصحاب بصحة الصلاة في المغضوب في صورتي الجهل والنسيان كاشف عن ذلك.

وكيف كان فكونها من باب التزام موقوف على أمرين؛ أحدهما: تعدد متعلقي الأمر والنهي حتى يكون التركيب انضمامياً، والآخر: كون متعلق الأحكام نفس وجود الطبائع وخروج لوازم الوجود طرّاً عن متعلق الأحكام.

أما وجه الحاجة إلى الأمر الأول فواضح، ضرورة أنه لو لم يتعدد متعلق الأمر والنهي واتحداً فلا يتصور التزام فيه المتقوم بتعدد الوجودين بل يندرج في

التعارض ولذا يكون قوله: (أكرم العالم) و(لا تكرم الفاسق) خارجاً عن باب اجتماع الأمر والنهي مع كون النسبة بين العالم والفاسق عموماً من وجه ضرورة اتحاد العالم الفاسق وجوداً، كما هو الشأن في جميع العناوين الاشتقاقية بخلاف مبادئها كالصلاة والغضب فإنها متعددة وجوداً.

وأما وجه الحاجة إلى الأمر الثاني، فلخصه أن الأحكام إن تعلقت بلوازم الوجود فيلزم سراية الحكم من أحد المتعلقين إلى متعلق الآخر فالوجوب يسري من متعلقه وهو الصلاة إلى لوازم وجوده وهي الكون في المكان الذي هو الغضب، والحرمة تسري من الغضب وهو الكون في مكان الغير بدون إذنه إلى لوازم وجوده وهو الركوع والسجود والقيام ونحوها فيكون كل من المتعلقين متعلقاً للأمر والنهي ويسري كل من الأمر والنهي من متعلقه إلى متعلق الآخر.

فالبحت المهم في إثبات كون باب اجتماع الأمر والنهي من التزام لا التعارض حتى يمكن تصحيح الصلاة في المغضوب في صورتى الجهل والنسيان هو إثبات أمرين؛ أحدهما: مغايرة متعلقى الأمر والنهي وجوداً، إذ المتعدد ماهية لا يتحد وجوداً ومع وحدة المتعلق يكون البحت في باب اجتماع الأمر والنهي محققاً لصغرى من صغريات مسألة النهي في العبادة، وثانيهما: كون الأوامر والنواهي متعلقة بوجود الطبايع وعدم سرايتهما إلى لوازم الوجود، ولو لم يثبت أحد هذين الأمرين يندرج مسألة اجتماع الأمر والنهي في باب التعارض لا التزام ولا محيص حينئذٍ عن القول ببطلان الصلاة في المغضوب في صورتى الجهل والنسيان.

فظهر مما ذكرنا أن مانعية الغضب للصلاة تختص بصورة المزاحمة المتوقفة على العلم بالغضب وتنجز حكمه المنوط بقيام الحجّة عليه وبعد التنجز يصير الصلاة في الغضب من حيث صدورهما من العالم بجرمة الغضب قبيحة من ناحية الفاعل مع بقاء

حسنها الفعلي على حاله، ولذا لو فرض تمشي قصد القرية من العالم بحكم الغضب تكون صلاته صحيحة ولكنه مجرد فرض، فمانعية الغضب تكون على القاعدة لا الأدلة الخاصة، بخلاف مانعية الحرير والنجس وما لا يؤكل فإنها تكون مستندة إلى الروايات ومقتضى إطلاق أدلة مانعيتها هو كونها مانعة واقعاً سواء علم بها المكلف أم لا فإذا وقعت الصلاة فيها ولو جهلاً تكون فاسدة، لكنه قام الدليل كصحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام - المتضمنة لصحة الصلاة إذا وقعت في النجس وما لا يؤكل - على عدم بطلان الصلاة بوقوعها في النجس وغير المأكول جهلاً بالموضوع، وكذا النسيان لحديث لا تعاد بناءً على جريانه في الشرائط على حدو جريانه في الأجزاء.

وبالجملة فإطلاق أدلة مانعية ما عدا الغضب يقتضي بطلان الصلاة مع اقترانها بأحد تلك الموانع في جميع الحالات إلا أن يدل دليل خاص على عدم بطلانها بها في صورة الجهل أو النسيان أو كليهما، وهذا بخلاف الغضب فإن صحة الصلاة فيه في صورتين الجهل والنسيان تكون على القاعدة لا لدليل خاص.

فتلخص مما ذكرنا أن مانعية الغضب تكون للمزامحة المتوقفة على العلم بالموضوع والحكم - أي حرمة التصرف فيه - فلا يكون مانعاً في صورتين الجهل والنسيان بالنسبة إلى الموضوع والحكم وإن كان الجهل تقصيراً فضلاً عن كونه قصوراً. ومانعية النجس تكون بالعلم بالموضوع أعني النجس في الجهل به تصح الصلاة لأنه بوجوده الواقعي ليس بمانع، كما يشهد له صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام ^(١) الدالة على عدم إعادة الصلاة إذا وقعت في عذرة الإنسان والكلب والسنور.

(١) وسائل الشيعة ٢ / ٤٧٥، الباب ٤٠ من أبواب النجاسات والأواني والجلود، ح ٥، الحديث

وأما مع العلم بالموضوع والجهل بالحكم فقتضى إطلاق دليل مانعية النجس هو مانعيته مع الجهل بالحكم، وأما في صورة نسيان الموضوع كما إذا علم بنجاسة ثوبه أو بدنه ثم نسي وصلى فتجب إعادته كما تقتضيه بعض فقرات صحيحة زرارة الثانية^(١) المذكورة في باب الاستصحاب، ومقتضى إطلاق تلك الصحيحة هو وجوب الإعادة مطلقاً من غير فرق في ذلك في الوقت وخارجه، إلا أنه يقيد بما دل على اختصاص وجوب الإعادة بالوقت دون خارجه، ويقيد أيضاً بذلك إطلاق حديث لاتعاد القاضي بعدم وجوب الإعادة مطلقاً في الوقت وخارجه.

ومانعية غير المأكول مطلقة لا تختص بحال العلم بالموضوع أو الحكم، نعم في صورة النسيان يحكم بصحة الصلاة بحديث لاتعاد فع الجهل بالحكم أو الموضوع أو كليهما تبطل الصلاة، ومانعية الميتة مطلقة أيضاً لا تختص بالعلم على المشهور، خلافاً لصاحب المدارك^(٢) حيث ذهب إلى اختصاص مانعية الميتة بحال العلم بها استناداً إلى روايات زعم دلالتها على مقصوده ولكن المشهور فهم منها كونها واردة في مقام اعتبار السوق ويد المسلم، فلاحظ وتأمل فإن تفصيل ذلك كله في محله.

[البحث عن حديث لاتعاد]

ثم أنه لما كان حديث لاتعاد في باب الخلل كثير الجدوى فمست الحاجة إلى البحث عنه وتنقيحه حتى يكون الاستناد إليه في الفروع عن البصيرة. فنقول وبه نستمد ونستعين:

(١) وسائل الشيعة ٣ / ٤٨٠، الباب ٤٢ من أبواب النجاسات والأواني والجلود، ح ٢، الحديث ٤٢٢٩.

(٢) مدارك الأحكام ٤ / ٢١٣.

إنه قد روى في التهذيب والفقيه عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة، الطهور والوقت والقبلة والرکوع والسجود»^(١).

واشتهار الحديث الشريف بين الأصحاب واستنادهم إليه يغنينا عن التكلم في سنده، مضافاً إلى كونه من الصحاح، فالبحث عن سنده والتعرض لحال رواته قليل الجدوى.

فالأولى عطف عنان البحث إلى سائر ما له من الجهات.

الجهة الأولى: في دلالتها. اعلم أنه قد يحتمل أن هذا الحديث يساوق مفاد حديث الرفع وسائر أدلة البراءة، إذ لو كان مفاده نفي الجزئية والشرطية بالنسبة إلى ما علم دخله في الصلاة فيلزم المناقضة بينه وبين أدلة الأجزاء والشرائط، ولو كان مفاده عدم جزئية وشرطية ما علم عدم دخله في الصلاة فيلزم لغوية حديث لا تعاد حينئذٍ إذ العلم بعدمها يعني عن الحديث، بل لا يعقل ذلك إذ يلزم منه إحراز ما هو حاصل بالوجدان بالتعبد لأنّ المفروض العلم بعدم الجزئية والشرطية وبعد العلم لا معنى للتعبد بعدم الجزئية، فلا بد أن يكون مفاد الحديث الشريف نفي الجزئية والشرطية بالنسبة إلى ما لم يعلم دخله في الصلاة.

فيكون محصل معنى الحديث نفي جزئية وشرطية كل ما يشك في دخله في الصلاة، فيتحد مفاد الحديث مع مفاد حديث الرفع وغيره من أدلة البراءة، غاية الأمر أنّ حديث لا تعاد دليل اجتهادي وذلك أصل عملي إذ قضية لا تعاد هو عدم دخل مشكوك الدخل واقعاً لا ظاهراً فيكون الحديث من قبيل تقييد الاضطرار ونحوه

(١) من لا يحضره الفقيه ١ / ١٨١، الحديث ٨٥٧. التهذيب ٢ / ١٥٢، الحديث ٥٩٧.

وسائل الشيعة ١ / ٣٧٢، الباب ٣ من أبواب الوضوء، ح ٨، الحديث ٩٨٠.

للوابع لوضوح أنّ الحكم بعدم الإعادة يستلزم عدم دخل مشكوك الجزئية والشرطية واقعاً، إذ لو كان النفي ظاهرياً تجب إعادة الصلاة مع انكشاف دخله واقعاً كما في البراءة مع أنه لا تجب الإعادة في صورة انكشاف الخلاف.

وفي هذا الاحتمال ما لا يخفى؛ ضرورة استلزامه لتقيد الجزئية والشرطية واقعاً بالعلم واختصاص الدخل جزءً وشرطاً بحال العلم وقد عرفت غير مرة استحالة دخل العلم في متعلقه.

وقد يحتمل^(١) أنّ المراد بقوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ**: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة...» أنّ ما يعتبر في الصلاة على قسمين، أحدهما: ما يكون ارتباطياً بحيث يكون كل منها شرطاً للآخر ويكون له دخل مطلق بحيث يكون الإخلال به في كل حال من العلم والجهل والنسيان موجب لبطلان الصلاة، وهذا القسم منحصر بالخمسة المستثناة من الوقت والقبلة والظهور والرکوع والسجود، فإنّ كلاً من هذه الخمسة مقيد بالآخر ولها الدخل المطلق.

ثانيهما: ما لا يكون كذلك ولا تكون الخمسة المستثناة قيده ولا هو قيدها والإخلال به لا يضر بالصلاة ولو عمداً وإن كان عاصياً إن أخلّ به عمداً، وهذا القسم يكون جميع المستثنى منه من القراءة والذكر والستر وشرائطه وغير ذلك من الأجزاء والشرائط غير الخمسة المستثناة، فغير الخمسة المستثناة ليست أجزاءً وشرائط بل هي واجبات مستقلة ظرفها الخمسة ولذا يسقط أمرها بإتيان الخمسة لعدم بقاء مورد وموضوع لها فيسقط أمرها بانتفاء موضوعها بسبب العصيان كما أنّ أمر الخمسة يسقط بالامتثال.

(١) المحتمل هو المحقق التقي المولى الميرزا محمد تقي الشيرازي **رحمته الله**.

والحاصل أنه بعد الإتيان بالخمسة لا يبقى مجال لإتيان غيرها نظير ترك الجهر والإخفات في حال الجهل، فإنه لا يبقى مورد لتداركها بعد إتيان طبيعة القراءة إذ وجوبها نفسي في ظرف القراءة، فحديث لا تعاد ينفي وجوب الإعادة من ناحية ما عدا الخمسة لأنها واجبات في ظرف واجب لا أجزاء وشرائط، وبالجملة فالجمع بين أدلة اعتبار ما عدا الخمسة في الصلاة القاضية بلزوم إعادة الصلاة بالإخلال بها وبين حديث لا تعاد الدال على عدم إعادة الصلاة بالإخلال بما عدا الخمسة يقتضي حمل ما عدا الخمسة على الواجبات النفسية التي ظرفها الخمسة المستثناة، فيرتفع التنافي بين تلك الأدلة وبين الحديث بهذا الحمل.

هذا ملخص ما أفاده بعض المحققين عليهم السلام.

وفيه: أولاً: أنّ هذا الجمع مما لا شاهد له فلا يمكن الالتزام به، نعم الجمع بهذا النحو أمر ممكن ثبوتاً ولكن لا طريق له إثباتاً.

وثانياً: أنه لا يتأتى في جميع الأدلة الدالة على اعتبار ما عدا الخمسة إذ في بعضها صرح بالإعادة إذا أخل به والأمر بالإعادة ينافي عدم الإعادة الذي يقتضيه حديث لا تعاد، فالمنافاة بين بعض تلك الأدلة الآمرة بالإعادة وبين هذا الحديث لا يرتفع بالجمع المزبور، ومن المعلوم أنّ الأمر بالإعادة كاشف عن الجزئية لا الوجوب النفسي، ومن البديهي أنّ الدخل - كما يقتضيه الأمر بالإعادة - وعدمه - كما يقتضيه حديث لا تعاد - متناقضان، بل لا يتأتى الجمع المذكور بالنسبة إلى جميع الأخبار البيانية المبيّنة لحقيقة الصلاة وأنّ أولها التكبير وآخرها التسليم لأنها في مقام شرح أجزاء المركب لا الواجبات النفسية.

وثالثاً: أنّ مقتضى الجمع المزبور صحة الصلاة مع الإخلال العمدي بما عدا الخمسة إذ حقيقة الصلاة وهي الخمسة سالمة عن الخلل، والإخلال وقع فيما عداها

والمفروض أنّها واجبات نفسية وليست بأجزاء وشرائط حتى لاتصح الصلاة ولا يمكن الالتزام بصحة الصلاة في هذه الصورة بل ذلك مخالف لضرورة الفقه بل الدين. ويحتمل ^(١) أن يكون الحديث ناظراً إلى أدلة الأجزاء والشرائط وبيان كيفية الامتثال لا إلى التشريع حتى يكون مناقضاً لأدلة الأجزاء والشرائط، وبعبارة أخرى يحتمل أن يكون الحديث ناظراً إلى الأجزاء والشرائط المعلومة وأنّ عدم الإتيان والإخلال ببعض المركب جزءاً أو شرطاً لا يضر إن لم يكن الخلل متعلقاً بالخمسة المستثناة، فيكون الحديث حينئذٍ مبيّناً لكيفية دخل الأجزاء والشرائط وناظراً إليها وحاكماً عليها لتكفل الحديث لما لا يتكفله ما دلّ على الأجزاء والشرائط، ضرورة أنّ تلك الأدلة تتكفل أصل الدخل والحديث يتكفل كيفية الدخل وأنّ للخمسة دخلاً مطلقاً وأنّ الإخلال بها مضر سواء كان عمداً أم سهواً أم جهلاً ولغير الخمسة دخلاً في بعض الحالات.

وبالجمله فالحديث الشريف متكفل لحال الخلل الوارد في الصلاة بعد الفراغ عن ثبوت الأجزاء والشرائط بالأدلة الأوّلية ولا نظر له إلى مقام التشريع أصلاً فلا تنافي بينه وبين أدلة الأجزاء والشرائط، ويؤيد هذا الاحتمال بل يدل عليه ما في ذيل الحديث من أنّ الشاهد والقراءة سنة والسنة لا تنقض الفريضة ^(٢)، حيث إنّه يدل على أنّ فرض النبي ﷺ إن وقع فيه خلل لا يضر بالصلاة وفرض الله سبحانه وتعالى يضر الخلل فيه بالصلاة.

واتضح مما ذكرنا أنّ حديث لاتعاد حاكم على أدلة الأجزاء والشرائط وإن كانت النسبة بينهما عموماً من وجه لأخصية دليل كل جزء وشرط من لاتعاد

(١) هذا الاحتمال مما فهمه المشهور.

(٢) وسائل الشريعة ٥ / ٤٧١، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، ح ١٤، الحديث ٧٠٩٠.

وأعمية لا تعاد منه لإطلاق المستثنى منه لكل ما له دخل في الصلاة على ما سيأتي من شمول العقد المستثنى منه للأجزاء والشرائط، وأعمية دليل الجزء والشرط لإطلاقه لجميع الحالات من العمد والسهو والجهل بقسميه وأخصية لا تعاد منه لعدم شموله لحال العمد لما عرفت من أنه في مقام بيان كيفية الامتثال والامتثال عبارة عن إتيان المأمور به على وجهه وترك الجزء أو الشرط عمداً ينافي الامتثال.

وبالجمله فالنسبة وإن كانت عموماً من وجه إلا أن الحديث لما كان حاكماً على أدلة الأجزاء والشرائط يقدم عليها ولا ينظر إلى النسبة كما في غالب موارد الحكومات، فاحتمال كون حديث لا تعاد وارداً في مقام بيان ماهية الصلاة في غاية الضعف والسقوط لرجوعه إلى ما لا يحصل ولا معنى له، إذ معناه حينئذٍ أن الصلاة المذكورة وهي الأركان الخمسة المذكورة فيه لا تعاد إلا من هذه الخمسة، فكأنه قيل: إن الصلاة لا تعاد إلا من الصلاة بل الصلاة هي الركوع والسجود لكون الثلاثة الباقية شروطاً، فحاصله أن الصلاة وهي الركوع والسجود المقيدان بالوقت والقبلة والظهور لا تعاد إلا من الصلاة، وهذا مما لا ينبغي التفوه به.

فصدر الحديث - وهو (لا تعاد الصلاة) الظاهر في الصلاة المعهودة في الشريعة التي لها أجزاء وشرائط - وذيله - وهو أن التشهد والقراءة سنة ولا تنقض السنة الفريضة الظاهر في اختلاف أجزاء الصلاة وشرائطها من حيث كون بعضها فرض الله وبعضها فرض النبي ﷺ - قرينة على عدم كون الحديث في مقام بيان الماهية أي التشريع بل في مقام الامتثال.

فتلخص أن حديث لا تعاد ليس في مقام بيان الماهية بل في مقام بيان كيفية دخل ما ثبت له الدخل جزءاً وشرطاً في الصلاة وحينئذٍ نقول: إن كان ناظراً إلى جميع الحالات حتى العمد يلزم المعارضة بينه وبين ما دل على دخل الأجزاء والشرائط،

إذ مفاد تلك الأدلة هو فساد الصلاة ووجوب إعادتها بالإخلال بها عمداً وسهواً ومقتضى حديث لاتعاد صحتها ولو مع الإخلال العمدي بما عدا الخمسة، فيكون لسان لاتعاد لسان المعارضة لا الحكومة وقد فرضنا أنه حاكم لا معارض، ولا مجال لدعوى خروج العمد بالإجماع ضرورة أن المسألة عقلية إذ انتفاء المركب بانتفاء قيده وجزئه عقلي لا شرعي فليس البطلان في صورة تعمد الإخلال أمراً تعبدياً حتى يتمسك فيه بالإجماع.

وإن كان ناظراً إلى غير حال العمد فيتم وجه الحكومة لكونه حينئذ مبيناً لكيفية دخل الأجزاء والشرائط، ويقع الكلام في أنه هل يشمل ما عدا العمد من النسيان والاضطرار والجهل بقسميه أم يختص ببعضها؟ يمكن أن يقال بل قيل باختصاص الحديث بمجال عدم التمكن بقريئة لاتعاد.

بيانه أن أمر الجزء والشرط إن كان منحصراً بالأمر بإعادة الصلاة بحيث لا يتمكن من إتيان ما له الدخل جزءاً أو شرطاً إلا بإعادة الصلاة والأمر باستينافها فيكون الخطاب الأوّلي المتعلق بذلك الجزء أو الشرط ساقطاً لعدم التمكن إذ مع القدرة على الانبعاث عن ذلك لا يكون خطابه ساقطاً ويكون الأمر الأوّلي المتعلق بالجزء أو الشرط كافياً في التحريك والبعث ومن المعلوم أن الموجب لسقوط أمر الجزء والشرط هو عدم القدرة والتمكن من امتثاله.

وعليه فإذا ترك القراءة جهلاً بالحكم يجب عليه إتيان القراءة بنفس الأمر الأوّلي المتعلق بالقراءة، بخلاف ما إذا نسيها مع العلم بحكمها فإنه لا يمكن تداركها إلا بالأمر بإعادة الصلاة، ففي صورة الجهل يقال له: اقرأ القراءة، وفي صورة نسيانها يقال له: أعد الصلاة، والحاصل أنه إذا كان قادراً يكون الخطاب الأوّلي المتعلق بالجزء أو الشرط باقياً ولا يحتاج تدارك الجزء أو الشرط المتروك جهلاً بحكمه إلى الأمر

بإعادة الصلاة وإلا فيحتاج التدارك إلى الأمر بالإعادة لسقوط الخطاب الأولي بعدم التمكن لنسيان أو اضطرار، فالجهل على هذا يكون ملحقاً بالعمد لا النسيان ويختص حديث لا تعاد بترك ما له الدخل في الصلاة بصورة عدم القدرة.

ولا بأس بزيادة توضيح للمرام وهو اختصاص حديث لا تعاد بصورة عدم التمكن، فنقول: إنه إذا نسي القراءة أو قصد تركها فتذكر أو بداله أن يقرأ قبل الركوع فلا يصح مخاطبته بالأمر بالإعادة، بل يقال له: اقرأ، وإن ترك السجدين من الركعة الأخيرة نسياناً ولم يتذكر حتى سلم ولكن قبل المنافي فيقال له: اسجد دون أعد الصلاة، وكذا إذا ترك الركوع والسجدين نسياناً ولم يتذكر حتى فرغ ولم يأت بالمنافي، فإنه لا يتوجه إليه خطاب الإعادة بل يخاطب بخطاب نفس الركوع والسجود. وأما إذا ترك الركوع فقط ولم يتذكر إلا بعد الفراغ قبل المنافي فيخاطب بالإعادة والاستيناف دون الأمر بإتيان الركوع.

فنظمت من هذه الفروع ونظائرها أن الأمر بالإعادة لا يتوجه إلا بعد عدم التمكن من امتثال الجزء أو الشرط الموجب لسقوطه، لاقتضاء كل خطاب - استقلالياً كان أو ضمناً - لمقدروية متعلقه فيسقط أمر كل جزء وشرط بعدم التمكن من امتثاله، وعدم التمكن أعم من العقلي والشرعي وحكم الشارع بعدم تدارك القراءة المتروكة سهواً بعد الدخول في الركوع يوجب عدم قدرته على القراءة بعد الركوع، فتدارك القراءة بنفس الأمر بالقراءة غير مقدور فلا بد في جبران القراءة من إعادة الصلاة.

فالمحصل أن ثبوت أمر الجزء منوط بالقدرة وهي عدم خروج محلها والدخول في ركن آخر فإذا خرج عن محلها بأن دخل في ركن فلا يقدر على التدارك إلا بإعادة الصلاة، فالأجزاء من الخمسة المستثناة وغيرها مشتركة في عدم سقوط أو أمرها

قبل تجاوز محالها وفي سقوط خطاباتها بعده وانحصار تداركها بالأمر بإعادة الصلاة، والاستثناء في حديث لاتعداد يخرج الخمسة عن حكم عدم التمكن لاشتراكها في الحكم في صورة التمكن، لما عرفت من بقاء أوامر الأجزاء طرّاً قبل مضي محالها أعني حال التمكن من غير فرق في ذلك بين الخمسة وغيرها، فالاستثناء ناظر إلى صورة عدم التمكن المسقط للأمر الموجب لانحصار التدارك بالأمر بالإعادة ويجعل حكم الخمسة مخالفاً لما قبلها، كما هو الشأن في جميع موارد الاستثناء إذ اللازم مخالفة المستثنى للمستثنى منه في السلب والإيجاب.

فيكون حاصل معنى الحديث الشريف أنه في حال عدم التمكن من الجزء لسقوط أمره قهراً - كما إذا انحرف عن القبلة بتهاجم الجماعة عليه - أو شرعاً - كما إذا ترك الجزء نسياناً ولم يتذكر حتى دخل في ركن - لأمر بإعادة الجزء الساقط أمره إلا إذا كان المتروك أحد الخمسة، فالاستثناء يكون في صورة عدم التمكن.

وبالجمله فلا محيص عن التصرف في الحديث إما بجعل الاستثناء في حال عدم التمكن وإما بجعله في حال الجهل بأنّ الجزء إن كان تركه للجهل مجزئته تجب إعادة الصلاة لتداركه وإن كان لغير الجهل لا تجب إعادة الصلاة، فيكون نفي الإعادة بالنسبة إلى ما عدا الخمسة مختصاً بحال الجهل بمعنى أنه إذا ترك شيئاً من الأجزاء أو الشرائط جهلاً بالجزئية أو الشرطية فلا تجب إعادة الصلاة لأجله إلا إذا كان من الخمسة فإنه تجب إعادة الصلاة لأجله، ولكن لا سبيل إلى هذا التصرف لما عرفت مراراً من عدم إمكان أخذ العلم في متعلقه وعدم معقولية أخذ العلم بالجزئية والشرطية في نفس الجزئية أو الشرطية، كما لا يخفى.

فالمتعين التصرف الأول وهو عدم التمكن، فملخص المعنى حينئذٍ أنه إذا ترك جزءاً أو شرطاً ولم يمكن تداركه إلا بإعادة الصلاة كما إذا نسي القراءة ولم يتذكر حتى ركع

فإن تدارك القراءة لا يمكن إلا بإعادة الصلاة فلا تجب إعادة الصلاة لأجله إلا إذا كان المتروك أحد الخمسة.

ثم إنّه بعد أن عرفت وجه اختصاص الحديث بصورة عدم التمكن عقلاً أو شرعاً، يمكن دعوى انحصار عدم التمكن في الشرعي بأن يقال: إن المطلوب من الصلاة هو صرف الوجود منها ولو لم يكن الوقت أهم من الأجزاء والشرائط عدا جامع الطهور كان المكلف متمكناً من إتيان صرف الوجود في خارج الوقت جامعاً لتمام ماله دخل في الصلاة ولذا تكون المزاخمة مفروضة في الموقنات دون غيرها ويكون التزاحم بين الأجزاء والشرائط أقوى دليل على أهمية الوقت، وبالجملة فلما استفيد من الأدلة الخاصة أهمية الوقت مما عدا جامع الطهور من الأجزاء والشرائط فلا محالة يفرض عدم التمكن من إتيان تمام أجزاء الصلاة وشرائطها في الوقت لا مطلقاً حتى في خارجه، فإذا ترك القراءة نسياناً ولم يتذكر حتى ركع فعدم القدرة على امتثال أمر القراءة بالرجوع والتدارك يكون لحكم الشارع بمضي المحل وعدم إمكان التدارك وإلا فيقدر عقلاً على الرجوع والتدارك، وكذا ترك السجدة الواحدة والتشهد مثلاً بعد تجاوز محلها السهوي فإنّ عدم القدرة على الرجوع والتدارك يستند إلى أمر الشارع بالمضي وعدم الاعتناء والإتيان بهما بعد الصلاة.

فالمتحصل مما ذكرنا أنّ المراد بعدم القدرة الذي هو مورد حديث لا تعاد خصوص عدم التمكن شرعاً لوضوح القدرة عقلاً على الرجوع وتدارك المتروك ولو بعد الدخول في الركن فدعوى عدم تصور عدم القدرة العقلية في المقام قريبة جداً.

كما أنه يمكن دعوى اختصاص حديث لا تعاد بما قبل الفراغ لا اختصاصه بما بعد الفراغ ولا أعميته لكليهما، وذلك لأنّ السلام المخرج هو ما يقع في المحل وهو الركعة الأخيرة مع الإتيان بما قبله من جميع الأجزاء أو الشرائط فإذا سلّم ولم يأت

بسجدي الركعة الأخيرة فقط أو مع ركوعها وتذكر قبل المنافي فحينئذٍ لم يفرغ من صلاته بل هو بعد فيها لعدم حصول التسليم المخرج إذ المفروض وقوعه في غير محله فيرجع ويأتي بما فات منه ثم يتشهد ويسلم، وإن كان بعد المنافي فقد بطلت صلاته بالقاطع ولا يمكن ضم الفائت إلى ما أتى به من الأجزاء.

وكذا إذا نسي التشهد وسلم وتذكر قبل المنافي فيرجع ويتشهد لكونه بعد في الصلاة لعدم وقوع التسليم المخرج في محله^(١) وكذا إذا نسي ركوع الركعة الأخيرة وبعد التسليم تذكر فإنه بعد في أثناء الصلاة لعدم تحقق التسليم المخرج، فحديث لاتعاد يجري ومقتضاه وجوب الإعادة إذ لا يتمكن شرعاً من تدارك الركوع في الأثناء لاستلزامه الزيادة العمدية المحاصلة من إعادة السجدين والتشهد والتسليم بعد الإتيان بالركوع لمراعاة الترتيب المعتبر في أجزاء الصلاة، ومن أجل هذا المحذور لا يتمكن من إتمام الصلاة بل يجب عليه الاستيناف، نظير وجوب الاستيناف لعدم التمكن من الإتمام فيما إذا علم إجمالاً قبل الركوع إما بقراءة الفاتحة وإما بحصول سكوت طويل - بناءً على مانعته - فحينئذٍ لا يقدر شرعاً على الإتمام لعلمه تفصيلاً بعدم وجوب القراءة عليه إما لبطلان الصلاة وإما لسقوط خطاب القراءة بالامتثال، وعلى كل حال ليس مخاطباً بالقراءة حتى بخطاب الاحتياط إذ الإتيان احتياطاً ورجاءً منوط باحتمال المطلوبية وفي المقام يقطع بعدم مطلوبية القراءة إما لبطلان الصلاة وإما لتحقيق القراءة.

(١) لم يظهر وجه اختصاص الحديث بالأثناء بل الظاهر جريانه بعد الفراغ أيضاً، كما إذا تذكر بعد الفراغ من الصلاة أنه ترك القراءة أو ذكر الركوع مثلاً فلا تجب إعادة الصلاة حينئذٍ لحديث لاتعاد وإن كان هناك أيضاً نص خاص. (من المقرر)

فتلخص من جميع ما ذكرنا أمران:

أحدهما: أن الحديث مختص بعدم التمكن شرعاً إذ المنشأ لعدم القدرة هو حكم الشارع كما عرفت وإلا فالقدرة على صرف الوجود في تمام العمر حاصلة، فحكم الشارع بأهمية الوقت وكون زيادة الركن مبطله فيما إذا لزم من تدارك الجزء أو الشرط الفاتت زيادة الركن أو جب العجز وعدم التمكن.

ثانيهما: أن الحديث لا يجري إلا في الأثناء لأن السلام المخرج إن لم يقع في محله فلا يحصل الفراغ عن الصلاة بل هو بعد في الصلاة فإذا ترك جزءاً من الصلاة يقع السلام في غير محله ولم يخرج به عن الصلاة وإذا أتى بعد التسليم بالمنافي يكون المنافي مبطلاً للصلاة لأنه فرغ عن الصلاة الصحيحة.

وبعبارة أخرى أنه لا ريب في أن هناك مقدمات مسلمة؛ إحداها: عدم إمكان أعمية الموضوع من المحمول واعتبار مساواتها أو أخصية الموضوع، وفي المقام لا يمكن أن يكون الموضوع الجاهل بالحكم والناسي والمضطر، إذ لا ريب في عدم حكم هؤلاء بأجمعهم بعدم وجوب الإعادة، فالمحمول - وهو عدم الإعادة - أخص من المكلف المعيد فلا بد أن يكون الموضوع من يساوي المحمول.

ثانيتها: أن ظهور القرينة ولو كان بالإطلاق مقدم على ظهور ذبها وإن كان بالوضع، ولذا قيل بتقدم ظهور (لا تنقض اليقين بالشك) في كون الشك في وجود الرفع أو رافعية الموجود دون الشك في المقتضي على ظهور اليقين والشك في عمومها لكل يقين وشك، وفي المقام يكون عدم وجوب الإعادة قرينة على كون الموضوع خاصاً أي مختصاً بغير المتمكن ضرورة أنه مع القدرة على الإتمام لا تصل النوبة إلى الإعادة بل يجب الإتمام لحرمة قطع الصلاة في حال الاختيار، كما إذا كان المحل باقياً فإنه يحرم عليه قطعها وإعادتها بل يجب عليه بمقتضى حكم الشك في المحل الإتيان بالمشكوك فيه دون قطع الصلاة وإعادتها.

فإن قلت: ينتقض ذلك أي لزوم الإتيان بالمشكوك مع بقاء محله بما ذكرته سابقاً من أنه إذا علم إجمالاً قبل الركوع إما بترك القراءة وإما بسكوت طويل مباح للصورة فليس عليه القراءة مع أن محلها وهو قبل الركوع باق، قلت: قد عرفت أنه في الصورة المزبورة لا يقدر المكلف على إتمام الصلاة للقطع بعدم مطلوية القراءة حينئذٍ إما لبطلان الصلاة وإما للإتيان بها، فاحتمال المطلوية في القراءة الموسوغ للإتيان رجاءً مفقود، وهذا بخلاف الشك في المحل فإن احتمال مطلويته موجود واستصحاب عدم الإتيان بالمشكوك أو نفس الشك فيه مع بقاء المحل قاض بلزوم الإتيان به، والحاصل أن المكلف مادام قادراً على إتمام الصلاة لا يخاطب بالإعادة بل تكليفه هو وجوب الإتمام.

ثالثتها: أن عدم القدرة على إتمام الصلاة تارة يكون لنسيان جزء أو شرط، وأخرى لاضطرار مخرج له عن الاختيار كما إذا تهاجم عليه الجماعة فحركوه عن مكانه فارتفعت الطمأنينة والاستقبال، وثالثة لمزاحمة خطاب نفسي أهم كما إذا استلزم أداء الدين في سعة وقت الصلاة ارتفاع الاستقرار أو الموالة مثلاً، كما ربما يقال بكون صلاة الكسوفين مع تضيق وقتها في أثناء اليومية مع السعة من هذا القبيل فإنه لا يتمكن من إتمام اليومية حينئذٍ لمزاحمة خطاب إتمام اليومية بخطاب صلاتي الكسوفين وتكون صلاة الكسوفين مفوتة للموالة في اليومية، فتكون الصلاة في الصلاة حينئذٍ على طبق القاعدة وحديث لا تعاد يفصل بين ما له دخل في الصلاة جزءاً أو شرطاً بأن ما يفوت في الصلاة ولا يمكن إتيانه فيها بأحد موجبات عدم القدرة إن كان من الخمسة المستثناة يسقط خطاب وجوب الإتمام ويتوجه خطاب الإعادة والاستيناف، وإن كان من غيرها فلا يسقط ولا يتوجه إليه الأمر بالإعادة.

فإن قلت: لاجابة إلى الحديث بعد ورود النصوص الخاصة في الصلوات الاضطرارية وتعيين الوظيفة فيها.

قلت: الفرض من التشبث بحديث لا تعاد هو إثبات قاعدة كلية في جميع الموارد التي لا يقدر المكلف على إتمام الصلاة، وورود نصوص على طبقه في جملة من الموارد لا ينافي القاعدة الكلية المستفادة منه ليعتمد عليها فيما لا نص فيه، كما اذا تستر في أول الصلاة وفي أثنائها زال الستر بأمواج الهواء فلم يلتفت حتى مضى شطر من الزمان وإذا التفت فيحتاج ستره إلى أن من الزمان وفي هذا الآن يكون غير ساتر ولا يمكن تصحيح صلاته بالنسبة إلى ذلك الآن إلا بحديث لا تعاد.

والحاصل أنه بعد وضوح المقدمات المزبورة آنفاً ظهر أن حديث لا تعاد مختص بصورة عدم التمكن من الإتمام إذ معه لاتصل النوبة إلى الإعادة سواء كان عدم القدرة للنسيان أم غيره ولا خصوصية للنسيان كما اشتهر من اختصاص حديث لا تعاد بالنسيان، وحينئذ يستقيم ما نسب إلى شيخنا الأعظم عليه السلام من شمول الحديث للجهل القصورى دون التقصيري، ضرورة أن الثاني يتمكن من الإتمام ويصح توجيه الأمر بالإتمام إليه ولو جعل الاحتياط له وأما القصورى فلا تصح مخاطبته بالإتمام، فالإشكالات التي أوردوها على الشيخ عليه السلام مندفة.

ثم إن مقتضى ظهور الاستثناء هو كون المستثنى منه عاماً لكل ما له دخل في الصلاة شطراً وشرطاً، بدهاه أن الأصل في الاستثناء الاتصال لا الانقطاع ومن المعلوم أن المستثنى مشتمل على الجزء والشرط فالمستثنى منه أيضاً عام لهما.

فتلخص مما ذكرنا أن الحديث بقريئة كلمة لا تعاد يختص بغير مورد وجوب الإتمام، إذ فيه لا خطاب بالاستيناف بل بخطاب الإتمام، فكل متروك جزءاً أو شرطاً إن لم يمكن إتيانه في الصلاة وإتيان الصلاة معه بأحد موجبات عدم التمكن المتقدمة

فلا محالة ينحصر تداركه وحفظ دخله في الصلاة بإعادة الصلاة واستينافها وحينئذٍ فإن كان المتروك من الخمسة تجب إعادة الصلاة لتداركه وإلا فلا.

الجهة الثانية: أن الحديث يشمل كل ما له دخل في الصلاة سواء كان جزءاً أم شرطاً، وذلك لأن الأصل في الاستثناء الاتصال ومن المعلوم اشتغال المستثنى على بعض الشرائط أعني الوقت والقبلة والطهور، فلو كان عقد المستثنى منه مختصاً بالأجزاء يلزم انقطاع الاستثناء وهو خلاف الأصل، ولا ينبغي الإشكال أيضاً في شموله للموانع بعد وضوح كونها من الشرائط لتقيد الصلاة بعدمها، فإن ظاهر قوله: (لا تصل في الحرير أو فيما لا يؤكل أو في الذهب) مثلاً هو تقيد الصلاة بعدم وقوعها في هذه لا أنه يشترط وقوع الصلاة في القطن أو المأكول حتى لا يكون لبس ذلك مانعاً.

والحاصل أن الموانع قيود كقيدية الأمور الوجودية فلا فرق بين الشرائط والموانع في القيدية والدخل فيشمل الحديث الموانع كشموله للشرائط الوجودية من دون تفاوت بينهما أصلاً، فإذا صلى في الحرير أو ما لا يؤكل أو الذهب ناسياً أو جاهلاً بالموضوع وبعد الفراغ عن الصلاة تذكر فلا شيء عليه لحديث لاتعاد، وبالجملة فالحديث يشمل الخلل في كل ما له دخل في الصلاة شطراً أو شرطاً، وجوداً أو عدماً، فيكون المقدر في عقد المستثنى منه كل ما له دخل في الصلاة فإن الإخلال به مع عدم العمد سواء كان حال العمد عالماً بالحكم أم جاهلاً به - على ما سبق - لا يوجب الإعادة إلا إذا كان الخلل في الخمسة.

الجهة الثالثة: أنه لا إشكال في جريان الحديث في صورة نقص شيء من أجزاء الصلاة أو شرائطها، وهل يجري في صورة الزيادة كما إذا زاد سورة بقصد الجزئية سهواً أم لا؟ الظاهر الأوّل لما تقدمت الإشارة إليه أي حكومة حديث لاتعاد على

جميع الأدلة المثبتة للأجزاء والشرائط والموانع، فكما يكون الحديث حاكماً على ما دلّ على مانعية الحرير والذهب مثلاً كذلك يكون حاكماً على ما دلّ على مانعية الزيادة.

مضافاً إلى رجوع الزيادة إلى النقيصة إذ الصلاة المقيدة بعدم زيادة القراءة مثلاً عليها إذا قرئت بقصد الجزئية نسياناً مع الإتيان بها قبل ذلك فتتقص الصلاة لعدم الإتيان بالقراءة المأمور بها أعني القراءة بشرط لا.

[الخلل الواقع في الأجزاء]

ثم إنّه بناءً على ما ذكرنا في معنى حديث لاتعاد من اختصاصه بعدم التمكن من الإتمام يمكن استفادة أحكام الخلل من الحديث وإن لم يكن هناك نصوص خاصة واردة في أحكام الخلل، وتوضيح ذلك يتوقف على بيان حال الأجزاء أولاً ثم الشرائط، فنقول وبه نستعين:

إذا ترك القراءة نسياناً فإن تذكر قبل الركوع فيأتي به ويتم الصلاة ولا يحتاج إلى إعادة الصلاة، إذ لا يلزم من تدارك القراءة المنسية في الصلاة خلل بالخمسة المستثناة فيكون متمكناً من إتمام الصلاة فيجب عليه الإتمام دون الإعادة لاختصاص التدارك بالإعادة بعدم التمكن من الإتمام كما تقدم، وإن تذكر بعد الركوع فلا يتمكن من تدارك القراءة إلا بإعادة الصلاة إذ لو أتى بالقراءة فيجب عليه أن يركع ثانياً ويلزم زيادة الركوع التي مرجعها إلى النقيصة - على ما عرفت من رجوع الزيادة العمدية إلى النقيصة - فيلزم الخلل في الركوع الذي هو أحد الخمسة. والمستثنى منه - كما تقدم - هو عدم جزئية كل ما له دخل في الصلاة فيما إذا توقف حفظ جزئيته على إعادة الصلاة ولا تعاد الصلاة من ناحية خلل وارد على جزء أو شرط من الصلاة إلا إذا كان الخلل متعلقاً بأحد الخمسة فحينئذٍ تجب إعادة

الصلاة، فالعقد المستثنى منه متكفل لعدم دخل غير الخمسة في صورة استلزام دخله في الصلاة استئناف الصلاة وأن الجزئية بالإعادة غير ثابتة لما عدا الخمسة.

هذا حال القراءة، وكذا الركوع فإن نسيه ولم يتذكر إلا بعد إكمال السجدين فلا يتمكن حينئذٍ من تدارك الركوع إلا بإعادة الصلاة إذ لو أتى بالركوع فلا بد من إتيان السجدين بعده وحينئذٍ يلزم الإخلال بالسجود، وإن لم يأت بالركوع فقد أخل بالركوع، وعلى كل حال لا يقدر على إتمام الصلاة إذ مع عدم الإتيان بالركوع يلزم الإخلال به ومع الإتيان به يلزم الإخلال بالسجود وكل من الركوع والسجود مما تعاد الصلاة له، وإن تذكر قبل السجود فيقدر على تداركه وإتمام الصلاة وعدم وجوب الإعادة لأنه لا يلزم من العود والتدارك خلل بالخمسة حتى لا يكون متمكناً من الإتمام.

فيستفاد المحل السهوي أيضاً من نفس حديث لاتعاد من دون حاجة في ذلك إلى النصوص الخاصة إذ المدار في وجوب الإعادة هو عدم القدرة على الإتمام وعدم القدرة منشؤه لزوم الخلل في أحد الخمسة والمفروض أنه لا يلزم من تدارك الفائت في أثناء الصلاة خلل بالخمسة فيجب عليه إتيان الركوع إذا علم بفوته قبل السجود حيث إن تداركه لا يوجب خللاً في الخمسة فهو متمكن من الإتمام ومع التمكن منه لا تصل النوبة إلى الإعادة. وأما المحل الشكي فهو أجني عن حديث لاتعاد بل هو يستفاد من قاعدة التجاوز القاضية بتحقق المشكوك فيه بعد تجاوز محله لا عدم دخله في الصلاة كما حقق في محله.

وإن سهى عن السجود ولم يتذكر حتى قام سواء اشتغل بالقراءة أو التسبيح أم لا، فيرجع ويتدارك لعين ما ذكر، لقدرته على الإتمام وعدم الحاجة إلى الإعادة ضرورة أنه لا يلزم من الإتيان به خلل في ناحية الخمسة فحل السجود السهوي باق وقد عرفت استفادة المحل السهوي للأجزاء من نفس الحديث الشريف.

وإن سهى عن التشهد حتى قام سواء اشتغل بالتسبيح أم لا، فإنه يرجع ويأتي به ثم يقوم لعدم لزوم خلل من تداركه في أحد الخمسة، وهكذا سائر الأجزاء.

وأما الشرائط فهي كالأجزاء فإذا أجهر في موضع الإخفات أو عكس ناسياً ولم يتذكر حتى أتم القراءة ولم يركع بعد، فإن قلنا بكون الجهر والإخفات قيماً للصلاة في حال القراءة فقد أتى بالقراءة على وجهها لعدم تقيد القراءة بالجهر أو الإخفات فسقط أمر القراءة ولا مجال للإتيان بها ثانياً، وإن قلنا بكونها شرطاً للقراءة فيجب عليه الإتيان بها لعدم تحقق الامتثال بالنسبة إلى أمرها إذ المفروض عدم الإتيان بها على الوجه المعتبر فيها، لكن يشكل ذلك باستلزام الإتيان بالقراءة للزيادة العمدية إذ المفروض أن ما أتى به أولاً كان بقصد الجزئية فإن قرأ ثانياً قاصداً للجزئية تكون زيادة عمدية دلّ الدليل على إيجابها للإعادة وإن لم يقرأ ثانياً فتبطل الصلاة للنقص العمدية المبطلّة.

وإن نسي التشهد في الركعة الأخيرة وسلم وقبل المنافي تذكر النقص، فإن قلنا بمخرجة السلام كما هو مقتضى إطلاق ما دل على أن التسليم مخرج وخرج منه ما إذا سلم قبل تمامية الصلاة بركعة أو أزيد كما إذا سلم على الركعتين أو الثلاث مثلاً لدلالة النص على عدم الخروج عن الصلاة بالسلام في الركعة الثانية أو الثالثة وأن الوظيفة حينئذٍ إلحاق الباقي بالمأتي به، فقد خرج عن الصلاة ويجري حديث لاتعاد في التشهد ضرورة أن تدارك التشهد حينئذٍ موقوف على إعادة الصلاة والمفروض أن الحديث ينفي الإعادة عما عدا الخمسة من الأجزاء والشرائط.

وإن لم نقل بمخرجة التسليم إلا إذا كان جزءاً ومن المعلوم أن مقتضى الأدلة البيانية هو كون الجزء الأول التكبير والآخر التسليم فالتسليم جزء أخير ومخرج ومع عدم التشهد لا يكون التسليم جزءاً أخيراً ولا مخرجاً لكون المخرج هو التسليم

المتصف بكونه جزءً ومع عدم التشهد قبله لا يكون جزءً ولا مخرجاً فهو بعد في الصلاة، فإن لم يأت بالمنافي يأتي بالتشهد ويسلم ثانياً ولكنه يأتي فيه إشكال زيادة الجزء عمداً على ما عرفته في إتيان القراءة ثانياً لتدارك وصفها الفأنت من الجهر أو الإخفات، فتدبر، وإن أتى بالمنافي فتبطل الصلاة بالمنافي لكونه واقعاً في الأثناء إذ المفروض عدم خروجه عن الصلاة بذلك السلام.

فالتفصيل بين إتيان المنافي وعدمه بالالتزام بتدارك التشهد إن كان التذکر بعد السلام قبل المنافي وعدمه وإعادة الصلاة لبطلان الصلاة بالمنافي متجه بناءً على عدم مخرجة السلام إذا لم يكن جزءاً أخيراً للصلاة، وأما بناءً على المخرجة مطلقاً وإن لم يعد جزءاً أخيراً والتفكيك بين جزئيه ومخرجيته فلا وجه للتفصيل بين المنافي وعدمه، لأنه بمجرد السلام يخرج عن الصلاة ويفوت محل التدارك سواء أتى بالمنافي أم لا، وينحصر حفظ جزئية التسليم حينئذٍ بإعادة الصلاة ولا تعاد لكون التسليم من غير الخمسة، وهذا بخلاف ما إذا لم يكن مخرجاً إلا إذا وقع جزءاً أخيراً للصلاة فإن وجوب الصلاة مع المنافي يكون لبطلان الصلاة بالمنافي في أثنائها ورجوع هذا البطلان إلى بعض الخمسة من فقد الطهور أو الاستدبار أو التكلم العمدي الملحق بالخمسة لتخصيص المستثنى منه به، ولا إشكال فيه لكون حديث لا تعاد مما يقبل التخصيص كما خصص بتكبيرة الإحرام والقيام الركني.

وإن نسي التسليم، فإن تذكر ذلك قبل إتيان المنافي عمداً وسهواً كالمحدث والاستدبار، فلا إشكال في وجوب التدارك للتمكن من إتمام الصلاة بإتيان جزئها الأخير من دون حاجة إلى إعادة الصلاة، وكذا إذا تذكر ذلك بعد ما ينافي الصلاة عمداً لا سهواً كالتكلم، فالظاهر عدم الإشكال أيضاً في وجوب التسليم حينئذٍ وصحة صلاته لبقاء محله السهوي.

وإن لم يتذكره إلا بعد المنافي العمدي والسهوي، فليل بصحة الصلاة لحديث لاتعاد الرفع لجزئية التسليم إذ حفظ جزئته حينئذٍ منوط بإعادة الصلاة، ضرورة أنّ الحدث وقع في أثناء الصلاة فلا يتمكن من تدارك التسليم بعده، فلا محالة يتوقف حفظ جزئية التسليم في هذه الصورة على إعادة الصلاة والمفروض أنّ التسليم داخل في عقد المستثنى منه فلا تجب إعادة الصلاة له وليس للتسليم الجزئية بالإعادة.

وقيل ببطان الصلاة ووجوب إعادتها لعدم جريان لاتعاد في التسليم، وذلك لأنّه قبل إتيان المنافي كان متمكناً من تدارك التسليم لبقاء محله فلا يجري فيه الحديث وبعد المنافي لا مورد للحديث أيضاً لبطان الصلاة بالحدث، فلا صلاة حتى يجري فيها الحديث لوقوع المنافي في أثناء الصلاة. وبالجملة فعدم كون المنافي حينئذٍ مبطلاً منوط بجريان الحديث حتى ينفي جزئية التسليم ليكون المنافي واقعاً بعد الخروج عن الصلاة.

والحاصل أنّ الإشكال على جريان الحديث في نسيان التسليم وعدم التذكر إلا بعد المنافي عمداً وسهواً هو أنّ مجرد النسيان أنما ليس مصب حديث لاتعاد لما عرفت سابقاً من أنّ مورده بقرينة ضيق المحمول هو عدم التمكن من إتمام الصلاة المتروك فيها جزء أو شرط نسياناً مثلاً وانحصار حفظ جزئته أو شرطيته بإعادة الصلاة، إذ مجرد النسيان مع التذكر قبل فوات محل التدارك لا يوجب عدم القدرة على الإتمام للتمكن من تدارك الفئات في أثناء الصلاة.

فالمقسم في عقدي المستثنى والمستثنى منه لما كان هو الإعادة وعدمها فلا محالة يختص الحديث بترك جزء أو شرط لم يمكن تداركه إلا بإعادة الصلاة، فإذا كان كذلك فإن كان المتروك من غير الخمسة المستثناة لا تجب الإعادة لأجل ذلك

المتروك وإن كان منها تجب الإعادة وحيث إن التسليم المنسي يكون له محل التدارك وهو ما إذا أتى بالمنافي الذي يبطل الصلاة عمداً لا سهواً ثم تذكر نسيان التسليم فإنه يأتي به، فإذا تكلم بزعم خروجه عن الصلاة ثم قبل الإتيان بالمنافي عمداً وسهواً تذكر فلا إشكال في وجوب التسليم لبقاء محله السهوي وعدم مانعية ما صدر منه من الكلام، فوجوب التدارك حينئذٍ يشهد بأن للتسليم محلاً سهوياً ولا يوجب صرف نسيانه أنما سقوته عن الجزئية فإذا نسي التسليم ولم يتذكر إلا بعد المنافي عمداً وسهواً فقتضى عدم خروج التسليم عن الجزئية بمجرد النسيان هو بطلان الصلاة لتخلل المنافي العمدي والسهوي في الصلاة فتبطل الصلاة لأجل هذا المنافي. وعدم التمكن من تدارك التسليم حينئذٍ ليس إلا لبطلان الصلاة بالحدث ومن المعلوم أن إعادة الصلاة حينئذٍ تكون لفقدان الطهارة التي هي من الخمسة المستثناة لا لنسيان التسليم.

وإن شئت فقل: إن جريان حديث لاتعاد في التسليم لإثبات عدم جزئيته وكون الحدث صادراً خارج الصلاة يهدم أساس المحل السهوي للتسليم مع أنك عرفت وجود المحل السهوي له.

وقد حكي عن بعض الأعاظم التفصيل في البطلان بالمنافي عمداً وسهواً بين كونه الحدث والاستدبار وبين كونه ماحياً لصورة الصلاة بالتزامه ببطلان الصلاة إن كان المنافي الحدث والاستدبار والإشكال في البطلان إن كان ما يحو الصورة.

وأنت خبير بعدم الوجه في ذلك ضرورة أنه إن كان الماحي للصورة عنده مما يبطل الصلاة عمداً وسهواً فلا وجه للإشكال والتفكيك بينه وبين الحدث والاستدبار، وإن لم يكن عنده منافياً إلا في حال العمد كالتكلم فلا بد من الالتزام بالصحة وعدم الإشكال، فعلى كل حال لا وجه للإشكال بل لأمحيص عن الفتوى بالبطلان أو الصحة.

نعم يتجه الإشكال إذا كان منشؤه عدم إحراز كون الماحي للصورة مبطلاً عمداً وسهواً أو عمداً فقط، وأما بعد إحراز أحد النحويين فلا منشأ للإشكال. هذا تمام الكلام في مدلول حديث لاتعاد وقد أصرَّ بعض الأعاظم عليه السلام على وفاء هذا الحديث بجميع قواعد الخلل وخصوصياتها وإن لم يكن في البين نصوص خاصة ^(١).

ولكن التأمل في مقام تطبيق الحديث المزبور على خصوصيات موارد الخلل يعطي عدم الوفاء والإلجاء إلى النصوص الخاصة، كما سيتضح ذلك في طي التطبيقات.

منها: ما إذا نسي الركوع ولم يتذكر حتى دخل السجدة الأولى فلا وجه للتمسك فيه بحديث لاتعاد وإثبات وجوب إعادة الصلاة به إذ مفاد الحديث وجوب الإعادة بترك الركوع وعدم إمكان تداركه.

وبعبارة أخرى ترك الركوع مع فوات محله السهوي يوجب بطلان الصلاة والحديث لا يدل على أزيد من ذلك، وأما كون الدخول في السجدة الأولى مفوتاً للمحل السهوي وموجباً لعدم إمكان تداركه فلا يدل عليه الحديث أصلاً، فنحتاج في إثبات فوات المحل السهوي بالدخول في السجدة الأولى إلى النصوص الخاصة، وهي على طائفتين:

(١) والحق ما أصرَّ به بعض الأعاظم عليه السلام من وفاء حديث لاتعاد بجميع أحكام الخلل. نعم تقييد حديث لاتعاد في بعض الموارد كنسيان الركوع وكون التذكر بعد الدخول في السجدة الأولى وعدم البطلان في هذه الصورة بما ورد من عدم مبطلية زيادة السجدة الواحدة سهواً لا ينافي وفاء الحديث بما ذكرناه، إذ لو لا النص الخاص المقيد لإطلاق حديث لاتعاد كان الحديث كافياً في استفادة حكم نسيان الركوع والتذكر في السجدة الأولى من البطلان لإطلاق السجود في حديث لاتعاد الشامل للطبيعة الصادقة على الواحدة.

الطائفة الأولى: ما ظهرها بطلان الصلاة بنسيان الركوع وعدم التذكر إلا بعد الدخول في السجود، وهذه الطائفة بين ما يظهر منه كون السجود مطلقاً موجباً لفوات محل الركوع وبين ما يصرح بكون المدار في فوات المحل على الدخول في السجدة الثانية.

أما ما يظهر منه كون السجود مطلقاً مفوتاً محل التدارك فهو ما رواه الشيخ عليه السلام في الصحيح عن رفاة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن رجل ينسى أن يركع حتى يسجد ويقوم. قال: يستقبل» ^(١) هكذا قيل، ولكن فيه: أن مفروض السؤال هو تحقق كلتا السجدين بقرينة قول السائل ويقوم.

وأما ما تدل على تحديد فوات محل تدارك الركوع الفاتت نسياناً بالسجدين فهو خبر أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا أيقن الرجل أنه ترك ركعة من الصلاة وقد سجد سجدين وترك الركوع استأنف الصلاة» ^(٢).

ومقتضى الجمع بين هذا الخبر الوارد في مقام تحديد مبطلية فوات الركوع بتحقيق السجدين وبين الصحيحة السابقة هو حمل قوله فيها «حتى يسجد» على السجدين لا مطلق السجود ولو السجدة الأولى، كما أنه يحمل على الإتيان بالسجدين إطلاق موثق إسحاق بن عمار قال: «سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الرجل ينسى أن يركع؟ قال: يستقبل حتى يضع كل شيء موضعه» ^(٣)، وخبر أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن الرجل نسي أن يركع؟ قال: عليه الإعادة» ^(٤) فإن إطلاق النسيان لا يلائم استقبال الصلاة.

(١) وسائل الشيعة ٦ / ٣١٢، الباب ١٠ من أبواب الركوع، ح ١، الحديث ٨٠٥٦.

(٢) وسائل الشيعة ٦ / ٣١٣، الباب ١٠ من أبواب الركوع، ح ٣، الحديث ٨٠٥٨.

(٣) وسائل الشيعة ٦ / ٣١٣، الباب ١٠ من أبواب الركوع، ح ٢، الحديث ٨٠٥٧.

(٤) وسائل الشيعة ٦ / ٣١٣، الباب ١٠ من أبواب الركوع، ح ٤، الحديث ٨٠٥٩.

ضرورة أنه إن تذكر نقص الركوع قبل التلبس بالسجود فلا ريب في صحة صلاته ووجوب إتمامها، وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ «حتى يضع كل شيء موضعه» قرينة على كون تذكر النقص بعد الإتيان بشيء ولو سجدة واحدة وهذا الإطلاق يقيد بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ «وقد سجد سجدتين» في خبر أبي بصير.

وعلى هذا فيكون فوات المحل السهوي للركوع المنسي بالدخول في السجدة الثانية فإذا دخل في السجدة الأولى وتذكر النقص يجب عليه التدارك لبقاء المحل السهوي للركوع.

ولكن لما كان خبر أبي بصير السابق ضعيف السند فلا يصلح لتقييد إطلاق قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ «حتى يسجد» في صحيح رفاعة.

فالمدار حينئذ في فوات محل الركوع على جنس السجود الصادق على سجدة واحدة فإذا تذكر فوات الركوع بعد أن دخل في السجدة الأولى تبطل صلاته ويجب عليه الإعادة.

الطائفة الثانية: ما ظهرها المعارضة للطائفة الأولى لدالاتها على عدم بطلان الصلاة بنسيان الركوع وإن أتى بسجدتين ووجوب إتمامها بإلقاء السجدة وإتيان الركوع وما بعده.

مثل ما عن الشيخ في التهذيب بإسناده عن محمد بن مسلم «عن أبي جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ في رجل شك بعد ما سجد أنه لم يركع، قال: قال: فإن استيقن فليلق السجدتين اللتين لا ركعة لهما فيبني على صلاته على التمام فإن كان لم يستيقن إلا بعد ما فرغ وانصرف فليتم الصلاة بركعة وسجدتين ولا شيء عليه»^(١).

(١) وسائل الشريعة ٦ / ٣١٤، الباب ١١ من أبواب الركوع، ح ٢، الحديث ٨٠٦١. التهذيب ٢ / ١٤٩، الحديث ٥٨٥.

وما عن الصدوق في الفقيه عن محمد بن مسلم بطريق صحيح عن أبي جعفر عليه السلام على ما عن الحدائق وعن أبي عبدالله عليه السلام على ما عن المدارك ^(١) مثله إلا أنه قال: «في رجل شك بعد ما سجد أنه لم يركع، فقال: يمضي في صلاته حتى يستيقن أنه لم يركع فإن استيقن أنه لم يركع فليلق السجدين اللتين لا ركوع لهما وبيني على صلاته على التمام فإن كان لم يستيقن إلا بعد ما فرغ وانصرف فليقم وليصل ركعة وسجدين ولا شيء عليه» ^(٢).

وعن مستطرفات السرائر أنه روى هذه الرواية من كتاب الحسن بن محبوب عن العلا عن محمد بن مسلم باختلاف في التعبير عن أبي جعفر عليه السلام قال: «في رجل شك بعد ما سجد أنه لم يركع، قال: يمضي على شكه حتى يستيقن ولا شيء عليه وإن استيقن لم يعتد السجدين اللتين لا ركعة معهما ويتم ما بقي من صلاته ولا سهو عليه» ^(٣).

وصحيحة العيص بن القاسم قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل نسي ركعة من صلاته حتى فرغ منها ثم ذكر أنه لم يركع، قال عليه السلام: يقوم فيركع ويسجد سجدي السهو» ^(٤). وهذه الطائفة تعارض الطائفة الأولى لدلالة الثانية على عدم بطلان الصلاة بنسيان الركوع والتذكر للنقص بعد الدخول في السجود، والأولى على بطلانها بعد الدخول في السجود.

(١) المدارك ٤ / ٢١٩، وفيه: «عن أبي جعفر عليه السلام...».

(٢) من لا يحضره الفقيه ١ / ٢٢٨، الحديث ١٠٠٦.

(٣) مستطرفات السرائر ١٧ / ٨١.

(٤) وسائل الشيعة ٦ / ٣١٥، الباب ١١ من أبواب الركوع، ح ٣ الحديث ٨٠٦٣. التهذيب ٢ / ١٤٩، الحديث ٥٨٦.

وقد جمع بينها تارة: بحمل الطائفة الأولى على الفريضة والثانية على النافلة. وأخرى: بحمل ما دل على الاستيناف على الاستحباب.

وثالثة: على الوجوب التخييري، كما عن المدارك حيث إنّه بعد بيان صحیحة محمد بن مسلم الدالة على عدم بطلان الصلاة بنسيان الركوع قال فيما حكى عنه: «ويمكن الجمع بينها وبين ما تضمن الاستيناف بذلك بالتخيير بين الأمرين وأفضلية الاستيناف»^(١).

ورابعة: بحمل ما دل على الصحة وعدم الاستيناف على التقية.

وخامسة: بحمل ما دل على البطلان على الركعتين الأوليين وثالثة المغرب وما دل على إلقاء السجدين وإتيان الركوع الفائق وصحة الصلاة على الركعتين الأخيرتين كما عن الشيخ عليه السلام في التهذيب^(٢).

وسادسة: بحمل ما دل على البطلان على الركعة الأولى وما دل على الصحة على غيرها من الركعات بشهادة ما عن الفقه الرضوي قال: «وان نسيت الركوع بعد ما سجدت من الركعة الأولى فأعد صلاتك، لأنّه إذا لم تصح لك الأولى لم تصح صلاتك وإن كان الركوع من الركعة الثانية أو الثالثة فاحذف السجدين واجعلها - أي الثانية - الأولى والثالثة ثانية والرابعة ثالثة...»^(٣).

والكل كما ترى؛ إذ في الأوّل عدم الشاهد له.

وفي الثاني عدم قابليته للحمل على الاستحباب بعد كون اللسان لسان المعارضة،

(١) مدارك الأحكام ٤ / ٢١٩.

(٢) تهذيب الأحكام ٢ / ١٥٠.

(٣) مستدرک الوسائل ٤ / ٤٢٩، الباب ٩ من أبواب الركوع، ح ٢، الحديث ٥٠٨٢. فقه الرضا عليه السلام / ١١٦.

لقوة أن يقال: (أعد) و (لا تعد) لا قوله: (افعل) و (لا بأس بالترك)، ومن المعلوم عدم قابلية الحمل على الاستحباب في الأول وقابليته في الثاني.

وفي الثالث عدم تصور وجود المصلحة في فعل شيء وتركه حتى يتمشي فيه التخيير.

وفي الرابع أن الحمل على التقية طرح لا جمع دلالي، مضافاً إلى عدم صحة الحمل على التقية في المقام لعدم كون عدم البطلان بنسيان الركوع مذهب يتقن من العامة فلا وجه للحمل على التقية فيما نحن فيه.

وفي الخامس عدم شاهد له إلا ما قيل من احتمال كون وجهه هو وجوب سلامة الأوليين عن السهو، كما هو مفاد الأخبار الدالة على أن السهو في الأخيرتين دون الأوليين فتكون تلك الأخبار شاهدة لهذا الجمع.

وأنت خير بأجنبية تلك الأخبار عن المقام لأن المراد بالسهو فيها الذي يعتبر سلامة الأوليين منه هو الشك في عدد الركعات لا مطلق السهو، فالحمل المزبور خال عن الشاهد فلا يصار إليه.

وفي السادس عدم الشاهد له أيضاً، والفقهاء الرضوي لا يصلح للشهادة لعدم ثبوت حجيته.

وربما يقال بعدم المعارضة لإعراض المشهور عن ذيل صحيحة محمد بن مسلم الأمر بإتيان الركوع والسجدين إذا تذكر نقص الركوع بعد الفراغ والانصراف عن الصلاة، ومن المعلوم أنه مع الإعراض الموجب لارتفاع الوثوق بالصدور لا ينهض للمعارضة لاشتراط المعارضة بشمول دليل الاعتبار لكل من المتعارضين في نفسه والإعراض مانع عن الشمول، كما لا يخفى.

ولكن فيه: أن الإعراض غير ثابت، بل عدمه ثابت لأنه إذا تذكر النقص بعد الفراغ عن الصلاة فيندرج في نقص الصلاة الذي يجب تداركه مع عدم صدور المنافي.

فإن قلت: إن مقتضى حديث لاتعاد هو وجوب الإعادة عن نسيان الركوع. قلت: إن ما دل على تدارك النقص إذا تذكر بعد الفراغ عن الصلاة أخص من لاتعاد فيخصص لاتعاد بذلك ويكون مورد لاتعاد نسيان الركوع وعدم التذكر إلا بعد فوات محل تداركه، كما إذا كان الركوع المنسي من غير الركعة الرابعة أو منها وكان التذكر بعد الفراغ عن الصلاة والمنافي.

والحاصل أن الركوع المنسي إذا كان من الركعة الرابعة وكان التذكر بعد الفراغ قبل المنافي يكون من صغريات تذكر النقص مع بقاء محل التدارك. وبالجمله فالإشكال في اعتبار صحبة محمد بن مسلم بمخالفته لفتوى الأصحاب مندفع.

والحاصل أن المعارضة بين الطائفة الآمرة بالاستيناف وبين الآمرة بالبناء على الصلاة وإتمامها متحققة.

ورفع اليد عن هذه الطائفة بإعراض الأصحاب غير سديد، لاحتمال كون عدم عملهم بها لأخذهم بروايات وجوب الاستيناف ترجيحاً أو تخييراً، ومعه لا يتحقق الإعراض فيصح الأخذ بكل منهما تخييراً ولا مزية لإحدى الطائفتين على الأخرى. ولكن الحق عدم الاطمينان والوثوق بالصدور الذي هو مناط الحجية بمجرد احتمال استناد عدم عملهم بها إلى الإعراض فلا تشمل أدلة اعتبار خبر الثقة، بل دعوى الإعراض قريبة جداً لبعده أخذ الجُلّ بروايات الاستيناف من باب التخيير،

فأخبار عدم البطلان تصير موهونة، فيتعين الأخذ بما دل على وجوب الاستيناف كما هو المشهور، فتدبر.

بقي الكلام فيما أشرنا إليه سابقاً من أنه لا بد من الجمع بين أخبار الطائفة الأولى الآمرة بالاستيناف الظاهر في إعادة الصلاة لا البناء على صحة الصلاة وتدارك الركوع المنسي وما بعده وإلقاء السجدين كما احتمل.

وذلك لما عرفت من أن بعض تلك الأخبار مطلق لدلالته على الاستيناف بنسيان الركوع مطلقاً كخبر أبي بصير المتقدم، ودلالة بعضها الآخر على تقييد فوات المحل بإتيان سجدين كخبره الآخر وخبر إسحاق بن عمار، ولا بأس بالتكلم أولاً فيما تقتضيه القاعدة ثم التعرض لما يستفاد من النصوص الخاصة.

في تحديد المحل السهوي للركوع:

فهنا مبحثان، الأول: في ما تقتضيه القاعدة من إناطة فوات محل الركوع المنسي سهوياً بالدخول في السجدة الثانية أو الأولى، والثاني: فيما تقتضيه النصوص الخاصة.

أما المبحث الأول: فحاصل الكلام فيه أنه قد حكي عن الميرزا رحمته الله أن للسجدة الواحدة حالتين، أحدهما عدم ركنيتها كما إذا نسي سجدة واحدة ولم يتذكرها حتى فات محله، فتصح صلاته ويجب عليه بعد الصلاة قضائها وسجدتا السهو، والأخرى ركنيتها كما إذا نسي الركوع ولم يتذكر حتى دخل في السجدة الأولى فتبطل صلاته لفوات محل الركوع بدخوله في ركن آخر وهو السجدة الواحدة، وعلى هذا فوجوب الاستيناف مترتب على الدخول في السجدة الأولى كما هو المنسوب إلى المشهور، فإن المحكي عنهم بطلان الصلاة وفوات محل تدارك الركوع المنسي بالتلبس بالسجود الصادق على السجدة الأولى.

وفيه: أن الدعوى الأولى وهي عدم بطلان الصلاة بنقص سجدة واحدة لاريب في صحتها لدلالة المعبرة على عدم إعادة الصلاة من سجدة واحدة المقيدة لإطلاق السجود الشامل للسجدة الواحدة والاثنتين في حديث لاتعاد، فإن قضية إطلاقه وجوب إعادة بنقص السجدة وإن كانت واحدة فيكون إعادة في حديث لاتعاد مقيدة بترك سجدين من ركعة واحدة.

وأما الدعوى الثانية فهي غير ثابتة، إذ غاية ما يمكن أن يوجه به هذه الدعوى هي لزوم الزيادة العمدية لأنه أتى بسجدة واحدة عمداً، إذ السهو يكون بالنسبة إلى الركوع لا إتيان السجود فتكون السجدة الواحدة زيادة عمدية مبطلّة ويستند بطلان الصلاة حينئذٍ إلى وجود المانع لأنه محقق لفوات محل الركوع، ضرورة أنه ما لم يدخل في السجود لم يتحقق فوت الركوع وبنفس الدخول في السجود يوجد المانع، ففي الرتبة السابقة على تحقق فوت الركوع يوجد المانع، فالبطلان مستند إلى المانع وهو القيد العدمي.

والحاصل أن الميرزا رحمته الله يدعي كون بطلان الصلاة بنسيان الركوع والدخول في السجدة الأولى على القاعدة للزيادة العمدية المبطلّة فتكون السجدة حينئذٍ بمنزلة الركن في كون الدخول فيها مفوتاً محل تدارك الركوع المنسي.

وفيه: ما لا يخفى ضرورة أن السجدة في المقام إن عدت من الزيادة العمدية فلا بد من القول ببطلان الصلاة بالتسليم إن نسي المصلي سجدتي الركعة الأخيرة ولم يتذكر حتى سلم ولم يأت بالمنافي، ضرورة أن التسليم وقع عن قصد وإرادة لا عن غفلة. ومن المعلوم أن السلام العمدي في غير المحل مبطل للصلاة ولا يقول أحد بذلك بل يفتون بصحة الصلاة ووجوب إتيان السجدين ثم التشهد والتسليم لأن التسليم يعد زيادة سهوية، وحال السجدة في المقام حال التسليم في صورة نسيان السجدين.

والحاصل أنّ الدعوى الثانية التي أفادها الميرزا رحمته لا شاهد لها.

فالحق أنّ القاعدة تقتضي صحة الصلاة وعدم بطلانها بإتيان سجدة واحدة لكون زيادة السجدة الواحدة سهواً غير موجبة للبطلان، فالسجدة الواحدة غير مفوتة محل الركوع المنسي لا من جهة حديث لا تعاد ولا من غيره إذ الحديث لا يدل على أن يزيد من كون نسيان الركوع فيما إذا لزم من تداركه محذور موجباً للبطلان وإيجابه للبطلان منوط بفوات محله والحديث قاصر عن إفادة ذلك.

فتلخص أنّ مقتضى القاعدة صحة الصلاة إذا تذكر نقص الركوع في السجدة الأولى.

وأما المبحث الثاني: فحاصل الكلام فيه أنّ مقتضى صحة رفاة كون موضوع وجوب الإعادة هو نسيان الركوع وإتيان السجدين بل والقيام عنهما على ما هو الظاهر من كونه القيام بعد السجدين لا رفع الرأس عن السجدة الأولى، فالمعتبر في وجوب الإعادة هو إتيان السجدين.

وأما وجوب الإعادة فيما إذا لم يأت إلا بسجدة واحدة فليس عليه دليل ظاهر بل مقتضى القاعدة كما تقدم هو الصحة.

فإن قلت: إنّ قضية إطلاق قوله في موثق إسحاق وخبر أبي بصير «ينسى أن يركع» وجوب الإعادة بنسيان الركوع مطلقاً وإن لم يأت بسجدين فتجب الإعادة بنسيان الركوع مع إتيان سجدة واحدة.

قلت: لا وجه للأخذ بإطلاق النسيان، إذ الجمود على إطلاقه يعطي وجوب الإعادة بمجرد عروض النسيان وإن لم يأت بسجدة واحدة، وذلك يستلزم هدم أساس المحل السهوي للركوع لأن مقتضاه وجوب الإعادة وإن هوى إلى السجود وتذكر نقص الركوع قبيل السجود وهذا كما ترى.

فالمراد بنسيان الركوع في خبري إسحاق وأبي بصير هو نسيانه عن مجموع محله السهوي وبعد ما عرفت من عدم قدح السجدة الواحدة يظهر أن محله السهوي لا يفوت بإتيان سجدة واحدة بل يمتد إلى الدخول في السجدة الثانية.

اللهم إلا أن يقال: إنّ تعليل الإعادة في موثق إسحاق بوضع كل شيء موضعه يدل على أنّ وجوب الإعادة إنما يكون لأجل تدارك الترتيب وذلك يكون فيما إذا أتى بما هو مؤخر عن الركوع وذلك يصدق بإتيان سجدة واحدة فإذا دخل في السجدة الأولى وتذكر نقص الركوع تجب عليه الإعادة حتى يضع كل شيء موضعه. ولكن فيه أنّ وضع الشيء في موضعه مطلق إذ كما يحصل بإعادة الصلاة كذلك يحصل بتدارك الركوع، ويقيد هذا الإطلاق بما دل على عدم بطلان الصلاة بسجدة واحدة فيختص وجوب الإعادة بإتيان سجدتين.

ومن هنا يظهر عدم الحاجة في إثبات فوات المحل السهوي للركوع بالدخول في السجدة الثانية إلى دعوى تقييد إطلاق نسيان الركوع في خبري إسحاق وأبي بصير المتقدمين بمفهوم الشرط في خبر أبي بصير المتقدمة، بتقريب أنّ وجوب الإعادة بترك الركوع علق على إتيان السجدتين فينتفي وجوب الإعادة بانتفاء السجدتين، فإذا ترك الركوع نسياناً ولم يتذكر حتى دخل في السجدة الأولى لا تجب عليه الإعادة.

وذلك لما عرفت من أنّ مقتضى القاعدة عدم بطلان الصلاة بزيادة السجدة الواحدة سهواً فالمحل السهوي للركوع باق على حاله ويجب إتمام الصلاة دون الاستيناف، فلا حاجة إلى دعوى التقييد المزبور، مضافاً إلى عدم صحة هذا التقييد في نفسه لأنّ التقييد إنما يصح إذا كان الصحيح المزبور في مقام التحديد وبيان أنّ المحل السهوي يمتد إلى الدخول في السجدة الثانية.

وأما إذا لم يكن في ذلك المقام فلا وجه للتقييد لعدم المفهوم، والمفروض أنه كذلك إذ لو كان له مفهوم فيلزمه أن يكون وجوب الإعادة مترتباً على مجموع ما ذكر من ترك الركعة وإتيان السجدين وترك الركوع فينتفي وجوب الإعادة بانتفاء أحد هذه الأمور، ولازمه عدم وجوب الإعادة إذا ترك الركوع وسجد سجدين ولم يترك الركعة مع أنه خلاف الإجماع والأدلة من وجوب الإعادة بترك الركوع فقط مع مضي محله السهوي.

فالحق أن الشرط في خبر أبي بصير لا يدل على مزيد من الثبوت عند الثبوت، وأما دلالته على الانتفاء عند الانتفاء فلا.

كما أنه لا وجه لإثبات فوات المحل السهوي للركوع بإتيان السجدين بصحيفة رفاة المتقدمة، بتقريب أنها تقيد ما يدل بإطلاقه على وجوب الإعادة بنسيان الركوع.

توضيح عدم الوجه في ذلك: أن فرض إتيان السجدين الذي هو ظاهر قوله في صحيفة رفاة بقرينة قوله «فيقوم» يكون في كلام الراوي لا الإمام عليه السلام، فلا يكون وارداً في مقام التحديد حتى يقيد المطلقات بل يكون من اللقب الذي لا مفهوم له.

ثم إن هناك ما يعارض موثق إسحاق وخبر أبي بصير المتقدمين الدالين على لزوم الإعادة بنسيان الركوع مطلقاً كخبر عبد الله ابن سنان أو صحيحه عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا نسيت شيئاً من الصلاة ركوعاً أو سجوداً أو تكبيراً ثم ذكرت فاصنع الذي فاتك سواء»^(١) على ما في موضع من نسخة الوسائل وفي

موضعين أخرى من أبواب الخلل لفظ «سهواً» بدل «سواء» وفي أحد هذين الموضعين ذكر «فاقص» بدل «فاصنع».

وصحيحة العيص بن القاسم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي ركعة عن صلاته حتى فرغ منها ثم ذكر أنه لم يركع؟ قال عليه السلام: يقوم فيركع ويسجد سجدة السهو»^(١)، ورواية عمار قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل ينسى الركوع أو سجدة هل عليه سجدة السهو؟ قال: لا، قد أتم الصلاة»^(٢).

وقد يتوهم عدم التعارض بينهما وأنّ الأولين أخص مطلقاً من خبر ابن سنان، لاختصاصهما بنسيان الركوع وشمول خبر ابن سنان له ولغيره فيقيدانه ويخرج نسيان الركوع عن حريم خبر ابن سنان.

ولكنه فاسد، ضرورة اشتغال خبر ابن سنان على أمور ينحل بملاحظتها إلى جمل متعددة وأخبار عديدة فكأنه قيل: إذا نسيت ركوعاً فكذا وإذا نسيت سجوداً فكذا إلى غير ذلك، فحينئذٍ لا وجه لتقييد خبر ابن سنان بموثق إسحاق وخبر أبي بصير بل التعارض بينهما يكون بالتبائن.

وقد جمع الميرزا عليه السلام بينهما بأنّ حديث لاتعاد الصلاة يرفع النزاع ويجمع بينهما. وملخص ما أفاده هو: أنّ حديث لاتعاد يشتمل على عقدين أحدهما إيجابى، وهو الإعادة بالنسبة إلى الخمسة إذا توقف حفظ جزئيتها على إعادة الصلاة، وذلك فيما إذا سقط الأمر بإتيان الخمسة للزوم محذور في تداركها في أثناء الصلاة من زيادة ركن مثلاً وانحصر الأمر بها في الأمر بإعادة الصلاة يكون وجوب الإعادة بنسيان

(١) وسائل الشيعة ٦ / ٣١٥، الباب ١١ من أبواب الركوع، ح ٣، الحديث ٨٠٦٣.

(٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢٣٨، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٥، الحديث

الركوع في صورة يلزم من تدارك الركوع محذور في الصلاة، فإذا لم يلزم محذور من تداركه كما إذا نسي الركوع وتذكر ذلك قبل وصول جبهته إلى محل السجود فإن تداركه حينئذٍ لا يوجب المحذور فلا تجب الإعادة.

فيكون مورد الإعادة في موثق إسحاق وخبر أبي بصير خصوص ما إذا استلزم تدارك الركوع المنسي خلاً في الصلاة، ومورد خبر ابن سنان الدال على عدم وجوب الإعادة هو ما إذا لم يلزم من إتيان الركوع المنسي في أثناء الصلاة خلل فيجب تدارك الركوع لا إعادة الصلاة.

فتلخص أن حديث لاتعاد مع ملاحظة تأويله يجمع بين الموثق والخبر وبين رواية ابن سنان ويحكم بأن مورد الإعادة هو تجاوز محل التدارك ومورد عدم الإعادة هو عدم تجاوزه، فيقيد إطلاق كل من وجوب الإعادة وعدمه بحديث لاتعاد فتعاد الصلاة بنسيان الركوع وتجاوز محل تداركه ولا تعاد بنسيانه مع بقاء محله. ولكن الكلام في تشخيص بقاء المحل فإن مقتضى ما أفاده الميرزا رحمته الله سابقاً من معاملة الركن مع السجدة الواحدة هو فوات محل الركوع المنسي بالدخول في السجدة الأولى، لأنه التزم بذلك لدعوى كون السجدة الواحدة في صورة نسيان الركوع من باب الزيادة العمدية لكون النسيان أولاً وبالذات متعلقاً بالركوع دون السجود فالسجدة الواحدة تكون ركناً وزيادتها عمداً مبطله كما يقتضيه إطلاق لاتعاد.

ولكن قد عرفت منع صدق الزيادة العمدية مع عدم التزامه بذلك في نظائره كنسيان السجدين من الركعة الأخيرة وعدم تذكره إلا بعد التسليم قبل المنافي، فإنه لا يلتزم ببطان الصلاة لزيادة السلام فكون السجدة الواحدة كالركن في مفوتيتها محل الركوع المنسي في حيز المنع وحينئذٍ لا دليل على كون الدخول في السجدة الواحدة موجباً لبطان الصلاة.

وبالحملة فنتيجة ما أفاده الميرزا رحمته من الجمع بين الطائفتين ببركة الحديث الشريف - أعني لاتعاد الصلاة - هي أن وجوب الإعادة في موثق إسحاق وخبر أبي بصير يكون مورده تجاوز محل تدارك الركوع. وعدم وجوب الإعادة في الطائفة الثانية يكون مورده بقاء محل التدارك، لدلالة حديث لاتعاد الكبير على وجوب الإعادة بنسيان الركوع إذا لم يمكن حفظ جزئيته إلا بإعادة الصلاة بمعنى سقوط أمر الإتيان بالجزء لفوات محل تداركه، وعلى عدم وجوب إعادتها إذا بقي محل تدارك المنسي بحيث لم يلزم من إتيان المنسي محذور في الصلاة.

ولكن الكلام في تشخيص المحل، فإنّ حديث لاتعاد لا يدل على تعيين المحل إذا ورد من أنه لاتعاد الصلاة من سجدة ولاتعاد من ركعة يقيد حديث لاتعاد الكبير ويكون الحاصل بعد التقييد أن نقصان السجدة الواحدة وزيادتها لا يوجبان إعادة الصلاة وحينئذٍ فلا يفوت محل الركوع بالدخول في السجدة الأولى بل يجب عليه التدارك دون إعادة الصلاة.

وبالحملة فنحتاج في تعيين المحل السهوي إلى ما دل على عدم بطلان الصلاة بنسيان السجدة ^(١).

وإذا نسي الركوع وتذكر قبل وصول جبهته إلى محل السجود فله صور ثلاث: أحدها: ما إذا تخيل الإتيان بالركوع في حال القيام وهوى إلى السجود، فيقوم ويركع ويتم صلاته ولا شيء عليه.

ثانيتها: ما إذا علم في حال القيام بعدم إتيان الركوع وانحنى قاصداً للركوع وبعد وصوله إلى حد الركوع غفل عن الركوع وهوى إلى السجود وقبل وصول الجبهة إلى

(١) ولكن الحق إمكان استفادة المحل السهوي من نفس لاتعاد (المقرر).

المسجد تذكر نسيان الركوع، فحينئذٍ لم يفت منه حقيقة إلا ذكر الركوع والطمأنينة وإن رجع لتداركها يلزم المحذور وهو زيادة الركوع، فيقوم للانتصاب لبقاء محله إذ لم يدل دليل على لزوم اتصال الانتصاب بالركوع حتى يقال بتجاوز محله بعد الهوي إلى السجود، بل دلّ الدليل على وجوب الانتصاب بعد الركوع ثم يهوي إلى السجود، وإن كان التذكر لنسيان الذكر والطمأنينة بعد وصول جبهته إلى المسجد فقد فات محلها إذ الرجوع والتدارك يستلزم زيادة الركن أعني الركوع.

ثالثها: هذه الصورة ولكن قبل وصوله إلى حد الركوع غفل عن الركوع وهوى إلى السجود وتذكر قبيل السجود، فقبل بوجوب الرجوع إلى الركوع منحياً لتحقق القيام المتصل بالركوع، فلو قام ليركع يلزم زيادة الركن المبطله.

وقيل بوجوب القيام ليركع عن قيام ضرورة أنّ الركوع مع الانحناء ليس ركوعاً عن قيام بل عن الهوي والجلوس وركنية القيام منوطة باتصاله بالركوع المحقق لعنوان الركوع عن قيام، وهو الحق فيجب أن يقوم حتى يتحقق الركوع عن القيام. وإن تذكر نسيان الركوع بعد تحقق السجدة، فقد تقدم حكمه من أنه على مبنى الميرزا رحمته الله تبطل الصلاة لفوات محل الركوع بالسجدة الأولى والركوع من الخمسة التي ثبت لها الجزئية بالإعادة فتجب إعادة الصلاة.

ومحصل ما أفاده في وجهه أنّ السجدة الواحدة الزائدة التي دل الدليل على اغتفارها وعدم إيجابها إعادة الصلاة إنما تكون فيما إذا تعلق السهو بنفس السجدة لا بشيء آخر، والمفروض أنّ السهو هنا تعلق أولاً وبالذات بالركوع فتكون السجدة زيادة مبطله ولا يشملها حديث لاتعاد الصلاة من زيادة سجدة واحدة بل يشملها حديث لاتعاد الكبير الأمر بإعادة الصلاة من ناحية الإخلال بالسجدة زيادة ونقيصة وقد قيد إطلاقه بخصوص زيادة السجدة الواحدة إذا تعلق النسيان بها أولاً وبالذات.

وفيه: أنّ تخصيص النسيان بما إذا تعلق أولاً وبالذات بالسجدة غير واضح الوجه بل زيادة السجدة ملازمة لتعلق السهو بغيرها مما قبلها، ضرورة أنّ الإتيان بسجدة زائدة يكون لتخيل عدم الإتيان بالسجدتين وإلّا فمع بنائه على إتيانها لا يأتي بالسجدة الزائدة.

فالحق أنّ زيادة السجدة نسياناً أعم من تعلق السهو بها أولاً وبالذات ومن تعلقه بها ثانياً وبالعرض كما في المقام، فإنّ النسيان تعلق حقيقة بالركوع وحينئذٍ لوجه لبطلان الصلاة بالسجدة الزائدة، بل عليه الرجوع وتدارك الركوع.

ولا يخفى أنّ مقتضى إطلاق حديث لاتعاد الكبير عدم وجوب الإعادة من ناحية الخلل الوارد على ما عدا الخمسة المستثناة من الأجزاء والشرائط، فإذا نسي تكبيرة الإحرام أو القيام فيها ولم يتذكر حتى دخل في الركوع مثلاً فقد فات محلها ولا يجب إعادة الصلاة لأجلها.

لكنه قيّد هذا الإطلاق بما دل على وجوب الإعادة من التكبيرة والقيام حالها والقيام المتصل بالركوع.

فإن قلت: إنّ ما دل على جزئية هذه المذكورات أو شرطيتها يكون مساوقاً لسائر أدلة الأجزاء والشرائط، ومن المعلوم أنّ حديث لاتعاد يكون حاكماً عليها وقاضياً بعدم وجوب الإعادة في غير الخمسة فلا وجه للتقييد المزبور.

قلت: حديث حكومة لاتعاد على ما دل على وجوب الإعادة من ناحية التكبيرة والقيامين مما لا أصل له، ضرورة أنّ الحكومة إنما تكون فيما إذا لم يكن ما دل على جزئية وشرطية التكبير والقيامين في رتبة لاتعاد كما إذا كان في مقام بيان أصل دخلها في الصلاة من دون تعرض لحالها في صورة النسيان ونحوه كما هو الشأن في سائر أدلة الأجزاء والشرائط.

وأما إذا كان في رتبة لاتعداد لوروده في حال النسيان، فتلاحظ النسبة بين لاتعداد وبين ما دل على دخل التكبير والقيامين.

ومن المعلوم أنه أخص من عقد المستثنى منه في حديث لاتعداد، فيقيد إطلاق لاتعداد به ويخرج التكبير والقيامان عن عقد المستثنى منه وتكون محكمة بحكم الخمسة المستثناة.

أما التكبيرة فيدل على ركنيتها - مضافاً إلى إجماع الأصحاب عليه كما عن الذكرى ^(١) وجامع المقاصد ^(٢) والمدارك ^(٣)، وإجماع علماء الإسلام عدا الزهري والأوزاعي كما عن المعتبر ^(٤) - صحيح زرارة قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل ينسى تكبيرة الافتتاح؟ قال عليه السلام: يعيد» ^(٥) ومثله غيره.

وأما القيام حال التكبيرة فيدل على ركنيته - بعد اتفاق العلماء كما عن المعتبر ^(٦) والمنتهى ^(٧) وجامع المقاصد ^(٨) وغيرها - موثق عمار: «أنه إذا كبر للافتتاح قاعداً ناسياً فعليه أن يقطع صلاته ويستأنفها» ^(٩).

وأنت ترى أن مورد هذين الخبرين المعتبرين هو النسيان فيكونان في رتبة حديث لاتعداد ويقيدانه ولا حكومة له عليهما.

(١) ذكرى الشيعة ٣ / ٢٥٤.

(٢) جامع المقاصد ٢ / ٢٣٥.

(٣) مدارك الأحكام ٣ / ٢٣٥.

(٤) المعتبر ٢ / ١٥١.

(٥) وسائل الشيعة ٦ / ١٢، الباب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام والافتتاح، ح ١، الحديث ٧٢١٨.

(٦) المعتبر ٢ / ١٤٩.

(٧) منتهى المطلب ١ / ٢٦٦.

(٨) جامع المقاصد ٢ / ٢٠٠.

(٩) وسائل الشيعة ٥ / ٥٠٣، الباب ١٣ من أبواب القيام، ح ١، الحديث ٧١٧٤.

وأما القيام قبل الركوع فالدليل على ركنيته هو الإجماع. وتلخص مما ذكرنا أنّ أجزاء الصلاة وشرائطها بعضها ركن وبعضها غير ركن ومعنى الركن هو بطلان الصلاة بالإخلال به عمدًا وسهواً، ففي العمدة تشترك الأجزاء والشرائط بأسرها فإنّ الإخلال العمدي مبطل سواء كان بالركن أم بغيره. وأما الإخلال السهوي وما هو بمنزلة فإن لم يفت محل تداركه يجب تداركه من غير فرق بين الركن وغيره أيضاً لبقاء الأمر الأوّلي المتعلق بالفاتحة، وإن فات محل تداركه فإن كان ركناً تبطل به الصلاة وإلا فلا. وهذا هو الفارق بين الأركان وغيرها، فالفارق بين الأركان وغيرها بعد اشتراكها في سقوط أمرها الأوّلي في صورة تجاوز المحل هو وجوب إعادة الصلاة في فوت الأركان وعدمه في غيرها.

وقد عرفت أنّ فوت المحل في الأركان يتحقق بالدخول في الركن اللاحق، كما إذا نسي الركوع ولم يتذكر إلا بعد السجدة وكذا في نسيان غير الأركان فإنّ محله يفوت بالدخول في الركن اللاحق، فإذا نسي الفاتحة وتذكر ذلك في أثناء السورة يرجع ويأتي بالفاتحة، وإذا نسي السورة وقبل الركوع تذكر يأتي بها وإن تذكر ذلك بعد الركوع يمضي في صلاته ولا شيء عليه، وإذا نسي التشهد وتذكر حال القيام يرجع ويتشهد وإن تذكر حال الركوع مضى في صلاته لفوت محل تداركه إذ لو رجع وأتى به يلزم زيادة الركن وهو الركوع.

وإن نسي الطمأنينة في حال التشهد، فإن قلنا بكونها شرطاً للصلاة حال التشهد يجب عليه الرجوع لتداركها لعدم محذور من تداركها وإن قلنا بكونها شرطاً للتشهد فقد فات محلها، وكذا إن كانت واجبة بالوجوب النفسي.

هذا تمام الكلام في بيان المحل السهوي في أجزاء الصلاة غير أجزاء الركعة الأخيرة.

وأما هي فبالنسبة إلى الركوع فقد مضى الكلام فيه في نسيان الركوع، وقد عرفت أن الحق هو فوات محله بالدخول في السجدة الثانية.

وأما محل السجدة فلا إشكال في فواته بالمنافي العمدي والسهوي بعد التسليم، فإن كان الفأنت سجدة واحدة تصح صلاته وعليه قضاء السجدة وسجدتا السهو وإن كان اثنتين تبطل صلاته لكون السجدة مندرجة في العقد المستثنى.

كما أنه لا إشكال في بقاء محل السجدة قبل التسليم فإذا تشهد وتذكر فوت السجدة يأتي بها إذ لا يلزم حينئذٍ إلا زيادة التشهد وهي لا تقدر بعد حكومة لا تعاد على أدلة الزيادة.

وأما إذا تذكر بعد التسليم قبل المنافي ففيه إشكال، من إطلاق أدلة مخرجية التسليم والاقتصار في تقييدها بما إذا سلم على الركعتين وتذكر النقص قبل المنافي فإنه حينئذٍ لا يكون مخرجاً فيأتي ببقية الصلاة، فتبطل الصلاة فيما نحن فيه لكون التسليم مخرجاً ومع خروجه عن الصلاة لا وجه للإتيان بالسجدتين إذ تكونان حينئذٍ قضاء، ومن المعلوم عدم مشروعية قضاء السجدة إلا في السجدة الواحدة فقضاء السجدتين غير مشروع والمفروض فوت محل التدارك بالتسليم، فإن كان المنسي كلتا السجدتين تجب إعادة الصلاة وإن كان إحداها يجب قضائها وتصح صلاته.

ومن أن التسليم المحلل هو ما وقع في محله ومع نقصان الصلاة لا يقع في محله ولذا نطق النص بعدم مخرجيته إذا وقع في الركعة الثانية أو سلم ثم تذكر قبل المنافي نقصان ركعة.

وبالجملة يستفاد من النصوص التلازم بين جزئيته وبين محلليته، فإن لم يقع جزءاً كما إذا وقع في غير محله فإن كان عمداً تبطل الصلاة لكونه من كلام الآدمي الذي

يبطل الصلاة عمداً كما هو مقتضى النصوص فالتسليم حينئذٍ يكون من القواطع، وإن كان سهواً فلا تبطل به الصلاة إذ المبطل من كلام الآدمي خصوص ما إذا صدر تعمداً.

وبالجملة فالتسليم في صورة نسيان السجدين لا يكون جزءاً محلاً بل يكون من الكلام الغير المبطل فيأتي بالسجدين وما بعده ولا إشكال في صحة الصلاة. والحاصل أن الجمع بين طوائف أخبار التسليم يقتضي المصير إلى قاطعيته فيما إذا وقع عمداً في غير محله وافتقاره فيما إذا وقع سهواً كسائر أقسام كلام الآدمي وجزئيته ومحليته فيما إذا وقع في محله، فإذا ذكر بعد السلام قبل المنافي نسيان السجدين بل السجدة الواحدة يأتي بهما أو بها وبما بعدهما من التشهد والتسليم. وقد ظهر مما ذكرنا أن وجوب الرجوع والتدارك بعد السلام قبل المنافي ليس من جهة إلحاق المقام بنسيان الركعة حتى يشكل ذلك بأنه لا قطع بعدم الفرق بين المسألتين.

ولا من جهة إجراء حديث لاتعاد في نفي مخرجة التسليم، بتقريب أن نقص الركن أي السجدين إنما لزم من فعل السلام فإذا جرى الحديث لنفي مخرجيته لم يلزم فقد الركن ليرتب البطلان حتى يمنع إجراء الحديث في مخرجة التسليم بدعوى أن الحديث سيق لبيان نفي اعتبار ما يعتبر وجوداً أو عدماً في الصلاة إذا استلزم اعتباره إعادة الصلاة وليس استلزام التسليم لفوت الركن من اعتباره وجوداً أو عدماً بل من جهة كونه مخرجاً شرعاً عن الصلاة وهذه الحيشية لم تكن ملحوظة في الحديث كي يقال: إنه يلزم من مخرجة التسليم الإعادة فتنتفي.

بل من جهة الجمع بين طوائف روايات التسليم، فلاحظ وتأمل.

هذا تمام الكلام في الخلل الناشئ من النقيصة.

[الخلل الناشئ من الزيادة]

وأما الخلل الناشئ من الزيادة، فالكلام فيه يقع في مقامين: الأول في حكمه، والثاني في موضوعه.

أما المقام الأول: فتتقو به منوط بذكر الأخبار الواردة في الباب، وقبل ذلك لا بأس ببيان فتوى المشهور في ذلك، فنقول وبه نستعين: إنَّ المشهور بطلان الصلاة بالزيادة العمدية مطلقاً سواء كان الزائد من الأركان أم غيرها وصحتها إن كان الزائد من غير الأركان وكان إتيانه سهواً وإن كان من الأركان فتبطل به الصلاة. هذا ما نسب إلى المشهور ولا بد من نقل الروايات حتى يظهر كيفية استفادة مذهب المشهور منها، وهي بين مطلق ومقيد.

أما المطلق، فروايات:

منها: خبر أبي بصير، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: من زاد في صلاته فعليه الإعادة»^(١).

والقول بأنَّ هذا الخبر ليس بمطلق لظهور إسناد الفعل إلى الفاعل في الإرادة والتعمد، فيه ما لا يخفى، ضرورة أنَّ الفعل لا يدل إلا على نسبة الحدث إلى الفاعل وأما كونه عن تعمد وإرادة فلا، كما يظهر ذلك بمراجعة باب الضمان فإنَّ النائم إذا كسر إناء الغير يكون ضامناً لإضافة الفعل إلى النائم مع عدم التفاته وإرادته. فتوهم اختصاص الرواية بالزيادة العمدية مما لا أصل له، فتدبر.

ومنها: رواية الأعمش المروية عن الخصال عن جعفر بن محمد عليه السلام في حديث شرايع الدين قال عليه السلام: «والتقصير في ثمانية فراسخ وهو بريدان وإذا قصرت

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٣١، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢، الحديث

أفطرت ومن لم يقصّر في السفر لم تجز صلاته لأنّه قد زاد في فرض الله عزوجل» (١).
ودلالة هذه الرواية بمقتضى تعليلها على مبطلية الزيادة في الصلاة واضحة.

ومنها: خبر عبدالله بن محمد عن أبي الحسن عليه السلام قال: «الطواف المفروض إذا زدت عليه مثل الصلاة المفروضة إذا زدت عليها فعليك الإعادة وكذلك السعي» (٢).

وأما المقيد أعني الزيادة سهواً، فروايات:

منها: ما رواه الشيخ في الحسن عن زرارة وبكير بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا استيقن أنّه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتد بها واستقبل صلاته استقبالاً» هكذا رواه المدارك (٣) على ما حكى، ولكن في الوسائل رواه 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 يعتد بها واستقبل صلاته استقبالاً إذا كان قد استيقن يقيناً» (٤). ثم قال محمد بن الحسن بإسناده عن محمد بن يعقوب مثله.

وعلى هذا فالظاهر (٥) سقوط لفظة ركعة فيما رووه عن الشيخ عليه السلام، وعلى كل حال

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٥٠٨، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، ح ٨، الحديث ١١٣٠٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٣ / ٣٦٦، الباب ٣٣ من أبواب الطواف، ح ١١، الحديث ١٧٩٦٧.

(٣) مدارك الأحكام ٤ / ٢٢٠.

(٤) وسائل الشيعة ٨ / ٢٣١، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١، الحديث ١٠٥٠٨.

(٥) لا يخفى أنّه قد حكى لي بعض الفضلاء (دام تأييدهم) أنّه راجع الكافي في هذا المقام فوجد فيه بابين، أحدهما عنوانه باب زيادة ركعة في الصلاة وذكر في هذا الباب هذه الرواية بهذا المتن: «إذا استيقن أنّه زاد في صلاته المكتوبة ركعة» الحديث، وثانيهما عنوانه باب الزيادة في الصلاة وذكر هذا المتن بإسقاط كلمة ركعة. وعلى هذا فلا يندرج المقام في تعارض الزيادة والنقيصة، فالوسائل وقع في الاشتباه وتبعه عليه الفقيه الهمداني عليه السلام في صلاته فلاحظ، لأنّ المفروض أنّ هناك روايتين لا رواية واحدة حتى يقع التعارض بين الزيادة والنقيصة ويؤخذ بما في الكافي لما اشتهر من أضيفته من الشيخ عليه السلام.

فهي بالنسبة إلى الزيادة السهوية دليل على المدعى.

ومنها: صحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن رجل صلى فذكر أنه زاد سجدة؟ قال عليه السلام: لا يعيد الصلاة من سجدة ويعيدها من ركعة»^(١).

ومنها: خبر عبيد بن زرارة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل شك فلم يدر أسجد ثنتين أم واحدة فسجد أخرى ثم استيقن أنه قد زاد سجدة؟ فقال: لا والله لا تفسد الصلاة بزيادة سجدة، وقال: لا يعيد صلاته من سجدة ويعيدها من ركعة»^(٢).

ثم إنّه لما لم تكن منافاة بين المطلقات والمقيدات لكونهما مثبتين فلا مجال لرفع اليد عن المطلقات بتلك المقيدات لأنّ إثبات الشيء لا ينفي ما عداه.

نعم يقيدها مرسله ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن سفيان بن السمط عن أبي عبد الله عليه السلام: «تسجد سجدي السهو في كل زيادة تدخل عليك أو نقصان»^(٣)، فإنّ ظاهر الورود هو كون الزيادة والنقيصة عن السهو، فمقتضى إطلاق الروايات السابقة هو البطلان مطلقاً وإن كانت الزيادة عن سهو، ومقتضى هذا الخبر صحتها إن كانت الزيادة عن سهو فتقيد به المطلقات ويكون المتحصل إبطال الزيادة العمدية مطلقاً سواء كانت في الأركان أم غيرها وعدم مبطلية الزيادة السهوية مطلقاً، من غير فرق بين الأركان وغيرها.

(١) وسائل الشيعة ٦ / ٣١٩، الباب ١٤ من أبواب الركوع، ح ٢، الحديث ٨٠٧٦.

(٢) وسائل الشيعة ٦ / ٣١٩، الباب ١٤ من أبواب الركوع، ح ٣، الحديث ٨٠٧٧.

(٣) وسائل الشيعة ٨ / ٢٥١، الباب ٣٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣، الحديث

فيقع ايلتعارض حينئذ بين هذا الخبر وبين حديث لاتعداد، إذ موردهما وإن كان هو النسيان ولكن الخبر اخص من الحديث وأعم منه، أما أخصيته فلكونه وارداً في خصوص الزيادة وأما أعميته فلكونه أعم من الأركان الخمسة وغيرها. وأما أخصية الحديث من الخبر فلكون الحكم بالإعادة فيه منحصرأ في الخمسة والخبر أعم من ذلك، وأما أعميته من الخبر فلأنه يشمل الزيادة والنقيصة والخبر مختص بالزيادة.

لا يقال: إنَّ الخبر يشمل النقيصة أيضاً لوقوع التصريح بالنقصان فيه. فإنه يقال بأنَّ ذكر النقصان فيه بمنزلة رواية مستقلة فيلاحظ لاتعداد بالنسبة إليه بالاستقلال والكلام في شموله بالإطلاق ومن المعلوم أنه لا إطلاق له في ذلك. والحاصل أنَّ التعارض بين حديث لاتعداد وبين الخبر المزبور يكون بالعموم من وجه فيكون المجمع وهو زيادة الركن كالركوع مثلاً سهواً بحكم لاتعداد موجباً للبطلان وبمقتضى الخبر موجباً لسجود السهو.

فإن قلنا بأنَّ الخبر ضعيف السند للإرسال وجهالة سفيان وهجره عند الأصحاب إلى زمان العلامة والشهيد قَرَّبَهُمَا بل حكي أنَّ صريح الشهيد رَضِيَ عدم الاعتماد عليه، فلا مجال لمعارضته لحديث لاتعداد، ولكن يشكل الأمر في وجوب سجدي السهو في غير القيام موضع القعود لعدم دليل له إلا هذا الخبر.

والحق عدم المجال للإشكال في سنده لكون مرسله ابن أبي عمير الذي تكون مراسيله كمسانيده، فالمعارضة بينه وبين حديث لاتعداد ثابتة.

ودعوى تخصيص الخبر بالأركان الخمسة والحكم بوجوب إعادة الصلاة بزيادتها دون صحة الصلاة ووجوب سجدة السهو مما لا شاهد لها، فيشكل استفادة مذهب المشهور من بطلان الصلاة بزيادة الأركان سهواً.

ولكن هذه المعارضة بين حديث لاتعاد وبين الخبر المزبور مبنية على شمول لاتعاد للزيادة كما فهمه المشهور من شموله للزيادة والنقيصة.

وأما بناءً على عزله عن الزيادة اختصاصه بالنقيصة بقرينة عدم تصور الزيادة في أكثر المستثنيات إذ لا يتصور الزيادة في الوقت والقبلة والظهور واختصاصها بالسجود والركوع.

فيكون الجمع بين قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ**: «من استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة...» وبين خبر سفيان: «وتسجد سجدي السهو...» المتعارضين بالإطلاق لدلالة الأوّل على بطلان الصلاة ووجوب الإعادة بالزيادة السهوية مطلقاً سواء تعلقت بالأركان أم غيرها ودلالة الثاني على صحتها كذلك ووجوب سجدة السهو بمعونة صحيحة منصور المتقدمة، أنّ مورد عدم وجوب الإعادة هو زيادة السجدة الواحدة ونحوها مما لا يعد ركعة بعد إلقاء خصوصية مورد السؤال أعني السجدة الواحدة، ومورد وجوب الإعادة هو زيادة الركعة بناءً على هو ظاهر من الركعة الثالثة أو الركوع بناءً على الاحتمال الآخر.

فيكون المتحصل حينئذٍ وجوب الإعادة في الركوع أو مجموع أجزاء الركعة كما إذا صلى خمساً، ووجوب سجدة السهو وصحة الصلاة إذا كان الزائد جزء من أجزاء الركعة ركوعاً كان أو غيره بعد إلقاء خصوصية المورد أعني السجدة، لكون الرواية واردة في مقام تحديد ما يوجب إعادة الصلاة وما لا يوجبها لاشتغالها على عقدي السلب والإيجاب، وعلى هذا الجمع لا يكون زيادة الركوع بناءً على إرادة الركعة الثالثة من الركعة في الرواية مبطلّة بل توجب سجدة السهو، وهذا مما لا يقول به أحد.

وأما بناءً على شمول حديث لاتعاد لكل من الزيادة والنقيصة فيقيد كلاً مما دل على وجوب الإعادة بتيقن الزيادة مطلقاً ومما دل على عدم وجوب الإعادة بالزيادة السهوية مطلقاً. ومحصل التقييد حينئذٍ أنّ وجوب الإعادة بالزيادة السهوية مختص بالأركان ووجوب سجدة السهو بغيرها، كما أنّ حديث لاتعاد الصغير - وهو صحيح منصور بن حازم المتقدم - يقيد إطلاق السجود في لاتعاد الكبير، إذ قضية ذلك هو بطلان الصلاة بزيادة طبيعة السجدة الشاملة للواحدة والثنتين، وبعد تقييد هذا الإطلاق بصحيح منصور يصير المتحصل أنّ زيادة السجدة الواحدة سهواً لا توجب البطلان.

وبالجملة فبعد البناء على شمول حديث لاتعاد الكبير للزيادة وعدم اختصاصه بالنقيصة يجمع بين أخبار الباب بهذه الكيفية التي عرفتها وينطبق هذا الجمع على مذهب المشهور من بطلان الصلاة بزيادة الأركان سهواً وصحتها بزيادة غير الأركان.

هذا كله بناءً على عدم وجود كلمة ركعة في رواية زرارة وبكير بن أعين، إذ مع وجود لفظة ركعة فيها - كما رواه الكليني رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - فلا إطلاق فيها حتى تعارض خبر سفيان بن السمط المتقدم بل تكون أخص من ذلك الخبر فيخصه ويكون مورد وجوب سجدي السهو زيادة غير الركعة وفي زيادة الركعة تبطل الصلاة ولا حاجة إلى سجدة السهو مع بطلان الصلاة بعد البناء على أنّ مورد سجدة السهو هو الصلاة الصحيحة لا مطلق الصلاة وإن كانت فاسدة. وأضبطية الكليني من الشيخ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من المشهورات وحينئذٍ فلا نظمتن بوجود إطلاق حتى يعارض إطلاق خبر ابن السمط، فتكون زيادة الركعة نسياناً مبطلتة بمقتضى رواية زرارة وبكير على رواية الكليني.

وكذا زيادة الركن بمقتضى لاتعاد الكبير، وهذان يقيدان إطلاق خبر سفيان بن السمط فيكون المتحصل حينئذ بطلان الصلاة بزيادة ركعة نسياناً وكذا زيادة ركن وعدم بطلانها بزيادة غير الأركان ووجوب سجدة السهو لها، وهذا هو مذهب المشهور في الزيادة السهوية.

وربما يقال بمعارضة رواية زرارة وبكير المتقدمة الدالة على بطلان الصلاة بزيادة ركعة نسياناً للنصوص المعتبرة الدالة على صحة الصلاة التي زيد فيها ركعة إذا كان جلس في الركعة الرابعة بمقدار التشهد، مثل ما رواه الشيخ في الصحيح عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن رجل صلى خمساً؟ فقال: إن كان قد جلس في الرابعة قدر التشهد فقد تمت صلاته»^(١).

ورواية محمد بن مسلم قال: «سألته أبا جعفر عليه السلام عن رجل استيقن بعد ما صلى الظهر أنه صلى خمساً؟ فقال عليه السلام: وكيف استيقن؟ قلت: علم. قال: إن كان علم أنه جلس في الرابعة فصلاة الظهر تامة وليقم^(٢) فليضيف إلى الركعة الخامسة ركعة وسجدتين فتكونان ركعتين نافلة ولا شيء عليه»^(٣)، ونحوهما غيرهما من الروايات.

فتحمل هذه الروايات لموافقها لفتوى أبي حنيفة التي هي فتوى يخاف من مخالفتها في زمن الإمام الصادق عليه السلام.

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٣٢، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٤، الحديث ١٠٥١١.

(٢) (فليقم) خ ل.

(٣) وسائل الشيعة ٨ / ٢٣٢، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٥، الحديث ١٠٥١٢.

وأنت خير بأنّ الحمل على التقية ليس لأجل المعارضة بينها وبين ما دل على بطلان الصلاة بزيادة ركعة نسياناً وذلك لتوقف المعارضة على عدم الجمع العرفي الدلالي بين الدليلين ومع وجوده لا يتحقق موضوع التعارض حتى تصل النوبة إلى المرجحات التي منها المخالفة للعامة، ومن المعلوم وجود الجمع العرفي في المقام وهو الجمع الموضوعي حيث إنّ ما دل على بطلان الصلاة بزيادة ركعة نسياناً مطلق يشمل صورتي جلوسه قدر التشهد عقيب الرابعة وعدمه، وما دلّ على الصحة مقيد بما إذا جلس عقيب الركعة الرابعة بمقدار التشهد وهو يقيّد إطلاق ما دلّ على البطلان.

وبالجملة فالحمل على التقية ليس لأجل الترجيح في المتعارضين بمخالفة العامة لما عرفت من عدم التعارض مع وجود الجمع العرفي، بل لأنّ أخبار صحة الصلاة بنفسها تنادي بأعلى صوتها بصدورها تقية، فإنّ قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في رواية محمد بن مسلم المتقدمة: «وكيف استيقن» وعدم التعرض للجواب ظاهر في أنّ المقام كان مقام التقية لا مقام بيان الحكم الواقعي.

والحمل على التقية ليس منحصراً بباب التعارض بل قد تكون الرواية محمولة على التقية لأمارات التقية فيها مع عدم ابتلائها بالمعارضة.

هذا كله بناءً على اعتبار مرسلتي سفيان المتقدمة ودالّتها على صحة الصلاة. وأما بناءً على عدم اعتبارها أو عدم دالّتها على الصحة ودالّتها على مجرد وجوب سجدة السهو للإخلال بالصلاة - وإن كانت الصلاة باطلة وكون سجدة السهو عقوبة للخلل، كوجوب إتمام الحج الفاسد عقوبة إن كان الحج في القابل هو المأمور به والعكس إن كان المأمور به إتمام الحج - فلا تعارض بين المرسلتين وبين خبر زرارة وابن بكير المتقدم لعدم دلالة المرسلتين حينئذٍ على صحة الصلاة في صورة الزيادة السهوية حتى تعارض خبر زرارة وابن بكير.

وعلى هذا فيكون الجمع بين ذلك الخبر وبين خبر أبي بصير: «من زاد في صلاته فعلية الإعادة»، وبين غيره مما دل على وجوب إعادة الصلاة بزيادة ركعة - بعد عزل حديث لاتعاد الكبير أيضاً عن الزيادة والالتزام باختصاصه بالنقيصة - أن الزيادة تكون مبطلّة في صورة ما إذا كان الزائد ركعة وأما إذا كان من أجزائها وإن كان ركوعاً أو سجدة فلا بطلان، لأنّ خبر أبي بصير لا سند له، وعلى تقدير اعتباره لا يكون مطلقاً بعد كون ما دل على أنّ الإعادة من زيادة الركعة دون غيرها شارحاً له.

فيكون البطلان بزيادة السجدة أو الركوع مستنداً إلى الإجماع، إذ لا إطلاق حينئذٍ يتمسك به على بطلان الصلاة بزيادة كل شيء من أجزائها فيها، إذ خبر زرارة وابن بكير وإن كان نقي السند لكن لا اطمينان بإطلاقه لأنه على رواية الكليني عليه السلام - الذي اشتهر أضبطينته من الشيخ عليه السلام - يكون فيه لفظة ركعة. ومع الغض عن الأضبطينة والبناء على تساويها فيكون الخبر مجملاً والمتيقن منه هو الركعة وحينئذٍ فإذا زاد سجدة أو ركوعاً فالأحوط بناءً على عرضية الاتصال الاحتياطي للتفصيلي أن يتم صلاته ثم يستأنفها وبناءً على الطولية يقطع الصلاة ويستأنفها.

وعلى كل حال يتم مذهب المشهور من مبطلية الزيادة السهوية في الأركان وعدمها في غيرها.

هذا في الزيادة السهوية، وأما العمدية فبطلان الصلاة بها أولى كما لا يخفى.
فروع: إذا زاد في غير الأركان جهلاً أو باعتقاد جزئيد الزائد اجتهاداً أو تقليداً، كما لو اعتقد استحباب القنوت في كل ركعة مثلاً وصلى كذلك مدة ثم تبين خطأه، فهل يكون هذا الجهل ملحقاً بالعمد أم بالنسيان؟

الظاهر أنّ المسألة مبنية على وجود إطلاق لأدلة قاحية الزيادة وعدمه، فعلى الأول تبطل الصلاة بالزيادة جهلاً، وعلى الثاني لا تبطل بها لعدم دليل على ذلك. وقد عرفت عدم إطلاق في أدلة قاحية الزيادة.

أما خبر أبي بصير، ففيه أولاً: ضعف السند، وثانياً: تفسيره بما دل على مانعية زيادة الركعة وعدم مانعية غيرها.

وأما خبر زرارة وابن بكير، فهو وإن كان صحيح السند لكنه مجمل أو صريح في زيادة خصوص الركعة لما عرفت من اشتاله على لفظة ركعة في كتاب الكليني عليه السلام الذي هو مشهور بأضبطيته من الشيخ عليه السلام.

وبعد قصور الدليل الاجتهادي عن إثبات قاحية مطلق الزيادة يرجع إلى الأصل، ومقتضاه عدم مانعية الزيادة التي شك في مانعيتها في زيادة غير الأركان جهلاً من غير فرق بين أقسام الجهل يمكن تصحيح الصلاة بالأصل المزبور. هذا تمام الكلام في حكم الزيادة في الصلاة.

وأما المقام الثاني أعني موضوع الزيادة:

فلخص الكلام فيه أنّ الزيادة ليس لها حقيقة شرعية فالمرجع في تشخيص مفهومها هو العرف، ولا إشكال في حصول الزيادة في الخارجيات بما يماثلها كصب اللبن على اللبن والماء على الماء والدهن على الدهن إلى غير ذلك.

كما لا إشكال في عدم صدق الزيادة على غير الجنس كما إذا قرأ سورة في أثناء اشتغاله ببناء العمارة فإنّ قراءة السورة لاتعد زيادة في البناء، بخلاف ما إذا صرف الجص والآجر في البناء أزيد من القدر المقدر فإنّه حينئذٍ يصدق عليه الزيادة في البناء ويقال: إنّ البناء زاد في البناء.

وأما المركبات الاعتبارية المؤلفة من الأمور المتباعدة، كالصلاة المركبة من الركوع والسجود والقراءة وغيرها، فتارة يكون الزائد فيها من جنس أجزائها كزيادة الركوع والسجود والقراءة، وأخرى يكون مباتناً لأجزائها كتحرير اليد في الصلاة والنظر إلى السماء فيها.

وعلى التقديرين، تارة يقصد الجزئية بالزائد، وأخرى لا يقصد به ذلك، بعد كون المراد الزيادة الصورية لا الحقيقية إذ المركب المأمور به لا يصير زائداً والزائد إنما يكون في الفرد دون الطبيعة غايته أنه يدعى فرديته لتلك الطبيعة عناية.

أما إذا كان من جنسها فالظاهر صدق الزيادة عليه مطلقاً سواء قصد بها الجزئية أم لا بل وإن قصد الخلاف كما في زيادة الخارجيات فإنه إذا قصد عدم صيرورة اللبن المنصب في مثله جزء يصير جزء لا محالة.

ولعله يشهد بهذا قوله عليه السلام: «فإنَّ السجود زيادة في المكتوبة» لأنَّ السجود لم يقصد به الجزئية بل قصد خلافها.

وعليه فلاحاجة إلى ما أفاده الميرزا عليه السلام في توجيه كون سجدة التلاوة زيادة في الصلاة مع عدم قصد جزئيتها، من أنَّ أجزاء الصلاة على قسمين، أحدهما ما يكون معتبراً في الصلاة بعدد خاص كالسجود، فإنه يعتبر فيها بأن يكون في كل ركعة سجدتان لا أقل ولا أكثر فإذا سجد في ركعة ثلاث سجود تبطل صلاته لزيادة السجدة لعدم سلامة العدد المعتبر من السجدة في الصلاة وإن لم يأت بها بقصد جزئيتها للصلاة بل بقصد خلافها كما في سجدة التلاوة.

مضافاً إلى ما في هذا التوجيه من استلزامه لكون الانحناء بقصد قتل العقرب زيادة في الصلاة لكونه ركوعاً، والمفروض أنَّ الركوع معتبر في الصلاة بعدد خاص بأن يكون في كل ركعة ركوع واحد لا يزيد فلا بد من بطلان الصلاة به مع أنَّ المسلم صحتها.

فالحق أن صدق الزيادة على ما يكون مسائخاً للأجزاء مما لا ينبغي الإشكال فيه، غايته أن دليل مبطلية الزيادة خصص أو قيّد بما إذا كان الركوع الزائد بقصد غير الصلاة كقتل العقرب وضم الطفل وغير ذلك مما نطق به النص.

فقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فإن السجود زيادة في المكتوبة» وارد على طبق القاعدة ولا وجه للتكلف في توجيهه بما تقدم من الميرزا عَلَيْهِ السَّلَامُ، لما عرفت من أن الزيادة عرفاً مع اتحاد السنخ لا تتوقف على قصد الجزئية بل تصدق الزيادة حتى مع قصد الخلاف، وأخبار زيادة الركعة بإطلاقها تدل على هذا المعنى إذ لم تدل على اشتراط صدق الزيادة على الركعة الخامسة بقصد كونها جزءاً للصلاة.

والحاصل أنه لا ينبغي الإشكال في صدق الزيادة عرفاً على ما إذا كان الزائد مسائخاً لأجزاء الصلاة، غايته أن مبطليتها تقيد ببعض الصور كما إذا ركع لقتل العقرب ونحوه، فعنوان الزيادة صادق على الزائد المسائخ للأجزاء وإن لم تكن مبطله، والله العالم.

وأما إذا لم يكن الزائد من جنسها كتحرريك اليد والنظر إلى السماء فصدق الزيادة عليه يتوقف على قصد جزئيته إذ لا سنخية بينه وبين الأجزاء حتى تكون السنخية مناطاً للزيادة فلا بد أن تكون الزيادة حينئذٍ بالقصد جهلاً أو تشريعاً.

مسألة: إذا شك في الركوع وهو قائم فركع ثم ذكر أنه ركع وأرسل نفسه إلى السجود، فالظاهر صحة الصلاة وفاقاً للشيخ ^(١) وعلم الهدى ^(٢) وابن ادریس ^(٣)

(١) المبسوط ١ / ١٢٢ والنهية / ٩٢.

(٢) جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى ج ٣) / ٣٦.

(٣) السرائر ١ / ٢٥١.

وابني حمزة (١) وزهرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا (٢)، بل عن الغنية (٣) دعوى الإجماع عليه، وخلافاً للمحقق رَضِيَ اللهُ عَنْهُ (٤) وبعض من تأخر عنه.

لنا أنه إذا كان الذكر قبل استقراره الذي هو شرط نفس الركوع دون ذكره فلم يتحقق ركوع زائد حتى تبطل به الصلاة، بل ذلك يكون من هوي السجود وحيث إنه مقدمة للسجود فلا يعتبر تحققه بقصد الهوي، فإذا وقع تمامه أو بعضه بغير قصد الهوي لا يضر ذلك بصحة الصلاة فما وقع من الهوي المشترك بين الركوع وبين الهوي إلى السجود ولا يعد زيادة في الصلاة لعدم كون الهوي بنفسه جزء من أجزاء الصلاة حتى يكون الهوي بقصد الركوع زيادة في الهوي الذي هو جزء في الصلاة.

وإذا كان الذكر بعد الاستقرار وحصول هيئة الركوع، فالركوع الزائد وإن تحقق بلا كلام إلا أنه لا دليل على بطلان الصلاة به هنا، إذ حديث لا تعاد الصلاة لم يعلم شموله للزيادة بل مختص بالنقيصة.

والعمدة في وجه بطلان الصلاة بزيادة الركوع والسجدتين هو الإجماع، وهو في زيادة الركوع في المقام مفقود لما عرفت من اختلاف الفقهاء في ذلك، وحينئذٍ فمقتضى القاعدة الصحة لكون الشك في مانعية زيادة الركوع في المقام والأصل يقتضي عدم المانعية.

فتلخص أنه إما لا تلزم زيادة الركوع أصلاً بناءً على كون الركوع هو الهيئة التي لا تتحقق إلا بالانحناء الخاص والاستقرار، وإما تلزم بناءً على كونه نفس الانحناء.

(١) الوسيلة / ١٠١.

٢ و ٣) غنية النزوع / ١١٣.

(٤) شرائع الإسلام / ١ / ١١٤.

نقصان السجدين مع الشك أنه من ركعة أو ركعتين ٢٢١

والدليل على صحته حينئذٍ عدم الدليل على مبطلية هذا الركوع ومقتضى الأصل عدم المانعية بناءً على كون البراءة مرجعاً في الأقل والأكثر الارتباطيين كما هو المختار.

[نقصان السجدين مع الشك في أنه من ركعة أو ركعتين]

ثم إن في الخلل الناشئ من النقص فرعاً علمياً فات منّا في الخلل النقضي ولا بأس بالتعرض له هنا.

وهو أنه إذا علم إجمالاً بنقصان سجدين من صلاته ولم يعلم بكونهما من ركعة أو ركعتين،

فتارة:

يكون الالتفات إلى النقص بعد تجاوز محل السهوي، كما إذا ذكر ذلك في ركوع الركعة الثالثة أو الرابعة فإنه حينئذٍ جاز عن محلها سواء كانتا معاً من الركعة الأولى أم الثانية أم إحداها من الأولى والأخرى من الثانية، أو ذكر النقص بعد السلام والمنافي بناءً على عدم فوات محل بمجرد التسليم إذا كانت الركعة الأخيرة من أطراف العلم الإجمالي.

والحاصل أن محل الكلام فعلاً في صورة فوات محل السهوي للسجدين. فقد يقال: إن مقتضى أصالة عدم المانع والبراءة هو صحة الصلاة وعدم وجوب قضاء السجدين.

ولكن فيه ما لا يخفى، لمنافاة هذين الأصلين للحكم المعلوم إجمالاً من وجوب إعادة الصلاة أو وجوب قضاء السجدين.

كما أنه قد يقال بأن مقتضى العلم الإجمالي المزبور وإن كان وجوب كل من إعادة الصلاة وقضاء السجدين إلا أنه بعد تعارض قاعدة التجاوز في الركعات السابقة إذ

مقتضاها سلامة الركعات من ترك سجدين من ركعة أو ركعتين وعدم فوت شيء من سجدات الركعات السابقة.

وبعد تعارض استصحاب عدم إتيان كليهما من ركعة وعدم إتيان أحدهما من كل ركعة تصل النوبة إلى الأصول المحكومة وهي أصالة البراءة والاشتغال، وقاعدة الاشتغال تقتضي وجوب الإعادة لأنّ الشك في الخروج عن التكليف تمام الموضوع لحكم العقل بلزوم تحصيل الفراغ اليقيني فقاعدة الاشتغال التي تثبت وجوب الإعادة توجب انحلال العلم الإجمالي ويكون وجوب قضاء السجدين مشكوكاً فتجري فيه البراءة، غاية الأمر أنّ الأحوط إتمام ما بيده وقضاء السجدين ثم الإعادة.

وقد اعترض عليه بعض المحققين بما حاصله: أنّ تعارض قاعدتي التجاوز في كون فوت السجدين من ركعة وركعتين، غير ظاهر لكون التعارض منوطاً بوحدة المتعارضين من حيث الرتبة، وهو مفقود في المقام لأنّ جريان قاعدة التجاوز في عدم فوتها من ركعتين موقوف على إثبات صحة الصلاة قبل جريانها ضرورة أنّ وجوب قضاء السجدين إنما يكون في الصلاة الصحيحة لا الفاسدة، فلا بد في جريان قاعدة التجاوز النافية لوجوب قضاء السجدين من جريان القاعدة في عدم فوتها من ركعة واحدة أولاً، حتى يحرز بالقاعدة صحة الصلاة كي تجري قاعدة التجاوز في عدم فوتها من ركعتين فإنّ وجوب قضاء السجدين يكون في الصلاة الصحيحة. والحاصل أنّ قاعدة التجاوز الجارية في عدم فوتها من ركعة واحدة تكون محققة لموضوع القاعدة الجارية في عدم تركها من ركعتين فليست القاعدة في رتبة واحدة حتى يقع التعارض بينها فلا مانع من جريان كليهما، وهذا مطرد في جميع الموارد التي دار الأمر فيها بين ترك ركن وبين ترك غيره مما يوجب قضاء كالشهد

والسجدة الواحدة أو سجدة السهو فقط كترك القراءة ونحوها، فإن قاعدة التجاوز ما لم تجر في الركن لإحراز صحة الصلاة لا تجري في غير الركن.

ثم دفع هذا الاعتراض بعض الأعاظم رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ بما ملخصه: أن للقاعدة الجارية في نفي فوت السجدين من ركعة واحدة جهتين: إحداهما تصحيح الصلاة من ناحية ترك ركن وهو فوت السجدين من ركعة واحدة، وبهذه الجهة لا تعارض قاعدة التجاوز الجارية في نفي فوت السجدين من ركعتين بل تنقح موضوع تلك القاعدة، فكيف تعارضها؟

ثانيتها نفي وجوب قضاء السجدين إذ مقتضى التعبد بوجود السجدين في كل ركعة هو نفي وجوب قضاء السجدين بعد الصلاة وتكون القاعدة من حيث نفي وجوب القضاء معارضة لتلك القاعدة النافية لوجوب القضاء وإن لم تكن من الجهة الأولى معارضة لها بل محصلة لموضوعها مقومة له، فكيف تعارضها؟

وبعد وقوع التعارض بين القاعدتين تتساقطان ويرجع إلى الأصول المتأخرة. والأولى في رفع إشكال الطولية - وكون قاعدة التجاوز الجارية في عدم فوت السجدين من ركعتين متأخرة رتبة عن قاعدة التجاوز النافية لفوتهما من ركعة واحدة - أن يقال: إنه لا وجه لتقدم قاعدة التجاوز في نفي فوتها من ركعة واحدة على القاعدة النافية لفوتهما من ركعتين إلا ملاحظة الحكم المترتب على القاعدة وهو الصحة حيث إن حكم القاعدة الجارية في نفي فوت السجدين من ركعة واحدة هو صحة الصلاة.

ومن المعلوم أن الحكم غير الموضوع وموضوع قاعدة التجاوز هو الشك في الشيء بعد تجاوز محله الشكي مع الغض عن حكمها وبعد تحقق الموضوع تجري القاعدة سواء كان حكمها الصحة كما إذا كان مجراها الشك في تحقق الركن أم نفي سجدة السهو كما في الأذكار الواجبة أم نفي القضاء كما في السجدة الواحدة والشاهد.

والحاصل أنّ المستفاد من قوله عليه السلام في صحيحة زرارة^(١) إذا شك في التكبير بعد أن دخل في القراءة أو شك فيها وقد دخل في الركوع أو شك فيه وقد دخل في السجود إلى غير ذلك أنه لا يعتنى بشكه ويبنى على وجود المشكوك فيه، فليس شيء دخیلاً في قاعدة التجاوز إلاّ الشك في الشيء والتجاوز عن محله وأما كون أثرها الصحة أو غيرها فلا دخل له في موضوع القاعدة.

فدعوى تقدم رتبة قاعدة التجاوز الجارية لإثبات السجدين أو ركن آخر على القاعدة الجارية في غير الركن مغالطة واضحة بل تكون القاعدتان جاريتين في رتبة واحدة فتتساقطان.

ومن هنا يظهر اندفاع توهم آخر وهو: أنّ القاعدة الجارية في نفي فوت السجدين في ركعة واحدة مع العلم التفصيلي بفوت سجدين من هذه الصلاة تثبت وجوب قضاء السجدين بعد الصلاة حيث إنّ عدم فوتها من ركعة واحدة محرز بالتعبد وأصل فوتها محرز وجداناً فيلتئم بضم ما هو محرز بالأصل بما هو محرز بالوجدان موضوع وجوب قضاء السجدين.

فإن قلت: إنّ وجوب قضاء السجدين مترتب على فوت كل منهما من ركعة واحدة لأنّ فوتها من ركعة واحدة يوجب البطلان لا قضاء السجدين، وإثبات هذا بقاعدة التجاوز النافية لفوتها من ركعة واحدة مبني على الأصل المثبت فلا مجال للحكم بوجوب قضاء السجدين وصحة الصلاة.

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٣٧، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١، الحديث ١٠٥٢٤:

قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل شك في التكبير وقد قرأ؟ قال: يمضي، قلت: شك في القراءة وقد ركع؟ قال: يمضي، قلت: شك في الركوع وقد سجد؟ قال: يمضي على صلاته، ثم قال: يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء.

قلت: إنه لم يظهر كون قضاء السجدين معلقاً على فوت كل منهما من ركعة واحدة بل القضاء مترتب على عدم فوتها من ركعة واحدة وهذا يثبت بقاعدة التجاوز النافية لفوتها من ركعة واحدة، وبضم هذا مع العلم التفصيلي بفوت السجدين من الصلاة يثبت موضوع وجوب قضاء السجدين من دون إشكال الإثبات.

وجه ظهور الاندفاع أن إثبات عدم فوتها من ركعة بقاعدة التجاوز موقوف على عدم جريان قاعدة التجاوز النافية لفوت كل منهما من ركعة ومع جريانها ينفي فوتها من الصلاة مطلقاً، فلا مجال للقول بوجوب قضاء السجدين فقط تشبهاً بقاعدة التجاوز النافية لفوتها من ركعة واحدة وبالعلم التفصيلي بفوتها من الصلاة. كما لا مجال لإثبات وجوب قضاء السجدين بما عن بعض الأعاضم عليه السلام من العلم التفصيلي بعدم إتيان السجدين من الركعتين على وفق امرهما.

ضرورة أنه إن كان الفاتت السجدين من ركعة واحدة فلا فائدة في إتيانها في الركعة اللاحقة لبطان الصلاة وإن كانتا من الركعتين فلم يؤت بهما أصلاً فيعلم تفصيلاً بعدم وجود السجدين المأمور بهما من ركعتين، وهذا مطرد في كل ما دار الأمر فيه بين كون الفاتت ركناً وغيره فإنه يعلم تفصيلاً بعدم تحقق غير الركن على الوجه المأمور به، فإذا علم في حال القيام مثلاً بفوت سجدين من الركعة السابقة أو التشهد فإنه يعلم تفصيلاً بعدم تحقق التشهد على وجه أمر به في الصلاة فيجلس ويتشهد، وهكذا في كل مورد دار أمر الفاتت فيه بين الركن وغيره، فإنه لا معارضة بين الأصل الجاري في الركن وغيره للعلم التفصيلي بعدم امتثال أمر غير الركن على وجهه إما لعدم الإتيان وإما لوجوده في الصلاة الباطلة إذ لو كان المتروك هو الركن فلا فائدة في إتيان غير الركن حينئذٍ.

فعلى كل حال يعلم تفصيلاً بعدم إتيان غير الركن على وجهه وعدم سقوط أمره ومع هذا العلم لاجمال لجريان القاعدة فيه فتجري قاعدة التجاوز في الركن وفي رتبة جريانها لا معارض لها.

وعلى هذا ففي المقام تجري قاعدة التجاوز في السجدين من ركعة واحدة من دون معارض ويجب عليه قضاء السجدين بعد إتمام الصلاة.

توضيح عدم المجال هو أنه فرق بين تردد الفئات بين الركن وغيره وبين تردد السجدين الفئتين بين كونها من ركعة وركعتين.

ومحصل الفرق هو أنّ الركن جزء في نفسه وشرط لغيره من الأجزاء وكذا غير الركن، فالقراءة جزء بنفسه وشرط لسائر الأجزاء وكذا الركوع جزء وشرط، فإذا تردد الفئات بين كونه ركوعاً أو قراءة فتجري قاعدة التجاوز في الركوع ولا تجري في القراءة للعلم بعدم امتثال أمرها إما لتركها وإما لفوت شرطها وهو الركوع، ضرورة أنّ مقتضى الارتباطية هو تقييد كل جزء بشرطيته لغيره من الأجزاء وشرطية غيره له، فالقراءة التي هي جزء للصلاة هي القراءة الملحوقة بالركوع والركوع كذلك هو الركوع المسبوق بالقراءة، غاية الأمر أنّ شرطية الركوع لغيره من الأجزاء مطلقة وشرطية القراءة ونحوها للركوع مقيدة بحال الالتفات والذكر، فعلى تقدير كون الفئات هو القراءة فهي ساقطة عن الجزئية والشرطية للركوع وعلى تقدير كون الفئات هو الركوع فيكون وجود القراءة كعدمها لأنّها حينئذٍ فاقدة لشرط الصحة، فتكون قاعدة التجاوز في القراءة بلا أثر فلا تجري فيها، نظير ما إذا علم إجمالاً إما بترك القراءة في الصلاة وإما بنقص مسمار في مداسه أو آجر في بناء داره.

والحاصل أنه في دوران الأمر بين ترك ركن وغيره تجري قاعدة التجاوز في الركن لأنّ غير الركن إن ترك فلا حكم له لخروجه عن الجزئية وإن أتى به فهو لغو لا يعد جزءاً لفقد شرطه وهو الركن، وعلى كل تقدير لا أثر لجريان قاعدة التجاوز فيه فتجري في الركن بلا مانع.

وهذا بخلاف العلم تفصيلاً بترك سجدين مرددين بين كونهما من ركعة وركعتين، فإنّ الشك يكون في كيفية الفأنت من كونها من ركعة أو ركعتين والفأنت وهو السجدتان ليس شرطاً لنفسه بل شرطاً لسائر الأجزاء، بخلاف دوران الأمر بين ترك ركن كالركوع وبين غيره كالقراءة، فإنّ الفأنت إن كان هو الركن فيكون شرطاً للقراءة وإن كان هو القراءة فيكون شرطاً للركن.

ففرق بين الشك في أصل الفوت كدوران الفأنت بين الركوع والقراءة وبين الشك في كيفية الفأنت بعد العلم تفصيلاً بالفوت كدوران السجدين الفأنتين بين كونهما ركناً وغيره، فهنا لا مانع من تساقط قاعدتي التجاوز بخلاف التردد الفأنت بين الركن وغيره فإنّ القاعدة تجري في الركن بلا مزاحم لعدم جريانها في غير الركن.

والحاصل أنّ المرتبة الأولى من المراتب الثلاث المعتبرة في جريان الأصول وهي الشك وعدم المانع من جعل الأصل وعدم المانع من الامتثال موجودة، ضرورة أنّ الشك في كون السجدين من ركعة أو ركعتين موجود بخلاف المرتبة الثانية وهي عدم المانع من الجعل، فإنّها مفقودة لتضاد البناء على عدم فوت السجدين مع العلم بفوتهما فلا يمكن جعل التعبد بوجودهما، فالأصلان متعارضان كتعارض أصالة عدم الإتيان بهما في ركعة وركعتين فتصل النوبة إلى أصالتي البراءة والاشتغال اللتين هما آخر الأصول التي ينتهي إليها المجتهد.

وقد عرفت أنّ قضية قاعدة الاشتغال وجوب الإعادة وبهذه القاعدة المثبتة للتكليف ينحل العلم الإجمالي ويمجري الأصل النافي لوجوب قضاء السجدين بلا مانع كسائر موارد العلوم الإجمالية المنحلة بالأصل المثبت.

هذا تمام الكلام في صورة تذكر نسيان السجدين بعد تجاوز المحل السهوي.

وأخرى:

يكون الالتفات إلى فوتها معاً من الركعة الأولى أو الثانية أو كليهما قبل تجاوز المحل السهوي وبعد تجاوز المحل الشكي، كما إذا ذكر فوتها في حال التشهد والقيام. والحق أنّ الحكم في هذه الصورة كالصورة السابقة من تعارض قاعدة التجاوز في فوتها من الركعة الأولى وكذا في فوتها من الثانية وفي فوتها من الركعتين، وكذا تعارض أصالة عدم الإتيان فتصل النوبة إلى قاعدتي البراءة والاشتغال المقتضيتين لوجوب الإعادة وعدم وجوب قضاء السجدين والحكم بوجوب الإتمام ثم الإعادة تحرزاً عن حرمة القطع أو وجوب القطع مراعاة للامتنال التفصيلي كما تقدم في الصورة الأولى.

وتوهم وجوب الإتيان بالسجدين في هذه الركعة بعد هدم القيام أو التشهد بدعوى جريان قاعدة التجاوز في الركعة الأولى لتجاوز محلها فيها وعدم جريانها في الركعة الثانية لبقاء محل التدارك فيكون الحكم في هذه الصورة مغائراً للحكم في الصورة السابقة وهي ما إذا كان تذكر فوت السجدين بعد تجاوز المحل السهوي فاسد، بدهاءة أنّ جريان قاعدة التجاوز موقوف على تحقق موضوعه وهو الشك في الشيء بعد تجاوز محله، ومن البديهي تحققه في المقام إذ ملاك التجاوز عن المحل في قاعدة التجاوز هو الدخول في الغير المترتب على المشكوك فيه ولا ريب في كون التشهد وكذا القيام مترتباً على المشكوك فيه وهو السجود.

فالحق تعارض قاعدة التجاوز وكذا أصالة عدم الإتيان على حذو ما عرفت في الصورة الأولى من دون تفاوت بينها أصلاً كما لا يخفى.

وثالثة:

يكون الالتفات إلى فوتها على النهج المذكور في صورتين السابقتين أعني العلم بفوتها معاً من الركعة الأولى أو الثانية أو إحداها من الأولى والأخرى من الثانية قبل تجاوز المحل الشكي، كما إذا حدث العلم الإجمالي المزبور قبل التشهد، فإن مقتضى أصالة عدم الاشتغال وعدم الإتيان بسجدي هذه الركعة لزوم الإتيان بالسجدين وقاعدة التجاوز تجري في سجدي الركعة الأولى بلا مانع، لعدم جريانها في سجدي هذه الركعة إذ المفروض بقاء محل التدارك وقضية الشك في المحل هي الإتيان بالمشكوك فيه.

هذا تمام الكلام فيما إذا كانت الاحتمالات ثلاثية وهي احتمال فوتها معاً من الركعة الأولى أو من الركعة الثانية أو واحدة منها من الركعة الأولى وأخرى منها من الركعة الثانية مع التقادير الثلاثة أعني حدوث العلم بفوتها بعد تجاوز المحل السهوي أو بعد تجاوز المحل الشكي فقط أو قبل تجاوز المحل الشكي، فصار المجموع ست^(١) صور وقد اتضح أحكامها مما ذكرنا، فتدبر جيداً والله العالم.

وإن كانت الاحتمالات أقل من الثلاثة، كما إذا كانت ثنائية مثل ما إذا تردد فوتها معاً إما من الركعة الأولى وإما من الركعة الثانية، فإن كان التذكر بعد الدخول في الركن بمعنى كونه بعد تجاوز المحل السهوي كما إذا ذكر فوتها في ركوع الركعة الثالثة،

(١) هكذا في الأصل المخطوط والصحيح كون المجموع تسع صور، ولعله سهو من قلمه الشريف. (المحقق)

فإنه لا شبهة حينئذٍ في بطلان الصلاة للعلم بفوت ركن فيها، فالأصول من قاعدتي التجاوز وأصالة عدم الإتيان بهما من كل ركعة متعارضة.

وإن كان التذکر قبل تجاوز المحل السهوي وبعد الشكي، فالظاهر أيضاً كذلك لتامة موضوع قاعدة التجاوز في سجدي كل من الركعتين فتتعارضان، وكذا أصالة عدم الإتيان بهما في كل ركعة.

فإن قلت: إنه لما كان المحل السهوي باقياً يجب عليه إتيان السجدين وإتمام الصلاة وتصح صلاته ولا شيء عليه.

قلت: لا وجه للتمسك بما دل على وجوب تدارك المنسي مع بقاء محله السهوي في المقام لأنه لم يحرز فوتها من هذه الركعة حتى يكون للتمسك المزبور مجال، بل يكون ذلك من التشبث بالعام في الشبهة المصدقية كما هو واضح، فالحق أن الحكم في هذه الصورة كالصورة السابقة.

وإن كان التذکر قبل تجاوز المحل الشكي، فقتضى الشك في المحل لزوم الإتيان بهما كما أن قضية قاعدة التجاوز هي التعبد بوجود سجدي الركعة الأولى.

وقد ظهر مما ذكرنا في أحكام الصور السابقة حكم كثرة الاحتمالات كما إذا علم إجمالاً بفوت سجدين مرددين بين كونها معاً من الركعة الأولى أو الثانية أو الثالثة وبين كونها من الأولى والثانية أو الأولى والثالثة إلى غير ذلك من الاحتمالات، فإن كان حدوث العلم بعد تجاوز المحل السهوي أو الشكي فتتعارض الأصول النافية إلى آخر ما تقدم في الصور السابقة وإن كان قبل تجاوز المحل الشكي فيأتي بالمشكوك فيه وتجري قاعدة التجاوز في الركعات السابقة، فلاحظ وتأمل.

مسألة: إذا علم في حال القيام بأنه ترك التشهد وشك في فوت سجدة واحدة أيضاً، فالمحكي عن المشهور وجوب هدم القيام وبعده يرجع الشك في السجدة إلى الشك في المحل فيأتي بكل من السجدة والتشهد.

أما لزوم هدم القيام لتدارك التشهد، فلا إشكال فيه لعدم تجاوز المحل السهوي للتشهد إذ تجاوزه موقوف على الدخول في الركن، كما قرر في محله.

وأما لزوم الإتيان بالسجدة المشكوكة فلأنّ الغير الذي يكون الدخول فيه محققاً لعنوان التجاوز منصرف إلى الغير الذي يعد جزءاً للصلاة لا مطلق الغير وإن كان طغى في نظر الشارع، فيكون ذلك الغير كالقيام في المقام من قبيل القيام لقتل العقرب أو إنقاذ الطفل، سواء كان الشك حادثاً مع العلم بفوت التشهد أم قبله أم بعده لعدم تفاوت في كون الشك في السجدة من الشك في المحل بعد فرض لغوية القيام في نظر الشارع بين مقارنة الشك للعلم وتأخره عنه وتقدمه عليه.

ويمكن تقريب كون الشك في السجدة من الشك في المحل ببيان آخر، وهو أنّ المراد بالشك في المحل هو وجود الشك في شيء مع بقاء محله وإن كان بوجوده البقائي لا الحدوثي كما في المقام فإن حدوث الشك في السجدة وإن كان في حال القيام إلاّ أنّه باق إلى ما بعد هدم القيام وفي حال الجلوس، فبعد أن جلس يصدق عليه أنّه شك في السجود وإن لم يكن الشك حادثاً في حال الجلوس بل كان وجوداً بقائياً للشك الحادث في حال القيام وهو كاف في صدق الشك في المحل.

نظير الملاقاة في انفعال القليل فإنّها مؤثرة في الانفعال ولو بوجودها البقائي، كما إذا لاقى الماء الكثير النجاسة وأخذ من ذلك الماء حتى صار أقل من الكر مع بقاء عين النجاسة فيه فإنّ الباقي القليل الذي يكون فيه عين النجاسة نجس لصدق الملاقاة عليه وإن كان حدوثها في حال الكثرة والملاقاة الفعلية بقاء لتلك الملاقاة الحادثة قبل صيرورة الماء قليلاً ومع ذلك تؤثر في النجاسة ويكون هذا الماء القليل محكوماً بالنجاسة، كما لا يخفى.

[أحكام الشك في الصلاة]

وأما المقام الثالث أعني الخلل الشكي، ففيه مباحث:

[الشك في الصلوات الثنائية والثلاثية]

المبحث الأول: أنه تجب إعادة الصلاة بالشك في عدد ركعات الصلوات الواجبة الثنائية كصلاة الصبح وصلاة السفر وصلاتي الآيات والطواف على المشهور، بل عن المعتبر^(١) وغيره نسبته إلى علمائنا.

ولكن قد حكي عن المنتهى^(٢) التخيير بين البناء على الأقل والإعادة، إلا أن الحدائق نفي الخلاف بين الأصحاب وحكم بخطأ من نسب الخلاف إلى ابن بابويه وقال بأنه لا أصل لهذه النسبة وأنها نشأت من تقليد المتأخر للمتقدم من غير مراجعة كلام ابن بابويه عليه السلام والنظر فيه بعين التأمل والتحقيق، بل جرى كلامه على ما جرى عليه الأصحاب ودلت عليه الأخبار في هذا الباب^(٣).

وعلى كل حال فيدل على المشهور - بعد الإجماعات المحكية المعتضدة بالشهرة - جملة من الأخبار.

منها: صحيحة محمد بن مسلم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلي ولا يدري واحدة صلى أم اثنتين؟ قال: يستقبل حتى يستيقن أنه قد أتم وفي الجمعة وفي المغرب وفي الصلاة في السفر»^(٤).

(١) المعتبر ٢ / ٣٨٦.

(٢) لم نجد لها في المنتهى ولكن نقله عنه في: مفاتيح الشرائع ١ / ١٧٧.

(٣) الحدائق الناضرة ٩ / ١٦٢.

(٤) وسائل الشيعة ٨ / ١٩٤، الباب ٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢، الحديث

ومنها: خبر زرارة عن أحدهما عليه السلام قال: «قلت له: رجل لا يدري واحدة صلى أو اثنتين؟ قال عليه السلام: يعيد»^(١).

ومنها: مضمرة سماعة قال: «سألته عن السهو في صلاة الغداة؟ قال: إذا لم تدر واحدة صليت أم اثنتين فأعد الصلاة من أولها، والجمعة أيضاً إذا سهى فيها الإمام فعليه أن يعيد الصلاة لأنها ركعتان، والمغرب إذا سهى فيها فلم يدركم ركعة صلى فعليه أن يعيد الصلاة»^(٢)، ونحوها غيرها من الروايات.

ومقتضى التعليل في قوله عليه السلام: «لأنها ركعتان» أنه لا خصوصية لصلاة الجمعة في وجوب إعادتها بالشك فيها بل المدار على كون الفريضة ركعتين، فيتعدى من المورد إلى غيره فصلاة الطواف والكسوفين والعيدين أيضاً كذلك.

بل هذا ليس تعدياً لأنه يكون أخذاً بظاهر اللفظ أعني التعليل كالأخذ بظاهر ساير التعليلات المنصوصة.

ويعارضها بعض الروايات الدالة على صحة الصلاة وعدم وجوب إعادتها بالشك في الركعات في الصلوات الثنائية، كخبر عبدالرحمن بن الحجاج عن أبي ابراهيم عليه السلام «قال في رجل لا يدري صلى ركعة أم اثنتين؟ قال عليه السلام: يبني على الركعة»^(٣).

(١) وسائل الشيعة ٨ / ١٨٩، الباب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٦، الحديث ١٠٣٨٠.

(٢) وسائل الشيعة ٨ / ١٩٥، الباب ٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٨، الحديث ١٠٤٠٧.

(٣) وسائل الشيعة ٨ / ١٩٢، الباب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢٣، الحديث ١٠٣٩٧.

وموثقة عبدالله بن أبي يعفور قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل لا يدرى أركعتين صلى أم واحدة؟ قال: يتم بركعة»^(١)، ونحوهما غيرهما.

ومقتضى الصناعة في الجمع بينهما هو الحمل على التخيير لرفع اليد عن ظهور كل منهما في التعيين بنص الآخر، فإن كلاً منهما نص في المشروعية فكل من الإتمام والقطع مشروع، لكن الروايات الآمرة بالإتمام مع ضعف سند أكثرها مما أعرض عنها الأصحاب وحملوها على النافلة أو التقية، فالمتعين العمل بالروايات الآمرة بالإعادة من الشك في ركعات الصلوات الثنائية وصلاة المغرب.

فتلخص مما ذكرنا وجوب إعادة الصلوات الثنائية سواء كانت فريضة الصبح أم صلاة القصر أم صلاة الطواف أم صلاة الجمعة أم الكسوفين أم العيدين كما هو قضية عموم التعليل المذكور في مضمرة سماعة المتقدمة ولا يضرها الإضمار بعد عمل المشهور بها واستنادهم إليها كما لا يخفى.

المبحث الثاني: هل يختص الحكم بالبطان بالشك في ركعات الصلوات الثنائية بما تكون فرضاً فعلاً ولا يعم ما إذا عرضها النفل كالمعادة أم لا؟ وهل يشمل الحكم النافلة الأصلية التي عرض عليها الفرض بنذر أو غيره أم لا؟

وقبل الخوض في تحقيق الحق لا بأس بتقديم مقدمة، وهي أنّ الأخبار المطلقة الدالة على لزوم الإعادة بالشك بين الواحدة والثنتين الشاملة للصلوات الثنائية والأوليين من الرباعيات، وكذا الأخبار المذكورة الدالة على وجوب الإعادة بالشك بين الواحدة والثنتين من الصلوات الثنائية، هل هي على طبق القاعدة أم على خلافها؟

(١) وسائل الشيعة ٨ / ١٩٢، الباب ١ من أبواب الحلل الواقع في الصلاة، ح ٢٢، الحديث

لا ينبغي الإشكال في أنّ مقتضى قاعدة الاشتغال عدم الاكتفاء بالصلاة التي شك في ركعاتها بين الواحدة والثنتين إذ الاشتغال اليقيني يقضي بلزوم إحراز الفراغ القطعي، وإذا بنى على عدم الإتيان بالركعة المشكوكة وأتى بركعة أخرى فيحتمل الزيادة التي تكون الصلاة مقيدة بعدمها، وإذا بنى على الإتيان بها فيحتمل النقص المبطل لها أيضاً. فعلى كل حال لا يقدر على إتمام الصلاة وإحراز كونها مصداقاً للمأمور بها.

فإن قلت: إنّ مقتضى القاعدة عدم الاكتفاء بهذه الصلاة لولا الاستصحاب ضرورة أنّ استصحاب عدم الإتيان بالركعة المشكوكة يحرز عدم الإتيان بالمشكوكة فيكون كإحراز عدم الإتيان بها وجداناً.

قلت: لا مجال للاستصحاب أصلاً، إما لعدم الأثر له لأنّ عدم الإتيان بالمشكوكة أثره الاشتغال بالمشكوكة ومن المعلوم أنّ نفس الشك في إتيانها تمام الموضوع لقاعدة الاشتغال الحاكمة بلزوم الامتثال فلا أثر للاستصحاب فلا يجري.

وإما لسقوط حجية الاستصحاب في الشك في الركعات مطلقاً، أما في الأخيرتين فلأخبار البناء على الأكثر، وأما في الأوليين فللأخبار المطلقة الدالة على وجوب الإعادة بالشك فيها وكذا الأخبار الآمرة بإعادة الصلاة بالشك في الواحدة والاثنتين فهاتان الطائفتان من الأخبار مخصصتان لعموم أدلة الاستصحاب.

وإما لكون الاستصحاب هنا مثبتاً بناءً على اعتبار الهيئة الاتصالية في الصلاة ضرورة أنّ استصحاب عدم الإتيان بالركعة المشكوكة لا يثبت تحقق الهيئة الاتصالية لكونه من اللوازم العقلية.

فتلخص أنّ القاعدة تقتضي بطلان الصلاة بالشك في ركعاتها وأخبار المشار إليها واردة على طبق القاعدة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم أنّ مقتضى إطلاق الأخبار الدالة على بطلان الصلوات الثنائية بالشك في ركعاتها هو بطلان الصلاة الثنائية بالشك مطلقاً سواء كانت فريضة أم نافلة وخرجت النافلة بما دل على عدم بطلانها بالشك في ركعاتها. فإن قلنا: إنّ عنوان النافلة من الجهات التقييدية فلا بد من الاقتصار على النفل الفعلي لكون المشتق حقيقة في خصوص حال التلبس فإذا صارت فرضاً لعارض من نذر أو غيره يتبدل حكمها وتصير بحكم الفريضة، فتبطل بالشك في ركعاتها. وإن قلنا: إنّ عنوان النافلة من الجهات التعليلية والحكم - أي جواز إتمام النافلة - مترتب على ذات الركعتين كنافلة الغداة لكونها نفلًا، فيمكن بقاء هذا الحكم حتى بعد طرو عنوان الفرض عليها.

وإن أحرز أحد الوجهين فلا إشكال، وإلا فيكون المخصص مجملاً من حيث المفهوم وفي المخصص المحمل المفهومي يرجع إلى ما تقتضيه القواعد، وقد عرفت أنّ القاعدة تقتضي بطلان الصلاة بالشك في ركعاتها. فتلخص أنّ المتيقن من خروج النافلة عن الحكم بالبطلان هو النفل الفعلي، وأما مع عروض الفرض عليها تكون بحكم الفرائض.

وكذا لو لم يعلم حال الصلاة من كونها نفلًا أو فرضاً كصلاة الاحتياط التي يؤتى بها في بعض الشكوك كالشك بين الاثنتين والثلاث وغيره، إذ لو كانت الفريضة ناقصة تكون صلاة الاحتياط جزءاً لها وواجبة ولو كانت تامة تكون نفلًا، وحيث إنّه لا إطلاق للنافلة حتى تشمل صلاة الاحتياط والمعادة المتبرع بها عن الغير، فنترج في الإطلاقات القاضية ببطلان الصلاة بالشك فيها بين الواحدة والنتين.

لا يقال: إنّ صلاة الاحتياط لا تبطل بالشك فيها لأنّها إن كانت نافلة فلخروجها عن إطلاق ما دلّ على بطلان الصلاة بالشك، وإن كانت فريضة فلكونها من الركعتين الأخيرتين اللتين يدخلها الشك.

فإنه يقال: حيث إن صلاة الاحتياط على تقدير الحاجة إليها لم يعلم أنها جزء للصلاة أو متممة لملاكها فلا يمكن إثبات حكم الشك في الأخيرتين لصلاة الاحتياط. والحاصل أن الخارج من تحت الإطلاقات هو النافلة الأصلية الباقية على نفليتها وفي غيرها، سواء علم بوجودها كالنافلة الأصلية الواجبة بالندر مثلاً، أو لم يعلم به كصلاة الاحتياط المرددة بين كونها جزءاً للفريضة أو متممة لملاك الصلاة وبين كونها نافلة.

هذا كله على مذاق القوم من صيرورة الفريضة نفلاً بالعرض أو النافلة كذلك، وأما بناءً على كون تشريع الوجوب على تقدير والاستحباب على آخر - كوجوب القصر على المسافر والتمام على الحاضر - فيكون من اختلاف الموضوع لا من صيرورة النفل فرضاً والفرض نفلاً، فصلاة العيدين واجبة عند المحضور مثلاً ومستحبة في غير عصر المحضور، والرواتب اليومية مثلاً مستحبة في غير حال النذر مثلاً وواجبة في حال النذر، فيسقط هذا البحث أي بطلان الصلاة النافلة الفعلية التي كانت فرضاً وصحتها مع كونها فرضاً سابقاً ونفلاً فعلاً كالمعادة، بل لا إشكال حينئذٍ في كون الصلاة إن كانت فرضاً فعلاً تبطل بالشك المزبور وإن كانت نفلاً كذلك فلا تبطل.

ولكن ما ذكرناه من كون الاختلاف في النفل والفرض ناشئاً من الاختلاف في الموضوع كالحاضر والمسافر مما هو ممكن ثبوتاً ولكن لا طريق إلى إثباته.

المبحث الثالث: الظاهر عدم اختصاص الحكم ببطلان الصلوات الثنائية وكذا المغرب بخصوص الشك بين الواحدة والثنتين، فيحكم ببطلان الصلاة بالشك مطلقاً وإن كان بين الثنتين والأزيد، كما إذا شك في صلاة المغرب بين الثلاث والأربع وفي الثنائية بين الاثنتين والثلاث.

وذلك لما عن الشيخ في الصحيح عن الحلبي وحفص بن البختري وغير واحد عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا شككت في المغرب فأعد وإذا شككت في الفجر فأعد» (١) ومرسلة يونس (٢)، مضافاً إلى إطلاق كلمات الأصحاب في فتاواهم ومعاهد إجماعاتهم المحكية المستفيضة الدالة على بطلان الغداة بالشك في عددها مطلقاً. وبالجملة فالظاهر عدم اختصاص الحكم المزبور بالشك في طرف النقيصة وعمومه لكل من الزيادة والنقيصة.

المبحث الرابع: هل الشك في عدد الركعات مانع أو الإحراز شرط أو الشك مانع وضده أعني الإحراز شرط؟

وبعبارة أخرى هل يمكن جعل شرطية أحد الضدين ومانعية الآخر نظير الحدث والطهارة؟ فإن الأول مانع كما أن الثاني شرط.

الحق أن يقال: إن كان لكل منهما أثر يمكن جعل الشرطية لأحدهما والمانعية للآخر، كالاستقبال والاستدبار بناءً على كون شرطية الاستقبال مختصة بالأجزاء، فإذا استدبر في حال السكوتات تبطل الصلاة لأجل الاستدبار لافقد الشرط.

وأما إذا لم يكن لكل منهما أثر كما إذا كانت شرطية أحد الضدين في تمام الحالات من السكوتات وغيرها كالطهارة الحديثة المعتبرة في تمام آتات الصلاة، فحينئذ لا يمكن جعل المانعية للضد الآخر، ضرورة تقدم رتبة الشرط على المانع فبطلان المشروط مستند إلى انتفاء الشرط لا إلى وجود المانع.

(١) وسائل الشيعة ٨ / ١٩٤، الباب ٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٥، الحديث ١٠٤٠٣.

(٢) وسائل الشيعة ٨ / ١٩٤، الباب ٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣، الحديث ١٠٤٠١.

مقتضى التدبر في روايات الباب هو كون الإحراز شرطاً لا أن الشك مانع، لقوله عليه السلام في خبر زرارة: «فمن شك في الأولين أعاد حتى يحفظ ويكون على يقين.»^(١)، وقوله عليه السلام في صحيحة محمد بن مسلم التي وقع فيها السؤال عمن لا يدري واحدة صلى أم ثنتين: «يستقبل حتى يستيقن أنه قد أتم.»^(٢)، وقوله عليه السلام في خبر أبي بصير: «إذا سهوت في الأولتين فأعدهما حتى تثبتها.»^(٣)، فالأمر بالإعادة والاستقبال يكون لأجل فقدان الشرط أعني الإحراز لا من جهة حدوث الشك.

وعلى هذا فلا يكون الشك من حيث هو مبطلاً - كما قيل - نظراً إلى إطلاق ما دل على الأمر بالإعادة بالشك الظاهر في كون البطلان مستنداً إلى نفس الشك، لما عرفت من أن قضية التدبر فيما سمعته من الأخبار هو كون الإحراز شرطاً فبطلان الصلاة يكون لفقدان الشرط وعدم تمكنه من الإتمام مع هذا الشك، نظير الشك في الطهارة الحديثة في أثناء الصلاة فإنه لا يجوز المضي فيها مع هذا الشك بناءً على عدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء في أثناء الصلاة.

والحاصل أنه يجوز رفع اليد عن الصلاة بالشك في الثنائية والمغرب.

لا يقال: إن ظاهر روايات شرطية الإحراز معارض بقوله عليه السلام في خبر ابن أبي يعفور الواردة في من لم يدر كم صلى: «فأعد ولا تمض على الشك.»^(٤)، لأن ظاهره

(١) وسائل الشيعة ٨ / ١٨٨، الباب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١، الحديث ١٠٣٧٥.

(٢) وسائل الشيعة ٨ / ١٩٤، الباب ٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢، الحديث ١٠٤٠٠.

(٣) وسائل الشيعة ٨ / ١٩١، الباب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١٥، الحديث ١٠٣٨٩.

(٤) وسائل الشيعة ٨ / ٢٢٦، الباب ١٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢، الحديث

مانعية الشك لشرطية الإحراز فلا يستفاد شيء من شرطية الإحراز ومانعية الشك.

فإنه يقال: لا مجال للمعارضة لأظهرية ما دلّ على الإعادة بالشك لتعليل الإعادة بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «حَتَّى يَحْفَظَ وَيَكُونَ عَلَى يَقِينٍ.»^(١)، ونحوه مما يكون كالنص في شرطية الإحراز، والنهي عن المضي على الشك يصلح أن يكون لمانعية الشك أو لشرطية الإحراز وعلى تقدير ظهوره في المانعية لا يقاوم التعليل المزبور، كما لا يخفى.

المبحث الخامس: أنه هل يجب التروي بعد عروض الشك أم لا، سواء قلنا بكون الشك قاطعاً كالحديث أم لا؟

الحق أنّ التروي واجب لأجل تحقق الشك الذي هو الموضوع للأثر لأنه قبل التروي لا يعلم بالشك لاحتمال كون المشكوك فيه موجوداً في الخزانة وإن انعدم عن الذاكرة، فإنه بعد التوجه إلى الخزانة والرجوع إليها إن استقر يظهر عدم العلم وإلاّ فيبني على ما يظهر له من وجود المشكوك فيه وعدمه، فالتروي إنما يكون لأجل تحقق الشك ولا دليل له إلاّ هذا.

وقد ظهر من وجه اعتبار التروي مقداره وأنه فوري لأنّ الرجوع إلى خزانة النفس فوري، ولا دليل على التروي بمقدار الصلاة على النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وغيره. كما أنه لا دليل على وجوب التأمل في القرائن الخارجية من خاتمه أو غيره. فمرجبة لعلمه بالحال لأنه علم جديد لم يدل دليل على وجوب تحصيله.

إلا أن يقال بوجوبه لكون الإحراز بالفرض شرطاً ومع احتمال التمكن من تحصيله بدون لزوم انحاء الصورة يجب ذلك كوجوب تطهير الثوب أو البدن في أثناء الصلاة إذا تنجّسا إن لم يلزم من تطهيرهما ما ينافي الصلاة، إلا أن يدعى أنّ جواز الإعادة بقول مطلق يقتضي جواز الإعادة حتى مع رجاء زوال الشك وحصول الإحراز فيكون مخيراً في تحصيل الإحراز بين التروي المنتهي إلى الإحراز وبين الإعادة لتحقيق الإحراز بكل منهما.

ثم إن مقتضى إطلاق الأمر بالإعادة بالشك هو جواز رفع اليد عن الصلاة بالشك من دون لزوم السكوت الطويل الماحي لهيئة الصلاة.

المبحث السادس: أنه بناءً على ما تقدم من عدم قاطعية الشك كالحديث، هل يجوز الإتيان بأفعال الصلاة رجاءً حتى يتبين الحال أم لا؟

ولا يخفى أنّ هذا البحث يتفرع على عدم قاطعية الشك، إذ بناءً عليها تبطل الصلاة بمجرد عروض الشك ولا يبقى مجال لهذا النزاع أصلاً.

وعلى مبنى عدم القاطعية يبني الجواز وعدمه على إمكان الاحتياط في العبادات مع التمكن من الإطاعة التفصيلية وعدمه، وحيث إنّ الحق جواز الاحتياط في العبادات فلا مانع من الإتيان في حال الشك حتى يظهر الحال، إلا أن قوله عليه السلام في خبر ابن أبي يعفور: «فأعد ولا تمض على الشك»^(١) يمنع عن ذلك لصدق المضي على الشك على الإتيان بالأفعال في حال الشك، ولولا هذا النص كان مقتضى جواز الامتثال الاحتياطي جواز الإتيان بالأفعال في حال الشك.

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٢٦، الباب ١٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢، الحديث

فالمحصل أنّ مقتضى جواز الاحتياط في العبادات هو جواز الإتيان بالأفعال رجاءً قبل تبين الحال، لكن خبر ابن أبي يعفور يدل على عدم الجواز وبطلان الامتثال الاحتياطي في الصلوات الثنائية والأوليين من الرباعية، ولعل معقد إجماع الشريف الرضي عليه السلام على بطلان صلاة المحتاط وتقرير أخيه له عليه السلام هو هذه الركعات العشر التي لا يدخلهن الشك.

وبالمجملة فالمستفاد من النصوص شرطية الإحراز حين الإتيان بالأوليين وكذا الثنائية وعدم كفاية الإحراز المحاصل بعده.

المبحث السابع: أنه إذا شك في ركعات صلاة القصر وهو في موطن التخيير فهل يجب عليه العدول إلى التمام رعاية لجانب الصحة أم لا لبطلان الصلاة بمجرد الشك لصدق الشك في الثنائية عليه؟

فيه قولان، نسب أولهما إلى العلامة الطباطبائي عليه السلام مستنداً فيه إلى ما يرجع حاصله إلى أمرين: أحدهما النهي عن إبطال العمل، والآخر امتناع التخيير بين الصحيح والفساد إذ لو اختار القصر فقد اختار الفرد الفاسد ولا معنى للتخيير الشرعي بين الصحيح والفساد.

وأنت خبير بما في كليهما؛ أما الأوّل فلأنّ مورد النهي عن الإبطال هو العمل الصحيح دون العمل الباطل، والمفروض أنّ الصلاة ثنائية لأنّه نواها قصراً، فالشك وقع في الصلاة الثنائية فلا محالة تبطل الصلاة بعد استقرار الشك.

وأما الثاني فلأنّ التخيير فرع صحة المعدول عنه بحيث يصح أن يتحقق به امتثال الأمر، وقد عرفت فساده فلا وجه للعدول حتى يشكّل بعدم إمكان التخيير بين الصحيح والفساد.

وعليه فالحق مع القائلين بالبطلان، لكنه يبني على تعدد القصر والتمام ماهية وأنّ العدول عن ماهية القصر إلى التمام يكون في غير صورة الشك المبطل للقصر.

وأما مع وحدة الماهية فلا بأس بالقول بالصحة لعدم مانع منها، إذ لو انضم إلى الركعتين الأوليين الأخيرتان تكون تماماً وإلا فقصرأً، فمع الانضمام يكون الشك في الرباعية وتصح الصلاة.

والحق أنّ القصر والتام ماهيتان مختلفتان لكون القصر مشروطة بشرط لا والتام بشرط شيء، ومن المعلوم أنّ الماهية بشرط لا والماهية بشرط شيء قسيان وقسمان من الماهية اللا بشرط المقسمي التي لاتقع تحت اللحاظ والحكم لأنها ليست موجودة حتى يتعلق بها الخطاب.

فتلخص أنّ الأقوى بطلان صلاة القصر بالشك في ركعاتها بعد إكمال السجدين ولا يمكن علاجها وتصحيحها بالعدول إلى التمام.

ودعوى أنّ مقتضى ما تقدم من عدم مبطلية الشك بنفسه هو عدم بطلان الصلاة بالشك وجواز العدول إلى التمام لعدم فساد الصلاة ما لم يرفع اليد عنها أو لم تتمم الصورة، ومع عدم بطلان الصلاة يجب العدول معيناً لتوقف صحة الصلاة عليه، فيكون جواز رفع اليد عن الثنائية بالشك مختصاً بمورد لم يتمكن فيه من المضي على الشك وهو كون الصلاة ثنائية، وأما مع التمكن من إتمامها كذلك -كمفروض البحث لإمكان العدول إلى التمام - فلا وجه لرفع اليد عن الصلاة، مضافاً إلى إمكان إثبات صحتها ودفع احتمال بطلانها بالزيادة المحتملة باستصحاب الصحة وعدم عروض المبطل أعني الزيادة.

وتوهم عدم جريان الاستصحاب في عدد الثنائية لإحراز عدم الزيادة فيها فلا يمكن إحراز صحة الصلاة حينئذٍ، فاسد لأنّ عدم حجية الاستصحاب تختص بالثنائية ومع العدول إلى التمام ينعدم الموضوع ويتبدل إلى التمام الذي يمكن اتمامه مع الشك، والحاصل أنه لا مانع من الاستصحاب فيتم القول بوجود العدول معيناً.

غير مسموعة، لأنّ مورد العدول هو ما إذا أمكن الاجتزاء بالمعدول عنه عن الواجب بأن يكون فرداً للمأمور به ويقع به الامتثال، ومن المعلوم عدم صلاحية المعدول عنه لأن يقع به الامتثال، فلا يشمله دليل العدول خصوصاً بعد وضوح كون العدول على خلاف الأصل، فالعدول مما لا سبيل إليه في المقام.

وأما جريان استصحاب عدم الزيادة، ففيه: أنّه بناءً على اختلاف القصر والتمام من حيث الماهية يكون الشك في الثنائية التي لا يجري فيها الاستصحاب لما عرفت من عدم المجال للعدول فيها فتكون ثنائية لا يجدي فيها الأصل.

هذا كله مضافاً إلى أنّ الاستصحاب على تقدير جريانه ينفي الركعة الزائدة المشكوكة ويحرز عدم الإتيان بأزيد من الركعتين، والغرض من العدول إلى التمام جعل الشك في ركعات الرباعية التي يجوز المضي فيها على الشك عملاً بقاعدة البناء على الأكثر وقضيه الاستصحاب نفي الأكثر، فكيف يمكن البناء عليه لقاعدة البناء على الأكثر؟ وبالجملة فجريان الاستصحاب في نفي الركعة المشكوكة ينافي البناء على إتيانها على ما هو مقتضى البناء على الأكثر.

فتلخص مما ذكرنا بطلان الصلاة المقصورة بالشك في ركعاتها وعدم المجال للعدول إلى التمام لوقوع الشك فيها قبل العدول، فيصدق عليه الشك في ركعات الثنائية. نعم إذا عدل إلى التمام ثم شك بين الاثنتين والثلاث فلا إشكال في صحة صلاته لكونها حينئذٍ رباعية، والله تعالى هو العالم.

المبحث الثامن: إذا شك في ركعات صلاة الآيات فتبطل لكونها ثنائية، وإذا تعلق بركعاتها فإن كان في المحل يأتي به لقاعدة الاشتغال واستصحاب عدم إتيانه، وإن تجاوز يبني على وجوده لقاعدة التجاوز، فركوعات صلاة الآيات كأفعال سائر الصلوات.

نعم إذا تعلق الشك بالركوعات بنحو يرجع إلى الشك في الركعات كما إذا شك في كونه الخامس أو السادس فإن كان هو الخامس فهو في الركعة الأولى وإن كان هو السادس فهو في الركعة الثانية، بطلت صلاته لتعلق شكه بالركعات وخروجه عن الشك في الركوعات.

نعم إذا شك في كونه الركوع الخامس أو السادس ولكن علم بأنه في الركعة الأولى سواء كان الركوع الخامس أم السادس، فلا يرجع إلى الشك في الركعات وصحت صلاته ويبني على عدم الزيادة للأصل.

وهنا قولان آخران مبنيان على كون صلاة الآيات عشر ركعات كما ورد في بعض الأخبار أيضاً^(١)، ولما كانا ضعيفين طوينا الكلام عنها، من أراد الوقوف عليها فليراجع المطولات.

[الشك في أفعال الصلاة]

المبحث التاسع: في الشك في أفعال الصلاة من غير فرق في ذلك بين الثنائية والثلاثية والرباعية، ومن غير فرق فيه بين الأوليين وغيرهما ومن غير فرق فيه أيضاً بين الأركان وغيرها. وما تقدم في المباحث السابقة كان مختصاً بالشك في ركعات الثنائية والثلاثية.

وملخص الكلام في المقام أنّ الشك في الجزء تارة يكون في المحل أعني به ما قبل الجزء المترتب على المشكوك فيه، وأخرى يكون بعده.

(١) راجع: وسائل الشيعة ٧ / ٤٩٢، الباب ٧ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، باب كيفية صلاة الكسوف والآيات وجملة من أحكامها.

فإن كان في المحل يأتي به لقاعدة الاشتغال بالجزء وعدم العلم بالفراغ عنه، وإن كان بعد تجاوزه عن المحل يمضي في صلاته ولا يعتني بشكه لقاعدة التجاوز التي هي على خلاف قاعدتي الاشتغال والاستصحاب، كما يدل عليه صحيحة زرارة وغيرها من الروايات.

وقاعدة التجاوز هي التي تجري في أجزاء الصلاة إذا كان الشك في الأثناء ولا تجري في غير أجزاء الصلاة كالوضوء والتيمم، بل يجب الاعتناء بالشك ما دام في الأثناء، نعم قاعدة الفراغ لا تختص بالصلاة بل تجري في غيرها أيضاً.

وما ذكرنا من اختصاص قاعدة التجاوز بأجزاء الصلاة لا يفرق فيه بين مغائرة قاعدة التجاوز لقاعدة الفراغ وبين اتحادهما وكون قاعدة التجاوز من صغريات قاعدة الفراغ، لما دل على كون أجزاء الصلاة أشياء والملاحظ في أجزاء الصلاة هو شيئية كل جزء منها بجهاها كما لها قبل التركيب والاندكاك.

هذا مما لا ينبغي إطالة الكلام فيه، إنما المهم بيان أمرين:

أحدهما: أن الشك في الصحة هل يكون مجرى لقاعدة التجاوز كالشك في أصل الوجود أم لا؟

الظاهر ذلك لرجوع الشك في الصحة إلى الشك في أصل الوجود ضرورة أن القراءة مثلاً ليست بمطلق وجودها جزء للصلاة بل جزئيتها مشروطة بشروط، فإذا أتى بها مع الشك في وجود شرط من شرائطها يشك في وجود الفاتحة التي هي جزء للصلاة، فالشك في الصحة يرجع إلى الشك في الوجود بل هو هو.

وهذا التعبير أولى مما قيل من أن الشك يرجع إلى الشك في وجود الصحيح، لأن الصحة أمر انتزاعي من مطابقة المأمور به للمأتي به.

وبالجملة فالظاهر شمول الأخبار للشك في الصحة كشمولها للشك في نفس الوجود، وعلى تقدير عدم الشمول يكون مقتضى قاعدة الاشتغال لزوم الاعتناء بالتدراك مع الإمكان ووجوب إعادة الصلاة مع عدمه كما إذا لزم من تداركه خلل في الصلاة كزيادة الركن، لأن قاعدة التجاوز تكون على خلاف القاعدة فتختص بصورة الشك في الوجود.

ثانيهما: أن المراد بالغير أعم من الأجزاء التي لها عنوان خاص وباب مستقل - كالركوع والسجود والتشهد وغيرها - ومما ليس له عنوان خاص - كمقدمات الأجزاء من النهوض والقيام -.

وصحيحة زرارة لاتدل على التحديد وكون الغير خصوص ما له عنوان مستقل إذ الأذان والإقامة وغيرهما مما ذكر فيها ليس إلا في كلام الراوي وفرضه، وذلك لا يدل على التحديد به.

كما أنه لا ينافي عموم الغير صحيحة عبدالرحمن بن أبي عبدالله قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل رفع رأسه من السجود فشك قبل أن يستوي جالساً فلم يدر أسجد أم لم يسجد؟ قال عليه السلام: يسجد. قلت: فرجل نهض من سجوده فشك قبل أن يستوي قائماً فلم يدر أسجد أم لم يسجد؟ قال عليه السلام: يسجد.»^(١)، وذلك لأخصية هذه الصحيحة فيخصص بها عموم الغير في سائر روايات الباب.

فما في صحيحته الأخرى^(٢) من عدم الاعتناء بالشك في الركوع إن أهوى إلى السجود يكون على طبق القاعدة.

(١) وسائل الشيعة ٦ / ٣٦٩، الباب ١٥ من أبواب السجود، ح ٦، الحديث ٨٢٠٧.

(٢) وسائل الشيعة ٦ / ٣١٨، الباب ١٣ من أبواب الركوع، ح ٦، الحديث ٨٠٧٣.

وبالجمله فالحق وفاقاً لصاحب العروة^(١) وغيره عموم الغير لكل ما يغائر المشكوك فيه، فيشمل أبعاض الجزء كآيات الفاتحة فإذا شك في آية بعد أن دخل في الآيه المترتبة عليها لا يعتني بشكّه، بل وكذا في الكلّيات على إشكال فيه.

ثم الظاهر أنّ المراد بالغير هو ما يصلح أن يعد من أجزاء الصلاة لا مطلق الغير وإن لم يكن جزءاً للصلاة، وإن كان إيجاده في الصلاة سائغاً كقتل العقرب والحية وضم الطفل والجارية، ضرورة أنّ نسبة هذه الأفعال إلى المشكوك فيه وما قبله وما بعده على حد سواء فإذا شك في القراءة وهو في حال قتل العقرب لا يصدق التجاوز عن المشكوك فيه إذ لا ترتب بين المشكوك فيه وبين قتل العقرب كما لا ترتب بين قتل العقرب وبين سائر أجزاء الصلاة.

ومنه يظهر أنّ كل غير لا يعد جزءاً للصلاة لا يكون موضوعاً لقاعدة التجاوز بل يكون موضوعاً لقاعدة الشك في المحل، فإذا شك في حال القيام في السجدة الأولى من الركعة التي قام عنها عالماً بعدم إتيان السجدة الثانية منها، وبعبارة أخرى يعلم في حال القيام بعدم إتيان السجدة الثانية معاً ولكن يشك في السجدة الأولى فحيث إنّ المحل السهوي للسجدة الثانية باق يكون وجود هذا القيام كالعدم، فبعد هدمه يأتي بكلتا السجدة، أما الثانية فللعلم بفوتها وأما الأولى فلكون الشك فيها شكاً في المحل لما عرفت من عدم الاعتداد بالقيام المزبور الذي هو ملغى في نظر الشارع وليس قابلاً لعدّه جزءاً من الصلاة^(٢).

(١) العروة الوثقى ٣ / ٢٣٤، المسألة ١٠.

(٢) ولا حاجة إلى دعوى انصراف أدلة الشك في الشيء بعد التجاوز عن محله إلى خصوص الشك الساذج غير المختلط بالعلم، كما أفاده سيدنا الأستاذ (مد ظله) في الدرس، وذلك لكونه بدوياً. كما أنّ ما احتمله (دامت بركاتّه) من شمول قاعدة التجاوز للسجدة الأولى في المثال، بتقريب أنّ القيام

وهنا مباحث أخر متعلقة بقاعدة التجاوز طوينا الكلام عنها اعتماداً على ما حررناه في الأصول.

وبالجمله فالحق عدم شمول قاعدة التجاوز للمثال لعدم صلاحية القيام المزبور لكونه جزءاً للصلاة لا للانصراف المذكور.

فروع: إذا علم بتحقق النية وشك في المنوي، كما إذا علم بأنه نوى الصلاة ولكن شك في أنه هل نوى الظهر أم العصر أو فريضة الصبح أو نافلته، ففي الشرايع حكم بالبطلان^(١).

وينبغي تحرير المسألة حتى يظهر ما هو الحق فيها، فنقول وبه نستعين:
إن هذه المسألة أجنبية عن الصلاة التي افتتحت بعنوان خاص ثم شك في أنه انتقل عنها بسبب العدول إلى صلاة أخرى أو لا، فبيني حينئذٍ على عدم العدول لأن الصلاة على ما افتتحت، فإذا علم بأنه نوى العصر مثلاً ثم شك في أنه هل عدل عنها إلى الظهر أم لا، يبني على عدم العدول ويتم الصلاة عصرًا.

كما أن هذه المسألة أجنبية عن موارد جواز العدول، كما إذا شك في ظهريه ما بيده أو عصريته مع العلم بعدم إتيان الظهر أو الشك فيه، فلا ينبغي الارتياح حينئذٍ في وجوب العدول إلى الظهر وإتمامها ظهراً.

له حيثتان؛ إحداهما: حيثية ترتبه على السجدة المشكوكه، والأخرى: حيثية هدمها ولغويتها لأجل تدارك السجدة المعلوم فوتها، ولا ربط لإحدى حيثيتين بالأخرى ولكل حكمها، فبالنسبة إلى حيثية الأولى تجري قاعدة التجاوز في السجدة المشكوكه، مما لا سبيل إلى الاعتماد عليه أيضاً لما عرفت من ظهور الغير في الغير الصلاتي الذي يمكن أن يعتد به وهذا القيام يكون نظير القيام لقتل العقرب كما تقدم (المقرر).

وبالجمله فلا حاجة في شيء من هذين الموردين إلى التشبث بقاعدة التجاوز، لما عرفت من أنّ الأوّل منها يكون مورد قاعدة الصلاة على ما افتتحت، والثاني منها يكون مورد أخبار العدول.

ففروض مسألتنا هو ما إذا شك في الظهريّة والعصريّة مع العلم بفراغ ذمته عن الظهر، فإنّه يشك حينئذٍ في صحّة ما بيده وفساده، لأنّه إن نوى بها الظهر فتبطل وإن نوى بها العصر فتصح.

ومقتضى ما تقدم من جريان قاعدة التجاوز في كل من الشك في الصحّة وفي أصل الوجود هو جريان القاعدة في النية وإثبات صحّتها كالشك في أصل وجود النية، إلّا أنّه يشكّل جريانها في المقام لأنّها لا تثبت عنوان العصريّة الذي هو قوام المأمور به إلّا على القول بالأصل المثبت ومع عدم إحراز العنوان ولو إجمالاً لا يتمكن من إتمام الصلاة فتبطل.

نعم لا تبطل الصلاة إذا تمكّن من إتمامها بعنوانها ولو إجمالاً كما إذا دار أمر المنوي بين صلاة نفسه وبين صلاة الاستيجار عن الغير أو بين فريضة الصبح ونافلته، فإنّه يعلم بصدور النية منه على وجه صحيح فلا شك في الصحّة حتى نحتاج إلى قاعدة التجاوز، فيتمها بالعنوان الذي نواه تفصيلاً في أول الصلاة وإن لم يعلم به فعلاً، فإنّ الإتمام بهذا القصد يكون قصداً إجمالياً لذلك العنوان وبعد الإتمام يأتي بصلاة أخرى بقصد ما في الذمّة إذا كانتا متساويتين في العدد كصلاة الظهر عن نفسه وعن غيره.

فتلخص أنّه في صورة جواز العدول أو البناء على ما افتتحت به الصلاة أو دوران المنوي بين عنوانين يكون كلاهما مأموراً به لا يتوقف الصحّة على جريان قاعدة التجاوز، فالحاجة إلى القاعدة إنّما تكون فيما إذا دار أمر المنوي بين الصحّة والفساد

كما إذا دار بين قصد الظهر أو العصر مع عدم اشتغاله بالظهر فإنّ المنوي يتردد بين كونه صحيحاً وفساداً، فحينئذٍ لا يحصى إلاّ عن إثبات صحته بقاعدة التجاوز إلاّ أنّ إشكال المثبتية كما عرفت مانع عن جريانها.

ومما ذكرنا ظهر أنّ إطلاق كلام المحقق عليه السلام في الشرايع بالبطان ممنوع بل يختص بصورة واحدة وهي ما إذا توقف صحة الصلاة على جريان قاعدة التجاوز في صحة النية.

وإن شئت فقل: إنّ القاعدة تجري في الصلاة بمعنى أنّ جريانها موقوف على كون ما بيده معنوياً بعنوان الصلاة وأما إذا لم يحرز ذلك واحتمل أن لا يكون ما بيده صلاة فلا تجري القاعدة فيه لإحراز صلاتيته، والمقام كذلك ضرورة أنّه إن نوى بما بيده الظهر فليس ما بيده صلاة بل أذكّاراً، فما بيده مردد بين الصلاة وغيرها والقاعدة لا تحرز الصلاتية، بل القاعدة تجري لإثبات جزء الصلاة بعد العلم بالدخول في الصلاة وفي المقام يكون الشك في أصل الدخول في الصلاة فلا تجري فيه القاعدة.

تذنيب: لا يخفى أنّه وقع الكلام في أنّ الأخبار الدالة على كون الصلاة على ما افتتحت به هل هي على القاعدة أم على خلافها؟

فإن كان المراد بتلك الأخبار البناء على كون الصورة التفصيلية المخطرة بالبال المعتمدة مقارنة لأوّل جزء من الصلاة مطابقة للإرادة الأصلية الداعية إلى إيجاد الصلاة - كما إذا كان الداعي له هي صلاة الظهر ولكن يشك في أنّه حين الدخول في الصلاة هل كانت الصورة المخطرة بإزاء ذلك الداعي الأصلي أم لا - فيرجع الشك حينئذٍ إلى شيء قد جاوزه، فيبني على وقوعه لقاعدة التجاوز بناءً على كون النية جزءاً للصلاة، فيكون البناء على ما افتتحت به الصلاة - أي الداعي الأصلي الذي قام إلى الصلاة لأجله - على القاعدة.

وكذا إن كان المراد بتلك الأخبار البناء على وقوع الصلاة بالنية التي علم بها - كما إذا علم بأنه نوى الفريضة ودخل في الصلاة بعنوان فريضة الصبح ويشك في أنه سهى عن تلك النية وعدل إلى النافلة أو لا - فيبني على عدم السهو ويتم الصلاة على ما افتتحت به وهو الفريضة.

بل إذا رأى نفسه في النافلة أيضاً فإنَّ تَحْيِلَ النافلة حينئذٍ يكون لأجل الخطأ في التطبيق إذ يتخيل أنَّ صلاته افتتحت بالنافلة فيقصد امتثال الأمر الواقعي غايته أنه خطأ في التطبيق فيكون البناء على ما افتتحت أيضاً على القاعدة.

نعم إن كان المراد بتلك الأخبار البناء على النية التي نشأت منها الصلاة وإن أتى في الأثناء ببعض الأفعال عن غير تلك النية لا من جهة الخطأ في التطبيق بل بقصد الخصوصية، فتكون تلك الأخبار على خلاف القاعدة لأنَّ اللازم اقتران العمل بتمام أجزائه بالنية والمفروض أنَّ بعض أجزائه لم يقع بالنية التي صدرت الصلاة عنها، وكيف كان فتلك الأخبار أجنبية عن مسألتنا ضرورة أنَّ افتتاح الصلاة في المقام مردد بين العنوانين.

هذا تمام الكلام في كون الشك في خصوصية المنوي في أثناء الصلاة.
وأما إذا كان الشك في العنوان حادثاً بعد الفراغ عن الصلاة، ففي مثل الظهرين لا ينبغي الإشكال في صحتها سواء نوى بها الظهر أم العصر، أما صحتها على تقدير ظهريتها فواضحة، وأما صحتها على تقدير عصريتها فلأنَّ شرطية الترتيب ليست واقعية فهي ساقطة في حال عدم الالتفات والمفروض صلاحية الوقت المشترك للعصر كصلاحيته للظهر، فإن ذكر بعد الصلاة كونها ظهراً أو عصرراً فلا كلام وإلا فيلزم إجمالاً بسقوط أحد الصلاتين عن ذمته وبقاء الأخرى عليها، فيجب عليه الإتيان برباعية بقصد ما في الذمة.

وفي مثل المغرب والعشاء من مختلفتي العدد يجب عليه الإتيان بكلتا الصلاتين لتوقف يقين الفراغ عن الشغل القطعي على ذلك.

هذا تمام الكلام في مسألة الشك في المنوي مع العلم بأصل النية، ولنرجع إلى ما كنا فيه من الشك في الأفعال.

اعلم: أن ما ذكرناه من جريان قاعدة التجاوز في الشك في الأفعال كان بالنسبة إلى ما عدا الجزء الأوّل والأخير من الصلاة، وأما بالنسبة إليهما فنقول:

إنّه إذا شك في الجزء الأخير وهو في التعقيب، أما قاعدة الفراغ فلا تجري فيه للشك في موضوعه وهو الفراغ الذي يتحقق بإتيان السلام.

وأما قاعدة التجاوز فقتضى اختصاص الغير المترتب على المشكوك فيه بأجزاء الصلاة - وقد خرج الشك في الأذان وهو في الإقامة بالنص والتعدي عنه إلى غيره كالتعقيب منوط بالقطع بعدم الخصوصية للإقامة وهذه الدعوى على مدعيها - هو عدم جريان القاعدة في التسليم بعد وضوح عدم جزئية التعقيب للصلاة.

وإن شك في الجزء الأخير بعد إتيان المنافي، فإن كان إيجاد المنافي مع العمد والالتفات فلا يعتنى بهذا الشك اعتماداً على ظهور حاله من البناء على إتيان العمل على وجهه ومع هذا البناء لا يأتي بالمنافي إلاّ بعد الفراغ فيكون المنافي حينئذٍ أمانة على الفراغ من الصلاة.

وهذا الوجه أحسن مما ربما يتوهم من جريان قاعدة التجاوز في التسليم بدعوى كون المنافي مترتباً على الفراغ من الصلاة لعدم جواز إتيانه به في أثناء الصلاة فجواز إيجاد المنافي يكون مختصاً بما بعد الفراغ، وذلك لأنّ الحكم بالمنافية وعدم جواز إيجاد المنافي غير المحل الشرعي للمعول للمشكوك فيه وما بعده.

وإن كان إيجاد المنافي بغير العمد والاتفات فلا وجه للحكم بصحة الصلاة تشبهاً بقاعدة التجاوز إلا دعوى وحدة المناط في الأذان والإقامة والتعقيب.

[الشك في أعداد ركعات الرباعية]

المبحث العاشر: في الشك في أعداد ركعات الرباعية، والبحث فيه يقع في مقامين: الأول في الشك في الأولين منها، الثاني في الشك في الأخيرتين.

[الشك في الأوليين من الرباعية]

أما المقام الأول: فنخبة الكلام فيه أن المشهور - بل عن غير واحد دعوى الإجماع عليه - وجوب إعادة الصلاة الرباعية إذا لم يدر أنه صلى واحدة أو ثنتين. وربما نسب إلى الصدوق عليه السلام ^(١) التخيير بين البناء على الأقل والاستيناف، وإلى والده ^(٢) التفصيل بين المرة الأولى والثانية بموافقه للمشهور في الأولى ومخالفته لهم في المرة الثانية وحكمه بالبناء على الأقل وصلاة الاحتياط.

ويحتمل أن يكون مراد والد الصدوق عليه السلام اعتبار الظن بمعنى عدم كون الظن المتعلق بالأولين كالشك مبطلاً لا بمعنى البناء على وجود المظنون كما في الظن المتعلق بالأخيرتين من دون حاجة إلى ضم صلاة الاحتياط.

ولا بأس بنقل عبارته لينظر فيها، قال في محكي الذكرى: «إذا شك في الركعة الأولى أو الثانية أعاد وإن شك ثانياً وتوهم الثانية بنى عليها ثم احتاط بعد التسليم بركعتين قاعداً، وإن توهم الأولى بنى عليها وتشهد في كل ركعة فإن تيقن بعد التسليم الزيادة لم يضر لأن التسليم حائل بين الرابعة والخامسة وإن تساوى الاحتمالان تخير بين ركعة قائماً وركعتين جالساً.» ^(٣) وقد حكى عن بعض النسخ

١ و ٢) من لا يحضره الفقيه ١ / ٢٣١. نقل عنه وعن والده في ذكرى الشيعة ٤ / ٦٦.

٣) ذكرى الشيعة ٤ / ٦٦.

المتعرضة لكلامه ﷺ التشهد بدل التسليم.

وكيف كان فمستنده ما عن الفقه الرضوي^(١)، ولا ريب في عدم صلاحيته لمعارضة المستفيضة التي استدل بها المشهور بعد تسليم سنده، وأما بعد عدم تسليم سنده فالأمر أوضح لفقده شرط الحجية، فهذا القول كمستنده ضعيف.

كضعف قول ولده من التخيير بين البناء على الأقل والاستيناف لضعف مستنده وهو موثقة ابن أبي يعفور^(٢) ورواية عبدالرحمن بن الحجاج^(٣) المتقدمتان في الشك في عدد الثنائية، فلاحظ.

وخبر الحسين بن أبي العلاء قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل لا يدري أركعتين صلى أو واحدة؟ قال عليه السلام: يتم.»^(٤)، لقصورها عن معارضة ما دل على البطلان، فلا بد من ردّ علمها إلى أهلها ووجوب العمل على ما ذهب إليه المشهور لوضوح مستندهم سنداً ودلالة.

وكذا تجب إعادة الصلاة إذا لم يدركم صلى، لخصوص خبر صفوان عن أبي الحسن عليه السلام قال: «إن كنت لا تدري كم صليت ولم يقع وهمك على شيء فأعد الصلاة»^(٥).

(١) فقه الرضا عليه السلام / ١١٧.

(٢) وسائل الشيعة ٨ / ١٩٢، الباب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢٢، الحديث ١٠٣٩٦.

(٣) وسائل الشيعة ٨ / ١٩٢، الباب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢٣، الحديث ١٠٣٩٧.

(٤) وسائل الشيعة ٨ / ١٩٢، الباب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢٠، الحديث ١٠٣٩٤.

(٥) وسائل الشيعة ٨ / ٢٢٥، الباب ١٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١، الحديث ١٠٤٨٩.

وخبر ابن أبي يعفور ^(١) وخبر أبي بصير ^(٢) وخبر علي بن نعمان الرازي ^(٣)
 وخبر علي بن جعفر عليه السلام ^(٤)، وعموم ما دل على وجوب إحراز الأوليين وبطلان
 الصلاة بالشك فيها الشامل للمقام.

وقد حكى عن علي بن بابويه عليه السلام أنه قال: «فإن شككت فلم تدر أو واحدة صليت
 أم اثنتين أم ثلاثاً أم أربعاً صليت ركعة من قيام وركعتين من جلوس» ^(٥) محتجاً
 عليه بروايات.

منها: صحيحة علي بن يقطين عن أبي الحسن عليه السلام: «عن الرجل لا يدري كم
 صلى واحدة أم اثنتين أو ثلاثاً؟ قال عليه السلام: يبني على الجزم ويسجد سجدي السهو
 ويتشهد فيهما تشهداً خفيفاً» ^(٦).

ومنها: رواية سهل بن اليسع في ذلك عن الرضا عليه السلام أنه قال: «يبني على يقينه
 ويسجد سجدي السهو بعد التسليم ويتشهد تشهداً خفيفاً» ^(٧).

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٢٦، الباب ١٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢، الحديث
 ١٠٤٩٠.

(٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢٢٦، الباب ١٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣، الحديث
 ١٠٤٩١.

(٣) وسائل الشيعة ٨ / ٢٢٦، الباب ١٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٤، الحديث
 ١٠٤٩٢.

(٤) وسائل الشيعة ٨ / ٢٢٧، الباب ١٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٥، الحديث
 ١٠٤٩٣.

(٥) حكاه عنه العلامة في مختلف الشيعة ٢ / ٣٧٩.

(٦) وسائل الشيعة ٨ / ٢٢٧، الباب ١٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٦، الحديث
 ١٠٤٩٤.

(٧) وسائل الشيعة ٨ / ٢٢٣، الباب ١٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢، الحديث
 ١٠٤٨٠.

وفيها: أنّ الاستدلال بهما مبني على أن يكون المراد بالجزم في الرواية الأولى واليقين في الثانية البناء على الأكثر وصلاة الاحتياط، وإرادة ذلك منهما في غاية الخفاء بل الظاهر أنّ المراد بهما هو البناء على الأقل والإتيان بسجدي السهو ولا أقل من الإجمال.

ومنها: رواية عنبسة بن مصعب قال: «سألته عن الرجل لا يدري ركعتين ركع أو واحدة أم ثلاثاً؟ قال: يبني صلاته على ركعة واحدة يقرأ فيها بفاتحة الكتاب ويسجد سجدي السهو»^(١).

وأقرب المحامل في هذه الأخبار حملها على التقية.

ومنها: رواية عمار: «إذا سهوت فابن على الأكثر.»^(٢)، وأنت خير بأنّها مخصصة بما دل على بطلان الصلاة بالشك في الأوليين.

فالمتحصل بطلان الصلاة فيما إذا كان الشك متعلقاً بالأوليين وفيما إذا لم يدر كم صلّى وفاقاً للمشهور.

وأما المقام الثاني: وهو الشك في الأخيرتين مع سلامة الأوليين من الشك، فيذكر فيه صور:

[الشك بين الاثنتين والثلاث]

الصورة الأولى: إذا شك بين الاثنتين والثلاث بعد إحراز الثنتين - بما ستعرف إن شاء الله تعالى - فالمشهور بل المدعى عليه الإجماع هو صحة الصلاة ولزوم البناء

(١) وسائل الشيعة ٨ / ١٩٣، الباب ١ من أبواب الحلل الواقع في الصلاة، ح ٢٤، الحديث ١٠٣٩٨.

(٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢١٣، الباب ٨ من أبواب الحلل الواقع في الصلاة، ح ٣، الحديث ١٠٤٥٣.

على الثلاث وضم ركعة إليها وبعد الإتمام يحتاط بركعة من قيام أو ركعتين من جلوس مخيراً بينهما على المشهور، وسيأتي تنقيحه إن شاء الله تعالى.

فالبحث في هذه الصورة يقع في أمور:

الأمر الأول: في أنه إذا عرض هذا الشك قبل إكمال السجدين تبطل الصلاة لما دل على وجوب الإعادة إذا تعلق الشك بالأولين، مثل صحيحة زرارة: «فمن شك في الأولين أعاد حتى يحفظ ويكون على يقين.»^(١)، وما دل على عدم دخول الوهم في عشر ركعات^(٢)، وغيرهما فلاحظ.

الأمر الثاني: أن المشهور كما عرفت البناء على الثلاث إذا كان الشك بعد إكمال السجدين، ولكن هناك أقوالاً أخرى.

منها: ما عن السيد في المسائل الناصرية^(٣) من البناء على الأقل حيث قال: «من شك في الأولين استأنف ومن شك في الأخيرتين بنى على اليقين»، والمحكي عنه في انتصاره^(٤) هو موافقته للمشهور.

أقول: الذي يغلب على الظن أن مراده بالبناء على اليقين هو البناء على الأكثر لإرادته في كثير من الموارد من البناء على اليقين، فالسيد موافق للمشهور ولعله يتضح ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى.

(١) وسائل الشيعة ٨ / ١٨٨، الباب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١، الحديث ١٠٣٧٥.

(٢) وسائل الشيعة ٤ / ٤٩، الباب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، ح ١٢، الحديث ٤٤٨٤.

(٣) الناصريات / ٢٤٩، المسألة ١٠٢.

(٤) الانتصار / ١٥٦.

ومنها: ما حكى عن والد الصدوق عليه السلام من أنه قال: «وإن ذهب وهمك إلى الثالثة فأضف إليها رابعة فإذا سلمت صليت ركعة بالحمد وحدها، وإن ذهب وهمك إلى الأقل فابن عليه وتشهد في كل ركعة ثم اسجد سجدتين بعد التسليم، فإن اعتدل وهمك فأنت بالخيار إن شئت بنيت على الأقل وتشهدت في كل ركعة وإن شئت بنيت على الأكثر وعملت على ما وصفناه» انتهى (١).

ومنها: ما نسب إلى الصدوق (٢) من تجويزه البناء على الأقل.

ومنها: ما نسب إليه في كتاب المقنع (٣) من القول بالإبطال.

حجة القول المشهور روايات، وهي على طوائف ومضامين مختلفة:

منها: ما تدل على وجوب البناء على الأكثر، كموثقة عمار عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال له: «يا عمار أجمع لك السهو كله في كلمتين متى شككت فخذ بالأكثر فإذا سلمت فأتم ما ظننت أنك نقصت» (٤).

وقوله عليه السلام في موثقته الأخرى: «إذا سهوت فابن على الأكثر فإذا فرغت وسلّمت فقم فصل ما ظننت أنك نقصت فإن كنت قد أتممت لم يكن عليك في هذه شيء وإن ذكرت أنك كنت نقصت كان ما صليت تمام ما نقصت» (٥).

(١) حكى عنه العلامة في مختلف الشيعة ٢ / ٢٨٣.

(٢) نقل عنه في مفتاح الكرامة ٩ / ٤٨٤ نقلاً عن أستاذه. وفي الحدائق الناضرة ٩ / ٢١٠.

(٣) المقنع / ١٠٦.

(٤) وسائل الشيعة ٨ / ٢١٢، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١، الحديث

١٠٤٥١.

(٥) وسائل الشيعة ٨ / ٢١٣، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣، الحديث

١٠٤٥٣.

وقوله عليه السلام في موثقته الثالثة: «كلّما دخل عليك من الشك في صلاتك فاعمل على الأكثر، قال: فإذا انصرفت فأتم ما ظننت أنك نقصت»^(١).

ومنها: ما تدل على وجوب البناء على اليقين بناءً على كون المراد باليقين البناء على الأكثر أو كون المراد به جبر النقص المحتمل بصلاة الاحتياط المفصلة، كموثقة إسحاق بن عمار عن أبي الحسن الأول عليه السلام قال: «إذا شككت فابن على اليقين، قال: قلت: هذا أصل؟ قال: نعم»^(٢).

ورواية قرب الإسناد في رجل صلى ركعتين وشك في الثالثة، قال عليه السلام: «يبني على اليقين فإذا فرغ تشهد وقام ويصلي ركعة بفاتحة الكتاب»^(٣).

فإن كون البناء على اليقين أصلاً لا يلائم إلا البناء على الأكثر، وكذا في رواية قرب الإسناد فإن البناء على اليقين وإتيان ركعة بفاتحة الكتاب بعد الفراغ لا يلائم البناء على الأقل، ضرورة عدم الحاجة حينئذٍ إلى صلاة الاحتياط للقطع بتامة الصلاة بالبناء على الأقل، بل يحتمل حينئذٍ زيادة ركعة على تقدير كون الركعة المشكوكة هي الرابعة، إذ المفروض في هذه الرواية الشك في كون ما بيده الثالثة أو رابعة فإذا بنى على اليقين وهو الأقل أي الثالثة وأتى بركعة موصولة فأبى حاجة إلى ضم ركعة مفصلة إلى الصلاة، فقوله عليه السلام: «وقام وصلى ركعة بفاتحة الكتاب» قرينة على كون المراد باليقين هو البناء على الأكثر وهو كون ما بيده رابعة.

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢١٣، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٤، الحديث ١٠٤٥٤.

(٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢١٢، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢، الحديث ١٠٤٥٢.

(٣) وسائل الشيعة ٨ / ٢١٥، الباب ٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢، الحديث ١٠٤٥٨.

ولو أريد البناء على الأقل في موثقة إسحاق يتعين حملها على التقية.
ومنها: خبر زرارة عن أحدهما عليه السلام قال: «قلت له: رجل لا يدري واحدة
صلى أم ثنتين؟ قال عليه السلام: يعيد. قلت: رجل لا يدري اثنتين صلى أم ثلاثاً؟ قال: إن
دخل الشك بعد دخوله في الثالثة مضى في الثالثة ثم صلى الأخرى ولا شيء عليه
ويسلم» (١).

والمراد بدخوله في الثالثة مع فرض الشك في الثالثة هو إحراز الثنتين إجمالاً لا
تفصيلاً بمعنى أنه يعلم بتحقق الاثنتين ولكنه لا يعلم تفصيلاً بأن الركعة التي فرغ عنها
هي الثانية حتى يكون إحرازه للثنتين تفصيلاً بل يتردد ما فرغ عنه بين الثانية
والثالثة فالركعة التي دخل فيها فعلاً مرددة بين الثالثة والرابعة، فالشك بالنسبة إلى
ما فرغ منه يكون بين الاثنتين والثلاث وبالنسبة إلى ما تلبس به فعلاً مردد بين
الثلاث والأربع.

وبالجملة فالمراد بالمضي في الثالثة إن كان هو الثالثة البنائية فيراد بقوله عليه السلام: «ثم
صلى الأخرى» صلاة الاحتياط المفصلة فيكون دليلاً على المشهور، وإن كان هو
الثالثة القطعية بمعنى أنه يجعل ما يأتي به هو الثالثة لأنها ثالثة يقيناً لو لم تكن رابعة
فيأتي بركعة موصولة، وهي المراد بقوله عليه السلام: «ثم صلى الأخرى» فيكون مقتضاه
البناء على الأقل ويحمل حينئذٍ على التقية ولا يكون دليلاً للمشهور.

والروايات المتقدمة كافية لإثبات مذهب المشهور.

(١) وسائل الشيعة ٨ / ١٨٩، الباب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٦، الحديث

ولكن يعارضها ما دل على الأخذ بالأقل، كخبر عبدالرحمن بن الحجاج وعلي عن أبي ابراهيم عليه السلام في السهو في الصلاة، فقال عليه السلام: «تبنى على اليقين وتأخذ بالجزم وتحتاط في الصلوات كلها.»^(١)، وهذا من أدلة القائلين بالبناء على الأقل. وكذا ما دلّ على التخيير بين البناء على الأقل وبين البناء على الأكثر من الفقه الرضوي^(٢)، وهذا هو مستند والد الصدوق عليه السلام.

ولكن لا يصلحان للمعارضة مع ما تقدم من الروايات الدالة على مذهب المشهور، لكثرتها وشهرتها.

فتلخص أنّ الأقوى ما عليه المشهور من وجوب البناء على الأكثر.

ومما ذكرنا ظهر ضعف القول بالبطلان أيضاً استناداً إلى صحيحة عبيد بن زرارة عن الصادق عليه السلام قال: «سألته عن رجل لم يدر ركعتين صلى أم ثلاثاً؟ قال عليه السلام: يعيد، قلت: أليس يقال: لا يعيد الصلاة فقيه؟ فقال عليه السلام: إنما ذلك في الثلاث والأربع.»^(٣) لعدم مكافئته لما تقدم.

وأما الجمع بينه وبين ما دل على مذهب المشهور بحمل هذه الصحيحة على ما إذا كان الشك قبل إكمال السجدين، أو حملها على الشك في المغرب - كما عن الشيخ عليه السلام^(٤) - فهو خال عن الشاهد، والأولى رد علمها إلى أهلها.

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢١٣، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٥، الحديث ١٠٤٥٥.

(٢) مستدرک الوسائل ٦ / ٤٠٧، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢، الحديث ٧٠٩٧.

(٣) وسائل الشيعة ٨ / ٢١٥، الباب ٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣، الحديث ١٠٤٥٩.

(٤) الاستبصار ١ / ٣٧٥، ذيل الحديث ١٤٢٤.

وأما ما قد يقال في توجيه المحصر - أعني قوله عليه السلام: «إنما ذلك في الثلاث والأربع» الدال على انحصار الشك الغير الموجب للبطلان بالشك في الثلاث والأربع - من رجوع الشكوك الصحيحة طراً إلى الشك بين الثلاث والأربع، ففيه كلام يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

الأمر الثالث: أن الأقوال في صلاة الاحتياط في الشك بين الثلاث والأربع مختلفة، فعن المشهور التخيير فيها بين ركعة من قيام وركعتين من جلوس وادّعى غير واحد الإجماع عليه.

وعن العماني والجعفي ^(١) تعين الركعتين من جلوس في هذه الصورة وكذا في صورة الشك بين الثلاث والأربع.

وعن الكاتب والمفيد والقاضي ^(٢) تعين الركعة قائماً في صورتين.

وقد استدل على مذهب المشهور بوجوه لا تخلو عن المناقشة.

أحدها: دعوى تنقيح المناط وأنه في الشك بين الاثنتين والثلاث وبين الثلاث والأربع واحد، ومن الواضح دلالة الروايات المعتبرة على التخيير بين الجلوس والقيام في الشك بين الثلاث والأربع.

وفيه: أن دعوى القطع بعدم الخصوصية غير ثابتة ومع عدم العلم بعدم الخصوصية لا وجه للتعدي.

ثانيها: رجوع الشك بين الاثنتين والثلاث إلى الشك بين الثلاث والأربع بدعوى انقلابه إليه حيث إنه بعد الإتيان بالركعة المشكوكة يشك في أنها ثالثة أو رابعة

(١) نقل عنها الشهيد في ذكرى الشيعة ٤ / ٧٩.

(٢) نقل عنهم الطباطبائي في الرياض ٤ / ٢٤١.

فيشملها ما دل على التخيير بين الركعة قائماً والركعتين جالساً في الشك بين الثلاث والأربع، وقد قرر في محله وسيأتي تفصيله أن العبرة بالشك الفعلي لا الشك الحادث فإذا انقلب الشك الحادث إلى شك آخر يكون العبرة بالثاني دون الأوّل.

وفيه: أن الانقلاب إنما يعتبر في صورة تبدل الشك الحادث به لا مع بقائه وفي المقام لا ينعدم الشك الأوّل بل هو باق على حاله كما لا يخفى.

ثالثها: الجمع بين ما دل على الركعة قائماً - كخبر قرب الإسناد المزبور، وظهور خبر زرارة المذكور بناءً على دلالة على المقام، فإن قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ**: «ثم صلى الأخرى» ظاهر في إتيانها على الوجه المقرر فيه بحسب الجعل الشرعي من كونها عن قيام - وبين ما دل على الركعتين من جلوس في الشك بين الثلاث والأربع، برفع اليد عن ظهور إطلاق كل منهما في التعيينية بنص الآخر فينتج التخييرية، ولا فرق في استفادة التخيير بين اتصال ما يفيد كلفظة (أو) مثل قوله: (صم أو اعتق) وبين انفصاله كالمقام وغير واحد من الموارد.

وفيه: أنه لم يرد خبر في هذه الصورة يدل على الجلوس، وما ورد في الشك بين الثلاث والأربع أجنبى عن المقام.

وقد حكى أن الميرزا **نَجَّارٌ** أورد على التخيير بما حاصله أن التخيير يكون في المسألة الأصولية دون الفقهية، فلا يستفاد التخيير في المسألة الأصولية أصلاً.

وفيه ما لا يخفى، لأن صحة ذلك منوطة بما إذا تحقق التعارض بين روايات صلاة الاحتياط، وقد عرفت الجمع العرفي بينهما فلا تصل النوبة إلى التعارض حتى يكون التخيير في المسألة الأصولية.

رابعها: الإجماع المنقول المعتضد بالشهرة وعدم نقل الخلاف صريحاً عن أحد من القدماء على اتحاد حكم صورتين وهما الشك بين الثلاث والأربع والشك بين الاثنتين والثلاث.

ولكن الأحوط اختيار الركعة قائماً في الشك بين الاثنتين والثلاث لعدم دليل واضح على اختيار الجلوس، فمقتضى الجعل الأولي هو إتيان صلاة الاحتياط قائماً. **تنبيه:** لا يخفى أنه قد استدل بعض على التخيير بين القيام والجلوس في الشك بين الاثنتين والثلاث برجوع هذا الشك إلى الثلاث والأربع ثم احتاط باختيار القيام هنا والجلوس هناك، وهذا الكلام لا يخلو عن تهافت إذ لو كان مدرك التخيير في المقام رجوعه إلى الشك بين الثلاث والأربع فلا بد من الأخذ بوظيفة الثلاث والأربع وهي التخيير فأبى وجه للأحوطية، فلاحظ وتأمل.

الأمر الرابع: أن إكمال الركعة في الشكوك التي لا تبطل الصلاة إذا كانت الأوليان سالمين من الشك هل هو بالدخول في الركوع أم بوضع الجبهة في السجدة الثانية أم بإكمال الذكر الواجب أم برفع الرأس من السجدة الثانية كما نسب إلى المشهور، فيه وجوه بل أقوال، أقواها ما هو المشهور ضرورة أن الركعة اسم لمجموع الأجزاء من الركوع والسجدتين فما لم يرفع رأسه عن السجدة الثانية يكون في الركعة ولم يفرغ عنها.

والقول بأن المناط في الشكوك الصحيحة هو إحراز الأولين وتيقنهما - كما عن شيخنا الأعظم الأنصاري رحمته وهو صادق على ما إذا حدث الشك في السجدة الثانية بعد إتمام الذكر - ضعيف، لوضوح عدم صدق إحراز تمامية الأولين إلا بعد الفراغ عنها الذي لا يتحقق إلا بعد رفع الرأس من السجدة الثانية.

فما ذهب إليه المشهور هو الأقوى، وإن كان الأحوط البناء على الأكثر وإتيان صلاة الاحتياط وإعادة الصلاة إذا كان الشك حادثاً بعد إتمام الذكر قبل رفع الرأس من السجدة الثانية.

ثم إن ظاهر قوله **عليه السلام** في حسنة زرارة المتقدمة: «إن دخله الشك بعد دخوله في الثالثة مضى» هو اعتبار الدخول في الركعة الثالثة وعدم كفاية الفراغ عن الركعة الثانية برفع الرأس عن السجدة الثانية، لكنه لم يعمل أحد بظاهره. وقد ظهر مما ذكرنا ضعف سائر الأقوال.

أما القول بكفاية الدخول في الركوع استناداً إلى إطلاق الركعة على الركوع، فلما فيه أولاً: من كون الإطلاق أعم من الحقيقة، وثانياً: أن الركعة اسم لمجموع الأجزاء ولا يتحقق الفراغ عن الركعة إلا بتامة أجزائها كما عرفت.

وأما القول بكفاية وضع الجبهة في السجدة الثانية تشبهاً في ذلك بما دل على صحة الصلاة وعدم إعادتها من نسيان سجدة واحدة، ففيه: أن مقتضى ذلك صحة الصلاة إذا طرأ الشك بين السجدين أيضاً لعدم بطلان الصلاة بنسيان سجدة واحدة، وهو كما ترى.

مضافاً إلى أن المعيار هو الجزئية في حال الالتفات لا الغفلة والنسيان، ومن الواضح جزئية كلتا السجدين في حال الالتفات، فتأمل جيداً.

[الشك بين الثلاث والأربع]

الصورة الثانية: إذا شك بين الثلاث والأربع فالمشهور هو وجوب البناء على الأربع وإتمام الصلاة ثم الاحتياط بركعة قائماً أو ركعتين جالساً، من غير فرق في هذا الحكم بين كون الشك حادثاً بعد السجدين وفيهما وبينهما وبين كونه في حال القيام والركوع، وبالجمله فهذا الحكم ثابت للشك بين الثلاث والأربع في جميع الحالات، فيفترق هذه الصورة عن الصورة السابقة وعن سائر الصور التي يكون الشك فيها بين الاثنتين وما فوقها بأن البناء على الأكثر في هذه الصورة أعني الثلاث والأربع لا يختص بحال دون حال بخلاف غيرها مما يكون فيه الأوليان طرفاً للشك كالشك بين الاثنتين والثلاث وبين الاثنتين والأربع وغيرها.

والدليل على تعميم الحكم بجميع الحالات - مع ظهور قولهم عليه السلام في جملة من أخبار الباب: «إذا لم تدر ثلاثاً صليت أم أربعاً...»^(١) في الاختصاص بما إذا طرء الشك بعد إكمال السجدين الذي تكمل به الركعة - هو ما دل على صحة الصلاة ولزوم البناء على الأكثر مع إحراز الثنتين، إذ المفروض إحرازهما في الشك بين الثلاث والأربع في جميع الحالات، فإذا طرء الشك في حال القيام مثلاً فهو يعلم بتحقق الثنتين ويشك في أن ما بيده هل هي الثالثة أم الرابعة، وإذا طرء في حال الجلوس مثلاً فهو يعلم بوجود الثنتين ويكون الشك في أن ما بيده هل هي ثالثة أم رابعة، وهكذا سائر الحالات.

وخر الحسين بن أبي العلاء عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن استوى وهمه في الثلاث والأربع سلم وصلى ركعتين وأربع سجعات بفتحة الكتاب وهو جالس يقصر في التشهد»^(٢)، وعن بعض النسخ: «يقصد في التشهد» بدل (يقصر)، فإن إطلاق قوله عليه السلام: «إذا استوى وهمه...» يشمل جميع الحالات.

وقول الصادق عليه السلام في مرسلته جميل: «إذا اعتدل الوهم في الثلاث والأربع فهو بالخيار إن شاء صلى ركعة وهو قائم وإن شاء ركعتين وأربع سجعات وهو جالس»^(٣)، ومصحح زرارة عن أحدهما عليه السلام: «إذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع... الحديث»^(٤).

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢١١، الباب ٧ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١، الحديث ١٠٤٤٨.

(٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢١٨، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٦، الحديث ١٠٤٦٥.

(٣) وسائل الشيعة ٨ / ٢١٦، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢، الحديث ١٠٤٦١.

(٤) وسائل الشيعة ٨ / ٢١٧، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣، الحديث ١٠٤٦٢.

وإطلاق اعتدال الوهم المراد به تساوي الاحتمالين يشمل جميع حالات الثلاث والأربع.

ورواية محمد بن مسلم المروية عن المقنع: «وإن ذهب وهمك إلى الثالثة فصل ركعة واسجد سجدي السهو بغير قراءة، وإن اعتدل وهمك فأنت بالخيار إن شئت صليت ركعة من قيام وإلا ركعتين من جلوس فإن ذهب وهمك مرة إلى ثلاث ومرة إلى أربع فتشهد وسلّم وصلّ ركعتين وأربع سجّدت وأنت قاعد تقرأ فيها بأمر القرآن»^(١).

وفي الوسائل (وإن ذهب) بالواو بدل الفاء فيكون دليلاً على المدعى، إذ مفاده حينئذٍ أنه إذا احتمل الثالثة مرة والرابعة أخرى بمعنى أنه إذا استقر الشك واستوى الاحتمالان فيبني على الأربع ويتم الصلاة ثم يأتي بصلاة الاحتياط ركعتين من جلوس، ويكون ما قبله إشارة إلى الشك بين الاثنتين والثلاث، فالفقرة الأولى أعني قوله عليه السلام: «وإن ذهب وهمك إلى الثالثة» تتكفل للظن بالثالثة إذا شك بين الاثنتين والثالثة ثم ظن بالثالثة، وقوله عليه السلام: «وإن اعتدل وهمك» يراد به تساوي احتمالي الثانوية والثالثة.

وأما إذا كان بالفاء فيبعد فيه هذا المعنى، بل الظاهر أن يكون تفسيراً لقوله عليه السلام: «وإن اعتدل الوهم» ويكون ذكره للركعتين من جلوس من باب المثال لا المحصر حتى ينافي قوله عليه السلام: «فأنت بالخيار...».

وبالجمله فلا ينبغي الإشكال في كون الوظيفة في جميع حالات الشك بين الثلاث والأربع من البناء على الأربع والاحتياط بركعة قائماً أو ركعتين جالساً مخيراً بينهما ويكفي في ذلك ما عرفت من إطلاق الأخبار الشامل لجميع الحالات.

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢١٨، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٩، الحديث

مضافاً إلى أنه إن كان الملحوظ الركعة السابقة لا ما بيده فيجب عليه البناء على الثالثة لكون الشك بين الثانية والثالثة فيأتي بالأخرى، وإلى نفي الخلاف فيه بل في الجواهر: «نقل عليه الإجماع جماعة»^(١).

وأما الدليل على التخيير في صلاة الاحتياط بين ركعة قائماً وركعتين جالساً، فهو قوله عليه السلام في مرسلة جميل المتقدمة: «إذا اعتدل الوهم في الثلاث والأربع...»^(٢).

مضافاً إلى كون التخيير المزبور مقتضى الجمع بين ما دل بظاهره على تعيين الركعة قائماً وبين ما دل كذلك على تعيين الركعتين من جلوس، كخبر عبدالرحمن بن سيابة والبقباق^(٣) وخبر الحلبي^(٤).

فتلخص أنّ وجوب البناء على الأكثر في الثلاث والأربع للأخبار العامة الآمرة بالبناء على الأكثر والخاصة بالمقام، والتخيير في صلاة الاحتياط بين الجلوس والقيام مما لا ينبغي الإشكال فيه.

فلا يعبأ بما عن ابن بابويه عليه السلام من التخيير بين البناء على الأكثر وبين البناء على الأقل أخذاً بما دل على التخيير بين المتعارضين، والمفروض أنّ أخبار البناء على الأكثر تعارض ما دل على البناء على الأقل فيؤخذ بأحدهما تخييراً.

وذلك لما قرر في محله من أنّ التخيير إنما يكون مع فقد المرجح وفي المقام يكون

(١) جواهر الكلام ١٢ / ٣٤١.

(٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢١٦، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢، الحديث ١٠٤٦١.

(٣) وسائل الشيعة ٨ / ٢١٦، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١، الحديث ١٠٤٦٠.

(٤) وسائل الشيعة ٨ / ٢١٧، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٥، الحديث ١٠٤٦٤.

الترجيح مع روايات البناء على الأكثر لمخالفتها للعامة فيؤخذ بها تعييناً ولا سبيل إلى الأخذ بروايات البناء على الأقل الموافقة للعامة.

[الشك بين الاثنتين والأربع]

الصورة الثالثة: من شك بين الاثنتين والأربع بعد إحراز الثنتين برفع الرأس من السجدة الثانية كما عرفت في الصورة الأولى، بنى على الأربع وتشهد وسلم وأتى بركعتين من قيام على المشهور.

أما البناء على الأربع فيقتضيه عموم ما دل على لزوم البناء على الأكثر، وخصوص صحيحة محمد بن مسلم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل صلى ركعتين فلا يدري ركعتان هي أو أربع؟ قال عليه السلام: يسلم ثم يقوم فيصلي ركعتين بفاتحة الكتاب ويتشهد وينصرف وليس عليه شيء»^(١).

وصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا لم تدر اثنتين صليت أم أربعاً ولم يذهب وهمك إلى شيء فسلم ثم صل ركعتين وأربع سجدة تقرأ، فيها بأمر القرآن (الكتاب خ ل) ثم تشهد وتسلم فإن كنت إنما صليت ركعتين كانتا هاتان تمام الأربع وإن كنت صليت أربعاً كانتا هاتان نافلة»^(٢)، وقريب منها غيرهما من الروايات. ودلالة بعضها بالراحة والآخر بالظهور على انفصال صلاة الاحتياط مما لا يكاد يخفى، فإن قوله عليه السلام في خبر أبي بصير: «فقم واركع ركعتين»^(٣) ظاهر

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٢١، الباب ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٦، الحديث ١٠٤٧٤.

(٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢١٩، الباب ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١، الحديث ١٠٤٦٩.

(٣) وسائل الشيعة ٨ / ٢٢١، الباب ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٨، الحديث ١٠٤٧٤.

بقرينة الأمر بالقيام في انفصال الركعتين، إذ لو كان المراد بهما الركعتين الموصولتين لم يحتاج إلى الأمر بالقيام لكون القيام هو الوظيفة الأولى في الفريضة، وعلى تقدير عدم ظهوره إلا في الاتصال فيرفع اليد عن هذا الظهور بما وقع فيه من التصريح بكون صلاة الاحتياط بعد التسليم لتقدم النص على الظاهر.

ومن هنا يظهر عدم منافاة قوله عليه السلام في صحيحة زرارة المذكورة في عداد أدلة الاستصحاب: «يركع ركعتين وأربع سجعات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه.»^(١) لما تقدم مما دل على انفصال صلاة الاحتياط.

أما أولاً: فلدلالة قوله عليه السلام: «وهو قائم بفاتحة الكتاب» على انفصال صلاة الاحتياط إذ لو كان المراد اتصالهما لم يحتاج إلى الأمر بالقيام وإلى تعيين فاتحة الكتاب.

وأما ثانياً - بعد تسليم ظهوره في الاتصال - فللزوم رفع اليد عن هذا الظاهر بما عرفت من النص.

نعم إن كان بعض الروايات ظاهراً في البناء على الأقل المستكشف من إتيان محتمل النقص متصلاً بالصلاة والآخر ظاهراً في البناء على الأكثر، لكانتا من الروايات المتعارضة وكان للرجوع فيها إلى المرجحات من مخالفة العامة وغيرها وجه.

ولكن قد عرفت أن الأمر ليس كذلك لأن ما دل على لزوم البناء على الأكثر تكون دلالاته بالنصوصية ودلالة ما دل على البناء على الأقل بالظهور، ومن المعلوم

(١) وسائل الشريعة ٨ / ٢٢٠، الباب ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣، الحديث

صلاحية النص للقرينية على التصرف في الظاهر، فلا تصل النوبة إلى قاعدة التعارض من الترجيح أو التخيير - الذي ذهب إليه ابن بابويه عليه السلام كما عرفت - ومن حمل ما ظاهره الاتصال الذي مرجعه إلى البناء على الأقل على التقية - كما عن غير واحد من الأصحاب - فتأمل جيداً.

وأما الدليل على وجوب صلاة ركعتين قائماً فهو النصريح به في صحيحة الحلبي ^(١) وابن مسلم ^(٢) المتقدمين وغيرهما مما لم يذكر، فلا جدوى في التعرض له تفصيلاً. ثم إنَّ في بعض أخبار الباب الأمر بسجدين بعد صلاة الاحتياط، كخبر بكير بن أعين المروي عن محاسن البرقي عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قلت له: رجل شك فلم يدر أربعاً صلى أم اثنتين وهو قاعد؟ قال عليه السلام: يركع ركعتين وأربع سجعات ويسلم ثم يسجد سجدين وهو جالس.» ^(٣) بعد جعله من أخبار الباب بحمل الركعتين على المفصولتين.

وخبّر أبي بصير عن الصادق عليه السلام قال: «إذا لم تدر أربعاً صليت أم ركعتين فقم واركع ركعتين ثم سلّم واسجد سجدين وأنت جالس ثم سلّم بعدهما» ^(٤)، مع أنه لم ينقل القول بوجوب سجدي السهو في الشك بين الاثنتين والأربع عن أحد.

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢١٩، الباب ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١، الحديث ١٠٤٦٩.

(٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢٢١، الباب ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٦، الحديث ١٠٤٧٤.

(٣) وسائل الشيعة ٨ / ٢٢١، الباب ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٩، الحديث ١٠٤٧٧.

(٤) وسائل الشيعة ٨ / ٢٢١، الباب ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٨، الحديث ١٠٤٧٦.

ومقتضى الجمع بينهما وبين قوله عليه السلام في صحيحة ابن مسلم المتقدمة: «وليس عليه شيء» هو حمل الأمر على الندب كما عن جماعة من المتأخرين.
وتوهم أن قوله عليه السلام: «ليس عليه شيء» عام قابل للتخصيص بسجود السهو فكأنه قيل: (لا شيء عليه بعد صلاة الاحتياط إلا سجدي السهو) فلا وجه لحمل الأمر على الاستحباب فاسد، لأن صحيحة ابن مسلم المتضمنة لقوله عليه السلام: «وليس عليه شيء» في مقام بيان تمام الوظيفة كما لا يخفى على من تدبر فيها، وحينئذٍ فقوله عليه السلام: «ليس عليه شيء» كالصريح في حصر الوظيفة فيما ذكر قبله - كمفهوم قوله عليه السلام في خبر ابن أبي يعفور: «وإن تكلم فليسجد سجدي السهو»^(١) النافي لوجوب السجدين بانتفاء التكلم - فيكون قرينة لحمل الأمر بالسجود الذي يكون ظهوره في الوجوب بالإطلاق على الاستحباب.

فتلخص مما ذكرنا أن الأقوى ما هو المشهور من البناء على الأربع وإتمام الصلاة ثم الإتيان بركعتين عن قيام، بل الجمع عليه كما عن الخلاف^(٢)، وظاهر السرائر^(٣)، والانتصار^(٤)، وإن قال في مفتاح الكرامة: «ولم أجده في الانتصار تعرض لهذه المسألة أصلاً»^(٥)، بل جعل ذلك في محكي الأمالي^(٦) من دين الإمامية، وعن

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢١٩، الباب ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢، الحديث ١٠٤٧٠.

(٢) الخلاف ١ / ٤٤٦، المسألة ١٩٢.

(٣) السرائر ١ / ٢٥٤.

(٤) حكى عنه الطباطبائي في الرياض ٤ / ٢٤٣.

(٥) مفتاح الكرامة ٩ / ٤٩٤.

(٦) الناقل هو الطباطبائي في الرياض ٤ / ٢٣٨.

التذكرة^(١) أنّ القول بإعادة الصلاة هنا باطل إجماعاً.

وفي المسألة احتمالات ذهب بعض الأصحاب إلى بعضها:

أحدها: ما عن الصدوق ١ في المقنع^(٢) ونسب إليه، من التخيير بين الإعادة والبناء على الأكثر، واستظهر ذلك من قوله بعد الحكم بالإعادة: «وروي سلم ثم قم فصل ركعتين ولا تتكلم»، حيث إنّ التخيير مقتضى الجمع بين صحيحة محمد بن مسلم - قال: «سألته عن الرجل لا يدري صلى ركعتين أم أربعاً؟ قال يعيد الصلاة»^(٣) - وبين النصوص الآمرة بالبناء على الأكثر.

بدعوى رفع اليد عن ظهور صحيحة ابن مسلم في تعيين الإعادة بقريئة الأخبار الآمرة بالبناء على الأكثر، فإنّ كلاً من الإعادة والبناء على الأكثر ظاهر بمقتضى الإطلاق في التعيينية، ويرفع اليد عن هذا الظهور بنص كل منهما فظهور الأمر بالإعادة في التعيين يرفع بنص ما دل على البناء على الأكثر كما أنّ ظهور الأمر بالبناء على الأكثر في التعيين يرفع بنص الأمر بالإعادة في مشروعيتها.

ولكن لا مجال للاعتداد على الصحيح الأمر بالإعادة بعد ذهاب المشهور إلى خلافه، بل قد عرفت حكاية الإجماع عن التذكرة على عدم إعادة الصلاة هنا، وعليه لا يبقى وثوق بصدوره حتى يجمع بينه وبين أخبار البناء على الأكثر بالتخيير، ولو لم يكن هذا المحذور كان الجمع المزبور متعيناً لكونه عرفياً بعد وضوح كون دلالة الأمر على التعيينية بالإطلاق المتقوم بعدم ما يصلح للبيان والحجية على التخيير، فلا حاجة في مثل هذا الجمع إلى شاهد خارجي.

(١) تذكرة الفقهاء ٣ / ٣٤٣.

(٢) المقنع / ١٠٢.

(٣) وسائل الشيعة ٨ / ٢٢١، الباب ١١ من أبواب الحلل الواقع في الصلاة، ح ٧، الحديث

ومن هنا يظهر ضعف ما في مصباح الفقيه ^(١) من أن أخبار البناء على الأكثر لو كانت ظاهرة في الوجوب التعييني كان الجمع المزبور محتاجاً إلى شاهد خارجي لكونه تصرفاً في ظاهر كل من المتعارضين وهو مفقود، لكنها ليست بظاهرة في ذلك لأنها سبقت لبيان علاج الخلل فلا تدل على أزيد من جواز المضي في الصلاة بالكيفية المزبورة، وأما عدم جواز رفع اليد واستينافها فلا دلالة فيها على ذلك.

توضيح وجه الضعف ما عرفت من أن الظهور في التعيينية لما كان بالإطلاق الذي قوامه عدم البيان على التخيير ونص كل من الدليلين بيان على التخيير فيندرج هذا الجمع في كبرى النص والظاهر ولا إشكال في تقدم النص على الظاهر عرفاً.

وأما ما ذكره رحمته من عدم دلالة أخبار البناء على الأكثر على التعيين لكونها في مقام بيان علاج الشك في الصلاة فلا تدل إلا على جواز البناء على الأكثر لا وجوبه، ففيه أولاً: أنه لا موجب هنا لرفع اليد عن ظاهر الأمر في الوجوب، وكونها في مقام بيان علاج الشك لا يصلح لصرف الأمر عما هو ظاهر فيه من الوجوب إذ من الجائز وجوب العلاج المزبور لكون الشك عنواناً مغيراً للحكم الأولي من إتمام الصلاة بدون الفصل بين أجزائها وصيورة الوظيفة إكمالها بالفصل.

وثانياً: ما عرفته من إجماع التذكرة على بطلان القول بإعادة الصلاة، فإن ظاهره نفي القول بالإعادة مطلقاً جوازاً ووجوباً، وهذا الإجماع ينافي جواز البناء على الأكثر كما لا يخفى.

فالتحقيق هو الالتزام بوجوب العلاج المزبور لا بجوازه، والله العالم.

والصحيح الأمر بالإعادة مما يرد علمه إلى أهله، وقد حمل على الشك في فريضة الصبح أو المغرب أو على الشك قبل إكمال السجدين.

ثانيها: احتمال التخيير بين البناء على الأكثر وبين البناء على الأقل جمعاً بين رواياتهما.

وفيه: ما عرفت من طرح أخبار البناء على الأقل لموافقها للعامّة، أو حملها على أخبار البناء على الأكثر من باب حمل الظاهر على الأظهر كما تقدم بيانه، فلاحظ.

ثالثها: احتمال التخيير بينهما وبين الإعادة، ولعله لكونه قضية الجمع بين الروايات الدالة على الإعادة والبناء على الأكثر والأقل فإنّ الجمع بينها يقتضي رفع اليد عن ظهور كل منها في التعيين بنص الآخر، ولو لم يكن محذور في روايات البناء على الأقل والإعادة من حيث الحجية والاعتبار كان الجمع المزبور متعيناً وموافقاً للقاعدة، خلافاً للجواهر^(١) حيث إنّه جعل هذا الجمع خلاف القواعد، فلاحظ.

[الشك بين الاثنتين والثلاث والأربع]

الصورة الرابعة: من شك بين الاثنتين والثلاث والأربع بعد إكمال الركعة برفع الرأس عن السجدة الثانية يبيّن على الأربع ويتم صلاته ثم يحتاط بركعتين من قيام وركعتين من جلوس على المشهور، بل عن الانتصار^(٢) الإجماع عليه، ولكن المسألة غير خالية عن الخلاف كما ستعرف إن شاء الله تعالى.

ويدل على مذهب المشهور مرسلّة ابن أبي عمير عن الصادق عليه السلام: «في رجل صلى فلم يدر اثنتين صلى أم ثلاثاً أم أربعاً؟ قال: يقوم فيصلي ركعتين من قيام ثم يسلم ثم يصلي ركعتين من جلوس ويسلم فإن كانت أربع ركعات كانت الركعتان

(١) جواهر الكلام ١٢ / ٣٤٧.

(٢) الانتصار / ١٥٦.

نافلة وإلّا تمت الأربع»^(١).

وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي ابراهيم قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل لا يدري اثنتين صلى أم ثلاثاً أم أربعاً؟ فقال: يصلي ركعتين من قيام ثم يسلم ثم يصلي ركعتين وهو جالس»^(٢).

ولكن الاعتماد على هذه الصحيحة في إثبات مذهب المشهور مشكل لاختلاف النسخ في متنه فإنّ في بعضها ركعة من قيام بدل ركعتين وفي بعضها ما عرفت من ركعتين، وكذا في سنده فإنّ المحكي عن بعضها روايته عن أبي ابراهيم عليه السلام بدون ذكر أبي عبد الله عليه السلام، وبالجملة فعلى الاختلاف متناً وسنداً لا يمكن الاستناد إليه.

والقول بكفاية ركعة قائماً وركعتين جالساً تشبهاً بأنّ ما دل على حكم الشك بين الثلاث والأربع يعم الركعات الأصلية والاحتياطية في المقام بعد الإتيان بركعة قائماً يعلم بوجود الثلاث والشك متمحض في الرابعة فيأتي بركعتين من جلوس أو ركعة من قيام، ضعيف أما أولاً: فلظهور أدلة العلاج في كون الشك في الركعات الأصلية فقط، وأما ثانياً: فلازمه التخيير بين ركعتين من جلوس وركعة من قيام والظاهر عدم التزام المشهور بهذا التخيير في المقام والتزامهم بتعيين الجلوس.

فالأقوى ما ذهب إليه المشهور للمرسلّة المتقدمة المعمول بها، ويؤيده ما عن الفقه الرضوي^(٣).

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٢٣، الباب ١٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٤، الحديث ١٠٤٨٢.

(٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢٢٢، الباب ١٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١، الحديث ١٠٤٧٩.

(٣) مستدرک الوسائل ٦ / ٤١١، الباب ١٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١، الحديث ٧١٠٥.

ثم إنَّ في ركعتي الجلوس أقوالاً، أحدها: ما عرفت من تعيين الجلوس وهو المشهور. ثانيها: تعيين الركعة قائماً وهو المنسوب إلى ظاهر المفيد في الغربية^(١) والديلمي في المراسم^(٢) وأبي العباس في الموجز^(٣)، ثالثها: التخيير كما عن العلامة^(٤) والشهيدين^(٥)، جمعاً بين ما دلَّ على الجلوس في خصوص هذه المسألة وبين قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فَأْتَمَّ مَا ظَنَنْتَ أَنَّكَ نَقَصْتَ.»^(٦)، ولأنَّ هذا الشك مركب من شكوك بسيطة فلا يزيد المركب عن البسيط.

لكن الأقوى الجمود على ظاهر النص الأمر بالجلوس من التعيّن وعدم القياس بالشكوك البسيطة.

وأما تقديم ركعتي القيام ففيه أقوال، أقواها ما في المرسله من تقديم القيام على الجلوس لظهور لفظة (ثم) في الترتيب، وكذا في صحيح ابن الحجاج^(٧) بناءً على صحة الاستدلال به.

【 باقي الصور المنصوصة للشك في عدد الركعات 】

الصورة الخامسة: إذا شك بين الثلاث والخمس في حال القيام فإنّه يرجع شكه إلى ما بين الاثنتين والأربع، لأنّه بالنسبة إلى الركعة التي فرغ وقام عنها يشك في

(١) نسبه إليه الشهيد الأوّل في ذكرى الشيعة ٤ / ٧٧.

(٢) المراسم / ٨٩.

(٣) الموجز الحاوي / ١٠٧.

(٤) تذكرة الفقهاء ٣ / ٣٤٦.

(٥) ذكرى الشيعة ٤ / ٧٧.

(٦) وسائل الشيعة ٨ / ٢١٢، الباب ٨ من أبواب الحلل الواقع في الصلاة، ح ١، الحديث ١٠٤٥١

و ح ٤، الحديث ١٠٤٥٤.

(٧) وسائل الشيعة ٨ / ٢٢٢، الباب ١٣ من أبواب الحلل الواقع في الصلاة، ح ١، الحديث

كونها ثانية أو رابعة فإن كانت ثانية فما بيده الثالثة وإن كانت رابعة فما بيده خامسة. ومقتضى البناء على الأربع كون القيام محكوماً ظاهراً بالزيادة فيهدمه ويعمل عمل الشك بين الاثنتين والأربع من إتمام الصلاة والاحتياط بركعتين عن قيام. فإنَّ ظاهر قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في صحيح الحلبي: «إذا لم تدر اثنتين صليت أم أربعاً ولم يذهب وهمك إلى شيء فتشهد وسلم ثم صل ركعتين وأربع سجدة تقرأ فيهما بأمر الكتاب ثم تشهد وتسلم» الحديث ^(١)، وكذا غيره من الروايات - بقرينة لفظة (صليت) بصيغة الماضي - هو أنَّ المدار في لحاظ الشك على الركعة التي فرغ عنها لا ما بيده، وعلى هذا فلا فرق في هذا الحكم بين حدوث الشك المزبور بعد إكمال السجدة وبين حدوثه حال القيام لصدق قوله: «إذا لم تدر اثنتين صليت أم أربعاً» على كلتا صورتين فتكون صورة الشك بين الثلاث والخمس في حال القيام من الصور المنصوصة، والله العالم.

وإن شئت فقل: إنَّه لا علاج لهذا الشك إذا لوحظ بالنسبة إلى ما بيده لأنَّه لا يمكن البناء على الأكثر لكونه هو الخمس ومورد قاعدة البناء على الأكثر هو ما إذا كان الأكثر بناءً على وجوده جزءاً للصلاة لا ما إذا كان زائداً عليها كالمقام، وأما الشك الآخر الموجود فعلاً وهو الشك بين الاثنتين والأربع بملاحظة الركعة السابقة فله علاج، ومع إمكان تصحيح الصلاة لا وجه لرفع اليد عنها.

وتوهم إمكان تصحيح الصلاة بجريان استصحاب عدم ثلثية الركعة السابقة وعدم رابعيتها فيحرز الأوليان بالوجدان وعدم الأخيرتين بالاستصحاب فيجب عليه إتمام ما بيده من الركعة والإتيان بالركعة الرابعة، واحتمال الزيادة أعني زيادة

(١) وسائل الشريعة ٨ / ٢١٩، الباب ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١، الحديث

ركعتين مدفوع بأصالة عدم الزيادة، فاسد لسقوط الاستصحاب القاضي بلزوم النقص المحتمل موصولاً بالصلاة في الشك في الأخيرتين وكون الوظيفة إتيان النقص مفصولاً فلا يجري الاستصحاب.

إلا أن يقال: إنَّ وجوب إتيان النقص مفصولاً لا يضر بحجية الاستصحاب إذ شأن الاستصحاب إحراز النقص وأما كيفية تدارك النقص فهي موكولة إلى ما يقتضيه الدليل والمفروض أنَّ الدليل دَلٌّ على وجوب تدارك النقص المحتمل في الأخيرتين مفصولاً لا موصولاً.

والإشكال على الاستصحاب بكونه مثبتاً لعدم إثباته لكون ما بيده ثالثة الإبناءً على القول بالأصل المثبت، مدفوع بعدم الحاجة إلى إحراز ثالثة ما بيده.

هذا إذا كان الشك في حال القيام وإن كان في حال الركوع فيشكل الحكم بالصحة لأنَّ مقتضى البناء على الأربع هو زيادة الركوع المبطله بمقتضى حديث لاتعاد.

الصورة السادسة: إذا شك في حال القيام بين الثلاث والأربع والخمس فيهدم القيام ويعمل عمل الشك بين الاثنتين والثلاث والأربع من البناء على الأربع وإتمام الصلاة ثم الاحتياط بركعتين من قيام وركعتين من جلوس، لدخوله في مرسلته ابن أبي عمير عن أبي عبدالله عليه السلام: «في رجل صلى فلم يدر اثنتين صلى أم ثلاثاً أم أربعاً؟ قال عليه السلام: يقوم فيصلّي ركعتين من قيام ويسلم ثم يصلي ركعتين من جلوس ويسلم» الحديث ^(١). فإنَّ قوله: «اثنتين صلى» ظاهر في أنَّ المدار على لحاظ الركعة التي فرغ عنها.

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٢٣، الباب ١٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٤. الحديث

فالشك تارة يحدث بعد إكمال السجدين في حال الجلوس فلا يدري أن الركعة التي فرغ عنها هل هي ثانية أم ثالثة أم رابعة، وأخرى يحدث في حال القيام فيبني على الأكثر وهو الأربع ويعمل على ما عرفت، والهدم يكون للتشهد الذي يجب أن يقع في حال الجلوس لأجل انقلاب الشك به إلى الاثنتين والثلاث والأربع إذ هذا الشك موجود وجداناً في حال القيام سواء هدم القيام أم لا، وعلى هذا فيكون الشك بين الثلاث والأربع والخمس في حال القيام من الصور المنصوصة.

الصورة السابعة: إذا شك في حال القيام بين الخمس والست فيهدم القيام ويعمل عمل الشك بين الأربع والخمس بعد إكمال السجدين من البناء على الأربع وإتمام الصلاة، لأنه بالنسبة إلى ما صلى شاكاً بين الأربع والخمس لتردد الركعة التي قام عنها بين الرابعة والخامسة، فإن كانت رابعة فما بيده تكون خامسة وإن كانت خامسة يكون ما بيده سادسة، فيكون شكّه بالإضافة إلى ما صلى بين الرابعة والخامسة فيبني على الرابعة لشمول أدلة الشك بين الرابعة والخامسة له على ما ستعرف إن شاء الله تعالى، وأما سجود السهو لما أتى به من الزيادة فيأتي حكمه إن شاء الله تعالى.

الصورة الثامنة: إذا شك بين الأربع والخمس بعد إكمال السجدين يبني على الأربع ويسلم ويسجد سجدي السهو، كما هو المشهور بل المجمع عليه كما عن المقاصد العلية^(١)، ويشهد به صحيح عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام: «إذا كنت لاتدري أربعاً صليت أم خمساً فاسجد سجدي السهو بعد تسليمك ثم سلم

بعدهما.»^(١)، ونحوه موثق أبي بصير^(٢).

وظاهر (صليت) وقوع الشك بعد إتمام الركعة، فإذا حدث الشك في حال الركوع وقلنا بعدم تحقق الركعة بالركوع - وإن قيل به - تبطل الصلاة لتردد الركعة السابقة بين الرابعة والثالثة فالبناء على الأربع يستلزم زيادة الركوع المبطله بمقتضى حديث لاتعاد، والمفروض تردد ما بيده بين الرابعة والخامسة فلا يمكن البناء على الأكثر. وبالجملة فإن لوحظ الشك بالنسبة إلى ما صلى يكون شكه بين الثلاث والأربع بعد الإتيان بركوع زائد فتبطل الصلاة من جهة زيادة الركوع، وإن لوحظ بالنسبة إلى ما بيده يكون شكاً بين الأربع والخمس، وما دل على البناء على الأكثر منصرف إلى خصوص ما يكون الأكثر جزءاً للصلاة، فلا يمكن تصحيح الصلاة وعلاجها لا بالنسبة إلى الشك بين الثلاث والأربع ولا بالنسبة إلى الشك بين الأربع والخمس فتبطل الصلاة لا محالة لعدم مصحح لها، كما لا يخفى.

ولا يخفى أن الشك بين الخمس والست في حال القيام يكون مشمولاً للصحيح المزبور لأنه في حال القيام يشك في أن ما أتى به وفرغ عنه هل هي الرابعة أم الخامسة فيبني على أنها رابعة ويكون القيام زائداً فيهدمه ويجلس ويتشهد ويسلم، فالشك بين الخمس والست في حال القيام يكون من الصور المنصوصة، والله العالم. الصورة التاسعة: إذا شك بين الأربع والخمس في حال القيام فيهدم القيام ويعمل عمل الشك بين الثلاث والأربع، لأنه في حال القيام يكون شكه في أن الركعة التي

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٢٤، الباب ١٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١، الحديث ١٠٤٨٣.

(٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢٢٤، الباب ١٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣، الحديث ١٠٤٨٥.

فرغ وقام عنها هل هي ثلاثة أم رابعة فيبني على الأربع ويجلس للشهد والتسليم ويحتاط بركعة عن قيام أو ركعتين عن جلوس مخيراً بينهما.

إذا عرفت هذه الصور التسع من الشكوك الصحيحة، فاعلم أنه قيل بكون خمسة منها وهي الشك بين الاثنتين والثلاث، وبين الثلاث والأربع، وبين الاثنتين والأربع، وبين الاثنتين والثلاث والأربع، وبين الأربع والخمس بعد إكمال الركعة برفع الرأس عن السجدة الثانية منصوطة، وأربعة منها وهي الشك بين الأربع والخمس في حال القيام، والثلاث والخمس كذلك، والشك بين الثلاث والأربع والخمس كذلك، والشك بين الخمس والست كذلك غير منصوطة، لكنها ملحقه بالمنصوطة لرجوعها إليها.

ولكن الحق كون جميع الصور التسع المذكورة منصوطة، لأنه بعد البناء على كون المدار على ما صلى لا على ما بيده يكون الجميع منصوطة، غاية الأمر أنه في الأربعة الأخيرة يكون في البين زيادة غير مضرة وهي القيام، إذ المفروض حدوث الشك فيها في حال القيام والقيام ليس بركعة حتى يعتنى به ويقال إن الشك في حال القيام بين الثلاث والأربع والخمس أجنبي عن الشك بين الاثنتين والثلاث والأربع بل يكون ملحقاً به حكماً، فيكون هو وكذا الصور الثلاث الأخر غير منصوطة بل ملحقه بها.

فتحصل مما ذكرنا أنّ الصور التسع المزبورة كلها منصوطة.

[حكم الصور غير المنصوطة]

وأما غيرها، ففي جميع الصور التي لم يحرز فيها الركعتان الأوليان كما إذا كان الشك قبل الإكمال تكون الصلاة باطلة ولا علاج ولا مصحح لها أصلاً، فإذا شك وهو قائم بين الاثنتين والأربع أو بينها والخمس أو بينها والست أو شك كذلك بين

السجدين أو في السجدة الأخيرة قبل إتمام الذكر أو بعده بناءً على عدم تمامية الركعة إلا برفع الرأس من السجدة الأخيرة، ففي جميع هذه الصور لا يمكن تصحيح الصلاة أصلاً.

وفي الصور التي أحرز فيها الأوليان، فتارة لا يكون للشك طرف صحيح، كما إذا شك في حال القيام أو في حال الجلوس أو الركوع أو بين السجدين أو في حال السجدة الأخيرة بين الست وأزيد.

وأخرى يكون أحد طرفي الشك صحيحاً، وهذا يتصور على وجهين، أحدهما عدم لزوم زيادة مبطله في البين كما إذا شك في حال القيام بين الأربع والست، ثانيهما لزومها كما إذا شك في حال الركوع بين كون الركعة السابقة رابعة أو خامسة فإن الطرف الصحيح وهو احتمال الرابعة وإن كان موجوداً إلا أنه لا يمكن تصحيح الصلاة لزيادة الركوع المبطله.

فالشكوك غير التسعة المنصوصة المذكورة لا تخلو عن أحد وجوه أربعة:
الأول: كونها قبل إحراز الثنتين، وقد عرفت بطلان الصلاة فيها لما دل على وجوب إعادة الصلاة بالشك في الأوليين.

الثاني: أن لا يكون للشك طرف صحيح كالشك بين الست وأزيد، والحكم فيه أيضاً البطلان بلا كلام للعلم بزيادة مبطله.

الثالث: أن يكون للشك طرف صحيح ولم يعلم بزيادة مبطله، كما إذا شك في حال القيام بين الأربع والست من غير فرق في هذا القسم بين الشك البسيط كالمثال وبين المركب كالشك بين الثلاث والأربع والست أو الأربع والخمس والست.

ويمكن في هذه الصورة تصحيح الصلاة بإجراء أصالة عدم الزيادة على الأربع فيبنى على الأربع ويتم الصلاة. هذا في البسيط، وأما في المركب فيجري فيه أصالة عدم الزائد على الأربع أيضاً فيحرز ببركة الاستصحاب عدم تحقق الزائد على الأربع وهو الخمس أو الست أو السبع، ويبنى على الأربع بمقتضى قاعدة البناء على الأكثر فإن الأكثر الصحيح الذي يمكن أن يقع جزءاً من الصلاة هو هنا الأربع فيبنى عليه لشمول قاعدة البناء على الأكثر له، ودعوى انصرافها إلى الشك البسيط دون المركب مجازفة.

لا يقال: إن الاستصحاب ساقط عن الاعتبار في ركعات الصلاة فلا يبنى به الزائد على الأربع.

فإنه يقال: إن المتيقن من تخصيص عموم دليل الاستصحاب في الصلاة إنما هو فيما إذا كان في قبالة قاعدة البناء على الأكثر وفي غيره يشك في التخصيص الزائد فيتشبهت بعموم أدلة الاستصحاب، ومن المعلوم اختصاص البناء على الأكثر - ولو انصرفاً بجا إذا كان الأكثر جزءاً للصلاة كالأربع وأما إذا لم يكن احتساب الأكثر من الصلاة فلا يكون مورداً لقاعدة البناء على الأكثر فيجري فيه الاستصحاب بلا مانع. وبالمجمله فإذا كان للشك طرف صحيح ولم يعلم بالزيادة سواء كان الشك بسيطاً - كما إذا كان بين الأربع والست في طرف الزيادة أو بين الثلاث والخمس في طرف النقص - أم مركباً من كليهما - كما إذا شك بين الثلاث والأربع والخمس والست بأن يكون ما صلى مردداً بين هذه الركعات - ففي جميع هذه الصور يمكن نفي الزائد على المتيقن - وهو الأربع في الشك بين الأربع والست، والثلاث في الشك بين الثلاث والخمس - بالاستصحاب، فيبنى على الأربع المعلوم ويسلم، وعلى الثلاث في الشك بين الثلاث والخمس ويأتي بركعة أخرى إذ الثالثة محرز بالوجدان وعدم زيادة الخامسة بالتعبد.

وقد عرفت عدم الدليل على سقوط الاستصحاب فيما عدا الموارد التي تكون قاعدة البناء على الأكثر مرجعاً فيها.

نعم يمكن منع الاستصحاب هنا لكونه مثبتاً، ضرورة أن نفي الزائد وهو الست أو الخمس لا يثبت رابعة ما بيده ولا ثالثيته، والمفروض أن موضع التشهد والتسليم هو الركعة الرابعة.

وأما منع جريان الاستصحاب بأن مقتضاه إتيان النقص المحتمل في الأخيرتين موصولاً مع أن النصوص ناطقة بلزوم إتيانه مفصلاً، ففيه منع واضح، ضرورة أن لزوم تدارك النقص المحتمل مفصلاً إنما يكون فيما إذا جرت فيه قاعدة البناء على الأكثر وأما فيما إذا لم تجر القاعدة فلا دليل على انقلاب الحكم بالاتصال إلى الانفصال بل القاعدة الأولية تقتضي الاتصال.

وقد نقل الميرزا رحمته عن السيد المحقق الميرزا الكبير الشيرازي رحمته أنه في مجلس درس صحح الصلاة في الشك بين الثلاث والخمس بعد إكمال الركعتين بكون الركعة الرابعة طرفاً للشك فينبى على الأربع.

توضيحه: أنه على تقدير الخامسة يكون الرابعة موجودة ولو مندكة في الخمس فيكون الشك بين الثلاث والأربع، فينبى على الأربع.

وفيه ما لا يخفى، ضرورة أن الرابعة المندكة في الخمس غير محفوظة بمرتبها ومن المعلوم أن الرابعة المحفوظة بمرتبها جزء للصلاة لا مطلق وجود الرابعة، مضافاً إلى أنه يقطع إما بالنقص وإما بزيادة ركعة وليست الرابعة محتملة.

نعم يمكن تصحيح الصلاة باستصحاب عدم الخمس ووجوب إتمام الصلاة إلا أن يقال بكون الاستصحاب مثبتاً إذ لا يثبت كون ما يأتي به هي الرابعة.

والقول بانقلاب تدارك النقص المحتمل في الأخيرتين من الاتصال إلى الانفصال، ضعيف لما عرفت من عدم ثبوت الانقلاب المزبور في غير صورة جريان قاعدة البناء على الأكثر.

ويمكن الاستدلال له أيضاً بصحيفة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا لم تدر أربعاً صليت أو خمساً أم زدت أم نقصت فتشهد وسلم واسجد سجدتين بغير ركوع.»^(١)، فإنَّ عدم العلم بالزيادة والنقيصة كما هو مفاد قوله عليه السلام: «أم زدت أم نقصت» يشمل الشك بين الخمس والثلاث بناءً على عدم حمله على زيادة غير الأركان ونقصانه إذ يكون حينئذٍ مساوياً لما دل على وجوب سجدة السهو لكل زيادة ونقيصة.

وأما بناءً على ظاهره من كونه هو الشك في الركعات فيكون المراد الشك في الزيادة والنقيصة في أعداد الركعات فيشمل الشك بين الثلاث والخمس.

ودعوى كون العلم الإجمالي بنقصان الصلاة أو زيادتها موجباً لوجوب الإعادة لا البناء على النقيصة وإتمام الصلاة، غير مسموعة لعدم منجزيته بعد أن كان النقص المحتمل مجبوراً بما يأتي به فإنه بعد البناء على الأقل وهو الثلاث يأتي بركعة أخرى فإن كانت الصلاة ناقصة فقد تمت بالركعة، فعلى تقدير النقص يجبر ولا أثر لهذا العلم أصلاً.

لكن الظاهر من الصحيحة المزبورة هو زيادة غير الأركان أو نقصانها بقريئة الأمر بسجود السهو فيكون المراد بالزيادة والنقيصة ما يوجب سجود السهو لا ما

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٣٥، الباب ٢٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢، الحديث

يوجب الركعة فيتحد مفاده مع المرسله^(١) الدالة على وجوب السهو لكل زيادة ونقص، فلا يصح الاستدلال بها لإثبات صحة الصلاة في الشك بين الثلاث والخمس، كما لا يصح الاستدلال لها بالاستصحاب لما عرفت من مثبتته، فليس في البين ما يمكن تصحيح الصلاة به.

واحتال وجوب البناء على الأقل تمسكاً بالروايات ضعيف غايته، لما عرفت من حملها على التقية، اللهم إلا أن يقال: إن الحمل على التقية كان لأجل قاعدة البناء على الأكثر، وأما فيما لم تجر فيه فلا مانع من التشبث بأخبار البناء على الأقل.

إلا أن يقال: إن حمل روايات البناء على الأقل على التقية لم يكن لمعارضتها لما دل على البناء على الأكثر حتى يختص عدم جواز الركون إليها بما تجري فيه قاعدة البناء على الأكثر، بل نفس موافقة أخبار البناء على الأقل مطلقاً للعامة - مع الغض عن مخالفة روايات البناء على الأكثر لهم - أوجبت حملها على التقية.

وكيف كان فالأحوط إتمام الصلاة ثم الإعادة، وكيفية الاحتياط أن يبني على الأقل ويأتي بالنقص المحتمل موصولاً تارة ومفصلاً أخرى ثم الإعادة، لاحتمال كون الوظيفة في جبر النقص المحتمل في الأخيرتين هي الانفصال، واحتمال كونها هي الاتصال لاختصاص الانفصال بموارد قاعدة البناء على الأكثر، فالاحتياط يحصل بالجمع بين الوظيفتين.

إلا أن يقال: إن الاحتياط الذي يوجب العلم بأداء الوظيفة على كل حال لا يتأتى هنا لدوران الأمر بين المتباينين، إذ لو كانت الوظيفة إتيان النقص المحتمل مفصلاً فيلزم تحلل المنافي بالركعة الموصولة بين الصلاة وبين الركعة المفصولة.

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٥١، الباب ٣٣ من أبواب الحلل الواقع في الصلاة، ح ٣، الحديث

فتلخص مما ذكرنا أنه يمكن تصحيح الصلاة في موارد احتمال النقيصة والزيادة كالشك بين الثلاث والخمس في جميع الحالات، وكذا في موارد احتمال الزيادة فقط كالشك بين الأربع والست أو أزيد ببركة استصحاب عدم الزيادة.

لكنه لا يخلو من إشكال لأن الاستصحاب لا يثبت عنوان ما في اليد وأنه رابعة أو لا، والمفروض أن محل التشهد والتسليم هو الركعة الرابعة ولا يجرز عنوان الرابعة إلا بالأصل المثبت الذي لا نقول به، فتدبر.

الرابع: إذا كان أحد طرفي الشك صحيحاً مع وجود الزيادة المبطلّة التي لو لم تكن كانت الصلاة صحيحة، كما إذا شك في حال الركوع بين كون ما صلى رابعة أو خامسة، فحينئذٍ لا يمكن تصحيح الصلاة لأنه يعلم بتحقيق الرابعة وركوع زائد عليها فتبطل الصلاة لا محالة لأجل هذا الركن الزائد، فتأمل جيداً والله تعالى هو العالم بحقائق أحكامه.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأمر الأول: أن المستفاد من الموثقات المتقدمة وغيرها مما دل على لزوم البناء على الأكثر هل هو كون قاعدة البناء على الأكثر أمارة أم أصلاً؟ الظاهر كونها أصلاً، ضرورة أن موضوعها هو الشك وكلما كان كذلك فهو أصل.

وعليه فإذا شك في حال القيام في أن ما بيده ثالثة أو رابعة ولكن علم بأنه على تقدير كونها رابعة يكون بعد الركوع وعلى تقدير كونها ثالثة يكون قبل الركوع، يبني على الأربع ويأتي بالركوع ويتم الصلاة ويحتاط بركعة من قيام أو ركعتين من جلوس.

وذلك لما عرفت من كون قاعدة البناء أصلاً لا أمارة فلا تكون محرزة لوجود الركعة الرابعة حتى يكون لازمه التجاوز عن محل الركوع.

بل قضية قاعدة البناء على الأكثر حينئذٍ هو التعبد بوجود الركعة الرابعة من حيث الشك في الركعات، وأما لازمها وهو مضي محل تدارك الركوع فلا يترتب على القاعدة المزبورة فيكون الشك في الركوع شكاً في المحل فيأتي به.

فإن قلت: إنه بعد إتيان الركوع وإتمام الصلاة يحصل له علم إجمالي إما بزيادة ركوع في صلاته على تقدير كون الركعة المشكوكة رابعة، وإما بنقصان ركعة على تقدير كون المشكوكة ثالثة، وعلى كل تقدير تبطل الصلاة لكون كل من زيادة الركوع ونقصان الركعة من المبطلات.

قلت: لا أثر لهذا العلم الإجمالي على كل تقدير، بل على تقدير واحد وهو كون الركعة المشكوكة رابعة، وأما على تقدير آخر - وهو كون المشكوكة ثالثة - فصلاته وإن كانت ناقصة بركعة لكن النقص مجبور بصلاة الاحتياط ولا أثر لهذا النقص أصلاً.

نعم على تقدير كون الركعة المشكوكة رابعة زاد في صلاته ركوعاً، لكن الزيادة محتملة واحتمال الزيادة غير مضر بعد اندفاعها بالأصل.

والحاصل أنه لا أثر لهذا العلم الإجمالي بعد جبران نقص الركعة بصلاة الاحتياط، ولا يوجب هذا العلم الإجمالي خروج الشك المزبور عن مورد النصوص، لما عرفت من جارية صلاة الاحتياط على تقدير النقص وهذا هو مورد قاعدة البناء على الأكثر في صورة احتمال النقص بركعة أو أزيد.

وكذا الحال فيما إذا شك في حال الجلوس بين الثلاث والأربع مع العلم بإتيان السجدين على تقدير الرابعة وعدم إتيانها على تقدير الثالثة، فعلى القول بأمارية قاعدة البناء على الأكثر يكون الشك في السجدين من الشك بعد تجاوز المحل ويجري فيها قاعدة التجاوز، وعلى القول بأصالتها يكون الشك فيها شكاً في المحل

فيأتي بهما، والكلام في هذا الفرع هو الكلام في الفرع السابق بعينه فلا نعيده. وإذا شك بين الثلاث والأربع في صلاة العصر مع علمه بكون ما بيده هي الركعة السابعة، فلا يدري أن هذه رابعة العصر وأن صلاة الظهر وقعت ثلاث ركعات، أو ثلاثة العصر وأن الظهر قد تمت على أربع ركعات.

فيعلم إجمالاً إما بوجود العدول إلى الظهر على تقدير إتيان الظهر ثلاثاً، وإما بوجود إتمام العصر على تقدير تمامية الظهر، ومعه لاجمال لقاعدة البناء على الأكثر، لأنه على تقدير نقص الظهر يجب عليه العدول إليها وعلى تقدير تماميتها يجب إتمام العصر بركعة موصولة وعلى كل حال لاجمال لقاعدة البناء على الأكثر.

قال في العروة ^(١) في المسألة السادسة والعشرين من مسائل الختام ما حاصله: أن الشك بالنسبة إلى الظهر شك بعد الفراغ ومقتضى القاعدة البناء على تماميتها، وبالنسبة إلى العصر شك بين الثلاث والأربع ومقتضى قاعدة البناء على الأكثر البناء على كون ما بيده رابعة وإتيان صلاة الاحتياط بعد الإتمام، إلا أنه لا يمكن إعمال القاعدتين معاً، لأن الظهر إن كانت تامة فلا يكون ما بيده رابعة وإن كان ما بيده رابعة فلا يكون الظهر تامة، فتجب إعادة الصلاتين لعدم ترجيح في إعمال إحدى القاعدتين، انتهى.

وملخص ما أفاده (رفع الله مقامه) أنه لا يمكن إعمال قاعدتي التجاوز والبناء على الأكثر للعلم الإجمالي بكذب أحدهما، إذ مقتضى القاعدتين هو تمامية كلتا الصلاتين والمعلوم إجمالاً نقصان إحدهما، فالبناء على تماميتها - كما هو قضية القاعدتين - مخالف لذلك العلم الإجمالي.

وقد حكي عن الميرزا عليه السلام إعمالها، وحاصل ما ذكره في وجهه: أن قاعدة البناء على الأكثر تكون كالأصل المثبت الذي ينحل به العلم الإجمالي لأنها تثبت وجوب صلاة الاحتياط، وقد قرر في محله انحلال العلم الإجمالي بالأصل المثبت للتكليف الجاري في بعض الأطراف وجريان الأصل النافي في سائر الأطراف بلا مانع، ففي المقام تجري قاعدة البناء على الأكثر في صلاة العصر وينحل بها العلم الإجمالي ويصير الشك في صلاة الظهر بدوياً يجري فيه قاعدة الفراغ، فلا محذور في إجراء القاعدتين أصلاً ولا تدافع بينهما قطعاً.

وتوهم أن جريان القاعدتين في المقام مخالف لمبناه في العلم الإجمالي من عدم جريان الأصول في أطرافه وإن لم يلزم مخالفة قطعية عملية، ولذا لا يجري هو عليه السلام استصحاب النجاسة في كل من معلومي الطهارة والنجاسة، مع أن جريان استصحاب النجاسة في معلومي [الطهارة و] النجاسة مع العلم إجمالاً بطهارة أحدهما لا يوجب المخالفة، فبناؤه عليه السلام على مانعية نفس العلم لجريان الأصول يقتضي عدم جريان القاعدتين هنا، لمانعية العلم بنقصان الركعة لجريانهما.

فاسد؛ لأن مانعية العلم الإجمالي لجريان الأصول - وإن لم يلزم مخالفة عملية - مختصة بالأصول المحرزة، أعني بها الأصول التي يكون التعبد فيها بإلغاء الشك فيها دون الأصول الغير المحرزة، وقاعدة البناء على الأكثر تكون من الأصول الغير المحرزة فلا مانع من جريانهما.

ولا يخفى عدم المجال للتوهم المزبور ودفعه، ضرورة أنه لا ريب في انحلال العلم الإجمالي عند كل أحد ممن يقول بتنجيز العلم الإجمالي بالأصل المثبت للتكليف سواء كان أصلاً محرزاً كالاستصحاب أم غيره كقاعدة الحل، فإن الأصل المثبت مطلقاً يوجب انحلال العلم الإجمالي.

وما ذكر في مانعية العلم الإجمالي لجريان الأصول إنما يكون في صورة عدم انخفاض رتبة الحكم الظاهري، سواء كان عدم الانحفاظ بالنسبة إلى رتبة الجعل كأصول المحرزة، فإن جعل إحرازين يكونان على خلاف الإحراز الوجداني غير معقول، فالعلم الإجمالي بطهارة أحد الإنائين لا يلائم إحراز نجاستها بالاستصحاب فيما إذا كانا معلومي النجاسة سابقاً، أم كان عدم الانحفاظ بالنسبة إلى رتبة الامتثال كما إذا لزم من جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي مخالفة عملية للتكليف.

وأما إذا كان في أحد الأطراف أصل مثبت للتكليف موافق لأحد طرفي المعلوم بالإجمال فانحفاظ الحكم الظاهري بمراتبه فيه مسلم.

وكيف كان فلا ينبغي الإشكال في جريان قاعدة البناء على الأكثر في الفرع المزبور وانحلال العلم الإجمالي بها، سواء كانت أصلاً محرزاً أم غير محرز، بعد القطع بعدم أماريتها لكون موضوعها الشك، كما هو قضية قولهم عليه السلام: «إذا شككت فابن على الأكثر»^(١) أو «إذا اعتدل الوهم»^(٢) ونحو ذلك.

وكذا تجري فيما إذا شك بين الثلاث والأربع مع العلم إجمالاً بأنه على تقدير الرابعة فقد ترك من الركعة الأولى ركوعاً، فإنه يعلم إجمالاً إما بوجوب الإعادة على تقدير رابعة ما بيده وإما بوجوب ضم ركعة إلى الصلاة على تقدير ثالثة ما بيده، وقاعدة البناء على الأكثر تثبت وجوب ضم الركعة إلى الصلاة وتجري قاعدة الفراغ في ركوع الركعة الأولى بلا مانع.

(١) راجع: وسائل الشيعة ٨ / الباب ٨ من أبواب الحلل الواقع في الصلاة، باب وجوب البناء على الأكثر: «إذا شككت فابن على اليقين» و «إذا سهوت فابن على الأكثر».

(٢) وسائل الشيعة ٨ / الباب ١٠ من أبواب الحلل الواقع في الصلاة، باب أن من شك بين الثلاث والأربع وجب عليه البناء على الأربع.

وكذا في عكس هذه الصورة، وهو ما إذا شك بين الثلاث والأربع وعلم إجمالاً بأنه على تقدير ثالثة ما بيده فقد ترك ركناً أو أوجد ما ينافي الصلاة عمداً وسهواً، فإن قاعدة البناء على الأكثر تجري أيضاً وتثبت أن الوظيفة هي البناء على الأكثر وإتمام الصلاة والإتيان بصلاة الاحتياط وتجري قاعدة التجاوز في الركن أو اصالة عدم الإتيان بالمنافي.

وتوهم عدم جريان قاعدة البناء على الأكثر في هاتين الصورتين للعلم إجمالاً إما بوجوب الإعادة وإما بضم ركعة متصلة، وبقاعدة البناء على الأكثر لا ينحل هذا العلم لكون مقتضاها - وهو البناء على الأربع والإتيان بركعة مفصلة - خلاف طر في المعلوم بالإجمال فلا ينحل بها.

فاسد؛ بدهة أن الوظيفة في الأخيرتين بالنسبة إلى الشاك قد انقلبت من الاتصال إلى الانفصال فوظيفة الشاك إتيان النقص في الأخيرتين مفصلاً لا موصولاً.

ومنه يظهر فساد القول بأن مقتضى قاعدة الاشتغال بعد جريان قاعدة التجاوز في ركوع الركعة الأولى هو الإتيان بركعة موصولة وينحل ببركة قاعدة الاشتغال العلم الإجمالي بوجوب الإعادة على تقدير فوت الركوع من الركعة الأولى أو بوجوب الإتمام ولا مجال لقاعدة البناء على الأكثر إما لبطلان الصلاة وإما لوجوب الإتمام.

توضيح وجه الفساد: أن قاعدة الاشتغال لا تدفع احتمال الزيادة المبطلّة إذ يحتمل أن تكون الركعة التي يأتي بها لقاعدة الاشتغال هي الخامسة والعقل لا يحكم بعدم مصرية هذا الاحتمال ومع احتمال الخطر لا يحكم العقل بالتأمين، فلا تجدي قاعدة الاشتغال في المقام.

فلامحيص عن الالتزام بجريان قاعدة البناء على الأكثر بعد البناء على انقلاب حكم الركعتين الأخيرتين للشك فيها من الاتصال إلى الانفصال وكون الشك من قبيل السفر موجباً لتبديل الموضوع، فيبني على الأكثر ويتم صلاته ويأتي بصلاة الاحتياط وتجري قاعدة التجاوز في ركوع الركعة الأولى، فأنحلال العلم الإجمالي يكون بقاعدة البناء على الأكثر لا قاعدة الاشتغال.

وقد يستشكل في جريان قاعدة البناء على الأكثر في هذه الصورة بما حاصله أنه يعلم بعدم جريان قاعدة البناء على الأكثر فيها، إذ لو كانت الصلاة تامة فلا وجه للبناء على الأكثر وإتيان صلاة الاحتياط إذ المفروض تمامية الصلاة وعدم الحاجة إلى قاعدة البناء على الأكثر وصلاة الاحتياط، وإن كانت ناقصة بركعة فالصلاة باطلة لفوت الركوع من الركعة الأولى فلا يجبر هذا النقص بصلاة الاحتياط، فنعلم بأنه لا يمكن التعبد بقاعدة البناء على الأكثر في المقام لعدم مطابقتها للواقع مع أنه يعتبر احتمال المطابقة للواقع في صحة التعبد بها كما هو شأن التعبد بكل قاعدة.

ويمكن دفعه بأنه بعد البناء على إتيان الركوع بقاعدة التجاوز والبناء على الأكثر وإتيان صلاة الاحتياط ينحل العلم الإجمالي ولا يبقى علم بالتكليف أصلاً، إذ لو كانت الصلاة تامة فلا تكليف بالإعادة وإن كانت ناقصة واقعاً فاقنع المولى بها كما في سائر موارد قاعدة التجاوز.

فتخلص من جميع ما ذكرناه أن العلم الإجمالي في جميع الصور المزبورة من صور الشك بين الثلاث والأربع وغيرها مما يكون من هذا القبيل ينحل ببركة قاعدة البناء على الأكثر.

إيقاظ: لا يخفى أن ما ذكرناه في الصور المزبورة من انحلال العلم الإجمالي مبني على إطلاق أدلة البناء على الأكثر في الشك بين الثلاث والأربع وغيرها للصور

المقرونة بالعلم الإجمالي، وأما بناءً على انصرافها إلى الشكوك الساذجة المجردة عن العلم الإجمالي فلا وجه للانحلال المزبور لعدم جريان قاعدة البناء على الأكثر فيها حتى ينحل بها العلم الإجمالي، والظاهر كون الانصراف بدوياً فتجري قاعدة البناء على الأكثر في جميع الصور سواء اقترنت بالعلم الإجمالي أم لا، وينحل بها العلم الإجمالي.

وليعلم أيضاً أنّ تصحيح الصلاة في الصور المذكورة يكون فيما إذا جرى أصل مصحح فيما هو طرف قاعدة البناء على الأكثر كقاعدة التجاوز في ركوع الركعة الأولى أو استصحاب عدم المنافي، وأما إذا لم يمكن تصحيح الصلاة فيكون خارجاً عن الصور التي يمكن تصحيح الصلاة فيها.

كما إذا علم إجمالاً بأنّه على تقدير ثلثية الركعة التي بيده يعلم بأنّه لم يكن على وضوء فإنّه لا أصل في البين يحرز الوضوء بالنسبة إلى الأجزاء الباقية والمفروض شرطية الوضوء لكل جزء من أجزاء الصلاة، إذ الأصل في المقام إما قاعدة التجاوز وإما قاعدة الفراغ، أما الثانية فلا موضوع لها لكون المصلي في أثناء الصلاة لا بعدها، وأما الأولى فلائها لا تثبت إلا صحة الأجزاء السابقة لتحقق التجاوز بالنسبة إليها وأما ما بقي من الأجزاء فلا تجري فيها قاعدة التجاوز لعدم تحقق موضوعها وهو التجاوز، وليس لها مصحح، فلاحالة تبطل الصلاة لعدم التمكن من إتمامها على وجه صحيح.

فتلخص أنّ تصحيح الصلاة وانحلال العلم الإجمالي في الصور المزبورة ونظائرها موقوف على أمور ثلاثة:

الأول: إطلاق أدلة البناء على الأكثر للشكوك المقرونة بالعلم الإجمالي وعدم اختصاصها بالشكوك المجردة عن العلم الإجمالي.

الثاني: أن يكون مفاد أدلة البناء على الأكثر انقلاب الحكم في الركعتين الأخيرتين من الاتصال إلى الانفصال للشك بحيث كان الشك كالسفر والحضر من العناوين المغيرة للأحكام واقعاً.

الثالث: أن يكون الخلل المحتمل في مقابل البناء على الأكثر مما يمكن تصحيح الصلاة معه بأصل مصحح وأما مع عدم إمكان تصحيح الصلاة معه بأصل كالوضوء على ما عرفت فلا تجري فيه قاعدة البناء على الأكثر.

الأمر الثاني: أن الظاهر إطلاق قاعدة البناء على الأكثر للشكوك المقرونة بالعلم الإجمالي كما عرفت مفصلاً، ولا مجال لدعوى عدم الإطلاق إلا الانصراف إلى الشكوك الخالية عن العلم الإجمالي وهو بدوي لا يعبأ به، كما تقدم.

الأمر الثالث: أن الظاهر أن البناء على الأكثر يكون على وجه العزيمة وأن المطلوب في حال الشك هي الصلاة الترقية كالقرآن المدرس الموقوف، فإن الواجب هو تصحيحه الموجب لبقائه لا جعل مصحف جديد مكانه، فإن ظاهر الأمر بالبناء على الأكثر هو انقلاب الصلاة التامة إلى الصلاة المرقعة.

ولكن الشهيد في الذكرى والعلامة في النهاية على ما حكي عنها احتملا كون البناء على الأكثر وصلاة الاحتياط من باب التخفيف والرخصة وكون الإعادة أيضاً مجزية.

وأنت خبير بضعف هذا الاحتمال، لظهور الأمر بالبناء على الأكثر في التعيين كظهور سائر الأوامر في التعيينية، ومجرد كون ما دل على البناء على الأكثر مسوقاً لبيان علاج الخلل الواقع في الصلاة لا يوجب ظهوره في جواز المضي في الصلاة بالكيفية المعهودة في البناء على الأكثر، لما عرفت من انقلاب الحكم بإتيان الصلاة تامة إلى الصلاة مرقعة في حال الشك فاحتمال إرادة جواز المضي من الأمر بالبناء على الأكثر لا يصادم الظهور.

فالحق ما نسب إلى المشهور من كون البناء على الأكثر عزيمة لا رخصة، فلا يجوز رفع اليد عن العلاج المعهود وإعادة الصلاة، والله العالم بالأحكام.

الأمر الرابع: أن قاعدة البناء على الأكثر مفوتة للمحل الشكّي بل السهوي أيضاً. هذا شطر من الكلام المتعلق بالشك في الأفعال والركعات، وقد عرفت أن الشك في الثنائية والمغرب والأولين من الرباعيات مفسد بمعنى عدم جواز المضي على الشك لا بمعنى إبطاله للصلاة بمجرد حدوثه على حذو إبطال الحدث لها، ولذا لو تبدل الشك قبل انحاء صورة الصلاة بالعلم مثلاً يجب العمل بمقتضاه ولا يجوز إبطال الصلاة.

[اعتبار الظن في الصلاة]

وأما الظن، فتنقيح الكلام فيه موقوف على التعرض لمقامات:

الأول: في اعتباره في الركعتين الأوليين، الثاني: في اعتباره في الأخيرتين، الثالث: في اعتباره في الأفعال.

وقبل التعرض لهذه المقامات ينبغي ذكر الأخبار الواردة في الباب ليتضح ببركتها الحال في كل حال، فنقول وبه نستعين وبولي أمره صلوات الله عليه نتوسل ونستغيث: الروايات على طوائف:

منها: ما تدل على اعتبار الظن مطلقاً من غير تقييد بالأخيرتين ولا بغيرهما من الركعات والأفعال، كالنبوي: «إذا شك أحدكم في الصلاة فلينظر أحرى ذلك إلى الصواب وليبن عليه.»^(١)، والنبوي الآخر: «إذا شك أحدكم فليتحرّ للصواب ثم السلام ثم يسجد سجدتين»^(٢).

(١) سنن ابن ماجه / ٣٨٣، الحديث ١٢١٢.

(٢) صحيح مسلم / ١ / ٤٠٠، ٨٩ و سنن النسائي / ٣ / ٢٨.

ومنها: ما ظاهرها اعتبار الظن في الركعات من غير تفصيل بين الأخيرتين وغيرهما، كصحيحة صفوان عن أبي الحسن عليه السلام قال: «إن كنت لا تدري كم صليت ولم يقع وهمك على شيء فأعد الصلاة.»^(١) فإن مفهومه اعتبار الوهم أي الظن.

ومنها: ما ظاهره اعتبار الظن في الأخيرتين، كقوله عليه السلام في خبر عبد الرحمن بن سيابة وأبي العباس: «إذا لم تدر ثلاثاً صليت أو أربعاً ووقع رأيك على الثلاث فابن على الثلاث وإن وقع رأيك على الأربع فسلم وانصرف وإن اعتدل وهمك فانصرف وصل ركعتين وأنت جالس»^(٢).

وقوله عليه السلام في خبر الحلبي: «إن كنت لا تدري ثلاثاً صليت أم أربعاً ولم يذهب وهمك إلى شيء فسلم ثم صل ركعتين وأنت جالس.»^(٣)، وغير ذلك من المستفيضة المتقدمة جملة منها في الشكوك المزبوة الدالة على اعتبار الظن في الركعتين الأخيرين منطوقاً أو مفهوماً.

ومنها: ما تدل على عدم اعتبار الوهم فيما فرضه الله تعالى من العشر ركعات ولزوم إحرازها، كصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان الذي فرض الله على العباد عشر ركعات وفيهن القراءة وليس فيهن وهم يعني سهواً، فزاد رسول الله صلى الله عليه وآله سبعاً وفيهن الوهم وليس فيهن قراءة فمن شك في الأوليين أعاد حتى يحفظ ويكون على يقين ومن شك في الأخيرتين عمل بالوهم»^(٤).

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٢٦، الباب ١٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١، الحديث ١٠٤٨٩.

(٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢١١، الباب ٧ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١، الحديث ١٠٤٤٨.

(٣) وسائل الشيعة ٨ / ٢١٧، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٥، الحديث ١٠٤٦٤.

(٤) وسائل الشيعة ٨ / ١٨٨، الباب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١، الحديث ١٠٣٧٥.

أما المقام الأول: فالحق فيه اعتبار الظن في الأوليين لعموم النبويين المزبورين، وضعف السند فيهما منجر بعمل الأصحاب.

والقول بعدم الانحياز لعدم إحراز استناد المشهور إليهما ومجرد موافقة عملهم لهما لانحجر الضعف، ضعيف ضرورة أن الفحص والتتبع التام وعدم الظفر برواية أخرى تدل على مذهب المشهور - مع شدة ورع الفقهاء والقطع بعدم الفتوى بغير العلم، والعلم أيضاً بعدم كتابهم لرواية معتبرة عندهم وإيذاء كل منهم إلى آخر بعدم ضبطها في الكتب - يشرف الفقيه على القطع بكون مستند المشهور هو الخبرين النبويين المزبورين، فلا ينبغي الإشكال في صحة سند النبويين.

ولكن يمكن أن يقال بتخصيصها بما دل على لزوم إحراز الأوليين لأخصيته من النبويين فيخصصان به ويكون المتحصل بعد التخصيص اعتبار الظن إلا في الأوليين. فالأولى الاستدلال على حجية الظن في الأوليين بصحيفة صفوان المتقدمة، فإنها ظاهرة في الأوليين لأن منطوقه بقريته قوله **عَلَيْهِمَا**: «فأعد الصلاة» مختص بالشك المبطل وهو الشك المتعلق بالأوليين لا كل شك، إذ ليس حكم كل شك وجوب الإعادة فإذا شك بين الواحدة وما فوقها من الثانية والثالثة تجب فيه إعادة الصلاة إن لم يحصل له ظن بأحد طرفي الشك وإلا فلا تجب الإعادة، ومن المقرر في محله تبعية المفهوم للمنطوق في السعة والضييق وعدم تفاوتها إلا في الإيجاب والسلب، والمنطوق مختص بالشك المتعلق بالأوليين فالمفهوم أيضاً مختص به، فالصحيحة من الأدلة الخاصة الدالة على اعتبار الظن في الأوليين.

فإن قلت: إن الصحيحة على هذا التقريب تعارض بما دل على اعتبار اليقين في الأوليين، وحيث إن تلك الأخبار أرجح من هذه الصحيحة تقدم عليها ومقتضاها عدم اعتبار الظن في الأوليين.

قلت: هذا صحيح إن لم تكن الصحيحة حاکمة عليها، ولكن الحق حكومتها عليها لأن الظاهر من العلم والإحراز في تلك الأخبار هو العلم الطريقي لا الصفتي، ويشهد به كشف الخلاف إذ لو كان على وجه الصفة لم يكن من باب كشف الخلاف بل من تبدل الموضوع، فالمعتبر هو الإحراز الوجداني، وهذه الصحيحة تدل على كون الظن إحرازاً أيضاً فتوسع الصحيحة دائرة الشرط وهو الإحراز المعتبر في الأوليين كسائر الحكومات الموسعة ويكون المتحصل أعمية الإحراز من العلمي والظني.

وعليه فلا تلاحظ أظهرية تلك الأخبار في اعتبار الإحراز العلمي في الأوليين من صحيحة صفوان في صحة الأوليين مع الظن حتى يقال بتقدم تلك الأخبار على الصحيحة للأظهرية، فالحاكم يقدم على المحكوم وإن كان ظهوره في غاية الضعف وظهور المحكوم في كمال القوة.

لا يقال: إنَّ صحيحة صفوان أعم من الأخبار الدالة على اعتبار العلم في الأوليين وخصوصيتها تكون بعد تخصيصها بما دلَّ على لزوم البناء على الأكثر في الشك في الأوليين وانقلاب النسبة بعد التخصيص إلى التباين.

بيانه: أنَّ وجوب الإعادة في صورة اعتدال الوهم - كما هو قضية المنطوق - يعم كل شك، وبهذه الملاحظة تكون الصحيحة أعم من أخبار اعتبار اليقين في الأوليين ولا تكون مختصة بالأوليين إلا بعد تخصيصها بما دلَّ على عدم الإعادة في الشك في الأخيرتين، وبعد التخصيص تنقلب اعمية الصحيحة من روايات اعتبار الإحراز في الأخيرتين إلى التباين ولا بد من ملاحظة النسبة قبل التخصيص وحينئذٍ تكون الصحيحة أعم فتخصص بروايات الإحراز، وتكون النتيجة عدم حجية الظن في الأوليين.

فإنه يقال: إنَّ المفهوم يترتب على المنطوق إذ هو من لوازمه، فلا بد من لحاظ جميع القيود الدخيلة في المنطوق سواء كانت متصلة أم منفصلة حتى يترتب على انتفائها المفهوم، بدهاة أن شمول المنطوق لكل شك يكون بالإطلاق الموقوف على تامة مقدمات الحكمة التي منها عدم البيان، وما دل على صحة الصلاة في الشك المتعلق بالأخيرتين بيان فينهدم أساس الإطلاق، وعليه فلا بد من تقييد المنطوق بكل قيد متصل أو منفصل ثم أخذ المفهوم، فالمنطوق حينئذ هو الشك الذي يترتب عليه الإعادة لاكل شك فيكون خاصاً كأخبار الإحراز، وقد عرفت حكومة مفهوم الصحيحة عليها.

فتلخص مما ذكرنا اعتبار الظن في الأوليين والثنائية والثلاثية لكون الشك فيها موجباً للإعادة وقوله عليه السلام في صحيحة صفوان: «فأعد الصلاة» تشمل كل صلاة يتطرق إليها الشك المبطل.

وبالجمله فالمتحصل من صحيحة صفوان وجوب إعادة الصلاة في صورة عدم العلم بعدد الركعات وعدم الظن بها فمع العلم أو الظن لا تجب الإعادة، فتختص الصحيحة بالشكوك المبطله كالشك بين الواحدة والثنتين أو أزيد وكالشك بين الاثنتين وأزيد في صلاة المغرب، فيكون الظن بمقتضى هذه الصحيحة حجة بمعنى اكتفاء الشارع في الركعتين الأوليين بالامتثال الظني بعد حكم العقل بلزوم الامتثال القطعي لتوقف اليقين بالفراغ عليه ولكن الشارع اكتفى بالامتثال الظني والعقل يحكم بذلك أيضاً لكونه تابعاً لحكم المولى، ففي الأوليين يكتفى بالامتثال الظني.

وقوله عليه السلام في صحيحة زرارة المتقدمة: «وليس فيهن وهم»^(١)، يراد به الشك

(١) وسائل الشيعة ٨ / ١٨٨، الباب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١، الحديث

لا الظن حتى يكون دليلاً على عدم اعتبار الظن في الأوليين، والقرينة على كون المراد به الشك هو قوله **عَلَيْهِ** بعد ذلك: «فمن شك في الأوليين...».

وبالجمله فالمراد من نفي السهو في العشر ركعات في تلك الروايات بالقرائن الموجودة فيها - كما لا يخفى ذلك على من راجعها - هو نفي الشك لا نفي الظن، حتى تخصص صحيحة صفوان ^(١) وتكون النتيجة بعد التخصيص عدم حجية الظن في الأوليين.

وأما الروايات الآمرة بإعادة الصلاة كما في بعض، والاستقبال ^(٢) كما في آخر - التي تقدمت جملة منها في الشك في الثنائية والمغرب - فموردها الشك لا الظن، فلا تنافي بينها وبين صحيحة صفوان بل هي موافقة للصحيحة الآمرة بالإعادة في صورة الشك وعدم الظن.

فتلخص من جميع ما ذكرنا عدم البأس في حجية الظن في عدد ركعات الأوليين والثنائية والمغرب، خلافاً لابن ادريس ^(٣) حيث أنه لم يعتبر الظن في عدد الأوليين بل وفي كل ثنائية وثلاثية، وتبعه صاحب الحدائق ^(٤) محتجاً على ذلك بالمستفيضة الدالة على وجوب الحفظ في الأوليين وسلامتها من السهو، ولكن قد عرفت حكومة ما دل على اعتبار الظن على تلك المستفيضة.

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٢٦، الباب ١٥ من أبواب الحلل الواقع في الصلاة، ح ١، الحديث ١٠٤٨٩.

(٢) راجع: وسائل الشيعة ٨ / ١٩٣، الباب ٢ من أبواب الحلل الواقع في الصلاة، باب بطلان الصبح والجمعة والمغرب وصلاة السفر بالشك في عدد الركعات.

(٣) السرائر ١ / ٢٤٥.

(٤) الحدائق الناضرة ٩ / ١٦٧.

وأما المقام الثاني: فملخص الكلام فيه اعتبار الظن في الأخيرتين إجماعاً على ما حكاه غير واحد، ويشهد به كثير من النصوص الواردة في الشك في الأخيرتين^(١) وقد تقدمت جملة منها، ومقتضاها وجوب البناء على الظن وإتمام الصلاة وعدم وجوب صلاة الاحتياط، خلافاً لبعض تشبهاً ببعض الروايات^(٢)، ولكن إعراض الأصحاب عنها يسقطها عن الاعتبار، فلا وجه للقول بوجوب صلاة الاحتياط مع الظن.

وكذا لا وجه لوجوب سجود السهو في صورة الظن بالثلاث، كما يقتضيه قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في خبر الحلبي: «فإن ذهب وهمك إلى الأربع فتشهد وسلّم ثم اسجد سجدي السهو»^(٣)، لكنه موهون بعدم عمل الأصحاب به، ولذا أفتى بعض باستحباب سجود السهو لكنه لا يتم إلا بناء على قاعدة التسامح وهو في حيز المنع كما قرر في الأصول، فتأمل جيداً.

وأما المقام الثالث: فزبدة الكلام فيه أن المشهور كما عن شيخنا الأعظم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ^(٤)، بل عدم الخلاف فيه كما عن المحقق الثاني^(٥) هو اعتبار الظن في الأفعال، ويشهد له عموم النبوي المذكور^(٦) وقد عرفت تقريب اعتباره.

وقد يحتج عليه بوجوه اعتبارية، منها: الأولوية، ببيان: أن حجية الظن في الركعة

١ و ٢) راجع: وسائل الشيعة ٨ / ٢١٢، الباب ٨ من أبواب الحلل الواقع في الصلاة، باب وجوب البناء على الأكثر عند الشك في عدد الأخيرتين وإتمام ما ظن نقصه.

٣) رسائل الشيعة ٨ / ٢١٦، الباب ١٠ من أبواب الحلل الواقع في الصلاة، ح ٥، الحديث ١٠٤٦٤.

٤) أحكام الحلل الواقع في الصلاة للشيخ الأنصاري / ٢١٠.

٥) شرح الألفية (رسائل المحقق الكركي ٣) / ٣١٠.

٦) سنن ابن ماجه ١ / ٣٨٣، الحديث ١٢١٢.

التي هي مجموع الأجزاء تستلزم حجيته في كل جزء من الركعة بالطريق الأولى.
وفيه: أنّ الأولوية ظنية لا يعبأ بها في استنباط الحكم الإلهي، ودعوى قطعيتها
منوطة بالقطع بعدم الخصوصية للركعة وعلى مدعيه الإثبات.

ومنها: كون اعتبار العلم بإتيان الأجزاء مما لا يمكن غالباً، إذ لو توجه إلى الخالق
جل وعلا كمال التوجه يغفل غالباً عن حفظ أجزاء الصلاة، فلا بد من اعتبار الظن
فيها لئلا يلزم المخرج.

وفيه: أنّ مقتضى هذا الوجه اعتبار الظن في صورة استلزام المخرج لا مطلقاً، فهو
أخص من المدعى كما لا يخفى.

فالعمدة في مستند الحكم هو النبوي المزبور، فإن تم اعتباره بأن حصل
الاطمينان باستناد المشهور إليه فلا كلام، وإلاّ فحجية الظن في الأفعال غير ثابتة
فالأحوط في صورة الظن بالإتيان مع بقاء المحل هو الإتيان به وإتمام الصلاة ثم
الإعادة.

وتظهر الثمرة بين حجية الظن في الأفعال وعدمها فيما إذا حصل الظن بالإتيان مع
كونه في المحل، فإنّ الظن إن كان بحكم الشك يؤتى به لكونه من الشك في المحل وإن
كان بحكم العلم فلا يؤتى به كالعلم بالإتيان.

وفما إذا حصل الظن بعدم الإتيان مع تجاوز المحل الشكي، فإن كان كالعلم يرجع
ويؤتى به، وإلاّ فيكون من الشك بعد المحل فلا يعتنى به.

ومع تجاوز المحل السهوي فإن كان المظنون فوته ركناً تبطل الصلاة، وإلاّ
فالقضاء إن كان تشهداً أو سجدة واحدة، أو سجدة سهو إن كان غيرهما.
وبالجمله فالثمرات المترتبة على حجية الظن في الأفعال كثيرة كما لا يخفى.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأمر الأول: أنه بناءً على حجية الظن في الأفعال تختص الحجية بالظن المحاصل في أثناء الصلاة، وأما المحاصل بعدها فلا دليل على اعتباره إذ المستند هو النبوي المذكور وظاهره حدوث الشك في الأثناء، فإذا ظن بعد الصلاة بفوت ركوع الركعة الأولى أو غيرها يكون بحكم الشك فلا يعتنى به لكونه بعد الفراغ، أو ظن بنقص ركعة بعد الفراغ فكذا، إن قلنا بكون الشك المأخوذ في قاعدة الفراغ هو خلاف اليقين.

وإن قلنا بكونه خصوص المتساوي طرفاه فلا تجري قاعدة الفراغ في الظن بالنقيصة المحاصل بعد الفراغ فلا حكم لهذا الظن لعدم حجيته بعد الفراغ ولعدم جريان قاعدة الفراغ فيه، فمقتضى قاعدة الاشتغال هو إعادة الصلاة لتوقف اليقين بالبراءة عما اشتغلت به الذمة قطعاً عليها.

لكن الحق كون الشك في قاعدة الفراغ خلاف اليقين سواء تساوى طرفاه أم ترجح أحدهما على الآخر، إذ الشك لغة هو ضم أحد الشئيين مع الآخر والشك فيه ضم الاحتمالين سواء كانا متساويين أم مختلفين، ويشهد بذلك مضافاً إلى اللغة كون القاعدة جارية في موارد الاستصحاب الذي يكون الشك فيه خلاف اليقين.

وعلى القول بحجية الظن مطلقاً تبطل الصلاة في الصورة الأولى وهي الظن بفوت الركوع، وتكون الصورة الثانية بحكم تذكر النقص فإن لم يأت بالمنافي يأتي بركعة وإلا يعيد الصلاة.

الأمر الثاني: أن المستفاد من صحيحة صفوان المتقدمة هو اعتبار الظن في الركعات في خصوص الشكوك المفسدة، لأن ضيق دائرة المحمول وهو إعادة الصلاة يوجب ضيق دائرة الموضوع فيصير الموضوع بهذه القرينة العقلية خصوص الشك

الذي إن لم ينته إلى العلم ولا الظن يوجب الإعادة، وهو في غير الأخيرتين إذ الشك فيها وإن لم ينته إلى علم ولا ظن لا يوجب الإعادة، فهذا الشك المبطل كالشك المتعلق بالأوليين أو الثنائيتين أو المغرب إذا انتهى إلى الظن لا يكون مفسداً كما هو قضية المفهوم.

وكذا إذا شك بين الاثنتين والخمس أو بين الواحدة والخمس وغيرهما من الشكوك الباطلة وتبدل بالظن يكون ذلك الظن حجة.

الأمر الثالث: أن مقتضى الصحيحة المزبورة اعتبار الظن في الأثناء دون ما بعد الفراغ، بدهاه اختصاص المنطوق بالشك في الأثناء بعد تخصيصها بقاعدة الفراغ فيختص الشك في المنطوق بالشك في الأثناء لكون الشك بعد الفراغ مجرى لقاعدة الفراغ، وتبعية المفهوم للمنطوق سعة وضيقاً توجب اختصاص المفهوم وهو اعتبار الظن بالأثناء.

فإذا ظنَّ بعد الصلاة بالركعة الخامسة أو النقيصة كالثالثة، فلا دليل على اعتبار هذا الظن بل هو محكوم بحكم الشك بعد الفراغ إن قلنا بكون الشك الموضوع لقاعدة الفراغ خلاف اليقين حتى يشمل الظن، وإن قلنا بكونه خصوص الشك المصطلح وهو ما يتساوي طرفاه فيكون الظن المزبور مجرى قاعدة الاشتغال، فإنَّ أصالة عدم الإتيان في الظن بالنقص تجري وفي الظن بالزيادة تجب إعادة الصلاة لقاعدة الاشتغال.

والقول بأنَّ المنطوق مطلق يشمل الشك في الأثناء وبعد الفراغ وكذا المفهوم، شطط من الكلام لما تقدم من أنَّ هذا الشمول يكون بالإطلاق لا العموم، ومن البديهي توقف الإطلاق على مقدمات الحكمة التي منها عدم ما يصلح للبيانية وما دل على عدم اعتبار الشك بعد الفراغ صالح للبيانية، فلا يتم ما يبتني عليه الإطلاق

فيخصص المنطوق لا محالة، والمفروض تبعية المفهوم للمنطوق فتتضيق دائرة كل من المنطوق والمفهوم.

فإن قلت: إن تخصيص صحيحة صفوان بقاعدة التجاوز فرع أخضية القاعدة من الصحيحة وليس الأمر كذلك، ضرورة كون النسبة بينهما عموماً من وجه لتصادقهما على الشك في الركعات زيادة ونقيصة بعد الفراغ، وافتراقهما في الشك في الأجزاء بعد الفراغ لكونه مورداً للقاعدة دون الصحيحة وفي الشك في الركعات في الأثناء فإنه مورد الصحيحة دون القاعدة.

وبالجمله فالقاعدة أعم من الصحيحة لكونها شاملة للشك في الركعات والأجزاء وأخص منها لا اختصاصها بالشك بعد الفراغ، والصحيحة أعم من القاعدة لشمولها للشك في الأثناء وبعد الفراغ واخص منها لا اختصاصها بالشك في الركعات. فليست القاعدة أخص من الصحيحة حتى تخصص بها فتبقى الصحيحة باقية على إطلاقها لكل من الشك في الأثناء وبعد الفراغ فيكون المفهوم أعني حجية الظن على هذا شاملاً لكلا الشكين كما لا يخفى.

قلت: على ما ذكرت يلزم التساقط في مورد التعارض وهو الشك في الركعات بعد الفراغ، فلا تكون الصحيحة ولا القاعدة حجة حينئذٍ والمرجع قاعدة الاشتغال القاضية بلزوم الإعادة إذا تعلق الظن بالنقص أو الزيادة.

وأما على تقدير عدم اختصاص الصحيحة بما قبل الفراغ تقدم على قاعدة الفراغ وتكون النسبة حينئذٍ بينهما بالأخص المطلق، حيث إن قاعدة الفراغ تجري في كل من الفراغ الحقيقي كالفراغ بعد العمل والفراغ التعبدي كالفراغ من الجزء بعد تجاوز محله وهو المسمى بقاعدة التجاوز بناءً على وحدة القاعدتين أعني الفراغ والتجاوز، كما هو مبنى الميرزا رحمته.

وعليه فقاعدة الفراغ تجري في الأثناء وبعد الفراغ، في الأجزاء والركعات، وفي الشك والظن، لكون الشك في القاعدة خلاف اليقين بقريته حكومتها على استصحاب عدم الإتيان بالمشكوك بعد وضوح حجية الاستصحاب في صورتي الظن والشك.

والصحيحة المزبورة تختص بالركعات والظن، وعدم شمولها للشك، فتخصص قاعدة الفراغ فيكون الظن حجة في الركعات في الأثناء وبعد الفراغ ويكون بحكم العلم ويقدم على قاعدة الفراغ، فتدبر.

الأمر الرابع: أنّ ظاهر صحيحة صفوان هو اعتبار الظن في النقص والتام بأن يكون المظنون النقص كالظن بكون الركعة ثالثة أو ثانية، أو التام كالظن برابعة الركعة، دون ما إذا كان المظنون خامسية الركعة، إذ المفهوم هو عدم الإعادة فيما إذا وقع الوهم أي الظن على أحد الطرفين وهذا لا يتصور إلا فيما إذا كان المظنون النقص أو التام، والمسألة محتاجة إلى مزيد التأمل.

الأمر الخامس: أنّ قضية إطلاق الظن هي حجية الظن مطلقاً سواء كان ابتدائياً أم طارئاً بأن تكون الحالة الأولى هي الشك ثم تبدلت بالظن لصدق عدم العلم وذهاب الوهم إلى أحد الطرفين في صورتي كون الظن ابتدائياً وانقلابياً، فالمستفاد من الصحيحة أنّ عدم العلم الذي له فردان إن كان معتدلاً وهو المعبر عنه بالشك فحكمه الإعادة وإن كان ظناً فحكمه عدم الإعادة فالاعتدال والظن مشتركان في كونها عدم العلم، غاية الأمر أنّ لكل من فرديه حكماً يخصه، ولذا عقد الفقهاء لكل من الظن والشك في كتاب الصلاة بحثاً على حدة.

[صلاة الاحتياط]

القول في صلاة الاحتياط، وفيه مباحث:

المبحث الأول: أن الظاهر كون صلاة الاحتياط متممة ملاكاً لا جزءاً، لما اعتبر فيه من أمارات الاستقلال من تكبيرة الافتتاح والتسليم وتعين قراءة الفاتحة، إذ لو كانت جزءاً للصلاة لم يكن وجه لوجوب هذه الأمور.

ومجرد عدم جواز تخلل المنافي بينها وبين أصل الصلاة بعد تسليمه لا يكون دليلاً على الجزئية لإمكان أن يكون تعبداً محضاً، وكذا لزوم إيقاعها إلى الجهة التي وقعت الصلاة الأصلية إليها في صورة اشتباه القبلة، كما سيجيء التفصيل إن شاء الله.

وعلى ما ذكرنا من تتميم صلاة الاحتياط لملاك الصلاة الأصلية - لا جبر نقصها حقيقة على نحو الجزئية - يجب في صلاة الاحتياط جميع ما يعتبر في الصلوات المستقلة من تكبيرة الافتتاح والتسليم والفاتحة، وعليه فلا حاجة في إثبات التكبيرة في صلاة الاحتياط إلى التشبث برواية زيد الشحام^(١) حتى يستشكل فيها بعدم العمل بها.

ويجاب عن الإشكال - كما في المستمسك^(٢) - بعدم التنافي في الحجية بين مدلولات الدليل.

ولكن يمكن الذهاب إلى ما نسب إلى المشهور من كون صلاة الاحتياط جزءاً للصلاة الأصلية على تقدير النقص لامتممة ملاكها بأن يقال: إن تعيين الفاتحة لا يشهد بكون صلاة الاحتياط مستقلة لا جزءاً للصلاة الأصلية، كما قيل بأنها لو كانت جزءاً كان الحكم التخيير بين الفاتحة والتسبيحات، فتعيين الفاتحة شاهد على الاستقلال.

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٢٥، الباب ١٥ من أبواب الحلل الواقع في الصلاة، ح ٥، الحديث

١٠٤٨٧.

(٢) مستمسك العروة ٧ / ٤٩٩.

وجه عدم الشهادة أنّ تعيين الفاتحة يكون لرعاية احتمال تمامية الصلاة الأصلية حتى تصلح صلاة الاحتياط لوقوعها حينئذٍ نافلة إذ لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب، فتعيين الفاتحة لا يكون شاهداً على الاستقلال.

وأما تكميرة الافتتاح فهي وإن كانت شاهدة على الاستقلال لكن يعارضها ظهور ما دل من الروايات على كون صلاة الاحتياط تمام ما نقص على تقدير النقصان، كموثقة عمار المتقدمة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ألا أعلمك شيئاً إذا فعلته ثم ذكرت أنك أتممت أو نقصت لم يكن عليك شيء؟ قلت: بلى، قال عليه السلام: إذا سهوت فابن على الأكثر فإذا فرغت وسلمت فقم فصل ما ظننت أنك نقصت فإن كنت قد أتممت لم يكن عليك في هذه شيء وإن ذكرت أنك كنت نقصت كان ما صليت تمام ما نقصت.»^(١)، فإنّ ظهور قوله عليه السلام: «كان ما صليت تمام ما نقصت» في كون صلاة الاحتياط تمام أجزاء الصلاة لا ملاكها مما لا يكاد يخفى على ذي مسكة.

وكذا لا ينكر ظهور تلك الأخبار في انقلاب الحكم في الأخيرتين لخصوص الشاك من الاتصال إلى الانفصال، فلا ضير بمقتضى تلك الروايات في زيادة التكميرة، كاغتفار زيادة الركن في صلاة الجماعة للمتابعة وتخصيص الجملة المستثناة في حديث لاتعاد الصلاة بالنسبة إلى الركوع والسجود في صلاة الجماعة بما دل على اغتفار زيادة ركن للمتابعة في صلاة الجماعة.

والحاصل أنّ المتبع في إبطال زيادة الركن للصلاة هو الدليل، فإذا دل الدليل على عدم إبطالها في بعض الموارد كالمقام فهو الحجة.

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢١٣، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣، الحديث

وبعد ظهور أدلة صلاة الاحتياط في انقلاب التكليف من الاتصال إلى الانفصال لا يعبأ بالاستبعاد المزبور من أن صلاة الاحتياط على تقدير جزئيتها كيف يمكن اغتفار زيادة التكبيرة فيها لأنه كما قيل اجتهاد في مقابلة النص.

فتلخص مما ذكرنا أن الظاهر جزئية صلاة الاحتياط وعدم كونها صلاة مستقلة، والله العالم.

المبحث الثاني: أنه هل يجوز تخلل المنافي تكليفاً ووضعاً بين الصلاة الأصلية وبين صلاة الاحتياط أم لا؟

الحق عدم الجواز على تقدير الجزئية لوقوع المنافي في أثناء الصلاة على تقدير النقص فيكون مبطلاً للصلاة الأصلية، ولا تلحق صلاة الاحتياط بها ولا يمكن الاكتفاء بها في نظر العقل وهذا معنى البطلان.

وأما حرمة المنافي تكليفاً فلحرمة الإبطال. هذا إذا كان الإتيان بالمنافي عمدياً، وإن كان سهوياً فلا إشكال في ترتب الحكم الوضعي أعني البطلان عليه فيما كان إبطاله مطلقاً كالحديث والاستدبار، وأما الحكم التكليفي فكذلك وإن كان معذوراً وغير مستحق للعقوبة لأجل السهو.

وعلى تقدير كون صلاة الاحتياط مستقلة لا تبطل هي ولا الفريضة الأصلية، أما الأصلية فلغرض تماميتها بالتسليم وعلى تقدير النقص لا يريد الشارع ذلك النقص إلا بتتيمم الملاك بأن يأتي بصلاة الاحتياط التي هي صلاة مستقلة، كالتوافل المجاورة لنقص ملاكات الفرائض.

وبالجملة فمن الثمرات المترتبة على جزئية صلاة الاحتياط واستقلاليتها هي جواز إتيان المنافي تكليفاً ووضعاً بين الصلاة الأصلية وبين صلاة الاحتياط على الاستقلال وعدمه تكليفاً ووضعاً على الجزئية وقد عرفت ظهور جملة من النصوص في الجزئية على تقدير النقص.

فالمتحصل أنّ الحق كون صلاة الاحتياط جزءاً للصلاة الأصلية على تقدير نقصها ونافلة على تقدير تماميتها وأنّ المنافي قبل صلاة الاحتياط لا يجوز تكليفاً ووضعاً، فلو أتى به تجب عليه بمقتضى قاعدة الاشتغال إعادة الصلاة لعدم إمكان إحراز الفراغ إلاّ بها، كما لا يخفى.

فالقول بعدم بطلان الصلاة بالمنافي المتخلل بين أصل الصلاة وبين الاحتياط - نظراً إلى كونها صلاة مستقلة - كما عن الحلّي^(١) والفاضل^(٢) في بعض كتبه - على ما حكى - والشهيدين^(٣) وجماعة من متأخري المتأخرين، وارتضاه شيخنا الأعظم الأنصاري^(٤) وقواه، ضعيف، والله العالم.

المبحث الثالث: إذا تبين نقص الصلاة الأصلية بعد صلاة الاحتياط، فمقتضى أخبار تشريع صلاة الاحتياط هو الاجتزاء بها في صورة النقص، كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي خبر عمار المتقدم: «ثم ذكرت أنك أتممت أو نقصت لم يكن عليك شيء»^(٥)، وغيره من الروايات التي تقدمت جملة منها.

ولا فرق في هذا الحكم بين مخالفة الاحتياط للنقص المعلوم كيفاً - كما إذا كان النقص ركعة والاحتياط ركعتين من جلوس، خلافاً للموجز^(٦) فإنه حكم بالبطلان ولم يعرف له مستند بعد حكم الشارع ببديليتها عن ركعة - وبين موافقته له

(١) السرائر ١ / ٢٥٦.

(٢) الإرشاد ١ / ٢٧٠.

(٣) البيان / ٢٥٥ و الروض ٢ / ٩٣٩.

(٤) أحكام الخلل الواقع في الصلاة للشيخ الأنصاري / ٢٢٠.

(٥) وسائل الشيعة ٨ / ٢١٣، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣، الحديث

١٠٤٥٣.

(٦) الموجز الحاوي (الرسائل العشر) / ١٠٨.

- كما إذا كان النقيصة ركعة والاحتياط ركعة من قيام -، وكذا لافرق بين التذكر في الوقت وخارجه.

وكذا لافرق في ذي الاحتياط الواحد وذي الاحتياطين مع كون الاحتياط الثاني جابراً للنقص والاحتياط الأوّل متخللاً بين أصل الصلاة وبين الاحتياط الثاني المتمم لنقص الصلاة، كما إذا شك بين الاثنتين والثلاث والأربع فبنى على الأربع وسلم ثم أتى بركعتين من جلوس ثم بركعتين من قيام وبعد الفراغ عن الاحتياط الثاني علم بأنّ صلاته كانت ناقصة بركعتين، فتخللت الركعتان من جلوس بين المتمم للنقص وهو الركعتان من قيام وبين أصل الفريضة، وإن استشكله بعضهم بتخلل الفصل حينئذٍ بأركان متعددة، وعن الدروس ^(١) يراعي في الاحتياطين المطابقة للمقدم منها.

وذلك لما عرفت من قضية النصوص وشرعية صلاة الاحتياط لتدارك النقص فتخلل ركعتين من جلوس بين الفريضة وبين متممها ما كان بحكم الشارع لاضير فيه. وأما ما في مصباح الفقيه الهمداني رحمته الله ^(٢) من عدم خلو صدق الزيادة على ما يؤتى به من الأركان أو الركعتين من باب الاحتياط عن النظر، ففيه منع واضح، لاستلزامه عدم صدق الزيادة على الركوع الذي يؤتى به فيما إذا ظن الإتيان به مع فرض عدم حجية الظن في الأفعال ثم تبين أنّه أتى بالركوع وأخطأ ظنه. وبالجمله فلا مجال للتأمل في صدق زيادة الركن والركعة عليها وإن كان الإتيان بهما لأجل الاحتياط.

(١) الدروس ١ / ٢٠٥.

(٢) مصباح الفقيه (ط). ج ٢ ق ٢ / ٥٧٤.

فالوجه في عدم إبطال هذه الزيادات هو تشريع صلاة الاحتياط بالكيفية المعهودة، فإنّ الغرض من تشريعها تتميم الصلاة على تقدير النقص، فتأمل جيداً والله تعالى هو العالم بالأحكام.

وإذا تبين النقص قبل صلاة الاحتياط، فهل تجب عليه صلاة الاحتياط، أو إعادة الصلاة، أو إتيان النقيصة لاندراجه في تذكر النقص؟ فيه وجوه أقواها الأخير، لالدخول المقام في مسألة تذكر النقص حتى يستشكل فيه بأنّ مورد أخبار تلك المسألة هو ما إذا سلّم باعتقاد تامة الصلاة، ومن المعلوم كونه مغائراً لما نحن فيه لأنّ التسليم هنا مبني على حكم الشارع بالبناء على الأكثر لا على اعتقاد تامة الصلاة، ولا وجه للتعدي عن تلك المسألة إلى المقام.

بل لأنّ التسليم لما كان بأمر الشارع فوقع خطأ في غير مورد فلا يكون مخرجاً لعدم وقوعه في محله ولا مفسداً لعدم وقوعه عن عمد فلاضير فيه بمقتضى حديث لاتعاد، كما إذا سلم اعتماداً على البينة القائمة على كون ما بيده ركعة رابعة ثم تسبّين خطائها.

وعليه فتكون الصلاة صحيحة ولا موجب لفسادها، وحيث إنّ صلاته الصحيحة ناقصة بركعة مثلاً فيجب عليه إتمامها ويحرم قطعها، فوجوب إتمامها يكون على القاعدة لا لأجل كونها من صغريات مسألة تذكر النقص حتى يرد عليه ما عرفت.

فإن قلت: إن مقتضى أدلة وجوب صلاة الاحتياط عند الشك في الأخيرتين هو وجوب صلاة الاحتياط حتى عند تذكر النقص والعلم به فيجب عليه الإتيان بصلاة الاحتياط دون جبر النقص موصولاً.

قلت: إن انقلاب التكليف بجبر النقص موصولاً إلى جبره مفصلاً بالنسبة إلى الشاك وإن كان واقعياً - إذ لو كان ظاهرياً لوجب إعادة بعد ظهور الخلاف وانكشاف نقصان الصلاة، كما هو الشأن في الأحكام الظاهرية مع تصريح النص كقوله عليه السلام في خبر عمار المتقدم «ثم ذكرت أنك أتممت أو نقصت لم يكن عليك شيء»، ولظهور الشك في الموضوعية كعنوان المحضر والسفر - لكن ظاهر كل عنوان أخذ موضوعاً لحكم هو كونه موضوعاً حدوثاً وبقاءً وعدم كفاية وجوده آنأ ما إلا فيما ورد نص على الاكتفاء به كذلك.

وعليه فيكون الشك موضوعاً ويعتبر في موضوعيته استمراره إلى آخر صلاة الاحتياط، فإن ارتفع قبل الاحتياط فيرتفع حكمه لارتفاع موضوعه وهو الشك، فوجوب صلاة الاحتياط منوط ببقاء موضوعه إلى ما بعد الفراغ عن الصلاة الأصلية فإذا ارتفع بعد الفراغ قبل الشروع في الاحتياط لا يشرع صلاة الاحتياط، بل يجب عليه بمقتضى القاعدة الأولى إتمام الصلاة فانقلاب الحكم في الأخيرتين من الاتصال إلى الانفصال وإن كان واقعياً لكنه منوط ببقاء موضوعه وعدم ارتفاعه قبل الدخول في صلاة الاحتياط.

وبالجملة فوجوب صلاة الاحتياط في المقام موقوف على مقدمتين:

إحدهما: أن يكون انقلاب حكم الاتصال في الأخيرتين إلى الانفصال للشاك حكماً واقعياً لا ظاهرياً.

ثانيتها: أن يكون الشك بمجرد وجوده كافياً في الانقلاب المزبور ولم يكن مشروطاً ببقاء الشك.

وقد عرفت منع المقدمة الثانية فلا وجه للحكم بوجوب صلاة الاحتياط إذا تبين النقص قبل صلاة الاحتياط.

كما لا وجه لبطلان الصلاة بدعوى كون التسليم مفسداً لعدم وقوعه في محله، لما عرفت من عدم مضرية التسليم المزبور بعد أن كان خطأياً فلا يكون مثل هذا التسليم مخرجاً ولا مفسداً لعدم مخرجيته ولا مفسديته فيما إذا وقع باعتاد شهادة البينة برابعة الركعة مع كونه شاكاً في رابعيتها، فإن البناء على الرابعة حينئذٍ يكون بحكم الشارع كالبناء عليها في صورة الشك وعدم البينة اعتماداً على قاعدة البناء على الأكثر.

[تذكر النقص في أثناء صلاة الاحتياط]

وإذا تذكر النقص في أثناء صلاة الاحتياط، فتارة يكون الاحتياط موافقاً للمنقوص كماً وكيفاً، وأخرى يكون مخالفاً له كذلك، وثالثة: يكون موافقاً له كماً فقط، ورابعة: يكون مخالفاً له كيفاً فقط، فالصور أربع:

أما الصورة الأولى: فالحق فيها الصحة، كما إذا شك بين الثلاث والأربع فبنى على الأربع وشرع في ركعة الاحتياط قائماً، فذكر في أثناءها كون الصلاة ثلاث ركعات. والوجه في ذلك موافقة الاحتياط للمنقوص من دون لزوم خلل فيها، إلا توهم زيادة التكبير، ولكنه فاسد لعدم دليل على ركنية التكبير بمثابة تبطل الصلاة بزيادتها عن عذر كزيادة غيرها من الأركان، إذ الدليل على ركنيته هو الإجماع القائم على بطلان الصلاة بنقصان التكبير فلا إجماع على مبطلية زيادتها عن عذر، فتكون زيادة التكبير عن عذر داخلية في عقد المستثنى منه في لاتعاد، فلا تبطل الصلاة بزيادة التكبير في مسألتنا ويكون حال زيادة التكبير فيها حال زيادة التسليم، فلا وجه لبطلان وإعادة الصلاة.

كما لا وجه للقول بكون الوظيفة إتيان الركعة بعنوان صلاة الاحتياط لا بعنوان الركعة الرابعة، لما عرفت من أن ظاهر أدلة وجوب البناء على الأكثر والإتيان

بصلاة الاحتياط هو دخل الشك في موضوع الوجوب المزبور حدوثاً وبقاءً فمع ارتفاعه في أثناء الاحتياط يتبدل حكم الشاك بحكم العالم.

وأما الصورة الثانية: وهو ما إذا كان الاحتياط مخالفاً للمنقوص كماً وكيفاً، كما إذا كان شكه بين الاثنتين والثلاث والأربع وبعد التسليم شرع في الركعتين من جلوس فتذكر في اثنتاهما كون المنقوص ركعتين.

فإن كان تذكره قبل الدخول في الركوع يرفع اليد عن صلاة الاحتياط ويتم الصلاة الأصلية، ولا مانع من الصحة إلا توهم مبطلية زيادة التكبيرة وقد عرفت فساده، وأما القراءة فلا تضر زيادتها بعد أن كان بحكم الشارع، فلا وجه للحكم ببطلان أصل الصلاة ووجوب الإعادة.

كما لا وجه للحكم بوجوب إتمام صلاة الاحتياط، لما عرفت من أن ذلك موقوف على بقاء الشك إلى آخر صلاة الاحتياط.

وإن كان تذكره للنقص بعد الدخول في الركوع تبطل الصلاة الأصلية بزيادة الركوع، إذ المفروض عدم تمامية أصل الصلاة وطرو زيادة الركوع في اثنتاهما، لما عرفت من كون صلاة الاحتياط متمماً جزئياً لا ملاكياً فهي على تقدير النقص جزء، فالشاك لم يخرج من الصلاة فتبطل بزيادة الركوع أو غيره من الأركان وإن كان عن نسيان أو بحكم الشارع.

وأما بناءً على كون الاحتياط متمماً ملاكياً فلا وجه للبطلان بناءً على كون الشك بمجرد حدوثه موجباً لانقلاب التكليف في الأخيرتين بالانفصال وإن زال الشك في أثناء الاحتياط، وقد عرفت أنها خلاف ظاهر الأدلة فلا محيص عن القول بالبطلان ووجوب إعادة أصل الصلاة، كما هو قضية عقد المستثنى في حديث لاتعاد، كما لا يخفى.

وأما الصورة الثالثة: وهي ما إذا كانت صلاة الاحتياط مخالفة للمنقوص في الكيف وموافقة له في الكم، كما إذا ذكر الثلاث في الشك بين الثلاث والأربع في أثناء الركعتين من جلوس.

فإن ذكر النقص قبل الركوع يرفع اليد عن الاحتياط ويتم ما نقص من الصلاة، كما عن الذكري^(١)، ولاضير في زيادة التكبيرة والقراءة لما عرفت في الصورة الثانية.

وإن ذكره بعده تجب عليه إعادة أصل الصلاة لبطلانها بزيادة الركوع، ولا مجال للقول بصحة الصلاة وإتمام الاحتياط، لما عرفت من كون الشك بوجوده الحدوثي والبقائي موضوعاً والمفروض ارتفاعه قبل إتمام الاحتياط وتبديل الموضوع يتبدل الحكم فلا وجه لتتميم الصلاة بركعتين من جلوس، كما لا وجه لرفع اليد عن الاحتياط بعد دخوله في الركوع وإتمام ما نقص بركعة قائماً لما عرفت من بطلان أصل الصلاة بزيادة الركوع.

ولا يمكن تصحيح الصلاة في هذه الصورة باستصحاب الصحة، وذلك لتبديل الموضوع أعني الشاك، ففي فرض الإتيان بالركوع لا يمكن تصحيح الصلاة لا من جهة قاعدة البناء على الأكثر ولا من جهة تذكر النقص ولا أقل من الشك في إمكان تصحيحها بأحد الوجهين ومقتضى قاعدة الاشتغال هو الإعادة.

وأما الصورة الرابعة: وهي ما إذا كانت صلاة الاحتياط موافقة للمنقوص كيفاً لا كمّاً، كما إذا تذكر في الشك بين الاثنتين والثلاث والأربع في أثناء ركعتي القيام أنّ صلاته كانت ثلاثاً فإن الاحتياط موافق للمنقوص كيفاً ومخالف له كمّاً لكون الاحتياط ركعتين والمنقوص ركعة واحدة.

فإن كان تذكره للنقص قبل ركوع الركعة الثانية يتمها ولا شيء عليه، لأن المأتي به وهو الركعة الواحدة موافق للنقيصة، ولا وجه لبطلان هذه الركعة أصلاً إذ الموجب له إما زيادة التكبيرة وقد عرفت عدم مبطلتها، وإمانية الاحتياط وهي أيضاً غير مانعة لأنه أتى بالاحتياط بقصد أمر الشارع واقعاً والمفروض أن الأمر موجود واقعاً، فالنية الأولى للصلاة باقية على حالها لعدم قصد خلافها المعبر عنه في كلمات الفقهاء بالاستدامة الحكمية.

وإن كان تذكره للنقص بعد ركوع الركعة الثانية، ففيه وجوه بل أقوال، أقواها البطلان، بناءً على ما هو الأصح من كون الصلاة في الصلاة على خلاف القاعدة، وبناءً على ما عرفت من كون مشروعية صلاة الاحتياط منوطة ببقاء الشك إلى آخر الاحتياط، وبناءً على متمية الاحتياط جزءاً لا ملاكاً، فإنه بناءً على هذه المباني الصحيحة لا محيص عن الالتزام بالبطلان ووجوب الإعادة، لكون ما أتى به بعنوان الاحتياط واقعاً في أثناء الصلاة الأصلية والمفروض أن زيادة الركوع ولو نسياناً تبطل الصلاة.

ومما ذكرنا يظهر عدم الوجه في القول بقطع صلاة الاحتياط والإتيان بنقيصة الصلاة تشبثاً في ذلك بأن ما أتى به نشأ من أمر الشارع به فلا يكون مضراً، والإتيان بالنقيصة يكون لأجل تذكر النقص.

وفساده واضح لما عرفت من عدم موضوعية الشك مطلقاً بل مشروطة ببقائه إلى آخر الاحتياط فإذا ارتفع في البين يتبدل حكم الشاك إلى حكم العالم.

كما ظهر عدم الوجه في رفع اليد عما أتى به من الاحتياط والإتيان بالنقيصة ثم إتمام صلاة الاحتياط من موضع القطع نافلة، وذلك لما عرفت من عدم كون الصلاة

في الصلاة على القاعدة، وإن أردت الوقوف على ما في المسألة من الوجوه فراجع الجواهر^(١) وغيره من الكتب المبسوطة.

تنمة: إذا ذكر النقص بعد صلاة الاحتياط مع مخالفة الاحتياط لما نقص، فإن كان مخالفاً للمنقوص كماً وكيفاً كما إذا احتاط بركعتي الجلوس ثم تبين أن المنقوص ركعتان، فلا ينبغي الإشكال في وجوب إعادة الصلاة بعد العلم المزبور، إذ لا وجه للاكتفاء بالجلوس عن القيام مع القدرة عليه، وضم ركعة أخرى إلى الفريضة حتى تكون مركبة من ثلاث ركعات قيامية وركعتين جلوسيتين، فالقول بضم ركعة إلى الصلاة ضعيف.

وأضعف منه القول بعدم الاعتداد بما أتى به من الاحتياط وترتيب حكم تذكر النقص على المقام من ضم ركعتين عن قيام إلى الصلاة وضرورة الاحتياط نافلة. وذلك لما عرفت سابقاً من عدم كون الصلاة في الصلاة على طبق القاعدة وعدم كون المقام من تذكر النقص، لبطلان الصلاة هنا بالزيادات المانعة عن صحة الصلاة، ومنع صدق الزيادة على ما يؤتى به بتخيل أمر الشارع - كما عن الفقيه الهمداني في مبحث الزيادة - في غير محله.

وإن كانت صلاة الاحتياط مخالفة للمنقوص كماً، كما إذا ذكر الثلاث في الشك بين الاثنتين والثلاث والأربع بعد الاحتياط بركعتي القيام، فلا ينبغي الإشكال أيضاً في وجوب إعادة الصلاة لعدم صلاحية الاحتياط للجب.

واحتمال إطلاق أدلة البناء على الأكثر وكون صلاة الاحتياط جارية للنقيصة على كل تقدير في غاية الضعف والسقوط، إذ ليست ناظرة إلى التصرف في أدلة تشريع

الفرائض بحيث تبدل حكم العالم بركعات الصلاة بالنسبة إلى الشاك بقول مطلق حتى في عدد الركعات كي لا يضر زيادة ركعة في الصلاة، بل القدر المتيقن هو انقلاب حكم الاتصال إلى الانفصال وتصحيح الصلاة بالعلاج المزبور.

وأما تخصيص أدلة تشريع الصلوات بإعداد خاصة وانقلاب إعدادها بالنسبة إلى الشاك في الأخيرتين بأدلة البناء على الأكثر فمما لا ينبغي التفوه به.

وأما احتمال رفع اليد عن صلاة الاحتياط والإتيان بالنقيصة لكونه من تذكر النقص، ففيه أيضاً: أنه مبني على جواز الصلاة في الصلاة وقد عرفت عدمه، وتذكر النقص إنما يكون في مورد عدم بطلان الصلاة وقابليتها لانضمام النقص إليها.

وإن كانت صلاة الاحتياط مخالفة للمنقوص في الكيف فقط، كما إذا ذكر الثلاث في الشك بين الثلاث والأربع بعد الاحتياط بركعتين جالساً، فلا ينبغي الإشكال في صحة الصلاة وعدم وجوب شيء عليه لأن قيام ركعتي الجلوس مقام ركعة قائماً كان بحكم الشارع المفروض بقاءه ببقاء موضوعه وهو الشك إلى آخر الاحتياط فلا ريب حينئذٍ في جبر الاحتياط للنقص المزبور، مضافاً إلى تصريح بعض روايات الباب بالجبر، فلاحظ والله الهادي.

مسألة: إذا عرض أحد الشكوك الصحيحة لمن يكون تكليفه الجلوس للعجز، ففي موارد التخيير بين القيام والجلوس هل يتعين عليه أحد فردي التخيير وهو الجلوس؟ نظراً إلى اختصاص الخطاب التخييري بين الجلوس والقيام بالقادر عليهما والمضطر إلى الجلوس لا يقدر على القيام فلا يكون مخاطباً بالخطاب التخييري أصلاً. أم يتخير بين ركعة من جلوس بدلاً عن الركعة قائماً وبين عدلها وهو الركعتان من جلوس؟ نظراً إلى إطلاق أدلة بدلية الجلوس عن القيام في حال العجز عن القيام، فيكون الجلوس بدلاً عن القيام مطلقاً سواء كان تعيينياً كما في ركعتي القيام في

الشك بين الاثنتين والأربع أم تخييرياً كما في ركعة قائماً في الشك بين الثلاث والأربع والشك بين الاثنتين والثلاث لكون الشاك في هذين الشكين مخيراً بين ركعة قائماً وركعتين جالساً.

أم يفصل بين الاحتياط الجلوسي التعيني فيبقى على حاله وبين الاحتياط الجلوسي التخيري كركعتي الجلوس بدلاً لركعة قائماً في الشك بين الاثنتين والثلاث وبين الثلاث والأربع فيسقط؟ ففي الشك بين الاثنتين والثلاث والأربع يحتاط بركعة جالساً بدلاً عن ركعة قائماً وليس لها بديل كما كان لها بديل في حال القدرة على القيام.

فملخص هذا التفصيل المذكور في وسيلة سيدنا الاستاذ رحمته الله هو أنّ الاحتياط القيامي ينتقل إلى الجلوسي، وأما الاحتياط الجلوسي فإن كان تعينياً يبقى على حاله كما في الشك بين الاثنتين والثلاث والأربع، فيأتي بركعتين جالساً وركعتين آخريين جالساً أيضاً بدلاً عن ركعتين قائماً. وإن كان تخييرياً أي بديلاً للقيام كما في الشك بين الاثنتين والثلاث وبين الثلاث والأربع يسقط ويتعين ركعة جالساً.

ولعل نظره رحمته الله في انتقال الحكم القيامي إلى الجلوسي إلى إطلاق ما دلّ على بديلة الجلوس عن القيام، سواء كان القيام مطلوباً تعينياً كركعتي القيام في الشك بين الاثنتين والأربع، أم تخييراً كركعة من قيام في الشك بين الاثنتين والثلاث وبين الثلاث والأربع.

وفي حكمه رحمته الله بسقوط الجلوسية التي هي بدل عن القيام إلى اختصاص أدلة الحكم بالتخير بين الجلوسية والقيامية بالقادر على القيام فع عدم القدرة عليه ينتفي موضوع التخير فلا يكون الاحتياطى الجلوسى البدلى مشروعاً للعاجز عن القيام.

وفي حكمه ببقياء ببقاء الجلوسي التعييني إلى كونه منصوصاً يجب الأخذ به، ففي الشك بين الاثنتين والثلاث والأربع يجب عليه ركعتان من جلوس بالأصالة وركعتان أخريان من جلوس أيضاً بدلاً عن ركعتي القيام.

أم لا يجري قاعدة البناء على الأكثر في حق العاجز عن القيام أصلاً ويجري في حقه أصالة عدم المشكوك ويتم صلاته بهذا الأصل بعد ضم ما هو المعلوم وجداناً إليه ليندرج في الموضوعات المركبة المحرز بعض أجزائها بالأصل والآخر بالتعبد؟ لاختصاص أدلة قاعدة البناء على الأكثر صرفاً أو انصرافاً بقرينة التخيير بين الجلوس والقيام في صلاة الاحتياط بالقادر على القيام، فالمضطر إلى الجلوس ليس مشمولاً لأدلة قاعدة البناء على الأكثر، فيكون المقام مجرى لأصالة عدم المشكوك فيه إن قلنا بأن عدم جريان الاستصحاب في الصلاة يكون لأجل قاعدة البناء على الأكثر لالجهة أخرى، فع عدم جريان القاعدة تجري أصالة عدم الإتيان بالمشكوك فيه وإن قلنا بعدم جريانه في عدد الركعات مطلقاً وإن لم تجر قاعدة البناء على الأكثر.

وبالجملة في المسألة وجوه بل أقوال، ولا يبعد تحقق الإجماع على عموم قاعدة البناء على الأكثر للقادر والعاجز كليهما، وعجز بعض أفراد الموضوع لا يوجب تخصيص ما دل على التخيير بين الجلوس والقيام بعد إطلاق أدلة بديلة الجلوس عن القيام بخصوص القادر على القيام أو تخصصه به نظراً، إلى أن أدلة البناء على الأكثر على طائفتين: إحداهما الأخبار العامة الآمرة بالبناء على الأكثر من دون تعرض لصلاة الاحتياط، وثانيتهما الأخبار المبينة لكيفية صلاة الاحتياط.

والطائفة الأولى لا نظر لها إلى حالات المكلف بل هي ناظرة إلى حكم نفس

والطائفة الثانية تكون ظاهرة بقرينة التخيير بين الاحتياط قائماً وجالساً في كون الموضوع هو القادر على القيام دون العاجز عنه، فالعاجز خارج عن موضوع التخيير بالتخصص إذ لا مجال لهذه الدعوى أصلاً لقوة احتمال جريه على الغالب من عدم العجز عن القيام لا لخصوصية للقيام في الحكم حتى يختص حكم التخيير به ولا ينتقل إلى بدله وهو الجلوس.

وعلى تقدير الشك في إطلاق أدلة التخيير بين الاحتياط القيامي والجلوسي للعاجز عن القيام يكفي في ثبوت التخيير المزبور إطلاق دليل بديلة الجلوس عن القيام في جميع ما له من الأحكام تعيينية كانت أو تخيرية، فببركة الإطلاق المزبور يثبت بديلة الجلوس عن القيام حتى في القيام التخييري.

ومن هنا يظهر قوة ما أفاده في الوسيلة من بديلة الجلوسي عن القيامي، وضعف ما فيها من سقوط التخيير بين بدل الاحتياط القيامي وبين الجلوسي الذي هو عدل للقيامي، بل التخيير باق على حاله لما عرفت من إطلاق أدلة بديلة الجلوس عن القيام فيما له من الأحكام التي منها التخيير بينه وبين الاحتياط الجلوسي، فتدبر.

وأما ما أفاده عليه السلام من بقاء الاحتياط الجلوسي التعييني على حاله فلا بأس به، كما عرفت في الشك بين الاثنتين والثلاث والأربع فيأتي باثنتين من جلوس بدلاً عن ركعتين من قيام وركعتين آخرين من جلوس أيضاً بقصد التعيين إذ لا مانع من الأخذ بما دل على تعيين الاحتياط الجلوسي.

فصار المتحصل وجوب ما عين فيه الجلوس وبقاء التخيير الذي كان بين القيامي والجلوسي على حاله، غاية الأمر أنه مع العجز عن القيام ينتقل القيام إلى الجلوس فيصير التخيير بين بدل القيام وبين بديل القيام، فتأمل جيداً والله العالم بمحققائق الأحكام.

المبحث الرابع: إذا شك في فعل من أفعال صلاة الاحتياط، فإن كان في محله يأتي به، وإلا فلا يعتنى به، لعموم قاعدتي الشك في المحل والشك بعد التجاوز للصلاة الأصلية وما يتبعها من صلاة الاحتياط.

وإذا شك في عدد ركعاتها فهل يبني على الأقل مطلقاً، أو فيما إذا كان الأكثر مبطلاً كما إذا شك بين الاثنتين والثلاث مع كون الاحتياط ركعتين، أو تبطل صلاة الاحتياط؟

فيه وجوه، يبتني الأولان منها - وهما البناء على الأقل مطلقاً أو في خصوص ما إذا لم يكن الأكثر مبطلاً - على ظهور قولهم عليه السلام في جملة من الروايات: «لاسهو في سهو»^(١) في عدم الاعتناء بالشك في صلاة الاحتياط التي هي موجب الشك - بالفتح - بأن يكون المراد بالسهو الأوّل الشك وبالتالي موجب، فيكون مساوفاً لقولهم عليه السلام: «لا شك لكثير الشك»^(٢) و«لا شك لإمام مع حفظ المأموم»^(٣) وبالعكس وهكذا، والمراد بنفي الشك نفي حكمه من البطلان وعدم جواز المضي عليه أو البناء على الأكثر، ففي المقام يكون المنفي هو عدم جواز المضي فلا يترتب عليه عدم جواز المضي.

والحاصل أنّ مبنى الوجهين الأولين هو ظهور جملة (لاسهو في سهو) فيما ذكر. وعليه فلا عبرة بالشك في ركعات الاحتياط وحينئذٍ فهل يبني على الأقل مطلقاً

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٤٣، الاب ٢٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢، الحديث ١٥٤٣ و ٨ / ٢٤١، الباب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٨، الحديث ١٠٥٤٠.

(٢) هذه العبارة مستفادة من جملة من الروايات، راجع: وسائل الشيعة ٨ / ٢٢٧، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، باب عدم وجوب الاحتياط على من كثر سهوه.

(٣) هذه العبارة مستفادة من جملة من الروايات، راجع: وسائل الشيعة ٨ / ٢٣٩، الباب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، باب عدم وجوب شيء بسهو الإمام مع حفظ المأموم.

أو في صورة مضرية الزيادة؟ فيه كلام يأتي إن شاء الله تعالى في الشكوك التي لا يعتنى بها.

والاحتمال الثالث - وهو البطلان - مبني على عدم ظهور (لا سهو في سهو) فيما ذكر، لكثرة الاحتمالات فيه، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وحيث إنه لم يحرز كون الاحتياط نافلة فلا يمكن الحكم بعدم اعتبار الشك فيها، وعلى تقدير الفريضة تبطل الصلاة لعموم ما دل على مفسدية الشك في الثنائية، فلا يمكن تصحيح الصلاة، فالأحوط البناء على الأكثر إن لم يكن مبطلاً وإلا فالأقل وإتمامها ثم إعادة أصل الصلاة لقاعدة الاشتغال.

وحيث إن الظاهر من احتمالات (لا سهو في سهو) هو نفي الشك في موجب الشك - كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى - فالأقوى عدم الاعتناء بالشك في عدد ركعات الاحتياط.

وأما الأخذ بالصرفة كالبناء على الاثنتين فيما إذا كان الاحتياط ثنائياً أو الواحدة إذا كان ركعة واحدة نظراً إلى أن عدم العبرة بالشك في موارده يكون امتنانياً والامتنان يقتضى الأخذ بالصرفة لخصوص الأقل والأكثر، فيتضح ذلك إن شاء الله تعالى.

المبحث الخامس: إذا نسي صلاة الاحتياط ولم يتذكر إلا في أثناء صلاة أخرى، فإن كانت مترتبة على الأولى كصلاة العصر ولم يتجاوز محل العدول كما إذا كانت صلاة الاحتياط ركعة قائماً وقبل ركوع الركعة الأولى من صلاة العصر تذكر عدم الإتيان بصلاة الاحتياط، فيحتمل العدول إلى صلاة الاحتياط إلحاقاً لها بنسيان السابقة مع التذكر في أثناء اللاحقة، ويحتمل قطع ما بيده والإتيان بالاحتياط ثم إتمام ما قطعه من موضع القطع بناءً على صحة الصلاة في الصلاة، ويحتمل بطلان

الصلاة المترتبة على الأولى لفقدان شرطها وهو الفراغ عن الظهر الصحيحة فلا يشرع له الدخول في الصلاة المترتبة عليها فيرفع اليد عن العصر ويأتي بالاحتياط. لكن في الأوّل عدم جواز الإلحاق لكون العدول عن صلاة إلى أخرى على خلاف القاعدة فيقتصر على مورده وهو نسيان الصلاة السابقة والتذكر في أثناء اللاحقة، وأما نسيان جزئها حقيقة أو ملاكاً - على المخلاف المتقدم في صلاة الاحتياط - فإلحاقه بنسيان تمام الصلاة موقوف على إحراز عدم خصوصية في الملحق به، ودعواه على عهدة مدعيه، فالصلاة على ما افتتحت.

وفي الثاني ما مرّ مراراً من عدم كون الصلاة في الصلاة على طبق القاعدة، فليس له القطع وإتيان الاحتياط في أثناءها ثم إتمامها من محل القطع، بل عليه الإتيان بصلاة الاحتياط ورفع اليد عما أتى به بنية العصر، لكن بشرط عدم إتيان ركن ركوع لآته يوجب بطلان الصلاة الأصلية ولا يمكن حينئذٍ جارية الاحتياط لها فإنّ زيادة الركن وإن كانت بتخيل أمر الشارع تبطل الصلاة، فتعاد الصلاة الأصلية بمقتضى عقد المستثنى منه في حديث لاتعاد، إذ لم يخص شيء من فقرات المستثنى منه من ذلك الحديث إلاّ السجود بقوله عليه السلام: «تعاد الصلاة من ركعة ولاتعاد من سجدة» الوارد في باب الزيادة، بناءً على شمول حديث لاتعاد الكبير للزيادة كشموله للنقيصة.

وأما بناءً على التأمل فيه وكون المتيقن منه في كل من المستثنى والمستثنى منه نقصان الأجزاء والشرائط دون زيادتها - لعدم قابلية ما عدا الركوع والسجود والتكبير من الوقت والقبلة والظهور للزيادة أو لانصرافه عن الزيادة - فيكفي في مبطلية زيادة الركوع لاتعاد الصغير المزبور.

وبالجملّة فإن كان تذكره لنسيان الاحتياط في أثناء الصلاة المترتبة على الصلاة الأصلية قبل ركوع ركعتها الأولى يرفع اليد عنها ويأتي بالاحتياط، فإنّ زيادة غير الأركان في الصلاة إذا لم تكن عن عمد مغتفرة، ولكن الاحتياط بإعادة الصلاة بعد العمل المزبور مما لا ينبغي تركه، والله العالم.

وأما بطلان الصلاة المترتبة لفقد شرطها أعني الترتيب، ففيه: أنّ الترتيب بين الظهرين علمي لا واقعي فلا يوجب بطلان المتأخرة إلاّ مع العلم المفقود هنا، إلاّ أن يقال: إنّ الشرط هو ترتب كل جزء من أجزاء الصلاة اللاحقة على كل جزء من أجزاء السابقة، فإذا تذكر في أثناء اللاحقة عدم الإتيان باحتياط الصلاة السابقة فالترتيب بالنسبة إلى ما أتى به من الأجزاء ساقط لكونه علمياً، وأما بالنسبة إلى الأجزاء اللاحقة فهو شرط ولا يمكن إيجاد هذا الشرط لسائر أجزاء الصلاة اللاحقة إلاّ بعد تفرغ ذمته عن بقية الصلاة السابقة فتبطل اللاحقة بفقدان الترتيب بينها وبين السابقة، فليتأمل.

ولا يخفى أنّ ما ذكرناه من رفع اليد عن اللاحقة إنّما يختص بما إذا لم يكن ذلك في الوقت المختص بها، وأما في صورة اختصاص الوقت باللاحقة كما إذا كان في زمان لا يسع أزيد من ركعة من صلاة العصر - بناءً على كون الاختصاص كخروج وقت الشريكة من عدم جواز الإتيان بها حتى نسياناً في الوقت المختص كما عن الميرزا رحمته ويستفاد من النص أيضاً - فلا يجوز له أن يأتي بصلاة الاحتياط بل عليه الإتيان بالعصر ثمّ الإتيان بالاحتياط وإعادة أصل الصلاة قضاءً، لعدم كون الصلاة في الصلاة على طبق القاعدة.

المبحث السادس: إن كان عليه صلاة الاحتياط وقضاء الأجزاء المنسية كالشاهد والسجدة الواحدة، فهل يجب عليه تقديم الاحتياط عليها أم يتخير؟ الأقوى

وجوب تقديم الاحتياط، لأنّ موضع قضاء الأجزاء المنسية هو بعد الفراغ عن الصلاة وعلى تقدير نقص الصلاة تكون صلاة الاحتياط جزءاً لها فلا يفرغ عنها إلاّ بعد صلاة الاحتياط، فأحراز الفراغ الذي هو محل قضاء الأجزاء المنسية منوط بإتيان الاحتياط، فيجب تقديمه على قضائها، هذا مجمل الكلام فيه وسيأتي التفصيل فيه في قضاء الأجزاء المنسية ان شاء الله تعالى.

وأما قضاء الأجزاء المنسية وسجدة السهو، فالظاهر التخيير بينهما لعدم كون الأجزاء المنسية أجزاءً للصلاة بل تداركاً لما فات، ولذا لو نسيها لا تبطل الصلاة بنسيانها، وتقدم سبب أحدهما على الآخر لا يوجب التقدم في الإتيان بمقتضاه، فإن سهى أولاً بما يوجب سجود السهو ثم نسي التشهد مثلاً فلا يجب تقديم سجدة السهو على الأجزاء المنسية بل الحكم التخيير، لكن الأحوط تقديم قضاء الأجزاء المنسية على سجدة السهو.

[لا سهو في سهو]

تكملة: قد اشتهر في السنة الفقهاء رضوان الله عليهم أجمعين أنّه (لا سهو في سهو).

والأصل فيه مرسل يونس عن رجل عن أبي عبدالله عليه السلام: «ليس على الإمام سهو إذا حفظ عليه من خلفه سهوه بإيقان منهم وليس على من خلف الإمام سهو إذا لم يسهه الإمام ولا سهو في سهو وليس في المغرب سهو ولا في الفجر سهو ولا في الركعتين الأوليين من كل صلاة سهو ولا سهو في نافلة»^(١).

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٤١، الباب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٨، الحديث

ونحوه ما عن الشيخ في الصحيح أو الحسن عن حفص البخاري عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ليس على الإمام سهو ولا على من خلف الإمام سهو ولا على السهو سهو ولا على الإعادة إعادة.»^(١) ونحوهما غيرهما.

ويحتمل أن تكون كل فقرة من الفقرات المزبورة في هذه الروايات صادرة بالاستقلال ثم جمعها في رواية بعض الرواة، ويحتمل أن يكون المجموع صادرة في كلام واحد.

وربما يختلف المعنى بذلك، إذ لو كانت صادرة في كلام واحد فوحدة السياق تصير قرينة على معنى لا يكون الكلام على تقدير صدور كل فقرة بالاستقلال ظاهراً في ذلك المعنى بل في معنى آخر، ولكن لما كان احتمال صدور كل فقرة غير منضمة إلى سائر الفقرات ضعيفاً لعدم شاهد له، بل اجتماعها في الروايات يشهد بعدمه، فلا بد من التكلم في معنى (لا سهو في سهو)، فنقول وبه نستعين وبولى أمره صلى الله عليه وعلى آبائه المعصومين نتوسل ونستغيث:

إنّ الوجوه المحتملة في جملة (لا سهو في سهو) مع الغض عن مسبقيتها وملحوقيتها بالجملة الأخر كثيرة، لأنّ السهو في كل من الظرف والمظروف إما يراد به معناه المعهود المساق للنسيان أو الشك أو الأعم منها أعني ما يطلق على كليهما، فكأنّه قيل: (لا شك في شك) أو (لا نسيان في نسيان) أو (لا عزوب للشيء عن النفس في مثله)، والمراد بالعزوب ما يطلق على كل من الشك والسهو، ثم يضرب كل من محتملات السهو الأوّل في محتملات الثاني مع الاختلاف فيكون المجموع تسعة.

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٤٠، الباب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣، الحديث

مثلاً يراد تارة بالسهو الأوّل الشك وبالثاني النسيان أو الأعم فتحصل صورتان، وأخرى يراد بالأوّل النسيان وبالثاني الشك أو الأعم فتحصل أيضاً صورتان، وثالثة يراد بالأوّل الأعم وبالثاني فتحصل أيضاً صورتان، فالصور الحاصلة من الاختلاف تكون ستاً وتضم إلى الثلاثة الحاصلة من المماثلة فيصير المجموع تسعة.

ثم إنّه لما كان النفي تشريعياً ولم يكن السهو عنواناً للحكم كالضرر - على ما قرّبه بعض الأعظم رحمته وأوضحناه في قاعدة الضرر - حتى يكون النفي بسيطاً ووارداً على نفس السهو، فلا محالة يكون نفي السهو نفيّاً للحكم بلسان نفي الموضوع (لا ضرر) و(لا حرج) على ما أفاده غير واحد من المحققين كصاحب الكفاية رحمته، فيكون وزان (لا سهو) وزان (لا شك لكثير الشك)، فالمنفي في السهو الأوّل هو موجب الشك أي أثره وحكمه وفي السهو الأوّل يحتمل أن يكون نفسه أو أثره وبضرب التسعة المزبورة في هذين الاحتمالين يصير المجموع ثمانية عشر.

ويمكن تكثير الاحتمالات باعتبار مورد السهو وهو الركعات أو الأجزاء فبضرب الثمانية عشر في هذين المحتملين يصير المجموع اثنتين وثلاثين صورة، وباعتبار كون الشك قبل الفراغ وبعده تنتهي الصور إلى أربع وستين ولعلها باعتبارات أخر تزيد على ذلك، ولكن لما كانت خلاف الظاهر بل خلاف القواعد العامة المسلمة فالإضراب عنها أولى ونقتصر على ذكر بعض المحتملات.

الأوّل: أن يكون السهو في المقامين الشك بدون تقدير الموجب - بالفتح - في السهو الثاني، فعناه لا شك أي لا حكم للشك في الشك فإذا شك في أنّه هل شك بين الاثنتين والثلاث أم لا فلا يعنى به فإن كان فعلاً شاكاً أو ظاناً يعمل عمله وإلا فلا أثر لذلك الشك.

الثاني: أن يكون المراد به في كليهما معناه الظاهر بدون تقدير الموجب - بالفتح - أيضاً في الثاني، ومعنى قوله: (لا نسيان في نسيان) أنه إذا سهى عن سجدة مثلاً فذكرها في أثناء التشهد ونسيها حتى قام لا يعتنى بهذا السهو، وهذا مخالف للقواعد لأنه إن تذكر في حال القيام يجب عليه العود وتداركها، وإن ذكره بعد الدخول في الركن مضى في صلاته ويقضيها بعد الفراغ، وإن كان المنسي ركناً تبطل صلاته، فعدم الاعتناء بالسهو في السهو بهذا المعنى مخالف للقواعد ولا يمكن رفع اليد عنها بمجرد الاحتمال في قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ**: «لا سهو في سهو»، كما استشكله أيضاً في الجواهر بقوله: «واحتمال هدمها (أي القواعد) بمثل هذه الفقرة المجملة المعنى بالنسبة إلى ذلك مشكل»^(١) انتهى.

الثالث: أن يكون المراد فيها معناه الأعم بدون التقدير في الثاني أيضاً، فمعناه أنه لا حكم للسهو سواء كان نسياناً أم شكاً في الشك ولا في السهو، فكأنه قيل: لا حكم للشك في الشك - كما هو مقتضى الاحتمال الأوّل ولا حكم للنسيان في النسيان - كما هو مقتضى الاحتمال الثاني -

الرابع: أن يكون المراد بالأوّل الشك وفي الثاني أيضاً الشك مع تقدير الموجب فيه، والمعنى حينئذٍ لا أثر للشك فيما يوجبه الشك فإنّ موجب الشك - بالفتح - قد يكون صلاة الاحتياط كما إذا كان الشك متعلقاً بالركعات مع احتمال النقص، كالشك بين الاثنتين والثلاث، والثلاث والأربع ونحوهما، فإذا شك في ركعات الاحتياط كأن شك في أنّ ما بيده من الاحتياط هي الركعة الأولى أو الثانية لا يعتنى بهذا الشك ولا أثر ولا حكم له، فإنّ الحكم في الشك في الثنائية هو البطلان وهو مرفوع

في صلاة الاحتياط والحكم في الشك في عدد الركعتين الأخيرتين هو البناء على الأكثر وهو أيضاً مرفوع إن كان الاحتياط جابراً مع فرض نقص الصلاة الأصلية وكون الاحتياط حينئذ جزء حقيقة.

وإن كان حكم الشك في الركعات في غير موارد قاعدة البناء على الأكثر هو البناء على الأقل بناءً على اعتبار أصالة عدم الزيادة في الصلاة فهذا الحكم أيضاً مرفوع بقوله عليه السلام: «لا سهو في سهو» على هذا المعنى الرابع.

وبالجمله فحكم الشك سواء كان البناء على الأكثر أم الأقل أم البطلان مرفوع إذا تعلق بصلاة الاحتياط، ومعنى رفعه وعدم الاعتناء به هو البناء على الصرفة، فإن كان شاكاً بين الأولى والثنتين مع كون احتياطه ركعتين يبني على الثنتين ويبني على الواحدة مع كون الاحتياط اللازم عليه ركعة واحدة.

فالبناء على الصرفة يستفاد من نفي الأحكام المزبورة من البناء على الأكثر وغيره، لأنه مع فرض عدم بطلان الاحتياط بالشك فيه وعدم وجوب البناء على الأكثر تعييناً وكذا البناء على الأقل ينحصر الوظيفة في البناء على ما تقتضيه الصرفة والمصلحة.

مضافاً إلى أن مورد البناء على الأكثر هو فيما إذا كان الأكثر مصححاً بأن يكون جزءاً للصلاة، وأما إذا لم يكن كذلك كما إذا شك بين الأربع والخمس بعد إكمال السجدين فإنه لا مجال للبناء على الأكثر، ففي صلاة الاحتياط إذا كانت ركعة واحدة وشك في الواحدة والثنتين لا يمكن البناء على الثنتين لكون الركعة الثانية على تقدير نقصان الصلاة الأصلية هي الخامسة ولا يمكن البناء على الأكثر حينئذ لما عرفت.

و إلى أن رفع حكم الشك في صلاة الاحتياط لما كان امتنائياً فنفس الامتنان يقتضي البناء على الصرفة لكون البناء على الصرفة أولى وأنسب للامتنان كما لا يخفى.

ويمكن أن يراد بمقتضى الإطلاق الشك في أجزاء صلاة الاحتياط أيضاً، فلا فرق في عدم الاعتناء بالشك في صلاة الاحتياط بين كون متعلق الشك عدد ركعات الاحتياط وبين كونه أفعالها كما إذا شك في سجدة منها، فإنّ الشك في إتيانها فحكمه الإتيان بها إن كان في المحل وعدم الإتيان بها إن كان بعده، وهذا الحكم أي الاعتناء به في المحل قد رفع في صلاة الاحتياط.

ولا يخفى أنه قد ادعي كون (لا سهو في سهو) ظاهراً في هذا المعنى أي إرادة الشك من السهو الأوّل والثاني مع تقدير الموجب - بالفتح - للثاني وإرادة خصوص صلاة الاحتياط من الموجب وإرادة الشك في ركعاتها دون أفعالها، فيكون المعنى حينئذٍ لا أثر للشك في ركعات صلاة الاحتياط التي أوجبها الشك في ركعات الصلاة الأصلية، ونسب استظهار هذا المعنى من هذه الفقرة إلى الأصحاب كما في الجواهر. ولعله لوحدة السياق لإرادة الشك من السهو في سائر الفقرات كما قيل، أولقرينة عقلية حافة بالكلام، وهي عدم إمكان أعمية دائرة الموضوع من المحمول، فلا يصح أن يقال: (الحيوان انسان) إلا بعد إرادة بعضه، وفي المقام يكون ضيق المحمول - وهو نفي حكم السهو - مضيقاً لدائرة الموضوع - وهو الصلاة - إذ العبارة بمنزلة قوله: (الصلاة لا حكم للسهو فيها)، ومن المعلوم أنّ الصلاة إن كانت ثنائية أو ثلاثية فحكمها البطلان وإن كانت رباعية فحكم الشك في أوليها أيضاً البطلان والبناء على الأكثر في الأخيرتين منها، فعدم الاعتناء بالشك لا بد أن يكون في غيرها وهي صلاة الاحتياط فيضيق الموضوع ويختص بصلاة الاحتياط.

وفي كلا الوجهين ما لا يخفى.

أما الأوّل، فلأنّ وحدة السياق وإن اقتضت إرادة الشك من السهو الأوّل لكنها تقتضي إرادته من السهو الثاني أيضاً، فيكون المراد لا شك في شك وهو أول الاحتمالات التي ذكرناها، ولا تكون وحدة السياق قرينة على أمرين، أحدهما إرادة الشك من السهو في الظرف والمظروف، والآخر تقدير الموجب - بالفتح - في السهو الثاني حتى يصار إلى هذا المعنى وهو نفي الشك في صلاة الاحتياط التي هي موجب الشك، فجعل قوله عليه السلام: «لا سهو في سهو» ظاهراً قرينة وحدة السياق في نفي الشك في صلاة الاحتياط لا يخلو من تأمل.

وعلى تقدير صحة قرينة وحدة السياق على ذلك لا يتم ما راموه من نفي الاعتناء بالشك في صلاة الاحتياط، إذ في تلك الفقرات ما يكون الشك فيها مبطلاً كالشك في المغرب والفجر والأولين من الرباعية، وما يكون الشك فيها ملغى كالشك في النافلة وشك كل من الإمام والمأموم مع حفظ الآخر، ومع اختلاف حكم الشك من حيث الاعتبار وعدمه في الفقرات المزبورة لا يمكن حمل (لا سهو في سهو) على نفي اعتبار الشك في صلاة الاحتياط، بل يحتمل حملة على نفي السهو فيها كنفه في المغرب، فيكون الشك في الاحتياط مبطلاً تعبداً، ولا ينافي ذلك حكم المبدل وهو الركعتان الأخيرتان اللتان يدخلهما السهو بعد كون الحكم تعبداً محضاً^(١).

(١) لم يكتب المقرر البحث في الجواب عن الثاني، ولعل الصحيح هو أننا لا نسلم أنّ قوله «لا سهو في سهو» بمنزلة الصلاة لا حكم للسهو فيها لكي يكون ضيق المحمول دالاً على ضيق الموضوع بل معناه لا حكم للسهو في السهو في الصلاة أي لا حكم للسهو فيما يجب لأجل السهو في الصلاة فيكون النتيجة أنّ الشك في سجدة السهو مثلاً أو النسيان لا حكم له. (المحقق)

وبالجملة فالاعتراف بإجمال هذه الجملة وعدم ظهورها في شيء من المعاني أولى، وعليه فلا بد من العمل على قواعد الشك وعدم رفع اليد عنها بجملة (لا سهو في سهو) الجملة، ولعل وجه الاحتياط - كما في العروة^(١) - بالبناء على أحد الأمرين من الأقل أو الأكثر في الشك في عدد ركعات الاحتياط ثم إعادتها ثم إعادة أصل الصلاة هو مراعاة ما ادعي من ظهور (لا سهو في سهو) في عدم الاعتبار بالشك في ركعات الاحتياط فيبني على أحد الطرفين ويتمها، ومراعاة احتمال بطلان الاحتياط لكونها ثنائية فتجب إعادتها، ومراعاة احتمال الفصل بين أصل الصلاة وبين متممها بالاحتياط الأول الذي شك فيه فتجب إعادة الصلاة الأصلية.

[الشكوك التي لا يعتنى بها]

القول في الشكوك التي لا يعتنى بها، وهي في مواضع:

[شك كل من الإمام والمأموم مع حفظ الآخر]

الموضع الأول: شك كل من الإمام والمأموم مع حفظ الآخر، فإنّ الشاك لا يعتنى بما جعل وظيفة له من البناء على الأكثر أو عدم المضي على الشك إن كان شكّه متعلقاً بالأولين ويرجع إلى الحافظ، وهذا الحكم أي عدم العبرة بالشك مما لا إشكال فيه نصاً وفتوى.

فمن المفاتيح^(٢) والرياض^(٣) نفي الخلاف فيه، وعن المدارك^(٤) والذخيرة^(٥) قطع الأصحاب به.

(١) العروة الوثقى ٣ / ٢٨٠، المسألة ١٥.

(٢) مفاتيح الشرايع ١ / ١٧٩.

(٣) رياض المسائل ٤ / ٢٥٤.

(٤) مدارك الأحكام ٤ / ٢٦٩.

(٥) ذخيرة المعاد / ٣٦٩.

ويدل عليه صحيح ابن جعفر عليه السلام عن أخيه عليه السلام: «عن الرجل يصلي خلف الإمام لا يدري كم صلى، هل عليه سهو؟ قال عليه السلام: لا.»^(١)، وقوله عليه السلام في صحيح حفص المتقدم: «ليس على الإمام سهو ولا على من خلف الإمام سهو...»^(٢)، ومرسلة يونس عن الصادق عليه السلام: «سألته عن إمام يصلي بأربعة نفر أو خمسة، فيسبح اثنان على أنهم صلّوا ثلاثة ويسبح ثلاثة على أنهم صلّوا أربعاً ويقول هؤلاء: قوموا، ويقول هؤلاء: اقعدوا، والإمام مائل مع أحدهما أو معتدل الوهم، فما يجب عليه؟ قال: ليس على الإمام سهو إذا حفظ عليه من خلفه سهوه باتفاق منهم، وليس على من خلف الإمام سهو...»^(٣).

وتنقيح البحث في هذه المسألة منوط بالتعرض للجهات:

الجهة الأولى: أنه لا ينبغي الارتياح في إرادة حكم السهو أي الشك من قولهم عليه السلام (لا سهو للإمام أو المأموم) وأنّ المنفي هو آثار الشك لانفس الشك حقيقة، بدعوى أنه مع حفظ المأموم وتنبية الإمام لا يبقى للإمام شك بل يصير عالماً أو ظاناً وكذا في ناحية المأموم، وذلك لعدم استلزام ذلك لرفع شك الإمام أو المأموم بل قد لا يحصل للشاك منها العلم أو الظن ويبقى على حاله الشكوي.

كما أنه لا ريب في كون مفاد النص والفتوى هو رجوع الشاك من كل من الإمام والمأموم إلى الآخر الحافظ الظاهر في العالم دون الظان، فإنّ ظهور الحفظ في العلم

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٣٩، الباب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١، الحديث ١٠٥٣٣.

(٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢٤١، الباب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣، الحديث ١٠٥٣٥.

(٣) وسائل الشيعة ٨ / ٢٤١، الباب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٨، الحديث ١٠٥٤٠.

الوجداني مما لا ينبغي الارتباب فيه فالقدر الثابت من رجوع الشاك من الإمام والمأموم إلى الآخر هو رجوعه إلى خصوص العالم.

وأما رجوعه إلى الظان فغير معلوم، والتشبهت فيه تارة بتنزيل صلاة الإمام والمأمومين منزلة صلاه واحدة يكون الظن المنقلب عن الشك حجة فيها كتبدل الشك بين الثلاث والأربع بالظن بالأربع مثلاً فيكون ظن المصلي جماعة مع شك بعض الجماعة بمنزلة الظن المنقلب عن الشك للمصلي المنفرد، وأخرى بدليل حجية الظن الدال على قيامه مقام القطع الطريقي وجعله علماً تنزلياً، لا يجدي في إثبات الحكم المزبور.

أما الأوّل فلكونه وجهاً اعتبارياً وأمرأً استحسانياً لا يعبأ به، فإنّ سقوط القراءة عن المأموم في صورة إدراك الإمام في الأوليين لا يكون دليلاً على الوحدة المزبورة، بل هو تعبد محض كالتعبد باغتفار زيادة ركن في صلاة الجماعة متابعة.

وأما الثاني فلتوقفه على القطع بعدم خصوصية لمورد اعتبار الظن حتى يتعدى اعتباره إلى غيره، ودعوى ذلك على عهدة مدعيها، لأنّ ما دل على اعتبار الظن في المقام موضوعه من ذهب وهمه إلى أحد الطرفين وثبوت اعتبار هذا الظن لغير هذا الموضوع غير ثابت، إذ لم يدل دليhle على كون هذا الظن علماً بل البناء عليه لهذا الشخص تعبد صرف فلا يتعدى اعتباره من الظان إلى غيره، فليس للشاك الرجوع إلى ظن غيره بل عليه العمل بما يقتضيه شكه من الحكم المترتب عليه.

نعم إن كان لسان دليل اعتبار هذا الظن أنّه علم أو كالعلم كان لرجوع الشاك إليه وجه لكونه حفظاً كما يقتضيه دليhle، ولكنه ليس كذلك إذ لسانه هو البناء على ما ذهب إليه وهمه تعبداً، فرجوع الشاك إلى الظان خال عن الدليل وعليه فلا وجه لرفع اليد عن إطلاق دليل حكم الشك والرجوع إلى ظن الغير.

وإن شك في حجية هذا الظن لغيره فلا شك في عدم حجيته كما حقق في محله، والله العالم.

الجهة الثانية: إذا اختلف الإمام والمأمومون في الاعتقاد بأن كان بعضهم شاكاً وبعضهم ظاناً والآخر عالماً، فمقتضى ما تقدم هو رجوع الشاك إلى العالم، وأما رجوعه إلى الظان فقد عرفت خلوه عن الدليل، بل مقتضى إطلاق ما دل على حكم الشك من البناء على الأكثر هو ترتيب آثار الشك من البناء على ما يقتضيه الشك إن لم يكن أحد منهم عالماً وإلا فالوظيفة هي الرجوع إليه، ومع عدم العالم لا وجه للرجوع إلى الظان إلا إذا كان الرجوع إليه منشأً لمحصل الظن له فيعمل بظنه حينئذٍ لا بظن الغير.

وكذا لا وجه لرجوع الظان إلى العالم، ضرورة أن الظن حجة للظان بمقتضى أدلة حجيته في المقام، كما عن مجمع البرهان^(١) والذخيرة^(٢) وشرح المفاتيح^(٣).

وما يقال في ردّه من أن حجية هذا الظن أول الكلام لإطلاق أدلة الرجوع إلى المحافظ الشامل للشاك والظان، لا يخلو من تأمل بل منع، إذ لا إطلاق في أدلة الرجوع إلى المحافظ بحيث يشمل رجوع الظان إليه، إذ الروايات المذكورة تدل على نفي السهو عن الإمام والمأموم مع حفظ الآخر.

ومن المعلوم أن مبنى الاستدلال بها على هذا المحكم هو إرادة الشك من السهو، ولا ريب في أن الظان ليس بشاك إلا إذا أريد من السهو الشك ومن الشك خلاف اليقين، وهو في غاية البعد لكونه من قبيل سبك مجاز من مجاز، فهو رجوع إلى

(١) مجمع الفائدة والبرهان ٣ / ١٣٩.

(٢) ذخيرة المعاد / ٣٦٩.

(٣) مصابيح الظلام ٢ / ٣٦٣ (منحوط في مكتبة الكلبايگانی).

الحافظ في تلك الروايات هو الشاك المبين للظان، فلا دليل على رجوع الظان إلى العالم بل يعمل بمقتضى ظنه.

ومن هنا يظهر ضعف ما أُفيد من كون النسبة بين ما دل على اعتبار الظن في الركعات وبين ما دل على رجوع الشاك من الإمام والمأموم إلى الآخر الحافظ عموماً من وجه، ببيان: أنّ إطلاق دليل اعتبار الظن في المقام يقتضي اعتباره مطلقاً وإن كان إماماً أو مأموماً، ومقتضى إطلاق رجوع غير الحافظ إلى الحافظ هو رجوع غير الحافظ وإن كان ظاناً إلى الحافظ فيتعارضان في مورد الاجتماع وهو الظان المأموم أو الإمام مع كون الآخر عالماً، كما هو واضح.

وجه الضعف ما عرفته من عدم إطلاق في دليل الرجوع إلى الحافظ، لأنّ الظان ليس بشاك والمفروض أنّ السهو في روايات عدم اعتبار شك الإمام أو المأموم مع حفظ الآخر بمعنى الشك، كما لا يخفى.

فتلخص مما ذكرنا أنّ الشاك من كل من الإمام والمأموم يرجع إلى العالم ولا يرجع إلى الظان، كما لا يرجع الظان إلى العالم إلاّ بناءً على صحة الوجه الاعتباري المتقدم من كون صلاة الإمام والمأمومين بمنزلة صلاة واحدة إذ يتجه حينئذٍ رجوع الشاك إلى الظان وهو إلى العالم لكون المصلي إذا شك ثم ظن أو علم فالمدار على الثاني، ولكن قد عرفت عدم صحته، والله العالم.

وإن كان الإمام ظاناً أو شاكاً والمأمومون عالّمين مع اختلافهم في المعلوم، كما إذا علم بعضهم بأنّ هذه الركعة هي الثالثة والآخر بأنّها رابعة، أو كانوا ظانين مع اختلافهم في المظنون كما إذا كان ظن بعضهم بثالثية الركعة وظن الآخر برابعيتها، فلا يرجع الإمام إلى واحد منهم بل يعمل بظنه أو شكه، فإن كان شكه مما لا يجوز المضي عليه كما إذا تعلق بالأولين يعيد الصلاة، وإن كان مما يجوز المضي عليه بالبناء على الأكثر والإتيان بصلاة الاحتياط فيبني على ذلك.

ويشهد بذلك - مضافاً إلى كون عدم حجية الطريقتين المتعارضتين موافقاً للقاعدة - خبر ابراهيم بن الهاشم المروي عن الكافي والتهذيب عن يونس عن رجل عن أبي عبدالله 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 وليس في المغرب سهو ولا في الفجر شهو ولا في الركعتين الأوليين من كل صلاة سهو ولا سهو في نافلة»^(١).

فإذا اختلف على الإمام من خلفه فعلية وعليهم في الاحتياط الإعادة والأخذ بالجزم، ومقتضى إطلاق اختلاف من خلف الإمام هو اختلافهم في المعلوم مع اتفاقهم في العلم أو اختلافهم في المظنون مع اتفاقهم في الظن أو اختلافهم في العلم والظن، ولكن يقيد الإطلاق المزبور بما إذا كان بعضهم عالماً والآخر ظاناً فإن الإمام الشاك يرجع إلى العالم من المأمومين.

والمستفاد من الرواية هو رجوع الإمام إلى المأموم فيما إذا كان المأمومون متفقين في الحفظ، وأما إذا اختلفوا فيه بأن كان معلوم بعضهم غير معلوم الآخر، أو لم يكن واحد منهم حافظاً بأن كانوا كلهم ظانين أو شاكين أو مختلفين فلا يرجع إليهم، وإن كان الإمام شاكاً وبعض المأمومين عالماً وبعضهم الآخر شاكاً فلا إشكال في رجوع الإمام إلى عالمهم، وأما الشاك منهم فإن حصل له الظن برجوع المأموم إلى العالم يعمل بظنه وإلا فلا يرجع إلى الإمام إلا إذا حصل له الظن.

وأما إن كان الإمام ظاناً والمأمومون شاكين، فقد تقدم أنه لا يرجع إليه لعدم كون الظن حفظاً، ولكن يمكن أن يقال بأن مقتضى قوله عليه السلام في خبر ابراهيم المتقدم:

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٤١، الباب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٨ الحديث

«وليس على من خلف الإمام سهو إذا لم يسهه الإمام» هو الرجوع إلى الإمام الظان، إذ الرجوع إليه لم يعلق على الحفظ كما علق رجوع الإمام إلى المأموم على حفظ المأموم الظاهر في اليقين، بل علق على عدم السهو ومن المعلوم أنّ الظن لا يصدق عليه السهو فيجوز رجوع المأموم الشاك إلى الإمام الظان ولا يجوز العكس، والله العالم.

اللهم إلا أن يقال: إن جعل قوله **عَلَيْهِ**: «إذا لم يسهه الإمام» في مقابل حفظ المأموم ربما يكون قرينة على إرادة الحفظ من نفي السهو عن الإمام كحفظ المأموم، فليتأمل. الجهة الثالثة: أنّ ظاهر الأدلة المتقدمة هو اعتبار وحدة شك الإمام والمأموم، كما إذا كان شكهم جميعاً بين الثلاث والأربع مع كون بعضهم حافظاً، وأما إذا اختلف شكهم بأن كان الإمام شاكاً بين الثلاث والأربع مثلاً والمأموم شاكاً بين الاثنتين والثلاث فالظاهر انصراف الأدلة عنه، فلا يرجع الإمام إلى المأموم في نفي الرابعة إذ المأموم حافظ بالنسبة إلى عدم وجود الرابعة، ولا يرجع المأموم إلى الإمام في نفي الشك في وجود الثانية لكون الإمام حافظاً بالنسبة إلى وجود الثانية فيبقى وجود الثالثة مشكوكة بينهما فيعملان عمل الشك بين الثلاث والأربع.

والحاصل أنّ الأدلة منصرفة عن الشك الذي يكون الإمام والمأموم فيه مختلفاً وكان حفظهما بالنسبة إلى مورد الحفظ مختلفاً، فإنّ مورد حفظ المأموم في الشك بين الاثنتين والثلاث مخالف لحفظ الإمام في الشك بين الثلاث والأربع، وعليه فلكل من شك الإمام والمأموم عمله ولا ينقلب شكهما إلى شك آخر.

الجهة الرابعة: أنّ الشك في الأفعال هل يكون كالشك في الركعات أم لا؟ فإذا شك المأموم في السجدة مع كونه في المحل وكان الإمام معتقداً فعلها فلا يعتني المأموم بشكّه ويبنى على إتيانها أو يعتني به ويأتي بها؟

فيه قولان، قد يستدل للأول بوجوه غير ناهضة.

أحدها: الأولوية، بتقريب أنّ عدم العبرة بالشك في الركعة التي هي مجموع الأجزاء من السجود والركوع وغيرها يستلزم عدم العبرة بالشك في الأجزاء بطريق أولى لأنّ الكل أعظم شأنًا وأهم حكمًا فعدم العبرة بالشك في الركعة ملازم لعدم العبرة به في جزئها بالأولوية.

وفيه: أنّ الأولوية ظنية لا قطعية لعدم القطع بعدم الخصوصية في الركعة فلعل للهيئة الاجتماعية دخلاً في الحكم بعدم اعتبار الشك، كما لا يخفى.

ثانيها: أنّ قوله عليه السلام في بعض روايات الباب: «إذا حفظ عليه من خلفه»^(١) بمنزلة التعليل للحكم بعدم العبرة فيكون من العلة المنصوصة، فالمستفاد من الدليل هو أنّ عدم العبرة بالشك يكون لأجل الحفظ في كل مورد يكون الحفظ فيه موجوداً لا يعنى بالشك فيه، سواء كان الحفظ متعلقاً بالركعات أم بالأفعال.

وفيه: أنّ لازمه عدم العبرة بالشك فيما إذا كان الحافظ غير الإمام والمأموم ولا خصوصية في الإمامية والمأمومية وغير ذلك من التوالي الباطلة كما هو واضح، ولا ربط للعلة المنصوصة بالمقام، فتدبر.

ثالثها: أنّ مقتضى قوله عليه السلام في صحيح البخاري المتقدم: «ليس على الإمام سهو ولا على من خلف الإمام سهو»^(٢) وكذا قوله عليه السلام في خبر ابن هاشم المتقدم:

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٤٢، الباب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٨، الحديث ١٠٥٤٠.

(٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢٤٠، الباب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣، الحديث ١٠٥٣٥.

شك كل من الإمام والمأموم مع حفظ الآخر ٣٤٥

«ليس على الإمام سهو إذا حفظ عليه من خلفه سهوه»^(١) هو عدم العبرة بالشك مطلقاً وإن تعلق بالأفعال.

وتوهم كون مورد سائر روايات الباب هو الشك في الركعات يوجب تقييد إطلاق ما دل على عدم العبرة بالشك وإن كان متعلقاً بالأفعال، فاسد لكونهما من المثبتين اللذين لا وجه لحمل أحدهما بالآخر كما هو واضح، فلا مجال للتقييد.

وفيه أيضاً ما لا يخفى، ضرورة أن السياق يقتضي حمل السهو على الشك في الركعات، كما اقتضى ذلك حملة على الشك دون السهو المعروف، ولا أقل من كون وحدة السياق مما يصلح للقرينية ومعه لا يكون السهو ظاهراً في كل من الشك في الأفعال والركعات فلا يصح الاستدلال به على عدم اعتبار الشك في الأفعال بل المتيقن منه هو الشك في الركعات.

فتلخص مما ذكرنا أنه لم يقم دليل ظاهر على عدم العبرة بشك الإمام أو المأموم مع حفظ الآخر في الأفعال بل ذلك مختص بالشك في الركعات كما لا يخفى.

الجهة الخامسة: أن ظاهر قوله عليه السلام في بعض روايات الباب: «إذا حفظ عليه من خلفه» هو اعتبار الحفظ بنحو صرف الوجود، فإن كان الحافظ واحداً من المأمومين كفى في رجوع الإمام إليه وعدم العبرة بشكه ولا يلزم حفظ جميع المأمومين في رجوع الإمام وعدم الاعتناء بشكه.

ولا ينافي هذا قوله عليه السلام: «بايقان منهم» على نسخة، إذ المراد به أن الحفظ هو الإيقان لا مطلق الاعتقاد الراجح، وحاصله أنه يعتبر في الحفظ كونه على وجه العلم.

(١) وسائل الشريعة ٨ / ٢٤١، الباب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٨، الحديث

و«باتفاق منهم» على نسخة أخرى، فإنّ المراد به هو اتفاقهم في الحفظ يعني أنه لو كان الحافظ أكثر من واحد فلا بد من موافقتهم في الحفظ ومع عدم مخالفتهم فيه بأن يكون أحدهم عالماً بكون الركعة الثالثة والآخر منهم بكونها رابعة، فحينئذٍ لا يرجع الإمام إلى واحد منهم بل يعمل عمل شكه لاختلافهم في الحفظ.

وأما إذا كان أحدهم حافظاً باليقين وغيره من المأمومين شاكاً أو ظاناً فيرجع الإمام إلى العالم، وأما رجوع المأموم الشاك إلى الإمام الشاك الذي رجع إلى المأموم العالم فيجوز له الرجوع إلى الإمام إن حصل الظن للمأموم قطعاً، وإن لم يحصل له فإن حصل للإمام ظن من رجوعه إلى المأموم العالم فقد عرفت أنّ الرجوع إليه لا يخلو من وجه، وإن كان شاكاً حتى بعد رجوعه إلى المأموم الحافظ فلا وجه لرجوع المأموم الشاك إليه لعدم ثبوت حجية علم المأموم لغير الإمام من المأمومين.

الجهة السادسة: أنّ مقتضى إطلاق الأدلة المتقدمة عدم الفرق في حجية حفظ المأموم بين تعدده وعدمه وعدالته وفسقه، والله تعالى هو العالم بأحكامه.

[كَثِيرُ الشُّكِّ]

الموضع الثاني: من كثر شكه لا يعتني بشكّه، يعني أنه لا يرتّب عليه آثاره من البناء على الأكثر أو البطلان بمعنى عدم جواز المضي على الشك، وهل يبني على إتيان المشكوك فيه أم لا؟ سيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى.

ولا بدّ لتوضيح الكلام في هذه المسألة من التكلم في حكمه وتنقيح موضوعه. أما حكمه فيدل عليه - بعد نقل الإجماع على عدم الاعتناء به كما عن غير واحد، وقطع الأصحاب به كما عن آخر، وكونه ضرورياً كما عن المصايح ^(١) - نصوص مستفيضة.

منها: مصحح زرارة وأبي بصير قالوا: «قلنا له: الرجل يشك كثيراً في صلاته حتى لا يدري كم صلى ولا ما بقي عليه؟ قال: يعيد، قلنا: فإنه يكثر عليه ذلك كلما أعاد شك؟ قال: يمضي في شكه، ثم قال: لا تعودوا الخبيث من أنفسكم نقض الصلاة فتطمعوه فإنّ الشيطان خبيث معتاد لما عود فليمض أحدكم في الوهم ولا يكثرنّ نقض الصلاة فإنه إذا فعل ذلك مرّات لم يعد إليه الشك، قال زرارة: ثم قال: إنما يريد الخبيث أن يطاع فإذا عصي لم يعد إلى أحدكم»^(١).

ومنها: موثقة عمار عن أبي عبدالله عليه السلام: «في الرجل يكثر عليه الوهم في الصلاة فيشك في الركوع فلا يدري أركع أم لا ويشك في السجود فلا يدري أسجد أم لا؟ فقال عليه السلام: لا يسجد ولا يركع ويمضي في صلاته حتى يستيقن يقيناً...»^(٢).

ومنها: خبر علي بن أبي حمزة عن رجل صالح عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يشك فلا يدري واحدة صلى أو اثنتين أو ثلاثاً أو أربعاً تلتبس عليه صلاته؟ قال: كل ذلك؟ قال: قلت: نعم، قال: فليمض في صلاته ويتعوذ بالله من الشيطان الرجيم فإنه يوشك أن يذهب عنه»^(٣).

وتقريب الاستدلال بما عدا مصحح زرارة وأبي بصير واضح.

وأما هو فصدوره يحتمل أن يكون المراد به الشك الواحد المشتمل على أطراف كثيرة بحيث لم يكن له متيقن بل كثرة الأطراف صارت بمثابة لم يكن معها قدر متيقن

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٢٨، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢، الحديث ١٠٤٩٦.

(٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢٢٩، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٥، الحديث ١٠٤٩٩.

(٣) وسائل الشيعة ٨ / ٢٢٨، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٤، الحديث ١٠٤٩٨.

حتى ركعة واحدة، ويؤيد هذا الاحتمال بل يدل عليه قوله: «حتى لا يدري كم صلى».

والصدر بناءً على هذا الاحتمال أجنبي عن مفروض البحث الذي هو كثير الشك، ولا تنافي بينه وبين ذيله وسائر روايات كثير الشك الدالة على المضي وعدم الإعادة حتى يتكلف في الجمع بينهما، فإنّ كثرة أطراف الشك غير كثرة أفراد الشك والمقام من الثاني دون الأوّل فالحكم بالإعادة على هذا المعنى في محله لأنّ الشك الذي لا يدري معه أنه كم صلى يكون من الشكوك المبطلّة، كما لا يخفى.

ويحتمل أن يكون المراد به كثرة أفراد الشك فيكون من المقام أعني كثير الشك وعلى هذا المعنى ربما يقال بالتهافت بين صدر الرواية الأمر بالإعادة وبين ذيلها الأمر بالمضي، ولكن يمكن دفعه بأنّ الصدر راجع إلى كثير الشك والذيل إلى الوسواسي، فالموضوع فيهما متغاير ومع اختلاف الموضوع لا تعارض.

نعم يقع التهافت بين الصدر وبين سائر الروايات الآمرة بالمضي لأنّ الصدر بناءً على الاحتمال الثاني يكون مورده كثير الشك ومورد سائر الروايات أيضاً كثير الشك والصدر يأمر بالإعادة والروايات الآخرة تأمر بالمضي.

ولذا جمع بينهما المحقق الأردبيلي رحمته الله (١) - على ما حكي عنه - بالتخيير بين المضي والإعادة بإلغاء ظهور كل منهما في التعيينية بنص الآخر فتكون النتيجة التخيير بين المضي وعدم الاعتناء بالشك وبين الإعادة.

وفيه أولاً: أنه يستفاد الترتيب من الصدر والذيل بين الإعادة وبين المضي، فإنّ الحكم في كثير الشك على مقتضى الصدر هو الإعادة وفي صورة المبالغة في كثرة الشك المضي وهذا غير التخيير في موضوع واحد بين حكّمين.

وثانياً: أنه لا يتصور التخيير بين وجوب الإعادة وبين وجوب المضي، لأنَّ مرجعه حينئذٍ إلى التخيير بين الصحة والفساد، فإنَّ قضية وجوب الإعادة هو الفساد وقضية وجوب المضي هو الصحة ولا معنى للتخيير بينهما.

وثالثاً: أنه اخص من المدعى، لاختصاص الإعادة بالشكوك المبطلّة دون الصحيحة كالشك بين الثلاث والأربع مثلاً، فلا وجه للتخيير بين الإعادة والمضي في الشكوك الصحيحة لاستلزام ذلك كون كثير الشك أسوء حالاً من الشاك المتعارف الذي يتعين فيه البناء على ما يقتضيه شكه من صلاة الاحتياط ونحوها.

وبالجملّة فلا سبيل إلى ما أفاده الاردبيلي رحمته من الجمع المزبور. كما لا وجه لما احتمله الشهيد رحمته في محكى الذكرى ^(١) من عدم دلالة الأمر بالمضي إلاّ على الرخصة في المضي دون الوجوب، لوروده في مقام توهم الحظر وهو عدم جواز المضي وعدم الاعتناء بما يقتضيه الشك.

وذلك لعدم تمشي هذا الاحتمال في الروايات المذيّلة بالنهي عن تعويد الشيطان لعدم ملائمته مع جواز المضي، كما لا يخفى.

وحمل النهي عن تعويد الشيطان على الكراهة لا يخلو عن صعوبة، وادعاء كونه مشعراً بها - كما في مصباح الفقيه ^(٢) - غير ظاهر الوجه.

والحاصل أنّ الأولى جعل صدر صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم المتقدمة راجعاً إلى كثرة أطراف الشك دون أفراده بقريظة قوله: «لا يدري كم صلى»، ومن المعلوم أنّ حكمه حينئذٍ وجوب الإعادة لكون الشك من الشكوك المبطلّة، والذيل وسائر

(١) ذكرى الشيعة ٤ / ٥٦.

(٢) مصباح الفقيه (ط. ق) ج ٢ ق ٢ / ٥٨٥.

الأخبار راجعاً إلى كثير الشك وحكمه عدم الإعادة، وعلى هذا لا تنافي بين الروايات أصلاً حتى يحتاج إلى الجمع.

وعلى تقدير عدم استفادة شيء من الصدر المزبور لتصادم الاحتمالين المذكورين فلا يضر أيضاً بما نحن فيه لكفاية ذيله وسائر روايات الباب دليلاً على المطلب.

ولا يخفى أن مقتضى الصناعة هو تقييد إطلاق ما دل على المضي وعدم الإعادة - كمرسل الصدوق عن الرضا عليه السلام قال: «إذا كثرت عليك السهو في الصلاة فامض على صلاتك»،^(١) بناءً على إرادة الشك من السهو - بصدر مصحح زرارة وأبي بصير الأمر بالإعادة في خصوص ما لم يدر كم صلى، فيكون المتحصل بعد التقييد لزوم الإعادة فيما لم يدر كم صلى وعدمها في غيره سواء كان الشك في الركعات أم في الأفعال، فيكون تفصيل في حكم كثير الشك من وجوب الإعادة في خصوص الشك المزبور ووجوب المضي في غيره.

ولكن يبعد هذا الجمع عدم ذهاب أحد من الأصحاب إليه لعدم القول ظاهراً بهذا التفصيل في كثير الشك، مضافاً إلى أن الصدر معارض بخبر ابن حمزة^(٢) الأمر بالمضي على الشك مع عدم العلم بأنه كم صلى، إلا أن يقال: إنه وارد في الوسواسي ولذا لم يذكر فيه كثرة الشك، فإذا شك في صلاته ولم يدر كم صلى وكان شكه ناشئاً من الوسوسة لا يعتني بشكّه ويمضي في صلاته وإن كان في المرة الأولى فلا معارضة حينئذٍ، فيكون الجمع المزبور مما لا مانع منه عدا ما عرفت من مخالفته لظاهر الأصحاب.

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٢٩، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٦، الحديث ١٠٥٠٠.

(٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢٢٨، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٤، الحديث ١٠٤٩٨.

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنّ كثير الشك لا يعتني بشكه سواء تعلق بالركعات كما هو مقتضى إطلاق بعضها وصراحة الآخر، أم بالأفعال كما هو قضية إطلاق بعض روايات الباب كمرسل الصدوق المزبور ونص الآخر كموثقة عمار المتقدمة، فالحكم وهو وجوب المضي على كثير الشك يستفاد من الروايات من دون غموض وشبهة كما هو ظاهر، وله الحمد والمجد.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأمر الأوّل: أنّ الكثرة من المفاهيم العرفية التي يرجع في تشخيصها إليهم، ولا ريب في أنّ العرف قد يشك في تشخيص المفهوم وتحيّره في صدق المفهوم على بعض الأفراد بنحو يكون الشك في الصدق لا المصدق كالماء، وفي المقام يكون للكثرة أيضاً أفراد معلومة الصدق، وأفراد معلوم عدم صدقها عليها كالشك الواحدة في صلاة واحدة، وأفراد يشك في صدق الكثرة عليها، ومع الشك في الصدق يكون مقتضى القاعدة الأخذ بأدلة الشكوك من البطلان أو البناء وعدم رفع اليد عن إطلاقها إذ الشك يكون في التقييد الزائد فيرفع الشك ببركة إطلاق أدلة الشكوك، كما هو واضح.

وكيف كان ففي تحديد الكثرة أقوال:

منها: ما يسمّى في العادة كثيراً.

ومنها: أن يسهو ثلاثاً في فريضة.

ومنها: أن يسهو مرة في ثلاث فرائض.

وهذان القولان المذكوران في الشرايع^(١) ولم يحك التصريح بهما من أحد، بل عن

ابن حمزة تحديد الكثرة بالسهو ثلاث مرات متوالية^(١) وظاهره أعم من أن يكون مورده فريضة واحدة أو فرائض متوالية.

ومنها: أن يسهو في شيء واحد أو فريضة واحدة ثلاث مرات أو في أكثر الخمس وهو الثلاث فيسقط حكم الشك في الفريضة الرابعة.

ومنها: ما عن الشهيد من تحقق الكثرة بمرتين^(٢)، استناداً إلى قوله عليه السلام في صحيحة زرارة وأبي بصير: «كلما أعاد شك» لأنه إذ أعادها وشك فيها يكون الشك مرة ثانية فتتحقق كثرة الشك بشكين.

ولكن الظاهر أن قوله: «كلما أعاد» يكون في الوسواسي، ولا ينبغي الإشكال في عدم العبرة بشك الوسواسي وان كان في المرة الأولى ولا يناط عدم العبرة بكثرتة. ومن المعلوم أن العرف متبع في تشخيص المفاهيم العرفية ما لم يرد من الشارع حد خاص.

ولا يبعد أن يكون منشأ التحديد بالثلاث - على اختلاف التعبيرات فيها، كما هو قضية الأقوال المتقدمة - ما ورد في الصحيح عن محمد بن أبي حمزة عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال عليه السلام: «وإذا كان الرجل ممن يسهو في كل ثلاث فهو ممن يكثر عليه السهو»^(٣)، وهذه الرواية صحيحة السند ومورد عمل الأصحاب.

ومحتملاتها وإن كانت كثيرة إلا أن أظهرها هو أن لا يميز عليه كل ثلاث صلوات خالية عن الشك، فإذا شك في كل ثلاث صلوات سواء كان مورد الشك واحدة منها

(١) الوسيلة / ١٠٢.

(٢) ذكرى الشيعة / ٤ / ٥٥.

(٣) وسائل الشيعة / ٨ / ٢٢٩، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٧، الحديث

أو اثنتين منها أو تمام الثلاث، وسواء كان الشك في الركعات أم في الأفعال، وسواء كان الشك من الشكوك المفسدة أم الصحيحة البنائية لإطلاق بعض نصوص الباب، يكون هذا الشخص ممن كثر عليه الشك.

وعلى كل حال لا تكون الرواية مخالفة لما عليه العرف، فإن السهو في ثلاث صلوات متواليات يصدق عليه الكثرة عرفاً، وعلى تقدير عدم الصدق العرفي لا تكون الرواية منافية أيضاً لأنّ قوله عليه السلام: «فهو ممن يكثر...» يوسع دائرة المفهوم بإيجاد فرد له لا أنّه يوجب انحصاره فيما ذكر في الرواية فالمفهوم العرفي باقٍ على حاله.

ثم إنّه يفصل في الحكم بعدم الاعتناء بكثرة الشك بين كون الكثرة ناشئة من عوارض خارجية كاختلال أمر معاشه وتفرق حواسه من عدم قدرته على دفع أجره الدار، وبين كونها ناشئة من تغير حاله حتى صارت كثرة الشك عادة ثانوية له، فإن كانت الكثرة من قبيل الأوّل فلا يجري عليه حكم كثير الشك فيجب عليه إجراء ما للشك من الأحكام من البناء والبطان، وإن كانت من قبيل الثاني فيجري عليه الحكم فلا يعتني بشكه.

ولكن لم يظهر وجه لهذا التفصيل، نعم قد أفاد الميرزا عليه السلام في وجه هذا التفصيل أنّه يستفاد من قوله عليه السلام في الصحيح المزبور: «وإذا كان الرجل ممن يسهو» صيرورة كثرة الشك حالة له، حيث إنّ قوله: «إذا كان» عبارة أخرى عن ثبوت حالة السهو للرجل.

والثمرّة بين صيرورة الكثرة حالة وعادة له وبين نشوها عن طرو بعض العوارض الخارجية هو أنّه على الأوّل إذا أحرز حاله من أوّل الأمر فلا حاجة في ترتيب آثار كثرة الشك إلى حصول الشك منه ثلاث مرات بل يرتب أثر كثير

الشك على نفسه من أول الأمر، وعلى الثاني ليس له ترتيب أثر الشك إلا بعد تحقق كثرة الشك له المتوقفة على الشك في ثلاث صلوات متواليات مثلاً.

وأما ما أفاده الميرزا عليه السلام من الاستفادة المزبورة من قوله عليه السلام: «إذا كان» لا يخلو من تأمل، إذ غاية ما يستفاد من هذه العبارة هو الاستمرار وثبوت هذا الوصف أعني الكثرة له وأما صيرورة الكثرة حالة ومزاجاً له فشيء في غاية الخفاء، إلا أن يقال: إن كثرة الشك أمارة على حدوث تلك الحالة له، لكن فيه ما لا يخفى لنشوها كثيراً من العوارض كهرم واختلال معاش ونحوهما.

فالمتحصل أن كثرة الشك أمر عرفي، وأقل مراتبه هو عدم مرور ثلاث صلوات عليه سالمة عن الشك.

وأنه لا فرق في الحكم المزبور بين صيرورة كثرة الشك حالة وعادة له وعدمها. وأنه لا فرق في كون الكثرة ناشئة من الوسوسة الشيطانية أو من الأمور الخارجية، لإطلاق قوله عليه السلام في موثقة عمار المتقدمة: «الرجل يكثر عليه الوهم»، وعلى تقدير تسليم اعتبار صيرورة كثرة الشك عادة وحالة لكثير الشك لا وجه لاعتبار كون منشأ هذه الحالة خصوص الوسوسة الشيطانية.

والتعليقات المذكورة في روايات الباب من عدم إطاعة الشيطان ليست ظاهرة في العلة المنحصرة حتى يكون الموضوع خصوص الكثرة الناشئة من وسوسة الشيطان فيمكن أن يكون لكثرة الشك علة أخرى غير الوسوسة المزبورة.

الأمر الثاني: إذا شك في تحقق الكثرة فالأصل عدمها وإذا شك في زوالها فالأصل

بقاؤها.

الأمر الثالث: هل يجوز الإتيان بالمشكوك فيه رجاءً، إن لم يكن مما يوجب زيادته مطلقاً - ولو لم تكن عن عمد والتفات - مبطله كالركن؟ فيجوز الإتيان بالقراءة مثلاً إذا شك فيها كثيراً أم لا؟

قد أفتى في العروة ^(١) بالبطلان إذا كانت كثرة الشك عن وسوسة الشيطان، وإلا فلا مانع من إتيان المشكوك فيه رجاءً، والميرزا رحمته جعل الإتيان بالمشكوك فيه إذا كان منشأ الشك وسوسة الشيطان مشكلاً. ويعلم من هذه الفتوى وكذا إشكال الميرزا رحمته افتراق كثير الشك الناشئة كثرته من الوسوسة عن كثير الشك الناشئة كثرته من أمور أخر كهرم أو خوف أو غيرهما من حيث الحكم، وأن الكثرة الناشئة من وسوسة الشيطان ترفع حسن الاحتياط أيضاً بخلاف الكثرة الناشئة عن غيرها فإن حسن الاحتياط والرجاء بإتيان المشكوك فيه لا يرتفع والمرفوع وجوب الإتيان بالمشكوك فيه.

ولا يخفى أنه بناءً على ما ذكرنا من كون الموضوع نفس الكثرة من دون فرق بين مناشئها يكون العنوان كثير الشك والحكم فيه عدم الاعتناء بالشك.

ولكن على مبنى التفصيل بين المناشئ إذا شك في كون الشك الكثير ناشئاً من الوسوسة أو من الهرم ونحوه، فهل يكون هناك ضابط لتشخيصه أم لا؟ وعلى تقدير عدم ضابط له هل يكون حكمه عدم الاعتناء أم الاعتناء؟

فالكلام يقع في مقامين، أحدهما في حكم الشك في منشأ الكثرة، والآخر في بيان الضابط لتشخيص كونه ناشئاً من الوسوسة أو عارض خارجي.

أما المقام الأول: فملخص الكلام فيه أنه لما صارت العمومات المثبتة لأحكام الشكوك من البطلان والبناء على الأكثر معنونة بأن لا يكثر الشك من وسوسة الشيطان، فلا مجال للتمسك بها في إحراز الشك الذي لم يعلم منشأ كثرته، لكونه من التشبث بالعام في الشبهة المصدقية فإنّ الشك المعنى بحكمه هو غير الشك الكثير الناشئ من وسوسة الشيطان ومع الشك في منشأ الكثرة يشك في أنه من الشك الذي لا يعتنى به أو مما يعتد به، فلا يمكن إحرازه بالدليل الدال على الاعتناء به.

كما لا مجال للتمسك بقاعدة المقتضي والمانع وإحراز كونه من الشك المعتد بحكمه، لعدم حجيتها، ولا غيرها مما علق على أمر وجودي وإحراز جزء بالوجدان وآخر بالتعبد، لما قرر في محله.

وأما المقام الثاني: فنخبة الكلام فيه أنه يمكن تشخيص كون الكثرة ناشئة من الوسوسة الشيطانية بأمرين:

أحدهما: اختبار حاله في الأمور الأخر غير الصلاة كتجارته ومحاسباته وغيرها، فإن كان فيها أيضاً شاكاً يعلم من ذلك أن كثرة شكه في الصلاة ليس من إبليس بل من هرمه وضعف القوى، وإن لم يكن فيها شاكاً واختص ذلك بالصلاة يعلم أنه من إبليس، فهذا الضابط يمكن تشخيص حاله.

ثانيهما: أن يشك في كل صلاة، فإن أراد أن يعيد الصلاة كان شاكاً في المعادة، وهكذا إن أراد أن يعيد المعادة شك في المعادة الثانية أيضاً وهكذا، فإن كانت كثرة شكه بهذه المثابة بحيث لم تكن صلاة واحدة له سالمة من الشك فتكون هذه الكثرة أمارة على كونها من الشيطان، وهذا الضابط يستفاد من قوله في صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم: «قلت: فإنه يكثر عليه ذلك كلما أعاد».

وأما إن لم تكن الكثرة بهذه المثابة كما إذا شك في صلاة وأراد إعادتها لا يشك في المعادة ويشك في صلاة أخرى بعد المعادة، فلا تكون هذه الكثرة أمانة على كون الكثرة ناشئة من وسوسة الشيطان.

هذا ما يمكن أن يقال في ضابط تشخيص الكثرة الناشئة من الوسوسة أو غيرها، فإن تم فلا كلام، وإلا فعلى المختار من عدم الفرق في ثبوت حكم كثير الشك بين الكثرة الناشئة من الوسوسة وغيرها لا إشكال في ترتب حكم كثير الشك على الكثير الذي لا يعلم منشأ كثرته فلا يعتنى به ويجوز الإتيان بالمشكوك فيه رجاءً إن لم يكن ركناً.

وعلى غير المختار من الفرق بين الكثرة الشيطانية وبين الكثرة العارضية لهمم ونحوه فيقال بعدم جواز الإتيان بالمشكوك فيه رجاءً إن كانت الكثرة ناشئة من وسوسة الشيطان لما في الأخبار من النهي عن تعويده وإطاعته وتطميعة فإن الإتيان بالمشكوك فيه ولو رجاءً يكون نحو إطاعة للشيطان فلا يجوز. وفيه: أن الاحتياط مضاد لإطاعة الشيطان، فتأمل.

الأمر الرابع: أن حكم كثير الشك تابع لموضوعه، فإن كانت الكثرة مختصة بمحل خاص كما إذا كان كثير الشك في خصوص السجود مثلاً دون غيره من الأجزاء فيختص الحكم به ولا يتعدى منه إلى غيره، فإن شك اتفاقاً بين الثلاث والأربع مثلاً فيبني على الأربع ويعمل عمله، فعدم الاعتناء بمحتمل الذي كثر الشك فيه دون غيره.

وإطلاق كثير الشك في الصلاة على هذا الشخص يكون على ضرب من العناية لعدم كونه كثير الشك إلا بالنسبة إلى موضع خاص من الصلاة، وإطلاقه على نحو الحقيقة يكون فيما إذا كان كثرة الشك غير مختصة بجزء دون جزء كما إذا شك في الركوع والتشهد والقراءة وغيرها فإنه يصدق عليه أنه كثير الشك في الصلاة.

وأما إذا كان كثير الشك في شيء لا حكم له، كما إذا كثرت شكه في السجود بعد تجاوز محله وشك مرة اتفاقاً في السجود قبل مضي محله، فهل يعتنى به لعدم كونه كثير الشك في السجود قبل تجاوز محله أم لا يعتنى به لكونه عرفاً كثير الشك في السجود ولا يضر بصدقه كونه في المحل؟ فيه تأمل.

الأمر الخامس: إذا كان مع كثير الشك بينة يعتمد عليها في موارد الشك ثم اتفق له شك مع عدم حضور البينة، فهل يعتنى بشكّه أم لا لكونه كثير الشك؟ الظاهر عدم الإشكال في البناء على حكم كثير الشك، وكذا إذا كان كثير الشك في فعل مثلاً ولكن يرجع إلى الإمام واتفق له الشك ولم يكن معه الإمام، فهل يعتنى بشكّه أم لا لكونه كثير الشك؟

لا ينبغي الإشكال في عدم الاعتناء لصدق كثير الشك عليه، ووجود أمانة له للشكوك السابقة لا يخرج عن كثير الشك ولا عن حكمه فيجري عليه حكم كثير الشك.

الأمر السادس: هل يجري حكم كثير الشك في الوضوء أيضاً أم لا؟ قد استدلل للإحق بوجوه:

أحدها: الإجماع على جريان حكم كثير الشك في الصلاة في الوضوء، وفيه: أن المسألة خلافية فلا إجماع.

ثانيها: أن الاعتناء بالشك في الوضوء يوجب العسر والحرج، وفيه: أن الحرج لا يوجب ارتفاع الحكم إلا بمقدار الحرج لا مطلقاً.

ثالثها: ما أفاده الميرزا رحمته من التبعية، ببيان: أن الوضوء من توابع الصلاة ومقتضى تبعيته للصلاة عدم الاعتناء.

وفيه أولاً: أنه أخص من المدعى إذ الكلام في الوضوء مطلقاً سواء كان من توابع الصلاة أم لا. وثانياً: أنه لم يظهر تبعيته للصلاة، نعم الإقامة يمكن احتسابها من توابع الصلاة. وثالثاً: على تقدير تسليم التبعية لم يقم دليل على اعتبار هذه التبعية، والتبعية التي نقول بها في مواردنا إما لأجل النص الخاص - كما في قطرات العصير المغلي المنصبة على اللباس بناءً على نجاسة العصير المغلي فإنه بعد طهارته يحكم بطهارة تلك القطرات تبعاً - وإما لأجل لغوية تشريع الحكم كما في بعض الموارد الأخر، فلاحظ.

رابعها: صحيحة عبدالله بن سنان قال: «ذكرت لأبي عبدالله عليه السلام: رجلاً مبتلى بالوضوء والصلاة، وقلت: هو رجل عاقل. فقال أبو عبدالله عليه السلام: وأيّ عقل له وهو يطيع الشيطان؟ فقلت له: وكيف يطيع الشيطان؟ فقال: سله هذا الذي يأتيه من أيّ شيء هو؟ فإنه يقول لك: من عمل الشيطان.»^(١)، وظهور هذه الرواية في الوسواسي من الواضحات، ولا يبعد عدم العبرة بالوسوسة الشيطانية في جميع الأعمال من العبادات والمعاملات فإذا كان وسواسياً في عقد البيع بأن يشك كثيراً في أنه هل أجرى صيغة البيع على الوجه المعتبر شرعاً أم لا فلا يعتني بهذا الشك، وهكذا.

ولكن لا تدل هذه الرواية على عدم العبرة بكثرة الشك غير الناشئة من وسوسة الشيطان بل من أمور أخر من خوف أو هرم أو غيرهما، فمقتضى القاعدة عدم كون الكثرة فيه رافعة لحكم الشك.

فروع: إذا كان كثير الشك في الشك بين الأربع والخمس، فتارة يكون ذلك في حال الجلوس بعد إكمال السجدين وحكمه المضي في صلاته فيتشهد ويسلم ويسجد سجدي السهو لأجل الشك، ولا يرتفع حكم سجدة السهو بكثرة الشك لأنّ الدليل على كثرة الشك لم يدل على نفي حكم الشك حتى يقال بارتفاع حكم السجدة لكونه حكماً للشك.

فما اشتهر في الألسنة - بل في الكتب أيضاً - من حكومة (لا شك لكثير الشك) على أدلة الشكوك مما لا أصل له أصلاً، لعدم هذه الجملة في الروايات، والمذكور فيها هو الأمر بالمضي وهو لا يدل إلا على جواز المضي على الشك وإتمام الصلاة، ولا ينافي المضي وجوب سجدة السهو والتنافي يكون بين الأمر بالمضي وبين الاعتناء بالنواقص أو الزيادات المشكوكة، ففي الحقيقة لا أثر لكثرة الشك في الشك بين الأربع والخمس حال الجلوس، إذ لا احتمال خلل في الصلاة حتى يدفع بكثرة الشك. ومن هنا يظهر عدم ورود النقض بأنه كيف لا تلتزمون بسقوط وجوب سجدي السهو هنا مع التزامكم بسقوط صلاة الاحتياط إن وقعت كثرة الشك في الشك الموجب لصلاة الاحتياط، توضيحه: أنّ صلاة الاحتياط ليست أثراً للشك بل إنما هي لتدارك النقص الذي يقتضيه نفس الأمر بالأجزاء وكثرة الشك رفعت هذا الاحتمال وقضت بتامة الصلاة.

نعم لو كان جملة (لا شك لكثير الشك) المذكورة في الروايات كانت من نفي الحكم بلسان نبي الموضوع الذي مقتضاه رفع أثر الشك وحكمه، وفي المقام يكون وجوب سجود السهو حكماً للشك فهو مرفوع بسبب كثرة الشك.

وأخرى تكون كثرة الشك في حال الركوع، فإنّ حكمه لغير كثير الشك هو البطلان وعدم المضي، ومقتضى قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ**: «فليمض» هو المضي في الصلاة وإتمامها بإتيان السجود وما بعده.

وتوهم لزوم هدم الركوع والاقْتصار على التشهد والتسليم وعدم وجوب شيء آخر عليه، فاسد للعلم الإجمالي ببطلان الصلاة، إما من جهة ترك السجدين إن كان ما بيده رابعة، وإما من جهة زيادة الركوع إن كان خامسة، وهذا بخلاف ما لو أتى بالسجود فإنه لا يحصل له هذا العلم الإجمالي.

هذا إذا لوحظ الشك بالنسبة إلى ما بيده، وأما إذا لوحظ بالنسبة إلى ما صلى فلا يحيص عن البطلان لتحقق الزيادة المبطلّة قطعاً، بداهة أن الركعة السابقة إن كانت هي الخامسة فزيد في صلاته ركعة وركوع وإن كانت رابعة فقد زاد في صلاته ركوعاً.

فالأمر بالمضي يقتضي الإتيان بالسجدين لأنّ عدم إتيانها يوجب العلم بالفساد والمفروض الأمر بالمضي فيها المنافي لما يوجب البطلان، وأما الإتيان بالتشهد والتسليم فللعلم بعدم تحققهما.

وثالثة تكون كثرة الشك في حال القيام، فإنّ حكمه لغير كثير الشك البناء على الأربع وهدم القيام -مقدمة لما يجب حال التشهد من الجلوس، وإلا فلا يجب الهدم في نفسه - وإتمام الصلاة ثم الاحتياط بركعة عن قيام أو ركعتين من جلوس على ما تقدّم في الشك بين الثلاث والأربع، وكثرة الشك رفعت هذا الأثر أعني صلاة الاحتياط فيجلس لأجل التشهد والتسليم ولا شيء عليه، ضرورة أنّ كثرة الشك ترفع احتمال النقيضة والزيادة فاحتمال كون قيامه قيام الركعة الخامسة واحتمال نقصانها بركعة يندفعان بكثرة الشك فيأتي بما يعلم بعدم إتيانه وعدم سقوط أمره من التشهد والتسليم.

والحاصل أنّ مقتضى المضي في الصلاة مع كثرة الشك هو هذا.

ثم إنَّ المحكي عن شيخنا الأعظم رحمته في هذا المقام هو هذا الذي ذكرناه من هدم القيام وإتيان التشهد والتسليم وعدم وجوب شيء آخر عليه حتى سجدي السهو، لأنها وجبتا للشك بين الأربع والخمس ولم يبق الشك المزبور بحاله بعد الهدم.

ولكن حكي عن الميرزا رحمته في المقام وجوب إتمام الصلاة بإتيان الركوع والسجدتين والتشهد والتسليم، ولعل وجهه هو أنَّ وظيفة غير كثير الشك لما كانت هدم القيام وإتيان التشهد والتسليم ثم الاحتياط بركعة قائماً أو ركعتين جالساً، فهذه الوظيفة رفعت عن كثير الشك، فضيه في الصلاة يكون بهذه الكيفية وهي إتيان الركوع والسجود إلى آخر الصلاة وعدم الإتيان بصلاة الاحتياط.

وأنت خبير بأنَّ هدم القيام ليس وظيفته لغير كثير الشك حتى ترتفع له، ولو عبر بوجوب الهدم يكون وجوباً عقلياً مقدماً لتدارك التشهد وليس واجباً نفسياً.

وبالجملة فلا يمكن المساعدة على ما أفاده لما فيه من أنَّ معنى المضي - كما عرفت - هو عدم التوقف والتحير في صورة احتمال النقصان أو الزيادة والبناء على عدم الزيادة والنقيصة وعدم ترتيب آثارهما، ومن المعلوم أنَّ وجوب الإتيان بالركوع والسجود كلفة ينفيها كثرة الشك، وأما الإتيان بالتشهد والتسليم فللعلم بعدم إتيانها وعدم سقوط أمرهما الأوَّلي، فما أفاده الشيخ رحمته متين جداً.

هذا كله فيما إذا لوحظ الشك بالنسبة إلى ما بيده، وأما إذا لوحظ بالإضافة إلى ما صلى ففساد كلام الميرزا رحمته غني عن البيان، بدهة كونه قاطعاً بالزيادة إن أتى بالركوع والسجود، كما لا يخفى.

الأمر السابع: أنَّ ما ذكرناه في كثير الشك هل يجري في كثير القطع أو الظن أم لا؟ أما الأوَّل فلا يمكن ردع القاطع عن قطعه بعد كون القطع حجة ذاتاً، إلاَّ القطع الموضوعي التابع نحو اعتباره لدلالة الدليل من حصوله من كل سبب أو سبب خاص.

وأما الظن فيمكن دعوى انصراف ما دل على حجية الظن عن الظن المحاصل من غير سبب متعارف.

الأمر الثامن: لا يجب على كثير الشك حفظ صلاته عن الشك بالخاتم أو الحصى أو غيرهما، والأمر بالإحصاء بالحصى في خبر الخثعمي^(١) وفي موثقة الحلبي: «أدرج صلاتك إدراجاً.»^(٢) - بناءً على ظهوره في المولوية لا الإرشاد إلى بيان علاج السهو - يحمل على الاستحباب بقريته صحيح ابن المغيرة: «لا بأس أن يعدّ الرجل صلاته بخاتمه أو بحصى يأخذ بيده فيعدّ به»^(٣)، وخبر حبيب بن المعلّى: «إنّي رجل كثير السهو فما أحفظ صلاتي إلّا بخاتمي أحوّله من مكان إلى مكان، فقال عليّ: لا بأس به.»^(٤)، فالظاهر من جهة النصوص عدم الوجوب، مضافاً إلى ما قيل من نفي الخلاف في عدم الوجوب.

الأمر التاسع: أنّ السهو المذكور في بعض روايات كثير الشك وكلمات الأصحاب في المقام لما لم يظهر معناه الحقيقي اللغوي - لاستعماله في معان لم يظهر كونه حقيقة في بعضها أو جميعها أو كونه مجازاً فيها بالأسر ونفس الاستعمال لا يكون دليلاً على الوضع كما قرر في محله، فإنّ من جملة معاني السهو المذكورة في بعض كتب اللغويين

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٤٧، الباب ٢٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١، الحديث ١٠٥٥٣.

(٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢٣٦، الباب ٢٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣، الحديث ١٠٥٢٣.

(٣) وسائل الشيعة ٨ / ٢٤٧، الباب ٢٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣، الحديث ١٠٥٥٥.

(٤) وسائل الشيعة ٨ / ٢٤٧، الباب ٢٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢، الحديث ١٠٥٥٤.

عزوب الشيء عن الذاكرة وبقائه في المحافظة في مقابل النسيان الذي هو عزوبه عن كليتهما، ولم يظهر له معنى عرفي أيضاً يسبق إلى الذهن عند الإطلاق - فكان المتعين حملة على ما هو المعهود عند الفقهاء، وحمل السهو في النصوص على معناه اللغوي المزبور وإن كان ممكناً إلا أنه غير ممكن في عبارات الأصحاب لتصريحهم بإرادة الشك من السهو.

لكن الإنصاف أنّ السهو عرفاً غير الشك وإن أُطلق عليه فالمتبادر منه عند الإطلاق هو مقابل الشك، إلا أنّ مخالفة المشهور لهذا المعنى الظاهر توهن هذا الظهور، بل الإجماع على إرادة الشك من السهو في المقام دون إرادة ظاهره قد ادعى في كلمات الأصحاب.

وعليه فلا مجال للأخذ بظاهره والحكم بارتفاع حكم السهو من وجوب تدارك المنسي إن كان في المحل ووجوب قضائه بعد الصلاة إن كان هو التمشيد أو السجدة الواحدة ووجوب سجدة السهو إن كان غيرهما.

لأما قيل من لغوية نفي أثر السهو لعدم أثره حيث إنّ تدارك المنسي في المحل أو قضائه بعد الصلاة ليس أثراً وحكماً للسهو حتى يرتفع بالرفع التشريعي فلا يمكن إرادة الشك من السهو.

وذلك لما فيه من ارتفاع اللغوية برفع وجوب سجود السهو فإنّه من آثار السهو ويكفي ارتفاعه في عدم اللغوية كما هو واضح.

ومنع كون وجوب سجدة السهو أثراً للسهو - كما في الجواهر - لقصور الدليل عن إثباته، لأنّ قوله عليه السلام: «فامض في صلاتك» لا ينافي وجوب سجدة السهو، لا يخلو من منع إذ الظاهر أنّ المضي في الصلاة هو عدم الاعتناء بالسهو بقول مطلق بالنسبة إلى المنسي وغيره كوجوب سجدة السهو بعد الصلاة.

بل للإجماع على عدم مخصصة كثرة السهو لعموم أدلة وجوب ترتيب آثار السهو من وجوب التدارك مع بقاء المحل وبطلان الصلاة إن كان المنسي ركناً وتجاوز محله وغير ذلك.

فما نسب إلى الحدائق من التزامه بهذا التخصيص لترجيحه إرادة ما يشمل الشك والمعنى الحقيقي من لفظ السهو في غاية الضعف والسقوط.

[الشك في النافلة]

الموضع الثالث: من شك في عدد النافلة فلا أثر لشكه من وجوب الإعادة إن كان من الشكوك المبطلّة، ووجوب صلاة الاحتياط إن كان من غيرها، وأما جواز القطع فليس من آثار الشك حتى يرتفع بل هو حكم النافلة.

ونفي أثر الشك يقتضي المضي في الصلاة، فإن كان الشك بين الواحدة والاثنتين فمقتضى المضي هو البناء على الثنتين إذ الحكم بالأقل على خلاف المضي لأنّ التكليف بإتيان الأقل كلفة وضيق عليه لا توسعه ومنّة، وإن كان بين الثنتين والثلاث فمقتضى المضي هو البناء على عدم الزيادة، هذا ما يقتضيه الذوق السليم.

ولا بد من ذكر ما يمكن أن يستند إليه في المسألة حتى يظهر الحال، فنقول: إنه قد ادعي - عن المصاييح^(١) والمعتبر^(٢) والرياض^(٣) - الإجماع على التخيير بين الأقل والأكثر، بل حكي عن الأمالي: «من دين الإمامية أن لا سهو في النافلة فن سها فيها بنى على ما شاء.»^(٤)، وقد حكي الإجماع عليه عن المنتهى^(٥) أيضاً

(١) المصاييح ٩ / ٢٩٧.

(٢) المعتبر ٢ / ٣٩٥ - ٣٩٦.

(٣) رياض المسائل ٤ / ٢٥٩.

(٤) أمالي الصدوق / ٥١٣، مجلس ٩٣.

(٥) منتهى المطلب ١ / ٤١٢.

مستثنياً ابن بابويه حيث جوّز البناء على الأقل والإعادة، قال في الجواهر: «إلا أنّي لم أجد شيئاً من الإجماع والاستثناء وظني أنّه وهم...»^(١).

وفي صحيح ابن مسلم عن أحدهما عليهما السلام: «عن السهو في النافلة؟ فقال عليه السلام: ليس عليك شيء.»^(٢)، والمرسل المحكي عن الكافي: «وروي أنّه إذا سها في النافلة بني على الأقل»^(٣).

والجمع بينهما بإلقاء ظهور كل منهما في التعيينية بنص الآخر يقتضي التخيير بين الأقل والأكثر، ودعوى ضعف المرسل بالإرسال فالمدار على الصحيح الظاهر في تعيين البناء على الأكثر، غير مسموعة بالاطمينان بحجية مراسلات الكليني عليه السلام لبعض ما نقل في جلالته.

وإن أبيت عن ذلك - بدعوى عدم تسليم حجية المرسلات من دون تفاوت بين المرسلين - فيمكن استظهار التخيير من نفس الصحيح المزبور لأنّ نفي الشيء أو نفي السهو - كما في بعض النسخ - ملازم للتخيير بين الأقل والأكثر، ضرورة أنّ حكم السهو إما البطلان، وإما البناء على الأكثر وصلاة الاحتياط أو سجود السهو، وإما البناء على الأقل بناءً على حجية الاستصحاب، والجميع منفي بقوله عليه السلام في الصحيح: «ليس عليك شيء» أو «سهو» وبعد انتفاء الكل لدخول جميع هذه المحتملات في المنفي فلا يبقى إلاّ التخيير بين الأقل والأكثر.

(١) جواهر الكلام ١٢ / ٤٢٣.

(٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢٣٠، الباب ١٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١، الحديث ١٠٥٠٤.

(٣) وسائل الشيعة ٨ / ٢٣٠، الباب ١٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢، الحديث ١٠٥٠٥.

وأما جواز القطع فقد عرفت عدم كونه من أحكام الشك، بل من أحكام النافلة فلا ينبغي بل هو باق على حاله.

والحاصل أنه لا ينبغي الإشكال في كون الحكم في الشك في عدد ركعات النافلة هو التخيير بين الأقل والأكثر، لما عرفت من دلالة الصحيحة عليه، مضافاً إلى ما تقدم من نقل الإجماعات.

إنما الكلام في أفضلية البناء على الأقل، فإنَّ المحقق رحمته الله قال في الشرايع ^(١): «وإن بنى على الأقل كان أفضل»، وقد حكى عن المدارك في شرح هذه العبارة ما لفظه: «لا ريب في أفضلية البناء على الأقل لأنه المتيقن...» ^(٢)، وفيه: عدم كونه المتيقن بل الأمر بالعكس لأن مقتضى الامتنان وعدم حجية الاستصحاب في الصلاة هو كون المتيقن البناء على الأكثر إلا إذا كان مبطلاً.

فالأولى الاستدلال له بالمرسل المزبور بعد البناء على حجيته، لكن لا من جهة أخبار من بلغ لأن مفادها على ما قرر في محله ليس هو حجية الخبر الضعيف في المستحبات، بل يدور بين أمرين، أحدهما استحباب العمل بالعنوان الثانوي وهو بلوغ الثواب عليه، والآخر استحباب الاحتياط، ومن المعلوم أن من يقول بأفضلية البناء على الأقل لا يقول بأفضليته بعنوان الاحتياط أو بعنوان كونه مما بلغ عليه الثواب بل بعنوان النافلة، كما لا يخفى.

فتلخص من جميع ما ذكرنا أن حكم الشك في النافلة هو التخيير بين الأقل والأكثر مع أفضلية البناء على الأقل على تقدير اعتبار المرسل المذكورة وإلا فلا.

(١) شرائع الإسلام ١ / ٩٠.

(٢) مدارك الأحكام ٤ / ٢٧٤.

وليعلم أنّ في الشك في عدد النافلة مقامين، أحدهما كبروي والآخر صغروي.
أما المقام الأوّل فقد عرفت الكلام فيه، وحاصله أنّ الشك في النافلة حكمه
التخيير بين الأقل والأكثر مع استحباب البناء على الأقل.

وأما المقام الثاني فحاصل الكلام فيه أنّ ضابط النفل وكذا الفرض هو أن يكون
نفس الفعل متعلقاً للأمر الوجوبي أو الندبي فإن كان متعلقاً للأمر الإلزامي يكون هو
الفرض وإلا فيكون هو النفل.

وعليه فلا يعد من الفرض ما إذا لم يتعلق الأمر الوجوبي بنفس الفعل بل به
بعنوان كونه متعلقاً للأمر الندبي بحيث يكون الأمر الندبي موضوعاً للأمر الوجوبي،
كما في الأجير فإنه إذا استوجر على صلاة الليل - بناءً على الجواز - فلا تتصف نافلة
الليل بعد الإجارة بالفرض بل هي باقية على نفليتها فإنّ موضوع الإجارة هو
النافلة لا الفريضة فيجب على الأجير إتيان النافلة، وبالجملة فالمدار في النفل
والفرض على كون المتعلق ذات العمل.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ مقتضى تعليل بطلان صلاة الغداة بكونها ثنائية هو
بطلان كل ثنائية وإن كانت نفلاً، خرج عنه النافلة الأصلية الفعلية كنوافل الصلوات
اليومية مع عدم طرو الوجوب عليها بنذر ونحوه، سواء كان النفل موضوعاً أو
مشيراً إلى الصلوات المندوبة المعهودة في أصل الشرع، ضرورة أنّ النوافل الأصلية
الفعلية تكون مشمولة لدليل المخصص.

وأما الصلوات التي يستحب الإتيان بها كالمعادة جماعة وصلاتي العيدين في هذه
الاعصار، فيتوقف خروجها عن عموم التعليل المزبور على صدق النافلة على هذه
الصلوات، إذ الخارج عن عموم العلة المذكورة هو عنوان النفل، وصدق النافلة على
كل مستحب ثابت ظاهراً لأنّ النفل هو الزيادة ولذا يطلق على ولد الولد كما عن

مجمع البحرين^(١)، فكل صلاة غير فريضة نفل لكونها زائدة على الفرض كالصدقات المندوبة فإنها نفل أي غير الواجبة كالزكاة، فالفرض الذي صار نفلًا يكون مشمولاً لما دل على نفي حكم الشك في النافلة.

ولما جال للاستصحاب الموضوعي أعني عدم الإتيان بالمشكوك فيه، كما إذا شك بين الواحدة والاثنتين في العيدين للعلم بعدم صحة هذا الاستصحاب لعدم الأثر له، بدهة عدم حجية الاستصحاب في الثنائية لبطان الصلاة بالشك في ركعاتها وفي الأخيرتين لوجوب قاعدة البناء على الأكثر، هذا في الفرض وفي النفل يكون حكم الشك التخيير بين الأقل والأكثر، فالاستصحاب الموضوعي ليس بمحجة قطعاً.

وأما الاستصحاب الحكمي بأن يقال: إن صلاة العيد حين ما كانت واجبة كان حكمها بطلانها بالشك فيها والآن كما كان، ففيه - بعد تسليم كون الفرضية والنقلية من الحالات والجهات التعليلية دون التقييدية المكثرة للموضوع، إذ لو كانتا من الجهات التقييدية تكون صلاة العيد بعد صيرورتها نفلًا مغايرة لصلاة العيد التي كانت فرضاً، كما أنه مع الشك في التقييدية والتعليلية لا يحرز وحدة الموضوع المعتبرة في الاستصحاب ومع الشك في وحدته لا يجري الاستصحاب - أنه لا تصل النوبة إلى الاستصحاب الحكمي لوجود الدليل الاجتهادي وهو عموم تعليل بطلان صلاة الغداة بكونها ثنائية، خرج عنه النوافل الأصلية الفعلية وأما النوافل العارضية فلم يعلم خروجها عن العموم المزبور، فيكون الشك في التخصيص الزائد فيتمسك بالعموم ويحكم بكون الحكم هو البطلان مثلاً أو البناء على الأكثر أو غيرها من أحكام الشكوك الثابتة للفرائض.

وبالجمله فلما كان الشك في المقام في التخصيص الزائد يتمسك بعموم العلة المزبورة وليس الشك في المصداق حتى يكون التثبيت بالعام تمسكاً به في الشبهة المصداقية.

ولا يخفى أنّ ما ذكرناه من رجوع الشك إلى التخصيص الزائد - المحكي عن الميرزا عليه السلام - مبني على ظهور النافلة التي استثنيت عن حكم الشك في الفريضة في خصوص النافلة الأصلية لوجهين: احدهما مناسبة الحكم للموضوع فإنّ أحكام النافلة من عدم وجوب السورة وعدم وجوب الاستقرار فيها وكذا سائر المسامحات المتطرفة إليها تناسب النافلة الأصلية، ثانيهما انصراف النفل في الأدلة إلى التوافل الأصلية.

وبعد دعوى ظهور النفل في قولهم عليه السلام: «لا سهو في النافلة» ^(١) في النفل الأصلي يكون ما دل على عدم اعتبار الشك في النافلة أخص مما دل على اعتبار الشك.

هذا بناءً على إطلاق دليل اعتبار الشك في الفريضة الشامل للفرض الأصلي والعارض.

وأما بناءً على عدم الإطلاق في الفريضة - كما هو الظاهر، إذ ليس ظاهراً في أدلة أحكام الشكوك عنوان الفريضة بل عنوان صلاة الغداة والمغرب وعشر ركعات لا يدخلهن الوهم ونحو ذلك، فتكون أحكام الشكوك لذوات هذه الصلوات لا عنوان فريضتها - فلا يتغير الحكم بتغير العنوان الفرضي، فالفرائض التي طرء عليها

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٤١، الباب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٨، الحديث

النافل باقية على حالها ولم يتغير حكم الشك فيها بسبب طرو النفل عليها، وعلى هذا فالبحت عن أن الفريضة هل لها إطلاق أم لا، ساقط كما لا يخفى.

نعم للبحث عن إطلاق النافلة وشمولها للنفل الأصلي والعرضي مجال لوجود لفظ الفريضة في الروايات، لكن قد تقدم الإشكال في الإطلاق لظهور النافلة في عرف المتشرعة انصرافاً أو بمناسبة الحكم والموضوع في خصوص النوافل الأصلية دون العارضية التي كانت فرضاً بالأصالة.

فالمتحصل من جميع ما ذكرنا أن المتيقن خروجه عن أدلة الشكوك هو النفل الأصلي، وأما النفل العارضي فلا دليل على كونه كالنفل الأصلي.
هذا تمام الكلام في حكم النفل الأصلي والعرضي.

وأما الكلام في موضوعه وأنه هل يكون هناك فرض أصلي طرء عليه النفل أو نفل أصلي عرضه الفرض أم لا؟ فهنا مقامان: الأوّل في الفرض الذي طرء عليه النفل، الثاني في النفل الذي طرء عليه الفرض.

أما المقام الأوّل: الذي مثل له بالمعادة لتدارك فضل الجماعة أو لاحتمال خلل فيها، وتكرار صلاة الكسوفين إلى تمام الانجلاء، والمتبرع بها عن الغير، وصلاتي العيدين في عصر الغيبة، فملخص الكلام فيه أن الظاهر عدم كون المذكورات من الفرض الأصلي الذي طرء عليه النفل.

أما المعادة جماعة وكذا صلوات الكسوفين فلاحتمال أن يكون الواجب هو صرف الوجود من طبيعة الصلاة، غاية الأمر أنه ورد الدليل على استحباب ثاني الوجود للجماعة أو إحراز الصحة الواقعية بالوجود الثاني إذا احتمل اشتغال الوجود الأوّل على خلل، وكذا استحباب ثاني الوجود وثالثه في صلاتي الكسوفين وهكذا إلى تمام الانجلاء، فإنّ مطلوبة غير الوجود الأوّل من وجودات الطبيعة من أوّل الأمر

تكون على وجه الاستحباب لا أنّ تلك الوجودات كانت واجبة ثم طرء عليها النفل.

وأما صلاتا العيدين فيمكن أن يكون تشريعها لمن يكون في عصر الحضور مع بسط اليد على وجه الوجوب ولمن يكون في عصر الغيبة على وجه الندب، فيكون الموضوع مختلفاً باختلاف الحضور والغيبة فلا تكون صلاتا العيدين من الفرض الذي طرء عليه النفل.

وبالجملّة فالظاهر أنه ليس هنا فرض أصلي طرء عليه النفل.

وأما المقام الثاني: وهو النفل الأصلي الذي طرء عليه الفرض، كالنذر المتعلق بالنوافل كصلاة الليل والرواتب اليومية، فإنّ النذر يوجب وجوب متعلقه فتصير النوافل الأصلية المنذورة بسبب النذر واجبة. فهل تبقى على ما كان لها من الأحكام من عدم الاعتناء بالشك فيها أم لا؟

قد يقال: إنّ مقتضى انصراف النافلة وكذا مناسبة الحكم والموضوع هو الاقتصار على النوافل الأصلية الباقية على نفليتها، وأما النفل الأصلي الذي طرء عليه الفرض فهو محكوم بحكم الفريضة، لاختصاص أحكام النافلة بالنفل الأصلي الباقي على نفليته على ما يقتضيه الانصراف ومناسبة الحكم والموضوع على التفصيل المتقدم.

ولا بأس بالإشارة إلى ضابط مناسبة الحكم والموضوع حتى يظهر مقتضاها في

المقام - وبه نستعين -

إنّ مناسبة الحكم والموضوع التي يتمسك بها في مقامات لتضييق دائرة الموضوع وتوسعته وهي مما اشتهر في الألسن والكتب، ملخص ضابطها - على وجه يخرجها عن القياس والوجوه الاعتبارية الظنية التي لا يعتنى بها في مقام استنباط الأحكام الشرعية - هو أن يكون هناك قرينة عقلية حافة بالكلام توجب ضيق دائرة

الموضوع أو سعتها، كما في قوله: (الحيوان انسان) فإنّ عدم إمكان أخصية المحمول من الموضوع يوجب ضيق دائرة الموضوع فيكون الموضوع بعض الحيوان، وكما في قوله: (الماء المتغير نجس) فإنّ قيام العرض بالجسم قرينة على كون الموضوع نفس الماء وكون التغير علة لعروض النجاسة عليه، وكما في قوله: (لا تنقض اليقين بالشك) فإنّ النقص الذي لا يقع إلاّ على أمر مبرم قرينة على اختصاص الاستصحاب بالشك في الراجع أو رافعية الموجود وعدم شموله للشك في المقتضي.

وبالجمله إن كان هناك قرينة عقلية كالقرينة اللفظية الحافة بالكلام بحيث تكون لها دخل في الفهم العرفي فيعتنى بها وإلاّ فلا، لرجوعها حينئذٍ إلى القياس المسدود بابه والممنوع استشمام رائحته.

إذا عرفت ضابط مناسبة الحكم والموضوع، فنقول: إنّه لم يظهر هذه المناسبة بين النافلة التي هي الموضوع وبين ما دل على عدم العبرة بالشك في النافلة حتى تكون قرينة على الاختصاص بالنفل الأصلي الباقي على نفليته وعدم شموله للنفل الذي طرء عليه الفرض، وذلك لأنّ الاغتفار في النفل الطاري عليه الوجوب مما لا ياباه العقل حتى يكون قرينة عقلية على اختصاص ما دل على عدم الاعتناء بالشك في النافلة، فهذه المناسبة لا توجب إلاّ ظناً ومن المعلوم عدم اعتباره ما لم يقم دليل خاص أو عام على حجيته.

فالتمسك بمناسبة الحكم والموضوع على المدعى وهو كون النفل الأصلي الذي عرض عليه الوجوب محكوماً بحكم الفريضة ضعيف.

ويتلوه في الضعف دعوى انصراف النافلة إلى النفل الأصلي الذي لم يطرء عليه الوجوب، ضرورة أنّ الانصراف إنما يكون مقيداً إذا كان بمنزلة قرينة لفظية بحيث إذا أتى به في الكلام كان مؤكداً لما يقتضيه الانصراف، وهو مفقود في المقام إذ لو قال:

حكم النافلة الأصلية إن لم يطرء عليها الوجوب عدم الاعتناء بالشك فيها، لم يكن تأكيداً.

وبالجملة فلا مجال للتشبهت بمناسبة الحكم والموضوع والانصراف لإثبات اعتبار الشك في النافلة التي طرء عليها الوجوب، فالمستند في هذا الحكم منحصر في ظهور عنوان الفرض والنفل في قولهم عليه السلام: «ليس النافلة مثل الفريضة.»^(١) في الموضوعية ودوران الحكم مداره، فالتبع هو فعلية العنوان، فالنفل الطاري عليه الفرض بحكم الفريضة لأنّ عنوانه الفعلي هو الفرض، كما أنّ الفرض الأصلي الطاري عليه النفل - بناءً على وجوده - بحكم النفل.

فتلخص مما ذكرنا أنّ فعلية العنوان من النفل والفرض مناط الحكم ولا تلاحظ العناوين الأصلية أصلاً، كما هو الحال في كل عنوان تبدل بآخر، كموارد الانقلابات فإنّ دم البق المنتقل إليه من بدن انسان بحكم المنتقل إليه لا المنتقل عنه، إلى غير ذلك من أمثلة الانقلاب.

وعلى ما ذكرنا يكون النفل الأصلي الطاري عليه الفرض بحكم الفرض وكذا الفرض الأصلي الطاري عليه النفل بحكم النفل.

بقي الكلام فيما أفاده الميرزا عليه السلام من جعل النفل الأصلي فرضاً بالندر وحكمه ببقاء الحكم الثابت للنفل إذا وقع النفل مورد الإجارة أو إطاعة الوالدين، بدعوى أنّ الإجارة وإطاعة الوالدين من العناوين المترتبة على عنوان النفل وفي طوله ويكون الصلاة المستحبة موضوعاً للإجارة والإطاعة، ومع طولية الأمر الإجاري

(١) وسائل الشريعة ٦ / ٤٠٥، الباب ٩ من أبواب التشهد، ح ١، الحديث ٨٢٩٢.

للأمر الندبي الصلاحي لا يجتمعان حتى يتأكد الأمر الندبي به ليحصل منها أمر وجوبي عبادي، وهذا بخلاف النذر فإنّ النذر لما كان متعلقاً بنفس الصلاة مع الغض عن أمرها الندبي فيجتمع الأمر النذري والندبي ويتأكد الأمر الندبي فيتولد أمر وجوبي عبادي.

فالميرزا رحمته جعل النافلة المنذورة من الفريضة ولم يجعل النافلة المستأجر عليها من النفل الطاري عليه الفرض، ففرّق بين النذر وبين الإجارة وإطاعة أمر الوالد بل الوالدة أيضاً بانتقال النفل الأصلي بالنذر إلى الفرض وبقاء النفل الأصلي على حاله في الإجارة وإطاعة الوالدين.

ولكن الإنصاف عدم الفرق بين النذر وأخويه وأنّ النفل يصير فرضاً في الجميع وأنّ الأمر الإجمالي وكذا الأمر بإطاعة الوالدين يتعلق بنفس الصلاة كالأمر النذري، فيصير النفل بسبب الإجارة وإطاعة أمر الوالدين فرضاً، فإنّ الركوع والسجود وسائر أجزاء الصلاة التي كانت مستحبة صارت واجبة فتكون بحكم الفريضة، فالشك فيها يجري عليه حكمه ^(١).

(١) هذا ما أفاده سيدنا الأستاذ مدظله.

ولكن الحق - بناءً على ما حررناه عنه دامت إفادته الشريفة في ضابط النفل والفرض من أنّ المدار في النفل والفرض هو تعلق الأمر الوجوبي والاستحبابي بذات الصلاة بعنوانها بحيث يكون الأمر أولاً وبالذات متعلقاً بها - هو بقاء حكم النافلة حتى بعد تعلق النذر والإجارة وأمر الوالدين بها على حالها.

وتوهم أنّ متعلق الأمر الوجوبي هو نفس الصلاة وكون الإجارة والنذر من الجهات التعليلية للوجوب، فاسد لأنّ عنوان الوفاء بالنذر والإجارة وإطاعة أمر الوالدين من الجهات التقييدية فإنّ متعلق الأمر في النذر والإجارة هو الوفاء المعلوم كونها جهة تقييدية فالواجب حينئذٍ هو تسليم مال الغير إلى مالكه الذي ينطبق في المقام على الصلاة.

والمسألة بعد محتاجة إلى مزيد التأمل.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: أنه قد ظهر من مطاوي ما ذكرناه أن مورد التخيير مختص بما إذا كان الأكثر صحيحاً، كما إذا كان الشك بين الواحدة والاثنتين مع كون النافلة ركعتين أو أزيد، وأما إذا كان الأكثر مبطلاً كما إذا شك بين الاثنتين والثلاث مع كون النافلة ركعتين فلا وجه للبناء على الأكثر، لكونه مبطلاً وهو خلاف الامتنان لاستلزام هذا البناء عدم سقوط أمر النافلة وإن جاز قطع النافلة، ضرورة أن الكلام في الحكم بالتخيير إنما هو لأجل تصحيح الصلاة والبناء على الثلاث فيما إذا كانت النافلة ركعتين ينافي الصحة، كما لا يخفى.

الثاني: أن الشك في الأفعال هل هو ملحق بالشك في الركعات أم لا؟ الظاهر هو الثاني لعدم ظهور إطلاق أو عموم فيما دل على نفي حكم الشك في النافلة. بل دعوى ظهور السهو في النصوص في خصوص الشك في الركعات غير مجازفة، على ما يظهر من ملاحظة جملة منها، كموتقة عمار: «ألا أجمع لك السهو كله في كلمتين، متى ما شككت فخذ بالأكثر»^(١)، وصحيح زرارة^(٢) الوارد في قاحية الشك في العشر ركعات، ومرسل يونس^(٣) الوارد في لا سهو في سهو.

وبالجملة فلم يظهر في الأدلة إطلاق أو عموم يشمل الشك في الأفعال، فلا مجال لرفع اليد عن حكم الشك فيها بل لا بد من إعمال حكم الشك من التدارك مع بقاء

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢١٢، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١، الحديث ١٠٤٥١.

(٢) وسائل الشيعة ٨ / ١٨٩، الباب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٩، الحديث ١٠٣٨٣.

(٣) وسائل الشيعة ٨ / ٢٤٢، الباب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٨، الحديث ١٠٥٤٠.

المحل والتجاوز مع عدمه لقاعدة التجاوز، لأنّ المتيقن خروجه من حكم الشك في النافلة هو الشك في الركعات وأما الأفعال فلم يثبت ومع الشك في الخروج يتمسك بعموم أو إطلاق ما دل على حكم الشك في الأفعال، كما لا يخفى.

الثالث: الظاهر على ما يقتضيه إطلاق النص والفتوى عدم الفرق في الحكم المزبور أعني التخيير بين الأقل والأكثر في النافلة بين كون النافلة ركعة كالوتر على المشهور وركعتين كما في غالب النوافل وأربع ركعات كصلاة الأعرابي.

إلاّ أنّه يظهر من بعض الروايات بطلان الوتر بالشك فيها، فعن الشيخ عليه السلام في الصحيح عن العلاء عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يشك في الفجر؟ قال: يعيد، قلت: المغرب؟ قال: نعم والوتر والجمعة، من غير أن أسأله»^(١).

وفي حديث الأربعمائة المروي عن الخصال قال: «لا يكون السهو في خمس، في الوتر والجمعة والركعتين الأولتين من كل صلاة مكتوبة وفي الصبح وفي المغرب»^(٢). قال في الوسائل بعد نقل الصحيحة: «إنّ إعادة الوتر مع الشك محمولة على الاستحباب...»^(٣).

ودلالة الصحيحة على وجوب الإعادة في غاية القوة كاعتبارها سنداً، وليس في البين إلاّ احتمال إعراض الأصحاب عنه وهو ما لم يثبت لا يوهن الرواية ولا يسقطها عن الاعتبار، فالأحوط - إن لم يكن أقوى - الاعتناء بالشك، وحمل الشك

(١) وسائل الشيعة ٨ / ١٩٥، الباب ٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٧، الحديث ١٠٤٠٥، ووسائل الشيعة ٨ / ٢٣٠، الباب ١٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣، الحديث ١٠٥٠٦.

(٢) وسائل الشيعة ٨ / ١٩٧، الباب ٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١٤، الحديث ١٠٤١٢.

(٣) وسائل الشيعة ٨ / ٢٣١، ذيل الحديث ١٠٥٠٦.

في الوتر على الشك في أصل وجودها تأويل بلا وجه، مضافاً إلى منافاته للسياق فلاحظ، نعم اذا ثبت الإعراض فلا بأس بهذا التأويل ونظائره لئلا يلزم طرح خبر الثقة.

الرابع: أنه لا ريب في بطلان النافلة بالنقيضة العمدية سواء كان المنقوص ركناً أم غيره، لانتفاء المركب بانتفاء جزئه فلا ينطبق عليه المأمور به وليس في البين ما يدل على تمامية النافلة في هذه الحال بل لو كان هناك دليل على ذلك لعورض بالأدلة المبينة لماهية النافلة، وكذا لا ينبغي الارتياح في بطلان النافلة بالزيادة العمدية، إنما الكلام في بطلانها بالزيادة والنقيضة السهويتين.

أما الزيادة السهوية - وإن كان الزائد ركناً - فالأقوى عدم البطلان بها، كما عن صريح الموجز^(١) وظاهر الدروس^(٢)، وإن كان مقتضى إطلاق (لاتعاد الصلاة إلا من خمس) بطلان النافلة بزيادة الركن سهواً، بناءً على شمول لاتعاد للزيادة كشموله للنقيضة، وكذا مقتضى الإجماع على قادحية زيادة الركن، إلا أن قضية خبر الصيقل - عن الصادق عليه السلام قال: «قلت له: الرجل يصلي الركعتين من الوتر ثم يقوم فينسي التشهد حتى يركع ويذكر وهو راکع؟ قال عليه السلام: يجلس من ركوعه يتشهد ثم يقوم فيتم، قال: قلت: أليس قلت في الفريضة: إذا ذكره بعد ما ركع مضى في صلاته ثم سجد سجدي السهو بعد ما ينصرف يتشهد فيهما؟ قال عليه السلام: ليس النافلة مثل الفريضة.»^(٣) - وحسن الحلبي - قال: «سألته عن الرجل سها في ركعتين من النافلة فلم يجلس بينهما حتى قام فركع في الثالثة؟ فقال عليه السلام: يدع ركعة ويجلس ويتشهد

(١) الموجز الحاوي (الرسائل العشر) / ١٠٤.

(٢) الدروس ١ / ١٧٩.

(٣) وسائل الشيعة ٦ / ٤٠٥، الباب ٩ من أبواب التشهد، ح ١، الحديث ٨٢٩٢.

ويسلم ثم يستأنف الصلاة بعد»^(١) - هو اغتفار زيادة الركن بناءً على كون المراد بالخبر الأوّل كون الوتر ثلاث ركعات كما هو مقتضى غير واحدة من الروايات، فالمقصود حينئذٍ أنه يرفع اليد عن الركوع الزائد فيجلس ويتشهد ثم يقوم إلى الركعة الثالثة فيتم الصلاة فيلزم حينئذٍ زيادة الركوع لتدارك التشهد المنسي.

وأما إن كان المراد بالخبر أنه يجلس ويتشهد ويسلم ثم يقوم إلى واحدة الوتر ويتمها بمعنى أنه يبنى على ما أتى به من الركوع ويأتي بغيره من أجزاء ركعة الوتر فيكون أجنبياً عن مسألتنا، لكونه دليلاً على جواز الصلاة في الصلاة ولا ربط له بالزيادة أصلاً.

لكن الظاهر هو المعنى الأوّل بقريظة قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ**: «ليس النافلة مثل الفريضة»، إذ لو كانت الركعة الثالثة صلاة أخرى وكان المراد بقوله: «فيتم» إتمام تلك الصلاة الأخرى، لم يبق فرق بين النافلة والفريضة إذ لا يلزم على هذا المعنى زيادة في النافلة بل صلاة في صلاة، ويؤيده أيضاً قول الراوي: «يصلي الركعتين من الوتر» إذ لو كانت الركعة الثالثة صلاة مستقلة لم يكن معنى لقوله «الركعتين من الوتر»، بل كان المناسب أن يقول: (يصلي ركعتي الشفع)، فإنّ هذا التعبير يدل على كون مجموع الركعات الثلاث صلاة واحدة مسماة بالوتر، فيصح حينئذٍ أن يقول: يصلي الركعتين منها.

ثم إنّه على هذا المعنى الظاهر لاتنافي بين قوله: «ثم يقوم فيتم» وبين قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** في حسن الحلبي «ثم يستأنف الصلاة».

وجه عدم التنافي أنه في المحسنة يأمر باستيناف الصلاة الأخرى بعد فرض مورد المحسنة في النوافل الثنائية بأن يقال: إن المصلي نسي التشهد والتسليم في الركعة الثانية ولم يذكر إلا بعد أن دخل في ركوع الثالثة فيرفع اليد عن الركوع ويجلس ويتشهد ويسلم ثم يستأنف النافلة الثنائية التي دخل فيها بزعم الفراغ عن النافلة التي قبلها، فالمراد بالاستيناف في المحسنة استيناف النافلة المترتبة على ما بيده، والمراد بالإتمام في خبر الصيقل هو إتمام نفس الصلاة التي نسي التشهد فيها.

وبالجملية فالظاهر وفاء هذين الخبرين بإثبات عدم قادحية الزيادة الركنية في النافلة، ويخصص بهما عموم ما دلّ على قرح الزيادة ويقيدهما بإطلاق معقد الإجماع على مبطلية زيادة الركن، على تقدير الإطلاق وإلا فالمتيقن من معقده هو الفريضة، وكذا يقيدهما بإطلاق حديث لاتعاد الشامل للفرض والنفل.

ثم إنّه إن ثبت عدم الفصل بين الأركان فيتعدى من مورد الروايتين وهو زيادة الركوع الى زيادة غيره من الأركان وإلا فيقتصر في جواز الزيادة على المورد وهو الركوع، فتأمل جيداً، والله العالم.

وأما النقيصة السهوية الركنية، فالأقوى البطلان بها لحديث لاتعاد الصلاة ولقاعدة فوات الكل بانتفاء جزئه، ولا موجب للخروج عنهما عدا توهم دلالة صحيح ابن مسلم المتقدم^(١) المتضمن للسهو في النافلة عليه، وتوهم استفادة عدم القادحية مما دلّ على ذلك في زيادة الركن.

أما الأوّل فقد عرفت عدم ظهوره في العموم الشامل للمقام، وأما الثاني فلمنع مساواة الزيادة والنقيصة في النافلة وإن كانت ثابتة في الفريضة.

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٣٠، الباب ١٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١، الحديث

وأما النقيصة السهوية لغير الأركان، فالبطلان بها لا وجه له لشمول ما دل على اغتفارها للمقام، وأما الآثار المترتبة عليها في الفريضة كقضاء المنسي إن كان تشهداً أو سجدة واحدة وسجدة السهو فيها وفي غيرها فسياًتي الكلام فيهما في مبحث سجود السهو إن شاء الله تعالى.

[سجدة السهو]

القول في سجود السهو، والكلام فيه يقع في جهات، الأولى: في أن الشك في الزيادة والنقيصة هل يوجب سجود السهو أم لا؟ الثانية: أن العلم بالزيادة والنقيصة السهويتين غير المتعلقتين بالأركان هل يوجب سجود السهو أم لا؟ الثالثة: في أنه بعد عدم قيام الدليل على الجهة الثانية هل يجب سجود السهو في الموارد المذكورة في كلام الفقهاء من السلام في غير المحل والقعود موضع القيام وغيرهما أم لا؟

أما الجهة الأولى: فحاصل الكلام فيها أن ظاهر غير واحدة من الروايات هو وجوب سجدة السهو للشك في الزيادة والنقيصة بحيث يكون الشك بنفسه موجباً لسجدة السهو، كصحيحة زرارة 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، وسأهما رسول الله صلى الله عليه وآله المرغمتين.»^(١) بناءً على إرادة الشك البدوي من قوله صلى الله عليه وآله: «إذا شك أحدكم» ولكنه خلاف ظاهر قوله صلى الله عليه وآله: «فلم يدر زاد...» لظهوره في العلم الإجمالي بشيء مردد بين الزيادة والنقيصة، فتكون هذه الصحيحة من أدلة وجوب سجدتي السهو للزيادة والنقيصة المعلومتين، وكذا الرواية التي بعدها، وسياًتي التفصيل في محله إن شاء الله تعالى.

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٢٤، الباب ١٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢، الحديث

وصحيحة الفضيل بن يسار: «أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن السهو؟ فقال: من حفظ سهوه فأتمه فليس عليه سجدة السهو وإنما السهو على من لم يدر أزداد في صلاته أم نقص منها»^(١).

ولا يعارضها ما دل على عدم وجوب السهو بنسيان سجدة واحدة كخبر أبي بصير قال: «سألته عن نسي أن يسجد سجدة واحدة فذكرها وهو قائم؟ قال عليه السلام: يسجدها إذا ذكرها ما لم يركع فإن كان فليمض على صلاته فإذا انصرف قضاهما وليس عليه سهو»^(٢)، وخبر محمد بن منصور^(٣) المصرح بعدم السهو في ناسي السجدة.

وكذا ما دل على عدم وجوب شيء بنسيان الفاتحة، كصحيحة زرارة: «من ترك القراءة متعمداً أعاد الصلاة ومن نسي فلا شيء عليه»^(٤)، وصحيحة محمد بن مسلم: «ومن نسي القراءة فقد تمت صلاته ولا شيء عليه»^(٥) وغيرهما مثلها.

وجه عدم المعارضة أخصية هذه الروايات النافية لوجوب سجدة السهو فيقيد بها إطلاق الأخبار للسهو في الشك في الزيادة والنقص.

نعم يعارضها ما دل من أدلة قاعدة التجاوز على عدم الاعتناء باحتمال النقص وعدم كونه موجباً لسجود السهو وعلى عدم الاعتناء باحتمال الزيادة في صورة بقاء محل المشكوك فيه، فإن قوله عليه السلام: «إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» يقتضي البناء على عدم الإتيان بالمشكوك فيه فيأتي به وإن احتمل الزيادة.

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٢٥، الباب ١٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٦، الحديث ١٠٤٨٨.

(٢) وسائل الشيعة ٦ / ٣٦٦، الباب ١٤ من أبواب السجود، ح ٤، الحديث ٨١٩٦.

(٣) وسائل الشيعة ٦ / ٣٦٦، الباب ١٤ من أبواب السجود، ح ٦، الحديث ٨١٩٨.

(٤) وسائل الشيعة ٦ / ٩٠، الباب ٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١، الحديث ٧٤٢٣.

(٥) وسائل الشيعة ٦ / ٨٧، الباب ٢٧ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٢، الحديث ٧٤١٥.

وأما الجهة الثانية: وهي وجوب سجدة السهو لكل زيادة غير ركنية وكذا النقيصة، فملخص الكلام فيها أن الوجوب نسب إلى العلامة^(١) وكثير ممن تأخر عنه، بل عن الشيخ رَبِّهِ في الخلاف^(٢) نسبته إلى بعض أصحابنا، ولكن اعترف غير واحد كالشهيد في الدروس^(٣) بعدم معرفة القائل بالوجوب ومأخذه، وعن الرياض^(٤) أن المشهور عدم الوجوب، لكن عن الجواهر المضيئة^(٥) أن المشهور وجوبها لكل زيادة ونقصان.

وكيف كان فيستدل للوجوب بما رواه ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن سفيان بن السمط عن أبي عبدالله عَلَيْهِ السَّلَامُ قال: «تسجد سجدي السهو في كل زيادة تدخل عليك أو نقصان»^(٦)، ودلالته على المطلوب وإن كانت واضحة لكن الإشكال في سنده فإن سفيان مجهول الحال.

ومجرد كون ابن أبي عمير من الأجلاء - بل ومن أصحاب الإجماع وقد اشتهر جواز العمل بما يصح عنهم وأن اللازم نقد السند إليهم وعدم السؤال والفحص عن قبلهم لكونهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن الثقة - لا يوجب الوثوق بالرواية، لأن ابن أبي عمير لا يروي عن سفيان بلا واسطة بل عن بعض الأصحاب، نعم هو لا يروي عن بعض الأصحاب إلا بعد وثوقه به وأما ذلك البعض فلما لم يعرف فلم يظهر وثاقتهم بسفيان بمثابة لو ذكروا سبب الوثاقة لكننا نعتمد عليه أيضاً.

(١) المختلف ٢ / ٤٢٥ و التذكرة ٣ / ٣٤٩.

(٢) الخلاف ١ / ٤٥٧.

(٣) الدروس ١ / ٢٠٧.

(٤) رياض المسائل ٤ / ٢٦٤.

(٥) نقل عنه السيد العاملي في المفتاح الكرامة ٩ / ٣٨١.

(٦) وسائل الشيعة ٨ / ٢٥١، الباب ٣٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣، الحديث

وأما ما قيل في تصحيح ما يصح عن جماعة، فلم يقدّم عليه دليل والمدار على الاطمينان العقلائي.

وبالجملّة فجلالة ابن أبي عمير مما لا يكاد يخفى على من له أدنى بصيرة بعلم الرجال، فإنّه كان من أكابر الشيعة بل فخراً لهم وكان له مال كثير، وحبسه الرشيد عند ابن شاهك لعنه الله تعالى وكان شديد الأذى له حتى ضربه مائة سوط ليذكر له أسامي الشيعة فتأذى من تلك السياط فخطر بباله أن يقول له أساميهم فإذا تذكر موقفه في المحشر بين يدي الله تبارك وتعالى للحساب فبداه ذلك ولم يذكر أحداً من الشيعة لابن شاهك لعنه الله عليه.

والحاصل أنّه لم يحصل لنا وثوق بصحة رواية ابن السمط، فالاعتاد عليها في غاية الإشكال، نعم تصلح لأن تكون منشأً للاحتياط، فلا مستند لوجوب سجدة السهو لكل زيادة ونقيصة غير ركنية إلا ذيل صحيحة الفضيل المتقدمة، وهو قوله عليه السلام: «وإنما السهو على من لم يدر زاد في صلاته أم نقص» بعد حمله على العلم الإجمالي بالزيادة أو النقيصة، أو التعدي عن الشك في الزيادة أو النقيصة إلى العلم بهما بالأولية إن أفادت القطع، وبعد دعوى ظهور السهو في قوله: «إنما السهو» في سجدة السهو.

وكيف كان فلم يقدّم دليل تام على وجوب سجدة السهو لكل زيادة ونقيصة، فلا يمكن الجزم بالوجوب بل غايته الاحتياط.

فلنعطف عنان الكلام إلى الجهة الثالثة، أعني وجوب السجود وعدمه في الموارد الخاصة، إذ لو ثبت وجوبها لكل زيادة ونقيصة لم نحتاج في إثبات وجوبها في تلك الموارد إلى التماس أدلة خاصة لكفاية الدليل الدال على وجوبها لكل زيادة ونقيصة في ذلك، فنقول وبه نستعين وبولي أمره صلى الله عليه وعلى آبائه الطاهرين تنوّل ونستغيث:

أما السجدة الواحدة المنسية، فالمحكي عن المشهور - بل المدعى عليه الإجماع كما عن الخلاف^(١) والغنية^(٢) والمنتهى^(٣) والتذكرة^(٤) - وجوب سجدي السهو لها، لمرسلة سفيان المتقدمة وغيرها مما دل على وجوب سجدة السهو لمطلق الزيادة والنقيصة، كخبر منهل القصاب قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أسهو في الصلاة وأنا خلف الإمام؟ فقال عليه السلام: إذا سلّم فاسجد سجدين.»^(٥)، وصحيحة فضيل بن يسار قال عليه السلام: «من حفظ سهوه فأتمه فليس عليه سجدة السهو وإنما السهو على من لم يدر زاد في صلاته أم نقص منها»^(٦)، سواء حمل «من لم يدر...» على العلم الإجمالي والشك في الخصوصية أم على الشك في الزيادة وعدمها والنقيصة وعدمها، لتامة الاستدلال بهذه الرواية على كلا التقديرين كما لا يخفى.

ولما دلّ بالخصوص على وجوب سجود السهو لنقصان سجدة، كخبر جعفر بن بشير المروي عن المحاسن قال: «سئل أحدهم عليه السلام عن رجل ذكر أنه لم يسجد في الركعتين الأولتين إلا سجدة وهو في التشهد الأول؟ قال عليه السلام: فليسجدها ثم ينهض وإذا ذكره وهو في التشهد الثاني قبل أن يسلم فليسجدها ثم يسلم ثم يسجد سجدي السهو»^(٧).

(١) الخلاف / ١ - ٤٥٩ - ٤٦١.

(٢) الغنية / ١١٣.

(٣) المنتهى / ٧ / ٧١.

(٤) تذكرة الفقهاء / ٣ / ٣٣٣.

(٥) وسائل الشيعة / ٨ / ٢٤١، الباب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٦، الحديث ١٠٥٣٨.

(٦) وسائل الشيعة / ٨ / ٢٢٥، الباب ١٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٦، الحديث ١٠٤٨٨.

(٧) وسائل الشيعة / ٦ / ٣٦٧، الباب ١٤ من أبواب السجود، ح ٧، الحديث ٨١٩٩.

ومرسلة معلى بن خنيس قال: «سألت أبا الحسن الماضي عليه السلام في الرجل ينسى السجدة من صلاته؟ قال عليه السلام: إذا ذكرها قبل ركوعه سجدها وبني على صلاته ثم سجد سجدي السهو بعد انصرافه وإن ذكرها بعد ركوعه أعاد الصلاة ونسيان السجدة في الأولتين والأخيرتين سواء» (١).

وصحيحة ابن أبي يعفور عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا نسي الرجل سجدة وأيقن أنه تركها فليسجد بعد ما يقعد قبل أن يسلم» (٢).

وبالجملية فروايات الباب على طائفتين: إحداهما ما تدل على وجوب سجدة السهو لخصوص السجدة المنسية، ثانيتهما ما تدل بالإطلاق على ذلك.

أما الطائفة الأولى: أما خبر ابن بشير (٣) فلا يدل على ذلك لاشتاله على حكيمين مخالفين لما عليه الأصحاب وهما إتيان السجدة الثلاث المتروكة في الركعتين الأوليين إذا ذكرها في التشهد الأول، وإتيان السجدة المنسية في الركعتين الأوليين التي ذكرها المصلي في التشهد الثاني مع بطلان الصلاة حينئذ قطعاً لترك الركن في إحدى الأوليين ومع بطلان الصلاة لوجه لإتيان السجدة الفائتة في أثناء الصلاة، كما لا وجه لوجوب سجدة السهو في الصلاة الباطلة.

وحمل هذا على نسيان سجدين من تلك السجدة في الركعة الأخيرة لتكون الصلاة حينئذ صحيحة ولا يلزم تشريع سجدة السهو في الصلاة الباطلة، بعيد جداً لاستلزامه فرضاً غير فرض الراوي السائل عن حكم السجدة المنسية في الركعتين الأوليين، غاية الأمر أن التذكر لنسيانها تارة يكون في أثناء التشهد الأول وأخرى في التشهد الثاني.

(١) وسائل الشيعة ٦ / ٣٦٦، الباب ١٤ من أبواب السجود، ح ٧، الحديث ٨١٩٧.
 (٢) وسائل الشيعة ٦ / ٣٧٠، الباب ١٧ من أبواب السجود، ح ١، الحديث ٨٢٠٨.
 (٣) وسائل الشيعة ٦ / ٣٧٠، الباب ١٧ من أبواب السجود، ح ١، الحديث ٨٢٠٨.

فخبر ابن بشير معرض عنه، فيرد علمه إلى أهله بعد فرض سلامة سنده.
وأما رسالة معلى بن خنيس فظاهرها نسيان جنس السجدة الذي لا يصدق إلا
على نسيان الطبيعة، فيكون المنسي حينئذٍ كلتا السجدين، ولذا حكم عنه فيه
بإعادة الصلاة إذا تذكر بعد الدخول في الركوع وإن كان المنسي سجدة واحدة كان
المناسب أن يقول: (إذا نسي سجدة) منكرًا لدلالة التنوين على فرد ما، بخلاف
(السجدة) مع اللام لدالتها على الطبيعة، ولعل من هذه الجهة لم يتمسك به بعض
الأصحاب في المقام فلاحظ.

وأما صحيحة ابن أبي يعفور فلا دلالة فيها على وجوب سجدة السهو أصلاً بل
هي ساكتة من هذه الجهة، كما لا يخفى.

وأما الطائفة الثانية: أما رسالة سفيان فقد عرفت ما فيها من ضعف السند.
وأما خبر منهل فبعد تسليم ظهور قوله: «أسهو» في النسيان دون الشك، يلزم
البناء على وجوب سجدي السهو لنسيان كل ما له دخل في الصلاة شرطاً وشرطاً
وعدم التفكيك بين الموارد الأربعة أو الخمسة وبين غيرها بالوجوب في تلك الموارد
وعدمه في غيرها.

وأما صحيحة الفضيل، ففيها أيضاً: أن البناء عليها يوجب عدم التفكيك بين
الموارد المزبورة وغيرها في وجوب سجدة السهو، سواء أريد به العلم الإجمالي كما
هو فرض البحث من العلم بالنقيصة ولا بأس بالتعدي عن موردها من العلم
الإجمالي إلى العلم التفصيلي، أم أريد به الشك البدوي فإن العلم بالتقصان أو الزيادة
يكون أولى من الشك.

والحاصل أن مقتضى هاتين الروايتين وجوب سجدي السهو لكل زيادة ونقيصة
مع أن المشهور لم يلتزموا بذلك، فلو كان مستند المشهور هاتين الروايتين لم يكن
وجه للتفكيك بين الموارد، فتأمل.

ومثلها صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا لم تدر أربعاً صليت أم خمساً أم نقصت أم زدت فتشهد وسلم واسجد سجدتين بغير ركوع ولا قراءة تشهد فيها تشهداً خفيفاً» (١).

وبالجملة فهذه الروايات الثلاث على وزن واحد والالتزام بمضمونها يعطي الجزم بوجوب سجدي السهو لكل زيادة ونقص، والمفروض عدم التزام المشهور بذلك، فالقول بوجوب سجود السهو للسجدة المنسية مما لم ينظر إلى الآن بدليل تام له. وأما الكلام سهواً، فالمنسوب إلى المشهور بل المدعى عليه الإجماع هو وجوب سجدي السهو له.

ويشهد له صحيح ابن الحجاج قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يتكلم ناسياً في الصلاة، يقول: اقيموا صفوفكم؟ فقال عليه السلام: يتم صلاته ثم يسجد سجدتين» (٢).

وما في صحيحة ابن أبي يعفور الواردة في الشك بين الاثنتين والثلاث من قول الصادق عليه السلام: «وإن تكلم فليسجد سجدي السهو» (٣).

وصحيح الأعرج المشتمل على قصة ذي الشمالين من قول الصادق عليه السلام: «وسجد سجدتين لمكان الكلام» (٤)، وإن نوقش في دلالة على الوجوب لكونه

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٢٥، الباب ١٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٤، الحديث ١٠٤٨٦.

(٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢٠٦، الباب ٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١، الحديث ١٠٤٣٥.

(٣) وسائل الشيعة ٨ / ٢١٩، الباب ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢، الحديث ١٠٤٧٠.

(٤) وسائل الشيعة ٨ / ٢٠٣، الباب ٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١٦، الحديث ١٠٤٢٩.

حكاية للفعل غير المعلوم وجهه، ففيه: أن حكاية المعصوم عليه السلام في مقام التشريع ظاهرة في الوجوب، نعم لا دلالة فيها على أن فعل النبي صلى الله عليه وآله لهما لأجل الكلام أو السلام أو للمجموع، فمن هذه الجهة لا تصلح للاستدلال بها على وجوب سجدة السهو للكلام، ولكن في الصحيحتين المتقدمتين غنى وكفاية خصوصاً بعد عمل المشهور بهما.

ولا يعارضهما صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «في الرجل يسهو في الركعتين ويتكلم؟ فقال عليه السلام: يتم ما بقي من صلاته تكلم أو لم يتكلم ولا شيء عليه.»^(١)، ومثله صحيح ابن مسلم عنه عليه السلام: «في رجل صلى ركعتين من المكتوبة فسلم وهو يرى أنه قد أتم الصلاة وتكلم ثم ذكر أنه لم يصل غير ركعتين؟ فقال عليه السلام: يتم ما بقي من صلاته ولا شيء عليه.»^(٢)، وظاهر قوله: «يسهو» هو تخيل تمامية الصلاة فيسلم ثم يذكر النقص.

وجه عدم المعارضة هو أن هذين الصحيحين عام فإن النكرة في سياق النفي تفيد العموم، فقوله عليه السلام فيهما: «لا شيء عليه» يعم الإعادة وسجود السهو، فيقيدان بالصحيحين السابقين المثبتين لوجوب سجدة السهو للكلام.

وهذا الجمع الموضوعي مقدم على الحكمي بأن يقال: إن قوله: «ثم يسجد سجدة» في صحيح ابن الحجاج و«فليسجد» في صحيح ابن أبي يعفور وإن كان ظاهراً في الوجوب إلا أنه يرفع اليد عن هذا الظهور بقريظة قوله: «لا شيء عليه»

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٠٠، الباب ٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٥، الحديث ١٠٤١٨.

(٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢٠١، الباب ٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٩، الحديث ١٠٤٢٢.

الذي هو نص في عدم وجوب شيء عليه، فيبقى الرجحان مع الرخصة في الترك وهو معنى الاستحباب.

ولا مجال لحمل (لا شيء عليه) على نفي الإثم لعدم الإثم مع السهو، كما لا يكون دلالة الأمر بالإتمام على عدم وجوب الإعادة بالملازمة مؤيدة لحمل (فليسجد) و(ثم يسجد) في صحيحتي الحجاج وابن أبي يعفور على الاستحباب، بدعوى أن التأسيس أولى من التأكيد، إذ لو حمل (لا شيء) على نفي الإعادة يكون تأكيداً لما يستفاد من قوله (يتم صلاته) من نفي الإعادة، بخلاف حمله على نفي وجوب سجدة السهو فإنه لا يكون حينئذٍ تأكيداً فيكون المتحصل من الجمع بين قوله **عَلَيْهِ**: «فليسجد» وبين قوله **عَلَيْهِ**: «لا شيء عليه» استحباب سجدة السهو.

وذلك لأن قوله: «لا شيء» عام ينفي الإعادة وسجدة السهو وغيرهما مما يتصور كالاستغفار ونحوه، وما دل على وجوب السجدة خاص فيخصه، والتأكيد الذي يكون التأسيس أولى منه هو ما إذا لم يكن هناك معنى غير المعنى المتقدم بحيث يكون الثاني عين الأوّل وأما إذا كان الثاني عاماً له ولغيره فلا يكون من التأكيد في شيء، فالقول بوجوب سجدة السهو للكلام سهواً كما هو المشهور هو الأقوى.

وقد ظهر مما ذكرنا ضعف ما عن الصدوقين وغيرهما من عدم وجوب سجدة السهو للكلام تشبهاً بصحيحي زرارة وابن مسلم المتقدمين، وذلك لأنه مبني على الجمع الحكمي الذي قد عرفت أنه مع إمكان الجمع الموضوعي لاتصل النوبة إليه وفي المقام يمكن الجمع الموضوعي، فلاحظ وتأمل.

وأما السلام في غير المحل سهواً، فلا دليل على وجوب سجدة السهو له بالخصوص مع قطع النظر عن غيره من تشهد زائد وقيام كذلك، كما إذا اعتقد كون الركعة رابعة فتشهد وسلم ثم ذكر قبل المنافي نسيان ركعة فيتم صلاته ويأتي بسجود

السهو كما دل عليه غير واحدة من الروايات، لكن لم يظهر أن سجدة السهو حينئذ تكون لمجموع ما صدر منه في غير المحل أو خصوص السلام، فلا يكون مثل هذه الروايات دليلاً على وجوب سجدة السهو للتسليم الزائد سهواً.

كما لا يكون ما دل على وجوب السجدة بالكلام السهوي دليلاً على وجوبها للسلام في غير المحل نسياناً، لظهور الكلام فيما هو أجنبي عن الصلاة وأما السلام فليس أجنبياً عنها فلا يشملها، مضافاً إلى ما في نفس روايات وجوب السجدة للتكلم من الشواهد على كون المراد بالكلام غير السلام، فلاحظ.

وعلى ما ذكرنا لا يصح التمسك للمدعى - وهو وجوب سجدة السهو للسلام في غير المحل ساهياً - بموثق عمار عن الصادق عليه السلام: «عن رجل صلى ثلاث ركعات وهو يظن أنها أربع فلما سلم ذكر أنها ثلاث؟ قال عليه السلام: يبني على صلاته متى ما ذكر ويصلي ركعة ويتشهد ويسلم ويسجد سجدي السهو وقد جازت صلاته» (١).

وصحيح العيص عنه عليه السلام: «عن رجل نسي ركعة من صلاته حتى فرغ منها ثم ذكر أنه لم يركع؟ قال عليه السلام: يقوم فيركع ويسجد سجدين.» (٢) بعد البناء على ظهور قوله عليه السلام: «ويسجد سجدين» في سجدي السهو، لا في سجدي الصلاة مقابل الركوع.

فالدليل على وجوب سجدة السهو للسلام وحده، لا شريك له من التشهد والجلوس موضع القيام هو الفقه الرضوي وهو أنه قال: «كنت يوماً عند العالم عليه السلام

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٠٣، الباب ٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١٤، الحديث

١٠٤٢٧

(٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢٠٠، الباب ٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٨، الحديث

١٠٤٢٨

ورجل سأله عن رجل سها فسلم في ركعتين من المكتوبة، ثم ذكر أنه لم يتم صلاته؟ قال **عائلاً**: فليتمها ويسجد سجدي السهو»^(١)، فإنّ الظاهر أنّ المراد بالسهو في الركعتين هو التسليم بزعم كون ما بيده رابعة فإنّ وجوب السجدة حينئذٍ يكون للتسليم الزائد، اللهم إلا أن يقال: إنّه من المحتمل أن يكون وجوب سجدة السهو لأجل الجلوس في حال التسليم موضع القيام لانفس السلام، فلا يكون الفقه الرضوي أيضاً - على تقدير اعتباره - دليلاً على وجوب سجدة السهو لأجل السلام في غير المحل.

وبالجمله فلم يقدّم دليل تام على وجوب السجدة للسلام في غير المحل، فالاستدلال على ذلك بكون السلام زيادة سهوية تارة، وباندراجه في الكلام أخرى، وبالروايات كموتق عمار وصحيح العيص المتقدمين ثالثة، ليس على ما ينبغي.

إذ الأوّل مبني على وجوب السجدة لكل زيادة ونقيصة وقد عرفت عدم ثبوته، والثاني مبني على شمول الكلام للسلام وقد تقدم منعه، والثالث مبني على دلالتها على كون السجدة للسلام وهذا في غاية الغموض لعدم ظهور شيء من تلك الروايات في كون السجدة للسلام وحده، فلاحظها.

والحاصل أنّه لم يظهر إلى الآن ما يمكن الركون إليه في إثبات وجوب سجدة السهو للسلام في غير المحل سهواً، وإن كان ذلك مما نسب إلى المشهور بل ادعى عليه الإجماع.

(١) مستدرك الوسائل ٦ / ٤٠٣، الباب ٣ من أبواب الحلل الواقع في الصلاة، ح ٨، الحديث

هذا في زيادة السلام، وأما نقصه سهواً فإن كان قبل المنافي يأتي به ولا سجدة عليه لأنه أتم سهوه كما في بعض الروايات، وإن كان بعد المنافي فالصلاة باطلة لتخلل المنافي في أثناء الصلاة كما حقق في محله، فلا يجب سجود السهو لنقص السلام إما لبطان الصلاة به ولا يجب ذلك في الصلاة الباطلة وإما لتداركه فلا نقص في الصلاة ليتدارك بالسجود.

وأما نسيان التشهد، فوجوب سجدة السهو له هو مما نسب إلى المشهور، بل عن غير واحد دعوى الإجماع عليه، ويشهد له صحيح ابن أبي يعفور عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلي الركعتين من المكتوبة فلا يجلس فيها حتى يركع؟ فقال: إن كان ذكر وهو قائم في الثالثة فليجلس وإن لم يذكر حتى يركع فليتم صلاته ثم يسجد سجدتين وهو جالس قبل أن يتكلم»^(١).

وصحيح فضيل بن يسار عن أبي جعفر عليه السلام: «في الرجل يصلي الركعتين من المكتوبة ثم ينسي فيقوم قبل أن يجلس بينهما؟ قال: فليجلس ما لم يركع وقد تمت صلاته وإن لم يذكر حتى ركع فليمض في صلاته فإذا سلم سجد سجدتين وهو جالس»^(٢).

وخبر علي بن أبي حمزة قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: إذا قمت في الركعتين الأولتين ولم تتشهد فذكرت قبل أن ترقع فاقعد فتشهد وإن لم تذكر حتى ترقع فامض في صلاتك كما أنت فإذا انصرفت سجدت سجدتين لا ركوع فيها ثم تشهد التشهد

(١) وسائل الشيعة ٦ / ٤٠٢، الباب ٧ من أبواب التشهد، ح ٤، الحديث ٨٢٨٧، ومن لا يحضره الفقيه ١ / ٣٥١، الحديث ١٠٢٦.

(٢) وسائل الشيعة ٦ / ٤٠٥، الباب ٩ من أبواب التشهد، ح ١، الحديث ٨٢٩٣.

الذي فاتك.»^(١)، ونحوها غيرها.

ولا يعارضها ما دل على وجوب إعادة الصلاة بنسيان التشهد، كموثقة عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ان نسي الرجل التشهد في الصلاة فذكر أنه قال: بسم الله فقط، فقد جازت صلاته وإن لم يذكر شيئاً من التشهد أعاد الصلاة.»^(٢)، ونحوه خبر علي بن جعفر عليه السلام^(٣).

وذلك لأرجحية المعتبرة المستفيضة - إن لم تكن متواترة - الدالة صريحاً على عدم بطلان الصلاة بنسيان التشهد وأنه سنة ولا تنقض الفريضة بالسنة.

بل يمكن دعوى إعراض المشهور عنهما، فلا وجه للمعارضة حينئذٍ أصلاً ولا بد من حملها على الاستحباب أو ردّ علمه إلى أهله، ولم يفت أحد بمضمونها إلا الكاتب على ما حكى عنه^(٤).

وبالجملة فما ذهب إليه المشهور من عدم بطلان الصلاة بنسيان التشهد ووجوب سجدة السهو له هو الأقوى.

وتوهم المعارضة بينهما وبين صحيحة (لاتعاد الصلاة)، فاسد جداً لأخصيتها من لاتعاد فلو كانا معتبرين يقيدان إطلاق لاتعاد في طرف المستثنى منه بالتشهد وأن نسيانه يوجب الإعادة، كما قيد ذلك الإطلاق بتكبيرة الافتتاح، كما لا يخفى.

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٤٤، الباب ٢٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢، الحديث ١٠٥٤٦.

(٢) وسائل الشيعة ٦ / ٤٠٢، الباب ٧ من أبواب التشهد، ح ٧، الحديث ٨٢٩٠.

(٣) وسائل الشيعة ٦ / ٤٠٣، الباب ٧ من أبواب التشهد، ح ٨، الحديث ٨٢٩١.

(٤) نقل عنه السبزواري في الذخيرة / ٣٧٣.

وأما القيام موضع القعود وبالعكس، فوجوب سجدي السهو له مما نسبه في محكي السرائر^(١) إلى أكثر المحققين، بل عن محكي الأمالي نسبه إلى دين الإمامية، وعن الغنية^(٢) دعوى الإجماع عليه.

ويدل عليه مصحح معاوية بن عمار: «عن الرجل يسهو فيقوم في حال قعود أو يقعد في حال قيام؟ قال عليه السلام: يسجد سجدتين بعد التسليم وهما المرغمتان ترغمان الشيطان»^(٣).

وموثق عمار قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام: السهو ما تجب فيه سجدة السهو؟ قال عليه السلام: إذا أردت أن تقعد فقمتم أو أردت أن تقوم فقعدت أو أردت أن تقرأ فسبحت أو أردت أن تسبح فقرأت فعليك سجدة السهو وليس في شيء مما تتم به الصلاة سهو»^(٤)، ولكنه مذيّل بقوله: «وعن الرجل إذا أراد أن يقعد فقام ثم ذكر من قبل أن يقدم شيئاً أو يحدث شيئاً؟ فقال عليه السلام: ليس عليه سجدة السهو حتى يتكلم بشيء».

فيتوهم المعارضة بينه وبين الصدر المثبت لوجوب السجدة، إلا أن الحق عدم معارضة الذيل للصدر لقوة احتمال إرادة الأذكار الصلواتية من قوله: «حتى يتكلم بشيء» ولكنه يقيد الصدر ويكون المتحصل حينئذٍ عدم إيجاب نفس القيام موضع القعود وبالعكس لسجدة السهو إلا بعد الاشتغال بشيء من الأذكار، والظاهر أن

(١) السرائر ١ / ٢٥٧.

(٢) غنية النزوع (الجوامع الفقهية)، كتاب الصلاة في السهو والشك / ٥٠٤.

(٣) وسائل الشيعة ٨ / ٢٥٠، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١، الحديث ١٠٥٦١.

(٤) وسائل الشيعة ٨ / ٢٥٠، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢، الحديث ١٠٥٦٢.

القائلين بإيجاب مطلق الزيادة والنقيصة لسجدة السهو لا يقيدون موجبية القيام موضع القعود وبالعكس بما إذا تحقق شيء من الأذكار، مضافاً إلى أن جعل القيام في محل القعود وبالعكس في قبال القراءة موضع التسبيح يوهن التقييد المزبور إذ الظاهر من جعلها قسيمين للقراءة في محل التسبيح وبالعكس هو سببيتها بالاستقلال لوجوب سجدة السهو.

إلا أن يقال بعدم منافاة تقييدهما لقسميتهما بتقريب أن المراد بقوله: «إن تقرأ فسبحت...» قراءة ما لا ينبغي قرائته لكون المحل محلاً للتسبيح مثلاً فيكون السهو في تبديل الذكر فقط مع عدم تحقق سهو في نفس المحل وفي القيام موضع القعود يكون مقيداً بالاشتغال بذكر ينبغي أن يقع في ذلك المحل، وبعبارة أوضح يكون إيجاب القيام موضع القعود لسجدة السهو مقيداً بقراءة ذكر يناسب القيام الذي وقع موضع الجلوس وبالعكس، فتأمل.

وبالجمله فيشكل الأمر في سببية القيام موضع الجلوس لسجدة السهو لاحتمال كون وجوب السجدة للقيام بدل الجلوس الذي يكون في الركعة الثالثة لأجل نسيان التشهد ولو مع التدارك، ولكنه مشكل لدلالة غير واحدة من الروايات على عدم وجوب السجدة على من حفظ سهوه بمعنى تدارك السهو في نفس الصلاة، فإنّ المنسي إن أمكن تداركه في الصلاة كما إذا تذكر قبل أن يركع نسيان التشهد فيرجع ويأتي به ولا يوجب هذا النسيان سجود السهو، وإن تذكر بعد أن ركع فقد فات محل التشهد ويمضي في صلاته ويسجد سجدي السهو، فوجوب سجدة السهو لأجل نقصان شيء من أجزاء الصلاة إنما يكون في صورة عدم إمكان تداركه في الأثناء وإلا فلا يجب سجود السهو إذ يصدق على من تدارك سهوه في الصلاة أنه حفظ سهوه، كما يشهد به صحيحة الفضيل بن يسار: «أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن السهو؟

فقال عليه السلام: من حفظ سهوه فأتمه فليس عليه سجدة السهو وإنما السهو على من لم يدر زاد في صلاته أم نقص منها»^(١).

والحاصل أنه لم يظهر دليل صالح لإثبات وجوب السجدة لعنوان القيام موضع الجلوس وبالعكس، نعم بناءً على القول بوجوبها لمطلق الزيادة والنقيصة لا بأس بالبناء على الوجوب في المقام، ولكنه أجني عن خصوصية العنوان المزبور.

وأما وجوب سجدة السهو للشك بين الأربع والخمس، فهو ثابت لصحيفة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا لم تدر أربعاً صليت أم خمساً أم نقصت أم زدت فتشهد وسلم واسجد سجدةً بغير ركوع ولا قراءة فتشهد فيهما تشهداً خفيفاً»^(٢).

فتلخص مما ذكرنا أن وجوب سجود السهو في الموارد الخاصة ثابت في بعضها كزيادة التسليم ونسيان التشهد والكلام السهوي والشك بين الأربع والخمس، وغير ثابت في الآخر كنسيان السجدة الواحدة والقيام موضع القعود.

ولا يخفى أنه قد يستدل على وجوب سجدة السهو لكل زيادة ونقيصة بقوله عليه السلام في صحيفة الحلبي المتقدمة: «أم نقصت أم زدت»، ولكن الاستدلال به على ذلك موقوف على جعله معطوفاً على قوله عليه السلام: «لم تدر» ليكون المعنى إذا نقصت أو إذا زدت، فيكون المراد زيادة شيء أو نقصانه لا مجرد الشك في الزيادة والنقيصة.

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٢٥، الباب ١٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٦، الحديث

١٠٤٨٨

(٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢٢٤، الباب ١٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٤، الحديث

١٠٤٨٦

إلا أنّ من المحتمل عطفه على المعمول وهو قوله عليه السلام: «أربعاً» فيكون المعنى حينئذٍ إذا لم تدر زدت أم نقصت، وهذا يحتمل وجهين: أحدهما أن يراد به الشك البدوي فلا يدري زاد أم لا أو لا يدري بالنقيصة فهل نقص أم لا، والآخر أن يراد به الشك في خصوصية الزيادة والنقيصة مع العلم بإحديهما إجمالاً كأنه إذا علم بأنه إما سجد ثلاث سجدة أو ركعة أو سجدة واحدة أو علم إجمالاً بأنه إما قرأ سورتين في ركعة أو لم يقرأ فيها سورة أصلاً، ومع هذه الاحتمالات وعدم ظهوره فيما هو مبني الاستدلال لا يمكن الاعتماد عليه.

فالتمسك بصحيح الحلبي على وجوب سجدة السهو لكل زيادة ونقيصة ضعيف، كضعف التمسك له بصحيحة سعد بن سعد الأشعري قال: «قال الرضا عليه السلام في سجدي السهو: إذا نقصت قبل التسليم وإذا زدت فبعده»^(١)، وصحيحة صفوان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن سجدي السهو؟ فقال عليه السلام: إذا نقصت فقبل التسليم وإذا زدت فبعده»^(٢).

تقريب الاستدلال بهما أنّهما وإن وردتا مورد حكم آخر وهو بيان محل إتيان سجدي السهو، لكنهما تدلان على مفروغية إيجاب الزيادة والنقيصة لسجدي السهو عند الراوي وتقرير الإمام عليه السلام لها، ولاضير في عدم العمل بالتفصيل المزبور في الصحيحتين بين الزيادة والنقيصة.

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٠٨، الباب ٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٤، الحديث ١٠٤٤١.

(٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢٠٨، الباب ٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٦، الحديث ١٠٤٤٣.

وجه الضعف أنه لا إطلاق في الزيادة والنقيصة حتى يتمسك به على وجوب سجدي السهو لكل زيادة ونقيصة، فيمكن أن تكون الزيادة الموجبة للسجدة هي السلام في غير المحل فقد عرفت أنه يوجب سجود السهو، والنقيصة هي نقص التشهد لما مرّ من قيام الدليل على كون نقصان التشهد موجباً لسجود السهو.

وقد يستدل أيضاً على وجوب سجدة السهو بقول النبي ﷺ في صحيحة زرارة المتقدمة: «إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر زاد في صلاته أم نقص فليسجد سجدتين وهو جالس وسأهما رسول الله ﷺ المرغمتين.»^(١)، بناءً على ظهوره في العلم الإجمالي بخلل مردد بين الزيادة والنقيصة دون الشك البدوي، والظاهر أنّ المراد هو العلم الإجمالي إذ الظاهر منه عدم تمامية الصلاة غاية الأمر أنّ عدم التمامية مردد بين الزيادة على المأمور به والنقيصة ومقتضاه وجوب سجدة السهو لكل زيادة ونقيصة، وإن كانت الصلاة محكومة بالبطلان كما إذا كان المتروك أو الزائد ركناً أو ركعة مع عدم إمكان تدارك النقص المعلوم.

والقول بوجوب سجدة السهو لكل زيادة ونقيصة وإن كانت مبطلّة في غاية الندرة والشذوذ، فهذا المعنى من الرواية خلاف ما فهمه المشهور فلا تطمئن النفس بكون هذا المعنى ظاهراً، فلا يمكن الاعتماد عليها، فتأمل.

وقد يحتج على وجوب السجود لكل زيادة ونقيصة بصحيحة الفضيل بن يسار: «سأل أبا عبد الله عليه السلام عن السهو؟ فقال عليه السلام: من حفظ سهوه فأتمه فليس عليه سجدة السهو إنما السهو على من لم يدر زاد في صلاته أم نقص.»^(٢)، فإنّ قوله عليه السلام:

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٢٤، الباب ١٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢، الحديث

١٠٤٨٤

(٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢٢٥، الباب ١٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٦، الحديث

١٠٤٨٨

«حفظ» بمعنى ذكر السهو أي المنسي، كما إذا نسي التشهد حتى قام وتذكر قبل الركوع نسيان التشهد فإنه ذكر المنسي فيرجع ويأتي بالتشهد، وفي هذه الصورة ليس عليه سجدة السهو وإنما السهو أي موجهه وهو السجود بقريئة قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ قبله: «فليس عليه سجدة السهو» يكون في صورة عدم تذكره للمنسي وعدم علمه به حتى أتم الصلاة بل استمر النسيان إلى ما بعد الصلاة، فيعلم بخلل فيها إما بنقصان سجدة مثلاً أو إتيان ثلاث سجدة في ركعة واحدة، ومقتضى إطلاقه كالرواية السابقة وجوب سجدة السهو لكل زيادة ونقيصة وإن كانت مبطللة وقد عرفت أنه خلاف المشهور.

ويحتمل إرادة الشك من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «سهوه» فعناه أنه من حفظ الشك أي من لم يغفل عن شكه وأتم الصلاة معه كما إذا شك بين الثلاث والأربع فبنى على الأربع فليس عليه سجدة السهو وإنما تجب سجدة السهو على من لم يدر زاد في صلاته كما إذا احتال أنه صلى الظهر مثلاً خمس ركعات أو نقص في صلاته كما إذا احتال كون صلاته ثلاثاً، والحاصل أنه يعلم ببطلان صلاته إما من جهة زيادة ركعة أو نقصانها. هذا بناءً على إرادة خصوص الركعات وأما بناءً على إرادة كل من الركعات والأفعال فلازمه وجوب سجود السهو حتى لزيادة ركن ونقصه وهو مما لا يلتزم به المشهور لقولهم بحصر وجوب سجدة السهو بالصلاة الصحيحة.

فتلخص أن الروايات الصحيحة السند لا تكون ظاهرة في وجوب سجدة السهو لكل زيادة ونقيصة بل محتملة لذلك، وما يكون ظاهراً ضعيف من حيث السند وهي رواية سفيان بن المسط المتقدمة، فالقول بوجوب سجدة السهو لكل زيادة ونقيصة هو الأحوط الذي لا يترك.

ثم إنَّ هنا أموراً:

الأمر الأوَّل: أنَّ وجوب السجود في مورد قلنا به فيه سواء كان مطلق الزيادة والنقيصة أم خصوص الموارد المذكورة، هل هو مختص بالصلوات الواجبة أم أعم من النافلة؟

مقتضى الانصراف هو الأوَّل، لكنه بدوي لا يعبأ به، فقضية إطلاق أدلة سجدة السهو هي وجوبها في النافلة أيضاً لكن قيد هذا الإطلاق بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا سهو في النافلة»^(١)، بناءً على إرادة النسيان منه أو إرادة ما يعم الشك والنسيان فيكون المراد حينئذٍ عدم موجب السهو - بالفتح - من صلاة الاحتياط أو سجدة السهو أو قضاء الأجزاء المنسية فكل ما يكون أثراً وحكماً للنسيان والشك مرفوع في النافلة، إلّا أن يقال: إنَّ السهو هنا بقرينة سائر الفقرات هو الشك، فالمنفي هو صلاة الاحتياط أو البطلان دون حكم النسيان الذي هو المطلوب في المقام، فحينئذٍ لا يحيص عن جعل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «ويسجد سجدتين» وغيره لظهوره في الوجوب مختصاً بالفرائض كما لا يخفى.

الأمر الثاني: أنه إذا تعدد موجب سجود السهو فهل يتعدد السجود أيضاً أم يكفي واحدة للجميع؟

مقتضى سببية كل من تلك الموجبات هو تعدد السجدة المفروض إمكان تعددها وتكررها وليس مما لا يقبل التكرار كالقصاص فإنَّ زهوق الروح لا يتعدد. والحاصل أنَّ مقتضى القاعدة التعدد ولم يقدّم دليل على الاجتزاء بواحد كما دل على ذلك في الأغسال.

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٤١، الباب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٨، الحديث

ومن الغريب فتوى بعدم التعدد تسمكاً بما دل على أنه إذا اجتمع عليك حقوق أجزاءك عنها عمل واحد^(١)، وذلك لاختصاص هذا النص بالأغسال ومنشأ هذه الفتوى غلط النسخة، فإن قوله (غسل واحد) حرّف وكتب لفظة (عمل واحد) بدل (غسل واحد).

والحاصل أن مقتضى القاعدة تعدد السجدة بتعدد السبب وعدم التداخل لا في الأسباب ولا في المسببات - كما حقق في الأصول - ولا مخصص للقاعدة في المقام. والقول بأنه إذا تعددت الزيادات أو النقائص فيكفي لتمام الزيادات سجداً السهو وكذا لتمام النقائص، وذلك لصدق عنوان الزيادة على جميعها وكذا النقيصة، شطط من الكلام إذ لا وجه له إلا دعوى كون الزيادات وكذا النقائص بنحو العام المجموعي موجبة لسجدة السهو وهو خلاف الظاهر لظهور الدليل في الانحلال وأن كل فرد من أفراد الزيادة والنقيصة سبب مستقل لوجوب السجدة، فتدبر.

وقياس المقام بموجبات الطهارة الحديثة في غير محله، ضرورة أن الحدث لا تعدد فيه فإذا نام مثلاً فقد أحدث وإذا بال بعد لا يكون موجباً للحدث فهو جبية النوم والبول وغيرهما للحدث في ظرف الافتراق وأما في حال الاجتماع فالتأثير للأسبق. الأمر الثالث: أنه هل يعتبر الترتيب في سجدة السهو بترتيب أسبابها؟ كما إذا نسي سجدة واحدة أولاً ونسي القراءة ثانياً ونسي التشهد ثالثاً، فهل يجب عليه أن يقصد سجدة واحدة أولاً للسجدة الواحدة ثم للقراءة ثم للتشهد أم لا بل يأتي بست سجدة للموجبات المزبورة من دون لزوم تعيين الموجبات؟

(١) راجع: وسائل الشريعة ٢ / ٣٦١، الباب ٤٣ من أبواب الجنابة، ح ١، الحديث ٢١٠٧.

الظاهر العدم، لعدم دليل على الترتيب، واعتبار الترتيب في المنسيات لا يوجب اعتباره في سجدة السهو لعدم الدليل على اعتبار الترتيب في قضاء الصلوات إلاّ فيما اعتبر الترتيب في أدائها كالظهرين من يوم واحد.

نعم يعتبر الترتيب بين سجدة السهو وبين صلاة الاحتياط، بل وقضاء الأجزاء المنسية أيضاً، فإذا كان عليه سجدة السهو وصلاة الاحتياط وقضاء التشهد أو السجدة الواحدة يأتي أولاً بالاحتياط لكونه متمماً جزئياً أو ملاكياً - على ما تقدم البحث فيه - وبقضاء الأجزاء المنسية ثانياً لقوة احتمال بقائها على الجزئية غاية الأمر أنّه سقط الترتيب في الأجزاء المنسية بسبب النسيان - وسيأتي تحقيق ذلك في قضاء الصلاة ان شاء الله تعالى - وبسجدة السهو ثالثاً.

وقد يستدل على وجوب تقديم الأجزاء المنسية على سجدة السهو بعدم القول بالفصل بين [التشهد] وبين غيره من موجبات السجدة وأنّ ذكر [التشهد] من باب المثال، فيتعدى عنه إلى سائر ما يوجب سجود السهو ويحكم بوجوب قضاء المنسي أولاً ثمّ الإتيان بسجدة السهو له ثانياً^(١).

وفيه أولاً: عدم دلالة الرواية على الترتيب المزبور لأنّ الواو لمطلق الجمع ولا تدل على الترتيب أصلاً، وثانياً: بعد تسليم دلالته على الترتيب لا وجه للتعدى عن المورد إلى غيره لكونه قياساً محضاً.

فلو استدل على وجوب تقديم المنسي على سجدة السهو له بحكم العقل بالتعيين فيما إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير كان أولى، توضيحه أنّ الحكم بالتخيير منوط

(١) قد نسب إلى المحقق النائيني الاستدلال على ذلك بأخبار الواردة في قضاء الأجزاء الخاصة المنسية والسجود للسهو عنها، فإنّها تدل على الترتيب بينها، فيثبت ذلك في السجود لغيرها بالقطع بعدم التفاوت بينه وبين السجود الواجب بسبب نسيان تلك الأجزاء. (المحقق)

بتساوي الأقدام وعدم احتمال التعيين في أحد الأفراد والواجبات ومع الاحتمال يتوقف العقل عن الحكم بالتخير بل يحكم بالتعيين مراعاة لاحتماله، وفي المقام لما كان تقديم الجزء المنسي على سجدة السهو محتملاً لا يحكم العقل بالتخير بينه وبين سجود السهو.

وإن شئت فقل: إن مقتضى أدلة وجوب سجدة السهو هو أن محلها بعد الفراغ عن الصلاة ومع احتمال جزئية الأجزاء المنسية للصلاة لا يحرز الفراغ عنها إلا بعد الإتيان بالأجزاء المنسية، فإذا أتى بسجدة السهو قبل الأجزاء المنسية فلم يحرز وقوعها في المحل ولا يحرز صحة الصلاة لاحتمال تخلل الأجنبي أعني سجدة السهو بين الصلاة التي منها الأجزاء المنسية، كما لا يخفى.

الأمر الرابع: أنه يعتبر في سجدة السهو ما يعتبر في ماهية السجدة من وضع الجبهة على الأرض أو ما يحكمها وانحطاط البدن، فوضع جبهته على شيء قائماً لا يعد سجدة.

وأما الأمور الخارجة عن حقيقة السجدة المعتبرة في سجدة الصلاة من الطهارة والاستقبال وغيرهما، فالظاهر عدم اعتبارها في سجود السهو لعدم دليل على ذلك فمقتضى الأصل عدم الاشتراط بها، وما دل على وجوب سجدة السهو على المصلي حال كونه جالساً فهو في مقام اعتبار الفورية لا اعتبار الشرائط فيها، إذ لو كان في هذا المقام يعارضه ما دل على وجوب الإتيان بسجدة السهو متى تذكر، إلا أن يقال: إن تخلل المنافي بينه وبين السجود مقام واعتبار شرائط سجود الصلاة في سجود السهو من الطهارة وغيرها مقام آخر، فقوله عليه السلام: «سجد متى ذكر» ^(١) في مقام بيان

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٥٠، الباب ٣٢ من أبواب الخلل واقع في الصلاة، ح ٢، الحديث

عدم سقوط وجوب سجدة السهو بفوات الفورية وأنَّ الفورية ليست موقته لسجدة السهو، وليس في مقام بيان عدم اعتبار شرائط سجود الصلاة في سجود السهو، فلا منافاة في اعتبار شرائط سجود الصلاة في سجود السهو متى ذكر لقوله: «متى ذكر». أما اعتبار كون السجدة على سبعة أعظم فربما يقتضيه إطلاق قوله ﷺ: «السجود على سبعة أعظم.»^(١)، ولكن نوقش فيه بانصرافه الى سجدة الصلاة دون غيرها.

إلا أنَّ الإنصاف الإشكال في أصل الإطلاق، إذ لقائل أن يدعى أنَّ الانصراف بدوي. وأما تقريب الإشكال في الإطلاق فهو أنَّ الإطلاق منوط بعدم ما يصلح للقرينية وهو موجود في المقام، لأنَّ السؤال عن سجود الصلاة في بعض الروايات صالح لأن يكون قرينة على اختصاص الحكم بالسجود الصلاتي فلا ينعقد إطلاق في الأخبار التي ليس فيها سؤال.

وبالجمله فالحق أنه لا إطلاق في البين حتى يصلح لأن يكون مستنداً للحكم في سجود السهو، ومع الشك في الإطلاق نتمسك بأصل البراءة كما في سائر موارد الأقل والأكثر، فالقول بوجوب وضع سبعة أعظم في سجدة السهو هو الأحوط وإن لم يكن أقوى.

وأما النية فهي معتبرة بكلتا ركنيها، وهما قصد الفعل وإتيانه قرينة إليه سبحانه وتعالى، أما الأوَّل فاعتباره ضروري في كل واجب ونفس الخطاب يقتضي اعتباره، إذ لا بد من تبعية الانبعاث للبعث وكون الفعل ناشئاً من إرادته وقصده وإلاَّ

فيكون الفعل صادراً من غير الانبعاث الذي يقتضيه الخطاب فلا يصير امتثالاً له.
وأما الثاني فلإنّ سجدي السهو كما في بعض الأخبار مرغمتان للشيطان ولا
يكون الإرغام إلا إذا كانت سجدة السهو واقعتين له تبارك وتعالى، مضافاً إلى
التسالم، وإلى ما قيل من أنّ الأمر المتعلق بما يكون عبادة ذاتية كالسجود والركوع
والقنوت عبادي.

وأما وقت النية فهو قبيل السجود بنحو يصدق عليه أنه أحدث سجدة السهو،
وأما إذا سجد قهراً أو لأمر آخر ونوى سجدة السهو بالإبقاء فلا يكفي ذلك لعدم
حدوث السجود بهذه النية، وكذا لا بد في تحقق تعدد السجدة من رفع اليد عن
السجدة الأولى ولا يجب الجلوس بينها، والحاصل أنّ الهوي مقدمة للسجود لا جزء
منه.

وأما التكبير فلا دليل على اعتبارها، ومع الشك يكون قضية أصل البراءة
عدمه، بل لا شك مع الإطلاق القاضي بعدم وجوب التكبير، كما هو الشأن في
غالب الأدلة البيانية في المركبات فإنّ مقتضى إطلاقها المقامي هو عدم دخل ما شك
في اعتباره.

وأما الذكر فالمنسوب إلى المشهور وجوبه في سجدي السهو في الجملة، ولكن
المحكي عن جماعة كالمحقق^(١) والعلامة^(٢) وغيرهما العدم، ويشهد لهذا - بعد الأصل
والإطلاق - موثق عمار عن الصادق عليه السلام قال: «سألته عن سجدي السهو هل فيها
تكبير أو تسبيح؟ فقال عليه السلام: لا إنما سجدة واحدة فقط فإن كان الذي سها هو الإمام

(١) المعتبر ٢ / ٤٠٠.

(٢) تذكرة الفقهاء ٣ / ٣٦٣.

كَبْرٍ إِذَا سَجَدَ وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ لِيَعْلَمَ مِنْ خَلْفِهِ أَنَّهُ قَدِ سَهَا وَلَيْسَ عَلَيْهِ أَنْ يَسْتَبِيحَ فِيهَا وَلَا فِيهَا تَشْهَدُ بَعْدَ السُّجْدَتَيْنِ»^(١).

ولا يعارضه ما عن الكافي وبعض نسخ التهذيب في الصحيح عن الحلبي عن الصادق عليه السلام: «قال: تقول في سجدي السهو: (بسم الله وبالله اللهم صل على محمد وآل محمد)، قال الحلبي: وسمعتُه مرة أخرى يقول فيهما: (بسم الله وبالله السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته)»^(٢)، ورواه في الوسائل بإسقاط لفظ (فيهما)، وعن الصدوق في بعض نسخ الفقيه في الصحيح عن الحلبي الحديث إلا أن فيه: «وصلّى الله» بدل «اللهم صل»، وفي بعض نسخ الفقيه مثل ما عن الكافي أيضاً، وعن الشيخ ^(٣) عن عبيد الله الحلبي في الحسن عن أبي عبد الله عليه السلام مثل ما نقل عن الفقيه إلا أن فيه «والسلام» بإضافة الواو.

فحتملات هذه الصحيحة على نسخ الفقيه اثنتان، أحدهما: (اللهم صل على محمد وآل محمد) والآخر: (وصلّى الله على محمد وآل محمد)، وعلى نسخ التهذيب كذلك أيضاً إذ عن بعض نسخه (وصلّى الله على محمد وآل محمد)، و(السلام عليك...)، وعن بعضها الموافق لما عن الكافي: (اللهم صل على محمد وآل محمد) وإسقاط لفظة الواو في (السلام عليك أيها النبي...).

وقد نوقش في دلالاته على وجوب الذكر باشتائها على ما ربما ينافي المذهب من سهو الإمام عليه السلام، فيكون من الأخبار المعارضة لحكم العقل فيطرح ولا وجه

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٣٥، الباب ٢٠ من أبواب الخلل واقع في الصلاة، ح ٣، الحديث ١٠٥١٩.

(٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢٣٤، الباب ٢٠ من أبواب الخلل واقع في الصلاة، ح ١، الحديث ١٠٥١٧، والكافي ٣ / ٣٥٦، الحديث ٥.

(٣) تهذيب الأحكام ٢ / ١٩٦، الحديث ٧٧٣.

للاستدلال به.

ولكنه مندفع، أما أولاً: فبعدم ظهوره في فعل السجدة حتى يقال بمخالفته للمذهب على ما قيل، لإمكان أن يكون في مقام التعليم لا أنه قال ذلك في حال السجدة، بل قاله في شأن السجدة. وأما ثانياً: فلاّنه على تقدير ظهوره في فعل السجدة لكنه لا يدل على صدور السجدة منه عليه السلام لأجل السهو، لاحتمال صدورها منه عليه السلام تقيّة في بعض الأزمنة التي صلّى فيها مع المخالفين تقيّة، وأما ثالثاً: فلأنّ عدم العمل ببعض جمل رواية لجهة من الجهات لا يسقط تمام جملها عن الاعتبار، وعلى هذا فيمكن الاستدلال بصدر الرواية الظاهر في وجوب الذكر في سجدي السهو.

نعم يمكن الخدشة فيها بعدم ثبوت لفظة (تقول) بصيغة الخطاب في صدر الرواية حتى تكون ظاهرة في الوجوب، إذ في بعض نسخ التهذيب على ما نقلها في المسالك وكذا في المعبر (يقول) بصيغة الغيبة في كلتا الجمليتين، ويؤيده قوله: «وسمعتة مرة أخرى» فإنّه يناسب لفظة (يقول) في الصدر بصيغة الغيبة، مضافاً إلى التصريح به في المعبر، إذ فيه: «قال: سمعتة يقول في سجدي السهو: (بسم الله وبالله...)». فيكون ظاهراً في نقل الفعل.

وبعد الغض عما نوقش فيه من كون سهو الإمام عليه السلام مخالفاً لحكم العقل - وإن كان ضعيفاً، إذ ليس المراد بسهوه عليه السلام السهو في الأحكام بل السهو في الموضوع الخارجي، فإن كان السهو مقروناً بمصلحة فلا بأس بالالتزام به في الجملة وليس السهو في الموضوع الخارجي لمصلحة أحياناً منافياً لمقام الإمامة فإنّنا لا يمكننا أن نعرف الإمام عليه السلام إلا بما يتنوّه لنا، وهذا البحث وإن كان من الأبحاث الطويلة ولكن طي الكلام عنه أولى، وبالجملة فبعد ظهور الرواية صدرّاً وذيلاً في الفعل بعد البناء على عدم منافاة السهو في الجملة لمقام الإمامة أو لجهة أخرى - لا تكون دليلاً على وجوب الذكر في السجدة لأنّ حكاية الفعل لا تدل على وجه صدوره من الوجوب

أو الاستحباب فيشك في الوجوب ومقتضى أصالة البراءة عدمه.
 هذا كله مضافاً إلى أن مقتضى الجمع بينها وبين قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في موثقة عمار المتقدمة:
 «إنما هما سجدتان فقط» ^(١) هو الاستحباب، وذلك لأنّ صحيح الحلبي بناءً على
 ثبوت لفظة (تقول) فيه بصيغة الخطاب ظاهر في الوجوب، وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إنما هما
 سجدتان فقط» كالصريح في عدم الوجوب، فيكونان بمنزلة: (اغتسل للجمعة) و(لا
 بأس بترك غسل الجمعة) ومن المعلوم أنّ الطلب المقرون بالترخيص ليس إلّا
 الاستحباب، وعلى هذا فلا تصل النوبة إلى المعارضة وإعمال قواعدها بعد فرض
 وجود الجمع العرفي بينهما.

ودعوى أنّ الموثقة لا تنفي وجوب مطلق الذكر بل خصوص التسبيح ولا تنافي
 بينه وبين وجوب ذكر مخصوص، غير مسموعة لأنّ قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إنما هما سجدتان
 فقط» كالنص في عدم وجوب شيء فيهما.

ومثلها في عدم السماع دعوى تبادل السجدة المشتملة على الذكر من الأمر بها كما
 في سجود الصلاة، فتأمل جيداً، والله العالم.

فتلخص أنّ القول بعدم وجوب الذكر في سجدي السهو وفاقاً للمشهور بين
 المتأخرين على ما قيل هو الأقوى.

ثمّ إنّه بناءً على وجوب الذكر في سجدي السهو هل يتعين ذكر مخصوص أم لا
 فيكفي كل ذكر؟ ففي الشرايع ^(٢) وعن المبسوط ^(٣) وغيرهما العدم.

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٣٥، الباب ٢١ من أبواب الحلل الواقع في الصلاة، ح ٣، الحديث

١٠٥١٩.

(٢) الشرائع ١ / ٩٠، فيه: ولو وجب [الذكر] هل يتعين بلفظ؟ الأشبه: لا.

(٣) المبسوط ١ / ١٢٥.

ولكن الظاهر الاعتبار، لما في صحيح الحلبي المتقدم^(١) من تعيين الذكر، وهو صالح لتقييد المطلقات الواردة في تشريع سجدة السهو، فإنها بعد تسليم إطلاقها من هذه الجهة تقيّد بصحيح الحلبي لظهوره في مقام التحديد وبيان الوظيفة لا من باب المثال وكونه أحد المصاديق.

نعم يقع الكلام فيما تضمنه صحيح الحلبي من الاختلاف، فإنّ ظاهر الصدر هو تعيين (بسم الله وصلى الله - أو (اللهم) - صلّ على محمد وآل محمد)، كما أنّ ظاهر الذيل هو تعيين (بسم الله وبالله السلام - أو (والسلام) - عليك أيها النبي ورحمة الله) فيرفع اليد عن ظهور كل منهما في التعيين بنص الآخر، فتكون النتيجة التخيير بين ما في الصدر وبين ما في الذيل، فإن اختار ما في الصدر يقول تارة: (بسم الله وبالله وصلى الله على محمد وآل محمد) وأخرى: (بسم الله وبالله اللهم صل...)، وإن اختار ما في الذيل يقول تارة: (بسم الله وبالله السلام عليك أيها النبي ورحمة الله) وأخرى يقول: (بسم الله وبالله والسلام عليك...).

وعلى ما ذكرناه من الجمع المزبور يكون التخيير المذكور استمرارياً لكونه تخييراً في المسألة الفرعية، وعلى ما ذكره بعض يكون التخيير بدوياً لكونه في المسألة الأصولية، وذلك لأنّه جعل صدر صحيح الحلبي المتضمن للذكر المذكور معارضاً لذيله وبعد ملاحظة التكافؤ بينهما حكم بالتخيير، فالتخيير على هذا تخيير في المسألة الأصولية.

وأما ما ذكرناه من أنّه لو اختار ما في الصدر يجمع بين اختلاف النسخ وكذا لو اختار ما في الذيل يجمع بين السلام مع الواو وبدونها، فهو مبني على ما هو الحق من

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٣٤، الباب ٢٠ من أبواب الحلل الواقع في الصلاة، ح ١، الحديث

عدم كون اختلاف النسخ كاختلاف الروايتين ومحكوماً بحكمه، بدهة أن الاختلاف ناشٍ من اشتباه الناقل لا من الإمام عليه السلام، فلا يندرج اختلاف النسخ في موضوع اختلاف الروايتين حتى تشملهما الأخبار العلاجية.

وعلى هذا فيكون التخيير بين ما صدر واقعاً في صدر صحيح الحلبي، وحيث إنه غير معلوم عندنا يجب الاحتياط بالجمع بين الاحتمالات، وقد عرفت أنها في الصدر اثنتان وفي الذيل أيضاً كذلك، فيكون مجموع احتمالي الصدر عدلاً لمجموع ما في الذيل من الاحتمالين.

والحاصل أن قاعدة الاشتغال تحكم بالجمع بين احتمالي الصدر أو الذيل لتوقف يقين براءة الذمة عن الشغل بالذكر الواجب في سجدة السهو على ذلك، ولا يبعد تعين الأخذ برواية الكافي لأوثقيته، فيكون: (بسم الله وبالله اللهم صل على محمد وآل محمد) فقط عدلاً لقوله: (بسم الله وبالله السلام عليك أيها النبي ورحمة الله).

وأما التشهد بعد رفع الرأس من السجدة الثانية، فوجوبه منسوب إلى المشهور، بل عن التذكرة ^(١) وغيرها نسبتها إلى علمائنا، بل عن المعتبر ^(٢) والمنتهى ^(٣) دعوى الإجماع عليه، ويشهد له روايات:

منها: قول الصادق عليه السلام في صحيحة الحلبي المتقدمة في الشكوك الصحيحة الواردة فيمن لا يدرى أربعاً صلى أو خمساً: «واسجد سجدين بغير ركوع ولا قراءة فتشهد فيها تشهداً خفيفاً» ^(٤).

(١) تذكرة الفقهاء ٣ / ٣٦٢.

(٢) المعتبر ٢ / ٤٠٠ - ٤٠١.

(٣) نقل عنه السيد العاملي في المدارك ٤ / ٢٨٣، نقلاً عن المختلف ١٤٢.

(٤) وسائل الشيعة ٨ / ٢٢٥، الباب ١٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٤، الحديث

ومنها: موثقة أبي بصير^(١) وصحيحة علي بن يقطين^(٢) ورواية سهل بن اليسع^(٣) ورواية الحسن الصيقل.

ولكن يعارضها موثقة عمار المتقدمة^(٤) النافية لاعتبار شيء من التسبيح وغيره في سجدة السهو، ومقتضى الجمع العرفي بينها هو الاستحباب، وعلى تقدير المعارضة لعدم الجمع العرفي فيؤخذ بما دل على الوجوب لأقوائيته بالشهرة والأكثرية، مضافاً إلى ما قيل من حمل الموثقة على التقية، ولكن لا بد من تحقيق حال هذا الحمل، ولو بنى على هذا الحمل فيؤخذ بظاهر صحيح الحلبي من وجوب الذكر في سجدي السهو أيضاً.

فالأقوى وفاقاً للمشهور بل الإجماع هو القول بوجوب التشهد، وحيث إنَّ المنصرف من التشهد هو التشهد الصلّاتي فالأحوط - إن لم يكن أقوى - عدم الاقتصار على ما دونه، وتوصيفه بالخفيف في بعض الروايات في مقابل الطويل المشتمل على الأدعية لا في مقابل التشهد المتعارف الصلّاتي وهو: (أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله)، حتى يكون التشهد الخفيف: (أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله).

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٢٤، الباب ١٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣، الحديث ١٠٤٨٥.

(٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢٢٧، الباب ١٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٦، الحديث ١٠٤٩٤.

(٣) وسائل الشيعة ٨ / ٢٢٣، الباب ١٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢، الحديث ١٠٤٨٠.

(٤) وسائل الشيعة ٨ / ٢٣٥، الباب ٢١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣، الحديث ١٠٥١٩.

ثم إن مقتضى ما ذكرناه من انصراف التشهد إلى التشهد الصلّاتي هو إضافة الصلاة على النبي وآله إلى التشهد، فيقول بعد الشهادة بالرسالة: (اللهم صلّ على محمد وآل محمد)، مضافاً إلى ما عن المعتبر من دعوى الإجماع عليه، حيث قال: «الواجب السجدتان والشهادتان والصلاة على النبي ﷺ والتسليم، وعلى ذلك علماؤنا أجمع.»^(١).

ومعهودية جزئية الصلاة من التشهد الصلّاتي تكفي وجهاً لعدم تعرض النصوص لها، فالأقوى اعتبار الصلاة على النبي وآله (صلوات الله عليهم أجمعين). وأما التسليم، فالمشهور - بل المدعى عليه الإجماع - وجوبه، ويدل عليه صحيحة ابن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا كنت لا تدري أربعاً صليت أم خمساً فاسجد سجدي السهو بعد تسليمك ثم سلم بعدهما.»^(٢)، ونحوه صحيح أبي بصير^(٣).

نعم بناءً على اعتبار موثقة عمار المتقدمة يكون مقتضى الجمع بينها وبين ما دل على اعتبار التسليم هو الاستحباب، لكن قد عرفت ما فيه، فالقول بعدم وجوب التسليم - كما عن العلامة في المختلف^(٤) وبعض المتأخرين - لما ذكر من الجمع بين الموثقة وبين غيرها، ضعيف.

(١) المعتبر ٢ / ٤٠٠.

(٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢٢٤، الباب ١٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١، الحديث ١٠٤٨٣.

(٣) وسائل الشيعة ٨ / ٢٢٤، الباب ١٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣، الحديث ١٠٤٨٥.

(٤) المختلف / ١٤٣.

ثم إنَّ منصرف التسليم هو السلام الذي يخرج به عن الصلاة، وبعد هذا الانصراف لا إطلاق للتسليم حتى يقال بكفاية كلما يصدق عليه التسليم، فما حكي عن أبي الصلاح بعد الأمر بالتشهد الخفيف قال: «ويخرج منهما بالتسليم على محمد ﷺ وآله ﷺ»^(١)، لم يعرف له مستند ولا يبعد أن يكون ذلك من باب المثال بعد الأخذ بإطلاق التسليم، وقد عرفت منع الإطلاق.

مسألتان:

المسألة الأولى: لا يبعد وجوب الفور في السجدة، لتبادره من قولهم ﷺ في مقام بيان إيقاعها بعد التسليم: «وهو جالس قبل أن يتكلم»^(٢)، بل الاستفادة منه أمران: أحدهما الفورية، والآخر حرمة تخلل المنافيات بين السجدة وبين الصلاة، بعد إلغاء خصوصية التكلم وكون التعبير به دون غيره من المنافيات لأجل الغلبة أو الغالب صدور الكلام بعد الفراغ عن الصلاة قبل سائر المنافيات.

ثم إنَّ قوله ﷺ: «قبل أن يتكلم» إن كان موهماً للتوقيت فبيّنه ما دل على وجوب السجدة متى ذكر، فإنّها لو كانت موقته يلزم كون إتيانه بعد مدة قضاءٍ ولم يقل به أحد فلا يستفاد إلا الفورية دون التوقيت، فالتشكيك في الفورية ضعيف.

فرع: إذ انسي سجدي السهو وقلنا بفوريتهما ودخل في فريضة وذكر في أثناءها نسيان سجدة السهو، فإن كان في ضيق الوقت فيتم صلاته ثم يأتي بسجدة السهو، وإن كان في سعته فعلى القول بجواز الصلاة في الصلاة يأتي بسجدة السهو فيها لأنّها راسم وحدة بخلاف سجدة التلاوة إذ ليس لها ذلك فلا يجوز ذلك، وعلى القول بعدمه

(١) الكافي في الفقه / ١٤٨.

(٢) وسائل الشيعة ٦ / ٤٠٢، الباب ٧ من أبواب التشهد، ح ٤، الحديث ٨٢٨٧.

- كما هو الأصح - فإن أحرز أهمية أحد الأمرين - أعني حرمة القطع وفورية السجدة - فلا إشكال، وإلا فيتخير بين القطع والإتيان بالسجدة وبين إتمام الصلاة والإتيان بالسجدة بعده، نعم إن انحصر دليل حرمة القطع بالإجماع يمكن أن يقال بجواز القطع والإتيان بالسجدة إذ المتيقن من حرمة القطع هو غير هذه الصورة.

المسألة الثانية: أن سجود السهو واجب مستقل وليس شرطاً في صحة الصلاة، فلو تركه عمداً أو سهواً لا تبطل الصلاة، كما هو قضية قوله عليه السلام: «يسجدهما متى ذكر»^(١)، إذ لو كان السجود شرطاً لصحة الصلاة كان اللازم بطلان الصلاة بتخلل المنافيات.

والقول بعدم منافاة كونه شرطاً للصحة وعدم بطلان الصلاة بتخلل المنافي بينه وبين الصلاة بدعوى كون السلام موجباً لسلامة الصلاة عن البطلان بالمنافيات وأن مبطلية المنافي مختصة بما إذا وقع قبل السلام وأما إذا وقع بعده فلا دليل على مبطليته للصلاة، غير مسموعة لأنّ هذا ليس إلا رفع اليد عن شرطية سجدة السهو لصحة الصلاة، فإن مقتضى الشرطية هو تقييد صحة الصلاة به وأن كل ما يكون منافياً إذا وقع قبل تحقق هذا الشرط [فهو مبطل] وإن كان وقوعه بعد التسليم، إذ بناءً على الشرطية لا تتم الصلاة بمجرد التسليم بل بسجدة السهو.

ولعل منشأ القول بشرطية سجدة السهو - كما عن الشيخ في الخلاف^(٢) والمولى الأكبر في المفاتيح^(٣) - قوله عليه السلام في موثق عمار فيمن ذكر نقصان صلاته بركعة:

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٥١، الباب ٣٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢، الحديث ١٠٥٦٢.

(٢) الخلاف ١ / ١٧٠.

(٣) مصابيح الظلام ٢ / ٣٤٥ (مخطوط في مكتبة گلپایگانی).

«يبنى على صلاته متى ذكر ويصلي ركعة ويتشهد ويسلم ويسجد سجدي السهو وقد جازت صلاته.»^(١) ولكنه لا يدل على الشرطية خصوصاً بعد قوله **عَلَيْهِ** في سجدة السهو: «يسجدهما متى ذكر»، فلاحظ وتأمل.

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٠٣، الباب ٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١٤، الحديث ١٠٤٢٧.

الفهرس

قواطع الصلاة

- ٥ القيود العدمي كالقيود الوجودي على قسمين
- القاطع الأول: التكفير
- ٨ الكلام في موضوعه وحكمه
- القاطع الثاني: الالتفات
- ٢٠ الكلام في موضوعه وحكمه
- ٢٤ الجمع بين أخبار الباب
- ٣٣ الالتفات السهوي
- القاطع الثالث: الكلام
- ٣٧ الكلام في موضوعه وحكمه
- ٤٢ الكلام الإكراهي
- ٤٧ استثناء القرآن من الكلام المبطل في الصلاة
- القاطع الرابع: القهقهة
- ٥٠ الكلام في موضوعها وحكمها
- القاطع الخامس: الفعل الكثير
- ٥٧ المبطل هو عنوانان: الفعل الكثير، والمأحي لصورة الصلاة
- القاطع السادس: البكاء
- ٦٧ الكلام عنه يقع في جهات
- ٦٩ بعض الأمور المرتبطة بالمقام

٦٩ عقص الشعر

٧٣ مدافعة الأخبثين

٧٦ العطسة في الصلاة

٨٢ التسليم على المصلّي

٨٨ الدعاء المحرم في الصلاة

بقية الصلوات

صلاة الجمعة

٩١ وقت صلاة الجمعة

صلاة العيدين

٩٤ إذا أدرك الإمام في بعض التكبيرات

صلاة الآيات

٩٥ موجبات صلاة الآيات

١٠١ وقت صلاة الآيات في الخسوف والكسوف

١٠٨ وقت صلاة الآيات في سائر الآيات

١١٠ قضاء صلاة الآيات

١١٧ وقوع أحد الكسوفين في وقت الفريضة اليومية

١٢٦ إذا تعدد سبب صلاة الآيات تدريجاً

١٢٧ كيفية صلاة الآيات

١٣٧ استحباب الجماعة في صلاة الآيات

صلاة الأموات

- ١٤٠ فيمن يصلّى عليه
- ١٤٢ الصلاة على الطفل
- ١٤٦ تكرار الصلاة على الميت

أحكام الخلل في الصلاة

- ١٥٢ معنى الخلل في الصلاة
- ١٥٣ الخلل العمدي
- ١٥٣ الإخلال العمدي يتصور على وجوه
- ١٥٦ الخلل الناشئ عن الجهل والسهو
- ١٥٧ عدم شمول حديث لا تعاد لصورة الجهل بالحكم
- ١٥٧ النقص بالجهر والإخفات، والجواب عنه
- ١٦٢ صورة الجهل بالموضوع
- ١٦٢ حكم الصلاة في المغصوب جهلاً
- ١٦٦ البحث عن حديث لا تعاد
- ١٦٧ الجهة الأولى: في دلالتها
- ١٧١ حكومة حديث لا تعاد على أدلة الأجزاء والشرائط
- ١٧٤ اختصاص حديث لا تعاد بصورة عدم القدرة والتمكن
- ١٧٥ اختصاص حديث لا تعاد بما قبل الفراغ
- ١٨٠ الجهة الثانية: شمول حديث لا تعاد للشرائط
- ١٨٠ الجهة الثالثة: جريان حديث لا تعاد في صورة الزيادة

١٨١ الخلل الواقع في الأجزاء

١٨١ استفادة أحكام الخلل من حديث لا تعاد

١٨٧ لو نسي الركوع وتذكر في السجدة الأولى

١٩٤ في تحديد المحل السهوي للركوع

١٩٤ مقتضى القاعدة في المقام

١٩٦ مقتضى النصوص الخاصة في المقام

٢٠١ لو نسي الركوع وتذكر قبل السجود

٢٠٢ حكم نسيان بعض الأجزاء الأخر

الخلل الناشئ عن الزيادة

٢٠٨ المقام الأول: في حكم الزيادة

٢١٧ المقام الثاني: في موضوع الزيادة

نقصان السجدين مع الشك أنه من ركعة أو ركعتين

٢٢١ لو التفت إلى النقص بعد تجاوز محل السهوي

٢٢٨ لو التفت إلى النقص قبل تجاوز محل السهوي

٢٢٩ لو التفت إلى النقص قبل تجاوز محل الشكّي

٢٢٩ حكم بعض الاحتمالات الأخر

٢٣٠ مسألة: لو علم حال القيام بأنه ترك التشهد وشك في فوت سجدة واحدة

أحكام الشك

الشك في الصلوات الثنائية والثلاثية

٢٣٢ المبحث الأول: مبطلية الشك في الصلوات الثنائية

المبحث الثاني: شمول الحكم للنوافل ٢٣٤

المبحث الثالث: عدم اختصاص الحكم بالشك بين الواحدة والثنتين ٢٣٧

المبحث الرابع: هل الشك في عدد الركعات مانع، أو الإحراز شرط؟ ٢٣٨

المبحث الخامس: وجوب التروّي بعد عروض الشك ٢٤٠

المبحث السادس: جواز الإتيان بأفعال الصلاة رجاءً ٢٤١

المبحث السابع: الشك في ركعات صلاة القصر في مواطن التخيير ٢٤٢

المبحث الثامن: الشك في ركعات صلاة الآيات ٢٤٤

المبحث التاسع: الشك في أفعال الصلاة

حكم الشك في المحل والشك بعد المحل ٢٤٥

بعض مباحث قاعدة التجاوز ٢٤٦

إذا علم بتحقق النية وشك في المنوي ٢٤٩

الشك في الجزء الأخير ٢٥٣

المبحث العاشر: الشك في أعداد ركعات الرباعية

الشك في الأوليين من الرباعية ٢٥٤

الشك بين الاثنتين والثلاث ٢٥٧

الشك بين الثلاث والأربع ٢٦٦

الشك بين الاثنتين والأربع ٢٧٠

الشك بين الاثنتين والثلاث والأربع ٢٧٦

باق الصور المنصوصة ٢٧٨

حكم الصور غير المنصوصة ٢٨٣

هل قاعدة البناء على الأكثر أمارة أصل؟ ٢٨٩

البناء على الأكثر عزيمة أو رخصة؟ ٢٩٧

الظن في الصلاة

الأخبار الواردة في الباب ٢٩٨

الظن في الركعتين الأوليين ٣٠٠

الظن في الركعتين الأخيرتين ٣٠٤

الظن في أفعال الصلاة ٣٠٤

صلاة الاحتياط

صلاة الاحتياط متممة لملاك الصلاة، لا جزء؟ ٣١٠

وقوع الخلل بين الصلاة الأصلية وصلاة الاحتياط ٣١٢

تبيين نقص الصلاة الأصلية بعد صلاة الاحتياط ٣١٣

تبيين النقص قبل صلاة الاحتياط ٣١٥

تبيين النقص أثناء صلاة الاحتياط ٣١٧

الشك في أفعال صلاة الاحتياط ٣٢٦

إذا نسي صلاة الاحتياط وتذكر أثناء صلاة أخرى ٣٢٧

تقديم صلاة الاحتياط على قضاء الأجزاء المنسية ٣٢٩

تكملة: حول «لا سهو في سهو» ٣٣٠

الشكوك التي لا يعتنى بها

شك الإمام والمأموم مع حفظ الآخر ٣٣٧

عدم الإشكال في المقام نصاً وفتوى ٣٣٧

٣٣٨ عدم جواز رجوع الشاك إلى الظان

٣٤٠ إذا اختلف الإمام والمأموم في الاعتقاد

٣٤٣ شك الإمام والمأموم في الأفعال

٣٤٦ شك كثير الشك

٣٤٦ ما يدل عليه روايات الباب

٣٥١ المراد من كثرة الشك

٣٥٥ هل يجوز الإتيان بالمشكوك فيه رجاء؟

٣٥٨ جريان حكم كثير الشك في الوضوء

٣٦٠ شك كثير الشك بين الأربع والخمس

٣٦٢ حكم كثير القطع وكثير الظن

٣٦٣ عدم وجوب الحفظ على كثير الشك

٣٦٣ المراد من كثير السهو

٣٦٥ الشك في النافلة

٣٦٥ ما يمكن أن يستدل عليه في المقام

٣٦٨ الكلام في النفل الأصلي والعرضي

٣٧٢ النفل الأصلي الذي طرء عليه الفرض

٣٧٦ الشك في أفعال النافلة

٣٧٨ الزيادة السهوية والتقيصة السهوية في النافلة

سجدة السهو

٣٨١ هل تجب سجدة السهو للشك في الزيادة أو التقيصة؟

- ٣٨٣ هل تجب سجدة السهو في كل زيادة ونقيصة غير ركنية؟
- ٣٨٥ وجوب سجدة السهو في نسيان سجدة الواحدة
- ٣٨٨ وجوب سجدة السهو في الكلام سهواً
- ٣٩٠ وجوب سجدة السهو في السلام في غير المحل سهواً
- ٣٩٣ وجوب سجدة السهو في نسيان التشهد
- ٣٩٥ وجوب سجدة السهو في القيام موضع القعود، وبالعكس
- ٣٩٧ أدلة وجوب سجدة السهو في كل زيادة ونقيصة
- ٤٠١ سجدة السهو في النافلة
- ٤٠١ تعدد سجدة السهو بتعدد موجباته
- ٤٠٢ الترتيب في سجدة السهو وصلاة الاحتياط وقضاء الأجزاء المنسية
- ٤٠٤ ما يعتبر في سجدة السهو
- ٤١٤ وجوب الفور في سجدة السهو
- ٤١٥ سجدة السهو جزء مستقل، لا شرط في صحة الصلاة
- ٤١٧ الفهرس