001

ذكر سيد العروة:

"يشترط في مسجد الجبهة مضافا الى طهارته ان يكون من الارض او ما انبتت غير الماكول والملبوس".

يقع البحث في جهات :

\*الجهة الاولى حول مدرك اختصاص المسجد بالارض وما انبتت دون ما اكل او لبس\*

الدليل الاول: دعوى الاجماع المستفيض بل التواتر كما في مفتاح الكرامة وقال الشيخ الصدوق (قده) في الامالي انه دين الامامية .

ثم انه ذكر بعض المعلقين على العروة ان وجود رواية موافقة لمعقد الاجماع لايسلخ الاجماع عن كونه تعبديا (حيث اشكال المدركية في المقام معروف) لوجود مثل تعبير المفيد المتقدم من ان اختصاص المسجد بما لا يؤكل ولا يشرب دين الامامية فلولا وضوحها لما عبر عنها بانه دين الامامية مع غمض النظر عن الروايات

ولكن يلاحظ عليه

انه كما يحتمل ان منشا هذه العبارات هو ارتكازية المسالة وبداهتها مع غمض النظر عن النصوص كذلك يحتمل ان المسالة مدركها الروايات ولكن لما كان العامة متفقين على جواز السجود جائت هذه العبارات تفنيدا لما عندهم خصوصا ان العبارة متكررة في الخلاف والغنية والناصريات

الدليل الثاني : روايات المقام:

في العلل صحيح هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ- لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع‏ أَخْبِرْنِي عَمَّا يَجُوزُ السُّجُودُ عَلَيْهِ‏ وَ عَمَّا لَا يَجُوزُ قَالَ السُّجُودُ لَا يَجُوزُ إِلَّا عَلَى الْأَرْضِ أَوْ عَلَى مَا أَنْبَتَتِ الْأَرْضُ إِلَّا مَا أُكِلَ أَوْ لُبِسَ فَقَالَ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ مَا الْعِلَّةُ فِي ذَلِكَ قَالَ لِأَنَّ السُّجُودَ خُضُوعٌ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ عَلَى مَا يُؤْكَلُ أَوْ يُلْبَسُ لِأَنَّ أَبْنَاءَ الدُّنْيَا عَبِيدُ مَا يَأْكُلُونَ وَ يَلْبَسُونَ وَ السَّاجِدُ فِي سُجُودِهِ فِي عِبَادَةِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَضَعَ جَبْهَتَهُ فِي سُجُودِهِ عَلَى مَعْبُودِ أَبْنَاءِ الدُّنْيَا الَّذِينَ اغْتَرُّوا بِغُرُورِهَا وَ السُّجُودُ عَلَى الْأَرْضِ أَفْضَلُ لِأَنَّهُ أَبْلَغُ فِي التَّوَاضُعِ وَ الْخُضُوعِ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ

وَ رَوَى حَمَّادُ بْنُ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: السُّجُودُ عَلَى‏ مَا أَنْبَتَتِ‏ الْأَرْضُ‏ إِلَّا مَا أُكِلَ أَوْ لُبِسَ.

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنِ الْفُضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ وَ بُرَيْدِ بْنِ مُعَاوِيَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: لَا بَأْسَ بِالْقِيَامِ عَلَى الْمُصَلَّى‏ مِنَ‏ الشَّعْرِ وَ الصُّوفِ إِذَا كَانَ يَسْجُدُ عَلَى الْأَرْضِ فَإِنْ كَانَ مِنْ نَبَاتِ الْأَرْضِ فَلَا بَأْسَ بِالْقِيَامِ عَلَيْهِ وَ السُّجُودِ عَلَيْهِ.

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ وَ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِي الْعَبَّاسِ الْفَضْلِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع‏ لَا تَسْجُدْ إِلَّا عَلَى‏ الْأَرْضِ‏ أَوْ مَا أَنْبَتَتِ الْأَرْضُ إِلَّا الْقُطْنَ وَ الْكَتَّانَ.

وهناك استدلال بقوله حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ قَالَ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَبَانٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ إِسْمَاعِيلَ الْجُعْفِيِّ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا جَعْفَرٍ ع يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص‏ أُعْطِيتُ خَمْساً لَمْ يُعْطَهَا أَحَدٌ قَبْلِي جُعِلَتْ‏ لِيَ‏ الْأَرْضُ‏ مَسْجِداً وَ طَهُوراً

ولكن يلاحظ عليه:

انه ليس في مقام البيان من جهة حصر السجود بالارض.

وكذا رواية محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «لا بأس بالصلاة على البوريا، و الخصفة، و كل نبات إلا الثمرة»

### \*الجهة الثانية في جواز السجود على القطن والكتان\*

وذكر السيد الخوئي والمستمسك ان الروايات على صنفين صنف اخرج القطن والكتان وصنف ادخلهما :

قال الخوئي وهنا نصوص ثلاثة:

1- خبر ياسر الخادم أَنَّهُ قَالَ مَرَّ بِي أَبُو الْحَسَنِ ع وَ أَنَا أُصَلِّي عَلَى الطَّبَرِيِّ وَ قَدْ أَلْقَيْتُ عَلَيْهِ شَيْئاً فَقَالَ لِي مَا لَكَ لَا تَسْجُدُ عَلَيْهِ أَ لَيْسَ هُوَ مِنْ نَبَاتِ الْأَرْضِ

قال السيد الخوئي مضافا لضعف السند فالرواية مجملة من ناحية المراد من الطبري والمتيقن انه شيء منسوب الى طبرستان ، ولعله حصير متخذ مما يصح السجود عليه.

2- مَا رَوَاهُ سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ كَيْسَانَ الصَّنْعَانِيِّ قَالَ كَتَبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الثَّالِثِ ع أَسْأَلُهُ عَنِ السُّجُودِ عَلَى الْقُطْنِ وَ الْكَتَّانِ مِنْ غَيْرِ تَقِيَّةٍ وَ لَا ضَرُورَةٍ فَكَتَبَ إِلَيَّ ذَلِكَ جَائِزٌ

3- رواية الصنعاني قال: «كتبت إلى أبي الحسن الثالث (عليه السلام) أسأله عن السجود على القطن و الكتّان من غير تقية و لا ضرورة، فكتب إليَّ: ذلك جائز»

فهنا عدة وجوه للجمع:

1. ما ذكره سيد المستمسك في ج5 ص 488 وتعرض له السيد الخوئي بقوله وقد جمع له بالحمل على الكراهة، اي حمل الروايات المانعة على الكراهة :

ووجه الحمل عليه قرينتان

الاولى- مقتضى الجمع العرفي بين المنع والترخيص حيث المنع ظاهر في الحرمة والترخيص صريح في الجواز فنجمع بينهما بالكراهة .

الثانية- الذيل في صحيح هشام بن الحكم حيث علله باشياء تناسب الكراهة ان السجود خضوع لله ولا ينبغي ان يضع جبهته في السجووود على معبود ابناء الدنيا .

وقد ناقشه السيد الخوئي

اما القرينة الاولى:

قال لايمكن القول انه جمع عرفي لان العنوان واحد احدهما تقول تجوز والاخرى تقول لا تجوز .

اما القرينة الثانية

لم يتعرض لها السيد الخوئي والجواب عليها ان الرواية لها مقطعان : لأن الامام سئل عما يجوز وعما لايجوز ، ثم سئل عن علة الحكم ، فظاهر الرواية بمقطعها الاول ان جواب الامام في مقام تحديد ما يجوز وما لا يجوز .

ولكن يظهر من عبارة السيد الحكيم عند التعقيب على الحمل على الكراهة بانه قام الاجماع على المنع ، انه يريد ان يقول اذا وجدت عندنا طائفتان احدهما مانعة والاخرى مرخصة ولكن قام الاتفاق على العمل بالطائفة المانعة فهذا مانع من اجراء اصالة الجد في الطائفة المرخصة اذ يقال بان الاتفاق عملا على العمل بالروايات المانعة لايحدث فجأة فلامحالة له منشأ في عصر النص فمع اكتشاف هذا المنشأ فهو مانع من اجراء اصالة الجد في الروايات المرخصة.

002

مر بالامس ان اختلاف الروايات في السجود على القطن والكتان على طائفتين مانعة ومرخصة وان السيد المستمسك افاد ان مقتضى الجمع العرفي حمل المانعة على الكراهة

و اورد عليه:

1- ما ذكره سيدنا الخوئي قده من ان الجمع بين المانع والمرخص بالحمل على الكراهة انما يصح مع اختلاف الحكم بان يكون نهي وترخيص فيجمع بينهما بالحمل على الكراهة اما اذا كان هناك عنوان واحد مورد النفي والاثبات بان قال في طرف لايجوز ويجوز فالحمل على الكراهة غير عرفي كما في محل الكلام حيث قال في صحيح هشام بن الحكم السُّجُودُ لَا يَجُوزُ و قال في الصحيحة الاخرى السجود على القطن والكتان جائز.

افاد الشيخ التبريزي بان معتبرة الفضل بن عبد الملك قد عبرت عن المنع بعنوان اخر : لَا يُسْجَدُ إِلَّا عَلَى الْأَرْضِ أَوْ مَا أَنْبَتَتِ الْأَرْضُ- إِلَّا الْمَأْكُولَ وَ الْقُطْنَ وَ الْكَتَّانَ. فيكون الجمع العرفي بالحمل على الكراهة

الا انه يلاحظ عليه :

انه مضافا لعدم تمامية رواية الفضل عند السيد الخوئي له ان يقول ان وجود جمع بين خصوص رواية الفضل والصرمي لايعني انه جمع عرفي بين رواية الصرمي وصحيح هشام.

الجواب الثاني ما تعرض له السيد المسمتسك من انه قام الاجماع على العمل بالطائفة المانعة وهجر المرخصة فهو كاشف عن ارتكاز في زمن النص على عدم الترخيص فانما تجري اصالة الجد في الطائفة المرخصة ما لم يقم منشأ عقلائي على خلافها واحتمال وجود ارتكاز في زمن النص على خلافها مانع من اجراء اصالة الجد .

اذن انما يجمع بين المرخص والمانع بحمل المانع على الكراهة اذا كان المرخص حجة مجرى لاصالة الجد وهو فرع عدم منشا عقلائي على خلافه وقيام الاجماع على العمل بالطائفة المانع يحتمل وجود ارتكاز في زمن الصدور فكيف تجري اصالة الجد

الوجه الثاني من الجمع

ما ذكره الشيخ الطوسي من حمل اخبار الجواز على الضرورة والمانعة على الاختيار بل نقل صاحب الوسائل عن الشيخ انه فصل في مراتب الضرورة و اراد الضرورة الشديدة

وناقش فيه السيد الخوئي

قال اولا هو جمع تبرعي لاشاهد عليه وثانيا يتنافى مع التقييد فيها بعدم الضرورة قالت من غير تقية ولاضرورة

ويلاحظ عليه

انه ليس من دون شاهد بل له شاهد جمع وهو ما تعرض له صاحب الوسائل قلت لأبي جعفر ( عليه السلام ) : إنّا نكون بأرض باردة يكون فيها الثلج أفنسجد عليه ؟ قال : لا ، ولكن اجعل بينك وبينه شيئاً قطناً أو كتّاناً »

وكذا خبر على بن جعفر عليه السلام المروى عن قرب الاسناد عن أخيه موسى عليه السلام قال سألته عن الرجل يؤذيه حر الأرض وهو في الصلاة ولا يقدر على السجود هل يصلح له ان يضع ثوبه إذا كان قطنا أو كتانا قال عليه السلام إذا كان مضطرا فليفعل

وبعد تعذر وجوه الجمع العرفي بين الطائفتين افاد الخوئي ان المتعين هو الرجوع الى المرجح السندي بعد امتناع الجمع الدلالي وحيث ان الروايات المانعة مضافا لاشهريتها مخالفة للعامة فلتحمل على التقية لاسيما في الاخيرة التي هي مكاتبة التي هي معرض النظر

ان قلت انه قد سئل وفي السؤال فيه لفظ التقية

قلت فرض عدم التقية من قبل الرواي لا ينافي وظيفة التقية من قبل الامام.

ويلاحظ ان السيد الخوئي في هذا الكلام الذي ذكره هنا جعل المرجح السندي وهو الشهرة في عرض مخالفة الجهة وهو الترجيح بمخالفة العامة

وهذا فيه اشكال بالنظر الى امور :

1- ان قوله ع في المقبولة فان المجمع عليه لاريب فيه وانما الامور 3 حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، هل المقصود بالمجمع عليه لاريب فيه نفي الريب النسبي او العقلائي او الحقيقي .

المبنى الاول ما ذهب اليه الشيخ الاعظم وهو نفي الريب النسبي وبالنسبة لغير المشهور فهنا نرجح المانعة على المجوزة لانها اكثر شهرة.

المبنى الثاني ما ذهب اليه السيد السيستاني وهو ارشاد لكبرى عقلائية وهي ان العقلاء يقولون اذا تعارضت امارتان يحصل علم اجمالي بان احداهما محل ريب فمتى ما كانت احداهما واجدة لمزية تصرف الريب الى الاخرى كان موجبا لترجيح ذي المزية على ما ليس له المزية وهذا ما استند عليه العقلاء للاخذ بقول الاعلم وهوالمزية لصرف الريب على الاخرى فهذه الكبرى جملة ارشادية

والمبنى الثالث هو الاخبار عن امر واقعي تكويني ان المجمع والمتفق عليه لاريب فيه حقيقة وهو مبنى السيد الخوئي .

البحث الثاني

هل المراد من الشهرة في المقبولة الشهرة الروائية ام العملية بمعنى القبول

السيد الخوئي يقول الشهرة الروائية لان عمر بن حنظلة بعدها يقول وان كان كلاهما مشهورين ، ففرض الشهرة في كليهما ينافي كون الشهرة شهرة عملية.

لكن القائلين بالشهرة العملية كالمحقق الحائري يقولون المشهور رواية لاينتفي الريب فيه اذ رب مشهور رواية مما اعرض عنه الاصحاب، واعراض الاصحاب موجب للريب فيه فمجرد الشهرة الرواية وان اوجبت الوثوق بالصدور لا تكون مصداقا لما لاريب فيه بقول مطلق وللحلال البين بقول مطلق ، وانما تكون مصداقا لما لاريب فيه بقول مطلق اذا كانت شهرة عملية يعني قبل الاصحاب الرواية.

ان قلت :

فكيف فرض من قبل عمر بن حنظلة انهما مشهوران مع ارادة الشهرة العملية .

قلت :

الشهرة العملية يمكن ان تكون نسبية اي جماعة من الاصحاب قبلوا احداها واخرون قبلوا غيرها وعملوا بها ، فصح ان يقول انهما معا مشهوران ، اذ لا يحتمل ان يطبق عمر بن حنظلة الشهرة التي ذكرها الامام على الحديثين لان الشهرة في احد الروايين يقابلها الشذوذ والشهرة التي يقابلها الشذوذ لا يتصور انطباقها على الطرفين ، باي معنى من الشهرة ، مع انه طبقها على الطرفين ، فهذا يدل على انه يريد من الشهرة الشهرة النسبية فيصح تطبيقها حتى لو اردنا منها الشهرة العملية.

اذن المراد الشهرة العملية و يصح تطبيقها على الطرفين بلحاظ الشهرة النسبية ، فنقول بناءا على كلام السيد الخوئي ان المراد بالشهرة الشهرة الروائية هذا لا يكفي لجعل احد الطرفين مما لا ريب فيه مقابل الاخر.

### 003

انتهى الكلام الى أنّ سيدنا (قده) أفاد بأنَّ الأخبار المانعة من السجود على القطن والكتان، مقدمةٌ على الأخبار المرخّصة، لشهرتها ومخالفتها للعامّة. وذكرنا أنّ هذا الكلام مخالف لمبانيه الاصولية؛ وذلك بانعقاد بحوث ثلاثة، وصل الكلام إلى:

البحث الثالث: وهي هل الشهرة من المميزات ام من المرجّحات؟ وقد أفاد في (مصباح الأصول، ج3، ص413): أنّ الشهرة من المميزات. اي أنّ شهرة الخبر شهرة متاخمة للاتفاق عليه موجبة للقطع بصدوره، أو للوثوق بصدوره، فاذا حصل القطع بصدور الخبر المشهور سقط معارضه عن الحجية، لان المعارض لما هو صادر قطعاً ساقط عن الحجية بحكم العقل بلا حاجة الى مقبولة عمر بن حنظلة أو مرفوعة زرارة، فإن هذا امر يدركه العقل، وهو أنّ الشهرة على نوعين: 1ــــ شهرة لا تصل لدرجة موجبة للوثوق بالصدور. وهذه لا قيمة لها، لا ترجيحا ولا تمييزاً. 2ـــ وشهر عبر عنها في مقبولة عمر بن حنظلة بالمجمع عليه، فان هذه الدرجة من الشهرة سبب للقطع بالصدور ومقتضاها سقوط المقابل عن الحجية.

والنتيجة: أن الشهرة مميز للحجة عن اللا حجة، لا مرجح. فلذلك مع وجود شهرة من هذا القبيل على أحد الخبرين تلغو المرجحات الأخرى، فحتى لو كان الخبر الآخر مخالفا للعامة، أو موافقا للكتاب فإن ذلك لا اثر له بل يسقط عن الحجية على كل حال لانه عارض الخبر المشهور، وانما يصح الترجيح بمخالفة العامة أو موافقة الكتاب في ظرف ان يكونا الخبران مظنونين لا ما إذا كان احدهما مقطوع الصدور، لدلالة رواية الراوندي التي هي تامة سنداً بنظره: (إذا ورد عليكما الخبران فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه، فان كان كلاهما موافقا للكتاب فاعرضوهما على اخبار العامة).

وبناء على هذا المبنى الذي أفاده يقال في محل كلامنا، إما أن الأخبار المانعة عن السجود على القطن والكتان بلغت درجة من الشهرة توجب القطع بصدورها، فما قابلها وهو الاخبار المرخصة ساقطة عن الحجة بلا حاجة الى كلام آخر،

وان لم تبلغ هذه الدرجة من الشهرة فلا قيمة لهذه الشهرة لا تمييزاً ولا ترجيحاً، فما افيد في عبارة التقرير في (ج13، ص131) من الجمع بين الشهرة ومخالفة العامة كمرجحين للطائفة المانعة غير موافق لمبناه الاصولي، وان كان لا يلتزم به في فقهه، مثلاً: ما ورد في باب انتقاض الوضوء بالمذي، فهناك طائفة دالة على عدم انتقاض الوضوء بالمذي مطلقاً، وهناك طائفة ثانية دالة على انتقاض الوضوء به. وهما متعارضتان، والنسبة بينهما تباين، والترجيح مع الطائفة الأولى (ما دلّ على عدم الانتقاض)، من جهات: الأولى: إنها مشهورة وهي تقتضي ترجيحها على الثانية، بناء على ان الشهرة من المرجحات. الثانية: أنها توافق العام الفوقاني، وهي الأخبار الحاصرة. الثالثة: انها موافقة للكتاب. الرابعة: أنها مخالفة للعامة، لأن اكثرهم مطبقون على النقض به. ذكره في(ج4 من الموسوعة، ص453). تم الكلام في جهة ترجيح الاخبار المانعة.

### الجهة الثالثة: ذكر سيد العروة (قده) أنه يجوز السجود على القرطاس

، وذكرنا سيدنا (قده) في شرحه: ان هنا مطلبين:

المطلب الأول: جواز السجود على القرطاس في الجملة. المطلب الثاني: جواز السجود عليه وإن اتخذ مما لا يصح السجود عليه. كما لو اتخذ القرطاس من القطن والكتان.

أمّا الجهة الأولى: الظاهر عدم الخلاف، بل قام عليه الإجماع، وتشهد له جملة من النصوص في الجملة. منها: صحيحة صفوان الجمّال، قال: (رأيت أبا عبد الله (ع) في المحمل يسجد على القرطاس وأكثر من ذلك يومي إيماءً). بلحاظ ان فعل المعصوم دال على الجواز في الجملة.

ومنها: صحيحة علي بن مهزيار، قال: (سأل داوود بن فرقد أبا الحسن (ع) عن القراطيس والكواغذ المكتوب عليها، هل يجوز السجود عليها؟ فكتب: يجوز).

ومنها: صحيحة جميل ابن دراج عن ابي عبد الله (ع)، أنه كره ان يسجد على قرطاس عليه كتابة. فقد يقال: أن هذه الرواية (رواية جميل) معارضة لما سبق، فإنه فيما سبق دلّ صحيح علي بن مهزيار على الجواز حتى على الكواغذ المكتوب عليها. بينما صحيح جميل دال على كراهة السجود على القرطاس المكتوب عليه. وقد أفاد سيدنا (قده) انه لا معارضة بين الطائفتين، لمقدمتين:

المقدمة الاولى: ان الكراهة في لسان الاخبار اعم من الكراهة الاصطلاحية أو الحرمة، وإنما يتصور المعارضة لو كان المراد بالكراهة الحرمة، فيقال: جوزّت صحيحة علي بن مهزيار، ومنعت صحيحة جميل. أما إذا أريد بالكراهة الاعم، يعني مطلق المرجوحية، الأعم من الحرمة والكراهة الاصطلاحية فلا تظهر المعارضة.

المقدمة الثانية: مقتضى الجمع بين الروايتين، خصوصاً ان المتأخر هو صحيحة علي بن مهزيار، لأنّ صحيحة جميل واردة عن الصادق (ع) بينما صحيحة علي بن مهزيار واردة عن ابي الحسن ابنه الكاظم(ع).

فمقتضى الجمع بينهما إرادة الكراهة الاصطلاحية، اي ان السجود على الكواغذ المكتوبة جائز لكنه مكروه، لما سبق عن الصادق (ع) انه كره ذلك. هذا تمام الكلام في المطلب الاول.

المطلب الثاني: هل يجوز السجود على القرطاس وان كان متخذاً مما يلبس، كما ذهب إليه السيد الخوئي (قده)؟ أم إنما يجوز السجود على القرطاس إذا كان مأخوذاً من ما لا يؤكل ولا يلبس، فلا تبقى موضوعية للقرطاس. فهو ماخوذ مما يصح السجود عليه، كما ذهب اليه جملة منهم السيد الاستاذ، لذلك لابد من عرض الروايات. فأفاد سيدنا الخوئي (قده) ان الاقوال ثلاثة:

القول الأول: جواز السجود، على القرطاس مطلقاً. القول الثاني: جواز السجود على القرطاس إن كان متخذاً من النبات. وأما لو كان متخذا من الصوف أو الحرير فلا. القول الثالث: جواز السجود على القرطاس إذا كان متخذاً مما يصح السجود عليه، كورق الاشجار. فلا يجوز على ما كانت مادته القطن أو الكتان، الا في فرض الضرورة. ومنشأ الاختلاف هو الاختلاف في مدلول النصوص.

فسيدنا (قده) يصر على ان النصوص مطلقة، جوزت السجود على القرطاس مطلقاً. فكأنّ لعنوان القرطاس موضوعية. فقال: أما صحيحة صفوان لا تفيدنا لأنها قضية في واقعة، (قال: رأيت ابا عبد الله في المحمل يسجد في القرطاس) اما ان هذا في تمام الاحوال أو بعض الاحوال في نوع من القرطاس أو تمام الانواع فالرواية ليست شاهداً على شيء من ذلك، فهي تحكي واقعة خارجية. وأما صحيحة علي بن مهزيار عن أبي الحسن، (هل يجوز السجود على القراطيس، فكتب: يجوز). فالكلام يقع فيها من ناحية السند وناحية الدلالة.

أما من ناحية السند: فقد افاد بان هنا اشتباهين: الاشتباه الاول: ان في طريق الرواية داوود ابن فرقد وهو ثقة، وكنية أبيه فرقد (أبو يزيد)، لذلك هو داوود بن ابي يزيد، فما نقله الشيخ في التهذيب في (ج2، ص235) قال: عن داوود بن يزيد، اشتباه من قلم الشيخ، أو من النسّاخ. فلا يتوهم ان الرواية ضعيفة السند لان داوود لا توثيق له، بل الصحيح داوود بن ابي يزيد، كما نصّ عليه الصدوق في (الفقيه، ج1، ص176). الاشتباه الثاني: من الصدوق، حيث قال: عن داوود بن فرقد عن أبي الحسن الثالث، (الهادي،ع)، والحال ان داوود بن فرقد من اصحاب الكاظم (ع) والصادق (ع)، فكيف يروي عن ابي الحسن الثالث؟. فالصواب: عن ابي الحسن، دون الثالث، فالثالث اشتباه. كما نبّه عليه من علّق على الفقيه. وأما من ناحية الدلالة: فهنا مطلبان في الدلالة:

المطلب الأول: أن الامام انه قد كتب يجوز السجود على الكواغذ المكتوب عليها. وإذا جاز السجود الكواغذ المكتوب عليها، جاز السجود على القراطيس، إما بالمساواة أو بالاولوية، لان الكواغذ اما عطف بيان على القراطيس، فاذا جاز هذا جاز ذاك. أو أنه أخص،فإذا جاز السجود على الأخص، مع انه مكتوب عليه جاز على ما لا كتابة عليه من باب أولى. ولكن المهم المطلب الثاني وهو التمسك بالإطلاق. فهل العرف يرى في مثل هذه الرواية إطلاق يشمل ما إذا كانت هذه القراطيس مأخوذة من القطن أو الكتان؟ أو مما يؤكل أو مما لا يؤكل؟ ولكن، في مقابل هذا الإطلاق الذي افاده سيدنا(قده) قد يقال بوجهين:

الوجه الاول: من ان ظاهر سياق السؤال، السؤال عن المانعية، اي مانعية الكتابة من السجود، فأجاب بعدم المانعية، فهو ليس في مقام البيان من سائر الجهات كي يتمسك بإطلاق جوابه لإثبات جواز السجود مطلقاً.

الوجه الثاني: ان يقال: كل ما كان مفاد الرواية مخالفا لما هو المعروف أو المعلوم من القواعد، فلا ينعقد للرواية اطلاق حتى لفرض المخالفة، وذلك: أن المفروض في الرواية أنه عن الكاظم (ع)، اي بعد ان علم وعرف عدم جواز السجود على ما يؤكل أو يلبس، هذا على الاقل علم من احاديث الصادقين (ع). فلأجل ذلك من المحتمل أن الإمام (ع) اتكأ على وضوح عدم السجود على ما لا يصح،

نعم، لو ورد عنوان القرطاس في جواب الإمام ابتداء بأن قال الإمام ابتداء السجود على القرطاس جائز، لكانت الرواية دالة على أن للقرطاس موضوعية، وبالتالي نقول بما أن الرواية دلّت على جواز السجود على القرطاس ابتداء فمقتضى اطلاق الخاص الحكومة على العمومات الدالة على عدم جواز السجود على ما لا يؤكل أو يلبس.

لكن المفروض ان عنوان القرطاس لم يرد في جواب الامام ابتداءً، بل ورد في السؤال فأجاب الإمام على طبقه بأنه يجوز. وحينئذٍ من المحتمل في الجواب الاتكاء على ما هو المتعارف، إمّا على ما هو المتعارف في الحكم أو ما المتعارف في الموضوع. فما هو المتعارف في الحكم، هو أن السجود على يؤكل أو يلبس ليس صحيحاً. أو اتكأ على ما هو الموضوع كما ذكر السيد الاستاذ بان غالب القراطيس تؤخذ من ورق الاشجار، وتؤخذ من القطن والكتان والحرير والصوف، فاتكأ الإمام على ما هو المتعارف في الموضوع. إذن ما دام عنوان القرطاس لم يرد في جواب الإمام وإنما ورد في السؤال فالجواب لا ينعقد له إطلاق، لاحتمال اتكاءه (ع) إما على ما هو المتعارف في الحكم أو على ما هو المتعارف في الموضوع، ومع هذا الاحتمال لا نحرز الإطلاق. فتأمل. وأما صحيحة جميل فبعد حمل الكراهة فيها على الكراهة المصطلحة بمقتضى الجمع بين الروايات فهي تدل على الجواز في القرطاس الذي ليست عليه كتابة بالفحوى، لانه إذا جاز السجود على القرطاس المكتوب، جاز على ما لا كتابة عليه من باب أولى.

### 004

ذكرنا فيما سبق: أنّ سيدنا الخوئي (قده) أفاد: بأن صحيحة علي بن مهزيار دالّة على جواز السجود على القرطاس مطلقاً، بغض النظر عن مادته، بحيث لو كان مأخوذا من الصوف أو الحرير فإنه يجوز السجود عليه، سألته عن السجود على القراطيس والكواغذ المكتوبة؟ فكتب: يجوز.

فإن ترك استفصال الامام (ع) عن منشأ القرطاس ومادته مع كونه في مقام البيان كاشف عن سعة دائرة الجواز.

ولكن اشكل على ما افاده (قده):

الإشكال الأول: إن هذه الروايات مساقها السؤال عن مانعية الكتابة من صحة السجود. فعلي بن مهزيار يسأل هل الكتابة تمنع من السجود على الكتاب أم لا؟ فكتب: يجوز. يعني لا تمنع. فهي سؤالاً وجواباً في مقام نفي مانعية الكتابة عن صحة السجود، وليست في مقام بيان اصل جواز السجود على القرطاس كي يتمسك بإطلاقها. فلا اطلاق فيها.

لكن السيد الخوئي أجاب عن هذا الاشكال:

أولاً: إنّ هذا الاستدلال مؤلف من مقدمات:

المقدمة الأولى: ان القرطاس خارج عن حقيقة المادة التي نشا منها، فسواء كان القرطاس قطنا أم كتاناً أم حريراً، فإنه قرطاس، اي استحال من حقيقة الى حقيقة اخرى فلا معنى لإرجاعه الى مادته فانه عنوان جديد وهو عنوان القرطاس.

المقدمة الثانية: ان هذا العنوان الجديد ورد النص بجواز والسجود عليه، حيث قال يجوز السجود على القرطاس، فبما انه عنوان جديد نصّ على جوازه كان نسبة هذا النص الى تلك النصوص المانعة نسبة المقيد للمطلق، فإن تلك النصوص المانعة التي قالت: لا يجوز السجود إلا على الأرض، أو ما انبتت. يعني لا يجوز السجود على غير ذلك. وهذا النص يقول: القرطاس وان كان لا ارض ولا ما انبتت، لكن يجوز السجود عليه. فنسبة النص المجوّز للنصوص المانعة نسبة المخصص والمقيّد، حيث حصرت تلك النصوص الجواز في الأرض وما انبتت، والقرطاس صار حقيقة جديدة لا أرض ولا ما انبتت، مع ذلك يجوز السجود عليه.

المقدمة الثالثة: مقتضى إطلاق الجواب وهو جواز السجود على القرطاس وعدم الاستفصال انه يجوز السجود عليه مطلقاً بغض النظر عن مادته. وهكذا بنى سيد المستمسك (قده) في المستمسك.

إذن فلا معنى للقول ان مساق الروايات نفي مانعية الكتابة، الروايات تعرضت لعنوان جديد وهو جواز السجود على القرطاس، ومقتضى إطلاقها هو الجواز في جميع أنواعه وأصنافه.

ولكن ما أفيد غير وافٍ لدفع الإشكال، حيث إن المشكلة تركز على ان الرواية ليست في مقام البيان من هذه الجهة، فكيف يتمسك بإطلاقها، وإنما هي في مقام بيان نفي مانعية الكتابة، ولا يؤثر في ذلك كون القرطاس حقيقة جديدة أم لا. إنما المدار أن الرواية هل بصدد بيان الجواز أو بصدد نفي مانعية الكتابة.

مضافاً الى **أن ما افاده هنا** وفي باب المطهرات من أن الموجب للخروج عن الحقيقة، الاستحالة. ولذلك أفاد أن القرطاس إذا استحال خرج عن حقيقة ما نشأ منه،

**محل تأمل. كما** **أفاد شيخنا الاستاذ** (قده) في (بحث المطهرات) [[1]](#footnote-1)، أننا لا ندور مدار الاستحالة وانما ندور مدار صدق العنوان أي بما ان الآثار الشرعية علقت على العنوان العرفي، فمتى لم يصدق العنوان عرفاً لأي سبب زال اثره، مثلا: إذا تحول الماء الى بخار فحتى لو لم يكن استحالة حقيقية لكن العنوان تغير، ويكفي هذا في زوال الاثر، ما دام الأثر معلق على العنوان العرفي، يعني ما يصدق عليه أنه ماء، فمتى ما زال هذا العنوان العرفي عن الصدق زال الاثر حتى لو لم تتحقق الاستحالة بأي موجب يوجب زوال الصدق العرفي، لذلك لا نحتاج الى زوال الاستحالة وزوال الحرمة الى دعوى الاستحالة، فإن الاستحالة مجرد عامل من عوامل عدم الصدق العرفي للعنوان.

مضافاً للنقاش في الصغرى في المقام، أي أن دعوى استحالة القرطاس الى حقيقة أخرى، محل منع، فإنه يقال عرفاً قرطاس صوف، قرطاس حرير، قرطاس ليف. مما يكشف عن ان نظر العرف ان القرطاس لم يتغير من حقيقة الى أخرى بحيث يكون مداراً جديداً للحكم غير ما كانت عليه.

المناقشة الثانية: إن حمل النصوص الواردة في جواز القرطاس على المتخذ مما يصح السجود عليه حمل على الفرد النادر. فإن حصر القرطاس بالذي يصح السجود عليه بما كان ورقاً لا قطنا ولا كتاناً لا صوفاً ولا حريراً، حمل على الفرد النادر والحمل على الفرد النادر مستهجن، فالإمام في مقام بيان قضية كلية فكيف يحمل بيانه على فرد نادر خارجاً.

وهذا محل تأمل:

أولا: لو كان العنوان وارد في كلام الإمام ابتداء بأن قال يجوز السجود على القرطاس لقلنا إن الإمام في مقام بيان قضية حملها على الفرد النادر مستهجن. أما إذا كان العنوان قد ورد في سؤال الراوي. فالسائل قد يسأل عن افراد نادرة وقد يسأل عن افراد شائعة، وأجاب الإمام على ضوء ما ورد في السؤال. فكون القراطيس المتخذة مما يصح السجود عليه نادرة أو شائعة ليس موجبا للاستهجان في شيء.

ثانياً: ان اتخاذ القرطاس من الخشب وبردي مصر أمر شائع، بل هو الفرد المتعارف في زمان النص. بالنتيجة ان دعوى حمل القرطاس على خصوص ما يصح السجود عليه حمل على الفرد النادر ممنوع صغروياً.

ثالثاً: لو كان المنظور في جواز السجود على القرطاس خصوص ما يتخذ مما يصح السجود عليه، لكان بيان الجواز لغواً. والسر في اللغوية: انه لا يمكن للناس عادة الفحص عن مادة القرطاس الا بالرجوع الى اهل الخبرة الذي هو امر عسر على عامة الناس، فلو كان المدار على الفحص عمّا أتخذ منه لكان بيان الجواز لغواً.

ويلاحظ على كلامه:

أولاً: أنه لو كان القرطاس هو الفرد الغالب مما يسجد عليه، وكان السجود عليه متوقفا على فحص مادته، لربما قيل بأن بيان السجود عليه لغو، لأنه هو الفرد الغالب، ومع ذلك لا يمكن السجود عليه الا بالفحص والفحص متعسر عادة، إذن فبيان السجود عليه لغو.

أما إذا كان ما يصح السجود عليه كالأرض وما انبتت، والقرطاس موجود، فاختصاص جواز السجود على القرطاس بالفحص، لا يوجب لغوية بيان جوازه.

ثانياً: إنما يتم محذور اللغوية لو كان الأصل العملي عند الشك في المادة هو الاشتغال. فهل الأصل العملي عند الشك في مادة القرطاس هو الاشتغال أو الأصل المرخّص؟.

هل أن موضوع ما يصح السجود عليه مقيد أو مركب؟ فاذا قلنا مقيد، فما يصح السجود عليه اتصاف المسجد بكونه مما لا يلبس، فمع الشك على نحو الشبهة المصداقية يصير شك في المحصّل، لأننا لا نحرز الاتصاف. فلا تجري البراءة ولا الاصل الموضوعي.

أما إذا كان ما يصح السجود عليه مركب، نبات الارض وعدم كونه مما يلبس. نبات بالوجدان، لأن القرطاس يؤخذ منه، وعدم كونه مما لا يلبس بالاستصحاب العدم الأزلي.

فإذا تألف الموضوع من جزأين: أحدهما محرز بالوجدان، وهو كونه نبات، والآخر محرز بالأصل وهو استصحاب العدم الأزلي، عدم كونه مما يلبس، تنقح موضوع صحة السجود.

وأما بلحاظ الأصل الحكمي وهو البراءة فقد يقال بجريان البراءة عن المانعية، لأنها مانعية أنحلالية[[2]](#footnote-2).

لأن الشارع قال: كل ما يلبس مانع، فكل فرد فرد مما يلبس فهو مانع، نشك ان هذا القرطاس من فرد ما يلبس أم لا؟ نجري البراءة عن مانعيته. ويأتي بيانه لاحقاً.

رابعاً: سلمنا جدلاً أن القرطاس ليس حقيقة جديدة، أما النسبة بين ما دلَّ على المنع من السجود على ما يلبس وما دلَّ على الجواز على السجود على القرطاس عموم من وجه، لأن الدليل المانع يفترق عن الدليل المرخّص فيما إذا كان القرطاس من الخشب أو البردي.

ويفترق الدليل المرخِّص عن الدليل المانع فيما إذا كان القرطاس مما يصح السجود عليه، ويفترق المانع عن الدليل المرخّص فيما إذا كانت المادة غير قرطاس. اي ما يلبس في غير القرطاس. ويجتمعا في القرطاس المتخذ مما يلبس.

فقد يقال يقع التعارض لأن بينهما عموما من وجه.

ولكن كلما كانت النسبة بين الدليلين عموماً من وجه وكان تقديم احدهما على الآخر تخصيصاً، بينما تقديم الثاني على الاول إلغاء لموضوعية العنوان، فهذا يوجب أقوائية الدليل الثاني على الأول في موضع الاجتماع.

كالمثال المعروف، حيث قال في دليل (اجتنب عن بول ما لا يؤكل لحمه). وقال في دليل آخر: (كلُّ طائر يطير بجناحيه فبوله وخرئه طاهر).

وبين الدليلين عموم من وجه، يشتركان في الطائر الذي لا يؤكل لحمه. الدليل الاول يقول اجتنب بوله وخرئه، الدليل الثاني يقول بوله وخرئه طاهر.

فبينهما عموم من وجه، لكن لو قدمنا دليل: (كل طائر يطير بجناحيه فبوله طاهر)، على الدليل الأول لكان مخصصا لا اكثر، ويبقى له افراد في غير الطير. ولكن لو قدمنا دليل النجاسة (اجتنب عن بول ما لا يؤكل لحمه) لم يبق لعنوان الطيران موضوعية، وهذا مستهجن عرفاً.

فنتيجة ذلك: أن ما دلّ على أن كل طائر يطير بجناحيه فبوله وخرئه طاهران أقوى ظهوراً في موضع الاجتماع من الدليل الأول، فيقدم عليه بالاظهرية. وفي محل الكلام كذلك، عندنا دليل يقول: لا تسجد على ما لا يلبس، وعندنا دليل يقول: يجوز السجود على القرطاس، فاجتمعا في القرطاس المتخذ مما يلبس. فلو قدمنا الدليل الاول (لا تسجد على ما يلبس) على الدليل الثاني للزم لغوية القرطاس، ولا يبقى له موضوعية. بينما لو قدمنا دليل (يجوز السجود على القرطاس) لكان مجرد مخصص. هذا يعني ان ما دلَّ على ما جواز السجود على القرطاس أقوى ظهوراً في موضع الاجتماع من الدليل المانع، فيقدم عليه.

### 005

ما زال الكلام في جواز السجود على القرطاس، وإن كان متخذاً مما يلبس، كالقطن والكتان، أو الصوف والحرير.

وذكرنا فيما سبق، أن الكلام تارة من حيث الأصل اللفظي، وتارة من حيث الأصل العملي.

أما من حيث الاصل اللفظي: فهو أنه هل لصحيحة علي بن مهزيار، قال: (سألته عن السجود على القراطيس والكواغذ المكتوبة، فكتب: جائز). فهل لهذه الرواية إطلاق يدل على السجود على القرطاس وإن كان صوفاً أو حريراً؟ أم لا؟

كما ذهب لذلك سيدنا (قده)، وجمع من تلامذته.

وقد قلنا بأنه لا إطلاق في الرواية.

أولاً: لأن الإطلاق فرع ظهور العنوان في الموضوعية. أي ظهور الرواية في أن للقرطاس موضوعيةً. فيتمسك بإطلاق العنوان. وظهور العنوان في الموضوعية إنما يتم لو كان العنوان وارداً في كلام الإمام (ع). وإما مع وروده في سؤال السائل فأجاب الإمام (ع) بالجواز، فلعل منشأ الجواز انطباق مصحح للسجود عليه، لا أن للقرطاس موضوعية فيتمسك بإطلاق العنوان.

ثانياً: على فرض أن العنوان ظاهر في الموضوعية، في نفسه، لأخذه في كلام الإمام (ع). لكن ذلك إنما يتم لولا لم تقم قرينة سياقية على خلافه، وظاهر السياق أن محل السؤال ليس السؤال عن جواز السجود بل عن المانعية، هل أن الكتابة مانع من صحة السجود أم لا؟

بعد المفروغية عن اصل جواز السجود.

فلا محِلَّ للتمسك بالإطلاق مع أن سياق الرواية في مقام البيان من جهة المانعية، أي مانعية الكتابة لا مطلقاً.

ثالثاً: لو قلنا إن العنوان وارد في كلام الإمام (ع)، ولا ظهور في السياق على كون مصب السؤال، السؤال عن المانعية، مع ذلك إذا كان الجواب وارداً في مقام الافتاء فالقدر المتيقن في مقام التخاطب مانع من إحراز إطلاق الجواب الوارد في مقام الإفتاء. فإذا قال الإمام (ع) لا يجوز لك لبس الذهب. فإن القدر المتيقن في مقام التخاطب وهو كون الذهب من الذهب الاصفر مانع من احراز اطلاق الجواب لما يشمل الذهب الأبيض. وهذا خلاف مبنائي لا يراها، ونحن نختار ما ذهب اليه السيد الأستاذ من أن القدر المتيقن في مقام التخاطب مانع من احراز اطلاق الجواب إذا كان وارداً في مقام الإفتاء. وفي المقام كذلك، فانه لو قال الامام يجوز السجود على القراطيس والكواغذ، بدون كلمة (المكتوبة) فالقدر المتيقن في مقام التخاطب مانع من احراز اطلاقه، لما ذكره بعض المؤرخين أنّ القراطيس في تلك الازمنة عنوان للورق المأخوذ من بردي مصر، حيث كانت مصر مشهورة منذ زمن الفراعنة إلى نهاية القرن الاول أو بداية القرن الهجري الثاني بصناعة الورق من نبات البردي. وهو مما لا يؤكل ولا يلبس، فكان عنوان القراطيس اسما لهذا الورق المتخذة من بردي مصر. وفي نهاية القرن الهجري الاول وبداية القرن الهجري الثاني اشتهرت الكواغذ، وهي ورق متخذ من القطن والكتان. ففي زمن الصادق (ع) المستشهد سنة (148هـ) كان الفرد المتعارف من القراطيس ما اتخذ من النباب البردي، والكواغذ ما كان متخذا من القطن والكتان، فنحن لا ندعي انصراف العنوان للفرد المتعارف كي يقال بأن التعارف ليس من القرائن الموجبة للانصراف كما ذهب اليه صاحب الكفاية والسيد الخوئي، بل ندعي ان الجواب لما كان وارداً في مقام تحديد الوظيفة الفعلية للمخاطب كان وجود فرد معهود بين السائل والمجيب مانع من احراز اطلاق الجواب لغير ذلك، وبما أن الفرد المتعارف من القراطيس والكواغذ هو ذلك، فلذلك ذكر السيد الأستاذ (قده) في تعليقته على العروة: بأن الثابت جوازه من السجود على القراطيس ما كان متخذاً من نبات البردي أو أم القطن والكتان لا مطلقاً، يعني حتى لو كان صوفاً أو حريراً.

رابعاً: إذا سلّمنا على ضوء ما يقال من ان القرطاس وارد في كلام الإمام (ع) ولم تقم قرينة سياقية على خلاف ظهوره في الموضوعية ولم نسلّم بأن القدر المتيقن في مقام التخاطب مانع من احراز الاطلاق، وقال الإمام (ع) يجوز السجود على القراطيس بهذا العنوان، وهو ظاهر في الموضوعية، لأن للقرطاس موضوعية عندما يقول يجوز السجود على القراطيس.

ولكن، إذا كان الحكم مخالفاً للقواعد المركوزة فإن الحكم المركوز هو عدم جواز السجود على ما يؤكل أو يلبس، فإذا جاءت رواية دلت على ما يخالف الحكم المركوز، فان احتفاف الرواية بهذا المرتكز وهو عدم جواز السجود على ما يؤكل أو يلبس، يمنعنا من التمسك بإطلاقها، نقول ، نعم، للقرطاس موضوعية، اما موضوعية من أي حيث، فهذا لا نعلم. ولا نستطيع ان نثبت ذلك. نعم للقرطاس حيثية تقتضي جواز السجود عليه.

أما أنّ الامام يخالف القواعد بإطلاق رواية فهذا امر مشكل. فتلّخص: أن التمسك بالإطلاق مشكل.

هذا من حيث الاصل اللفظي.

أما لو وصلت النوبة للأصل العملي، وفرضنا ان ما دلّ على عدم جواز السجود في الملبوس مطلق، سواء كان قرطاسا أم غيره، وما دلّ على جواز السجود على القرطاس مطلق، سواء كان من الملبوس أو من غيره كالخشب، فبينهما عموم من وجه فيتعارضان في القرطاس المتخذ من الملبوس، ويتساقطان فما هو الاصل العملي؟

قال: لا كلام في جواز السجود على الارض ، ولا كلام في عدم جواز السجود على الملبوس غير القرطاس.

بقي البحث في السجود على القرطاس من الملبوس، فيقول: هذا شك في تقييد زائد. فهو مجرى للبراءة. أي أن التقيد المعلوم ثبوته هو تقيد المسجد بأن لا يكون مما يُلبس من غير القرطاس، هذا التقيد متيقن، اما سعة هذا التقيد أي أن لا يكون المسجد مما لا يلبس ولو كان قرطاساً فهذا تقييد زائد، فهو مجرى للبراءة.

يقول: مع الغض عن جميع ذلك واستقرار المعارضة من دون مرجح فالمرجع بعد التساقط أصالة البراءة عن تقييد المسجد لعدم كونه قرطاساً متخذاً مما لا يصح السجود عليه، فإن المتيقن من التقييد عدم جواز السجود على غير الأرض ونبتها. وأما فيه فشك في اصل التقييد فيدفع بالبراءة، كما هو شأن كل ما دار الامر فيه بين الأقل والأكثر الارتباطيين. ولا مجال للرجوع إلى عموم عدم جواز السجود على غير الارض ونباتها. فعند الوصول إلى الاصل العملي لا اعلم ان هذا القرطاس هل تقيد المسجد بعدمه أم لا؟ فهنا اقل واكثر ارتباطيين، اجري البراءة عن التقيد فيجوز السجود عليه. إذن فكلام سيدنا الخوئي(قده) في تحرير الاصل العملي متين، سواء قلنا بأن القرطاس حقيقة مستقلة أم غير مستقلة، تام.

بيان ذلك: تارة ندّعي أن ظاهر الأدلة حصر السجود على الارض، أي المسجد اخذ في عنوان وجودي، ان يكون ارضا وما انبتت.

وتارة ندعي ان ظاهر الادلة اخذ عنوان عدمي في المسجد، يعني يجوز السجود على أي شيء ما لم يكن مما يؤكل أو يلبس، والا لم يؤخذ في المسجد عنوان وجودي، الأرض وما انبتت، يجوز السجود على أي شيء ما لم يكن ملبوساً أو مأكولاً.

فإن قلنا بالأول: السجود على الارض وما انبتت. فهذا القرطاس من الارض، أو مما انبتت. هذا السجود من الارض وما انبتت، وكلامنا في القيد، تقيد المسجد بأن لا يكون ملبوساً، وشككنا في سعة القيد و ضيقه ان لا يكون ملبوسا ولو كان قرطاساً، أو إذا تحول إلى قرطاس لا إشكال؟.

فالشك في سعة القيد العدمي من البداية[[3]](#footnote-3)، جرت البراءة عن القيد الزائد، ولا مجال للرجوع إلى الاصل وهو استصحاب المانعية، لأن الشك في المانعية من الأول، من قبل ان يوجد في الخارج قرطاس، فمن الاول نشك هل ان مانعية ما يلبس مطلقة ولو كانت قرطاساً أم لا؟ فنجري البراءة عن التقيد الزائد.

وأما إذا قلتم ان ظاهر الأدلة جواز السجود على أي شيء، فالأمر أوضح، لأنكم حتى لو اعتبرتم القرطاس حقيقة مستقلة فالاصل الجواز. لأنه يجوز السجود على أي شيء، المهم ان لا يلبس، فحتى لو قلتم القرطاس حقيقة مستقلة فهو داخل في المسجد. فعلى أية حالة كلام سيدنا الخوئي (قده) من حيث تحديد مجرى الاصل العملي تام.

مسألة جديدة:

## (السجود على المعادن)

الكلام وقع في السجود على المعادن كالذهب والفضة والعقيق والفيروزج والقير والزفت ونحوها. وقد ذكر سيدنا الخوئي (قده) ان البحث يقع في جهات، نتكلم فقط في جهتين:

الجهة الأولى: في تأسيس الاصل. فما هو مقتضى الأصل العملي عند الشك في جواز السجود على المعدن، كالذهب والفضة والعقيق. فإذن وقع الكلام في جواز السجود على المعادن.

اما الاصل العملي، فقد ذكر سيدنا (قده) الكبرى التي يكررها في الفقه، وهي: تارة تكون الشبهة مفهومية، وأخرى تكون الشبهة مصداقية.

فإن كانت الشبهة مفهومية، لا ندري أن اصل الأرض ومفهوم الأرض يشمل ما يتكون داخلها، فان المعادن تتكون داخل الارض، فهل إن اسم الأرض يشمل ما يتكون داخلها فيجوز السجود عليه. فعندنا شبهة مفهومية.

فهنا ذكر السيد الحكيم (قده) أن الجاري اصالة الاشتغال، لأن الشك في المحصل. فإن المحصل تارة يكون شرعياً وأخرى يكون عرفياً، فإن كان المحصَّل شرعياً كالطهور بالنسبة إلى الغسلتين والمسحتين، أو التذكية بالنسبة إلى الذبح بشرائطه، فإذا افترضنا ان الشارع قال: محل الأثر عندي هو الطهور، وليس الغسلتين والمسحتين، بل هما مجرد محصل ومحقق، فالمدار عندي على الطهور المتحصل من الغسلتين والمسحتين، فالمحصل هنا شرعي.

فهنا إذا وقع الشك في حصول الطهور بالغسلتين والمسحتين من دون ترتيب بين الرجلين مثلا، فوقع الشك في حصول هذا المحصل الشرعي، فهل تجري البراءة؟ أو تجري قاعدة الاشتغال؟

ذهب المشهور إلى جريان قاعدة الاشتغال، وذهب السيد الصدر إلى جريان البراءة، وبحثنا ذلك في الاصول.

اما إذا كان المحصَّل عرفياً، بأن قال المولى: قف بعرفة، وشككنا في مفهوم عرفة، هل مفهوم عرفة يشمل ميمنة الجبل أم لا يشمل، هذا شك في المحصل العرفي، هل أن الوقوف بميمنة الجبل محصل لهذا العنوان الذي أخذه الشارع في لسان الدليل (قف بعرفة) أم لا؟

وكذلك الأمر في المقام الشك في المحصل العرفي، لك ان تسجد على الارض أو ما انبتت، فإذا شككنا هل أن السجود على المعدن سجود على الارض أو ما انبتت لأجل الشبهة المفهومية؟. فيقول السيد الحكيم: بأن هذا شك في المحصَّل، وبما أنه شك في المحصل، فالجاري استصحاب عدمه، أو الجاري اصالة الاشتغال. فان السجود على المعدن لا يحرز انه سجود على الارض أو ما انبتت. مقتضى استصحاب عدم السجود على الأرض عدمه، مقتضى أصالة الاشتغال اعادة الصلاة. ولكن سيدنا الخوئي وتلامذته قالوا: ان المقام مجرى للبراءة. الشبهة المفهومية من موارد دوران الأمر بين الأقل والاكثر الارتباطيين، أو من موارد دوران الامر بين التعيين والتخيير. يأتي عنه البحث غداً إن شاء الله تعالى. فتأمل.

### 006

وقع الكلام في جواز السجود على المعدن كالعقيق والفيروزج ، ونحوه، في أنه هل يشمله جواز السجود على الأرض أم لا. وتنقيح هذه المسألة كما أفاد سيدنا (قد) من جهات ثلاث:

الجهة الأولى: ما هو مقتضى الأصل العملي عند الشك في أن المعدن مما يجوز السجود عليه أم لا؟

وهنا اختلف الاعلام في تحديد الاصل العملي بين الاشتغال والبراءة، وعلى فرض أن الجاري هو أصالة البراءة، فقد وقع الاختلاف في ضابط جريان البراءة. فهنا مطلبان:

المطلب الاول: هل الجاري اصالة الاشتغال، أم أصالة البراءة؟ فإننا إذا راجعنا كلمات سيد المستمسك (قده) نرى بأنه يتمسك بأصالة الاشتغال. فيقول: إذا شككنا في أن المعدن من الأرض أم ليس من الأرض ، أي أن موضوع جواز السجود ما كان أرضاً، فهل هذا الموضوع يشمل المعدن، لأنه يتكون في الأرض، أو لابد أن يكون من أجزاء الأرض، فذكر السيد الحكيم: لا يحرز بالسجود عليه السجود على الأرض. بلحاظ أنه حتى لو جرت البراءة فقلنا نشك في تقييد موضوع السجود بغير المعدن أم لا؟ فنجري البراءة عن تقيد موضوع السجود بغير المعدن، لكن هذا لا يثبت أن ما سجد عليه أرض، فالمورد كسائر موارد الشك في المحصِّل، يعتبر السجود على الارض وهذا العنوان نشك بحصوله في السجود على المعدن، فمقتضى استصحاب عدم السجود على الارض أو اصالة الاشتغال ان لم يجري الاستصحاب هو عدم الاجتزاء بالسجود على المعدن.

لكن سيدنا (قده) أفاد: بأن المقام لابد من التفصيل فيه بين الشبهة المفهومية والمصداقية. فإذا كانت الشبهة مصداقيةً، نتيجة الظلام أو العمى أو الجهل، لم يدر ان ما هو امامه من الارض أو من القطن والكتان، فهو يعرف ما هو الارض وما ليس بارض، ولكن الذي امامه هل هو نتيجة ظلمه أو عمى أو جهل، لا يدري ما امامه ارض أم لا، شبهة مصداقية، فهنا يتم كلام سيد المستمسك. على أية حال لم يحرز أن ما يسجد عليه مما يصح السجود عليه، من مصاديق ما يُسجد عليه، فمقتضى اصالة الاشتغال عدم الاجتزاء بذلك.

أما إذا كانت الشبهة مفهومية، لانه اساسا لا يدري ما هو مفهوم الارض وهل ان مفهوم الارض يشمل ما يتكون داخلها أو لا يشمل، وليس اشتباها في المصداق الذي امامه، وإنما اشتباه في رتبة سابقة. هل أن مفهوم الأرض يشمل ما يتكون ما بداخلها أم لا؟.

فهنا سيدنا قال بالبراءة، تجري البراءة عن التقيد بخصوص ما كان بخصوص اجزاء الارض ويجوز السجود، الا ان الكلام في الضابطة في هذا المورد وفي غيره. فهنا اتجاهان في تحديد الضابطة:

الاتجاه الاول: ما ذهب اليه المشهور منهم السيد الخوئي(قده) وجل تلامذته:

### الشبهة المفهومية والشبهة المصداقية

ان الضابطة الشبهة في المفهوم أو الشبهة في المصداق. إذا وقع الشك في موضوع الحكم، فتارة يقع الشك في موضوع الحكم لأجل اشتباه المفهوم، المفهوم مجمل، وتارة يقع الشك في الموضوع لأجل الاشتباه في المصداق، فمتى ما وقع الشك في الموضوع لأجل اشتباه المفهوم فالشبهة حكمية ترجع إلى الشك في حدود الجعل ما هو.

وقد ذكر (قده) في (اصوله وفقهه) بيانين للمسألة:

البيان الأول: ادخال هذه المسألة في الأقل والأكثر الارتباطيين، ومن الواضح انه في الاقل والاكثر الارتباطيين تجري البراءة عن التقيد بالاكثر. وهذه المسألة منها. بيان ذلك: إذا لم ندر ان الارض تشمل المعدن أم لا تشمل المعدن، فهنا مقدمتان:

المقدمة الاولى: هل ان مصب حكم المولى اللفظ، (أرض). أم أن مصب حكم المولى واقع المعنون لا العنوان. يقول: لا شك ان مصب حكم المولى ليس العنوان، سواء كان مصب الحكم ارض أم سماء. مصب الحكم واقع المعنون، ذاك الشيء الخارجي، فترددنا في المقام ليس في الصدق العرفي، بل ترددنا في واقع ما نظر اليه المولى في عالم الجعل، موضوع جعله واقع، ذاك الواقع مردد عندنا بين الاقل والاكثر لسنا مترددين فيما يصدق عليه اللفظ. ليس محل مسألتنا هذا. بل مسألتنا ان المولى ربط حكمه وهو جواز السجود والتيمم بواقع خارج معين، ذلك الواقع الخارجي مردد عندنا بين طرفين، بين جامع أو خصوصية، فهل أن الواقع الذي نظر اليه المولى عندما قال: اسجد على الارض، أو تيمم بالارض، هل ان الواقع هو الجامع بين ما يتكون منه أو يتكون فيه؟

او ان ذاك الواقع هو الخصوصية؟ خصوصية التراب، وخصوصية الصعيد. فالواقع مردد بين الجامع والخصوصية، والعنوان مجرد مشير. عنوان الارض مجرد مشير إلى واقع وذاك الواقع هو موضوع الحكم.

المقدمة الثانية: بما ان الشك في واقع موضوع الحكم فهو شك في الجعل، الشبهة حكمية، صحيح ان الشبهة لأول وهلة شبهة في مفهوم الارض، ولكن هذا الشبهة تؤول إلى الشبهة في المجعول نفسه إلى الشبهة الحكمية. هل ربط حكمه بالجامع أم ربط حكمه بالخصوصية؟

فهذا من موارد دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين، فنقول القدر المتيقن هو الجامع، واما اعتبار خصوصية ان يكون ترابا أو حجراً فهذا الخصوصية مشكوكة فتجري البراءة. كسائر موارد دوران بين الأقل والأكثر، فإذا شككنا في أن الصلاة الواجبة هل هي صلاة بشرط الاطمئنان، كصلاة الآيات مثلا، في أن الصلاة الواجبة هل هي صلاة بشرط الاطمئنان أو تجزي صلاة الآيات لا بشرط؟. فالقدر المتيقن انه أوجب علينا صلاة الآيات، الجامع، وأما الخصوصية وهو اعتبار الاطمينان في صلاة الآيات فهو مشكوك تجري البراءة عنه. فالنتيجة عند سيدنا (قده) جواز السجود على المعدن لجريان البراءة عن التقيد،

وأما ما ذكره في المستمسك من أين نحرز ان السجود على الارض، فهذا يعني ان العنوان له موضوعية، والحال أن العنوان مجرد مشير إلى واقع وراءه، والتردد في ذلك الواقع ما هو. وبما ان الواقع مردد بين الجامع والخصوصية فهو مردد بين الاقل والاكثر فتجري البراءة عن الخصوصية والنتيجة هو جواز السجود.

### جريان البراءة في دوران الامر بين التعيين و التخيير

البيان الثاني: أن المقام من دوران الأمر بين التعيين والتخيير. فتجري البراءة عن التعيين.

وما هو الفرق بين المقامين لم يتعرض له في الفقه.

فقالوا في الاصول: ان الفرق بين المقامين: أننا إذا احرزنا تعلق الحكم بالفرد، وشككنا في اجزاء أو قيام فرد آخر مقامه، فهذا من دوران الامر بين التعيين والتخيير، واما إذا احرزنا تعلق الفرد بالجامع وشككنا في الخصوصية فهو من دوران الامر بين الاقل والاكثر، مثلاً: تارة يقول المولى: من أفطر متعمداً في شهر رمضان فليصم شهرين متتابعين، فاحرزنا تعلق الامر بالكفارة تعلقه بالأمر وهو صيام شهرين، لكن لا نعلم هل هناك خصوصية للشهرين أو لا؟ المدار على الجامع الانتزاعي، وهو صوم أو عتق أو اطعام، فهل المدار على الأحد وهو الجامع الانتزاعي؟ أو المدار على الصوم؟

فهنا ذهب كثير إلى أن الجاري أصالة الاشتغال، حيث أحرزتم تعلق الحكم بالفرد، وتشكون بالاكتفاء بفرد آخر، فالشك هنا تعلق بالاجتزاء والاكتفاء، والشك في الاجتزاء مجرى لأصالة الاشتغال.

أما سيدنا الخوئي (قده) وتلامذته قالوا تجري البراءة. والسر في ذلك: انه وان احرزنا أن الصوم كفارة وشككنا في غيره انه ليس بكفارة على اية حال الجامع الانتزاعي متيقن، والشك في الخصوصية، فترجع النكتة وهي (المذكورة في الاقل والاكثر) إلى باب التعيين والتخيير. فكما أنكم في باب الأقل والأكثر الارتباطيين، قلتم تيقنا بالجامع وهو وجوب صلاة الآيات، أو قولوا في المقام، قال إذا افطر متعمداً فليطعم ستين مسكيناً. وشككنا هل يعتبر المسكين أن يكون إمامياً أم لا؟ فهذا لا اشكال انه من دوران الامر بين الاقل والاكثر، احرزتم تعلق التكليف بالجامع وهو إطعام ستين مسكين وشككتم في الخصوصية وهو كونه إمامي، فتجري البراءة. يقول: نفس النكتة في التعيين والتخيير، لأننا إذا احرزنا تعلق التكليف بالصوم، فقد احرزنا عنوان الأحد، ونشك في اعتبار خصوصية وراء الأحد، وهي الأحد الصومي. لا نجري البراءة.

فيقول إذا احرزتم تعلق التكليف بالصوم فالصوم يتحلل عقلا إلى جزئين: احد، وأحد صومي، احد متيقن وصومي مشكوك، إذن يكتفى بإطعام ستين مسكين. فيدور الامر بين التعيين والتخيير، تعين خصوص الصوم أو التخيير بينه وبين سائر الخصال. مقتضى البراءة عن التعيين انك مخير.

وهكذا يقول سيدنا وتلامذته في أماكن البلدان، مثلا: إذا قال المولى: قف بعرفة، ولا اعلم هل ان عرفة خصوص ميسرة الجبل أو تشمل ميمنة الجبل. فيقول المدار على الواقع، والعنوان وهو (الجبل) مجرد مشير، واقع عرفة مردد عندك، فالشبهة حكمية، هل أن المولى ربط الوقوف بمنطقة معينة أم أعم، إذن احدى المنطقتين قدر متيقن. وكون تلك المنطقة هي الميسرة خصوصية مشكوكة فتجري البراءة عن التعيين. وهكذا. فإذا قال: احرم لحج التمتع من مكة، فهل مكة خصوص مكة القديمة؟ أو تشمل مكة الحديثة، فهذا دوران بين الاقل والاكثر. أو قال: اسع بين الصفا والمروة، ولا اعلم هل ان بين الصفا والمروى يشمل التوسعة الجديدة أو لا يشمل؟ فهو دوران الامر بين التعيين والتخيير.

فنتيجة ما أفاد (قده) جريان البراءة عن التعيين. وكما تظهر الثمرة في المقام وهو جريان البراءة عند الشبهة المفهومية لموضوعات الاحكام، كذلك تظهر الثمرة في التمسك بالعام عند دوران المخصص المفصل بين الأقل والأكثر. فإذا قال (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم) فهذا عام، وجاء مخصص، (وأنزلنا من السماء ماء طهوراً)، فالماء هو المخصص، والماء هو المحقق للطهور، وإلا لو لم يوجد هذا اللفظ يغسل بالمائعات الأخرى كالعصير والحليب. ولكن جاء المخصص وقال يغسل بالماء. فالماء تردد عندنا هل الماء يشمل الماء المعتصر من الورد والزهر، هل الماء يشمل المخلوط بغيره. بالنتيجة هل الماء يشمل مثل هذا الماء أم لا؟ يقول: القدر المتيقن مما خصص العام الأقل. وأما الاكثر فنشك بالتخصيص به فنتسمك بالعام لنفي التخصيص الزائد. يعني الجامع بين الماء القراح وبين ماء الورد كالسائل، والخصوصية أن يكون ماءً قراحاً، نشك في التخصيص الزائد، فهنا نتمسك بالعام لنفي التخصيص الزائد، مقتضى عموم (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا) أن تتوضأ بماء الورد. هذا ما أفاده سيدنا (قده).

ومن الثمرات: إذا قال لك: إذا سافرت فقصّر. فأنا اشك هل أن السفر يكفي في الخروج من البلد أو لابد من الوصول إلى حد الترخيص، أو إذا قال لك: لا يجوز نقل زكاة الفطرة من البلد. هل البلد يختص بخصوص المنطقة التي لها شرطة والمرافقة العامة المستقلة؟ أو ان كل ما يتصل البنيان فهو بلد؟ فهنا شبهة مفهومية لموضوع الحكم، البلد يدور فيه الامر بين الجامع والخصوصية، فتجري البراءة عن الخصوصية. هذا تمام الكلام في الاتجاه الاول. يأتي الكلام في الاتجاه الثاني.

### 007

وصل الكلام إلى أنه إذا شك في المعدن أنه يجوز السجود عليه كسائر ما في الأرض ومن الأرض، أم لا، فقد ذكر سيدنا (قده) أن الشبهة إذا كانت مفهومية بمعنى أنه وقع الشك في مفهوم الأرض، هل يشمل المعدن أم لا؟ فهنا المورد من دوران الامر بين التعيين والتخيير، حيث نعلم بجواز السجود على الجامع في الجملة، والجامع هو الأرض، أو ما من الأرض. ولكن نشك في الخصوصية، وهي اعتبار أن يكون متكوناً من الأرض وأجزائها، لا متكوناً في داخل الأرض. فإذا شككنا في اعتبار الخصوصية جرت البراءة عن اعتبار الخصوصية. ولكن السيد الأستاذ (دام ظله) في بحث البراءة وايضا ذكره السيد الصدر في البحوث في (ج5ص357): أنه في دوران الامر بين التعيين والتخيير ليس من دوران الامر بين الاقل والأكثر بل من دوران الامر بين المتباينين، فلا تجري البراءة. والوجه في ذلك:

أن سيدنا (قده) إنما أجرى البراءة لتصويره الانحلال. انحلال المسألة إلى جامع وخصوصية. فقال: إذا علمنا بوجوب الجمعة ولا ندري هل وجبت الجمعة بعنوانها، فلا تسقط بالظهر، أو وجبت لأنها إحدى الفريضتين يوم الجمعة، فالمسألة تنحل عقلاً إلى العلم بوجوب الجامع، لأنه إذا وجبت الجمعة قطعاً وجبت إحدى الصلاتين، فالجامع متيقن وهو إحدى الصلاتين، وإنما نشك في خصوصية الجمعة، هل الجمعة بعنوانها هو الواجب أم لا؟ فنجري البراءة عن الخصوصية. والنتيجة انك مخير. فأنت اجريت البراءة عن التعيين.

فهنا اشكل السيد الأستاذ:

أولاً: بأن هذا التحليل وهو إرجاع المسالة إلى الأقل والأكثر جامع وخصوصية، غير صحيح عقلاً، لأنه لو كان في الواقع وفي علم الله أن الواجب هو الجمعة فقط، فهل هذا اعتبار للخصوصية أو ان هذه الفريضة واجبة، وإن كان الواقع في علم الله أن الواجب إحدى الفريضتين فهو مطلب آخر ومتعلق آخر، فلم يدر الأمر بين جامع وخصوصية بل دار الامر بين الجمعة أو احدى الفريضتين ودوران الامر بين الجمعة واحدى الفريضتين دوران بين متباينين لا بين أقل واكثر، أو جامع وخصوصية.

ثانياً: تقيد الجامع وهو (إحدى) بخصوصية الجمعة هذا التقيد ليس حكماً شرعياً، وإنما هو من اعتبارات الماهية وما كان من اعتبارات الماهية فليس حكما قابلا للوضع والرفع، مسألة عقلية بحتة. كون أحدى الفريضتين جمعة، فهذا ليس بيد الشارع وضعه، حتى بيد الشارع رفعه وضعه، كأي جامع من الجوامع له صور متعددة فلا تجري فيه البراءة.

لكن الجواب عما أفيد:

أولاً: إن الانحلال بلحاظ ما يدخل في العهدة[[4]](#footnote-4)، لا بلحاظ متعلق الجعل، صحيح إذا لاحظنا متعلق الجعل هل متعلق الجعل الجمعة أو احدى الفريضتين كان النسبة تباين، فمهوم الجمعة غير إحدى الفريضتين، فبينما تغاير بحسب المفهوم، فلا انحلال بلحاظ متعلق الجعل، اما إذا لاحظنا ما يدخل في العهدة، يحصل انحلال حقيقي، استطيع ان نقول ان احدى الفريضتين اشتغلت بها عهدتي، واما ان عهدتي اشتغلت بالجمعة فهذا أمر مشكوك، فبلحاظ ما يدخل في العهدة، أن عهدتي اشتغلت بإحدى الفريضتين، اما ان عهدتي اشتغلت بعنوانها فلا احرز اشتغالها بذلك، فبلحاظ ما يدخل في العهدة تجري البراءة، لأنه هناك انحلال حقيقي بلحاظ ما يدخل في العهدة.

ثانياً: لنفترض انه لا يوجد انحلال حقيقي، فهناك انحلال حكمي، وهو جريان البراءة في احد الطرفين بلا معارض، وهذا يكفي في الانحلال وان لم يتصور عقلا انحلال، بأن نقول بالنتيجة انتم تقولون ان الدوران بين (احدى) والجمعة، دوران بين المتباينين، ولا يوجد انحلال، أما لا إشكال في جريان البراءة عن الجمعة، فلا تحرزون وجوب الجمعة بعنوانها، ولا تجري البراءة عن (احدى) إذ ما هو الغرض من جريان البراءة عن تعلق الوجوب بإحدى، هل الغرض الترخيص، في ترك أي منهما، قطعا لا، لأنه ترخيص في المخالفة القطعية، أو الغرض ان متعلق الوجوب هو الجمعة بعينها، فهذا أصل مثبت، فجريان البراءة عن (احدى) لاغي ، فهو اما ترخيص في المخالفة القطعية أو اثبات للطرف الآخر. فإذا سقطت البراءة عن (إحدى) جرت البراءة في الجمعة بعنوانها بلا معارض، وهذا هو الانحلال الحكمي، وهو كافي.

وأما دعوى أن اعتبار الجمعة بعنوانها من اعتبارات الماهية فلا يقع تحت يد الشارع وضعاً أو رفعاً. فهذا غريب لأن البحث ليس في اتصاف الفريضة بكونها جمعة، الذي هو أمر واقعي لا يقع تحت يد الفرد، إنما الكلام في وجوب الجمعة، هل أوجب الشارع الجمعة بعنوانها أو لم يوجب، فهذه هي الخصوصية في كلام السيد الخوئي، فليس المنظور اتصاف الفريضة بكونها جمعة كي يقال هذا من اعتبارات الماهية الخارجة عن يد الشارع، إنما الكلام فيما بيد الشارع، هل ان الشارع ربط الوجوب بإحدى الفريضتين أم ربط الوجوب بعنوان الجمعة، فهذا الذي يدعيه سيدنا (قده) من الشك في الخصوصية وإنما مجرى البراءة.

هذا تمام الكلام في الضابط بين فرض جريان البراءة وجريان الاشتغال. وأنه إذا كانت الشبهة مفهومية كما إذا شككنا في أن المعدن من الارض أم ليس من الارض فتجري البراءة عن تعين التراب، والنتيجة التخيير.

واما إذا كانت الشبهة مصداقية، لأننا نعرف ما هو الارض وما هو المعدن، وإنما هذا الخاتم لا نعلم به مثلاً، هل هو معدن أو بلاستيك، إذن هنا لا تجري البراءة لأننا لم نحرز ان هذا الخاتم مما لم يحرز ان هذا الخاتم مما يسجد عليه فتجري اصالة الاشتغال.

### ضابط السيد الشهيد[[5]](#footnote-5) في اصالة الاشتغال والبراءة

ولكن هناك ضابط آخر نافع، وهو ما تعرّض له العلمان السيد الصدر والسيد الأستاذ، في (بحث خروج الشبهة في مورد الابتلاء في بحث العلم الإجمالي)، فقد أفادا: بأن المدار ليس على البراءة أو الاحتياط في كون الشبهة مفهومية أو مصداقية، وإنما المدار هو أن الشبهة إذا تساوى فيها الشارع والعبد، فهنا تجري اصالة الاشتغال، وإذا لم تتساوى النسبة في الشبهة بين الشارع والمكلف بل الشارع اعرف بحل الشبهة منه، فهو من مورد البراءة. بيان ذلك:

مثلاً: إذا قال المشرّع (صلّ خلف من ليس بفاسق) أو (قلّد من ليس بفاسق) وحصلت لنا شبهة هل الفاسق خصوص مرتكب الكبيرة أو مطلق الذنب والمعصية، فهنا في مثل هذا المورد هل يتساوى المولى والعبد في الشبهة؟ أم نقول بحسب المناسبات الارتكازية مفهوم الفاسق وحدوده سعة وضيقا المولى اعرف به من العبد، فحيث لم يتساوى المولى والعبد في هذه الشبهة بل المولى اعرف بحلها من العبد، فهنا إذن ما هو موضوع حكم المولى من صحة الائمام أو حجية الفتوى فما هو موضوع حكمه واقع الفاسق لا عنوان الفاسق، وواقع الفاسق مردد عندي بين مطلق الذنب أو مرتكب الكبيرة. نقول: إذا كان الامر كذلك ولا يوجد دليل لفظي ينقح به المطلب، اذن نقول القدر المتيقن مما يُعتبر في صحة الائتمام أو حجية الفتوى أو نفوذ الشهادة، القدر المتيقن خروج مرتكب الكبيرة، وأما خروج من ارتكب ذنباً صغيرا عن مثل هذه الاحكام فهو مشكوك. إذن اجري البراءة عن تقيد موضوع هذه الاحكام عن مطلق من ارتكب الذنب، النتيجة أرتب آثار الشهادة، وآثار صحة الائتمام على مرتكب الصغيرة، هنا حيث لا يتساوى المولى والعبد في الشبهة أجري البراءة لأن الشك في واقع موضوع الحكم.

أما إذا افترضنا أن المولى قال لنا لا يجوز نقل زكاة الفطرة عن البلد. أو قال المولى السفر الموجب للقصر يتحقق بالخروج من البلد، ولا نعلم ما البلد.

هل البلد تتقوم بمنطقة تستقل بمرافقها أو البلد ما اتصل البنيان فهو بلد؟. فهذه الشبهة لا علاقة للشارع بها، فالمولى والعبد هنا في الشبهة على حد سواء، فلو رجع المولى للشارع في تحديد البلد، فلا يتحدد، بما انه شارع مقنن لا علم له، فالشبهة في مفهوم البلد مشتركة بين المكلف وبين المولى.

إذن في الشبهة التي يتساوى المولى والعبد فيها مقتضى ذلك عرفا أن يكون المأخوذ في لسان الدليل ما صدق عليه عنوان البلد. إذن صار العنوان له دخالة، فإن الشارع إذا التفت في ان مثل هذه الموضوعات مما لا دخل له فيها سعة وضيقاً. إذن فمقتضى ذلك ان يكون المأخوذ في الموضوع هو ما صدق عليه عرفاً عنوان (البلد). في مثل هذه الشبهة لا محالة لا يمكن الرجوع إلى البراءة، لأن الشك في الصدق العرفي ، فهو من موارد الشك في المحصَّل، فلو ان المولى قال: قف بعرفة، وتحديد عرفة انها تشمل مسجد نمرة أم لا تشمل، فهذا ليس بيد المولى، بل هي شبهة يتساوى العبد والمولى فيها، إذن مقتضى تساوي العبد والمولى فيها، أن يكون المأخوذ في لسان الدليل هو ليس واقع عرفة بل ما صدق عليه عرفاً أنه عرفة. وبالتالي إذا شك العبد في الوقوف في ميمنة الجبل هل هو وقوف بعرفة أم لا؟ فهذا شك في المحصَّل وشك في صدق العنوان، فلا يكون مجرى للبراءة بل مجرى لأصالة الاشتغال.

ولذلك ذهب بعض اعلام النجف المعاصرين إلى انه مهما توسعت عرفة ومهما توسعت منى ومكة، كله داخل، فالمدار على الصدق العرفي،

فإذن المائز بنظر هؤلاء يختلف عن المائز بنظر السيد الخوئي، فهؤلاء يقولون حتى لو كانت الشبهة مفهومية لا تجري البراءة، إذا كانت الشبهة مما يتساوى فيها المولى والعبد، فالشك في أن عرفة تشمل مسجد نمرة، الشك في أن منى تشمل سفح الجبلين أو تختص بالوادي، أو الشك في ان المسعى الجديد بين الجبلين أو لا، كل ذلك شبهة لا ترتبط بالمولى. بل مقتضى كون المسألة ما لا دخل للمولى فيها، ان يجعل المولى موضوع حكمه ما صدق عليه عرفاً، مع أنها شبهة مفهومية لا شبهة مصداقية، لا انه لا اعلم ان هذا الخط من قسم عرفة أو أنه ليس من قسم عرفة، بل مفهوم عرفة مجهول لدي، مع ان الشبهة مفهومية لكن لا يرجع فيها للبراءة، لأن المولى جعل موضوع حكمه ما صدق عليه عرفة عرفاً. فهو وإن كان شبهة مفهومية لكنه في الواقع شبهة مصداقية لموضوع الحكم وموضوع الدليل، فتجري فيه اصالة الاشتغال.

وإن كان السيد الشهيد (قده) في بحث كتابه بحوث في الفقه مشى على ضابط السيد الخوئي، فقال: أن الشبهة في الماء تارة تكون شبهة مفهومية، لا ندري أن مفهوم الماء هل يشمل ماء الورد أم لا؟ فهنا نجري البراءة. وأما إذا كانت الشبهة في الماء شبهة مصداقية لعمى أو لظلمة، فهنا تجري اصالة الاشتغال، مع انه بإمكانه ان يقول هنا إذا تساوى العبد والمولى في حل محل مفهوم الماء فهو شبهة مصداقية على كل حال ومجرى لأصالة الاشتغال، كما أنه في (مناسك الحج) قال إذا ترددت منى بين خصوص الوادي وبين ما يشمل سفح الجلبين، فشككنا هل أنه تترتب الآثار على سفح الجبل من مبيت ومن الحلق، ومن ذبح الهدي، هل تترتب على سفح الجبل أم لا؟ فهنا مشى على ضابط السيد الخوئي، وهو أن واقع منى أخذه الشارع في لسان الدليل، وذاك الواقع لا نعلم به هل يشمل سفح الجبل أم لا؟ فنقول: نشك في تقيد موضوع الحكم في خصوص الوادي فنجري البراءة عن التقيد، فنجري ترتيب هذه الآثار حتى السفح.

فلعله في بعض الموارد استظهر أن موضوع حكم المولى الواقع لا ما صدق عليه العنوان. فإنما إنما حددنا الكبرى فقط، قلنا الشبهة التي يتساوى المولى والعبد فيها فهذا كبرى، يرجع فيها إلى الاشتغال.

الشبهة التي لا يتساوى فيها العبد والمولى يرجع فيها إلى البراءة، اما ما هو مقياس هذه الشبهة وتلك، فهذا بحث صغروي يختلف باختلاف الأدلة والمناسبات الارتكازية والعرفية، فلعله استظهر في مسألة منى، ان موضوع حكم الشارع واقع منى لا ما صدق عليه عنوان منى. لذلك اعتبر الشبهة مما لا يتساوى المولى والعبد فيها، فلذلك اجرى فيها البراءة.

### 008

ذكرنا فيما سبق: اختلاف العلمين سيدنا الخوئي(قده)، وتلميذه السيد الصدر في المائز بين الشبهة المفهومية والشبهة المصداقية، حيث ان المرجع عند الشك في الشبهة المفهومية البراءة، والمرجع عند الشك في الشبهة المصداقية الاشتغال.

وتظهر الثمرة في عدة موارد: منها: ما إذا قال الشارع قف بعرفة، وشككنا في أن عرفة تصدق على ميمنة الجبل أم لا؟

فهنا يقول سيدنا (قده) هذه شبهة مفهومية ترجع إلى دوران الامر بين التعيين والتخيير، أي هل يتعين الوقوف بميسرة الجبل؟ أم ان المكلف مخير؟ فيجري البراءة عن التعيين فيقف في الميمنة ويكفي.

بينما السيد الصدر (قده) يقول بل هذه شبهة مصداقية، فإنكم وان اجمل عليكم عنوان عرفة، الا ان موضوع حكم الشارع بالوقوف عندما قال قف، ما صدق عليه عرفا انه عرفة، فاذا كان موضوع حكمه ما صدق عرفاً عليه انه عرفة، فلا ندري هل هذا ما صدق عليه انه عرفا أم لا؟ فهو شك في المصداق، فالجاري اصالة الاشتغال.

ومنها محل بحثنا في الفقه، وهو ما إذا شككنا في ان المعدن من الأرض فيسجد عليه؟ أم لا. في أن الاحجار الكريمة كالعقيق والفيروزج والحجر الصيني من الأرض أم لا؟ فإن سيدنا (قده) يقول هنا شبهة مفهومية، مفهوم الارض مجمل عندنا سعة وضيقا وبالتالي فمرجع الشك إلى دوران الامر بين التعيين والتخيير، هل يتعين علينا السجود على ما تولد من الارض كالتراب؟ أو اننا مخيرون بين ما تولد منها وما تولد فيها، فنجري البراءة عن تعين ما تولد منها. فنكون مخيرين.

بينما السيد الصدر يقول بأن هذه شبهة مصداقية. فإن الشارع عندما يقول: (جعلت لي الارض مسجداً وطهوراً)، فإن موضوع حكمه بصحة السجود ما صدق عليه عرفا انه أرض. فاذا شككنا في العقيق والفيروزج هل انه مما صدق عليه عرفا عنوان الارض أم لا؟ فالشبهة لا محالة مصداقية، وبما أنها مصداقية فالجاري اصالة الاشتغال، باننا لا نحرز السجود على الفيروزج انه سجود على الارض.

فهل هذا الخلاف واقعي؟ وما هو مقتضى الاصل؟ هل مقتضى الاصل مع السيد الخوئي، أو مع من اختلف معه؟ لذلك لابد من ذكر أمور:

الأمر الاول: أن الشك في موضوع الحكم الشرعي مناشئ ثلاثة:

1. اما لاشتباه الامور الخارجية، 2- إما للشك في المعنى اللغوي والعرفي، 3- وإما لمنشأ جعلي. أي الشك في الجعل.

مثلاً: إذا شككت في عرفة وعرفة موضوع لحكم شرعي وهو الوقوف بها، الحج عرفة، فاذا شككت في موضوع هذا الحكم الشرعي فتارة يكون الشك لمنشأ خارجي، رفعت العلامات التي ترشد لعرفة، فشككت لارتفاع العلامات لمنشأ خارجي، لا كلام في ان الجاري هنا عندهم اصالة الاشتغال.

وتارة يكون الشك في المفهوم اللغوي والعرفي للعنوان واللفظ، كما إذا قال: {إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم}. وقال في دليل آخر: {وأنزلنا من السماء ماءً طهوراً}. فالمطهر هو الماء، ولكن هل الماء عرفا يصدق على ماء الورد أم لا؟ اعرف خارجا ان هذا ماء ورد، لكن شكي في مفهوم عرفي هل يشمل ماء الورد أم لا يشمل؟ فهنا هل الجاري اصالة الاشتغال أو اصالة البراءة؟ يقولون إذا كان لعنوان الماء بما له من مفهوم عرفي موضوعية في الحكم، فهذا الشك سوف يكون له اثر عملي، واما إذا لم يكن لعنوان الماء دخل بأي تسمية، موضوع الحكم واقع ذلك السائل لا موضوع الحكم عنوان الماء أو الأكل، إذن بالنتيجة لا اثر للشك اللغوي والعرفي، بل موضوع الحكم واقع الماء وليس موضوع الحكم عنوان الماء.

المنشأ الثالث: ان يقع الشك في الجعل الخارجي. فعندما يقول الشارع يجب الحج على المستطيع، فمن الاساس اشك هل ان الاستطاعة المأخوذة موضوعا لوجوب الحج يشمل ان لا يكون المكلف مديناً، هل الدين يمنع من الاستطاعة أم لا؟ فهنا شك في الجعل، وهنا لا اشكال عندهم بأن الجاري هو البراءة.

إذن بعد المفروغية عن ان مناشئ الشك في الموضوع ثلاثة اما عامل خارجي، واما عامل لغوي، واما عامل جعلي. وفي المقام نقول:

سيدنا الخوئي قال: كلما اجمل المفهوم فهذه شبهة مفهومية تجري فيها البراءة.

والسيد الصدر يقول: كلما تساوى العبد والمولى في الشبهة فهي مصداقية، وكلما اختلف المولى عن العبد في الشبهة، فهي شبهة حكمية، مفهومية.

فبين الميزانين تلازم: وهو أنه كلما شككنا في واقع الموضوع المأخوذ في لسان الدليل فقد اختلفت نسبة المولى لا محالة، مثلاً الشارع يقول لنا اسجد على الارض، ونحن نشك ما هو موضوع جعل السجود؟.

أو مثلاً إذا قال الشارع: لا تصلي خلف الفاسق، ولا تقاضى عند الفاسق. فشككنا هل ان الفاسق هو خصوص مرتكب الكبيرة أو الاعم فهذا شك في خصوص الجعل، انا اشك ان موضوع الجعل واقع الفاسق، فواقع الفاسق مردد عندي بين خصوص مرتكب الكبيرة أو الاعم، فهنا لا اشكال انه يصدق على هذه الشبهة انه شك في موضوع الجعل عند الخوئي وانه لا يتساوى فيها، المولى اعرف بموضوع حكمه من العبد. فكلما وقع الشك في موضوع الجعل الواقعي بين السعة والضيق فإن المولى لا يتساوى مع العبد في حل الشبهة.

وبالعكس: كل مورد نحرز فيه ان المولى اعرف بحل الشبهة منها، فإن الشك حينئذ في الموضوع الواقعي للجعل سعة وضيقاً، وليس الشك في مفهوم لغوي. اما المائز في الشبهة المصداقية، كل مورد تساوق العبد والمولى في معرفته كعنوان البلد، بناء على ذلك، إذا قال الشارع: يحرم على المكلف اخراج زكاة الفطرة من البلد، وحصل الشك في البلد، هل البلد خصوص المنطقة المستقلة أو البلد كل ما اتصل البنيان واتسع فهو بلد، فهنا قطعا يتساوى العبد والمولى في تحديد ما هو البلد، فإذا تساوى المولى والعبد إذن هذا دليل على أن الشك في صدق العنوان، ما الذي يصدق عليه عرفا انه بلد، لأجل ذلك تساوى المولى والعبد، فإذا كان الشك في صدق العنوان فهو شبهة مصداقية. فكلما تساوى المولى والعبد فإن الشك في صدق العنوان، وكلما لم يتساوى المولى والعبد فإن الشك في موضوع الجعل الواقعي، فإذن المائزان متلازمان ثبوتاً.

الأمر الثاني: أن خلاف العلمين في الطريق، كيف نحرز ان هذه الشبهة مفهومية أو مصداقية. وإلا فثبوتا المائزان متلازمان. بيان ذلك: فعندما يختلف العلمان في عرفة أو في منى أو في الارض، فيقول السيد الخوئي الشك في الارض شبهة مفهومية مجرى للبراءة، لأن الشك في واقع الارض ما هو، وذاك يقول شبهة مصداقية فالجاري اصالة الاشتغال، لأن الشك في صدق العنوان. إذن فهذا شاهد على الاختلاف في الطريق في تحديد الصغرى، هل ان الطريق لتحديد ان هذه الشبهة مفهومية أو مصداقية اجمال المفهوم، ما دام مفهوم الأرض مجملاً ، إذن فهذا طريق لكون الشبهة مفهومية. وإذا كان المفهوم غير مجمل وإنما الشك لأجل اشتباه امر خارجي فهي خارجية. فإن السيد الخوئي يقول هذا، والسيد الصدر يقول بأن الطريق ان نرجع إلى المرتكزات العرفية، فاذا رأى المرتكز العرفي ان نوع هذه الشبهة مما لا يتساوى فيها المولى والعبد، كشبهة الفاسق مثلا، لا يتساوى المولى والعبد فيها حسب المرتكزات العرفية، نعم فهذه شبهة مفهومية، اما إذا المرتكزات العرفية تقول بتساوي المولى والعبد فيها، عنوان البلد أو عنوان الماء لا يختلف المولى والعبد فيه، إذن الشبهة مصداقية، وإن لم تك بسبب عامل خارجي، فالفرق بينهما في الطريق وإلا المائزان متلازمان ثبوتاً.

الأمر الثالث: ان ما نريد ذكره في المقام، ان تخطئة كل طرف للآخر محل تأمل، مثلا: عندما يختلفون في الارض أو في عرفة أو في منى، فالسيد الخوئي يقول بما أن مفهوم الارض مجمل، مفهوم منى مجمل، مفهوم الماء مجمل، إذن الشبهة مفهومية. والسيد الصدر يقول انه كيف تكون الشبهة مفهومية فاذا كان الشك في المفهوم أي العنوان فهذا مما يتساوى المولى والعبد فيه. تحديد معاني العناوين لغة وعرفا مما يتساوى المولى والعبد فيه، فكيف تعتبرونها شبهة مفهومية، وترجع إلى شبهة حكمية ويجري اصل البراءة؟.

فجواب السيد الخوئي: ليس شكنا في عرفة من حيث مفهومها العرفي، انما الشك في عرفة عند الشارع ما هي، عندما جعلها موضوعا لحكم، فالشارع عندما قف بعرفة فماذا يقصد بعرفة؟ أو إذا قال اسجد على الارض، ماذا يقصد هو بالأرض، فهذا هو محل شكي. فرجع إلى منشأ جعلي، رجع إلى شبهة حكمية، فليس الشك دائر في المفهوم العرفي واللغوي من حيث هو كي يقال بأن هذا بحث صغروي لا يتميز فيه المولى عن العبد. فهذا محل شكنا لذلك ترجع لشبهة حكمية، لذلك لابد من اجراء البراءة.

وبالعكس أيضاً عندما يقول السيد الصدر عندما نشك في عنوان الارض أو عنوان عرفة، فهذا شبهة مصداقية. فكيف تكون شبهة مصداقية وانتم تشكون في المفهوم. فيقول: لأن الموضوع الذي اخذه الشارع ما صدق عليه انه عرفة، ونحن نشك فيما صدق عليه، فصارت الشبهة مصداقية، لأول وهلة هي شبهة مفهومية، لكن عند التدقيق هي شبهة مصداقية. فما صدق عليه الماء فتوضأ به. إذن تخطئة كل منهما على الآخر كلها مبتنية على البحث الصغروي.

الأمر الرابع: ما هو الاصل. فبعد ان عرفنا المائزين متلازمان ثبوتا والخلاف بين الاعلام صغروي، فما هو مقتضى الاصل عندنا، هل مع السيد الصدر أو السيد الخوئي؟ فنقول: مقتضى الاصل مع السيد الخوئي، فمتى ما اخذ المولى عنوانا موضوعا لحكمه فهو موطن غرضه وملاكه فإن الحكم ظل للملاك، وموطن الملاك دائما هو موضوع الحكم، فمتى ما اخذ عنواناً موضوعاً لحكمه فهو موطن ملاكه، واذا كان موطنا لملاكه فما هو موطن الملاك واقع الموضوع، إذن المولى اعرف بملاكه سعة وضيقاً فهو اعرف بموضوع ملاكه سعة وضيقاً، فلا يتساوى العبد والمولى، إذن فمتى ما وقع الشك في موضوع الجعل، فقد وقع الشك في حدود الملاك وحدود الغرض، وهذه شبهة حكمية لا يتساوى المولى العبد فيها. ما لم تقم قرينة على أن للعنوان موضوعية ودخلا في ملاك المولى، عنوان الماء وعنوان الارض له دخل، نعم، فاذا كان للعنوان دخل فلا محالة سوف يكون موضوع المولى ما صدق عرفا هذا العنوان، فهذا يحتاج إلى قرينة. وإلا مقتضى الاصل انكم شككتم في الموضوع لا لعامل لغوي ولا لعامل خارجي حتى تكون شبهة مصداقية، ولا لعامل لغوي، وإنما شككتم في موضوع الجعل لأجل منشأ جعلي. فإذن لا محالة الشك في موضوع الجعل شبهة حكمية يطرق فيها باب المولى، فهو الاعرف، فاذا دار الامر بين السعة والضيق اجرى البراءة ما لم قرينة ان لصدق هذا العنوان موضوعية. ولذلك وقع البحث في اسماء البلدان واسماء الاماكن، هل ان صدق العرفي لمنى وعرفة ومكة موضوعية، فما له دخل واقع البقعة لا ما صدق عليه عرفا العنوان، بل للبقعة خصوصية، فالقرينة الارتكازية موجودة. فإذا عرض على العرف (قف بعرفة) أو (احرم بمكة) أو (اسع ما بين الجبلين) يفهم العرف ان للبقعة خصوصية، فالمدار على واقع البقعة لا على العنوان. نعم في مثل البلد قد يكون الحق مع السيد الصدر. صدق عنوان البلد عرفاً. في السفر أو اخراج الزكاة. هذا تمام الكلام في الجهة الثانية. أما الجهة الثالثة فهو بحث صغروي. فيأتي عنها الكلام.

### 009

نقطتان من البحث السابق.

النقطة الاولى: لو شكَّ المكلف في أنّ الشبهة مفهومية أو مصداقية، كما لو شكّ في أنّ هذه الارض من عرفات، ولكن شكَّ في شكّه، هل أنّ شبهته في الأرض هي من قبيل الشبهة المفهومية التي تجري فيها البراءة؟ أم من قبيل الشبهة المصداقية التي تجري فيها أصالة الاشتغال. فهنا اتجاهان:

الاتجاه الاول: أن المقام مجرى لأصالة الاشتغال، إذ المفروض ان المكلف تيقن بالتكليف وهو وجوب الوقوف بعرفة، ونتيجةً لشكه في ان الأرض من عرفة هل هي على نحو الشبهة المفهومية أو المصداقية فهو يشك في الامتثال، والشك في الامتثال مجرى لأصالة الاشتغال، إذ ما دام يحتمل أنه لو وقف بالأرض لم يمتثل التكليف فمقتضى أصالة الاشتغال أن يقف فيما يتيقن بكونه من عرفة.

أو فقل: حيث يشك هذا المكلف في أن الشبهة مفهومية أم مصداقية، لم يحرز انطباق رفع عن امتي ما لا يعلمون، عليه. إذ لا يحرز انه ممن لا يعلم التكليف. فكيف يتمسك بدليل البراءة مع الشك في موضوع الدليل، فيتعين في حقه الاشتغال.

الاتجاه الثاني: اجراء البراءة الطولية، كما هو ظاهر كلمات السيد الصدر في أمثال هذا المورد. حيث يقال: بما أنني لا أدري هل الشبهة مفهومية، فيشملني حديث الرفع، بالنسبة إلى تعين الوقوف بغير هذه الأرض، أم الشبهة مصداقية فلا يشملني الدليل؟ فالبراءة عن تعين الوقوف بميسرة الجبل لا تجري في حقي. وهو ما يسمى بالبراءة العرضية. أي البراءة عن الحكم المشكوك، لأنني لا احرز انني جاهل بذلك. إذ لعل الشبهة مصداقية والتكليف معلوم عندي، ولكن بالنتيجة أشك في وجوب الاحتياط شرعاً، فإن وإن شككت هل يتعين عليّ الوقوف بميسرة الجبل أم لا يتعين، لكن لا استطيع ان اجري البراءة عن هذا التعين إذ لعل الشبهة مصداقية والبراءة لا تجري في الشبهات المصداقية، فالبراءة عن التعين لا تجري في حقي، ولكن في طول هذا الشك، هل يجب علي الاحتياط شرعا في مثل هذه الشبهة؟ فهنا سؤال على نحو القضية الحقيقية يوجه المكلف. كشك المكلف في حكم ولم يستطع اجراء البراءة عنه، ولكن من شك في انه مشمول لدليل البراءة أم لا؟ فهذه في حد ذاتها شبهة، فهل يجب عليه الاحتياط شرعاً أم لا يجب؟ فأجري البراءة عن وجوب الاحتياط شرعاً.

فإن قلت: بأن جريان البراءة عن وجوب الاحتياط شرعاً لا يرفع وجوب الاحتياط عقلاً، إذ غاية دليل البراءة الشارع لم يوجب عليك الاحتياط، فهذا إما العقل ان يحكم بالاحتياط بمقتضى أصالة الاشتغال التي هي أصل عقلي، فيقول لك العقل، تيقنت بالتكليف ولم تحرز الامتثال.

قلت: إن وجوب الاحتياط الذي نجري البراءة بلحاظه ليس وجوباً نفسياً، حتى يقال انتفاء الوجوب النفسي للاحتياط لا يرفع الاحتياط العقلي، وإنما وجوب الاحتياط الذي نحن نشك فيه وجوب طريقي. ومعنى أنه طريقي: هل اهتم المولى بالواقع في هذا المقام أم غير مهتم. فعندما نشك هل ان الاحتياط واجب أم لا؟ مرجع هذا الشك إلى ان هل ان المولى اهتم بالواقع في هذه الشبهة أم لا؟ فإذا جرت البراءة عن وجوب الاحتياط فمؤدى ذلك ان المولى على تقدير أن هناك إلزام في حقك فإن المولى لم يهتم به. فبعد ان تؤدي البراءة إلى إبراز عدم اهتمام المولى بالواقع المشكوك فينتفي الاحتياط العقلي بانتفاء موضوعه. فإذا كان المولى بدليل البراءة ابرز لنا انه غير مهتم بالواقع في هذه الشبهة فالعقل لا يحكم بالاحتياط لانتفاء الموضوع، أي ان جريان البراءة وارد على حكم العقل بالاحتياط.

النقطة الثانية: إذا قلنا إن الموضوع المأخوذ في لسان الدليل ما صدق عليه عرفا انه عرفة، ما صدق عليه عرفا انه منى، فإذا قال قف بعرفة يعني ما يصدق عليه انه عرفة، أو اذبح بمنى ما يصدق عليه انه منى.

فإذا شكَّ المكلف فهنا نوعان من الشك:

النوع الاول: أن يشك المكلف في الصدق العرفي، هل العرف يسمي هذا المكان عرفة، فلا اعلم، ولا اعلم هل العرف يرى ان المعدن من الارض أم لا؟ فأنا شاك في الصدق العرفي. فهنا لا محالة تجري أصالة الاشتغال، حيث إن الشك شك في المحصَّل، فإنني بسجودي على المعدن لا احرز انني سجدت على ما يراه العرف ارضا، وبوقوفي في هذا المكان لا احرز انني وقفت على ما يراه العرف عرفة.

النوع الثاني: هل العرف يرى المعدن من الأرض أم لا؟ فوجدنا ان العرف نفسه في حالة شك. ففي هذه الحالة حكم هذه الشبهة حكم النوع الاول. لأحد وجهين:

الوجه الاول: أن الأصل العملي الترخيصي وهو أصالة البراءة عن تعين الوقوف محفوف بقرينة متصلة وهي: أن لا يمنع العرف من الصدق، فإذا لم يحرز العرف نفسه انه يمنع من الصدق أم لا؟ فالشك في القرينة المتصلة شك في أصل الظهور، أي شك في ظهور دليل البراءة في الشمول لمثل هذا المورد لأنه شك في قرينته المتصلة وهي فهم العرف.

الوجه الثاني: قالوا إذا شك العرف في نفسه فهذا قطع بعدم الصدق لأنه إذا قال: قف بما يصدق عليه عرفا انه عرفة، أو اذبح بما يصدق عليه عرفا انه منى، فإذا شك المكلّف، فهنا في منى اذن قطعنا بعدم الصدق، عدم صدق منى عرفاً حصل. شك العرف في ان هذه البقعة منى، يعني أننا نقطع بعدم الصدق العرفي، فمع القطع بعدم الصدق العرفي فلا نحتاج إلى أصالة الاحتياط، أصلاً ينتفي الحكم بانتفاء موضوعه.

الجهة الأخيرة: الصغريات: ذكر سيدنا الخوئي (قده) عدّة صغريات في المقام:

الصغرى الاولى: المعدن، قال: حيث لم يرد دليل على اناطة السجود بالمعدن وإنما الدليل الوارد على اناطة السجود بالأرض لا شك ان المعدن من الارض، فإنه يتولد منها ويتخلق منها. فهو جزم بالصغرى.

ولكنه في التنقيح (ج13، ص143) قال: قد عرفت أن الموضوع لوجوب السجود عنوان الارض، فما صدق عليه اسم الارض، جاز السجود عليه، إذ لم يؤخذ في مفهوم المعدن خروجه عن اسم الارض، لا لغةً ولا عرفاً، وبالجملة الحكم دائرا نفياً وإثباتاً مدار صدق اسم الأرض. فإن مقتضى هذه التعبيرات ما يصدق عليه عرفا انه أرض وبالتالي فإن الشبهة في ان المعدن من الارض أم لا، سوف تكون شبهة مصداقية، وسوف يكون الجاري أصالة الاشتغال، مع أنه قرر سابقا انه ليس الشبهة في العنوان والاسم بل الشبهة في واقع الموضوع وان الجاري فيه أصالة البراءة.

الصغرى الثانية: الذهب والفضة. فقال الذهب والفضة قطعا لا يجوز السجود عليهما، لخروجهما عن الارض ونباتها، فهما فلزان مخصوصان يتكونان في الارض بقدرته تعالى. أي العرف يقول الذهب والفضة ليس من الأرض وإن تكون في الأرض وتخلق منها. إذن بما أنّ العرف يخرجهما من الارض ويجرم بذلك فلا مجال للسجود عليهما.

الصغرى الثالثة: أن العقيق والفيروزج ونحوهما من الأحجار الكريمة ففي خروجها عن الأرض تأمل. إذ لا نرى فرقا بينها وبين بقية الاحجار في صدق اسم الارض عليها. غايته أنه من الفيروزج يشتمل على صفات من الصفاء والجلاء واللون الموجب لرغبة العقلاء وبذل المال بإزائه. وإلا فإذا ثبت انه عقيق يماني ولم يثبت انه قد اضيف اليه مادة اخرى فلا فرق بينه وبين أي حجر.

وبالجملة اتصاف الاحجار بكونها كريمة وان تشترى بأغلى الاموال لا يستوجب خروجها عن الأرض. ومع التنزل فلا اقل من الشك، وقد عرفت في الجهة الاولى ان المرجع في الشبهة المفهومية أصالة البراءة. فتقيد المسجد بعدم كونه من الأحجار الكريمة مشكوك يُدفع بالأصل، فالأقوى وفاقاً للماتن خلافاً للمشهور -يعني المشهور بين من منع وبين من تردد في السجود على الاحجار الكريمة\_ جواز السجود عليها، وإن كان الاحتياط لا ينبغي تركه.

### 010

وقع البحث في جواز السجود على الرماد والفحم والجص. وحيث إن تنقيح المسألة يترتب على ما ذكره سيدنا (قده) في (بحث الاستحالة) عن البحث عن المطهرات. فذكر: ان الرابع من المطهرات الاستحالة. وفي ذلك البحث أشار الى مقدمات المسألة التي نبحث عنها هنا وهي: جواز السجود على الرماد والفحم والجص. فذكر (قده) في (ج4، الموسوعة، ص147): عدّة مطالب:

المطلب الاول: إن تبدل الصورة على قسمين: إذ تارة تتبدل الصورة الصنفية. كصيرورة القطن ثوباً. وصيرورة الحنطة خبزاً، فإن الذي تبدل مجرد صورة الصنف لا المادة، وتارة تتبدل الصورة النوعية. بأن يتحول إلى حقيقة أخرى، سواء كان التبدل عقلياً بأن يرى العقل اختلافاً بين الحقيقتين، كتبدل الكلب ملحاً،

والخشب رماداً، حيث إنه تبدل للصورة النوعية عقلاً.

او كان التبدل في الصورة النوعية عرفاً، كتبدل الخمر خلّاً. فإنه بحسب العقل لا فرق بين الخمر والخلّ من حيث الحقيقة. ولكن بنظر العرف تبدلت الحقيقة الى حقيقة أخرى.

ففي الأول وهو ما إذا تبدلت الصورة الصنفية لا اكثر كما اذا تحولت الحنطة خبزاً فإنه لا يوجب زوال النجاسة.

وأما في الثاني وهو تبدل الصورة النوعية: المعبّر عنه بالاستحالة، كتبدل الخشب رماداً فإنه في هذا الفرض تزول النجاسة.

المطلب الثاني: إن تعبير الفقهاء عن الاستحالة بأنها من المطهرات، تعبير تسامحي، فإن الاستحالة ليست من المطهرات، وإنما إذا استحال الشيء تبدل الموضوع، فإذا تبدل الموضوع انتفت النجاسة لانتفاء موضوعها، فإذا صار الكلب ملحاً فقد ارتفعت النجاسة بارتفاع موضوعها، لا لان الاستحالة مطهر، ولذلك في المستحال اليه قد نحكم بالنجاسة، وقد نحكم بالطهارة، وقد نجري أصالة الطهارة، فإنه يختلف باختلاف الموارد، لأن الاستحالة ليست مطهر. مثلاً: لو أن الماء المتنجس شربه حيوان لا يؤكل لحمه فاصبح بول ما لا يؤكل لحمه، فكان ماء الماء المتنجس اصبح بول نجسا لدخول المستحال اليه تحت ادلة النجاسة. وقد يدخل المستحال اليه تحت أدلة الطهارة، كما لو استحالت مادة المني علقة او مضغة، فإنه طاهر، لا لأن الاستحالة من المطهرات بل لأن المستحال اليه مندرج تحت أدلة الطهارة. ولذلك لو لم يندرج المستحال اليه تحت دليل لا دليل النجاسة ولا دليل الطهارة، كما لو استحال الخشب المتنجس رماداً. ففي هذا الفرض نشك في طهارته ونجاسته فنجري اصالة الطهارة.

المطلب الثالث: قد يقال إن هناك فرقاً بين النجس والمتنجس، فالاستحالة تجدي في النجس ولا تجدي في المتنجس، اي ان المتنجس اسوأ حالا من النجس، والسر في ذلك: ان النجاسة ثبتت للعناوين الخاصة. كعنوان الدم، وعنوان المني، وعنوان الكلب. فاذا استحال الدم خشباً او استحال الكلب ملحاً، تزول النجاسة لزوال الموضوع، حيث إن الموضوع هو العنوان وقد زال.

أما المتنجس: فإن ظاهر الأدلة أن موضوع التقذر الجسم بما هو جسم، مع غمض النظر عن العنوان. فإن هذا ظاهر قوله (ع) في موثقة عمار: (وليغسل كل ما أصابه ذلك الماء). فهي ظاهرة في أن المدار في القذارة على الجسم الملاقي للمتنجس، لا على عنوان خاص. وبالتالي فموضوع التنجس لا يزول بالاستحالة، فإذا افترضنا أن الخشب كان متنجساً فأصبح الخشب فحما فلا تزول النجاسة لان الجسم هو الجسم.

فإذا افترضنا أن موضوع القذارة الجسم والجسم ما زال موجودا شملته اطلاقات (إذا لاقى الجسم متنجساً تنجس). وإن شككتم في الإطلاق الأحوالي لا اقل الاستصحاب.

ولكن سيدنا (قده) دفع هذا الفرض وقال لا فرق بين النجس والمتنجس، فإنه لا دليل على بقاء نجاسة المتنجس بعد زوال عنوانه الا الاطلاق او الاستصحاب، وكلاهما لا يشملان، فان موضوع الاطلاق كالجسم الخشبي فهو الآن فحمي، فهو ليس موضوع الإطلاق عرفا والاستصحاب مع تغير الموضوع، اذن في المتنجس اذا استحال لا فرق بينه وبين النجس في زوال عين النجاسة لان اطلاقات ادلة النجاسة لا تشمله بعد ان صار حقيقة اخرى.

المطلب الرابع: ما تعرض له في (ج13، ص147):

تختلف الآثار باختلاف الموضوع المستفاد من ظاهر الأدلة. مثلا: النجاسة موضوعها الصورة النوعية، فإذا تغيرت صورة الدم او صورة الدم او صورة الكلب او صورة الخمر فصار خل فالنجاسة تزول.

إذن ففي المقام بما ان النجاسة موضوعها الصورة النوعية فالمدار على الاستحالة التي هي عبارة عن تبدل الصورة النوعية.

اما جواز السجود فيدور مدار العنوان فمتى تغير العنوان لا يجوز السجود وان لم تحصل استحالة.

حيث إنه في الرماد قلتم إذا صار الخشب رماداً تزول نجاسته لكن لا يصح السجود عليه، لأنه أصبح حقيقة أخرى غير الأرض فهو ليس من الارض ولا ما ابتت. فهو من جهة النجاسة طاهر، واما من جهة جواز السجود لا يجوز السجود عليه لان الموضوع المستفاد من الادلة للنجاسة هو الصورة النوعية، والصورة النوعية تغيرت. أما الموضوع لجواز السجود الارض وهو العنوان، العنوان لا يصدق على الخشب بعد صيرورته رماداً.

ومن هذا القبيل الاعتصام، حيث يقول ان الاعتصام يدور مدار العنوان، فلو كان لدينا ماء كر واصبح ثلجاً، ولاقى بطرف منه النجاسة، فهل يتنجس او لا يتنجس؟ فالماء اذا تجمد واصبح ثلجا لا تزول نجاسته اذا كان نجساً لان الاستحالة لم تحدث، ولكن لو كان طاهرا بعد ان اصبح ثلجاً تزول عصمته، لان موضوع العصمة العنوان وليس الصورة النوعية، ان يكون ماء بصفة مطلقة وهذا ليس ماء بصفة مطلقة.

فتحصّل: أن الآثار تختلف باختلاف ما يستفاد من الادلة. فهل أن كلام السيد الخوئي تام أم لا

### 011

في كلام سيدنا الخوئي عدة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: أفاد بأنه إذا كان التبدل في الصفة فلم تحصل استحالة فمقتضى ذلك بقاء النجاسة. كما لو تحول القطن إلى ثوب والطحين إلى خبز، أو يبس الدم أو يبس البول، فإن هذا تغير في الصفة لا في الحقيقة.

واما إذا تغيرت الحقيقة بحيث حصلت استحالة. كما لو فرضنا أن البول شربه حيوان مأكول اللحم، ثم خرج منه، فكان بولاً لما لا يؤكل اصبح بولا لما يؤكل، فإنه طاهر، فالمدار في الطهارة على الاستحالة والاستحالة هي تغير الصورة النوعية أي تغير الحقيقة بنظر العرف، وإلا فلا طهارة.

ويلاحظ على ذلك: أن الأثر الشرعي إذا ترتب على عنوان من العناوين في لسان الدليل، فمقتضى أصالة الاحتراز أن للعنوان حيثية تقييدية للأثر، بحيث يدور الاثر مدار صدق العنوان، وبالتالي متى زال صدق العنوان زال الأثر، حصلت الاستحالة أو لم تحصل الاستحالة، فإنه لم يقم دليل على ربط الامور بالاستحالة، نعم الاستحالة مصداق من مصاديق زوال صدق العنوان، لا أن للاستحالة موضوعية، ولذلك التزم بأن الماء الكر لو جمد وأصبح ثلجاً فإنه ينفعل بملاقاة النجاسة، مع أن هذا الثلج كر، لكنه يقول: إن المستفاد من الأدلة أن موضوع الاعتصام الماء الكرّ، الماء بقول مطلق إذا كان كرّاً، وهذا ليس ماء بقول مطلق، هذا ماء تجمد، بل له عنوان آخر عند العرف. فالأثر المترتب وهو العصمة كان مترتبا على الماء وهذا ليس ماء بقول مطلق وزال الاثر.

فنقول: كما أن الاثر هنا دائر مدار العنوان فيزول بزوال صدقه فكذلك في باب النجاسة، ما الملزم بدوران النجاسة مدار الحقيقة.

فلأجل ذلك: إذا حصل ما يسمى بالتعصيد، (البخار) بأن تحول الدم إلى بخار أو تحول البول إلى بخار. فإنه يطهر. وإن لم تصدق الاستحالة عرفاً، حيث إن العرف لا يرى فرقا بين ماء تجمد وماء تصعد، ففي الماء الذي تجمد يقولون تزول عصمته، وفي الماء الذي تصعد واصبح بخارا لا فرق بينهما، انما هو اختلاف في الكيفية وانما هو مادة واحدة. تجمد أو تصعد. فالمناط بمقتضى احترازية العنوان على دوران الاثر على مدار الصدق العرفي للعنوان، فإذا تغير العنوان لم يشمله الاطلاق الاحوالي لدليل النجاسة أي ما دل على نجاسة الدم ليس له اطلاق احوالي يشمل الدم إذا اصبح بخاراً. كما أننا لو اغمضنا النظر عن الاطلاق الاحوالي ووصلت النوبة للاستصحاب وان الاستصحاب لا يجري حتى لو قلنا بجريانه بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية.

ونتيجة الكلام: أنه سواء قلنا بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية أم لم نقل، نبني على الطهارة، أما إذا لم نقل كما هو رأي سيدنا الخوئي فالامر اوضح اصلا لم يجر الاستصحاب، فلا معنى لاستصحاب النجاسة في الدم الذي تبخر أو البول. واما إذا قلنا بجريانه فلم يحرز وحدة الموضوع. لتعدد الموضوع عرفاً.

الملاحظة الثانية: بناء على هذه الملاحظة لابد من الفرق بين النجس والمتنجس، فإن المتنجس اسوأ حالاً من النجس، والشاهد على ذلك:

أن ظاهر الأدلة في النجاسات دوران الاثر مدار صدق العنوان، فإن النجاسة تدور مدار صدق الدم عرفا والبخار ليس بدم، ولكن في المتنجسات، ظاهر الأدلة بمقتضى المناسبات الارتكازية العرفية أن موضوع التقذر كل جسم قابل للتقذر برطوبة مسرية، فإن كل جسم قابل للتقذر بالرطوبة المسرية فهو موضوع النجاسة في المتنجسات لا العنوان.

ولذلك حتى لو حصلت استحالة للمتنجس فإنه يبقى على نجاسته، مثلاً: إذا افترضنا أن الماء المتنجس تحول إلى بخار، أو أن الخشب المتنجس تحول إلى فحم، فإن موضوع النجاسة ما زال موجودا لأن موضوع النجاسة ليس هو الخشب بل موضوع النجاسة بحسب المناسبات العرفية الارتكازية الجسم، ما دام جسما قادراً على اكتساب القذارة بالرطوبة المسرية فهو متنجس وهذا لم يتغير بالاستحالة.

بعبارة أخرى: إنّ العرف يقيس القذارة الشرعية على القذارية العرفية، فكما ان موضوع القذارة العرفية هو الجسم إذا كانت هناك رطوبة مسرية، وكذلك موضوع القذارة الشرعية، ولذلك لم يقم دليل شرعي على اعتبار الرطوبة المسرية، فاستفادوها الفقهاء من المرتكزات العرفية. فقالوا: إذا امسكت اليد بجسم الكلب تنجست، فالدليل لم يشترط الرطوبة المسرية، لكن الفقهاء يقولون ان الادلة منصرفة إلى فرض رطوبة مسرية لا مطلق الملاقاة، وسر هذا الانصراف وجود المناسبات العرفية، فمتقضى المناسبات الارتكازية العرفية، أن موضوع التنجس ليس هو العنوان، بل الجسم القابل لاكتساب القذارة عند الرطوبة المسرية، والجسم ما زال باقياً وإن تغير عنوانه.

ولكن شيخنا الأستاذ (قده) ذكر في (تنقيح مباني العروة، ج1، ص217) مطلبين:

المطلب الاول: قال هناك فرق بين الواسطة في الثبوت، والواسطة في العروض، أو قل هناك فرق بين الحيثية التعليلية والحيثية التقييدية. فنحن نسلّم أن الجسمية لها دخل في التنجس بحسب المناسبات العرفية، وانه لو يكن جسما كيف يتنجس، فالجسمية القابلة للاستقذار في الرطوبة المسرية لها دخل في النجاسة، إما هي واسطة في الثبوت، يعني حيثية تعليلية، فلو فرضنا أن الماء المتنجس لاقى الفراش، فكون الفراش جسماً قابلاً للاستقذار علة لعروض النجاسة على الفراض، لولا ذلك لما عرضت النجاسة على الفراش، لكن ما هو موضوع النجاسة؟ هل هو الجسم؟ أم الصورة النوعية للفراش؟ صحيح ان كون الفراش جسماً قابلاً للاستقذار علة لعروض النجاسة، فكونه جسما واسطة في الثبوت، حيثية تعليلية، اما الموضوع الشرعي للنجاسة المستفاد من الأدلة هل هو الجمسية، وإن كان للجسمية دخل، الموضوع للنجاسة المستفاد من ظاهر الادلة ليس هو الجسمية، الموضوع للنجاسة المستفاد من الادلة هو الملاقي، لأنه قال في موثقة عمار: وليغسل كل ما اصابه ذلك الماء.

فما لاقى الماء المتنجس فقد تنجس، الموضوع هو الملاقي. فإذا كان الموضوع المستفاد من الأدلة الملاقي، فإذا استحال الملاقي، وتغيرت صورته النوعية. كاستحالة الفراش رماداً، فالعرف يقول الذي لاقى شيء آخر، لأن الاستحالة التي عبر عنها السيد الخوئي بتغير الصورة النوعية مساوقة لتعدد الوجود، فمتى حصلت استحالة فالوجود متعدد عرفاً. فإذا كانت الاستحالة مساوقة لتعدد الوجود إذن الملاقي غير هذا، وهذا وجود آخر. الماء المتنجس إذا صار بخاراً العرف يقول الذي لاقاه ماء، فالملاقي تغير بنظر العرف والوجود تعدد.

فبما ان الاستحالة مساوقة لتعدد الوجود ، فبما ان الاستحالة ترفع نجاسة الاعيان النجسة ترفع ايضاً نجاسة الاجسام المتنجسة، باعتبار ان موضوع التنجس هو الملاقي والملاقي متعدد وجوداً بنظر العرف مع الاستحالة. وذلك لأن الموضوع المستفاد من الدليل الجسم الذي حدثت له الملاقات.

المطلب الثاني: قال: وأما البحث في الصغريات فيلقى للعرف، والعرف متى ما رأى تعدد الوجود فقد تحققت الاستحالة المطهرة للنجاسات والمتنجسات، ثم يذكر الأمثلة الثلاثة: يقول فقد يستحيل النجس أو المتنجس إلى عنوان دلت الادلة على طهارته، كما إذا شرب بول الا يؤكل لحمه، أو شرب دمه أو اكل قذارة ما لا يؤكل لحمه، وهو ممن يؤكل لحمه، فما اكله وشربه خرج منه فوراً، فنقول مثلاً: هذا بول البعير، والبعير يؤكل لحمه، إذن فهو طاهر، مع أننا نقطع أنه نفس هذا البول الذي شربه. ولكن دلّت النصوص على طهارته.

المثال الثاني: هو استحال لكن دلت النصوص على نجاسته، كما لو شرب الكلب أو الخنزير بول متنجس للخروف. فهذا البول كان متنجساً لكنه الآن صار نجس بنجاسة أخرى. وإن كنا نقطع أنه هو هو.

وقد يدخل تحت عنوان مشكوك فيه كما لو استحال الكلب ملحاً، وشككنا أن ملح الكلب طاهر أم نجس، فنجري فيه أصالة الطهارة.

ويلاحظ على ذلك: إن الكلام في المطلب الاول وهو ما يستظهر من لسان الادلة: فهل المستظهر من لسان الأدلة بمقتضى المناسبات الارتكازية (وليغسل كل ما اصابه ذلك الماء) ان موضوع الادلة الجسم الذي حدثت الملاقاة عرفاً؟ أو المستفاد من الادلة الملاقي إذا كان جسماً قابلاً للاستقذار؟.

فنقول: مقتضى احتفاف الادلة بمقتضى هذه المناسبات الارتكازية (وليغسل كل ما اصابه ذلك الماء) ان موضوع القذارة والتنجس الملاقي إذا كان جسما ً قابلا للاستقذار، لا مطلق الملاقي. فإذا افترضنا ان هذا البول بنظر العرف هو بنفس هذا البخار. أو هذا الماء المتنجس هو هذا البخار ليس شيئاً آخراً. فبما أن موضوع النجاسة الملاقي إذا كان جسماً قابلاً للاستقذار، والجسمية القابلة للاستقذار ما زالت قائمة به، مقتضى ذلك بقاء النجاسة. بإطلاق الأدلة لا من باب الاستصحاب كي يشكل انه على مبنى جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية لا يجري الاستصحاب.

الملاحظة الثالثة: ان سيدنا الخوئي (قده) ذكر في (الموسوعة، ج13، ص147) ان هناك فرقا بين الفحم والرماد، فإن الخشب إذا صار رمادا تزول النجاسة ولا يصح السجود عليه لأنه لا يصدق عليه أرضاً.

واما الفحم إذا صار الخشب فحماً. فلا تزول النجاسة، لعدم الاستحالة، لأنه يقال: خشب تحفم، فهو ما زال خشباً، فالاستحالة لم تحصل فالنجاسة باقية. ولكن مع ذلك لا يصح السجود عليه. لأنه ليس أرضاً ولا ما نبت من الأرض، بل هذا فحم. لذلك النجاسة باقية ولكن لا يصح السجود عليه. لأن موضوع السجود هو الارض أو ما أنبتت، وهذا الذي هو موضع السؤال.

فما هو موضوع الاثر المستفاد من الادلة، هل ان موضوع الاثر هو صدق العنوان عرفاً؟ بحيث يقال أرض أو ليس بأرض من نبات الارض أو ليس من نباتها، خشب أو ليس بخشب. فلو كان الموضوع هو صدق العنوان مع غمض النظر عن تعدد الوجود. فحينئذٍ نقول في مثل هذا الفرض: أنه طاهر لأنه تغير العنوان وانه لا يصح السجود عليه، فهو كالرماد من هذه الجهة.

أما إذا قلنا بأن موضوع الأثر تغير الحقيقة المساوق لتعدد الوجود. إذن النجاسة باقية ويصح السجود عليه، لأنه يقال هذا خشب تفحم، كما يقال ماء تجمد. فكما أن الماء إذا تجمد والدم إذا تيبس يبقى على حكمه السابق في جواز السجود عليه. والحقيقة لم تتغير.

ويؤكد ذلك صحيحة الحسن بن محبوب، (باب10، من أبواب ما يسجد عليه، حديث1، ج5، ص358).

قال: (سألت ابا الحسن (ع) عن الجص توقد عليه العذرة وعظام الموتى ثم يجصص به المسجد، ايسجد عليه؟ فكتب (ع) ألي بخطه: إن الماء والنار قد طهراه).

وقد افاد سيدنا الخوئي في (ص 149) فإن التعليل وإن كان لا يخلو من غموض وإشكال. وسنتعرض له في بحث السجود. الا ان الرواية صريحة في مفروغية جواز السجود على الجص، وان ذلك امر مغروس في ذهن السائل، لأنه سأل إذا طبخ عليه العذرة أو عظام الموتى وإلا فهو يجوز السجود عليه، وقد أقره الإمام على ذلك، وإنما دعته إلى السؤال شبهة النجاسة. فالرواية ظاهرة بل صريحة في صلاحية الجص في السجود عليه في حد نفسه كما هو ظاهر. فإذا ان الجص الذي يخضع للحرق وعمليات أخرى تغير صفته وكيفيته لكنه ما زال يصدق عليه أنه تراب تجصص. فهو كخشب تفحم، فالخشب الذي تفحم كتراب تجصص، وكالأرض التي اصبحت خزفاً، التي نص السيد الخوئي على جوازها. قال لا إشكال على جواز السجود على الجص والنورا والخزف فإن الجميع لم يخرج عن امس الأرض. غايته انه حجر محترق أو طين محترق تغير بالعلاج عن بعض اوصافه وهو لا يخرجه عن صدق اسم الارض.

### 012

[المسألة العاشرة]

قال سيد العروة (قده): لا بأس بالسجود على ورق العنب بعد اليبس وقبله مشكل.

وعلّق سيدنا الخوئي (قده) قال: هذا في أوان أكله، وأما بعده فلا مانع من السجود عليه.

وهذه المسألة هي صغرى من كبرى عامّة، تعتمد على تنقيح ما هو المراد من المأكول والملبوس، حيث ورد في صحيحة هشام بن الحكم، أنه قال لأبي عبد الله (ع):

(أخبرني عمّا يجوز السجود عليه وعما لا يجوز؟ فقال: السجود لا يجوز إلا على الارض أو ما أنبتت الأرض إلا ما اُكل أو لُبس). والكلام في تنقيح معنى (ما اكل أو لبس).

وهنا تعرّض سيدنا الخوئي (قده) إلى عدة مطالب.

المطلب الأول: هل المراد بالمأكول الفعلية؟ أو المراد بالمأكولية ما تُلّبس بالأكل بفرد منه؟ أم المراد بالمأكول القابلية والشأنية؟. فهنا محتملات ثلاثة واختار الثالث.

المحتمل الاول: أن يكون المراد بقوله (إلا ما أكل) أي ما اكل بالفعل. من شخص الساجد، يقول: ولا يحتمل إرادة هذا المعنى. أي ان يكون المراد بقوله -ع-( إلا ما اكل) يعني إلا ما اكل بشخصه، فإن هذا لا يجتمع مع السجود عليه إذ لا يصدق عليه أنه اُكل إلا إذا ابتلع. وإلا قبل ابتلاعه هو لم يؤكل، ومع ابتلاعه فكيف يسجد عليه. لا معنى للجمع بين (ما اكل) وما (لم يسجد عليه).

المحتمل الثاني: أن المراد بـ (ما اكل) بلحاظ فرد من نوعه، يعني ما اُكل فرد من نوعه، لا يجوز السجود عليه بالفعل. كل ما أكل ولو فرد منه في مكان ما من قِبل شخص ما، فإنه لا يسجد عليه، فإنه مما أكُل.

وقال بأن هذا غير محتمل، إذ لا يحتمل العرف خصوصية لوجود الأكل خارجاً، لأنه ما لم يؤكل منه أحد فيجوز السجود عليه، وبمجرد أن يؤكل منه ولو واحد حرم السجود عليه، يقول بأن هذا غير محتمل عرفا. إذ لا مناسبة حينئذٍ بين الحكم والموضوع. إذن تعيّن المحتمل الثالث.

المحتمل الثالث: ان المراد بـ(ما اُكل)، ما كان قابلاً للأكل، فكل ثمر قابل للأكل لا مطلق الثمر، كل ما هو قابل للأكل من قبل نوع الإنسان فهو موضوع لعدم صحة السجود، ما دام هذا الثمر قابلاً لأن يأكله نوع الإنسان وإن لم يأكل منه أحد بالفعل، فإنه موضوع لعدم صحة السجود. هذا هو الظاهر من قوله (إلا ما اُكل أو لبس) بقرينة عطف (ما لبس) عليه، فإن (ما لبس) ظاهر فيما من شأنه ان يلبسه نوع الإنسان، لا فيما لُبس بالفعل، أو ما لبسه شخص من الأشخاص.

والسؤال يبتني على نكتة تعرّض لها في (بحث المشتق)، وهي:

أن ظاهر العناوين الاشتقاقية فعلية التلبس بالحدث، وجعل المبدأ هو التلبس بالقابلية لا بالحدث، يحتاج إلى قرينة. وبعبارة السيد الأستاذ (دام ظله): فرق بين المبدأ الجلي والمبدأ الخفي، مثلاً عندما يقال: فلان ماشي، فلان قائم أو قاعد، فإنه ظاهر في التلبس بفعلية القعود أو القيام، أي المبدأ الجلي. واما إذا قال: فلان كاتب أو شاعر أو نجار، فإن مبدأه ليس هو المبدأ الجلي، يعني فعلية التلبس بالحدث، بل مبدأه المبدأ الخفي، وهو إرادة شأنية، حرفة الكتابة أو حرفة الشعر وغيره.

ولكن حمل المشتق على المبدأ الخفي بأن يكون مبدأه هو القابلية والحرفة مما يحتاج إلى قرينة ارتكازية، فلولا القرائن الارتكازية في الشاعر والكاتب والنجار والخ. لما قلنا بذلك. وكذلك في أسماء الامكنة يقال هذا طريق، فهو ليس طريقاً لكن عبّد للاستطراق. أو مصلى، بلحاظ المبدأ الخفي.

وفي محل كلامنا: وهو ما إذا قيل (اُكلَ أو لُبس)، هل هناك ارتكاز يقتضي حمله على قابلية الأكل، قابلية اللبس، لا على الفعلية؟ بحيث نقول: عنوان (ما اكل) وعنوان (ما لبس) كعنواين الحرف والمهن والملاكات والأمكان، مما قام الارتكاز فيها على ارادة المبدأ الخفي وهو الشأنية والقابلية. أم نقول ان هذا عنوان ورد في لسان الشارع. فدعوى ان المراد منه المبدأ الخفي وهو القابلية والشأنية أول الكلام، لعل المراد بـ (ما اكل أو ما لبس) ما يلبسه النوع، فعلا نوع الإنسان يلبس هذا ويأكل هذا وإن لم يؤكل منه اهل هذا البلد. فيراد بـ( ما اُكل أو ما لبس) خصوصاً مع التعبير بالفعل الماضي، يقال ما اُكل أو ما لُبس، على طبق القاعدة، ظاهر فيما تلبس بالأكل واللبس فعلاً، نعم خرج منه الأكل الشخصي واللبس الشخصي لعدم احتمال ذلك عرفاً، فيبقى الاكل واللبس نوعيان، فما يلبس فعلا لدى النوع وما يؤكل فعلا لدى النوع هو ما يصح السجود عليه.

وأما لو فرضنا وجود ورق قابل لأن يلبس، أما أنه لا يلبس من قبل النوع. أو وجدت ثمرة قابلة لأن تؤكل لكنهم لا يؤكلون لاستغنائهم عنها. فإن هذا مما يصح السجود عليه. وهذا مما تؤيده الواردة في صحيحة الهشام بن الحكم (قلت جعلت فداك، ما العلة في ذلك؟ قلت لأن السجود خضوع لله، فلا ينبغي على ما يؤكل أو يلبس لأن ابناء الدنيا عبيد ما يأكلون ويلبسون والساجد في سجوده في عباده فلا ينبغي ان يضع جبهته في سجوده على معبود أبناء الدنيا الذين اغتروا بغرورها.

فإن ظاهر هذه الحكمة الواردة عن الصادق (ع) النظر إلى ما هو معبود أبناء الدنيا بالفعل، أي ما هو مأكولهم وملبوسهم بحسب نوعهم بالفعل.

ولذلك لم نفهم الفرق في المقام بين المكيل والموزون وإن أصرّ سيدنا (قده) في الفرق بينهما، حيث أنهم التزموا في المكيل والموزون بأن ظاهر الروايات الواردة فيهما ظهورها على نحو القضية الحقيقية، وأن المراد بهما ما كان مكيلاً أو موزوناً بحسب نوع المعاملة، لا ما كان من شأنه ان يُكال أو يوزن أو يُعد.

المطلب الثاني: على فرض ان المراد بالعنوان القابلية، ما من شأنه ان يؤكل أو يلبس.

فقد افاد (قده) في (ص158، ج13): بما أن القابلية من العناوين الاشتقاقية، والظاهر لزوم التلبس بالمبدأ دون ما كان أو سيكون، فيدور الحكم حدوثاً وبقاء مدار العنوان الاشتقاقي، فما كان بالفعل واجداً للقابلية ولو بمعون العلاج كالطبخ مثلا، فلا يجوز السجود عليه، وما كان فاقداً للقابلية سواء اتصف بها سابقاً أم لا، جاز السجود عليه، فالمنع يدور مدار التلبس بالقابلية، كما هو الشأن في بقية العناوين الاشتقاقية، إذا تحققت المراد تعرف انه لا ينبغي الاشكال في منع السجود على ورق العنب حال كونه رطباً. كما لا ينبغي الإشكال في جواز السجود عليه بعد اليُبس. فإذا اصبح ورق العنب يابسا خرج عن قابلية الأكل، فإذا خرج عن قابلية الاكل جاز السجود عليه كالتمر تماماً. فإن التمر حال كونه رطبا لا يجوز السجود عليه وقبل ان يكون رطباً، بأن كان بسراً يابساً يصح السجود عليه، لعدم كونه قابلاً للأكل. وكذلك التمر إذا يبس بحيث لم يصبح قابلا للاكل، فإنه يصح السجود عليه.

فإذن: لا إشكال في عدم جواز السجود على ورق العنب إذا صار رطبا، ولا إشكال في جواز السجود عليه إذا صار يابساً. إنما الكلام في ورق العنب قبل ذلك.

المطلب الثالث: هل المراد بالقابلية القريبة من الفعل أو مطلق القابلية؟

فقد ذهب سيد العروة إلى ان المراد بما اكل أو لبس، ما كان قابلا لذلك بمطلق القابليات، ولو كان التلبس به محتاجا إلى مقدمات غير اختيارية، مثلاً: ورق العنب في غير موسمه، أو نواة التمر في غير موسمه، فهذه النواة قابل للاكل لكن إذا جاء الموسم، فالقابلية موجودة، اما انها قابلية بعيدة لأنها تحتاج إلى مقدمات غير اختيارية. اما إذا جاء الموسم قيل: ورق العنب قابل للأكل لكن يحتاج إلى الطبخ. فإيهما هو المناط. فبما ان سيد العروة (قده) بنى على أن المناط مطلق القابلية ولو احتاج الوجود إلى مقدمات غير اختيارية، لذلك ذهب إلى منع السجود على ورق العنب ولو كان في غير موسمه.

بينما السيد الخوئي (قده) بأن هذا لم يصدق عليه ما اُكل، بل يصدق عليه ما اُكل إلا إذا تلبس بالقابلية القريبة. أي اصبح قابلا للأكل غير انه يتوقف على مقدمات اختيارية لا مقدمات غير اختيارية، منها تغسيله وطبخه، فإن هذه المقدمات الاختيارية لا تنافي أنه قابل، وأنه مصداق لما اُكل.

لذلك قال (قده): هناك فرق واضح بين ما إذا كانت المعالجة متوقفة على مقدمات اختيارية كالطبخ وما إذا توقفت على مقدمات خارجة عن الاختيار كمرور الزمن، والنضج، فإن القابلية متحققة في الأول بالفعل. وان توقف الاكل على مقدمات اختيارية، بخلافه في الثاني، فإن القابلية بعد لم تتحقق لقصود في المقتضي، نعم سيصير قابلا عند حلول الموسم، فالتمر مثلاً حينما كان بسراً وقبل ان يصير بلحاً لا يعد م المأكولات لفقده لصلاحية الأكل، وإنما يملك صلاحية الاكل بعد رطوبته.

ثم أورد اشكالا:

إن قلت: عندنا رواية جعلت الموضوع الثمر، ولم تجعل الموضوع ما اُكل. وهي: صحيحة زرارة، قال: عن ابي جعفر (ع) قلت له اسجد على الزفت؟ قال لا، ولا على ثوب الكرسف، ولا على الصوف، ولا على شيء من الحيوان، ولا على طعام، ولا على شيء من ثمار الأرض، ولا على شيء من الرياش).

فيقال: فإن مقتضى إطلاق قوله ( ولا على شيء من ثمار الارض) أنه ما يسمى بثمار الارض لا يصح السجود عليه ولو كانت قابليته للأكل بعيدة، ولو كان الاكل منه يتوقف على مقدمات غير اختيارية، المهم انه فعلاً من ثمار الارض.

قلت: أولاً: لابّد من تقييد صحيحة زرارة (ولا على شيء من ثمار الارض) بصحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبدا لله (ع)، قال: (الا ما اُكل أو لًبس) فإنه صالح للتقييد.

ثانياً: لو فرضنا ان النسبة بينهما عموم وخصوص من وجه، يعني ثمر الارض قد يؤكل كالعنب، وقد لا يؤكل كالحنظل. وما يؤكل قد يكون من الثمار، وقد لا يكون، إذن بينهما عموم من وجه، يجتمعان في الثمار التي لا تؤكل، يعني ليست لها قابلية للأكل، فإن مقتضى صحيحة زرارة عدم صحة السجود عليها، ومقتضى صحيحة هشام صحة السجود عليها. فيتعارضان فيتساقطان فنرجع لعمومات صحة السجود على الارض أو ما انببت.

فإن لم تصلح هذه العمومات وصلت النوبة للأصل العلمي، والاصل العملي البراءة عن التقيد، لأن هذا تقييد زائد، ان يكون من نبات الارض وان يكون من الثمار. فهذا تقييد زائد والاصل البراءة منه.

ابتداء ظاهر قوله: (ولا على شيء من ثمار الارض)، يعني مما يؤكل، فهو من الأصل متطابق مع صحيحة هشام، لا أنه أعم، حتى يرد الإشكال.

فقد يقال: أولا: ان المنصرف من الرواية ابتداء هو ظهور الثمار فيما يؤكل. فلا يشمل مثل الحنظل واشباهه وإن كانت من الثمار. فهو منصرف منذ البداية إلى ما يؤكل. فلا تعارض.

ثانياً: على فرض ان الثمار اعم قد تؤكل وقد لا تؤكل، فهل يصلح ان يكون صحيح هشام مقيد لصحيح زرارة؟ أو انهما متوافقان فلا معنى للتقييد.

صحيح زرارة تقول: لا تسجد على ثمار الارض. وصحيح هشام يقول: لا تسجد على ما يؤكل من الأرض. فما هو الموجب للتقييد؟.

اذا افترضتم ان بين العنوانين اختلاف في الجملة وأن اللسان متوافق، كلاهما منع، فما هو الموجب للتقييد. نلتزم بكليهما.

فبما أن الاستثناء هو المتأخر عن العبارة المطلقة، فعلى فرض أن المراد بالثمار ما يشمل ما لم يؤكل يصح التقييد بلحاظ مفهوم الاستثناء ولو كانت النسبة انحلالية.

وعلى فرض أن النسبة بينهما عموم من وجه، فهل يتعارضان؟ يأتي البحث عنه إن شاء الله تعالى.

### 013

### المسالة الحادية عشر.

من مسائل ما يسجد عليه. حيث قال:

الذي يؤكل في بعض الاوقات دون بعض لا يجوز السجود عليه مطلقاً. وكذا إذا مأكولاً في بعض البلدان دون بعض.

وقد تعرّض سيدنا الخوئي (قده) في هذا المطلب وهو حكم تبعّض الأكل الى نوعين: ما كان مبعض الاكل بحسب المكان، وما كان مبعض الاكل بحسب الزمان.

\*النوع الاول\*

ما كان مبعض الاكل بحسب المكان. اي انه مأكول في بعض البلدان دون بعض، كالجراد مثلا، فإن بعض الشعوب تأكل الجراد و تنفر منه، فما كان مأكولاً لبعض الشعوب دون بعض، هل يشمله النص إلا ما اُكل أو شرب، حيث إن بعض المعلقين على العروة قاس المسالة على المكيل والموزون، فقال ما كان ما كان موزونا بلحاظ بعض البلدان دون بعض فالمدار في حكمه على بلد التعارف، فعندما يقال: لا يجوز بيع الموزون بأكثر منه فإنه ربا. فهذا بلحاظ ما كان موزونا في بلد البيع، فما كان موزونا في بلد البيع يجري فيه هذا الحكم، أو ان الموزون لا يباع بالمعدود فإنه غرر، هذا إذا كان موزونا بحسب بلد البيع، اما لو كان في بلد البيع يجوز بيعه باكثر منه، أو كان في بلد البيع موزونا لا يجوز بيعه بالمعدود، المدار على بلد البيع، لا المدار على انه موزون بحسب نوع الإنسان وان كان في بلد آخر، وذلك لأن ظاهر الجملة الاسنادية فعلية الموضوع عند فعلية الحكم، فعندما يقول : لا تبع الموزون بأكثر منه، او: لا تبع الموزون بمغايره، عندما يقول كذلك، فإن الجملة الإسنادية ظاهرة ان ما كان موزونا حين البيع فلا يجوز بيعه باكثر منه.

وأما إذا كان حين البيع ليس موزونا بحسب بلد البيع وان كان موزوناً بحسب بلد آخر لا تشمله الجملة الإسنادية.

كذلك في المقام: إذا قال لا تسجد على ما يؤكل، فإن ظاهره ان موضوع المنع ما كان مأكولاً في بلد السجود، ومكان السجود، اما إذا لم يكن مأكولا في مكان السجود، لا تشمله الجملة الإسنادية عرفاً، هذا ما ذكره بعض الفقهاء.

ولكن سيدنا (قده) يشكل على ذلك: بأن المدار على القابلية وليس على الاكل الفعلي، فعندما يقول: اسجد على الارض وما انبتت إلا ما اُكل أو لُبس، يعني ما كان قابلا للاكل أو اللبس بحسب نوع الإنسان ، وان لم يكن مأكولاً فعلاً في هذا البلد، ولكنه بحسب النوع قابل للاكل.

فبما أن المناط في نظره على القابلية والقابلية ثابتة للاكل بلحاظ ان بعض الشعوب مما تتناول هذا النوع من النبات أو الحيوان، اذن يصدق عليه عنوان ما اكل حتى في البلد الذي لم يتعارف فيه اكل، فلا يصح السجود عليه على الشلغم وإن كان في بلد لم يتعارف فيه اكله، حيث يصدق عليه انه مما يؤكل فلا يقاس على المكيل والموزون، فإننا نسلم مع هذا الفقيه في ان ظاهر الجملة الإسنادية ان يكون الموضوع فعليا عند فعلية الحكم، لكن ما هو المناط في فعلية الموضوع؟ صحيح أن الجملة الإسنادية ظاهرة فيما كان الموضوع فعلياً عند فعلية الحكم، لكن ما هو المناط في فعلية الموضوع، هل المناط في فعلية الموضوع بالتلبس، أو بفعلية القابلية؟

حيث إننا فهمنا في باب المكيل والموزون أن مناط فعليته بفعلية التلبس بالكيل والوزن، لذلك ندور مداره، لذلك نقول، بلد تعارف فيه الوزن ترتب عليه أحكام المكين والموزون، والبلد الذي لم تتعارف فيه الوزن لم تترتب عليه أحكام المكيل والموزون، اما إذا استكشفنا من سياق النصوص ان المناط في فعلية الموضوع فعلية القابلية لا فعلية التلبس بالمبدأ كما في محل الكلام حيث أنه بنى في البحوث السابقة ان ظاهر ما اكل وما لبس ما كان قابلا للاكل واللبس إذن المناط في الفعلية لا على فعلية التلبس بالمبدأ بل المناط في الفعلية على فعلية القابلية، فما كانت قابليته للأكل واللبس فعلية في أي بلد فيشمله حكمه وإن لم يتعارف فيه الأكل واللبس.

\*النوع الثاني\*

ما كان مبعّض الاكل بحسب الزمن لا بحسب المكان، اي انه الآن في هذا الفصل مما لا يؤكل، ويؤكل في فصل آخر، وفي هذا الفصل مما لا يلبس ويلبس في فصل آخر، فهو مبعض الأكل من حيث الزمان لا من حيث المكان.

فهنا أفاد سيدنا (قده) ان مبعض الاكل بحسب الزمان نوعان:

النوع الاول: ما كان واجدا لشروط الاكل، لكن لا يؤكل الا في زمن معين، وإلا فهو واجد لشروط الاكل تام الاقتضاء، لنفترض ان النزجبيل مما لا يؤكل ولا يشرب في زمن الصيف وإن كان جامع للشرائط لكنهم لا يؤكلونه في الصيف لحرارته وإنما يتناولونه في زمان الشتاء، فمع أنه مؤهل للأكل لا يؤكل في زمن الصيف، فهل يصح السجود عليه في زمن الصيف؟

يقول السيد، لا يصح السجود عليه، لانه مما يؤكل، وان كان لا يؤكل في هذا الفصل لكن لمانع لا لعدم المقتضي، فالمقتضي لأكله موجود، إنما الكلام في المانع، هذا لا يخرجه عن كونه مصداقاً لما يؤكل فلا يصح السجود عليه.

النوع الثاني: ما لو كان عدم اكله لفقده القابلية والمقتضي فإن ورق العنب قبل ان يصبح رطبا ليّناً ليس قابلا للاكل أو بعد ان يصبح يابساً ليس قابلا للاكل فعدم اكله زمان يبسه لعدم القابلية، لعدم المقتضي لا لوجود مانع، أو الرطب عندما يكون بسراً لا يؤكل لعدم قابليته، فما لا يؤكل في زمان لفقده القابلية يصح السجود عليه في ذلك الزمان، لانه في ذلك الزمان لو سئل عنه لقيل مما لا يؤكل، فحيث إنه بحسب ذلك الزمن مصداق لما لا يؤكل حينئذ يصح السجود عليه.

وللتأمل فيما ذكر مجال من ناحيتين:

الناحية الأولى: لو سلّمنا أن المناط في المانعية (مانعية السجود) قابلية الأكل، لو سلمنا ان المناط عدم صحة السجود على النبات انه قابل للأكل وإن لم يؤكل بحسب النوع، ولكن ما هو المناط في القابلية؟ ما هو مقياس وميزان القابلية. هل الميزان هو القابلية العقلية؟ اي انه قابل للازدراد، فقطعا هذا ليس هو المراد، والا حتى بعض الاعشاب والاخشاب قابلة للازدراد عقلاً.

وإن كان المناط على القابلية العرفية، لا على القابلية العقلية، فمن الواضح ان القابلية العرفية تختلف باختلاف الاعراف، وتختلف باختلاف الامكنة والشعوب، لاختلاف الجهات الذوقية الدخيلة في تحديد القابلية العرفية عندهم، فما دام المناط والمقياس في القابلية على القابلية العرفية والقابلية العرفية تختلف باختلاف الامكنة والشعوب لاختلاف الجهات الدخيلة في إقبالهم وعدم اقبالهم، إذن مقتضى ذلك اختلاف الحكم باختلاف القابلية، فما كان قابلا للاكل بحسب بلد لا يصح السجود عليه، وان كان قابل للاكل بحسب عرف آخر يصح السجود عليه، وما المانع بالنسبة الى المكيل والموزون كما ذكر بعض الفقهاء. فاختلاف المبدأ لا يضر، صحيح ان المناط في فعلية المكيل والموزون بفعلية التلبس بالوزن والاكل، وان المناط في فعلية ما يؤكل أو ما يلبس بفعلية القابلية لا بفعلية التلبس الا أن القابلية نفسها قابلة للتشكيك والتفاوت والاختلاف باختلاف الاعراف والأمكنة، لان المراد بها القابلية العرفية لا القابلية العقلية، فلأجل ذلك يأتي ما علّق به جملة من الفقهاء على متن العروة، من أن ما كان مختلفاً بحسب البلدان أو بحسب الاعراف فإنه يختلف حكمه بحسب الاعراف والبلدان.

الناحية الثانية: ما كان مبعّض الاكل بحسب الزمن.

فقد قسّمه الى نوعين وذكر ان الاول ما هذين النوعين وهو ما كان جامعاً للشروط ولكن لا يؤكل في هذا الموسم.

هنا تختلف النتيجة عما حررناه في البحث السابق، فإن قلنا في البحث السابق، المدار في عنوان ما يؤكل على القابلية فالقابلية موجودة وإن لم يؤكل في هذا الموسم لمانع من الموانع، فيتم كلامه من عدم صحة السجود عليه، وإن كان المدار على انه مما يؤكل فعلاً بحسب النوع، كما ذكرناه فيما سبق، المدار على ان يكون الشيء مصداقاً للمأكول بالفعل، لكن المأكول عند نوع الإنسان، فهذا مما لا يؤكل الآن بحسب نوع الإنسان، لأنه مما يؤكل في موسم دون موسم، ففي هذا الموسم مما لا يؤكل بحسب نوع الإنسان، إذن يصدق عليه فعلا انه مما لا يؤكل فيصح السجود عليه.

### مسألة ثلاثة وعشرون، (ج13، ص167، الموسوعة): إذا لم يكن عنده ما يصح السجود عليه من الارض أو نباتها أو القرطاس، أو كان موجوداً، لكن لا يتمكن من السجود عليه لحر أو برد أو تقية، سجد على ثوبه القطن أو الكتان، (لا ينتقل الى الصوف).

وقد افاد سيدنا الخوئي (قده) في الشرح: ان هنا جهتين للبحث:

الجهة الاولى: في اصل جواز الانتقال مما يصح السجود عليه الى ما لا يصح. فإنه يجوز الانتقال في فرض الضرورة.

الجهة الثانية: بعد فرض الاضطرار وجواز الانتقال، فهل هناك تفاوت في الابدال، بأن يسجد على الثوب قبل الكف، بأن يسجد على ثوب القطن والكتان قبل الصوف؟ أو لا.

فالبحث تارة في الجهة الاولى، وهي أصل جواز الانتقال، ثم في الجهة الثانية.

فقال الظاهر لا خلاف في جواز الانتقال في فرض الضرورة، وجملة من النصوص تدل على ذلك، منها الصحيح والموثق.

الرواية الأولى: عن (عيينة، عتبيه، عتبة، أو بيّاع القصب)، (باب 4، من أبواب ما يسجد عليه، حديث1): قلت لأبي عبد الله (ع)، ادخل المسجد في اليوم الشديد الحر، فأكره ان اصلي على الحصى، فأبسط ثوبي فاسجد عليه. فقال: نعم، ليس به بأس.

فقد يقال أن ظاهرها جواز الانتقال في فرض الحرج، فضلا عن الضرورة.

ولكن نوقش في الرواية سنداً ودلالةً:

\*اما من ناحية السند\*

فإنه في الاستبصار رواها عن (عيينه)، وفي التهذيب رواها عن (عتيبه). ولا عيينه ولا عتيبه، موثق، وإنما التوثيق المذكور في النجاشي لعتبة.

ولكن السيد الخوئي (قده) قال، كما ذكر جامع الرواة ان الظاهر وحدة هذا الراوي والقرينة على وحدته اتحاد الراوي والمروي عنه كما يعبر عنه وحدة الطبقات، فلا يوجد في هذه الطبقة شخصان (عتبية وعيينة) فبقرينة وحدة الراوي والمروي عنه نستكشف انه راوي واحد. فإذا استكشفنا انه في هذه الطبقة لا يوجد الا راوي واحد، والموجود في هذا الطبقة بقرينة الراوي والمروي عنه قال عنه النجاشي (عتبة) ووثقة، فظاهره انه ثقة لتوثيق النجاشي، لانه لا يوجد عندنا في هذه الطبقة شخص آخر، فبقرينة الراوي والمروي عنه نقول ان ما عبر عنه الشيخ بعيينه أو عتيبه هو ما عبّر عنه النجاشي بـ(عتبة).

ولاجل تاكيد كلامه ننقل كلامي الشيخ والنجاشي :

فقد ذكر النجاشي (قده) في رجاله ؛ ص: 302

825 عيينة بن ميمون بياع القصب‌

ثقة، عين، مولى بجيلة، روى عن أبي عبد الله عليه السلام. له كتاب يرويه عدة، أخبرنا الحسين، عن أحمد بن جعفر، عن حميد، عن القاسم بن إسماعيل، عن علي بن النعمان، عنه بكتابه.

وذكر الشيخ قده في رجاله - 642 عيينة بن ميمون البجلي، مولاهم القصباني، كوفي.

وعلى ذلك فكما افاد (قده) تكون الرواية صحيحة من ناحية السند.

الا ان يقال ان الشيخ ترجم في رجاله لثلاثة وهم :

3731- 640 عتيبة بن عبد الرحمن الكوفي، بياع القصب.

3733- 642 عيينة بن ميمون البجلي، مولاهم القصباني، كوفي.

3738- 647 عتبة، بياع القصب الكوفي.

ومن المحتمل ان المقصود بالراوي هنا هو عتيبة بن عبد الرحمن لا عيينة بن ميمون بقرينة التعبير بعتيبة في النسخة المخطوطة للتهذيب وحيث ان عتيبة الكوفي لم يوثق فهذا قادح في قبول الرواية بل ان هناك فرقا بين مولى بجيلة الذي ذكره النجاشي والبجلي الذي ذكره الشيخ من حيث الراوي عنه ففي الاول الراوي هو علي بن اسماعيل وفي الثاني الراوي عنه هو القاسم بن اسماعيل واحتمل السيد الخوئي في المعجم الارسال لان حميد لا يروي عن الصادق بواسطة واحدة فمن المحتمل تعددهما .

واما التعبير عن احدهما مولى بجيلة والاخر البجلي فلا يدل على الاتحاد لان في ذلك الزمان من له اصل غير عربي أو غير معروف ينتسب الى قبيلة حتى يعرف ويعرّف نفسه بقبيلة معينة، فيقال مولى بني فلان، ومولى بني فلان، فهذا مما يكثر، أما أن هذا يدل على أن المنظور اليه هو راوي واحد في كلا الكلامين في كلام النجاشي وكلام الشيخ ليس قرينة على ذلك.

\*وأما من ناحية الدلالة\*

فقد اشكل بعض الفقهاء بأن الراوية تتضمن حكما لا يمكن القول به، لأنها تذكر أن ما دخل المسجد ورأى الحصى حاراً صح له السجود على غير مما يصح السجود عليه وهو الثوب، مع ان الملاك في جواز الانتقال مما يصح الى ما لا يصح الاضطرار، ولا يصدق عليه أنه مضطر، لإمكان ان يؤخر صلاته لوقت ان يبرد المكان، أو لإمكان ان يصحب معه شيئاً فإن توفر ما يصح السجود عليه من التراب أو الحصى أو النبات في تلك الأزمنة غير عزيز، فمجرد دخوله المسجد ورؤيته الحصى حاراً ليس كافياً في صدق انه مضطر للسجود، فما تضمنته الرواية من جواز السجود بمجرد رؤية الحصى حاراً مما لا يمكن الالتزام به.

وأجاب عن ذلك سيدنا (قده) بما ينفع للصغرى، وهو ان المساجد في تلك الأزمنة كانت بيد العامة، ولم يكن للإمامية مساجد، فإذا دخل المسجد ورأى ذلك فالتبديل أو التأجيل مخالف للتقية. فانضمت هنا ضرورتان، ضرورة حرارة الشمس وضرورة التقية، حيث إن التبديل والتأجيل مخالف للتقية، فمقتضى هذين المسوغين ان يسجد على ثوبه ولا يجب عليه التخلص من ذلك، حيث ان التقية لا يعتبر فيه عدم المندوحة.

ومع غض النظر عن الصغرى، نتكلم حول الكبرى، لدينا بحثان، بحث: ما هو ملاك الانتقال مما يصح الى ما لا يصح.

وبحث: بعد الفراغ عن الملاك ندخل في تطبيقاته وصغرياته.

نحن الآن ما زلنا في البحث الاول لو كنا في البحث الثاني، وهو البحث عن اصل ملاك الانتقال، هل ان ملاك الانتقال مما يصح الى ما لا يصح هو الاضطرار؟ فنقول: الاضطرار غير صادق في المقام، أو ان ملاك الانتقال هو التسهيل. بأن الإمام سهل على المكلفين بأنه يصح السجود على ما لا يصح السجود عليه. بمجرد الحرج الآني ولا يحتاج الى التبديل والتأجيل. فلتكن هذه الرواية من الأدلة الدالة على جواز الانتقال بمجرد الحرج أثناء الصلاة، ولا حاجة الى الاضطرار، فهذا الإشكال على مدلول الرواية بأنه مما لا يمكن الالتزام به، فرض في رتبة سابقة أن ملاك الجواز هو الاضطرار وان المورد ليس من مصاديقه. وأما لو قلنا بأن هذا اول الكلام، لعل ملاك الجواز هو الحرج الآني حين السجود وهو ما دلت عليه الرواية، فلتكن هذه الرواية من الروايات الدالة على هذا المطلب فتدخل ضمن الطوائف المعارضة وتحتاج الى المعالجة، ولا معنى لرد الرواية بأن هذا الحكم لا يمكن الالتزم به. مع غمض النظر عن الصغرى التي اجاب بها السيد الخوئي (قده).

### 014

كان الكلام في أن المكلف إذا لم يتمكن من السجود على الارض فتصل النوبة للبدل الاضطراري، وهو ما تعرضت له الروايات، منها رواية بن عيينه. وقد سبق الكلام فيها.

ومنها: رواية القاسم بن فضيل: قال: قلت للرضا (ع) جعلت فداك، الرجل يسجد على كمّه من أذى الحر والبرد؟ قال: لا بأس به.

فإن ظاهره جواز الانتقال الى السجود على الثوب عند عدم التمكن من السجود على الأرض لحر او برد.

ورواية أحمد بن عمر: قالك سألت أبا الحسن (ع) عن الرجل يسجد على كمّ قميصه من أذى الحر والبرد او على رداءه، فقال: لا بأس به.

ورواية محمد بن القاسم ابن الفضيل: قال: كتب رجل الى ابي الحسن (ع)، هل يسجد الرجل على الثوب يتقي به وجهه من الحر والبرد ومن الشيء يكره السجود عليه؟ فقال: نعم لا بأس به.

والرواية التامة سنداً، هي الأولى، معتبرة القاسم بن الفضيل.

فبتيّن من هذه النصوص، جواز الانتقال الى البدل عند عدم التمكن من السجود على الارض في الجملة.

الجهة الثانية: هل ان بين الأبدال ترتباً أم لا؟

حيث ذكر جملة من الفقهاء: انه إن لم يتمكن من السجود على الارض او نباتها، فليبدأ بالثوب من القطن او الكتان، ولا ينتقل من الثوب الى الصوف او الشعر.

وإذا لم يجد الثوب مطلقاً ينقل الى المعدن، فإن لم يجد المعدنن ينتقل الى كفة، وبعضهم قال: إن لم يجد الثوب ينتقل الى كفه، إن لم يجد الكف ينتقل الى المعدن.

فهل بين الأبدان ترتب أم لا؟

أما البدل الاول: الثوب. حيث ذهب جملة من الفقهاء منهم سيد المستمسك (قده)، منهم السيد الاستاذ(دام ظله): الى ان البدل، الثوب المتخذ من القطن والكتان لا يصار الى مطلق الثوب حتى لو كان صوفاً او شعراً. بينما ذهب سيدنا (قده) الى انه لا فرق، اذا لم يتمكن من السجود على الارض سجد على اي ثوب. والوجه في هذا الاختلاف وجود طائفتين من النصوص:

الطائفة الاولى: صحيحة القاسم بن فضيل، قال: قلت للرضا (ع) جعلت فداك الرجل يسجد على كمه من اذى الحر والبرد، قال لا بأس به.

لم يفصل بين ان يكون كمه من قطن وكتان او من صوم وشعر، فمقتضى إطلاق هذه الرواية التي تمسك سيدنا بها على عدم الفرق في نوع الثوب.

الطائفة الثانية: صحيحة منصور بن حازم عن غير واحد من أصحابنا (باب 4 من ابواب ما يسجد عليه، حديث 7) هذه سابقة زمانا وتلك عن الرضا قال: قلت لأبي جعفر إنا نكون في ارض باردة يكون فيها الثلج افنسجد عليه؟ قال: لا، ولكن اجعل بينك وبينه شيئاً قطناً او كتاناً.

حيث استفاد منها جملة من الفقهاء انه إذا تعذّر السجود على الارض ووصل الامر الى البدل الاضطراري فيعتبر فيه ان يكون قطنا او كتاناً لا مطلق الثوب.

فالكلام في الجمع بين الطائفتين:

ذكر سيدنا (قده) أن الطائفة الثانية وهي صحيحة منصور بن حازم، لو كانت في مقام بيان الحكم الواقعي يتم كلامه، فنحمل المطلق على المقيد، فصحيحة القاسم مطلقة، وهذه مقيدة بالقطن والكتان، فنحلها عليه.

أما صحيحة منصور بن حازم محمولة على التقية، وذلك، لأن ظاهرها انه وصل الى ارض باردة فيها ثلج، ولا يمكنه السجود على الارض لوجود الثلج المانع من الوصول الى الارض.

فمقتضى القاعدة ان يقول له ابحث عن ما يصح السجود عليه، فأمامك وقت وأمامك امكنة اخرى، ولم تنحصر الأمكنة في هذه الارض، ولم ينحصر الوقت في هذا الوقت، فنجد أن الامام لم يتعرض لكل ذلك وإنما قال: لا، ولكن اجعل بينك وبينه شيئا قطنا أو كتاناً.

وظاهر الجواب: انه يجوز السجود على القطن والكتان اختياراً، لا ان القطن والكتان بدل اضطراري عن الارض، لان المفروض ان المكلف ليس مضطرا اذ يمكنه الذهاب لارض اخرى، او يمكنه تأخير الصلاة لوقت يجد فيه الارض، مع ان الامام اجابته ابتداءا اسجد على القطن والكتان، فهذا ظاهر في انه يجوز السجود على القطن والكتان اختياراً. وحيث إن هذا المفاد وهو السجود على القطن والكتان اختياراً معارضا لما دل على اشتراط على ما يؤكل او يلبس، تحمل هذه الرواية على التقية فيسقط الاستدلال بها. فاذا سقط الاستدلال بها اخذها بالطائفة الثانية، (صحيحة القاسم بن فضيل)، قال لا بأس به. يعني مطلقاً.

ويلاحظ على كلامه (قده):

أولاً: منع الإطلاق في الطائفة الاولى وهي صحيحة القاسم بن فضيل. حيث قال انها مطلقة ومقتضى اطلاقها انه يجوز السجود على الثوب من أي نوع كان.

فيقال: بأن هذه الرواية ليس في مقام البيان من هذه الجهة، هي في مقام بيان جواز الانتقال على السجود على الثوب في الجملة عند عدم قدرة السجود على الارض، اما انها في مقام البيان من تمام الجهات، وانه اذا لم تقدر على السجود على الارض فيجوز لك السجود على اي نوع من انواع الثوب.

فهو في مقام بيان جواز الانتقال الى البدل الاضطرار عند فقط الارض في الجملة. لا انه في مقام البيان من سائر الجهات كي يتمسك بإطلاقها على عدم الفرق بين أنواع الثياب.

مضافاً إلى ان هذا لم يرد في لسان الإمام، فلو ورد في لسان الامام، بان قال له لم اقدر على السجود على الارض لحر او برد، فقال اسجد على كمك، فنتمسك بإطلاق العنوان الوارد في جواب الإمام الوارد لمطلق الثوب، اما ان السائل فرض الثوب، يعني الثوب لم يرد في جواب الامام، بل السائل قال اسجد على كمي نتيجة الحر او البرد، فقال لا باس به، (فلا بأس) غير معلوم بلحاظ اي فرض وبأي نوع.

إذن فبالنتيجة أصل دعوى الإطلاق في صحيحة القاسم بن الفضيل هي محل منع، لعدم كون المولى في مقام البيان من هذه الجهات، والمنبّه على عدم كونه في مقام البيان من هذه الجهات عدم ورود العنوان في جوابه.

يقول سيدنا: فيبقى الإطلاق في تلك الأخبار على حاله، فليتأمل.

أقول: الإطلاق في تلك الاخبار، فرع كون المولى في مقام بيان السجود على الثوب. فلو كان المولى في مقام بيان السجود على الثوب لتمسكنا بإطلاق كلامه لكل ثوب، أما المولى ليس في مقام بيان جواز السجود على الثوب، بل السائل فرض انه تعذر السجود على الارض وأنه يسجد على ثوبه، فأجاب الإمام بعدم الإشكال. فهو في مقام بيان جواز السجود على الثوب في الجملة لا انه في مقام بيان جواز السجود على الثوب كي يتمسك بإطلاق كلامه.

الإشكال الثاني: إن ظاهر قوله (ولكن اجعل بينك وبينه قطناً او كتاناً)، مقتضى اصالة الاحتراز، أن للقطن والكتان مدخلية، حيث إن العنوان ورد في كلام الإمام نفسه، فمقتضى اصالة الاحتراز ان للقطن والكتان مدخلية، وذلك فحمل الرواية على التقية مع أن العامة لا يفصلون بين القطن والكتان وبين غيره حتى يكون ذلك موجبا لنقل الرواية على التقية. إذن ورود القطن والكتان في كلام الامام بمقتضى اصالة الاحتراز ظاهر ان لهما موضوعية. خصوصاً أن الرواية المتضمنة للقطن والكتان هي الواردة عن ابي جعفر، المتقدمة على الرواية المطلقة الواردة عن الرضا (ع). فإذن بما ان القطن والكتان وارد في كلامه وليس للعامة تفصيل بين القطن والكتان وغيره من انواع الثياب، فظاهره انه لهما مدخلية، فمقتضى أصالة الاحتراز عدم الأخذ بإطلاق صحيحة القاسم بن الفضيل، لو كان لها اطلاق في نفسها. فالظاهر المراد أنه شيئا من القطن او شيئاً من الكتان.

وهناك رواية في (قرب الإسناد)، عن علي بن جعفر عن اخيه (ع)، سالته عن رجل يأذيه حر الارض وهو في الصلاة ولا يقدر على السجود، هل يصلح له ان يضع ثوبه اذا كان قطنا او كتاناً؟ قال (ع): اذا كان مضطراً ليفعل.

فهذه الرواية تدل على خلاف مقصود اليد الخوئي، وإنما يتنقل الى القطن والكتان في حال الاضطرار.

ويلاحظ على كلامه:

أولاً: منع الإطلاق في الطائفة الأولى، وعلى فرضه فإن مقتضى اصالة الاحتراز في الطائفة الثانية رفع اليد عن إطلاق الطائفة الأولى، فلا يصار الى الثوب من الصوف او الشعر مع وجود الثوب من القطن او الكتان، كما أفتى به جملة من الفقهاء.

البدل الثاني: ثم بعد العجز عنه ووصول النوبة الى الكف، هنا مطلبان، تارة نتكلم في مقتضى القاعدة.

وتارة نتكلم في مقتضى النص الخاص.

وقد بدأ السيد الخوئي في المطلب الثاني وهو مقتضى النص الخاص. فقال:

توجد لدينا روايتان في المقام:

الرواية الاولى: (باب 4، من أبواب ما يسجد عليه، حديث5) رواية ابي بصير، عن ابي جعفر (ع)، قال قلت له اكون في السفر فتحضر الصلاة وأخاف الرمضاء على وجهي كيف اصنع؟ قال تسجد على بعض ثوبك، قلت ليس علي ثوب يمكنني أن اسجد على طرفه ولا ذيله، قال اسجد على ظهر كفك، فإنها إحدى المساجد.

فظاهر (أحدى المساجد) أنها مما يسجد عليه، لا أنها فإنها مما يسجد به. لأنه لا ينسجم التعليل مع المعلل لو كانت الكف مما يسجد به، فإنه في مقام بيان ما يسجد عليه، فلابد ان يراد من قوله (فإنها احد المساجد) مما يسجد عليه، لا ممن يسجد به.

الرواية الثانية: رواية ابي بصير، قلت لأبي عبد الله (ع) جعلت فداك، الرجل يكون في السفر فيقطع عليه الطريق، فيبقى عريان في سراويل، ولا يجد ما يسجد عليه، يخاف ان سجد على الرمضاء احرقت وجهه؟ قال: يسجد على ظهر كفه فإنها إحدى المساجد.

يقول السيد الخوئي: لو تمت الروايتان سنداً لكانت خير دليل على أن الثوب مقدم على الكف، وان الكف في فرض تعذّر الثوب مقدمة على غيرها من البدائل.

لكن الأولى ضعيفة بعلي بن ابي حمزة، والثانية بإبراهيم بن اسحاق الاحمري.

إذن لابد من الذهاب الى المطلب الثاني.

هو بيان مقتضى القاعدة. فإن السيد الخوئي يتمسك هنا بقاعدة الميسور التي لا يقول بها، ويقول نقول بقاعدة الميسور في باب الصلاة لوجود الدليل عليها.

ويأتي البحث غداً في تمامية أدلته على قاعدة الميسور في باب الصلاة، وعلى تمامية ما ذكره السيد الاستاذ من التمسك بقاعدة لا تنقض السنة الفريضة في محل الكلام.

### 015

⬅ وقع الكلام في الترتب بين الأبدال، على فرض عدم التمكن من السجود على الأرض، وعدم وجدان الثوب، فهل يتعين السجود على الكفّ، أم ان المكلف مخير بينها وبين المعدن، أم ان المعدن مقدم على ظهر الكف. فهنا جهتان: الجهة الأولى: يتعرض لمقتضى الروايات الخاصة. الجهة الثانية: ما هو مقتضى القاعدة.

الجهة الأولى: مقتضى الروايات الخاصة. فلدينا في المقام روايتان عن أبي بصير: احداهما عن ابي جعفر، والاخرى عن ابي عبد الله.

الاولى: (قلت له اكون في السفر فتحضر الصلاة وأخاف الرمضاء على وجهي فكيف أصنع؟ قال: تسجد على بعض ثوبك، فقلت ليس عليّ ثوب يمكنني أن اسجد على طرفه ولا ذيلة، قال اسجد على ظهر كفك، فإنها احدى المساجد). فقد وقع الكلام في هذه الرواية، من ناحية السند، وناحية الدلالة.

أما من ناحية السند: فإن في طريقها علي بن ابي حمزة البطائني الذي كان قائداً لأبي بصير، وقد وقع البحث في معالجة هذه الجهة، أي دعوى ضعف البطائني علي بن ابي حمزة، فقد ذكر المحقق الداماد في (صلاته، ج3، ص118):

أن وهن البطائني بوقفه، فما قبله لا وهن فيه، ومن البعيد جداً نقل الأصحاب عنه بعد وقفه، فالظاهر أن ما نقله الأصحاب عنه إنما كان قبل وقفه، فلأجل ذلك تكون الرواية معتمدة من هذه الجهة.

ولكن الظاهر من عبارة (عدة الاصول للشيخ) خلاف ذلك[[6]](#footnote-6)، حيث قال: وإذا كان الراوي من فرق الشيعة، مثل الفطحية والواقفة والناووسية وغيرهم نظر فيما يرويه، فإن كان هناك قرينة تعضده، أو خبر آخر من جهة الموثوقين بهم وجب العمل به، وإن كان هناك خبر آخر يخالفه، من طريق الموثوقين وجب اطراح ما اختصوا بروايته والعمل بما رواه الثقة، وإن كان ما رووه (الواقفة أو الفطحية) ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه، وجب أيضاً العمل به، إذا كان متحرجا في روايته موثوقا في امانته وان كان مخطئاً في اصل الاعتقاد، ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بأخبار الفطحية، مثل عبد الله بن ابي بكير وغيره، وأخبار الواقفة، مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى، فظاهر هذه العبارة أن عمل الطائفة بروايات علي بن أبي حمزة كان بعد وقفه، وأنهم عملوا برواياته لانطباق الكبرى عليه وهي انه متحرج في روايته، موثوق لأمانته.

فيعد ما ذكره الشيخ في (العدّة)، شهادة بتوثيق الطائفة لعلي بن أبي حمزة. وحينئذٍ فيقال: أن ما ذكره الشيخ (قده) معارض لتضعيف النجاشي حيث إنه عبر عنه كذاب متهم ملعون، فيتعارض توثيق الشيخ مع تضعيف النجاشي فيتساقطان، فاذا تساقطا جرى استصحاب وثاقته الثابت كان قبل وقفه، فإن شهادة الشيخ بعمل الطائفة برواياته القدر المتيقن منه ما كان قبل وقفه، إنما الشيخ عمما الى ما كان بعد، وأنه كان متحرج، على الاقل كلام الشيخ ثابت فيما كان قبل وقفه. إذن بالنتيجة: حيث ثبتت وثاقته بنفس المدلول التضمني لكلام العدة فإذا شككنا استصحبنا الوثاقة.

وأما ما ورد في الرواية عن علي بن محمد قال: (حدثني محمد بن أحمد عن ابي عبد الله الرازي عن احمد بن محمد ابن ابي نصر عن محمد بن الفضيل، عن ابي الحسن (ع): قال: جعلت فداك اني خلفت ابن ابي حمزة وابن مهران وابن ابي سعيد أشد اهل الدنيا عداوة لله تعالى، قال، فقال: ما ضرك من ضل إذا اهتديت؟ إنهم كذبوا رسول الله (ص)، وكذبوا أمير المؤمنين (ع)، وكذبوا فلانا وفلانا وكذبوا جعفراً وموسى، ولي بآبائي (عليهم السلام) أسوة، قلت: جعلت فداك إنا نروي انك قلت لابن مهران اذهب الله نور قلبك، وادخل الفقر بيتك، فقال: كيف حاله وحال بره؟ قلت يا سيدي أشد حال، هم مكروبون وببغداد لم يقدر الحسين ان يخرج الى العمرة، فسكت. وسمعته يقول في ابن ابي حمزة، اما استبان لكم كذبه، اليس هو الذي يروي أن رأس المهدي يهدى الى عيسى بن موسى وهو صاحب السفياني، وقال إن ابا الحسن يعود الى ثمانية اشهر؟!).

فقد يقال بأن مفاد هذه الرواية، اما استبان لكم كذبه هو الشهادة بكذبه، فكيف تستصحب وثاقته.

فتحمل على الكذب الخبري لا المخبري. أي ان الكذب ليس في لسانه وإنما في المضمون، ان ما ذكره مخالف للقواعد.

وعلى أية حالة ما ذكره المحقق الداماد [[7]](#footnote-7) محل مناقشة ومنع. فإذا لم يثبت تضعيف النجاشي له فلا معارض لشهادة الشيخ بتوثيق الطائفة له، بل ويؤكد عمل الطائفة برواياته رواية علِيتهم عنه. فقد روى عنه ابن ابي عمير في (25 مورد)، وروى عنه الحسن بن محبوب في (39 مورد)، وروى عنه صفوان في 4 موارد.

وعلى فرض ضعف الرواية سنداً بعلي بن أبي حمزة، أو الرواية الثانية بالاحمري وهو ابراهيم بن اسحاق الأحمري. فهل يمكن تتميمهما بالشهرة، حيث إن سيد المستمسك (قده) في (ج5، ص505)، أفاد بأن المشهور عملوا بهذه الروايات، فعمل المشهور جابر لضعفها، وأفاد أيضاً بعض الفقهاء انه لا يحتمل مستند ارتكازي لفتوى المشهور بجواز السجود على الكف إلا العمل بهذه الرواية. لانه لا يحتمل عمل بها الا من باب التعبد، ولا منشأ لهذا التعبد الا وجود هذه الروايات.

ولكن يرد على ذلك ، ان ما سيأتي من استدلال سيدنا الخوئي (قده) والسيد الأستاذ (قده)، على هذه الفتوى بالقواعد لا بالنصوص الخاصة مانع من إحراز عمل المشهور بهذه الروايات الشريفة.

أما من ناحية الدلالة: فما هو المقصود (أكون في السفر فتحضر الصلاة، وأخاف الرمضاء على وجهي، فكيف اصنع؟ قال: تسجد على بعض ثوبك، فقلت ليس علي ثوب، قال اسجد على ظهر كفك).

فهنا ثلاثة محتملات للرواية:

المحتمل الاول: ما استظهره صاحب الجواهر (قده) [[8]](#footnote-8)، وصاحب الحدائق (قده): أن المنظور اليه في الرواية سؤالاً وجواباً استقرار الجبهة، أي ان السائل افاد بأن نتيجة حر الرمضاء لا استطيع ان استقر على الارض بجبهتي فالحرارة مانع من استقرار الجبهة على الارض وليست مانعة من اصل السجود، فالإمام (ع) ارشده الى طريقة تكوينية لا الى طريقة تعبدية شرعية، بأنه يمكنك تحصيل الاستقرار، بأن تضع ثوبت على الارض أو مع تعذر الثوب تعض كفك. فالمنظور اليه سؤالاً وجواباً ليس هو عدم التمكن من أصل السجود، فأجاب الإمام (ع) بما هو مشرّع بالانتقال الى بدل الأرض الا وهو الثوب، فإن لم يكن فالكف، فالمسالة ليست تعبدية، أي ليس ان الامام في مقام بيان الترتب الاضطراري والفرق بينه وبين الكف، بل هو في مقام الارشاد الى طريقة خارجية لتحصيل استقرار الجبهة حال السجود، فإذا لم تستطع أن تستقر الى الأرض نتيجة الحر ضع ثوبك، فإن لم يكن معك ثوبن فضع كفك. فالرواية اصلا اجنبية عن محل الكلام، اذ لا نظر لها سؤالا وجوابا الى مسألة تعذر السجود على الارض والانتقال الى البدل الاضطراري.

المحتمل الثاني: ان المراد أن يضع ثوبه ويضع ما يصح السجود عليه إلى الثوب.

ويلاحظ على هذين المعنيين:

أن سياق الرواية بالتركيز على عنوان السجود، حيث قال لا يمكنني السجود على الارض قال تسجد على طرف ثوبك، تسجد على ظهر كفك، فإنها احدى المساجد، فإن تركيز الجواب على عنوان السجود ظاهر في أن محط السؤال كان أصل السجود لا مسألة الاستقرار. فيتعين المحتمل الثالث.

المحتمل الثالث: وهو ان ظاهر السؤال ان السائل متحرج على السجود على الارض، فأجاب الإمام (ع) جواباً شرعياً، بأنه يمكنه حينئذ الانتقال الى بدله الاضطراري الا وهو الثوب، فأجاب بأن الثوب غير موجود فانتقل الى بدله الآخر الا وهو الكف، فلو كنا ونحن والرواية لكانت تامة الدلالة على الترتب بين الثوب والكف حال الاضطرار.

الا أن الكلام وقع في التعليل، فما معنى (فإنها احدى المساجد)؟. ما هو وجه الانسجام بين التعليل والمعلل. حيث إن الإمام (ع) امره بالسجود على كفه وعلل جواز السجود على الكف في فرض الاضطرار لأنه احدى المساجد.

ذكر صاحب الوسائل (قده) وجوها ثلاثة:

الوجه الاول: قال بأن هذه الجملة ليست تعليل، بل إنشاء لحكم تعبدي أي ان الشارع اعتبرها احدى المساجد في فرض الاضطرار.

ولكن ما اُفيد خلاف ظاهر التعبير بالفاء.

الوجه الثاني: إنها تفسير للآية، حيث إن الآية الكريمة قالت: (وإن المساجد لله فلا تدعوا مع الله احداً).

فجاءت الرواية وقالت ان الكف احدى المساجد التي ذكرتها الآية الشريفة.

وحينئذٍ فنقول يكون مفاد هذه الجملة اجنبي عن الرواية بالكلية، وهذا خلاف ظاهر السياق.

المحتمل الثالث: أنها ناظرة لاحد الافراد التي يسجد عليها حال الضرورة، حيث قال: اسجد على ظهر كفك فإن ظهر الكف احد المساجد. يعني أحد الأفراد التي يسجد عليها.

ويلاحظ على ذلك: بأنه شبيه بتعليل الشيء بنفسه، يجوز السجود لك على الكف لأن الكف احد الأفراد التي يجوز السجود عليها. فيشبه تعليل الشيء بنفسه وهو امر مستهجن.

المحتمل الرابع: ما ذكره صاحب الوافي، فقال: المقصود (أنها احدى المساجد) يعني احدى وسائط السجود على الارض. مفاد الرواية: اسجد على كفك فإذا سجدت على كفك كفقد سجدت على الأرض، فإن الكف واسطة في السجود على الارض.

وهذا يتنافى مع الترتب بين الثوب وبين الكف، فمن الواضح ان الثوب ليس واسطة في السجود على الارض لو كانت الكف واسطة في السجود على الأرض.

فالمتحصّل: أن ظاهر الرواية انه لما كانت اليد احد المساجد السبعة التي يسجد بها فهي اقرب ان يسجد عليه عند تعذر الثوب وهذا التعليل تعليل تعبدي يتنافى مع بعض الروايات التي سيأتي عرضها، الا وهي صحيحة حريز عن زرارة عن ابي عبد الله (ع)، (قال: قال رسول الله (ص) السجود على سبعة اعظم، الجبهة، واليدين والركبتين والابهامين).

فإن ظاهر هذه الصحيحة ان اليدين مما يسجد بهما، لا مما يسجد عليهما. فكيف التوثيق بين الروايتين.

والحمد لله رب العالمين.

### 016

وقع الكلام في أن المكلف إذا لم يتمكن من السجود على الأرض أو ما انبتت، ولم يجد ثوباً يصلي عليه، تصل النوبة للسجود على ظهر كفه، فهل أن المدرك لهذا القول، النص، أو هو مقتضى القاعدة.

فذكرنا: أن جملة من الفقهاء استدلوا على جواز السجود على ظهر الكف بالنص. وهو رواية أبي بصير، التي عللت في الذيل بقوله (ع): (فإنها إحدى المساجد). وقلنا بأن ظاهر التعليل في قوله (اسجد على ظهر كفك فإنها احدى المساجد) أن اليد لكونها احد المساجد السبعة فهي الأولى بالسجود عليها عند فقدان الثوب، وهذا يتعارض مع صحيح حريز عن زرارة عن ابي جعفر (ع) قال: قال رسول الله (ص) السجود على سبعة اعظم، الجبهة واليدين والركبتين والابهامين). بتقريب: أن المدلول المطابقي لصحيح حريز ان اليدين مما يسجد به، إذن فالمدلول الإلتزامي لصحيح حريز ان اليدين مما لا يسجد عليه، لوجود التغاير عرفا بين ما يسجد به وما يسجد عليه، فإذا استفدنا من صحيح حريز بالمدلول الالتزامي ان الكف مما يسجد به لا عليه، تعارض مفادها مع ذيل رواية ابي بصير التي قالت (اسجد على ظهر كفك فإنها احدى المساجد).

ولكن، يمكن رفع التعارض بين الروايتين، بمنع المدلول الالتزامي المدعى، وذلك لأن ظاهر صحيح حريز بيان ما يعتبر في السجود شرعاً. وليس الامام في مقام بيان حقيقة السجود، أي ان حقيقة السجود متقومة بالأعظم السبعة، كي يقال: اذن الكف مقوم للسجود فكيف يكون مسجد، بل الرواية في مقام بيان حكم شرعي، أي ان السجود الواجب يعتبر فيه شرعا الاعظم السبعة، فاعتبار الاعظم السبعة في صحة السجود لا يدل بالالتزام على ان الكف لا يسجد عليها وإنما يسجد بها فقط. هذا لا دلالة فيه كي يقع التنافي والتعارض بين الروايتين.

وعلى فرض التعارض فقد يقال بأن مقتضى التبعيض في الحجية سقوط التعليل عن الحجية، ويبقى مفاد الرواية وهو قوله (ع): (اسجد على ظهر كفك) حجة يؤخذ به، ولكن التفكيك بين التعليل والمعلل من حيث الحجية مستهجن عرفاً، بأن نقول: الحكم المعلل يؤخذ به والرواية حجة فيه، واما التعليل المذكور في الرواية فلا يؤخذ به لوجود المعارض، فالتفكيك بين التعليل والمعلل من حيث الحجية كالتفكيك بينمهما من حيث الظهور مستهجن عرفا.

فاذا فرضنا ان هناك تعارضا بين رواية ابي بصير ورواية حريز لقلنا بالتساقط والرجوع إلى مقتضى القاعدة.

هذا تمام الكلام في الاستدلال بالرواية على الحكم وقد تبين عدم تامية الاستدلال.

الجهة الثانية: مقتضى القاعدة. فهنا وجهان:

الوجه الأول: ما ذكره السيد الخوئي (قده)، في (ص172، ج13، الموسوعة الفقهية): ان مقتضى القاعدة هو قاعدة الميسور المعتبرة في باب الصلاة. والدليل على قاعدة الميسور في باب الصلاة ليس هو الادلة العامة كقوله لا يسقط الميسور بالمعسور، لعدم تماميتها سنداً ودلالة عنده. وإنما الدليل عليها في الصلاة مجموع مقدمات اربع:

المقدمة الاولى: هل ان عدم التمكن من السجود على الارض، أو السجود على الثوب يوجب سقوط الصلاة؟ كسقوط الامر بالمقيد لتعذر قيده.

يقول نعم لو لم يكن عندنا دليل على أن الصلاة لا تسقط بحال لقلنا ان الامر بالمقيد ساقط لتعذر قيده وهو صحة ما يسجد عليه، ولكن حيث قام دليل على ان الصلاة لا تسقط بحال، إذن المقدمة الاولى ثبتت.

المقدمة الثانية: هل يسقط السجود لتعذر قيده وهو صحة ما يسجد عليه؟ قال: لا يسقط، لما دل على ان الصلاة ثلاثة اثلاث: الطهور والركوع والسجود. وظاهر هذه الروايات ان مطلوبية السجود لا تسقط، فمتى ما كانت الصلاة مأموراً بها فالسجود مطلوب.

المقدمة الثالثة: قال ان دليل البدل، الانتقال إلى الايماء بأن يقول قائل بأن السجود الاختياري متعذر فننتقل إلى السجود الايمائي.

يقول: إن دليل الانتقال إلى الإيماء اخذ فيه عجز خاص، حيث ورد فيه عنوان المريض، ومن لا يقدر على وضع جبهته على الارض، فحيث اخذ في دليل البدلية عجز خاص فلا يصار إلى الإيماء مع التمكن من وضع الجبهة، فلا ينتقل إلى الإيماء مع التمكن من السجود الاختياري بوضع الجبهة والمساجد الاخرى لأجل تعذر الارض أو نباتها.

المقدمة الرابعة: إذا كانت الصلاة مطلوبة والسجود مطلوب والسجود الاختياري مطلوب، لكن لا يمكن تحصيل المسجد، أي الأرض أو ما انبتت. فمقتضى دليل الاضطرار الانتقال إلى البدل. من ثوب أو كف أو معدن.

فإن قلت: نحتمل ان للمعدن خصوصية كمعدن الذهب والفضة، أو نحتمل لظهر الكف خصوصة.

قلت: ان مقتضى البراءة عن التعيين انه مخير بين الابدال. فهو مخير بين ان يسجد على ثوبه أو كفه أو المعدن، ما دام لا يمكن تحصيل المسجد الشرعي.

هذا ما افاده في تقرير قاعدة الميسور في باب الصلاة.

ويلاحظ على ما اُفيد: بأننا تارة نستند إلى الروايات التي دلّت على جواز السجود على الثوب.

منها: صحيحة القاسم بن الفضيل، قال: (قلت للرضا (ع) جعلت فداك الرجل يسجد على كمه من اذى الحر والبر؟ قال: لا بأس به).

فاذا نظرنا إلى هذه الروايات اغنتنا عن المقدمة الاولى وهي ان الصلاة لا تسقط بحال، والمقدمة الثانية وهو مطلوبية السجود، والمقدمة الثالثة وهو ان المطلوب السجود الاختياري. فلا نحتاج إلى هذه المقدمات بالرواية نفسها.

فقد دلّت الرواية على ان من لا يقدر السجود على الارض لأجل الحر والبر يجوز السجود على كمه. فنفس الرواية تثبت وجوب الصلاة، وجوب السجود، ووجوب السجود الاختياري.

إذن بقي الأمر في الثوب. أن هذه الرواية دلّت على السجود على الثوب، ولم تدل على السجود على الكف، فإذا الغى العرف الخصوصية، وقال بأن لا خصوصية في الثوب، المدار أنه لا يتمكن من تحصيل ما يحصل عليه لحر أو لبرد، فلا خصوصية للثوب. إذن ينتقل إلى سائر الابدال. وان قال العرف نحتمل خصوصية للثوب فعلى الاقل المدلول التضمني وهو انه إذا لم يحصل المسجد الشرعي ينتقل إلى بدل اضطراري، فإن هذه الروايات الدالة على جواز السجود على الثوب دلت على مدلولين:

المدلول الأول: الانتقال إلى البدل الاضطراري، والمدلول الثاني: ان البدل الاضطراري ثوب. فإذا لم يحصل الثوب فالمدلول الأول باقٍ على الحجية وهو الانتقال إلى البدل الاضطراري. فبضم هذه الروايات إلى اصالة البراءة عن التعيين يتم المطلب بلا حاجة إلى ما افاد من القواعد.

وأما لو أغمضنا النظر عن هذه الروايات وبنينا المطلب فقط وفقط على مقتضى القاعدة، فإن مقتضى ذلك اعتبار عدم المندوحة زمانا ومكاناً، أي انه لا تصل النوبة للسجود على ظهر الكف الا إذا لم يكن عنده غيرها لا مكانا ولا زماناً بأن يؤخر الصلاة إلى آخر الوقت. اذ لا منشأ للانتقال الا دليل الاضطرار، ولا يصدق عليه انه مضطر الا إذا لم يكن هناك مندوحة لا زمانا ولا مكانا، مع انه يريد ان يؤسس لهذه المقدمات قاعدة الميسور التي لا يعتبر فيها المندوحة زمانا ومكاناً.

الوجه الثاني: ما يستفاد من كلمات السيد الاستاذ (دام ظله) من التشبث بقاعدة (لا تنقض السنة الفريضة)، ببيان ان مفاد صحيحة زرارة: (لا تعاد الصلاة الا من خمسة، القبلة والوقت والطهور، والركوع والسجود، والتشهد سنة، والقراءة سنة، ولا تنقض السنة الفريضة). فإن ظاهر الذيل ان الاخلال بالسنة عن عذر لا يوجد نقض الصلاة وبطلانها، فمقتضى عموم هذا الذيل صحة صلاة من سجد على ظهر كفه أو ثوبه، لأنه انما اخل في السنة، حيث ان اعتبار الارض أو ما انبتت في المسجد من السنن لا من الفرائض، فهو اخل بالسنة عن عذر من اخل بالسنة عن عذر فصلاته صحيحة.

ولكن ما اُفيد مورد لإشكالين:

الإشكال الاول: ما يظهر من كلمات سيدنا الخوئي (قده) انه لا شمول لصحيح لا تعاد لفرض الخلل عن التفات، فإن صحيحة لا تعاد ناظرة لمن التفت للخلل بعد وقوعه، فخوطب باعد فجاءت لا تعاد ودفعت الخطاب بأعد. وأما من كان ملتفتاً إلى الخلل اثناء وقوعه فلا تشمله (لا تعاد)؛ أولاً: لانصراف قوله لا تعاد الصلاة إلى الشخص الذي لولا قول الإمام (لا تعاد) لكان مقتضى القاعدة في حقه الإعادة. وهذا إنما يتصور فيمن التفت إلى الخلل بعد أن مضى موقعه.

أما من كان يوقع الخلل عن التفات فهذا ليس ممتثلا من الاصل للأمر لا انه مخاطب بالإعادة كي ينفى بلا تعاد. إذن نفس لسان (لا تعاد) منصرف عرفاً إلى من التفت إلى الخلل بعد وقوعه، فلا يشمل من أخل وهو ملتفت كما هو محل كلامنا.

مثلاً: من ركع في الرابعة التفت إلى انه لم يأت بالمغرب فهل تشمله حديث لا تعاد، فيقال صحت صلاتك. لأنك إنما اخللت بالسنن لا من الفرائض؟! أو يقال بأن اكمال الرابعة اخلال عمدي.

او ان المرأة إذا التفت اثناء الصلاة إلى بروز شعرها، فأدخلت الشعر واكملت، فإن لحظة ادخال الشعر تحت الحجاب إخلال عمدي عن التفات، فهذه اللحظة من الصلاة مرت بلا ستر عن عمد.

لذلك التزم سيدنا الخوئي في سائر هذه الموارد بالبطلان، بأنه لا تشمله قاعدة (لا تشمل السنة الفريضة) لأنه أخل وهو ملتفت لذلك.

وجواب هذا الإشكال كما ذكرنا: أن العرف يرى القرينية للذيل على الصدر، وليس العكس. فإذا كان ظاهر الذيل ان الاخلال بالسنة عن عذر لا يوجب نقض الفريضة، سواء كان عن التفات أو لم يكن. فلا ظهور في الصدر اكثر من الإرشاد، فإن قوله (لا تعاد الصلاة الا من خمسة) مجرد ارشاد إلى صحة الصلاة إن لم يخل بأحد الخمسة، وبطلان الصلاة ان أخلّ بأحد الخمسة. لا أن المدلول العرفي لهذا اللسان قرينة على ما هو المراد من الذيل ، بل ما هو الظاهر من الذيل هو قرينة على ما يراد من الصدر.

الاشكال الثاني: لنفترض ان لا تعاد لا تنطبق عليه. فلا اقل ان الروايات التي قالت (من ترك متعمداً اعاد الصلاة). يشمل هذا لأن هذا ترك متعمداً. مع فرض أن صحيحة زرارة لا نتمسك بها في المقام، لكن عندنا روايات اخرى، (فمن ترك القراءة متعمداً أعاد الصلاة) و(من ترك التشهد متعمداً اعاد الصلاة)، فأناط البطلان بالتعمد، وهذا الكلام ينطبق على محل الكلام. اخل بالمسجد متعمداً فتنطبق عليه تلك الأدلة.

الجواب: لم يحرز ظهور التعمد في مطلق الالتفات، بل لعل المراد بالتعمد عدم العذر، فإذا كان من المحتمل ان المراد بقوله (متعمداً) يعني من فعل بدون عذر، لم ينطبق على محل كلامنا، فإن من سجد وهو مضطر على ظهر كفه أو ذيل ثوبه، فليس سجود لا بعذر كي يصدق عليه عنوان متعمداً.

الإشكال الأخير: سلّمنا معكم في أن ظاهر الذيل فيمن اخل بالسنة عن عذر فإن ذلك لا يوجب نقض الفريضة، أما هذا عذر أم لا؟ فهذا أول الكلام، فهذا تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية. سلمنا معكم بهذا الذيل، أما من سجد على ظهر كفه ويمكنه الانتظار إلى آخر البحث، أو يمكنه في مكان آخر عن المسجد، هل يصدق عليه أنه أخل بالسنة عن عذر، أم لا؟ فهذا أول الكلام. فوصلت النوبة إلى ما هو مقتضى القاعدة (الاصل العملي).

### 017

### ذكر سيد العروة (قده): يشترط أن يكون ما يسجد عليه مما يمكن تمكين الجبهة عليه، فلا يصح على الوحل والطين والتراب الذي لا تتمكن الجبهة عليه. ولكن إذا لصق بجبهته يجب إزالته في السجدة الثانية.

وهذه المسألة تتضمن مطالب اربعة:

المطلب الاول: هل يشترط في صحة السجود المأمور به تمكين الجبهة من المسجد؟ أم يكفي ملاصقة الجبهة للمسجد وإن لم يكن هناك تمكين.

ذهب سيدنا (قده) وجمع منهم سيد العروة إلى اعتبار التمكين، اي أنه مضافاً لوضع الجبهة على الأرض لابد من عنصر الاعتماد، بأن يكون إلقاء ثقل الجبهة على ما يسجد عليه، واستدل على ذلك بوجهين: (ص173/ ج13).

الوجه الأول: أن مفهوم السجود عرفا هو ذلك. اي ان السجود عرفا لا يصدق بمجرد المماسة والملاصقة، فلو فرضنا ان رأس الانسان مربوط بحبل في السقف بحيث اذا صارت جبهته على المسجد لا يكون هناك اعتماد وثقل بل بمجرد مماسة، فانه لا يصدق السجود عرفاً.

الوجه الثاني: الرواية الشريفة، موثقة عمّار عن ابي عبد الله (ع)، (باب 15، من ابواب مكان المصلي، حديث 9 من الوسائل) عن ابي عبد الله (ع) قال: (سألته عن حد الطين الذي لا يسجد عليه؟ فقال: إذا غرقت الجبهة ولم تثبت على الارض).

فمقتضى ذلك ان ثبات الجبهة على الارض معتبر. يعني لا يسجد على الارض اذا غرقت الجبهة ولم تثبت. فظاهر الرواية الارشاد الى اعتبار الثبات.

وكلا الوجهين محل تأمل.

أما الوجه الاول: فإن من الواضح لدينا ان السجود يصدق بمجرد مماسة الجبهة على الارض وان لم يحصل القاء ثقل، ولذلك ذكرنا في مبحث اجتماع الامر والنهي انه لو كان المسجد مغصوباً فإنه لا يضر بصحة السجود شرعاً، لأن السجود هو مجرد هيئة مماسة الجبهة للأرض، فكون القاء الثقل او الاعتماد منهيا عنه لان المسجد مغصوب لا يعني اجتماع الامر والنهي في متعلق واحد، فما هو المأمور به هو مجرد هيئة المماسة وليس منهيا عنه، وما هو منهي عنه وهو القاء الثقل على الارض الذي هو فعل وتصرف غصبي، ليس مأموراً به لعدم دخالته في السجود، فلا مانع من اجتماع الامر والنهي بناء على ان حيثية الاعتماد والقاء الثقل لا دخل لها في السجود المامور به. بينما على كلام سيدنا الخوئي يكون السجود المامور به مجمعا للامر والنهي. فهو مامور به من حيث الهيئة ومنهي عنه من حيث الاعتماد لان في الاعتماد تصرفا في المكان المغصوب، لذلك ذهب الى عدم صحة الصلاة في المكان المغصوب من جهة ان السجود المامور به سوف يكون مجمعا للأمر والنهي.

إذن المسألة منوطة بالعرف. فهل يرى العرف السجود فعلا يعتبر فيه زيادة على مماسة الجبهة للارض عنصر آخر وهو ألقاء الثقل على الارض ام يكفي مجرد المماسمة. نحن نستظهر من العرف انه اذا وضع جبهته على الارض يقال هذا ساجد سواء كان هناك القاء ثقل ام لم يكن.

وأما الوجه الثاني: فظاهر الرواية اعتبار الثبات مقابل عدم الاستقرار لا اعتبار التمكين بمعنى القاء الثقل. قال: سألت عن حد الطين الذي لا يسجد عليه ما هو؟ فقال: اذا غرقت الجبهة ولم تثبت. فهذا لا يستفاد منه مضافاً لثبات الجبهة يعتبر تمكين واعتماد.

المطلب الثاني: لا بأس بالسجود على الطين اذا امكن تثبيت الجبهة، فإنه مضافاً لصدق عنوان الارض عليه، فتشمله الاطلاقات. تدل عليه نفس الموثقة، فإن قوله (اذا غرقت الجبهة ولم تثبت على الارض فلا تسجد) مفهومه إذا لم تغرق الجبهة فاسجد على الطين. فإنها دالة بمفهومها على جواز السجود على الطين بمفهومها في الجملة.

وهذا يعني ان الطين من المساجد، فلا خصوصية للتراب مقابل الطين.

المطلب الثالث: اذا سجد على الطين او التراب او التربة الحسينية، فلصق بجبهته، وأعاد وسجد مرة أخرى. فهل تحققت سجدتان فيجزيه ذلك ام لابد من إزالة الطين عن الجبهة كي تتحقق سجدتان؟.

حكم (قده) بوجوب الإزالة لأجل السجدة الثانية، وهذا هو المعروف بينهم.

الكلام في هذا الفرع تعرض له السيد الخوئي تبعا لسيد العروة في موضعين، في شرائط المسجد وفي باب السجود واختلف كلامه. فهنا خالف المعروف وهناك وافق المعروف، ولعل الثاني عدول عن الاول لان بحثه عن السجود متأخر عن بحثه في شرائط المسجد.

فنقول: اُستدل على اعتبار ازالة الطين عن الجبهة بعد السجدة الأولى بوجوه ثلاثة:

الوجه الأول: (تعرض له ص174، ج13):

قال ذكرنا في بحث الغسل والوضوء ان الحدوث معتبر في الفعل المتعلق للأمر ولا يكفي الإبقاء بل لابد من الإحداث. لا لأجل ان عنوان المشتق ظاهر في الحدوث، بل لأن ظاهر الامر بفعل أن المأمور به احداثه، فلا يكفي البقاء عليه قبل الامر، فإذا قال المولى إذا اجنبت فاغسل راسك وبدنك، فإن ظاهر الامر المتعلق بالغسل ان المراد به احداث الغسل، فلو كان في قلب الماء مرتمساً، والتفت الى انه قد اجنبت ويحتاج الى غسل، فقصد الغسل قربة لله تعالى، فإنه لا يقع مصداقاً لما هو المأمور به اذ لم يوجد الغسل وإنما ابقاه. فظاهر الامر لا ظاهر عنوان الغسل حتى يقال ان الغسل من المشتقات والمشتق ظاهر في الفعلية والفعلية اعم من البقاء والحدوث، بل يقول السيد: ليس من باب ظهور المشتق في الحدوث كي يرد ذلك بل من باب ظهور الأمر بالفعل في أن المطلوب إحداثه، فلا يكفي إبقاءه. وكذا الامر في باب الوضوء، (إذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم)، فلو فرضنا ان الشخص قبل اذان الظهر وجهه تحت الماء ولما سمع الأذان نوى غسله قربة الى الله تعالى، لا يصدق عليه انه وضوء وغسل بل هو ابقاء لما مضى.

وبناء على هذه الكبرى الكلية ذكر تطبيقها في المقام:

قال: اذا صليت فكبر واقرأ واركع واسجد. فإن ظاهر الامر المتعلق بالسجود، ان المطلوب إحداث وضع الجبهة على الأرض، فاذا افترضنا انه سجد السجدة الاولى والتصقت التربة بجبهته فقط، ثم مرة أخرى احنى رأسه، فعندما احنى رأسه في السجدة الثانية لم يصدق انه احدث وضع جبهته على الارض لا بالنسبة الى التربة لان المفروض ان التربة باقية فملاصقة الجبهة للتربة بقاء لما مضى وليس حدوثاً، ولا بالنسبة للأرض التي تحت الجبهة لأنه سجد عليها بواسطة ولم يسجد عليها بالمباشرة، اذن لم يصدق احداث وضع الجبهة على الارض، لا بلحاظ التربة لأنها بقاء، ولا بلحاظ الأرض التي تحت التربة لوجود المانع وهو التربة الملتصقة بجبهته. فإذن بناء على هذا الإشكال لا بد من ازالة التربة او الطين اللاصق او التراب اللاصق اذا كان كثيفا لا بد ان ازالته كي يصدق انه سجد سجدتين لانه وضع جبهته على الارض مرتين.

أجاب السيد الخوئي عن هذا الاستدلال ببيانين:

البيان الاول: بأنه يعتبر في تحقق السجود حدوث وضع الجبهة على الارض. لكن الصغرى يناقش فيها.

بيان ذلك: ان السجود المأمور به هيئة وهذه الهيئة مكونة من عنصرين: وضع ، واعتماد. فبما ان السجود المأمور به هيئة بل قال بان هذا السجود العرفي. إن السجود العرفي فضلا عن كونه مأمور به السجود متقوم بهذين العنصرين، هيئة عن وضع واعتماد، فاذا وضع جبهته ولصق الطين على جبهته وسجد مرة أخرى على الارض، لم يحصل حدوث بالنسبة الى الوضع، لكن حصل حدوث بالنسبة الى الاعتماد، أي ان الهيئة المركبة من وضع واعتماد تكررت، لا أنها ابقاء لما مضى. فعندما رفع رأسه من السجدة الأولى انتهت الهيئة، وعندما وضع جبهته مرة أخرى وإن كانت التربة ملتصقة بجبهته لكن حدثت هيئة أخرى. فنحن نسلّم ان المعتبر في السجود الحدوث، لكن السجود هيئة مركبة من وضع واعتماد لا انها ابقاء لما مضى.

فبناء على ذلك تكررت منه سجدتان، فحصل الركن، وإلا لو لم تعتبروا الوضع الثاني سجودا لصح لمصلي ان يسجد على شيء مرة، إذا كان لا يصدق على الوضع الثاني انه سجود او انه السجود المأمور به اذن يمكن للمصلي ان يكرر وضع راسه ولا يعد زياده لانه ليس هو السجود المأمور به.

وقد ذكر (قده) ذلك في (ج15، ص114) ضمن حديثه مسألة2، من مسائل العروة. وذكر الإشكال وذكر الجواب ايضاً، وهو ان السجود المأمور به هيئة من وضع واعتماد، والمفروض ان هذه الهيئة قد انعدمت بوضع الرأس ثم حدثت مرة أخرى.

الدليل الأول على اعتبار الازالة ذكره واجاب عنه.

الدليل الثاني الذي تبناه: والأولى في تعليل الوجوب ان يقال.

يقول: هناك فرق بين السجود العرفي والسجود الشرعي. فالسجود العرفي اللغوي حاصل، بتعدد وضع الجبهة، فالعرف يقول سجد مرتين، وهي فرق بين نسبة الاستعلاء ونسبة المماسة، فإن السجود العرفي هو وضع الجبهة على ما يسجد عليه وهو تحقق، يقال رفع الرأس ووضع الرأس، بالمباشرة او بالواسطة فهذا غير معتبر عرفاً، صحيح انه لم يسجد على التربة لانها لاصقة على جبهته، لكنه سجد على ما تحتها، فالمصلي إذا رفع رأسه من السجدة الاولى وكانت التربة ملتصقة بجبهته، ثم رفع جبهته مرة أخرى على الارض فقد سجد على الارض، وإن لم يسجد على التربة، لان التربة ملتصقة لكنه يصدق انه سجد على الارض، غاية ما في الباب انه سجد على الارض بالواسطة لا بالمباشرة، ولا يعتبر في السجود العرفي ان يكون السجود على الارض بالمباشرة، إذن لو كنا نحن والسجود العرفي لقلنا بتكرره وإنه حدث مرتين، لان المناط عندهم بالسجود على الأرض، سواء كان بالمباشرة او بالواسطة، هذا لا كلام فيه.

إنما الكلام في السجود المأمور به شرعاً. فيقول: السجود المأمور به شرعاً أخذ فيه مضافا إلى الوضع على الارض المماسة والإصابة.

وعبرت النصوص. مثلا في موثق عمار: (إيّنٌ ذلك أصبت به الأرض اجزأك).

وفي صحيحة زرارة: (فأيما سقط، سقط من ذلك إلى الارض أجزأك).

وفي صحيحة زرارة الأخرى: (إذا مسّ جبهته الارض فقط سجد).

إذن بالنتيجة، المعتبر السقوط او الاصابة او المس. فيعتبر مضافاً لوضع الجبهة على الارض المس، الاصابة، السقوط، و لا تصدق هذه العناوين الا بالمباشرة والحدوث. فالكلام في السجدة الثانية بعد ان التصقت التربة في جبهته، فهنا ما اصاب الارض وما مس الارض وما سقط على الارض لان التربة ملتصقة، وإن قلت صدق المس او السقوط او الاصابة، بلحاظ التربة نفسها، يقول: هذا سقوط بقائي، اصابة بقائية، مس بقائي، وليس حدوثياً، فحيث إن المعتبر المس، والسقوط، والإصابة، وهو ظاهر في الحدوث والمباشرة لم يصدق. لذلك قال: فإن صدق هذه العناوين ولا سيما السقوط يتوقف على انفصال الجبهة عن الارض ثم وضعها، إذ بدون ذلك لا يصدق ان الجبهة سقطت او اصابت او مست، بل المتصف بهذه الامور الجبهة التي عليها التربة. أما سقوط الجبهة بما هي هي لا بما هي ملتصقة بالتربة لم يصدق اصابة او سقوط او مس.

فإن الحدوث ملحوظ في مفاهيم هذه العناوين كما عرف. فسقوط الجبهة على التربة لم يتحقق، وعلى الارض وإن تحقق لكنه مع الحائل والواسطة، فبطل السجود من هذه الجهة.

018

ما زال الكلام في أن المكلّف إذا سجد فلصق بجبهته شيء من التراب أو الطين أو لصقت التربة بجبهته فهل يجب عليه إزالة ما لصق، من أجل تحقيق السجود في السجدة الثانية أم لا.

وذكرنا أن سيدنا (قده) ذكر ثلاثة أدلة على المسألة.

الدليل الثاني: أن ظاهر الروايات الشريفة انه يعتبر في السجود مضافاً إلى الوضع (وضع الجبهة على الارض) المماسة أو الاصابة أو السقوط. ووضع الجبهة على الارض وان صدق حتى مع التصاق التربة بالجبهة فإنه يصدق انه وضع جبهته على الارض مرة اخرى. لكن عنوان حدوث الاصابة اي اصاب بجبهته الارض، أو عنوان السقوط اي سقطت جبهته الارض أو عنوان المس، أي مست جبهته الارض، فإنه لا يصدق مع وجود التراب أو الطين أو التربة الملتصقة بجبهته.

فلأجل ذلك ذهب إلى انه لابد من إزالة ما لصق حتى يصدق عنوان مست جبهته الارض، سقطت جبهته على الارض، اصابت جبهته الارض.

وقد يلاحظ على ما افيد من كلامه عدة ملاحظات:

الملاحظة الاولى: المناقشة في اصل الكبرى وهي هل يعتبر في العناوين المتعلقة للأوامر الحدوث؟ أم يكفي مطلق الفعلية. فإن سيدنا (قده) قال الظاهر من الأوامر المتعلقة بالعناوين كقوله: (إذا اجنبت فاغتسل)، {إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا}، (اذا ركعت فاسجد).

فظاهر الأوامر المتعلقة بالعناوين أن المطلوب هو حدوث الغسل، حدوث السجود. والحدوث لا يصدق مع البقاء كما لو كان تحت المال والتفت إلى كونه جنبا فقصد غسل الجنابة.

لكن قد يقال: بأن العنوان المتعلق للامر اما توصلي أو تعبدي، فإن كان العنوان المتعلق للامر توصلي كما اذا قال: إذا تنجس البدن أو الثوب بالبول فاغسله بالماء مرتين، ومن الواضح ان الغسل عنوان توصلي، فلو فرضنا ان الثوب كان تحت الماء والتفت المكلف إلى كونه متنجساً بالبول وانه يجب تطهيره بالغسل بالماء مرتين، فإن ظاهر العنوان المتعلق للأمر انه متى ما كان الموضوع فعلياً وهو النجاسة فليكن الحكم فعلياً وهو تطهيره بانغساله بالماء مرتين. والمفروض أن هذه القضية صادقة، موضوعها فعلي وحكمها فعلي.

وان كان العنوان المتعلق للأمر تعبدياً، كما اذا قال: (إذا اجنبت فاغسل رأسك ورقبتك وبدنك). فإن ظاهر الامر بالعنوان استناد الغسل للأمر لا حدوث الغسل، فإن العرف لا يستفيد من قوله (إذا اجنبت فاغسل رأسك) إلا أنه اذا حصلت الجنابة فليستند غسلك إلى الامر. سواء كان الغسل حدوثياً أم بقائياً. فلو فرضنا أن الشخص تحت الماء والتلفت وهو تحت الماء إلى اليوم جمعة أو التفت إلى انه جنب فحرك بدنه استناداً للأمر بغسل الجنابة أو غسل الجمعة، صدق حينئذٍ أنه غسل رأسه وبدنه امتثالاً للأمر.

اذن لا يستفاد من ظاهر الامر المتعلق بالعنوان ان كان توصلياً اكثر من فعلية الحكم عند فعلية الموضوع، وإن كان تعبدياً اكثر من استناد العمل إلى الأمر. وان كان العمل بقائيا لا حدوثياً، يعني لم يخرج من الماء مرة اخرى ثم دخل فيه.

فالمناقشة الاساسية مع سيدنا (قده) هي المناقشة الكبروية، وهي انه لا يعتبر في العناوين المتعلقة للأوامر الحدوث لا في باب الغسل ولا في باب الوضوء ولا في باب دفن الميت ولا السجود.

الملاحظة الثانية: سلّمنا أنه يعتبر في العناوين المتعلقة للأمر عنوان الحدوث، فهل يُفصَّل بين ان يكون المتعلق هيئة أو فعلاً، اذ تارة يكون متعلق الامر فعل من الافعال، كأغسل أو توضأ أو ادفن الميت. فبما ان الامر تعلق بالفعل فظاهره ان المأمور به حدوث الفعل.

اما اذا افترضنا ان متعلق الأمر الهيئة. فإنه حينئذٍ لا معنى ان يقال اخذ في متعلق الامر عنوان الحدوث، فإن هذا ليس فعلا من افعال المكلف، وإنما هو هيئة، والمفروض ان رأي سيدنا (قده) ان الركوع والسجود من مقولة الوضع وليس من مقولة الفعل. قال في بحث اجتماع الامر والنهي: لو ركع المكلف في الدار المغصوبة فإن الركوع لا يعد تصرفا في الفضاء، لأن الهوي من القيام ليس هو الركوع وإنما هو مقدمة للركوع، وما هو الركوع هو الهيئة، اي نسبة بعض اجزاء الجسم للبعض الآخر في حالة الانحناء، فبما ان الركوع هيئة ناشئة عن نسبة اجزاء الجسم بعضها للبعض الآخر حالة الانحناء و الهوي مجرد مقدمة. لذلك اذا ركع في الدار المغصوبة فقد عصى واطاع. عصى حيث أن هذا الهوي تصرف في الفضاء المغصوب وهو محرم، واطاع حيث انه حقق الهيئة المأمور بها في الصلاة وهي هيئة الركوع، ولم يجتمع الامر والنهي على مصب واحد. فإن مصب النهي الهوي وهو ليس من الصلاة، ومصب الأمر الهيئة والهيئة ليست فعلا حتى يعد تصرفاً في الدار المغصوبة.

فعلى مبناه (قده) أن السجود من مقولة الوضع والركوع من مقولة الوضع، فهو هيئة، فإذا كان هيئة، إذن لا موجب لاعتبار عنوان الحدوث إذ ليس فعلاً من الأفعال. فنقول: لو كان المكلف على هيئة الراكع، أو ان المكلف مريض بحيث وصل به المرض إلى انه على هيئة الساجد، فقصد بهيئته الحاصلة امتثال الامر بالركوع أو السجود، كفى.

الملاحظة الثالثة: إذا اصررتم على أنه لا فرق بين أن يكون متعلق الامر فعلاً أو هيئة، ظاهر الامر بالشيء حدوثه ولا يكفي بقاءه. أو قلتم بأن السجود من مقولة الفعل، السجود عبارة عن مس الجبهة للارض، أو عبارة عن اصابة الجبهة للارض، فالسجود من مقولة الفعل والفعل يعتبر فيه الحدوث.

قلنا الحدوث حاصل، فإن الوضع (وضع الجبهة على الارض) عن مس أو المس عن وضع، فإن هذا المجموع بما هو مجموع لم يكن ثم كان، ما كان قبل سجوده هو التصاق التربة، أما وضع الجبهة على الأرض ماسّاً، أو مس الجبهة بالارض عن وضع، يعني هذا المجموع، وهذا المركب فهو لم يكن ثم كان. وهذا المقدار من الحدوث كافٍ في امتثال الامر.

الملاحظة الرابعة: ما ذكره المحقق الحائري (قده) [[9]](#footnote-9)في كتاب الصلاة. من ان ظاهر صحيحة هشام الواردة في باب السجود ان المأمور به في حال الصلاة كون المكلف ساجداً لا السجود، وبما ان هذا هو المأمور به فلا إشكال أن كون المكلف ساجداً يصدق حتى مع البقاء، ولا يتوقف صدقه على الحدوث.

ففي صحيحة هشام ابن الحكم (باب 1، من ابواب ما يسجد عليه، حديث 1)، قال لأبي عبد الله (ع): (اخبرني عما يجوز السجود عليه وعمّا لا يجوز؟ فقال: السجود لا يجوز الا على الارض أو ما على انبتت الارض الا ما اُكل أو لُبس. فقال له جعلت فداك ما العلة في ذلك؟ قال: لأن السجود خضوع لله، فلا ينبغي أن يكون على ما يؤكل أو يلبس لأن ابناء الدنيا عبيد ما يأكلون ويلبسون، والساجد في سجوده في عبادة لله، فلا ينبغي ان يضع جبهته في سجوده على معبود ابناء الدنيا الذين اغتروا بغرورها).

بتقريب: أن ظاهر هذه الرواية حيث تعرّضت للعلة فيما يجوز السجود عليه وما لا يجوز ان الغرض لدى الشارع كون المكلف في عبادة، وان السجود على معبود ابناء الدنيا يتنافى مع كون المكلف في عبادة، فبما ان الغرض كون المكلف في عبادة صار هذا قرينة على أن المأمور به في الصلاة هو ان يكون ساجداً فإن هذا هو العبادة، لا ان المأمور به احداث السجود. وبما ان كون المكلف ساجداً صادق حتى مع البقاء كما لو فرضنا أن التربة التصقت بجبهة المكلف فقام وسقط مرة أخرى على الأرض، فهل يستشكل أحد أن المكلف في حال عبادة، أو يستشكل احد في ان المكلف في حال السجود، أو أن المكلف كائن ساجداً. فتكلف عنوان الحدوث في متعلق الأمر مما لا وجه له.

ولكن هذه الملاحظة محل تأمل. والوجه في ذلك: ان المستفاد من الرواية ان الملاك والعلة في اشتراط ان يكون المسجد من الارض أو ما انبتت ان لا يحصل في المسجد ما ينافي كون المكلف في عبادة، وكون المكلف في عبادة كما يصدق على كونه ساجدا ولو بقاء يصدق على كونه محدثا وموجدا للسجود بعد عدمه، فمجرد بيان الغرض والعلة من بعض شرائط المسجد لا يعيّن ما هو السجود المعتبر شرعا وأنه مما اخذ في الحدوث أو مما لم يؤخذ ما دام كل الامرين منسجما مع هذه العلة المذكورة وهذا الغرض المرشد اليه.

الملاحظة الخامسة: ان السيد نقض بنقض لم يجب عليه، وهو انه لو قلنا بعدم صدق السجود المأمور به على الانحناء مرة اخرى على الارض لوجود التربة الملتصقة بالجبهة لجاز للمكلف ان يكرر ذلك عشرين مرة إلى الأرض لأنه ليس بالسجود المأمور به، مرة شكرا مرة نذراً مرة تعليما، مع أنه لم يلتزم بذلك احدٌ. هذا النقض يرد على مبناه ايضاً، كما انه نقض على سيد العروة في الجزء الثالث عشر، يرد ما اختاره في الجزء الخامس عشر، من أن السجود المأمور به شرعاً لا يصدق على هذا السجود.

الجواب على النقض: ظاهر الادلة ان المناط في الزيادة على السجود العرفي لا على السجود الشرعي، صحيح ان ما هو ركن للصلاة بحسب مبناه السجود الشرعي، وما هو المحقق لصحتها السجود الشرعي، لكن ما هو المحقق للزيادة المانعة السجود العرفي، اي ما صدق عليه انه سجود فهو زيادة مانعة، أما عند المشهور واضح لانهم يرون ان عنوان السجود المنصرف منه هو السجود العرفي.

وأما على مبناه فلرواية القاسم بن عروة: حيث قال: (لا تقرأ في الصلاة بشيء من العزائم فإن السجود زيادة في المكتوبة).

واستفاد من ذلك سيدنا (قده) ان المحقق للزيادة كل ما صدق عليه السجود عرفا ولو كان بقصد التعليم.

الدليل الثالث: صحيحة الحلبي. (باب 18، من ابواب السجود، حديث1): عن ابي عبد الله (ع)، قال: (سألته أيمسح الرجل جبهته في الصلاة اذا لصق بها تراب؟ قال: نعم، قد كان ابو جعفر"ع" يمسح جبهته في الصلاة اذا لصق بها التراب).

فأفاد سيدنا (قده) إلى ان هذه الرواية ارشاد إلى مانعية ما يلتصق بالجبهة من صحة السجود. أو فقل انها ارشاد إلى شرطية الإزالة، ازل حتى يتحقق السجود الصحيح.

ويأتي الكلام حول المحتملات الثلاثة للرواية. محتمل ان السؤال عن الوجوب وعدمه. ومحتمل ان السؤال عن الجواز وعدمه. ومحتمل ان السؤال عن الرجحان وعدمه.

وقد ذهب سيدنا إلى ان السؤال عن الوجوب، وذهب جمع منهم سيد المستمسك وشيخنا الاستاذ إلى ان السؤال عن الجواز. ويحتمل ثالثاً ان السؤال عن مطلق الرجحان.

### 019

ما زال الكلام في أن المصلّي إذا لصق بجبهته التراب أو لصقت التربة بجبهته فهل يجب عليه إزالة ما لصق حتى يحرز أنه سجد سجدة أم لا يجب عليه الإزالة. ووصلنا الى **الدليل الثالث وهو الاستدلال بصحيحة الحلبي على لزوم الإزالة**. وهي:

(عن أبي عبد الله (ع): قال: سألته أيمسح الرجل جبهته في الصلاة إذا لصق بها تراب؟ قال نعم، قد كان أبو جعفر (ع) يمسح جبهته في الصلاة إذا لصق بها التراب). (باب18، من ابواب السجود، حديث1). واستدل بهذه الصحيحة سيدنا الخوئي في (ج15، ص116) على أنه يشترط في احراز السجدتين الازالة. **والكلام في مفاد الرواية، حيث إن مفادها محتمل لمعاني ثلاثة:**

**المعنى الاول: الجواز.** (سألته أيمسح الرجل جبهته إذا لصق بها التراب) يعني أيجوز له أن يمسح جبهته في الصلاة إذا لصق بها التراب.

والسر في السؤال عن الجواز إما لأن المسح فعل كثير قد يمحو صورة الصلاة، وإما لأن إزالة تراب العبادة عن الوجه أمرٌ مرجوح، فيحتمل السائل أن مقام الصلاة يناسب الذُل وأن يُرى أثر التراب على جبين المصلي، فلذلك سأل الإمام (ع) أيجوز للمصلي ان يمسح جبهته في الصلاة إذا صلق بها التراب أم لا، فالسؤال عن الجواز اما لأنه فعل كثير أو لتوهم انه امر لا يناسب فعل الصلاة. فأجاب الامام نعم يجوز، قد كان ابو جعفر يسمح جبهته في الصلاة إذا لصق بها التراب. لكن سيدنا (قده) من اجل تأكيد دلالة الرواية على الوجوب لا على الجواز، يقول: لو كان السؤال عن الجواز لكان من المناسب للسائل ان يعبر عن الاخبار لا بالاستفهام، بأن يقول: سألته يمسح الرجل جبهته في الصلاة إذا لصق بها التراب، يعني يذكر قضية خبرية. يقول هذا المسح إذا وقع فهل يضر أم لا؟ فلو لكان السؤال عن الجواز لكان المقصود السؤال عن المانعية لان لا يراد بالجواز التكليفي، وإنما يراد الجواز الوضعي يعني المانعية وعدم المانعية، فعندما نقول ان الرواية تدل على الجواز نقصد، أن الرواية سؤالاً وجواباً ناظرة الى مسألة المانعية، هل مسح الجبهة مانع من صحة الصلاة أم ليس بمانع. لذلك علّق سيدنا (قده) قال لو كان السؤال عن المانعية لكان المناسب ان يعبر بالجملة الخبرية، فيقول: إذا مسح الرجل جبهته عن التراب الذي صلق بها في الصلاة، هل هذا العمل جائز أم لا، يعني هل مانع من صحة الصلاة أم لا؟ فالمناسب ان يعبر بجملة خبرية كي يجيب الإمام (ع) بكلمة (لا بأس)، يعني ليس بمانع، لكن المفروض ان السائل عبّر بجملة استفهامية لا خبرية، فقال: أيمسح الرجل جبهته في الصلاة إذا لصق به التراب. ولم يقل مسح. وظاهر الاستفهام السؤال عن الوجوب، يعني ايجب ان يسمح جبهته في الصلاة إذا لصق بها التراب. فقال الإمام نعم يجب قد كان أبو جعفر. فلو كان السؤال عن المانعية لكان المناسب ان يعبر بجملة خبرية، اما وقد عبر بجملة استفهامية فهذه قرينة على ان مصب السؤال هو الوجوب. والنتيجة: ان مفاد الرواية الارشاد الى الشرطية، يعني لابد من المسح كي يتحقق شرط صحة الصلاة.

**ولكن عدّة من الأعلام** منهم شيخنا الاستاذ (قده) في بحثه (تنقيح مباني العروة) ومنهم سيد المستمسك، ذهبوا الى ان منظور الرواية الجواز ، **وذلك لقرينتين:**

**القرينة الاولى**: ان هناك بعض الروايات بنفس اللسان سياقها سؤالاً وجواباً هو الجواز، وهو ما ذكره علي بن جعفر في مسائله، (سألته عن الرجل يمسح عن التراب وهو في الصلاة؟ قال لا بأس). ونقلها ابن ادريس في السرائر عن البزنطي كما نقلها صاحب الوسائل في (ج6، ص374) عن قرب الإسناد. (سألته عن الرجل يمسح جبهته من التراب وهو في الصلاة، قال لا بأس). وظاهر هذه الرواية ان السؤال والجواب ناظران الى الجواز، بمعنى عدم المانعية، فتصلح هذه الروايات لورودها في سياق واحد قرينة على محل كلامنا وهي صحيحة الحلبي. **القرينة الثانية**: ما ذكره شيخنا الاستاذ من ان عدم الاستفصال قرينة على ان نظر الرواية الى الجواز، اذ لو كان نظر الرواية الى الوجوب لاستفصل الامام فقال هل استوعب اللاصق جبهته أم لا؟ فإن المناسب للشرطية ما إذا استوعي اللاصق الجبهة، بحيث لا يمكن للمكلف ان يسجد على جزء من الجبهة، بينما الامام لم يستفصل، (أيسمح الرجل جبهته في الصلاة إذا لصق بها تراب) ولم يفصل بين ان يكون التراب قليل أو كثير مستوعب أو غير مستوعب، اجابه مباشرة فقال نعم، فلو كان منظور الرواية سؤالا وجوابا الى الوجوب، لكان المناسب للوجوب أن يتصدى الإمام للاستفصال. فيقول للسائل هل التراب كثير، هل استوعب جبهته، فاذا قال السائل نعم استوعب الجبهة، قال له نعم ازله، لأنه يشترط في صحة الصلاة إحراز انه سجد سجدتين، ولا يتحقق احراز انه سجد سجدتين الا إذا ازال اللاصق. إذن عدم استفصال الإمام وهو في مقام البيان عن اللاصق كثرة أو قلة استيعابا أو عدمه، عدم الاستفصال قرينة على ان منظور الرواية مجرد الجواز، والتعبير بـ(أيمسح) وهو قاصد الجواز امر عرفي. يعني اله انه يمسح الرجل جبهه وهو في الصلاة إذا لصق بها تراب. يعني الجواب عن الجواز بصيغة الاستفهام امر عرفي. لا انه غير عرفي حتى يعد قرينة على نظر الرواية للوجوب. **فتحصّل لدى هؤلاء الأعلام** أن منظور الرواية سؤالا وجوابا هي مسألة الجواز وعدم المانعية فلا يصح الاستدلال بها على اللزوم والشرطية كما صنع السيد الخوئي.

**المحتمل الثالث**: أن السؤال عن أصل المطلوبية، لا عن اللزوم، فهو يقول: سألته أيمسح الرجل جبهته في الصلاة إذا لصق بها تراب؟ يعني ايطلب منه ذلك، فالطلب اعم من اللزوم والرجحان. والشاهد على ذلك قرينتان:

**القرينة الاولى**: اطلاق الجواب، حيث ان مقتضى اطلاق الجواب انه يمسح التراب عن جبهته حتى بعد السجدة الثانية في الركعة الأخيرة، مع انه لا موجب له. فالمصلي إذا فرغ من السجدة الثانية في الركعة الأخيرة فلا تنتظره سجدة واجبة حتى يمسح التراب عن جبهته مقدمة لتلك السجدة. بينما الجواب في الرواية مطلق حتى لهذا الفرض، (نعم يمسح قد كان أبو جعفر، الخ..). إذن اطلاق الجواب حتى لما بعد السجدة الثانية في الركعة الأخيرة قرينة على أن النظر لأصل الرجحان.

**القرينة الثاني**: الاستشهاد بفعل المعصوم، فان المعهود في الروايات ان الاستشهاد بفعل المعصوم للدلالة على الرجحان لا للدلالة على اللزوم، وإلا لو كان لازم لا يكون الاستشهاد بـ (قد كان ابو جعفر)، ظاهر الاستشهاد بفعل أبي جعفر (ع) انه امر راجح. لا انه أمر لازم. ومع احتمال الرواية للجواز والرجحان فلا ظهور لها فيما افاده سيدنا الخوئي (قده).

**فتحصّل**: أن لا دليل على لزوم إزالة اللاصق، فلو فرضنا ان التربة لصقت بجبهته فله ان يسجد مرة اخرى والتربة لاصقة بجبهته ويتحقق السجود المأمور به.

لكن إذا وصلت النوبة للأصل العملي، لا ندري هل يجب ازالة اللاصق عن الجبهة أم لا. نحن والاصل العملي. وبيان ذلك: تارة تكون الشبهة في المقام حكمية، وتارة تكون الشبهة في المقام موضوعية. فإن كانت الشبهة حكمية: بمعنى ان مفهوم السجود عرفا واضح مفروغ عنه، أي ان السجود عرفاً هو عبارة عن الوضع بلا اشتراط الاحداث، يعني الاحداث ليس دخيلا في مفهوم السجود عرفاً، فاذا كان عنوان السجود عرفا صادقا سواء احدث المماسة أو ابقاءها، سواء كان المماسة حدوثية بأن أزال اللاصق ثم وضعه، أو ابقاها. إذا افترضنا ان السجود يصدق على كل حال عرفاً، إذن الشبهة حكمية، لأنه لا يوجد شك في الموضوع، إنما الشك هل ان الشارع اعتبر مضافاً الى السجود العرفي قيد تعبدي زائد الا وهو الاحداث، إحداث المماسة الذي يتوقف على إزالة اللاصق حتى يصدق احداث بالمماسة الجديدة أم لا. شك في قيد شرعي فلا محالة تجري البراءة، فهذا من موارد الأقل والأكثر الارتباطيين. شك في الشرطية تجري البراءة عن الشرطية.

اما إذا قلنا أن السجود غير معلوم، فالشبهة صارت موضوعية، فلا ندري الآن ان هل يعتبر في تحقق السجود احداث المماسة أم لا؟ على الخلاف.

فيقع البحث على الخلاف الذي سبق بيانه بين السيد الخوئي والسيد الصدر في ميزان الشبهة في المقام. فإذا قلنا بميزان سيدنا الخوئي من أن عنوان السجود الوارد في الأدلة بأن يقول المولى (اذا ركعت فاسجد)، مجرد مشير الى واقع معين، ذلك الواقع مأمور به، لا أن المأمور به عنوان السجود، فعنوان السجود مجرد مشير. مثلا: (اسجد، أو قف بعرفة). ولا ندري عنوان عرفة، فيقول عنوان عرفة مجرد مشير لأرض معينة. أو المبيت بمنى، فإن عنوان منى مجرد مشير لعنوان خارجي. أو (اسع بين الصفا والمروى)، فهو ايضا مجرد عنوان مشير لواقع خارجي. إذن العناوين مجرد إشارة لواقع خارجي، فإذا كانت كذلك إذن لا ندور مدار العنوان، نذهب الى المشار اليه، ذلك الواقع المشار اليه لا ندري ما هو؟ هل هو وضع الجبهة على الارض مطلقا، أو وضع الجبهة على الارض بقيد الاحداث، فالواقع المشار اليه هو الواجب وليس الواجب هو المشير، أي عنوان السجود، فإذا كان الواقع المشار اليه مردداً بين الأقل والأكثر لا ندري هل هو وضع الجبهة لا بشرط أو وضع الجبهة بشرط. فتجري البراءة عن الشرطية. لذلك فهو (قده) اجرى البراءة في الشبهات المفهومية.

أما على مبنى السيد الصدر، يقول بانها ترجع الى شبهة مصداقية، لان الشارع عندما قال : قف بعرفة، استظهر العرف بأنه قف بما يصدق عليه أنه عرفة عرفاً، فان عنوان له موضوعية، صدق العنوان له موضوعية. أو (بت بمنى) أي بما يصدق عليه انه منى عرفاً، أو (احرم بمكة) أي بما يصدق عليه عرفاً أنه مكة. إذن في محل كلامنا عندما يقول (اذا ركعت فاسجد)، يعني بما يصدق عليه عرفا انه سجود، فإذا شككنا في أن وضع الجبهة مرة أخرى بدون إزالة للاصق بحيث تكون المماسة باقية، إذا شككنا هل هذا سجود، هل هذا مصداق عرفي للسجود أم لا؟ ف الشبهة المصداقية، ما هو المطلوب لا شك لنا فيه، ليس عندنا شك في الجعل، الجعل واضح، المأمور به ما يصدق عليه السجود عرفاً. لكن شكّنُا في المصداق والمحقق، هل ان وضع الجبهة على الارض بلا ازالة للاصق مصداق للسجود أم لا؟ فمع الشّك على نحو الشبهة المصداقية يكون الشك شكاً في المحصِّل. وليس شكاً في التكليف. والشك في المحصِّل مجرى لأصالة الاشتغال. وليس مجرى للبراءة.

### 020

### **الفرع الرابع**، من مسألة 24 من مسائل شرائط السجود. وهي: ما إذا لم يجد المصلي إلا الطين الذي لا يمكن الاعتماد عليه، بمعنى أنه إذا سجد عليه استغرقت جبهته فيه ولم تثبت، فالسجود عليه سجود بلا اعتماد، فهل يجزيه هذا السجود، أم تنتقل وظيفته للإيماء، فهذا ما وقع خلافا بين سيد العروة وسيدنا الخوئي (قده)، حيث ذهب سيد العروة: إلى أن الوظيفة السجود على الطين، وإن لم يحصل ثبات ولا اعتماد.

بينما ذهب سيدنا في تعليقته على العروة، وفي المنهاج في المسالة (555) إلى ان الوظيفة الانتقال للإيماء.

**وقد افاد سيدنا الخوئي في هذا البحث ثلاثة مطالب:**

**المطلب الأول:** بأنه لا يمكن المصير للسجود على الطين من باب قاعدة الميسور، فإن قاعدة الميسور لو قلنا بها فإن موردها ما إذا كان العمل مرتبة من مراتب المأمور به كي يقال، بأن المأمور به ذو مراتب، فإذا تعسرت مرتبة منه انتقل الى ما تيسر منه، فإن ظاهر قوله (ع): (الميسور لا يسقط بالمعسور) أن هناك ماهية واحدة ذات مراتب، فميسورها لا يسقط بمعسورها، وهنا تأتي قاعدة الميسور. كما إذا افترضنا مثلاً أن المكلّف لا يمكنه أن يسجد السجود التام فهو قادر على مقدار من الانحناء لا على الانحناء التام، فهنا لو ارتفع المسجد بمقدار عشرة سنتيمتر فالسجود التام معسور لكن السجود الناقص ميسور، فهنا تأتي قاعدة الميسور، حيث ان السجود المأمور به ذو مراتب وتعسرت مرتبة منه فانتقلنا الى ميسوره، اما إذا افترضنا أن البديل مباين لما هو المأمور به وليس مرتبة من مراتبه فكيف نطبق عليه قاعدة الميسور، ومحل الكلام من هذا القبيل، فإن الشارع أمر بالسجود والسجود متقوم عرفاً بوضع ثقل الجبهة على المسجد، أي ان يكون هناك اعتماد وثبات للجبهة، فما لم يحصل ثبات للجبهة على الطين فليس هو سجود اصلا، فالسجود منتفٍ عرفاً، فاذا كان السجود منتفٍ عرفا فكيف لسيد العروة (قده) ان يقول إن لم يكن ثبات الجبهة فليسجد بلا ثبات. فإن هذا ليس تطبيقا لقاعدة الميسور، فحتما ينتقل الى الايماء، مع أن عنده طين يصح السجود عليه، لكن يومي الى السجود برأسه لأنه لا يمكنه السجود العرفي حيث إن السجود العرفي متقوم بالاعتماد وهو متعذر بالنسبة له، إذن تصل النوبة للإيماء بمقتضى اطلاق ادلة بدلية الايماء لمن لا يمكنه السجود على الارض. لأنّ السجود على الارض متقوم بالثبات ولا ثبات.

**ويلاحظ على ما اُفيد**:

تارة يكون الدليل على قاعدة الميسور، فيدعى ان ظاهر هذه الادلة اللفظية ان المأمور به واحد ذو مراتب تعذرت المرتبة العليا انتقلت الى المرتبة الأدنى.

اما إذا كان الدليل على قاعدة الميسور ادلة أخرى كما هو ادعى حيث قال: ان الدليل على القاعدة في باب الصلاة ليس هذه الادلة اللفظية لعدم تماميتها سندا أو دلالة، لكن الدليل عليها في باب الصلاة ملفق من مجموعة وجوه وادلة، فلا وجه لأن ندور مدار عنوان الميسور، بل نرجع لما ذكره (قده) في (ص172، ج13).

فنقول قد افاد هناك أن هنا مقدمات إذا تمت جرت قاعدة الميسور في الصلاة وان لم يرد دليل لفظي:

**المقدمة الاولى:** أن الصلاة لا تسقط بحال ولم من باب الارتكاز المتشرعي، فلا يحتمل لدى المتشرعة ان الصلاة تسقط عن شخص لا يمكن تثبت جبهته على الارض، فالصلاة باقية في حقه.

**المقدمة الثانية**: هل يصلي بدون سجود، فهذا منافٍ لروايات التثليث: الصلاة ثلاثة اثلاث: الطهور والركوع والسجود.

وروايات قاعدة (لا تنقض السنة الفريضة)، حيث قال: (إنّ الله فرض من الصلاة الركوع والسجود، فلو ان عبدا دخل الاسلام وهو لا يحسن ان يقرأ اجزأه ان يسبح ويصلي). فالسجود لابد منه ركن مقوم للصلاة، فاذا علمنا ان الصلاة مطلوبة والسجود مقوم لها فلابد من السجود، غير ان المراد بالسجود المقوم للصلاة أصل السجود، واصل السجود محفوظ وممكن.

**المقدمة الثالثة: أدلة البدلية**. السجود لابد منه لكن هل ما دلَّ على بدلية الايماء يشمل المقام أم لا.

فأن بحث السيد (قده) عن صدق عنوان الميسور وعدم صدقه، لا ربط له بمحل كلامنا، لأن محل كلامنا لم يرد فيه دليل لفظي يتضمن عنوان الميسور كي ندور مداره.

فالسيد لابد ان يدور حول مقتضى القاعدة التي حرره سابقاً. وهو مقتضى المقدمة الاولى وجوب الصلاة، ومقتضى المقدمة الثانية وجوب السجود.

**أما مقتضى المقدمة الثالثة**: ذكر (قده) في الفرع السابق، وهو أنه إذا لم يجد لا ارضاً ولا ثوباً ولم يجد إلا ظهر كفّه، فذكر هناك انه يسجد على ظهر كفه ولا يومي، لأن ادلة بدلية الإيماء لا تشمل هذا المورد. فإن أدلة بدلية الإيماء موردها عجز خاص عن السجود على الارض، وهذا ليس عاجزاً عن السجود وإنما عاجز عن كون المسجد ارضاً وهذا لا ينتقل الى الايماء ويسجد على ظهر كفه.

وهنا قال من لم يجد الا الطين الذي لا تثبت جبهته فيه هذا اسوأ حالا ممن فقد التراب أو الثوب ممن وجد ظهر كفه، فهذا افضل ممن وجد الطين ولكن لا يمكن الثبات عليه. فإن من لم يجد إلا ظهر كفه يسجد على ظهر كفه ولا ينتقل الى الإيماء، لأنه متمكن من السجود، إنما تعذر عليه قيد من القيود وهو ان يكون المسجد أرضاً. اما الشخص الذي وجد طينا يصح السجود عليه لكن لا تثبت جبهته فهذا ليس فاقدا للقيد بل هو فاقد لأصل السجود، فهو عاجز عن اصل السجود فتشمله ادلة الايماء.

أما روايات الإيماء:

(ج5، الوسائل، ابواب القيام، باب1):

الحديث 2: صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله(ع)، قال:

(سألته عن المريض إذا لم يستطيع القيام والسجود، قال يومي برأسه إيماءا وان يضع جبهته على الارض احب الي).

الحديث 4: رفعه ابن عامر عن جميل عن زرارة، عن أبي جعفر (ع) قال: (المريض يومي إيماءاً).

الحديث 10: موثقة عمّار عن أبي عبد الله (ع)، قال: (المريض إذا لم يقدر ان يصلي قاعداً كيف قدر صلى).

إما ان يوجه فيومي إيماءاً أو يوجه كما يوجه الرجل في لحده وينام على جانبه الايمن ثم يومي بالصلاة، فإن لم يقدر أن ينام على جنبه الأيمن فكيف ما قدر فإن له جائز، وليستقبل بوجهه القبلة ثم يومي إيماءاً.

الحديث 11: رواية ابراهيم ابن ابي زياد الكرخي، قال:

(قلت لأبي عبد الله (ع) رجل شيخ لا يستطيع القيام الى الخلاء ولا يمكنه الركوع والسجود، فقال: ليومي برأسه إيماءاً، وإن كان له من يرفع الخمرة فليسجد، فإن لم يمكنه ذلك فيومي برأسه نحو القبلة إيماءاً).

الحديث 21: رواية عبد الله بن الحسن، عن جده علي بن جعفر عن أخيه موسى، (قال سألته عن المريض الذي لا يستطيع القعود ولا الإيماء كيف يصلي وهو مضطجع، قال: يرفع مروحة على وجهه ويضع على جبينه ويكبّر). (الباب الأول من أبواب القيام).

وكذلك (الباب 8، من ابواب القيام)

الحديث 1: موثقة ليث المرادي، أنه سأل أبا عبد الله (ع) عن الرجل يرعف زوال الشمس حتى يذهب الليل، قال: يومي إيماءاً برأسه).

الحديث2: رواية مفضل بن صالح عن ليث المرادي، مثله وزاد، (أنه سأله عن رجل استفرغ بطنه، قال يومي برأسه).

أقول: وظاهر هذه الروايات: أن موضوع الانتقال الى الإيماء عجز خاص، وهو ما نشأ عن عدم القدرة البدنية، وأما لو حصل تعذر من نوع آخر، كأن لم يجد إلا كفه، أو كأن لم تثبت جبهته أو يتحرج من رائحة الطين، فلا اطلاق لأدلة الايماء لمثله، فما هو وجه المصير لأدلة الإيماء.

إذن إذا لم يكن هناك مبرر للذهاب الى الايماء وقد ذهب ان الصلاة لا تسقط وان السجود لابد منه، فمقتضى دليل الاضطرار ان يسجد على الطين، وإن لم تثبت جبهته عليه، غاية الامر ان ينتظر الى آخر الوقت حتى يصدق عنوان الاضطرار بأن يقال لم يجد الا الطين حتى ضاق الوقت.

بل قد يقال ان مقتضى اطلاق بعض الروايات (بل يرفع الخمرة فيسجد عليها) مقتضى إطلاق هذا ان وظيفته السجود على الخمرة حتى إذا لم يصدق عنوان السجود، لأن كلمة (أن يرفع له الخمرة فيسجد عليها) يتصور على صورتين:

الصورة الأولى: انه قادر على الانحناء بمقدار يصدق عليه السجود فترفع له الخمرة الى هذا المقدار، هذا ينطبق على مبنى سيدنا (قده).

الصورة الثانية: أنه لا يقدر على ما يسمى سجوداً عرفاً، بمقدار ما يطأطأ رأسه وان لم يصدق عليه السجود عرفا ترفع له الخمرة. إذن مقتضى اطلاق هذه الروايات ان لا يصار لبدلية الإيماء وان لم يتمكن من السجود العرفي.

فإذا جاز له بمقتضى اطلاق هذه الروايات ان يضع جبهته على الخمرة مع أنه عاجز عن السجود العرفي فلا يحتمل أن تكون هذه الصورة أحسن حالاً ممن وجد الطين وقادر على الانحناء بمقدار السجود عرفا لكنه فاقد للثبات فقط. فيستفاد ان وظيفته السجود على الطين وان لم تثبت جبهته من باب أولى.

**المطلب الثاني**: قال: مع غمض النظر عمّا ذكرناه في المطلب الأول من عدم تمامية قاعدة الميسور وأن عنوان السجود منتفٍ في المقام عرفا وان ادلة الإيماء تشمله، عندنا روايات خاصة تدل على انه لا يسجد على الطين. وهي:

**الرواية الاولى**: موثقة عمار، (باب15، من ابواب مكان المصلي، حديث9) عن ابي عبد الله (ع): (قال سألت عن حد الطين الذي لا يسجد عليه، ما هو؟ قال إذا غرقت الجبهة ولم تثبت على الارض).

إن مقتضى إطلاق الشرطية انه إذا لم تثبت الجبهة على الطين فلا يسجد عليه. ولا بديل الى الايماء.

هل أن هذه الرواية مطلقة أو منصرفة لحال الاختيار؟

فإن ظاهر سياق الرواية انها في مقام بيان الحكم بالعنوان الاولي وانه ابتداء يشترط في السجود الثبات، وليس في مقام النظر لتمام جهات الوظيفة حتى إذا حصل عنوان ثانوي فما هي الوظيفة. فالاستدلال بإطلاق الرواية حتى لفرض ان لا يجد الا هذا الطين مشكل.

**الرواية الثانية**: موثق ابي بصير، (باب15 من ابواب مكان المصلي حديث2) عن ابي عبد الله (ع):

(من كان في مكان لا يقدر على الارض فليومي إيماءاً).

فأفاد سيدنا (قده) أن مفاد هذه الرواية ينطبق على محل كلامنا، هذا شخص في مكان لا يقدر على الارض فليومي إيماءاً. ولكن التمسك بها في المقام تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية[[10]](#footnote-10).

**المطلب الثالث:** (ص176) ومنه تعرف ان قاعدة الميسور على تقدير تماميتها لا تعم المقام، لاختصاصها بما إذا لم يعين الشارع بدلاً، وقد عيّن البدل وهو الإيماء. فلعل قائلا يقول لنفترض ان دليل الايماء يشمله ايضاً قاعدة الميسور تشمله، فلماذا قدمت قاعدة الإيماء على قاعدة الميسور. فلنفترض ان دليل الإيماء يشمل هذا فوظيفته الإيماء، لكن قاعدة الميسور أيضاً تشمله، فيلجأ الى الطين بلا ثبات؟.

فيقول لا يمكن الجمع لأنّ قاعدة الميسور لا اطلاق فيها لما إذا تدخل الشارع وعيّن البدل، والمفروض أن الشارع وعيّن البدل، فكيف تصل النوبة لقاعدة الميسور.

وتوجيه كلام سيدنا بأن لابد ان يقال ان كلامه (قده) تنزلي، يعني يريد ان يقول نحن لا نرى صدق قاعدة الميسور في المقام لعدم صدق موضوعها، لكن لو ادعى شخص ان موضوعها صادق في المقام، مع ذلك لا تعم المقام ولا تجري لأن الشارع عيّن بدلاً. وهذا هو محل المناقشة.

فلو ورد عندنا دليل خاص في المقام وعيّن البدل لرفعنا اليد عن قاعدة الميسور. أما إذا لم نجد دليلاً خاصا ونحن وأدلة الإيماء أو نحن والأدلة التي تقول لا يسجد على الطين، فإن هذا لا يوجب رفع اليد عن قاعدة الميسور، والسر في ذلك:

أن قاعدة الميسور حاكمة على أدلة الشرائط والأجزاء موسعة لها، فالأدلة الاولية تقول: اسجد، وقاعدة الميسور تقول هذا سجود. ومع دخول قاعدة الميسور وحكومتها وتوسعتها الموضوع بحيث يصدق على السجود على الطين بلا ثبات أنه سجود، لا تصل النوبة لأدلة الإيماء[[11]](#footnote-11).

إذن فكلام سيدنا (قده) يتم لو ورد دليل خاص في المسألة. واما إذا لم يرد دليل خاص في المسألة فحينئذٍ لا تصل النوبة لأدلة الإيماء باعتبار ان مفاد قاعدة الميسور على تقدير تماميتها الحكومة وتوسعة الموضوع.

### 021

المسالة 27: (اذا اشتغل في الصلاة وفي اثناءها فقد ما يصح السجود عليه قطعها في سعة والوقت وفي الضيق يسجد على ثوبه من القطن او الكتان او يسجد على المعادن او ظهر الكف).

ذكر سيدنا (قده) ان هنا صورتين:

الصورة الاولى: فرض ضيق الوقت، بمعنى انه لو قطع الصلاة، وأتى بما يصح السجود عليه لم يدرك ركعة في الوقت بسجود على ما يصح السجود عليه. ففي مثل هذا الفرض لا اشكال بأن وظيفته السجود على الثوب لوجود روايات سبقت تدل على السجود على الثوب في فرض العذر. ومع عدم الثوب يحتمل السجود على المعدن كما لو كان عليه خاتم. او يحتمل السجود على ظهر كفه، فيدور الامر بين تعين كل منهما او التخيير. فمقتضى البراءة عن تعين أي منهما التخيير بين السجود على المعدن او السجود على ظهر كفه.

الصورة الثانية: فرض السعة. كما لو كان الوقت واسعاً، فهنا حالتان:

الحالة الأولى: أن يحرز أنه لو قطع الصلاة فإنه سيتمكن من السجود على ما يصح السجود عليه، فيتعين عليه قطع الصلاة، وذلك لأن المأمور به طبيعي الصلاة على ما يصح السجود عليه بين الحدين، وقد احرز ذلك ويحرز انه متمكن من هذا الطبيعي، فاذا احرز قدرته على الطبيعي احرز فعلية الامر بالصلاة على السجود على ما يصح السجود عليه احرز فعليته في حقه، فلا يجزيه الصلاة على ما لا يصح.

الحالة الثانية: ان يحتمل أنه لو قطع الصلاة لحصل على ما يصح[[12]](#footnote-12)، ويحتمل انه لا يحصل، فهل يجزيه الاستمرار في الصلاة، أم يتعين عليه تأجيل ما يجتزأ به الى آخر الوقت. فقد افيد في المقام وهو مسالة جواز البدار الى الصلاة الاضطرارية بالسجود على ما لا يصح مع احتمال التمكن من الصلاة الاختيارية. ذُكر في المقام أمران:

الأمر الأول: على فرض ان دليل الاضطرار قاصر عن الشمول للاضطرار غير المستوعب، بمعنى ان ما دل على بدلية الثوب عن الأرض لا إطلاق فيه لفرض ان يكون الاضطرار اضطرارا غير مستوعب منصرف لفرض الاضطرار المستوعب للوقت، فاذا فرضنا ان ما دل على بدلية الثوب او الكف او المعدن لأجل الاضطرار منصرف للاضطرار المستوعب ولا يشمل فرض الاضطرار غير المستوعب فماذا يصنع في المقام؟

من جهة انه لو احرز انه متمكن لكان الأمر فعليا، ومن جهة ان دليل الاضطرار لا يحرز شموله للحالة التي هو فيها، لانه منصرف للاضطرار المستوعب. فهنا تشبث بعضهم في جواز البدار بالاستصحاب (استصحاب الاستقبالي) حيث إنه الآن غير متمكن، إذ بعد أن فقد ما يصح السجود عليه أصبح الآن غير متمكن من السجود على ما يصح السجود عليه. فهل في المستقبل سيتمكن أم لا؟ فيستصحب عجزه عما يصح السجود عليه من الآن الى ازمنة الوقت، فببركة الاستصحاب يتنقح موضوع الدليل الاضطراري، لان موضوع الدليل الاضطراري هو الاستصحاب المستوعب، فهل هذا الاستصحاب تام او لا؟ ذكر في (بحث الاجزاء) في الاصول: انه لو كان موضوع الدليل الاضطراري العجز المستمر لتم الاستصحاب، والعجز المستمر موضوع للدليل الاضطراري فثبتت فعلية الدليل الاضطراري في حقي فصلاتي على ما لا يصح السجود عليه مجزية.

اما لو كان الموضوع للدليل الاضطراري العجز المستمر، لتم الاستصحاب. فالمكلف عاجز و لا يدري انه عاجز الى اخر الوقت أم لا؟ يستصحب العجز الى آخر الوقت، باستصحاب العجز الى آخر الوقت ثبت العجز المستمر، والعجز المستمر موضوع للدليل الاضطراري، فثبتت فعلية الدليل الاضطراري في حقه، فصلاته على ما لا يصح السجود عليه مجزية.

أما لو كان الدليل الاضطراري العجز عن صرف الوجود لا العجز المستمر، بأن يعجز عن صرف وجود الصلاة على ما يصح السجود عليه بين الحدين.

فهو لم يحرز ذلك في آن كي يستصحب، فإن ما ثبت له الآن هو العجز عن الفرد لا العجز عن صرف الوجود، فتمام الافراد عاجز عنها، أما صرف الوجود بين الحدين فلم احرز عجزي عنه حدوثا كي استصحبه بقاءاً.

فحيث ان موضوع دليل الاضطرار العجز عن صرف وجود الصلاة على ما يصح بين الحدين، وما زلت احتمل انني متمكن من صرف وجود الصلاة على ما يصح بين الحدين، فإذن لم احرز العجز عن صرف الوجود حدوثاً كي استصحبه بقاءاً، فلا محالة استصحاب العجز الى آخر لحظة من الوقت لا يعني انني عاجز عن صرف الوجود الا بالأصل المثبت. الا إذا قلنا باستصحاب العدم الازلي، فمن قال باستصحاب العدم الازلي قال، قبل ان أولد لم أكن قادرا على صرف الوجود، قبل دخول الوقت او قبل ان اولد لم اكن قادرا على صرف وجود الصلاة بين الحدين[[13]](#footnote-13)، فالآن كذلك، فثبت بذلك العجز عن صرف الوجود، بمقتضى استصحاب العدم الأزلي، فتنقح بذلك موضوع دليل الأمر الاضطراري.

أما مع انكار استصحاب العدم الازلي فاستصحاب العجز الفعلي على نحو الاستصحاب الاستقبالي لا يثبت العجز عن صرف الوجود، وإنما يثبت العجز المستمر الى آخر الوقت.

الأمر الثاني: نفترض ان دليل الاضطرار يشمل الاضطرار غير المستوعب. فلو ورد في الرواية إطلاق، وهذا له اطلاق لما اذا كان التعذر وقتيا وليس مستوعباً. اذا افترضنا ان دليل الاضطرار مطلق شامل للاضطرار غير المستوعب، فهل هذا يكفي في حلّ المشكلة.

ربما قائل يقول اذا يوجد اطلاق فنتسمك باطلاقه كما يظهر من تقرير السيد في المقام. فهل ذلك كافي في حل المشكلة، او لابد ان نبحث في أن دليل الامر الاختياري له اطلاق أم ليس له اطلاق؟ فاذا افترضنا ان دليل الأمر الاختياري لا إطلاق له كما في مسألة شرطية الاطمئنان. فحيث إن شرطية الاطمئنان حال الذكر لا يوجد دليل لفظي عليها كي نتمسك بإطلاقه، فلو اضطر المكلف لترك الاطمئنان لصعوده الدابة، فإذا اضطر للاخلال بالاطمئنان اضطراراً غير مستوعب، دليل شرطية الاطمئنان لبيّ لا اطلاق له، ودليل الاضطرار مطلق شامل للاضطرار غير المستوعب، حينئذٍ تحل المشكلة، فنتمسك بإطلاق دليل الاضطرار فنسجد بدون اطمئنان. اما اذا فرض أن كلاهما له إطلاق، فدليل الاضطرار يقول: اذا اضطررت في بعض الوقت او في تمام الوقت فاسجد.

ودليل الامر الاختياري أيضاً له إطلاق، يقول: متى تمكنت من الصلاة على ما يصح السجود عليه فأنت مأمور بها. كلاهما له إطلاق، وفرضنا أن هذا الشخص لا يدري ومتحير في انه لو صلى على ما لا يصح امتثالاً لإطلاق دليل الامر الاضطراري قد يمكن مما يصح السجود عليه فيشمله اطلاق دليل الامر الاختياري. فاذا افترضنا ان دليل الامر الاضطراري مطلق ودليل الامر الاختياري مطلق، فما هو العمل؟ فلابد من العلاج بأن يدعى أن الامر الاضطراري مقيد للأمر الاختياري. لابد ان ندعي التقييد حتى لا يرد علينا الدليل الاختياري بعد ارتفاع الاضطرار. فكيف يتم التقييد؟ إنما يتم التقييد بأحد وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: ما في كلمات سيدنا الخوئي (قده) من أنه لو لم يجزينا الامر الاضطراري لكان لازم ذلك تعدد الامر، وتعدد الامر غير عرفي. بيان ذلك: إن المولى ثبوتاً إما أن يجعل أمرين طوليين، بأن يقول: امتثل الامر بالصلاة الاختيارية، فإن لم تمتثل ذلك بعصيان او غفلة او لاستصحاب استقبالي، فإني اكتفي بالامر الاضطراري، فالامر الاضطراري امر ترتبي في طول عدم امتثال الامر الاختياري اما لعصيان او لغفلة او جهل قصوري. فلو كان المجعول ثبوتاً سيجزيه في المقام.

فبعد ذلك اذا تمكن وارتفع الاضطرار قبل خروج الوقت لا يشمله الامر الاختياري، لان الامر الاختياري يقول صلّ الصلاة التامة فإن لم تمتثل هذا الامر فاكتفي منك بالصلاة الاختيارية.

واما ان المولى لا يجتزأ بهذه الصلاة الاضطرارية فلابد ان يجعل أمرين في عرض واحد. بأن يقول: أنت مأمور بالصلاة الاختيارية، بحيث لو لم تكن مضطراً أصلا لكنت مأمور بالصلاة الاختيارية محضاً. ومأمور بالجامع بين الصلاة الاضطرارية حال الاضطرار، وبين الصلاة الاختيارية بعد ارتفاع الاضطرار، بحيث لو اتيت بالصلاة الاضطرارية حال الاضطرار فقد امتثلت الامر بالجامع، لكن لو ارتفع الاضطرار بالاثناء عاد عليك الخطاب بالأمر الاختياري. ولو لم تمتثل الى ان ارتفع الاضطرار شملك الامر الاختياري. فبعد ان فرضتم ان الامر الاضطراري موجود وفرضتم ان له اطلاقه يشمل الاضطرار غير المستوعب لا محالة يوجد امر اضطراري فعلي، لأنكم التزمتم بأن الامر الاضطراري يشمل الاضطرار غير المستوعب، إذن الامر الاضطراري فعلي في حق المكلف.

كيف نجمع بين فعليته وفعلية الامر الاختياري، اما نجمع بالترتب، فإذن يقتضي الاجزاء، وإما ان نجمع بتعدد الامران، نقول هناك امران في عرض واحد، مأمور بالاختياري، ومأمور بالجامع بين الاضطراري والاختياري. وتعدد الامر في حق عامة المكلفين امر غير عرفي. بأن يقول المولى انت مأمور بفعل اختياري ومأمور بجامع بين فعل اضطراري حال الاضطراري واختياري بعد ارتفاع الاضطرار، وانما جعلت امرين في عرض واحد كي اجمع بين كل الحالات، ان كان المكلف غير مضطر يشمله الامر الاول. وإن كان المكلف مضطرا اضطراراً مستوعباً يشمله الامر الثاني بالجامع، وان كان المكلف مضطر باضطرار غير مستوعب ايضاً يشمله الامر بالجامع.

فحتى اجمع بين الوجوه جعلت امرين عرضيين في آن واحد بالنسبة لعامة المكلفين، فيقولون بأن هذا غير عرفي.

لذلك لابد أن يجعل على نحو الترتب. يقول: امتثل الامر الاختياري، فإن لم تمتثل فامتثل الامر الاضطراري، وقد امتثل الامر الاضطراري فيجزيه.

إذن الوجه الاول الذي افاده السيد الخوئي (قده) من ان الامر الاضطراري مقيد لإطلاق الامر الاختياري ووجه التقييد انه لو لم يقيده لكان هناك أمران في عرض واحد، وجود امران في عرض واحد بالنسبة لعامة المكلفين أمر غير عرفي. لذلك المجعول واقعاً هو الترتب، إذن يجزيه.

قلنا أنه مأمور بالجامع حتى يشمل من لم يكن اضطراره مستوعباً وأجله. ووجود أمرين في حق عامة المكلفين غير عرفي.

ولكن على القول بالطولية يلزم من ذلك عقوبتين لو خالف إلا على مبنى السيد الصدر من أن مناط العقوبة في فوت الملاك لا في مخالفة الامر وحيث إن الملاك واحد فحتى مع وجود أمرين لأنه لم يفوت ملاكين فعليه عقوبة واحدة لا عقوبتان.

الوجه الثاني: ما تعرّض له المحقق العراقي من التمسك بالإطلاق المقامي. ومعنى اطلاقه المقامي انك اذا اتيت بالفعل الاضطراري اجزأك حيث لم يتعرض للاعادة، فاذا قال المولى ان لم تجد ما يصح السجود عليه فاسجد على الثوب، ولم يستفصل انك لو وجدت ما يصح السجود عليه هل تعيد او لا ؟ فمقتضى الاطلاق المقامي سكوته عن الاستفصال انه لو وجد ما يصح السجود عليه بعد ان صلى اضطراراً فلا اعادة عليه.

فالوجه هو الاطلاق المقامي. وهنا صحيحة القاسم ابن الفضيل، قال: (قلت للرضا جعلت فداك، الرجل يسجد على كمه من أذى الحر والبرد؟ قال: لا بأس به). يعني لا بأس به وان وجد بعد ذلك ما يصح السجود عليه.

والانصاف ان وجود الاطلاق المقامي مشكل. نعم اذا كان في الموارد التي هي عادة يرتفع العذر، يعني اذا كان مورد الرواية مورد العذر الذي يرتفع عادة في أثناء الوقت، فينعقد للرواية إطلاق مقامي بلحاظه، أما إذا لم يكن مورد الرواية من سنخ ذلك الأعذار بل قد يكون عذراً مزمنا ًاو غير مزمن. فدعوى أن الإمام في مقام البيان حتى من جهة أنه حتى لو ارتفع العذر اجزأك، مشكل. فلا يبعد التفصيل. يأتي الكلام حول الوجه الثالث.

### 022

الكلام في المكلف الذي فقد ما يصح السجود عليه في أول الوقت، فهل له أن يسجد على ثوبه؟ أو أن ينتظر إلى آخر الوقت، فإن ثبت أنه مضطر لذلك سجد على ثوبه وإلا فلا.

وذكرنا أن هناك وجوهاً لبيان أن دليل الأمر الاضطراري له إطلاقٌ يشمل الاضطرار غير المستوعب.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق العراقي (قده) من التفصيل، من ان دليل الاضطرار تارة يكون ظاهراً في التنزيل، اي تنزيل المضطر اليه منزلة العمل الاختياري. كما إذا قال: (التراب أحد الطهورين)، (ويكفيك من التراب عشر سنين). فإن ظاهر هذه الادلة ان البدل الاضطراري بمنزلة المبدل الاختياري، والمدلول الالتزامي لهذا التنزيل وفاء البدل الاضطراري بالملاك الملزم للمبدل الاختياري. لذلك لو فرضنا انه في اول الوقت فقد الماء، ولا يمكنه تحصيله في اول الوقت، فإن ظاهر التنزيل في هذه الادلة ان الصلاة بالتيمم بمنزلة الصلاة الاختيارية في الوفاء بالملاك.

وأما إذا فرضنا أن دليل الاضطرار لا يتضمن التنزيل، كما إذا قال: (إذا قدرت فقم فإن لم تقدر فصل جالساً). فإنه لا يدل على أن الجلوس بمنزلة القيام في الأثر، بحيث ينعقد له مدلول التزامي في الوفاء بالملاك، فلو فرضنا أن شخصاً كان في أول الوقت لم يقدر في اول الوقت ان يصلي قائما لكن يحتمل بعد ذلك تتجدد له القدرة، ففي هذا الفرض لا يستفاد من دليل الأمر الاضطراري جواز البدار والإجزاء، فالمحقق العراقي (قده) فصّل بحسب مفاد الدليل الاضطراري.

إلا أن يقال[[14]](#footnote-14): أنه لا يستفاد من مثل هذه الأدلة (التراب أحد الطهورين) أو (يكفيك من التراب عشر سنين)، إلا الاعتبار الادبي، أي المبالغة في التأكيد على أن الصلاة لا تسقط عنك، فمتى تعذر عليك استعمال الماء في الطهور فلا حزازة، {ما يريد ان يجعل عليكم في الدين من حرج، ولكن يريد أن يطهّركم}، فلأجل المبالغة في نفي الحزازة من استعمال التراب في مقام الطهارة يقول: (التراب أحد الطهورين)، أو (يكفيك من التراب عشر سنين). فهذا مجرد اعتبار أدبي، مبالغة في نفي الحزازة وليس اعتباراً قانونياً بمعنى أنه يتضمن تنزيل التراب منزلة الماء في الآثار.

الوجه الرابع: ما ذكره المحقق النائيني وسيدنا الخوئي (قده) حيث قالا أنه في باب الصلاة بالذات توجد أدلة على جواز البدار وإجزاء البدل الاضطرراي. وإن هذا الدليل يتألف من مقدمتين:

المقدمة الاولى: إنّ ما دلَّ على أن الله فرض في اليوم والليلة خمس صلاة. فقد ورد عنه (ع): (خمس صلوات فرضهن الله في الليل والنهار)، أو (ان الله فرض في اليوم والليلة سبعة عشر ركعة).

يقول المحقق النايئني فإن ظاهر هذه الروايات أن لا أمر بصلاتين في وقت واحد.

المقدمة الثانية: أنه ثبت لدينا الأمر بالصلاة الاضطرارية، حيث قال: (سألته عن الرجل يسجد على كمه من الحر والبرد، قال: لا بأس). فثبت الأمر بالصلاة الاضطرارية، فحيث ثبت الامر بالصلاة الاضطرارية فلو قلنا انه لو ارتفع الاضطرار اثناء الوقت لتوجه اليه امر جديد بالصلاة الاختيارية فلازم ذلك الأمر بصلاتين في وقت واحد. وهذا يتنافى مع ما ذكرناه في المقدمة الأولى.

فتحصّل من مجموع المقدمتين: إن مقتضى ما دلَّ على أن لا أمر بصلاتين في وقت انه لو كان هناك امر بالصلاة الاضطرارية فإنه يجزي ويسقط الامر ولا أمر بالاختيارية بعد ارتفاع الاضطرار.

فهل يستفيد العرف من هذه الرواية (خمس صلوات فرضهن الله في الليل والنهار) أن لا أمر بأكثر؟ كما استفاد منه النائيني؟ أو أن لا أمر تعييني، يعني لا يوجد امر تعييني الا بخمس صلوات، لا انه لا أمر أصلاً بغيرها. حتى لا يصير فرض، لأن الفرض بالأمر التعييني، فلا ينافي الأمر التخييري.

ولكن ما أُفيد محل تأمل: بلحاظ أن هذه الروايات لا يستفاد منها أكثر مما هو مجعول بالعنوان الأولي. وأن ما هو المجعول بالعنوان الأولي خمس صلوات في اليوم والليلة، فلا ينافي وجود أمر آخر بعنوان ثانوي، وعلى فرض نظرها لذلك فغايتها نفي الأمر التعييني لصلاة أخرى لا نفي أصل الامر.

فتحصّل مما ذكرنا، أن هنا صورتان:

الصورة الاولى: ليس لدليل الامر الاضطراري إطلاق، بل هو منصرف للاضطرار المستوعب، فنحن والأمر الاختياري، فإن كان لدليل الأمر الاختياري اطلاق، فمقتضى إطلاقه: اعادة الصلاة، بعد ارتفاع الاضطرار.

وإن لم يكن له إطلاق وصلت النوبة للبراءة، فإنه إذا أتى بالصلاة على ما لا يصح السجود عليه ثم تجددت له القدرة، ووجد ما يصح السجود عليه، فإن له شبهة حكمية من أول الاول، هل أن الأمر الاختياري له إطلاق يشمل من أتى بالصلاة مضطراً؟ أم لا؟

فهو شك في تكليف زائد وهو مجرى للبراءة.

الصورة الثانية: أن الأمر الاضطراري له إطلاق يشمل غير المستوعب فدليل الامر الاضطراري مطلق، سواء كان الاضطرار مستوعب أو غير مستوعب.

ففي هذا الفرض توجد حالات ثلاث:

الحالة الأولى: أن الأمر الاختياري لا إطلاق له. كما في شرطية الاطمئنان والاستقرار حال السجود والركوع، فإن ما دلَّ على شرطية الاطمئنان فيهما هو الاجماع والاجماع دليل لبي لا إطلاق له، فهنا لو اضطر في اول الوقت لترك الاطمئنان كما لو كان في حال تقية مثلاً، أو على الطائرة، ثم تجددت له القدرة على ذلك، نقول: مقتضى اطلاق دليل الامر الاضطراري صحة صلاته وإن لم يكن له اطلاق فتصل النوبة لإصالة البراءة عن الإعادة.

الحالة الثانية: أن دليل الامر الاختياري له اطلاق، ودليل الامر الاضطراري له اطلاق، ولكن النسبة بينهما عموم من وجه، كما إذا فرضنا أن دليل الامر الاختياري مقيد بالقدرة (إذا قدرت على القيام فقم) ودليل الامر الاضطرار مقيد بالاضطرار(إذا اضطررت إلى الجلوس فاجلس) فكل منهما مقيد، فلأجل ان كل منهما مقيد تكون النسبة بينهما عموم من وجه.

لانه عندما يقول (إذا قدرت على القيام فقم) قطعاً لا يشمل الاضطرار المستوعب، لأنه لا يقدر. وقوله: (إذا اضطررت فاجلس) قطعاً لا يشمل سريان الاختيار من أول الوقت إلى آخر الوقت. ويجتمعان في الاضطرار غير المستوعب، فبينهما عموم من وجه، فإذا كان بينهما عموما من وجه يتعارضان ويتساقطان فتصل النوبة إلى الاصل العملي وهو أصالة البراءة عن الإعادة.

إلا أن يقال أن ما دلّ على حكم بالعنوان الثانوي أنه حاكم على ما دل على الحكم بالعنوان الأولي وناظر اليه وموسع له. فلا يتعارضان بل يقدم إطلاق دليل الامر الاضطراري على اطلاق الاختياري.

الحالة الثالثة: أن دليل الامر الاختياري مطلق غير مقيد بالقدرة، قال: (الصلاة ثلاثة اثلاث). قال المولى: (السجود على الارض أو ما انببت الا ما اكل أو لبس) ولم يقيد ذلك بالقدرة، بينما دليل الامر الاضطراري مقيد بالاضطرار (إذا اضطررت فصلي على الثوب)، فلا محالة تكون النسبة العموم والخصوص المطلق. فبما أن دليل الأمر الاضطراري اخص من دليل الأمر الاختياري، فيقيد به. ووجه التقييد الوجوه التي ذكرت:

الوجه الاول: ما ذكره السيد الخوئي (قده) من أن التقييد على نحو الطولية والترتب إذ لا يتصور عند العقلاء وجود امرين عرضيين.

الوجه الثاني: التمسك بالإطلاق المقامي للأمر الاضطراري.

الوجه الثالث: ما ذكره العراقي، من أن ظاهر الامر الاضطراري هو التنزيل.

الوجه الرابع: ما ذكره النائيني. أن ظاهر قوله (خمس صلوات فرضهن الله في الليل والنهار) ان لا أمر بغيرهن.

فإذا قلنا أن الامر الاضطراري مطلق إذن يجوز البدار من أول الوقت حتى مع العلم بارتفاع العذر فضلا عن احتماله.

لكن سيدنا (قده) مع أنه بنى على جواز البدار في الأصول (قال ص180، ج13): واما في الثاني (ما إذا ارتفع الاضطرار في آخر الوقت) فتبتني المسألة على جواز البدار وعدمه والمختار هو الثاني. إلا أن يكون لدليل البدلية خصوصية تقتضي الجواز، قال في المقام قد يقال توجد خصوصية، لأن بعض نصوص المقام كالصريح في جواز البدار، فإن حرارة الرمضاء ، (حيث قال في الرواية: صحيحة محمد بن القاسم بن الفضيل بن يسار باب 4 من أبواب ما يسجد عليه الحديث4: هل يسجد الرجل على الثوب يتقي به وجهه من الحر والبرد؟ قال: نعم لا بأس به).

فقد يقال بأن حرارة الرمضاء المانع من السجود إنما تكون في أول الوقت عادةً، وأما آخر الوقت فيبرد الحصى، فيمكن السجود عليه، فنفس هذه الروايات التي جوّزت البدار ناظرة لفرض ارتفاع العذر.

فإذن هناك خصوصية لبعض النصوص في المقام تقتضي جواز البدار.

فالسيد لا يقبل ذلك، أولا: أن هذه الأخبار مسوقة لبيان أصل مشروعية البدل، غاية مفادها أن البدل مشروع، وليست في مقام البيان من تمام الجهات بمعنى انه لو ارتفع العذر فما هي الوظيفة، ساكتة عن ذلك. فهي في مقام بيان انه إذا لم يمكنه السجود على الحصى في حرارة الرمضاء فليسجد على ثوبه. أما لو ارتفع العذر فما هو الحكم، فالرواية لا نظر لها لذلك. فهي في مقام البيان من هذه الجهة.

ثانياً: ان كثيرا من هذه الروايات موردها التقية، التي يكتفى فيها بالعذر أول الوقت، وحين العمل، لأن التقية لا يعتبر فيها عدم المندوحة مكاناً أو زماناً.

لان التقية لا يعتبر فيها عدم المندوحة مكانا أو زماناً، ولخصوصية في هذه الموارد.

ومع غض النظر عن ذلك، فمع المناقشة في هذه الروايات، وأن الإمام لم يستفصل، فعدم استفصال الإمام ظاهر في جواز البدار حتى مع ارتفاع العذر.

فإذن تكون الروايات مطلقة حسب هذه المناقشة.

فنقول: يتوجه عليه أولاً: أن إطلاق هذه الأخبار معارض بالإطلاق في موثقة عمّار، قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يصلي على الثلج، قال، لا، فإن لم يقدر على الارض لوجود الثلج فليسبط ثوبه.

لذلك السيد الخوئي لا يفتي بما تفرّد به عمّار، لأن تفرده بغرائب تتنافى مع مرتكزات الإمامية منشأ عقلائي مانع من الوثوق بروايات عمّار.

فيقول سيدنا (قده): أن ظاهر هذه الرواية: (فإن لم يقدر على الارض بسط ثوبته وصلى) ان المدار على القدرة على الأرض، فمتى حصل ولو في آن من الوقت فليسجد على الأرض، (فإن لم يقدر على الأرض بسط ثوبه وصلى)، ومفهوم الشرط، إن قدر على الارض آن ما فليس له ان يسجد على ثوبه. إذن عندنا تعارض بين إطلاقين:

إطلاق يقول: رجل يسجد على الارض يتقي به الحر والبرد، قال لا بأس به. مقتضى إطلاقها حتى لو ارتفع الحر يكتفى بسجوده.

ويقابله إطلاق آخر: وهو ان مقتضى مفهوم الشرط في موثقة عمار انه إذا قدر على الارض فلا يسجد على ثوبه. انه لو ارتفع العذر بعد ذلك وزال حر الرمضاء واكتفى بالسجود على الأرض أم لا يكتفي، ويسجد على الأرض. فيتعارض الإطلاقان.

وموردها وإن كان هو الثلج لكن لا خصوصية له قطعا، بل الموضوع من لم يكن قادراً على السجود على الأرض. ويؤيد موثق عمّار خبر علي بن جعفر:

قال: (سألته عن الرجل يؤذيه حر الارض وهو في الصلاة، ولا يقدر على السجود، هل يصلح له ان يضع ثوبه ان كان قطنا أو كتاناً، قال: إن كان مضطراً فليفعل). ولا يصدق انه مضطر الا إذا استوعب الوقت كله.

### 023

ذكرنا فيما سبق: أن المكلف الذي فقد ما يصح السجود عليه أول الوقت، قد يقال أن له البدار، وأنه إذا سجد على ما لا يصح السجود عليه أجزأه ذلك وسقط عنه الأمر بمقتضى إطلاق ادلة الامر الاضطراري، حيث إن مقتضى إطلاقها شمولها للاضطرار غير المستوعب فلأجل ذلك يجوز للمكلف البدار ويجزيه ما عمل.

لكن سيدنا الخوئي أفاد بأن هذه الروايات معارضة بمثل موثق عمار: (سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يصلي على الثلج، قال لا، فان لم يقدر على الارض بسط ثوبه وصلى).

فإن مقتضى مفهوم الشرط فيها انه متى قدر على الارض فلا يسجد على ثوبه، والمفروض ان هذا المكلف بعد ان سجد على ثوبه قدر على الارض لانه ارتفع الاضطرار بالنسبة اليه فيشمله اطلاق مفهوم موثقة عمار.

إذن مقتضى المعارضة بين اطلاق ما مضى من ادلة الامر الاضطراري المسوغ للسجود على ما لا يصح اذا اضطر الى اول الوقت، واطلاق مفهوم موثقة عمار انه متى قدر على الارض فلا يسجد على ثوبه مقتضى التعارض بينهما ان لا مصحح لصلاته. وهذا ليس ببعيد.

الإشكال الثاني: لو تمّ هذا الاطلاق اي اطلاق ادلة الامر الاضطراري للاضطرار غير المستوعب فلا فرق بين الافراد الطولية والعرضية. فهو كما يشمل الأفراد الطولية اي ما لو ارتفع الاضطرار آخر الوقت فيشمل الافراد العرضية وهو ما لو كان الاضطرار مرتفع ببلد آخر. فاذا سلمتم بإطلاق أدلة الاضطرار الى الاضطرار لغير المستوعب فمقتضى هذا فمقتضى إطلاق هذه الأدلة الشمول للأفراد الطولية أو العرضية. فلو فرضنا انه في مكانه هذا لا يجد ما يصح السجود عليه، ولكنه لو ذهب الى مكان آخر فإنه سيجد، مقتضى إطلاق ادلة الاضطرار ان له البدار والسجود على ما لا يصح وان كان قد ذهب الى مكان آخر وتكلف المؤمنة فإنه سيجد ما يصح السجود عليه، ولا احد يلتزم بذلك، فإما ان تمنعوا الإطلاق من كلا الجهتين، أو تقولوا بالإطلاق من كلا الجهتين. أما ان تفككوا فتقولوا الدليل يشمل من يرتفع اضطرار اخر الوقت، لكنه لا يشمل من ارتفع اضطراره آخر الوقت. فهذا التفكيك غير عرفي.

ويلاحظ على ما أفيد: ان التسوية بين الطرفين الافراد الطولية والعرفي بعيد عرفا، فان العرف يراه مضطرا للصلاة إذا لم يكن بحسب الافراد العرضية واجداً لما يصح السجود عليه بخلاف ما لو كان واجدا لما يصح السجود عليه بحسب الأفراد العرضية، فإن صدق عنوان المضطر عليه عرفاً خفي.

وعلى فرض المعارضة بين الدليلين فنتسمك باطلاق الامر الاختياري، فإن اطلاق الامر الاختياري لزوم اعادة الصلاة بعد الإتيان بها على ما لا يصح.

### (المسألة28): إذا سجد على ما لا يجوز باعتقاد انه مما يجوز، أو غافلا، ثم التفت الى ذلك. فإن كان بعد رفع الرأس مضى ولا شيء عليه. وان كان قبل رفع الرأس جرّ جبهته ان أمكن.

وهذه المسألة لها صورتان:

الصورة الاولى: ما اذا التفت بعد رفع الرأس من السجود، وهذه الصورة فيها حالتان:

الاولى: ان يكون ذلك بعد السجدة الاولى. الثانية: ان يكون ذلك بعد السجدتين.

فالكلام في الحالة الأولى، م الصورة الاولى، وهو ما اذا التفت الى عدم صحة المسجد، بعد أن رفع الرأس من السجدة الأولى.

وهنا اتجاهان: الأول: الاعتداد بالسجدة، والمضي بصلاته كما ذهب لذلك سيد العروة.

الثاني: ولزوم تدارك السجدة، كما ذهب اليه السيد الخوئي(قده). فهنا منيان في المسألة.

المبنى الاول: وهو مبنى الاعتداد بالسجدة. وهو مبني على مقدمتين:

المقدمة الاولى: إن السجود ليس متقوما لا عرفا ولا شرعاً بصحة المسجد، فكون المسجد مما يصح السجود عليه أو مما لا يصح ليس مقوما للسجود لا شرعاً ولا عرفاً، وإنما هو واجب في واجب، كالذكر تماماً. فكما ان الذكر واجب حال السجود وليس مقوما له فإن كون المسجد من الارض أو ما انبتت واجب حال السجود وليس مقوما له.

المقدمة الثانية: بما انه يجب عليه امران على نحو تعدد المطلوب، المطلوب الاول: أن يضع جبهته وقد وضعها، فامتثل الامر بالسجود لأنه أتى بالسجود العرفي والشرعي. والمطلوب الثاني: أن يكون واضعا جبهته على ما يصح السجود عليه، وهذا المطلوب أخل به، غفلة أو لجهل مركب، ثم التفت لذلك بعد ان رفع رأسه من السجدة. فهنا فات محل الواجب الثاني. لأن محله حال السجود الواجب والمفروض ان السجود الواجب قد ارتفع، ولو أراد تداركه للزم من تداركه الزيادة العمدية، لأن المفروض انه امتثل الامر بالسجود، فاذا امتثل الامر بالسجود فالإتيان بالسجود الثاني لا لأجل الامتثال بل لأجل تدارك الواجب الثاني وهو كون المسجد مما يصح السجود عليه، والا فهو قد الأمر بالسجود. إذن فالسجود الثاني لا محالة زيادة عمدية. والزيادة العمدية مبطلة.

فلا محالة: كل ما يلزم تداركه اعادة الصلاة فإن مقتضى قوله (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة عدم لزوم تداركه). أو فقل كل ما بقي الامر به مستلزم لإعادة الصلاة فالأمر به قد ارتفع.

فالأمر بكون المسجد مما يصح السجود عليه إن كان باقياً فيلزم إعادة الصلاة، لأن مقتضى بقاء الأمر أن يعيد السجدة واذا اعاد السجدة زاد عمدا واذا ازاد عمدا اعاد الصلاة، فلو كان الأمر بكون المسجد مما يصح باقياً للزم من بقاء الأمر إعادة الصلاة. وكل امر يلزم من بقاءه اعادة الصلاة، فإن مقتضى قوله (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة) عدم بقاءه، حيث إنه ليس من الخمسة. فهو داخل في المستثنى منه لا في المستثنى. إذن نفس (لا تعاد) دال على أن الأمر بكون المسجد مما يصح ق ارتفع، فصلاته صحيحة بلا كلام.

الاتجاه الثاني: ما ذهب اليه سيدنا (قده) من أنه لا يعتد بهذه السجدة وعليه أن يسجد مرة أخرى.

والدليل على ذلك مؤلف من مقدمات:

المقدمة الأولى: إن مقتضى ارتباطية المركب تقيّد كل جزء من أجزائه بالسابق واللاحق، فالركوع المأمور به الركوع المسبوق بالقراءة المحلوق بالسجود، السجود المأمور المسبوق بالركوع الملحوق بالتشهد. فكل جزء من اجزاء المركب الارتباطي متقيد بما سبق ولحق، فليس السجود المأمور به إلا السجود المسبوق بالركوع المحلوق بالسجدة الثانية، المتقيد بكون المسجد مما يصح السجود عليه. فلا محالة السجود المامور به ليس هو وضع الجبهة بل السجود المامور به وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه، بغض النظر عن السجود العرفي، فلنفترض السجود العرفي يتحقق بمطلق وضع الجبهة، ولكن الكلام الآن في السجود الشرعي فيما يجتزأ به، فالسجود الشرعي متقوم بكون المسجد مما يصح السجود عليه على نحو وحدة المطلوب.

ليس مقتضى ارتباطية المركب، هذه المقدمة من الناحية الفنية محل خدشة، وإن كان المراد صحيحاً، ليس مقتضى ارتباطية المركب أن يكون ما يصح السجود عليه مقوماً. وهذا لا يقتضيه، بل لابد ان نرجع الى الدليل الخاص الدال على اشتراط ما يصح السجود عليه. هل هذا انه حكم تكليفي واجب حال السجود، أو انه قيد وضعي؟. فبما أن الدليل الخاص (وهو صحيحة الحلبي) ظاهره أن صحة المسجد قيد وشرط، لا مجرد واجب تكليفي فلا محالة السجود المأمور به شرعاً هو السجود المتقيد بصحة المسجد على نحو وحدة المطلوب. فالمدار على ما يستفاد من الدليل الخاص. والا فمجرد ان المركب ارتباطي لا يفضي الى هذه النتيجة.

المقدمة الثانية: إن مقتضى ذلك لغوية السجود الذي أتى به. فلابد من الاعادة.

المقدمة الثالثة: أن الاعادة ليست زيادة، اما ما أعاده فهو امتثال واضح فكيف يكون زيادة، واما ما اتى به سابقا فهو وان كان زيادة الا انه ليس زيادة عمدية، لان المقوم للزيادة ان يأتي بالسجود العرفي بقصد الجزئية، وقد أتى بالسجود السابق بقصد الجزئية، فما سبق منه من سجود على ما لا يصح السجود عليه زيادة، لانه بالنتيجة سجود عرفي بقصد الجزئية وهذا هو المقوم للزيادة عنده، وقد حصل فهو زيادة. أما انه ليس زيادة عمدية، لانه حينما اتى به كان معتقدا انه امتثال أو غافل عن كونه أجنبياً، وعندما أعاد، أعاد بقصد الامتثال وتصحيح الصلاة. فلا يصدق على ما سبق أنه زيادة عمدية. فحيث انه ليس زيادة عمدية لا يكون مبطلا للصلاة. نعم قد يستلزم سجود السهو بناء على وجوب سجود السهو بناء على كل زيادة ونقيصة، كما هو مقتضى مرسلة سفيان السمط، والا ليس زيادة عمدية مبطلة.

لكن لأجل احتمال انه زيادة عمدية الأحوط السجود واعادة الصلاة من باب الاحتياط.

الحالة الثانية: أن يحصل ذلك بعد السجدتين. بعد ان رفع رأسه من السجدة الثانية التفت الى انه سجد على ما لا يصح السجود عليه.

اما على المبنى الاول (مبنى سيد العروة) يمضي في صلاته، وقد سجد السجدتين المطلوبتين، وإنما أخل بالواجبين التكليفيين الآخرين والإخلال بهما كان إخلالاً غير عمدي.

وإنما الكلام بناء على مبنى السيد الخوئي: أن السجود المأمور به مقوم بهذا القيد، وهو كون المسجد مما يصح السجود عليه. فهنا صورتان:

الصورة الاولى لها حالتان، والحالتان لها فرضان.

الفرض الأول: أن يكون التذكر بعد الركوع.

الفرض الثاني: أن يكون التذكر قبل الركوع.

فإن كان التذكر بعد الركوع، فلا كلام حينئذٍ في بطلان صلاته. فهو إن لم يرجع نقص سجدتين، وان رجع زاد سجدتين، وزيادة السجدتين مبطلة ولو لم تكن عمدية. لانه لو رجع وتدارك فالسجدتان السابقتان زيادة لكن زيادة غير عمدية، إلا أن الزيادة للركن مبطلة وإن لم تكن عمدية. إذن بالنتيجة إن رجع ابطل الصلاة بزيادة الركن، وإن رجع ابطل الصلاة بنقص الركن. فصلاته باطلة.

أما الفرض الثاني: ان يتذكر قبل الركوع انه سجد سجدتين على ما لا يصح السجود عليه.

فهنا مبنيان: ما هو المستفاد من المستثنى في قوله : (لا تعاد الصلاة الا من خمسة، القبلة والوقت والطهور والركوع والسجود). فما هو المراد من كلمة السجود في المستثنى، هل السجود العرفي هو الركن؟ أو السجود الشرعي هو الركن. هل السجود العرفي بمجرد وضع الجبهة وإن لم يصح ما يسجد عليه؟ أو السجود الشرعي هو الركن.

وكلامه هنا يقول السجود المستثنى في (لا تعاد) السجود العرفي، الركن هو السجود العرفي.

فبما أن الركن هو السجود العرفي وهو قد سجد سجدتين على ما لا يصح السجود عليه، وهنا يترتب على هذا المبنى ثلاث وظائف:

الوظيفة الاولى: أن لا يتدارك السجدتين، لأنه إذا تدراك سجدتين حقق زيادة. لأن الركن هو السجود العرفي وقد زاده لو تدارك سجدتين.

الوظيفة الثانية: أن يمضي على السجدة الاولى، فالسجدة الاولى لا يريدها بقصد انها سجدة اولى، لانه فات محل السجدة الاولى. فالأولى لا يمكنه اعادتها، فات محلها، لان ما استفدنا من المستثنى في حديث لا تعاد ان الركن هو السجود العرفي، فمجرد سجوده السجدة الثانية، فات محل الأولى. فحيث انه فات محل الاولى فهل الامر بالأولى ما زال باقيا أو ارتفع. بعبارة اخرى: جزئية السجدة الاولى هل ما زالت باقية أو ارتفعت؟

بعبارة أخرى: جزئية السجدة الأولى ما زالت باقية الآن أو ارتفعت؟

يقول لازم بقاء جزئية السجدة الاولى إعادة الصلاة، لأن لازم بقاء جزئية السجدة الاولى أن يعود، وإذا عاد الى الأولى بعنوان أنه أولى لزمه ثانية، لأنه لا يصدق الاولى بدون ثانية، فمقتضى بقاء الجزئية الأولى أن يعيدها، فإذا أعادها أعاد الثانية، فاذا اعادة الثانية اعاد الصلاة للزوم زيادة الركن، حيث ان الركن هو السجود العرفي.

إذن يلزم من بقاء جزئية السجدة الاولى اعادة الصلاة، وكل ما يلزم من بقاء جزئيته أو الأمر به إعادة الصلاة، فإن (لا تعاد) تنفيه. فلا جزئية للسجدة الأولى.

الوظيفة الثالثة: أن يأتي بالسجدة الثانية. لان محلها باقي، ولا يلزم من بقاء جزئيتها بطلان الصلاة، مقتضى بطلان جزئيتها ان يعيدها.

فإن قيل إذا اعادها يلزم زيادة سجدة.

يقول: زيادة السجدة غير العمدية غير مبطل للصلاة. إذن لا محالة ما دام موطن السجدة الثانية ما زال باقياً ولا يلزم من اعادتها زيادة عمدية.

فيلزم إعادتها.

### 024

ذكرنا فيما سبق: فإن هذا له صورتان:

الصورة الأولى: ان يكون بعد رفع الرأس.

الصورة الثانية: بعد قبل رفع الرأس.

والكلام فعلا في الصورة الاولى. وذكرنا أن سيدنا الخوئي (قده) ذكر في هذه الصورة فرضين:

الفرض الاول: أن يكون ذلك في سجدة واحدة.

الفرض الثاني: ان يكون في سجدتين.

أما بالنسبة الى الفرض الاول: وهو ما اذا كان في سجدة واحدة. بأن التفت بعد رفع الرأس من السجدة الأولى: أنه سجد على ما لا يصح السجود عليه.

فهنا أفاد سيدنا (قده) بأن السجدة التي حصلت زائدة قطعا، لأن السجود المأمور به هو السجود على ما يصح السجود عليه على نحو وحدة المطلوب، وما حصل ليس كذلك، إذن هو زيادة في الصلاة.

غاية ما في الباب انها زيادة سهوية، وليست عمدية فلا تكون مبطلة، وبالتالي يجب على المكلف الآن إحداث سجدتين.

وإن ما ذهب اليه المشهور كصاحب الجواهر وسيد المستمسك وغيرهم، من انه يكتفي بالسجدة الحاصلة ويمضي في صلاته.

قال: هذا مما لا وجه له، والسر في ذلك:

أن هؤلاء إما أن يرو أن كون المسجد مما يصح السجود عليه إما أنه واجب مستقل كالذكر مثلا، كما ان الذكر واجب حال السجود كون المسجد مما يصح السجود عليه أيضاً واجب حال السجود لا أنه مقوم للسجود.

فالنتيجة التي ذكروها صحيحة، لانه واجب حال السجود وقد فات محله، والسجود حصل وانتهى. فبما انه فات محله ولا يمكن تداركه إلا بزيادة مبطلة، لانه لو تداركه ستكون السجدة الثانية زيادة، لان السجدة الأولى وقعت امتثالا لما هو المأمور به، فالسجدة الثانية تكون زيادة عمدية مبطلة للصلاة، لذلك قالوا صلاته صحيحة.

النتيجة التي ذكروها على هذا المبنى صحيحة، أما خلاف ظاهر الادلة، فإن ظاهر الادلة صحة المسجد شرط وليس واجباً مستقلاً.

وأما اذا ادعو كما هو ظاهر دعواهم، ان صحة المسجد قيد وليست واجباً مستقلا، لكن مع ذلك تشملها لا تعاد. فهو إذا سجد على ما لا يصح السجود عليه ولم يتلفت الا بعد الرفع، يقولون جرت في حقه (لا تعاد) لأنه أخل بغير الخمسة، حيث لم يخل بأصل السجود وإنما أخل بقيد من قيوده، وهذا القيد ليس الخمسة تشمله (لا تعاد الصلاة). فيمضي في صلاته ولا يبالي، سواء كان في سجدة واحدة او في سجدتين.

لكن سيدنا (قده) يقول إذا فرضتم أن هذا قيد في السجود، فلا محالة سوف يكون المأمور به السجود المقيد على نحو وحدة المطلوب، فبما أن المأمور به السجود المقيد على نحو وحدة المطلوب، فمقتضى ارتباطية المركب بطلان الصلاة. بما أنكم تقولون ان هذا قيد وليس واجبا مستقلا، إذن السجود المأمور به على نحو وحدة المطلوب، فإذا كان السجود المأمور به لم يحصل فمقتضى إرتباطية المركب هو بطلان الصلاة، لأن المركب الصلاة ما جمع الأجزاء المأمور بها. فالركوع المأمور به ما تعقب السجود المأمور به والسجود المأمور به لم يحصل. وبناء على ذلك لا تجري (لا تعاد) في أي مورد من الموارد. لأنه دائما اذا اخل فقد أخل بالصلاة، وبنفس المركب الصلاة، لأن مقتضى ارتباطية المركب هو أن الركوع المأمور به ما لحقه السجود المأمور به، والسجود المأمور به لم يحصل. مع أن (لا تعاد) فصلت بين الخمسة وغيرها.

يقول السيد الخوئي لو كنا نحن ومقتضى القاعدة لقلنا بالبطلان بمقتضى ارتباطية المركب، متى ما أخل بشيء قد أخل بالصلاة، لكن قاعدة لا تعاد فصلت بين الخمسة وغيرها. فهذه قرينة منبهة على أن المنظور في حديث لا تعاد، ما اذا اخل بنفس الاجزاء لا بشرائطها، وأنه اذا اخل بذات الاجزاء فصلّنا بين الخمسة وغيرها.

فإذا أخل بأصل السجود كأن ركع ثم تذكر انه فاتته سجدة واحدة، او ركع الركعة الثالثة ثم تذكر انه لم يسجد، او تذكر بعد الركوع أنه لم يقرأ، وأشباه ذلك. فهنا تجري قاعدة لا تعاد.

أما إذا افترضنا أنه أخل بقيد من قيود السجود وهو قادر على تدارك الإعادة، فكيف تشمله (لا تعاد) فشمول لا تعاد هنا منافٍ تماما لقاعدة ارتباطية المركب.

قال في (ص143ـ ج15): توضيح المقام: لا ريب ان اجزاء الصلاة لوحظت على نحو الارتباط فكل جزء من المركب مقيد بالمسبوقية والملحوقية. فالقراءة المعدودة من أجزاء الصلاة المسبوقة بالتكبير الملحوقة بالركوع، فالاخلال بأي قيد فيها يوجب الاخلال بالجزء وهو أخلال بالمركب. ومن هنا (لو كنا نحن والقاعدة) لو نسي القراءة وتذكر بعد الركوع كان محل التدارك باقياً، لأنه ما أتى بالقراءة فما أتى بالركوع أصلا، لأن الركوع المطلوب ما كان مسبوقا بالقراءة وهو لم يأت بالقراءة، إذن لم يأت بالركوع المأمور به، فمقتضى القاعدة أن محل التدارك ما زال باقياً، لعدم الدخول في الجزء المترتب وهو الركوع المسبوق بالقراءة. لأن المتحقق ركوع غير مسبوق، إلا أن الاخلال بهذه القيد الناشئ عن اللحاظ المزبور غير قادح في الصحة، وإلا للزم اللغوية في حديث (لا تعاد).

التفصيل لا معنى له، لانه دائما الاخلال بأي قيد او جزء هو اخلال بالصلاة إذن يمكنه التدارك في جميع الاجزاء من دون فرق بين الأركان وغيرها، إذ الإخلال بغير الخمس عندئذ يستوجب الاخلال بالخمس، فترك القراءة ترك للركوع، وترك التشهد ترك للسجود، فلازم ذلك الحكم بالبطلان لدى الإخلال بأي جزء، حتى لو ذكر بعد الركوع، مع أن الحديث خص البطلان من ناحية الخمسة فقط.

فبهذه القرينة القطعية، مقتضى ارتباطية المركب انه لا يتصور أخلال بجزء بدون اخلال بالمركب كله. كما أن مقتضى الارتباطية ان إمكان التدارك باقٍ دائماً. فإذن حديث (لا تعاد) يكون لغو لأنه إن حكم ببطلان الصلاة بالإخلال بأي جزء كان خلاف التفصيل في حديث لا تعاد. وإن قلتم بأن التدارك باقٍ دائماً فهذا خلاف التفصيل في حديث لا تعاد. فهذه قرينة قطعية على أن القيد الذي يستوجب الإخلال به بالبطلان في الخمس، ولا يستوجبه في غيرها القيد غير الناشئ من ناحية الارتباط، كل قيد لا ينشأ من الارتباط تشمله حديث (لاتعاد) وكل قيد ينشأ من الارتباط لا يشمله حديث (لا تعاد). فإذن الذكر حال السجود ليس قيداً ناشئا عن الارتباط، الذكر حال السجود والركوع ليس قيداً ناشئاً عن الارتباط لانه واجب في ظرف الركوع والسجود بالاخلال به عن غير عمد يشمله حديث لا تعاد. اما القيد الناشئ في الارتباط، يعني قيد في السجود اي ان المأمور به السجود المقيد، فهذا لا ينطبق على حديث لا تعاد لأن الإخلال به إخلال بالسجود نفسه.

وأن الموجب للبطلان في الخمس هو الإخلال بالخمس أنفسها، إما بتركها او بترك قيد فيها. والإخلال بغير الخمس ما اذا كان إخلالاً بنفسها او بقيد معتبر فيها.

وعليه، فبما أن وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه معتبر في السجود فالإخلال به إخلال في السجود، فيشمله عقد الاستثناء في حديث (لا تعاد) إذ المراد من السجود في الحديث السجود الشرعي السجود المأمور به دون العرفي. فإذن أخل بالسجود المامور به ويمكنه التدارك لأنه لم يدخل في جزء بعده، فلابد من العودة.

وبالجملة: السجود الحديث في الحديث شرعي، ظاهر قوله (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة) يعني من الخمسة المأمور بها، والخمسة المأمور بها ما كانت جامعة لقيودها المعتبرة فيها، فهو قد أخل بسجدة، ومن الواضح أن الإخلال بسجدة ممكن التدارك فلابد من الرجوع مرة أخرى.

يقول: وإلا لم تقولوا أن السجود المذكور في الخمسة في المستثنى المراد به السجود الشرعي، إذا لم تقولوا بذلك وقلتم السجود العرفي وقد حصل، فلازم هذا الكلام حتى في الركوع انه لو انحنى الى حد الركوع لكن لم يحصل القيد الشرعي للركوع بأن تصل اصابعه الى ركبتيه، ما وصل الى الحد الشرعي، اما الحد العرفي للركوع حصل، لازم كلامكم اذا لم يلتفت الى ذلك الا بعد أن رفع رأسه فيمضي في صلاته، وصلاته صحيحة، وهذا لا يمكن القول به. هذا من ناحية النقص.

أما من ناحية الزيادة فالمدار على السجود والركوع العرفيين. ففي جانب النقص المدار على الشرعي، واما في جانب الزيادة فالمدار على العرف.

قال: لما دل على النهي عن تلاوة العزيمة في الصلاة، وهي رواية القاسم بن عروة: (لا تقرأ في الصلاة بشيء من العزائم، فإن السجود زيادة في المكتوبة).

وظاهره أن السجود العرفي زيادة وإن لم يكن سجوداً صلاتياً.

وهنا عدة إشكالات على كلامه (قده):

الإشكال الأول: أن المشهور يجرون حديث (لا تعاد) ومنهم سيد المستمسك والسيد الأستاذ ويقولون يتجزأ. التفت بعد ان قام من السجود أنه سجد على ما لا يصح. والتفت بعد القيام من الركوع أنه لم يحصل الى الحد الشرعي، يجتزأ. والوجه في ذلك:

أن الظاهر من عناوين السجود والركوع في الخمسة هو الركوع والسجود العرفي، اي ما يصدق عليه انه ركوع وسجود. وبالتالي فو ما اخل بالسجود وإنما أخل بقيد من قيوده، وبما أن هذا القيد من السنن لا من الفرائض إذن فيشمله إطلاق الذيل (لا تنقض السنة الفريضة). أي أن من أخل بالسنة عن عذر فصلاته صحيحة، وهذا إخلال بالسنة عن عذر. لأن القيد من السنن لا من الفرائض، فالذيل حاكم على ما في الصدر مفصل بين السنن والفرائض حتى في القيود والشرائط، فإن كل ما هو سنة وإن كان قيداً او شرطاً فالإخلال به غير ضائر. ولو كان قيداً في الركن وفي الفريضة، لكن هذا القيد سنة.

فإن قلت: إن هذا الشخص يمكنه أن يصلي صلاة أخرى مع سعة الوقت. قالوا: ان نفس التعبير بـ (لا تعاد) ظاهر في النظر للفرد لا في الطبيعي، إذ لا معنى لإعادة الطبيعي، فإن نفس قوله: (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة) ظاهر في النظر الى الإخلال في الفرد. إذ لا يصدق الإخلال بالطبيعي إلا اذا مضى الوقت، وإذا مضى الوقت لا يعُبّر بالإعادة حتى يقول لا تعاد. فنفس التعبير بلا تعاد مع أن روايات حديث لا تعاد بأجمعها ناظرة للإخلال بالفرد، اي أخل بفرد من أفراد الصلاة، فلولا حديث لا تعاد لقيل له أعد بفرد آخر.

بل القدر المتيقن من روايات لا تعاد واحاديثه ما اذا حصل الخلل في الفرد، وإلا لو فرضنا أن المدار على الطبيعي كما يصر سيدنا الخوئي (قده) فإن الإخلال بالطبيعي لا يتصور إلا بعد خروج الوقت، وإلا ما دام الوقت واسعاً فهو لم يخل بالطبيعي وإنما أخل بالفرد والإخلال بالطبيعي لا يقال له أعد، وإنما يقال يقضي.

فالنتيجة: ان القدر المتيقن هو مورد هذه الروايات هو الفرد، بلا حاجة الى التمسك بالإطلاق المقامي لها.

وأما اذا قلتم أن من سجد سجدة واحدة على ما لا يصح السجود عليه والتفت بعد رفع الرأس فيمكنه التدارك، فلا يمكنه التدارك لانه سجد. فالأمر بالسجود قد امتثله، فلو اعاد سجدة للزم زيادة عمدية وإنما أخل بالقيد في الفرد، ولا يمكنه التدارك بلحاظ موضع القيد، إذ إن التدارك موجب للإعادة فتشمله (لا تعاد).

لب النزاع: ان الظاهر من العنوان في المستثنى فيكون هو الظاهر من العنوان في المستثنى منه السجود العرفي او الشرعي.

المناقشة الثانية: أنه صحيح أنه لولا حديث لا تعاد لقلنا بأن مقتضى القاعدة إمكان التدارك حتى لو تذكر بعد الركوع، حتى لو تذكر بعد السجدتين. لأنه لم يأت بالركوع المأمور به فلم يدخل في الركن بعد.

بينما حديث (لا تعاد) فصّل بين الأركان وغيرها. إلا أن هذا لا يفضي إلى عدم جريان حديث لا تعاد في القيود، اي مجرد أننا نلتزم بأن حديث لا تعاد حيث فصّل بين الخمس وغيرها فهذا ظاهر على أن مكان التدارك غير موجود في أحد الخمسة، أو بعد تجاوز أحد الخمسة، ومحل التدارك انتفى، وإلا كان التفصيل لغواً. صحيح ذلك. أما لا يؤدي الى ان نقول بعدم جريان لا تعاد، في القيود، سواء كانت قيوداً لأحد الخمسة أو لغيرها، ما دامت هذه القيود من السنن لا من الفرائض.

المناقشة الثالثة: أن سيدنا (قده) استشهد برواية القاسم ابن عروة، على أن السجود في طرف الزيادة هو السجود العرفي. والحال ان رواية القاسم بن عروة لا علاقة لها بذلك، فإن رواية القاسم ابن عروة في قوله (ع): (لا تقرأ في الصلاة بشيء من العزائم فإن السجود زيادة في المكتوبة) غاية مفادها: انه لا يعتبر في الزيادة السجود بقصد الجزئية من الصلاة، لأن من يأتي بسجود التلاوة لا يقصد الجزئية من الصلاة. غايتها انه لا يعتبر في الزيادة قصد الجزئية إذا كانت الزيادة سجوداً، أما أنه لا يعتبر في الزيادة سائر القيود ومنها أن يكون المسجد صحيحاً، فهذا مما لا يستفاد من الرواية، غاية مفاد الرواية: ان زيادة السجود لا تتقوم بقصد الجزئية. فحتى لو لم يقصد الجزئية يعتبر سجوده زيادة.

اما أنه لو أخل بقيد آخر من قيود السجود فيعتبر مع ذلك زيادة، هذا لا تدل عليه رواية القاسم ابن عروة.

المناقشة الرابعة: تعرض لنقوض سيد المستمسك عليه فيجيب:

النقض الاول: قال سيد المستمسك لو لم تجر قاعدة لا تعاد فيما اذا اخل بصحة المسجد ولم يلتفت الا بعد رفع الرأس لم تجب القاعدة فيما اذا اخل بالذكر، فلو ترك الذكر سهواً ولم يذكر إلا بعد رفع الرأس لا إشكال انكم تجرون القاعدة، فكذلك في المقام. وأيضا المساجد السبعة لو افترضنا انه اخل بشيء من المساجد السبعة، ولم يذكر إلا بعد رفع الرأس، لازم كلامكم عدم جريان حديث لا تعاد، مع انها تجري في ذلك بلا كلام.

أجاب عن ذلك النقض: بان هذه واجبات مستقلة وليست شرطية، الذكر حال السجود واجب مستقل، وضع المساجد على الأرض واجب مستقل حال السجود وليس قيداً في السجود.

بينما محل كلامنا وهو صحة المسجد شرط في السجود.

وهذا الكلام تعسف، لأنه واضح ان وضع المساجد السبعة ليس واجباً مستقلاً وإنما هو شرط في السجود، السجود على الأعظم السبعة.

النقض الثاني: لا إشكال أن الاطمئنان شرط وليس واجباً مستقلا، فلو أخل بالاطمئنان ساهيا، ولم يذكر إلا بعد رفعه من السجود. فهل أن صلاته صحيحة. ام لا. لا إشكال ان يمضي، مع أن مقتضى كلامك يعيد، وإذا كان في سجدتين فاتت عليه الصلاة.

أجاب عن ذلك: قال تارة نقول بأن دليل شرطية الاطمئنان دليل لبي وهو الإجماع، فالقدر المتيقن منه شرطية الاطمئنان حال الالتفات، فإذا لم يطمئن ساهياً اصلا الاطمئنان ليس شرط حتى يقال أخل به، فإذا كان دليل شرطية الاطمئنان الإجماع والإجماع دليل لبي فالقدر المتيقن منه فرض الالتفات. فإذا لم يلتفت يعني اخل بالاطمئنان ساهياً يعني الاطمئنان ليس بشرط الآن حتى يقال اخل به، فهي سالبة بانتفاء الموضوع.

وأما اذا قلنا أن دليل شرطية الاطمئنان هي الرواية، وقد تعرض للرواية، وهي صحيح الأُزدي، حيث قال: إذا سجد فلينفرج وليتمكن.

وأستفاد منها شرطية الاطمئنان. إذن مقتضى اطلاق الرواية انه اذا لم يطمئن ساهيا فقد اخل بالشرط. فكيف تشمله حديث (لا تعاد) وقد أخل بشرط من شرائط السجود الشرعية؟

قال: اصل الاستقرار حال السجود، فهذا ليس شرطاً، بل هذا مقوم للسجود أصلاً، لأنه يعتبر في السجود الاعتماد، يعني وضع الثقل على الأرض، ووضع الثقل على الارض ملازم دائماً للاطمئنان والاستقرار، فإذن اصل الاطمئنان في السجود اي في وضع الجبهة على الأرض، مقوم، وليس شرطاً، فلو أخل بالاعتماد فقد أخل بأصل السجود، فيعيد. وأما اعتبار الاطمئنان بقاءاً لا حدوثاً فهو المدلول لهذه الرواية. اي ان هذه الرواية متعرضة لاعتبار الاطمئنان بقاء لا حدوثاً والشاهد على ذلك انه قال: إذا سجد فلينفرج و ليتمكن.

فهذا التعبير بقوله ( إذا سجد) ظاهر في المفروغية بحصول السجود المأمور به، لكن اذا حصل السجود المأمور به فلينفرج وليتمكن.

وهذا معناه أن الاطمئنان بعد وضع الجبهة على الارض ليس شرطاً في صحة السجود، وإنما هو واجب حال السجود، فلأجل ذلك قلنا أنه لو التفت بعد ان رفع رأسه الى أنه لم يطمئن بقاءاً فيمضي في صلاته وتشمله لا تعاد، لأنه لم يخل بشرط شرعي من شرائط السجود.

ولكن، دعوى ان الاطمئنان غير مقوم لأصل السجود غير مبينة، ولا مبيَّنة. لأننا حتى لو اعتبرنا الاعتماد في السجود فالاعتماد لا يلازم الاطمئنان دائماً. فحتى لو وضع رأسه اي وضع ثقل جبهته على المسجد فقد لا يحصل الاستقرار بلحاظ أجزاء أخرى من بدنه، فلا ملازمة بين الاطمئنان وبين الاعتماد كي يقال بأن الاطمئنان معتبر ومقوم للسجود.

ثانيا: ان هذا منافٍ لكلامه في بحث شرطية الاستقرار، حيث قال: إن شرطية الاستقرار في السجود مستفادة من الدليل اللفظي لا من الإجماع، فكيف يقول هنا الاستقرار في أصل السجود مقوم، والاستقرار مجرد واجب. فهذا يتنافى مع ما سبق.

ثالثا: ان قوله (ع): (إذا سجد فلينفرج) كناية عن الشرطية، لا انه اذا فرغ عن وجود السجود حينئذ يجب الانفراج، (اذا سجد فلينفرج) إرشاد الى شرطية التمكين من السجود، لا أنه واجب على فرض حصول السجود، فإن هذا خلاف الظاهر.

أما إذا التفت بعد السجدتين: فقد أفاد في (ج13) أن صلاته لا تبطل.

لأن السجدة الأولى بعنوان سجدة أولى تشملها حديث لا تعاد، إذ لازم بقاء الأمر بها هو إعادة الصلاة، لأنه إن أعاد الأولى اعاد الثانية، ولو اعاد الثانية للزم زيادة سجدتين، فتكون الصلاة باطلة بلحاظ زيادة الركن. إذن لازم بقاء الامر بالسجدة الأولى اعادة الصلاة، فمقتضى لا تعاد: سقوط الامر بها.

فحيث سقط الامر بالسجدة الاولى بالاتيان بها إذن السجدة الاولى لا تعتبر زيادة لانها اسقطت أمرها، فهي امتثال وليست زيادة، وبقينا على السجدة الثانية فهي زيادة ويمكنه التدارك. فالسجدة الثانية زيادة لكن غير عمدية فلا تبطل، فيتدارك ويأتي بسجدة أخرى فيعتبر أتى بسجدتين امتثالا: السجدة الاولى وقعت غفلة، والسجدة الجديدة المعادة، وأما السجدة الوسط فهي زيادة غير عمدية.

وزيادة سجدة واحدة عن غير عمد ليس مبطلاً.

هذا ما أفاده في (ج13).

أما في (ج15، ص147) قال: ويمكن أن يقال بالاقتصار في مقام التدارك على إحدى السجدتين، إذ المتروك ليس إلا سجدة واحدة، ولا ضير في تداركها، فيحكم بالصحة استناداً إلى قوله (لا تعاد الصلاة من سجدة) لكنه ساقط جداً، لما أشرنا إليه قريباً من أن حديث لا تعاد، لا يشمل الإخلال العمدي وإن كان عن عذر، بل يختص مورده بما إذا التفت للخلل بعد وقوعه، فلا يعم ما لو كان ملتفتا حين الإخلال كما في المقام، وإن كان معذوراً فيه.

فهو يريد أن يقول الآن حينما يأتي بسجدة أخرى فهو بإتيانه بالسجدة الأخرى يجعل السجدة الثانية زيادة، وهذه الزيادة عمدية. نفس التدارك وهو الاتيان بالسجدة الثانية، فإعادة السجدة الثانية تجعل السجدة الثانية الوسط زيادة عمدية، وقاعدة (لا تعاد) لا تشمل الإخلال المتلفت اليه، فحينئذ تبطل صلاته.

والصحيح: بعد فرض أن السجود في المستثنى هو السجود المأمور به، فكذلك السجود في المستثنى منه هو السجود المأمور به، فكون السجدة الثانية زيادة هذا أمر قهري على كل حال، إلا أنها زيادة غير عمدية.

ويلزمه تدارك السجدة ما دام موضع التدارك باقياً.

فعلى مبناه، من أن السجود هو السجود المأمور به في المستثنى والمستثنى منه يتعين ما ذكره في (ج13) لا ما ذكره في المقام.

ولعله لأجل تردد أحتاط في تعليقته على العروة وفي المنهاج بإعادة السجدة وإعادة الصلاة بعد ذلك.

### 025

### **الفرع الثاني:** ما إذا سجد المكلّف على ما لا يصح السجود عليه، والتفت لذلك قبل رفع الرأس.

فهنا صورتان:

**الصورة الاولى:** يمكنه جر جبهته الى ما لا يصح السجود عليه. **الصورة الثانية**: لا يمكنه جر الجبهة.

**فالكلام في الصورة الاولى:** وهي ما إذا التفت لعدم صحة المسجد قبل أن يرفع رأسه وكان جر الجبهة لما يصح السجود عليه ممكناً.

**وهنا اقوال ثلاثة: القول الاول:** لزوم الجر، وهو ما ذهب اليه صاحب الجواهر ونسب للمشهور.

**القول الثاني**: وجوب الرفع، ما ذهب اليه صاحب الحدائق. وبنى عليه سيدنا (قده).

**القول الثالث:** التخيير بين الجر والرفع. كما ذهب اليه بعض المعلقين المعاصرين على العروة. والكلام فعلاً في مدرك القول الاول. وهو وجوب جر الجبهة إلى ما يصح السجود عليه ما دام ممكناً. واستدل له: تارة بالروايات الخاصة، وأخرى بما هو مقتضى القاعدة. **فهنا وجهان للاستدلال.**

**الوجه الاول:** دعوى ان مفاد الروايات الخاصة لزوم جر الجبهة لما يصح السجود عليه. ونتعرض لثلاث روايات باعتبار سندها، وإمكان دعوى دلالتها على المطلب:

**الرواية الاولى**: (الوسائل باب 8 من ابواب السجود، الحديث 1): عن معاوية بن عمار، قال : قال ابو عبد الله ع: (إذا وضعت جبهتك على نبكة فلا ترفعها. ولكن جرها على الارض). حيث ادعي ان مفادها أنه لو اكتشف المصلي عدم صحة سجوده فإنه لا طريق له إلى التدارك الا بالجر، وليس له تدارك السجود المأمور به بالرفع، بل يتعين عليه الجر. فهو ارشاد الى شرطية الجر او مانعية الرفع، فلا ترفعها ولكن جرها على الارض.

ولكن، قد يقال: بأن مورد الرواية انتفاء شرطية التمكين، اي ان وضع الجبهة على النبكة ليس من وضع الجبهة على ما لا يصح، وليس من وضع الجبهة على موضع أعلى من موضع السجود، وإنما حيث إن النبكة تمنع من تمكين الجبهة من المسجد والمفروض شرطية الاستقرار والتمكين، لذلك قال: ما دام الاستقرار شرطا في مسمى السجود المأمور به، لا انه شرط في حدوث السجود المأمور به، بل يكفي أن يكون السجود المأمور به حال الذكر عن استقرار لا انه يشترط التمكين منذ حدوث السجود.

إذن فبناءا على ان السجود الذي حصل سجود شرعي، فهو سجود على ما يصح، غاية ما في الباب ان المصلي لا يتمكن من الاستقرار وجبهته على النبكة، والاستقرار ليس شرطا في حدوث السجود حتى يقال لا يمكن التدارك الا بالرفع لان السجود حدث بلا استقرار، وانما الاستقرار شرط في مسمى السجود المأمور به. او فقل ان الاستقرار شرط في حال الذكر، وهذا امر يمكن تحصيله بالجري، فاذا امكن بجر الجبهة على الارض تحصل السجود المأمور به فلا موجب للرفع بل الرفع حينئذ يعد احداثا لزيادة سجدة وهو مبطل. فما دام يحتمل أن منظور الرواية جواباً لهذه النقطة، وهي ان من فقد الاستقرار وأمكنه تحصيله بالجر فيتعين عليه، والرفع حينئذٍ مبطل، مع احتمال ذلك فلا تصلح الرواية للاستدلال بها على أن من وضع جبهته على ما لا يصح السجود عليه، ثم التفت لذلك وكان يمكنه تحصيل المسجد الصحيح بالجر، فإنه يتعين عليه الجر، الرواية حينئذٍ تكون اجنبية عمّا هو محل الكلام. فمع احتمال ذلك لا يصح الاستدلال.

**الرواية الثانية**: (حديث 2 نفس الباب). رواية ابن مسكان. عن الحسين بن حماد عن ابي عبد الله (ع): (قلت له: أضع وجهي للسجود فيقع وجهي على حجر او موضع مرتفع، احول وجهي الى مكان مستوي؟ فقال: نعم جر وجهك على الارض من غير ان ترفعه). وهذه الرواية اوضح في الخدشة من السابقة، اي أن احتمال كون المانع هو احتمال فقدان شرطية الاستقرار هنا الاحتمال اوضح، لانه ذكر حجرا او مكان مرتفع، ثم ذكر ان يتخلص عن ذلك بوضع الجبهة على مكان مرتفع. وبالتالي لا يصلح للاستدلال على لزوم الجر وهو ما اذا سجد على ما لا يصح السجود عليه.

**الرواية الثالثة**: ما رواه الطبرسي في (الاحتجاج) عن الحميري عن صاحب الزمان \_عج\_ (حديث6، باب8 من ابواب السجود، من الوسائل). (كتب اليه يسئله عن المصلي يكون في صلاة الليل في ظلمة فاذا سجد يغلط بالسجادة ويضع جبهته على مسح أو نطع فإذا رفع رأسه وجد السجادة، هل يعتد بهذه السجدة أم لا؟ فكتب اليه في الجواب: ما لم يستوي جالساً فلا شيء عليه في رفع رأسه لطلب الخمرة). **وجه الاستدلال**: أن مفروض الرواية الرفع بمقدار يسير الذي هو مصداق للجر. وقد سأله هل يمكنني الان ان اتدارك السجود المأمور بهذا المقدار من الرفع؟ قال نعم يمكنك ذلك ما لم تستوي جالساً. فهذه الرواية واردة في محل كلامنا وهو وضع الجبهة على ما لا يصح والالتفات إلى ذلك قبل الاستواء. ولكن، صاحب الجواهر اشكل على الاستدلال بالرواية على المطلب من حيث السند والدلالة:

**أما من حيث السند**: حيث ان روايات الاحتجاج مرسلة ولا يعرف طريق الطبرسي الى الحميري. ولكن سيدنا الخوئي (قده، في ص137، ج15) اراد تصحيح الرواية سنداً، فقال: وإن كان مرسلة بهذا السند لكن الشيخ رواها في كتاب الغيبة بسند صحيح، كما نبّه عليه صاحب الوسائل في المقام، حيث قال: (ورواه الشيخ في كتاب الغيبة بالإسناد الآتي وهو سنده الى الحميري بواسطة محمد ابن احمد ابن داوود القمي الذي لا اشكال في وثاقته، وذكر النجاشي انه من الإجلاء). فما هي الواسطة بين الشيخ وبين محمد بين احمد ابن داوود القمي؟. السيد الخوئي يقول: لكنه (الشيخ) يروي عنه (القمي) بواسطة مشائخه كالغظائري وابن عبدون وغيرهما. وبعض مشائخه ثقات، كما صرح به في الفهرست، فحتى لو لم يذكر هنا في كتاب (الغيبة) الواسطة بينه وبين القمي لكن يمكننا الترقيع بما ذكره في الفهرست، ان روايته عن القمي بواسطة مشائخه، فتكون النتيجة أن الرواية صحيحة سنداً. فهل هذا الكلام تام أم لا؟.

**الرواية في كتاب الغيبة للشيخ:** أخبرنا جماعة عن أبي الحسن محمد ابن احمد ابن داوود القمي، قال. وروي قديماً عن بعض العلماء عليهم الصلاة والسلام والرحمة، أنه سئل عن مثل هذا بعينه فأجاب.... الخ. والظاهر من القرائن ان المقصود بـ(بعض العلماء عليهم الصلاة والسلام والرحمة) أنه صاحب العصر (عج). وقال ابن نوح: (أول من حدثنا بهذا التوقيع أبو الحسن محمد ابن علي ابن تمام). فابن نوح الذي ادركه الشيخ الطوسي، ينقل عن ابي الحسين محمد ابن علي ابن تمام. (وذكر أنه ذكر هذا التوقيع من ظهر الدرج الموجود عند أبي الحسن ابن داوود القمي). يعني ابن داوود نقلت هذا التوقيع من ظهر الدرج الموجود عند القمي. وقرأته عليه. (فلما قدم ابو الحسن ابن داوود القمي قرأت عليه -هذا التوقيع الذي نقله عنه ابن تمام- ذكر ان هذا الدرج بعينه كتب اليه اهل قم الى الشيخ أبي القاسم \_يعني الحسين ابن روح\_ وفيه مسائل فأجابهم على ظهره بخط احمد أبن إبراهيم النوبختي). فأدرجه ابو الحسن ابن داوود.

الى هنا وصلنا الى أن الشيخ ينقل عن ابن نوح انه قرأ هذه النسخة من الدرج على ابن داوود القمي وابن داوود أكد بانه هذا الدرج مما كتبه بعض اهل قم الى الحسين ابن روح، وأن الحسين اجاب عن ذلك. طبعاً ظاهره أن الجواب عن الصاحب عن من نفسه.

ونسخة الدرج الذي يؤكد ابن نوح أنه قرأه على ابن داوود القمي، وابن داوود القمي يؤكد أنه مما كتبه اهل قم للشيخ القاسم بن روح.

ونسخة الدرج، هي مسائل محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري. بسم الله الرحمن الرحيم: أطال الله بقائك وأدام الله عزك وتأييدك وسعادتك وسلامتك وأتم نعمته عليك وأزاد في إحسانه إليك...الخ. ثم قال: (من كتاب آخر فرأيك أدام الله عزك في تأمل رقعتي والتفضل بما يسهّل لأضيفه الى سائر أياديك علي وعن المصلي. ثم جاء بالرواية (يكون في صلاة الليل في ظلمة).

فهل ان ما ذكره السيد الخوئي الترقيع صناعي؟ ذكره في (592) محمد أبن أحمد ابن داوود القمي يكنى ابو الحسن له كتب منها كتاب المزار الكبير، كبير حسن، وكتاب الذخائر الذي جمعه كتاب حسن. وكتاب الممدوحين والمذمومين وغير ذلك. اخبرنا بكتبه ورواياته جماعة منهم الشيخ المفيد (ره) والحسين ابن عبيد الله (الغظائري) وأحمد ابن عبدون كلهم عنه. فهذا تام سنده الى القمي. الجماعة كلهم من الثقات. والكلام انه في الرواية ما استند الى احد منهم بل استند الى ابن نوح، عن ابن داوود القمي الخ...

فهل أن ما ذكره السيد الخوئي صناعي؟  **والحمد لله رب العالمين.**

### 026

ذكرنا سابقاً أنه استدل على القول بالجر، فيمن وضع جبهته على ما لا يصح السجود عليه، ثم التفت لذلك قبل رفع رأسه، فقد ذهب جمع إلى أن وظيفته الجر. أي جر جبهته للمسجد الصحيح. وليس له أن يرفع رأسه. بل يتعين عليه جر الجبهة. وقلنا أنه استدل على هذا المدّعى برواية الحميري: أنه كتب اليه يسأله عن المصلي يكون في صلاة الليل في ظلمة، فإذا سجد يغلط بالسجادة، ويضع جبهته على مسح أو نطع فاذا رفع راسه وجد السجادة هل يعتد بهذه السجدة أو لا يتعد بها؟ فكتب اليه في الجواب: ما لم يستوي جالسا فلا شيء عليه في رفع رأسه لطلب الخمرة. وقلنا أن الرواية محل اشكال سندا ودلالة كما ذكر في الجواهر.

**والكلام في السند**، حيث ذهب سيدنا الخوئي إلى ان السند معتبر، لأن راوي هذه المكاتبة عن الحميري هو احمد ابن محمد ابن داوود القمي وهو ثقة، وللشيخ الطوسي طريق صحيح اليه حيث ذكر في الفهرست انه اخبره جماعة بكتب وروايات القمي منهم المفيد والغظائري وابن عبدون وغيرهم. إذن للشيخ الطوسي طريق صحيح للقمي والقمي ثقة يرويها عن الحميري والحميري كتبها إلى السفير الثالث وتلقى هذه المكاتبة منه.

لكننا اذا رجعنا إلى هذه المكاتبة فلا نصل إلى ما وصل اليه شيخنا (قده). **وذلك: لأن الطرق لتوثيق هذه المكاتبة ثلاثة طرق:**

**الطريق الاول**: في (ص373، كتاب الغيبة) قال: اخبرنا جماعة عن ابي الحسن محمد ابن احمد ابن داوود القمي قال، وجدت بخط احمد ابن ابراهيم النوبختي واملاء ابي القاسم الحسين ابن روح (ره) على ظهر كتاب فيه جوابات ومسائل، انفذت من قم، يسأل عنها هل هي جوابات الفقيه؟ أو جوابات علي ابن محمد الشلمغاني، لأنه حكي عنه أن هذه المسائل أنا التي اجبت عنها، فكتب اليهم: (الحسين بن روح) بسم الله الرحمن الرحيم قد و قعنا على هذه الرقعة وما تضمنته فجميعه جوابنا عن المسائل ولا مدخل للمخذول الضال المضل المعروف بالعزاقري (لعنه الله) في حرف منه. فُيدّعى: أن هذا الكتاب الذي اخبر القمي انه وجد بخط النوبختي واملاء الحسين بن روح ، ان هذا الكتاب متضمن لهذه المكاتبة التي بأيدينا. فبما أن الكتاب متضمن لهذه المكاتبة التي بأيدنا والشيخ الطوسي يقول في الغيبة: أخبرنا جماعة عن القمّي، والمفروض ان الجماعة فيهم من هو ثقة كالمفيد إذن يتم السند بهذا الطريق.

**ويلاحظ على ذلك: أولاً**: ما ذكره السيد الصدر في (البحوث في شرح العروة (ج4، ص146). وما ذكره الشيخ الأستاذ (قده) في (ج4، التنقيح، ص 105): أن هذه وجداة وليس شهادة، فهو يقول: وجدت كتابا بخط النوبخي واملاء القاسم ابن روح.

وبالتالي لا نحرز أن ما ذكره في الفهرست إليها، لان الذي ذكره في الفهرست قال: اخبرنا بكتبه ورواياته جماعة، منهم المفيد. فهل ينطبق لفظ رواياته على وجداناته. اذن لا نحرز شمول روايات لوجداناته، ظاهر رواياته أنه مما تلاقه قراءة أو إجازة، شفهاً، أما ما وجده يشمله السند المذكور في الفهرست؟ فهذا أول الكلام. إذن بما ان هذا الطريق هو وجداة وليس شهادته فلا نحرز شمول السند له، فضلا عن أنه وجادة. ثم أن الشيخ فَصل، قال: وروي قديما عن بعض العلماء عليهم السلام والصلاة والرحمة، انه سئل عن مثل هذا في بعض من غضب الله عليه، فقال كذا. هذا تعقيب من الشيخ. **التقريب الثاني**: وقال ابن نوح، (هو العباس السيرافي الذي ذكره الشيخ في الفهرس انه ثقة لكنه لم يلتقي به، لان ابن نوح في البصرة والشيخ في بغداد). وأن كتبه (ابن نوح) في الفقه والابواب مسودة لم يوجد منها شيء.

يعني الشيخ ما عثر منها على شيء في الكتب والأبواب. ثم قال الشيخ: انه يروي جميع رواياته عن جماعة، ويصرح بأن كتبه ما وجدها وانه لم يلتقي به ولكنه يروي جميع رواياته عن جماعة، ولم يذكر الشيخ أسماء هؤلاء الجماعة.

**الطريق** **الثاني**: قال ابن نوح السيرافي الثقة، أول من حدثنا بهذا التوقيع ابو الحسين محمد ابن علي ابن تمام، وذكره انه كتبه من ظهر الدرج (وهو مجموعة من المسائل) الذي عند ابي الحسن ابي داوود، **فلما قدم ابو الحسن ابن داوود وقرأته عليه** **ذكر** أنّ هذا الدرج بعينه كتب به أهل قم إلى الشيخ ابي القاسم وفيه مسائل فأجابهم على ظهره بخط احمد ابن ابراهيم النوبختي، وحصل الدرج (يعني بقي الدرج عند ابي الحسن ابن داوود). ثم ذكر نسخة الدرج وهي سبع مسائل. كل مسألة اجاب عنها بتوقيع. وليس من هذه المسائل السبع المذكورة في هذا الدرج الاول هذه المكاتبة التي هي محط الاستدلال عندنا. لو قلنا بأن هذا الطريق الثاني عن ابن نوح عن القمي، لنفترض ان طريق الشيخ إلى ابن نوح غير تام لان الشيخ لم يفصح عن الجماعة الذين هم واسطة بينه وبين ابن نوح، لكن السيد الخوئي يمكن تعويض السند، بما أن ابن نوح يروي عن القمي، والقمي ثقة، فنحن نعوض طريق الشيخ لابن نوح إلى القمي بطريق الشيخ إلى القمي مباشرة، الذي هو طريق صحيح كما في الفهرست، فنعوض هذه القطعة من السند بذلك الطريق الموجود، لأنه قال في الفهرست: أخبرنا بكتبه ورواياته جماعة. ولأجل ان تتم نظرية التعويض كما هي عند الشيخ الاستاذ وسيدنا الخوئي، بناءً على أن المراد برواياته، يعني الروايات المنسوبة في كتب الشيخ، فعندما يقول الشيخ بكتبه وراياته، يعني هذه الروايات المدونة في كتبي، التي نسبت اليه. يعني الروايات المذكورة في كتبه عنه وهذا من رواياته. فتتم بذلك نظرية التعويض. ونحن مع نظرية السيد الأستاذ (دام ظله) في عدم تمامية هذا التفسير لرواياته، وعدم تمامية نظرية التعويض، لكن لو قلنا بأنها تامة. هذا متوقف على اندراج هذه المكاتبة في هذا الدرج. والحال انه بعد ان ذكر نسخة الدرج قال: من كتاب آخر \_ وذكر هذه المكاتبة بعد قوله (من كتاب آخر)\_ فعلم ان هذه المكاتبة ليست من ضمن المسائل في الدرج الأول.

**الطريق الثالث:** أن يقال: كلمة (من كتاب آخر). إما من كتاب الحميري أو من كتاب ابن داوود فتتم المسألة. بعد أن عوضنا طريق الشيخ إلى ابن داوود القمي بطريقه في الفهرست. فتم السند، وبعد ان تم السند جئنا إلى المنقول فالمنقول نقل كتابين، الاول وهو الذي فيه سبع مسائل، ثم قال من كتاب آخر، فرأيك أدام الله عزك \_فكلامه ادام الله عزك. هو كلام الحميري للسفير\_ في تأمل رقعتي والتفضل بما يسّهل لأضيفه إلى سائل أياديك عليّ. وذكر مجموعة من المسائل في هذا الدرج الثاني منها هذه المكاتبة. فإذا كان كلمة (من كتاب آخر) أو كلمة (من كتاب آخر) من كلام ابن داوود الذي يشهد بأن هذه الكتب من الحسين ابن روح بخط النوبختي، إذن تم المطلب. لكن الكلام هل عرفاً من كتاب آخر، تنسجم انها م كلام الحميري أو انها من كلام القمي، أو انها من كلام ابن نوح، لا انها من كلام القمي ولا انها من كلام الحميري. أما أنها ليس من كلام الحميري، فواضح، ان الحميري هنا لا ناقل ولا راوي، بل هو كتاب مخطوط م الحميري وفيه جواب من الحسين ابن روح. الناقل والراوي هو ابن داوود القمّي. فلا معنى لأن يقول الحميري (من كتاب آخر). إذن نأتي للاحتمال الثاني وهو انه من كتاب ابن داوود، فهو يقول نعم انا اطلعت على الكتاب الاول وعلى الكتاب الثاني، والسند هو السند. فهل هذا عرفي ان تكون كلمة (من كتاب آخر) هي من أبن داوود القمّي. يقول: ما يشهد به ابن داوود القمي، يقول ابن نوح: قرأته عليه. فقال هذا ما بعينه ما كتبه اهل قم. فلا معنى لأن يكون ضمن ذلك التعبير بـ (ضمن كتاب آخر) إنما يناسب التعبير ان يكون لابن نوح. يقول نعم قرأت هذا الكتاب عليه وفي كتاب آخر كذا.ومما يؤكد ان هذه الكلمة من ابن نوح قوله في الآخر:

(قال ابن نوح: نسخت هذه النسخة من المدرجين القديمين الذين فيهما الخط والتوقيع). ظاهر هذه العبارة ان هناك مدرجات أنه قام بنسخهما من الخط والتوقيع، أما هذه المدرج الثاني الذي فيه المكاتبة هو مما قرأه على ابن داوود القمي فشهد ابن داوود أنه مما كتبه اهل قم إلى الحسين ابن روح. لو تم الكلام، وسلّمنا ان هذا كله من عبارات القمي، وسلّمنا بنظرية التعويض، فما هو الدليل على ان هذا من اجوبة صاحب العصر، خصوصا ان التوقيع نفسه مشتمل على عبارات ان ما يطلبه الحميري اجوبة فقهاء، لا ان ما يطلبه الحميري أجوبة الإمام، بل عدة عبارات في نفس هذا التوقيع في أن الحميري يطلب اجوبة فقهاء. كما في (ص230) قال (الحميري للحسين بن روح): وقِبلك أعزك الله فقهاء، وأنا محتاج لأشياء تسألني عنها. ثم في (ص231): فرأيك ادام الله عزك بالتفضل علي بمسألة ممن تثق به من الفقهاء عن هذه المسائل. وذكر في (ص242): واحتجت ان تسأل لي بعض الفقهاء عنها. فمع اشتمال التوقيع نفسه على أن الحميري يطلب من السفير الثالث أجوبة من يثق به من الفقهاء، كيف نحرز أن هذه أجوبة صاحب العصر. نعم، الاصل لو تقم هذه المناشئ ان يطلب الناس من السفير اجوبة صاحب العصر والزمان (عج)، لكن مع اشتمال التوقيع على مثل هذه التعبيرات موانع من إحراز أن الجواب الصادر جوابه. فإن قلت: كيف ذكرها الشيخ الطوسي في الغيبة، اذا كانت هذه من اجوبة الحسين ابن روح وليس اجوبة الإمام. نقول: ذكرها الشيخ في أحوال الحسين ابن روح، ما ذكرها الشيخ في الأحاديث عن صاحب العصر.

في ضمن أحوال الحسين ابن روح ذكر انه كتب اليه كذا وألخ... .

ذكر الشيخ في كتاب (الغيبة، ص185) قصة لأبي غالب الزراري. وفيها: فقلت له قد سائني تأخر الجواب عني، فقال لا يسئك هذا فإنه احب الي ولك، وأموأ الي أن الجواب إن قرب كان من جهة الحسين ابن روح (ره) وإن تأخر كان من جهة الصاحب (ع). نقول هذا مانع من استظهار ان الجواب الصادر هو من الإمام (ع). فالنتيجة عدم تمامية الرواية سنداً. هذا كان من ناحية السند. **أما من ناحية الدلالة**: وقد أشكل في الجواهر على دلالتها بعدة إشكالات أجاب عنها سيدنا الخوئي (قده)، في (ص137).

### 027

وصل الكلام الى الاستدلال برواية الحميري.

وقد سبق ان قلنا بعدم تماميتها سنداً، ولكن على فرض تماميتها سنداً.

البحث في تمامية دلالتها على المطلب: وهو ان من سجد على ما لا يصح السجود عليه ثم التفت الى ذلك قبل رفع وكان يمكنه بواسطة الجر تحصيل المسجد الصحيح فإنه يتعين عليه الجر.

ولكن صاحب الجواهر اشكل على الاستدلال بوجوه:

الوجه الاول: ان الرواية مضطربة لعدم تطابق الجواب مع السؤال، فإن مصب السؤال هو الاعتداد بالسجدة التي وقعت وعدمه، حيث قال (هل يتعد بهذه السجدة التي وقعت على ما لا يصح أو لا يعتد بها).

فالجواب: (لا بأس في رفع رأسه). فما يسأل عنه الحميري هو الاعتداد بالسجدة التي وقعت خطئا على ما لا يصح، وما وقع في الجواب انه لا باس بأن يرفع راسه لطلب الخمرة التي يصح السجود عليها.

فعدم تطابق السؤال مع الجواب اوجب اضطرابا في متن الرواية منع من التعويل عليها.

الوجه الثاني: أن مقصود المستدل هو ان الرواية ارشاد للشرطية. وإن عبر بلا بأس. أي لابد له من رفع الراس لطلب الخمرة، فعندما يقال ان سياق الرواية الارشاد الى شرطية رفع الراس من اجل تحصيل الخمرة التي يصح السجود عليها، فإذن مفاد الرواية طلب. واذا كان مفادها طلباً كانت النتيجة تحصيل الحاصل. لان السائل فرض ان الراس مرفوع، حيث قال: (فإذا رفع رأسه وجد السجادة)، واتى الجواب: (اذا رفع رأسه ولم يستوي جالسا فليرفع راسه لطلب الخمرة).

فيقال: بأن محصّل هذا المعنى أنه طلب للحاصل. وهذا مانع آخر من الاستناد الى الرواية حيث ان معناها مما لا يمكن قبوله.

الوجه الثالث: أن الرواية اشتملت على التقييد بقيد لا نعرف وجها له وهو قوله (ما لم يستوي جالساً فلا شيء عليه في رفع رأسه لطلب الخمرة). وهذا مشكل.

لأنه زيادة السجدة، سجدة غلط وقعت، أما أن الزيادة منوطة بمجرد الوضع فالزيادة حصلت قهراً، أو ان الزيادة لا تصدق الا بالرفع، فاذا رفع رأسه اعتبرت السجدة زائدة. فإن كان المحقق للزيادة مجرد الوضع، فاذن استوى جالسا أو لم يستوي جالسا فان الزيادة وقعت على كل حال، فما هو وجه التقييد بعدم الاستواء؟.

واذا كان المحقق للزيادة الرفع، اذا رفع رأسه تحققت الزيادة. إذن بالنتيجة سواء استوى جالسا أو لم يستوي جالسا المفروض انه رفع رأسه فتحققت الزيادة، فلم نفهم وجها للتقييد بعدم الاستواء، لأن المنظور في هذا التقييد هو التخلص من محذور الزيادة، والمفروض ان هذا التقييد لا يحل المشكلة، فالزيادة اما ان تتحقق بمجرد الوضع فقد حصل، أستوى أم لم يستوي، أم أن الزيادة تتحقق بالرفع بعد الوضع، وقد حصل الرفع.

إذن لا نرى وجها عرفيا للتقيد بعدم الاستواء، والنتيجة من هذه الاشكالات.

قال صاحب الجواهر: لا يمكن العمل بمدلول هذه الرواية، لان متنها مضطرب من جهة هذه الإشكالات الثلاثة. لكن سيدنا الخوئي (قده) وشيخنا الاستاذ (قده) في نفس الموضع ذكروا ان ليس الامر كما توهم، جميع الاشكالات مندفعة.

وبيان ذلك: أن الجملة الصادرة منه (ع) في مقام الجواب ليست جملة شرطية، محصلها: إن رفع رأسه ولم يستوي جالسا فلا بأس برفع رأسه، وانما الجملة هي أنها جملة إنشائية ابتدائية، وقوله (ما لم يستوي جالساً) قيد في الذيل وليس شرطاً. فكأن الإمام قال ابتداء لا بأس برفع الرأس ما لم يصل رفع الراس لحد الاستواء. لا انها جملة شرطية، بل انها جملة انشائية ابتدائية مفادها لا باس برفع الراس ما لم يصل لحد الاستواء. وبناء على ذلك: ينتفي اشكال تحصيل الحاصل، اذ لم يؤخذ في الجواب انه رفع رأسه، اذ لو صورنا الجواب انه لو رفع رأسه فلا بأس برفع رأسه، لكان من باب تحصيلاً الحاصل، لكننا لم نأخذ في الجواب: إذا رفع رأسه. بل كان الجواب: لا بأس برفع الرأس إذا لم يستوي جالساً. فليس هناك محذور تحصيل الحاصل. اذ لم يؤخذ في الجواب المفروغية عن رفع رأسه.

وينتفي الإشكال الثاني، وهو عدم تطابق الجواب مع السؤال، لأن الجواب وإن دل بالمطابقة على عدم البأس برفع الراس، لكنه دلّ بالالتزام على عدم الاعتداد بالسجدة، فعندما يساله هل اعتد بالسجدة الغلط أم لا؟ اجابه: عليك ان ترفع رأسك ان لم تسوي جالساً، وظاهر هذا الجواب عدم الاعتداد بالسجدة الغلط.

فالجواب دالٌّ بالدلالة الالتزامية العرفية على عدم الاعتداد بالسجدة، وينتفي بذلك أيضاً إشكال عدم صحة التقييد. لأن منظوره (ع) في الجواب هو: الجر. أي ان هناك فرقا بين الرفع والجر، فيقول (ع):ان لم يحصل رفع بأن استوى جالسا فيمكنه تصحيح هذه السجدة، بأن يجر جبهته لما يصح. وأما اذا حصل رفع بأن استوى جالساً فلا يمكن تصحيح هذه السجدة.

فبما ان الجواب منه (ع) ناظر للتمييز بين فرض الجر وفرض الرفع، وانه يمكن تصحيح السجدة بالجر دون الرفع اذن التقييد في محله، يقول: اذا لم ترفع راسك بحد (حد الاستواء) فانت في مرحلة الجر، فيمكنك تصحيح السجدة بجرها، أي بجر الجبهة الى ما يصح السجود عليه. فانتفت اشكالات صاحب الجواهر التي انصبت على جواب المتن.

ولكن ما ذكره سيدنا (قده) تام الا ان الجواب على الاشكال الثالث محل تأمل. فإن التعبير بالرفع لما يستوي جالساً ظاهر في إرادة مرتبة من الرفع، وحملها على الجر مشكل عرفاً.

الاشكال الاخير: وقد ذكر هذا الاشكال كلا من صاحب الجواهر والسيد الخوئي (قده)، حيث قالا: ان الرواية لا تصلح للمقام إلا تأييداً، لأن موردها صلاة الليل الظاهرة في النافلة. ولأنها مستحبة يغتفر فيها ما لا يغتفر في الفرائض، لابتداء المستحب على الإرفاق والتسهيل، فربما لا يعتبر ما يعتبر في الفريضة، فلو اعتبر في الفريضة الرفع لعله لم يعتبر هنا لانه نافلة لا لأن الجر متعين والرفع مبطل. بل هذا من باب التسهيل عليه باعتبار ان المورد مورد نافلة. اذ قد يقال ان ذكر السائل صلاة الليل من باب بيان منشأ للغرض. فقوله (يكون في صلاة الليل في ظلمة) فالتعبير في الظلمة في ان ذكر صلاة الليل إنما هي من باب ذكر منشأ من مناشئ الغلط، ووضع جهته على ما لا يصح.

ثانياً: اذا قلنا بأن الرواية ظاهرة ولو من باب السياق في رفع الحظر، أي ان السائل توهم أن الرفع محظور، فأجاب الإمام بأنه ليس بمحظور، فحينئذٍ يكون مفادها الإرفاق والتسهيل، فيقال قد يغتفر في المستحب ما لا يغتفر في الفريضة.

اما اذا قلنا بأن سياقها ظاهر في الإرشاد الى الشرطية، لا أنها في مقام رفع توهم الحظر، خصوصاً ان مصب السائل هو الاعتداد بالسجدة وعدمها، فبما أن مصب السؤال هو الاعتداد بالسجدة وعدم الاعتداد اذن مفروض السائل هي الشرطية، هل ان السجدة وقعت بالشرائط أم لا؟ فعندما يجيبه ما لم تستوي جالسا فلا بأس فهو ان عبر بكلمة لا باس، الا ان ظاهره الارشاد الى شرطية الجر وعدم عدم الرفع، وإذا كان سياقها سياق الشرطية فليس مفادها الإرفاق والتسهيل كي يقال بأنه يغتفر في النافلة ما لا يغتفر في غيرها.

لكن السيد ما بنى على الكبرى، وإنما اكتفى بمجرد الاحتمال، قال: يحتمل ان تجويزه الرفع هنا من باب أنه يغتفر في النافلة. فقد يريد ان يطرح الاستدلال.

هذا تمام الكلام في بيان ما هو مقتضى الروايات. وقد تبين عدم تمامية الاستدلال بهذه الروايات على تعين الجر، أما لمنعها سنداً أو منعها دلالة.

وصل الكلام إلى: مقتضى القاعدة على القائلين بالجر. وهو القول الاول.

قد يقال كما هو ملخص كلام الجواهر والمحقق الهمداني، ان صحة المسجد هل هي شرط في المسمى؟ أو شرط في السجود حدوثا وبقاءا. فماذا يستفاد من الأدلة. وبحث آخر: متى تصدق الزيادة.

إذن فكلام صاحب الجواهر ومصباح الفقيه منصب على تحقيق جهتين في البحث:

الجهة الاولى: في تنقيح شرطية المسجد.

الجهة الثانية: في تنقيح محقق الزيادة.

أما الجهة الاولى: هل ان اشتراط صحة المسجد شرط في صحة السجود، يعني يكفي في كون السجود امثتالاً أن يكون المسجد صحيحاً في جزء منه، ولو في حال الذكر، المهم ان المسجد صحيح في حال الذكر. وإن كان السجود حدوثاً فاقداً لذلك. فاذا قلنا (كما قال به المشهور) بأن المستفاد من اطلاق الادلة هو هذا اذ لم يؤخذ في الادلة شرطية صحة المسجد في حدوث السجود، غاية ما يستفاد من ادلة الشرطية انه شرط في السجود ولو في مسمى السجود، إذن مقتضى ذلك ان صحة المسجد شرط في مسمى السجود ولو في حال الذكر انه لم يفت على المصلي شيء. سجد غلطا على ما لا يصح السجود عليه ويمكنه تحصيل السجود المأمور به بالجر فلم يفت منه شيء فلا محالة يتعين عليه الجر، ولا يجوز له الرفع، اذ في الرفع معرضية زيادة السجدة، والحال انه يمكنه امتثال الأمر بالسجود في هذا السجود ‌بجر الجبهة الى ما يصح السجود عليه.

اما اذا قلنا بأنه يعتبر في السجود حدوثا وبقاءا ان يكون المسجد صحيحاً. فلابد من تنقيح نقطة اخرى، وهي ما هو المستثنى من حديث لا تعاد، حيث قال: (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: القبلة والوقت، والطهور، والركوع، والسجود)، فما هو المقصود من السجود في المستثنى؟ هل السجود العرفي؟ أو السجودا المأمور به الشرعي؟.

فاذا قلنا أن المقصود بالسجود في المستثنى السجود العرفي. فان الاصل الاولي في العناوين حملها على معناها العرفي. أو فقل، ان ذيل حديث لا تعاد حيث قال: (ولا تنقض السنة الفريضة) ان المراد بالسجود في الصدر: السجود الفريضة، والسجود الفريضة هو السجود العرفي. لأن السجود الشرعي جاء من السنة، والا ما أُمر وما فرض في القرآن هو اصل السجود.

إذن اذا كان المراد من السجود في المستثنى السجود العرفي اما لأنه الظاهر عرفاً، أو بقرينة الذيل، فالسجود العرفي قد حصل. وإن كان على ما لا يصح السجود عليه. غاية ما في الباب أنه اخل بهذا الشرط في جزء من السجود، لاننا ذكرنا ان المستفاد من الادلة انه يعتبر صحة المسجد في السجود حدوثاً وبقاءاً ولم يأتي بالسجود، فهو قد أخل بشرطه في جزء منه، إلا أن الإخلال كان قهرياً نسياناً وغلطاً، فبما أن الاخلال بالشرط في جزء منه كان غلطا ونسيانا فهو مغتفر بحديث (لا تعاد) لانه مشمول للمستثنى منه في حديث لا تعاد. إذن يمكنه تصحيح هذه الجبهة بجر الجبهة إلى ما يصح. أما اذا قلنا يشترط صحة المسجد في السجود حدوثا وبقاءا وأن المراد بالمستثنى في حديث لا تعاد، السجود الشرعي المأمور به. إذن هذا السجود لا يمكن تصحيحه، لا بالجر ولا بالرفع. المفروض انه اخل بالمستثنى واخل بالسجود المأمور به. وبالتالي فإن مضى فقد بطلت صلاته لنقصان السجود المأمور به، وإن اتى بسجدتين فقد أزاد سجدة، وإن اقتصر على سجدة واحدة، فقد نقص سجدة، فعلى كل حال لا يمكن علاج صلاته، فالاحوط ان يتمها ثم يعيدها.

لكن هذا المطلب الأخير انما يتم بعد تحقيق الزيادة. ما هو مصداق الزيادة؟ وهذا يأتي البحث عنه غداً.

هل المحقق للزيادة إحداث العمل زائداً؟ أو مجرد أنه غير مأمور به يعتبر زيادة. وإذا كان كذلك هل تتحقق الزيادة في السجود بمجرد وضع الجبهة أو لابد من الرفع حتى يصدق انه زال سجوداً؟.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 028

وقع البحث في الزيادة من جهات ثلاثة:

**الجهة الاولى**: قوله (ع): (من زاد في صلاته فعليه الاعادة). أن موضوع الاعادة من أحدث الزيادة. أي من كان العمل حين صدوره صادرا بوصف الزيادة. بمعنى: ان المصلي اتى بسجدتين واتى بسجدة ثالثة، فهذه السجدة الثالثة حين وقوعها متصفة بالزيادة لأن المصلي احدثها بصفة وعنوان الزيادة، حيث انه لما فرغ عن المأمور به اتى بها. فالمستفاد من قوله (من زاد في صلاته) يعني اوجد الزيادة بعنوان الزيادة.

وأما لو أنه أتى بسجدة ثم التفت الى انها غير جامعة للشرائط فتدارك بسجدة اخرى لم تكون زيادة، لانه حين ايقاعها لم يوقعها بعنوان الزيادة، وإنما انكشف بعد ذلك انها لغو لأنها لم تكن جامعة للشرائط. فبناءاً على هذا المبنى القائل ان المستفاد من قوله: من احدث في صلاته فعليه الاعادة. يعني من أوجد العمل بعنوان الزيادة.إذن فهذا العمل في محل كلامنا لا تعتبر السجدة زيادة. فهو اوقعها بقصد المأمور به ثم انكشف انها وقعت على غير ما يصح السجود عليه. فلا تتصف بالزيادة لانه لم يوقعها بعنوان الزيادة، نعم هي لغو لا تقع امتثالا، ولكن فرق بين كونها لغوا وكونها زيادة التي هي موضوع الاعادة والبطلان.

فعلى هذا المبنى يقال: إذا امكنه التدارك بالجر أو الرفع، وما حدث كان لغواً، ولا يتصف بالزيادة لو رفع رأسه فإن الشيء لا ينقلب عما وقع عليه. ومقتضى هذا المبنى انه مخير بين الجر والرفع. لان ما وقع من العمل لغو، فسواء جر جبهته الى ما يصح أو رفع رأسه لم يغير من الواقع شيئاً.

وأما إذا قلنا ان المستفاد من قوله (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) ان الزيادة هي كل عمل ليس مصداقا للمأمور. سواء اتى به قبل الامتثال أو بعد الامتثال فهذا لا يؤثر شيئاً.

**الجهة الثانية**: بناءاً على الثاني وهو أن المراد بالزيادة هو كل عمل ليس مصداقاً للمامور به. فهل يعتبر في كون العمل زيادة جامعا للشرائط، فلو اتى بسجدة غير جامعة للشرائط فهل تعتبر زيادة؟ او أن المراد من الزيادة مطلق ما ليس مصداقاً المأمور به؟ ذهب جمع، إلى ان قوله ( من زاد في صلاته فعليه الإعادة)، يعني من أتى بعمل أتى بعمل صلاتي. لكنه لم يكن مصداقا للمامور به، فهذا هو الزيادة، اما إذا كان العمل فاقداً للشرائط أصلا ليس عملاً صلاتياً حتى يعد زيادة في الصلاة. فالزيادة في الصلاة منوطة عرفاً بكون العمل صلاتياً. يعني لولا انه اتى بالمأمور به لكان هذا هو المأمور به، فالزيادة هو كل عمل لولا ان المكلف اتى بالمأمور به لكان هذا هو المصداق المأمور به. فالزيادة هو العمل الجامع للشرائط. وبناءا على هذا المبنى في محل كلامنا لا تعد السجدة التي أتى بها زيادة، لأنها لم تكن جامعة للشرائط، فيمكن التصحيح بالرفع أو الجر.

**الجهة الثالثة:** ما هو المعروف في كلماتهم، من أنه لا يشترط في صدق الزيادة أن تقع بعنوان الزيادة، كما لا يشترتط في صدق الزيادة عرفاً، ان يكون العمل جامعاً للشرائط، بل يكفي أن في صدق الزيادة أن يأتي بعمل بقصد الصلاتية، أم على نحو الجزئية أو على نحو الظرفية. فلو فرضنا ان شخصاً أتى بالتكتف في الصلاة، أو بقول آمين في الصلاة، بقصد أنه جزء من الصلاة. أو بقصد أن ظرفه الصلاة. فهذا يصدق عليه أنه زاد في صلاته، وإن كان ذات العمل ليس من سنخ الأعمال الصلاتية الجامعة للشرائط. بناءاً على هذ المبنى الثالث وهو الصحيح، السجدة التي وقعت على المكلف وقعت زيادة، قهراً. غايته انها زيادة سهوية، والزيادة السهوية غير مبطلة. فبما أنها وقعت زيادة،إذن حينئذٍ وظيفة المصلي تدارك ما هو المأمور به. فهل التدارك يقع بالجر؟ أم يقع بالرفع؟ فهنا ذكرنا أن صاحب الجواهر ذكر انه يقع بالجر. لانه لو رفع رأسه فقد زاد سجدة. نقول: هذا محل تأمل، الرفع لا دخل له في صدق عنوان الزيادة، الزيادة أن يقع عمل منك بقصد الصلاتية وقد وقع العمل منك بقصد الصلاتية، فوقع زيادة. فرفع رأسك لا يحدث زيادة جديدة وراء تلك السجدة. ولذلك ذكرنا أنه ذكروا أن من شك في الأوليين بطلت صلاته. فلو شك بعد وضع رأسه على الجبهة في الركعة الثانية. يقال هذا لم يشك في الأوليين، فإن تمامية الصلاة تتحقق بسجدتين من الركعة الثانية، والمقوم للسجدة وضع الجبهة على الارض سواء قال ذكراً أم لم يقل ذكراً، وقد وضع جبهته على الارض فقد تمت الركعتان الأوليان، فالشك حينئذٍ ليس شكاً في الأوليين. بل شك بعد الأوليين فلا يكون مبطلاً. فبناءا على أن المقوم للسجدة هو مجرد وضع الجبهة،إذن يصدق زيادة الجبهة على مجرد وضع الجبهة على ما لا يصح السجود عليه. يقال زاد سجدة. فالرفع الآن لا يحقق شيئاً جديداً.

وبناءاً على ذلك تصبح النتيجة: يكون مخيراً بين أن يجر أو يرفع. هذا تمام الكلام في القول الأول ومدركه.

**القول الثاني:** وهو ما ذهب اليه سيدنا الخوئي (قده)، وذهب اليه صاحب الحدائق (ره): من تعين الرفع.

**مبناهم:** أنه يعتبر في السجود الإحداث، فإذا قال: اسجد. يعني احدث سجدة على ما يصح السجود عليه. فلو اكتفى المصلي بالجر، لم يحدث سجدة. وإنما الجر إبقاء للسجدة السابقة، فما دام المستفاد من الأوامر بالأفعال الإحداث، أن يحدث سجدة، والجر ليس مصدقاً للاحداث، فتيعين عليه الرفع لا محالة، فإن بالرفع يتدارك المأمور به، ويتحقق ذلك عنوان الإحداث. فقال: لو لم تقولوا بهذا القول للزم عليكم أن تقولو ان المصلي بإمكانه ان يضع جبهته على ما لا يصح عمداً ثم يجرها إلى ما يصح. فما دام لا تشترطون الإحداث إذن يجوز للمكلف عمدا ان يضع جبهته على ما لا يصح ثم يجر جبهته على ما يصح. مع انكم لا تلتزمون بذلك.

**الجواب عن ذلك:** لو اشترطنا الاحداث، ونقول أن الأحداث حاصل بالجر، فإنما قبل الجر كان وضعاً للجبهة على ما لا يصح. أما وضع الجبهة على ما يصح الذي هو قوام السجود المامور به قد حدث بالجر، بنفس الجر يقال احدثت شيئا جديداً وهو وضع الجبهة على ما يصح، صحيح أنه بالنسبة للانحناء ليس فيه إحداث، بل الانحناء ابقاء. ولكن بما أن قوام السجود بالوضع، وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه، فهذا مما يتحقق بالجر، فيقال احدث وضعاً للجبهة على ما يصح السجود عليه. مضافاً إلى أنه على مبنى القوم الذين يقولون بكفاية الجر، يقول السيد، لازم كلامكم ان يضع جبهته على ما لا يصح ثم يجر. فيقولون، فهذه زيادة عمدية، نحن إنما لا نقول بذلك لانها زيادة عمدية والزيادة العمدية مبطلة. فالزيادة تتحقق بمجرد وضع الجبهة على ما لا يصح، فإذا كانت الزيادة تتحقق بمجرد وضع الجبهة على ما لا يصح، فلو وضع جبهته على ما لا يصح عمداً ثم جرها الى ما يصح، تحققت زيادة عمدية، والزيادة العمدية مبطلة. فإنما لا نقول بذلك انها زيادة عمدية، والا فالجر كافي في تدارك ما هو المأمور به.

**فتحصل من الكلام من هذه الصورة**: وهي: ما إذا اوقع جبهته على ما لا يصح سهواً ثم التفت لذلك قبل ان يرفع رأسه: **تحصّل ثلاثة أقوال**: **القول الاول: قول صاحب الجواهر:** وجوب الجر. لأنهم يعتبرون الرفع إحداثاً للزيادة. وقلنا بأن هذا غير صحيح، لان الزياد تحققت بمجرد وضع الجبهة على ما لا يصح غايته انها زيادة سهوية غير مبطلة. فالجر غير متعين.

**القول الثاني: قول السيد الخوئي:** أنه يتعين الرفع، لأنه يعتبر في السجود المأمور به الإحداث. والجر ليس إحداثاً، فلابد من الرفع. والمفروض ان لا يوجب زيادة شديدة لان الزيادة حصلت.

وقلنا إشكالا على ذلك: انه لا نشترط الإحداث في الإصابة والسقوط، يكفي أن يكون هناك احداث في وضع الجبهة على ما لا يصح وقد حصل ذلك. **إذن نختار التخيير**: من سجد على ما لا يصح السجود عليه، ثم التفت لذلك فهو مخير، لأنه يستطيع أن يتدارك إما بالجر أو بالرفع. فبالجر حدث وضع الجبهة على ما يصح، وبالرفع حدث وضع الجبهة على ما يصح. ما دام يمكنه التدارك بأي منهما وامتثال السجود المأمور به بأي منهما فهو مخير بينهما. هذا كله في الصورة الاولى وهو ما إذا كان الجر ممكنا.

**الصورة الثانية: ما إذا لم يكن الجر ممكناً.**

**فهنا ذكرت اقوال اربعة: القول الأول: ما نسب لسيد العروة،** من أنه إذا عجز عن الجر تعين الرفع.

**وأشكل عليه سيدنا الخوئي** (قده): إما ان تقول ان الزيادة غير متقومة بالرفع، يعني الزيادة حصلت على كل حال، حصل رفع أو لا، فاذا كانت الزيادة حصلت، فلماذا قلت في المسألة السابقة بتعين الجر؟ لا معنى لتعين الجر حينئذٍ ما دام الزيادة قد حصلت والرفع لا يحدث زيادة جديدة، إذن لا وجه للقول بتعين الجر في فرض امكان الجر. واما إذا قلت بأن الزيادة لا تصدق الا إذا رفع رأسه، فالزيادة متقومة بالرفع لا مجرد الوضع، فاذا قلت بذلك فلا يفيده الرفع حينئذٍ، الجر متعين، فإن عجز عنه بطلت صلاته، لأنّ الرفع على اية حال احداث للزيادة، وهل يمكن القول بتصحيح الصلاة إذا كان التصحيح متوقفا على إيجاد مانع؟!. أي أن المصلي من أجل أن يحقق الشرط يقوم بإيجاد مانع. هذا مما لا يمكن القول به من أجل ان يحقق الشرط وهو وضع الجبهة على ما يصح يرتكب مانع وهو إحداث الزيادة. فأنت بين أمرين: اما ان تقول بأن الزيادة غير متقومة بالرفع، فلا وجه الى تعين الجر في الصورة السابقة. وإما ان تقول بأن الزيادة متقومة بالرفع، فإذن لا يجوز له الرفع الآن وان عجز عن الجر، لأن الرفع إيجاد مانع.

**القول الثاني**: ما يظهر من المحقق الداماد في صلاته[[15]](#footnote-15)، حيث قال يفصل بين سعة الوقت وضيق الوقت.

فإن كان العجز عن الجر في ضيق الوقت، لا يمكنني الجر لاجل ضيق الوقت. فهنا تشمله روايات البدل، ان يسجد على القطن والكتان، فإن لم يكن فعلى مطلق الثوب، فإن لم يكن فعلى ظهر كفه، بناءاً على الترتيب. وإذا لم يتمكن من الترتيب فهو مخير في الأبدال. النتيجة: ان دليل البدل يشمله.

وأما لو كان العجز في سعة الوقت: فاذن ليس معذورا في هذه الحالة، بأن يسجد على ظهر الكف أو الثوب، نقول: لا تشمله أدلة البدلية لأنه ليس مضطراً فإن موضوع أدلة البدلية المضطر وهذا ليس مضطراً لأن الوقت ما زال واسعاً، فبإمكانك تبديل هذا الفرد الصلاتي بفرد آخر،إذن يحكم ببطلان صلاته.

**القول الثالث:** ما يلوح من صاحب العروة وذهب اليه السيد الاستاذ كما في المنهاج: من انه يفصل في الالتفات بعد الذكر أو الالتفات قبل الذكر، فإن التفت الى ان المسجد مما لا يصح السجود عليه بعد أن أتى بالذكر. نقول شمله حديث (لا تعاد) لأن غايته انه لم يخل بأصل السجود، وإنما أخل بقيد من قيوده، الا وهو ما يصح السجود عليه. فعليه بما انه اخل بقيد من قيوده وهو ما يصح السجود عليه، فاذا امكنه الجر فيجر، لان بالجر يحصل التدارك.

لكن كلامنا مع عدم امكان الجر. فهنا يشمله حديث لا تعاد. فهو سجد على ما لا يصح ثم التفت، وحيث إنه التفت بعد ذلك شمله حديث (لا تعاد) لأنه أخل بسنة ولم يخل بفريضة.

**أما لو كان التفاته قبل الذكر؟** فهنا تكون الصلاة باطلة[[16]](#footnote-16)، لا يمكن تصحيح صلاته إذا كان ذلك قبل اتمام الذكر. وهنا عبّر السيد الخوئي (قده) في توجيه هذه الفتوى، قال: لعدم تكفل الحديث لتشريع الذكر حال فقد القيد. يعني لو أن المصلي قال ما اتيت بالذكر وآتي بالذكر الآن على ما لا يصح. فيقول السيد: أن حديث (لا تعاد) ليس مشرّعاً، بل هو مصحح. أنت لم تأت بالذكر في محله ثم التفت الى انك مطالب بذكر على ما يصح، والمفروض انك عاجز عن الإتيان بذلك، فهل يتكفل الحديث الآن الى مطلوبية الذكر وان كنت ساجدا على لا ما يصح؟. فالحديث ليس متكلفاً لتشريع الذكر مع فقد القيد.

**ولكن**، ألا يمكن أن يقال بأن هذا شخص أخلّ بالذكر، اضطرار، لا يستطيع ان يأتي بالذكر على ما يصح، ويشترط في صحة الذكر أن يكون على ما يصح، ولا يمكنه ذلك، فإخلاله به إخلال عن اضطرار والإخلال عن اضطرار يشمله حديث (لاتعاد) بناءاً على رأي السيد. لا فرق عنده في (لا تنقض السنة الفريضة) بين أن يكون الإخلال بالسنة عن سهو وجهل أو إخلاق عن عمد ولكن في حال الاضطرار. فإن قلنا أن لحديث لا تعاد اطلاقا مقاميا يشمل حتى حال سعة الوقت، كما هو يلتزم يقول ان حديث لا تعاد يشمل حتى حال سعة الوقت. مثلاً: لو دخل الصلاة وعجز عن القراءة، وبعد ان دخل الصلاة نسي الفاتحة ولم يقدر تعلمها. فاخلالها بالفاتحة اخلال اضطراري لانه لا يستطيع ان يأتي بها. فهنا يقول السيد الخوئي لا يمكن تصحيح صلاته بحديث لا تعاد. بل يستبدل هذا الفرد بفرد آخر إذا كان في حال سعة الوقت. والسيد الأستاذ (دام ظله) يقول أن لحديث (لا تعاد) إطلاق مقامي، بل أن حديث (لا تعاد) مورده الفرد وليس الطبيعي، فاذا اخل بالسنة عن عذر في أي فرد من افراد الصلاة شمله حديث (لا تعاد).إذن هذا الشخص يمكنه تصحيح صلاته.

ومن هنا نقول في مناقشة المحقق الداماد انه: إنما يتم كلامه لو قلنا بأن (لا تعاد) لا تشمل فرضع سعة الوقت.

وإما إذا قلنا بأن لها إطلاقاً مقامياً يشمل فرض سعة الوقت. فحينئذٍ يمكن تصحيح صلاته وإن عجز عن الجر.

**القول الرابع:** ما أشار اليه السيد الخوئي (ص141)، قال: ويحتمل في المقام قول آخر، وهو البناء على صحة الصلاة على كل حال.

فإن الجر ساقط لفرض العجز، والرفع موجب للزياد، فيدور الامر بين الصحة والبطلان، لكن البطلان منفي بحديث لا تعاد. لأن الخلل لم ينشأ من نفس السجود وإنما نشأ من قيد معتبر في السجود، وهو صحة المسجد، فذات السجود أتى به والخلل في واجب آخر فليس حاله إلا كالإخلال بالذكر أو الاطمئنان أو وضع سائر المساجد في أنه مشمول بحديث (لا تعاد).

**وناقشه (قده) من جهتين: الجهة الاولى**: أن هذا الكلام مبني على ان هذا السجود المستثنى في حديث (لا تعاد) السجود العرفي. لذلك قال صاحب هذا القول أنه قد أتى بالسجود، وإنما اخل بسنة من السنن. اما إذا قلنا بأن السجود المستثنى هو السجود الشرعي، فهذا ما اخل بقيد وانما أخل بأصل السجود، واذا اخل باصل السجود، فحينئذٍ إن قلنا أن المراد بالمستثنى السجود الركن، فهذا ما اخل بالسجود الركن لانه اخل بسجدة واحدة، فيشمله (لا تعاد الصلاة من سجدة وتعاد من ركعة). واما إذا قلنا بأن المراد بالمستثنى طبيعي السجود، لا السجود الركن، فمبجرد ان يخل بسجدة واحدة، بطلت صلاته.

**الجهة الثانية**: ان مبنى هذا الكلام على شمول حديث لا تعاد حتى للاخلال الاضطراري. ونحن ذكرنا ان حديث لا تعاد يختص بمن التفت للخلل بعد وقوعه ولا يشمل الى من التفت الى الخلل وهو قائم به ولكن كان الخلل اضطرارياً.

**فتحصّل من المسألة**: أن سيدنا الخوئي (قده) يلتزم في جميع الفروض بالرفع. وان صاحب الجواهر يلتزم بالجر، فاذا عجز عن الجر صحح صلاته بحديث (لا تعاد). وأن السيد الأستاذ فصّل في فرض العجز عن الجر بين أن يكون بعد الذكر وقبل الذكر.

**وقد اخترنا:** أن هذا الشخص مخير بين الرفع والجر، فاذا عجز عن الجر، فالرفع متعين في حقه، لا تعيناً شرعياً وإنما تعيناً عقلياً، لانه أحد الفردين. فإن لم يمكنه لا الجر ولا الرفع شملته أدلة البدلية.

**ويأتي الكلام في تكبيرة الاحرام إن شاء الله تعالى. والحمد لله رب العالمين.**

### 029

**بحث الخلل**

# **تكبيرة الإحرام**

قال سيد العروة (قده): (فصل في تكبيرة الإحرام، وتسمى تكبيرة الافتتاح أيضاً، وهي أول الأجزاء الواجبة، بناءاً على كون النيّة شرطاً، وبها يحرم على المصلي المنافيات، وما لم يتمها يجوز له قطعها، وتركها عدماً وسهولاً مبطل).

**والكلام في تكبيرة الإحرام في عدة جهات:**

**الجهة الاولى**: في أصل جزئيتها، هل أن تكبيرة الإحرام جزء من الصلاة؟ أم شرط في صحة الصلاة، وقد ذكر المحقق الداماد في صلاته:

أن الاجماع قام من غير شك ولا تردد على أن تكبيرة الإحرام جزء، فبمجرد الشروع فيها يعتبر المكلف مصلياً، فتجري عليه سائر أحكام الصلاة، لمجرد الشروع فيها.

**التعليق على كلامه**: لا يبعد دلالة الروايات على جزئيتها، لا أن المستند الوحيد للجزئية هو الإجماع. لاحظ الباب الاول من ابواب تكبيرة الاحرام:

1/ (الباب الأول من أبواب تكبيرة الإحرام والإفتتاح، حديث1): صحيح زرارة: عن ابي جعفر (ع) قال:

(يجزيك في الصلاة من الكلام والتوجه ... وتجزيك تكبيرة واحدة).

فإن ظاهر العبارة: (وتجزيك في الصلاة تكبيرة واحدة) أن تكبيرة الإحرام من الصلاة، لا أنها شرط مصحح للصلاة.

2/ (حديث 5، نفس الباب): معتبرة أبي بصير، \_بناءاً على وثاقة محمد بن سنان\_ قال:

(سألته عن ادنى ما يجزي في الصلاة من التكبير؟ قال: تكبيرة واحدة). وهي نفس الظهور الاول.

3/ ويؤيده (الحديث 6): عن إسماعيل بن مسلم عن جعفر عن أبيه، عن رسول الله (ص)، في حديث قال: (لكل شيء أنف وأنف الصلاة التكبير). وهو دالٌّ لولا ضعف سنده.

4/ (الحديث10): رواية ابن القدّاح \_باعتبار وجود سهل وجعفر بن محمد الأشعري في طريقها\_:

(عن أبي عبد الله (ع) قال: قال رسول الله ص افتتاح الصلاة الوضوء، وتحريمها التكبير وتحليليها التسليم). فإذا كان الافتتاح بالوضوء فحينئذٍ تكون التكبيرة لا محالة جزءاً بعد الافتتاح.

5/ (حديث 1، باب 5): صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع)، قال:

(التكبير في الصلاة فرض الخمس صلوات خمس وتسعون تكبيرة، منها تكبيرة القنوت، \_ ثم ذكر في الرواية الثانية\_، قال الكليني: ورواه أيضاً عن ابيه عن عبد الله بن المغيرة مثلهن، وفسّرهن، في الظهر إحدى وعشرون تكبيرة، وفي العصر احدى وعشرون تكبيرة).

إذن عندما يقول التكبير في الصلاة كذا وكذا ثم يفسر هذه التكبيرات فيجعل منها تكبيرة الإحرام فظاهرها أنها جزء من الأجزاء كسائر أفعال الصلاة الأخرى.

6/ (حديث1، باب6): صحيحة زرارة، قال: قال أبو جعفر (ع): (إذا كنت كبّرت في أول صلاتك بعد الاستفتاح بإحدى وعشرين تكبيرة، ثم نسيت التكبير كله اجزأك التكبير الاول).

فإن ظاهر قوله( في اوصل صلاتك) أنها من الصلاة أيضاً. فما دلّ من هذه الروايات على التعبير (في الصلاة) (أول الصلاة) (من الصلاة)، ظاهره أنه جزء، هكذا العرف يفهم، لا ما دلَّ على ان افتتاح الصلاة في التكبير، لا ما دلّ على أن من نسيها أعادا الصلاة، حيث عندنا عدة روايات على أن افتتاح الصلاة بالتكبير. وعدة روايات تدل على ان من نسي التكبير أعاد الصلاة. هاتان الطائفتان اعم من الجزئية والشرطية، ولكن ما كان الدال على الجزئية هو ما سبق من التعبيرات التي ذكرناها. فلا يبعد أن المستند للمجمعين والمتفقين مضافاً للمرتكزات مثل هذه التعبيرات، لا الاجماع فقط في هذه المسألة.

**الجهة الثانية:** في أوليّة التكبير. وثمرة هذا البحث: هل يجب تحصيل القيام قبلها؟ أم لا يجب تحصيل القيام الا من باب المقدمة العلمية؟.

**فذكر الاعلام جمعاً**: حيث لم يثبت جزئية شيء قبلها ثبت بذلك أنها أول جزء، فلا يجب على المكلف القيام قبلها، فإن القيام مجرد شرط في صحتها، لذلك لو امكنه القيام مقارناً لأول حرف منها فإنه يجزيه وإنما يجب الاستعداد له من باب المقدمة العلمية.

**الجهة الثالثة:** في شمول الحرمة الوضعية والحرمة التكليفية لأجزاء التكبيرة.

هل أنه بمجرد ان يقول (ال) حرمت الصلاة وضعاً وتكليفاً؟ أم ان الحرمة والتكليفية تتوقف على اتمام التكبيرة. فهل ان الحرمة التكليفية والوضعية تشمل التكبيرة نفسها.

**فالبحث من ناحيتين:** ناحية الحرمة الوضعية وناحية الحرمة التكليفية.

الناحية الأولى: الحرمة التكليفية: استدل سيدنا الخوئي ( في الموسوعة، ج14، ص88) قال:

أما الحرمة الوضعية، فلإطلاق أدلة المنافيات، ما دلّ على مبطلية الضحك، \_وما دلّ على مبطلية البكاء العمدي وما دل على مبطلية الحدث\_ مقتضى إطلاق أدلة المنافيات الشمول لمجرد الشروع في التكبرة وإن لم يفرغ منها، فلو تكلم أو تقهقه أو اتى بسائر المنافايات أثناءها، بطلت لصدق كونه في الصلاة بمجرد الشروع فيها ولا يتوقف على استكمالها فتشمله المطلقات.

من هنا دخل البحث: أنه يلاحظ على ما افاد: انه مجرد صدق انه في الصلاة لا يجدينا ما لم يثبت أنها جزء، إذ كيف نثبت انه في الصلاة أو ليس في الصلاة، الصدق العرفي لا يفيدنا بشيء، فلابد من تنقيح انها جزء في رتبة سابقة، ومنها يعتمد على هاتين المقدمتين، **المقدمة الاولى**: انها جزء. **المقدمة الثانية**: إذ ثبت أنها جزء من الصلاة، والشروع فيه شروع في الصلاة كان إطلاق أدلة المنافيات مبطلية المنافيات حتى لما إذا وقعت اثناء تكبيرة الإحرام.

إذن نحن محتاجون الى بحث الجزئية، ولا يكفينا صدق أنه في الصلاة (الصدق). لذلك كان بحث جزئية التكبيرة بالإجماع أو بما يستفاد من الروايات الشريفة مقدمة ضرورية لإتمام هذه الجهة من البحث.

وقد يستدل أيضاً على شمول الحرمة الوضعية لأبعاض التكبيرة واجزائها، بما ورد (تحريمها التكبير وتحليلها التسليم). وقد عبّر في (الجواهر، ج10، ص286. والحدائق، ج8، ص471): بأنها (هذه الرواية): مشهورة مقبولة بلغت حدَّ الاستفاضة؛ بل قال في الجواهر: بل كادت ان تكون متواترة ولو تواتراً اجمالياً.

لكن المحقق الاردبيلي وصاحب الحدائق قالا بأن هذه الروايات المدعاة لم نجد منها الا روايتين في الكتب الاربعة، رواية في الكافي، ورواية رواها في الفقيه.

وباقي الروايات التي ادعي دخولها ضمن هذه الاستفاضة وهذه المتواترات لم تشتمل على هذا التعبير.

أما عبّرت بالافتتاح في التكبيرة، وإما أن عبّرت بالآخر، في التسليم. فالروايات المشتملة على هذا التعبير (تحريمها التكبير، تحليلها التسليم) لم توجد الا روايتين، رواية في الكافي ورواية في الفقيه، والروايتان محل خدش سنداً ودلالةً.

**أما سنداً:** رواية الكافي: وعن علي ابن محمد عن سهل بن زياد، عن جعفر بن محمد الأشعري، (المشكلة في سهل وفي جعفر بن ن محمد الاشعري) عن ابن القداح، عن ابي عبد الله (ع) قال: (قال رسول الله (ص) أفتتاح الصلاة الوضوء، وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم). ورواه الصدوق مرسلا عن امير المؤمنين علي(ع).

نعم، توجد روايتان عبّرتا بالافتتاح، منها معتبرة زيد الشحام، (حديث2): قال: (قلت لأبي عبد الله (ع) الافتتاح؟ قال: تكبيرة تجزيك، قلت: فالسبع؟ قال: ذلك الفضل.

وكذلك (حديث 7): وهو معتبرة ناصح المؤذن، عن أبي عبد الله (ع) في حديث قال: (مفتاح الصلاة التكبير). هذا من ناحية السند.

**أما من ناحية الدلالة:** فإن قوله (ع): (تحريمها التكبير)، ظاهر في أنّ في التكبير يتحقق التحريم. لا أن التحريم مساوق للتكبير، بحيث متى شرع في التكبير فقد حصلت الحرمة، بل ظاهره أنّ الحرمة مترتبة على التكبير لا ان التكبير مساوق للحرمة بحيث متى شرع فيه فقد تحقق الحرمة الوضعية.

**أما من ناحية الحرمة التكليفية:** بمعنى هل يجوز له قطع الصلاة تكليفاً بعد شروعه في التكبيرة. فهذا يرجع الى بحث قطع الفريضة.

فقد ذكروا ان اهم الادلة على حرمة قطع الفريضة دليلان:

**الدليل الأول: الإجماع.** وهو دليل لبّي، يقتصر فيه على القدر المتيقن، والقدر الميتقن ما بعد التكبيرة.

**الدليل الثاني:** **معتبرة حريز**. (ج7 من الوسائل ص276) قال: (إذا كانت في صلاة الفريضة فرأيت غلاماً لك قد أبق، أو غريماً لك عليه مال، أو حيّة تتخوفها على نفسك، فاقطع الصلاة واتبع غلامك أو غريمك واقتل الحية).

استنادا الى المفهوم، من أنه إن لم يحدث موجب فلا تقطع الصلاة. فاستدل بها على حرمة قطع الفريضة من باب الاستناد الى المفهوم.

**ولكن يلاحظ على ذلك: اولاً**: انه لا مفهوم لها، لانها مسوقة لتحقيق الموضوع، حيث قال: (إذا كنت في الفريضة ورأيت غلاماً لك قد أبق...فاقطع) مفهوهما: إن لم تكن في الفريضة، واذا لم يكن في الفريضة فالقطع منتف بانتفاء الموضوع، فهي سالبة بانتفاء الموضوع. لذلك لا مفهوم لها، وإذا لم يكن لها مفهوم إذن لا يصح الاستدلال بها على حرمة القطع.

وأما إذا أصررنا على أنها دليل على حرمة القطع، وفككنا بين الجملتين وقلنا بأن الشرط ليس هو إذا كنت، بل الشرط هو: إذا رأيت غلاماً لك قد ابق، أو غريما لك عليه مال، أو حية تتخوفها على نفسك فاقطع الصلاة. مفهومها أن لم تر فلا تقطع، بعد المفروغية عن كونك في الصلاة.

مع ذلك يقال: هل ان الرواية في مقام البيان حتى من جهة اجزاء الصلاة، بحيث يتمسك بإطلاقها لحرمة قطع الفريضة حتى لمن شرع في تكبيرة الاحرام وان لم يتمها بعد، أم أنها ليست في مقام البيان من هذه الجهة، بل انها في مقام بيان حرمة قطع اصل الفريضة وأنه انما ترتفع في حال الضرورة والحرج. فإذا لم تكن في مقام البيان من جهة محل كلامنا لا يصح الاستدلال بها لإثبات حرمة قطع الفريضة حتى لمن شرع في التكبيرة. [[17]](#footnote-17)

**المطلب الرابع:** في ركنيتها. هل أن تكبيرة الاحرام ركن تبطل الصلاة في نقصه وزيادة عمداً وسهواً أم لا؟  
ذكر سيدنا (قده)، قال: أن عنوان الركن لم يرد في عنوان رواية حتى نبحث وندور حول العنوان. إنما نحن والادلة، فإن دلّت الادلة على بطلان الصلاة بنقصها سهوا قلنا بهذا المقدار، وإن دلّت الادلة على بطلان الصلاة بزيادتها سهواً قلنا بذلك، اما أننا ندور مدار أنها ركن أم لا، فهذا ليس بحثاً صناعياً إذ لم يرد هذا العنوان في الروايات. فنرجع للأدلة، فاذا رجعنا الى الادلة وقع البحث في مقامين: **المقام الاول: في النقيصة. المقام الثاني: في الزيادة.**

**المقام الاول: بالنسبة الى النقيصة**: لو كنّا ومقتضى القاعدة الأولية، قلنا ببطلان الصلاة بفوتها عمدا أو سهواً، لانها جزء، ومقتضى جزئية كل شيء للمركب الارتباطي هو انتفاء المركب بنقصه، فلو كنا والقاعدة الأولية لقلنا كل جزء ركن، لأن كل جزء يفوت بفوته المركب بمقتضى الارتباطية، إنما الكلام في الادلة الخاصة. **أما الادلة الخاصة فالروايات على طائفتين**:

1/ طائفة دالة على أن من نسي تكبيرة الإحرام أعاد الصلاة.

2/ طائفة دالة على صحتها وإن نسي تكبيرة الإحرام.

**الطائفة الاولى**: صحيح زرارة (الحديث1، باب2، من أبواب تكبيرة الإحرام، من الوسائل):

سألت أبا جعفر (ع) عن الرجل ينسى تكبيرة الافتتاح؟ قال: يعيد. ورواه الكليني.

(الحديث2): معتبرة العلاء عن محمد بن مسلم عن أحدهما (ع) في الذي يذكر أنه لم يكبر في أول صلاته؟ فقال: إذا استيقن أنه لم يكبّر فليعد.

(الحديث 3): صحيحة زرراة: عن رجل أقام الصلاة، فنسي أن يكبر حتى افتتح الصلاة؟ قال (ع): يعيد الصلاة.

(الحديث4): رواية ذريح بن محمد المحاربي، عن أبي عبد الله (ع)، قال: سألته عن الرجل يسنى ان يكبر حتى قرأ، قال يكبر.

(الحديث 5): رواية علي بن يقطين، قال: سألت أبا الحسين (ع) عن الرجل ينسى أن يفتتح الصلاة حتى يركع؟ قال يعيد الصلاة.

وفي مقابلها طائفة تقول بصحة صلاته. فكيف يكون الجمع بين الطائفتين؟ هل بحمل الاعادة على الاستحباب، أو نحمل المصحح على التقية؟ أو نحمل المبطل على التقية؟ أو نقول أحدهما مشهور وما خالف المشهور يطرح، أو يتعارضها ويتساقطان ونرجع لمقتضى القاعدة الأولية؟ يأتي بحثه غداً إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 030

ذكرنا فيما سبق أن الروايات الواردة في (من نسي تكبيرة الإحرام حتى دخل في الصلاة) متعارضة على طائفتين: طائفة مبطلة. ومفادها: ان من نسي التكبيرة، فتذكر، بطلت صلاته. وطائفة مصححة. **الطائفة المصحِّحة:** وهي عدّة روايات:

**الرواية الأولى:** منها صحيح زرارة: (الحديث 2، الباب 2، من ابواب تكبيرة الإحرام). عن أبي جعفر (ع): (قال: قلت له: الرجل ينسى اول تكبيرة من الافتتاح، فقال: إن ذكرها قبل الركوع كبر ثم قرأ ثم ركع). والظاهر أن المراد من أول تكبيرة تكبيرة الاحرام، وذلك لأنه لا مائز لأول تكبيرة على غيرها. فإنه في التكبيرات المستحبة كل ما يبدأ به سيكون هو أول، فلا ميز للأول من حيث كونه اول حتى يقال انه: إن ذكر الاول قبل أن يركع كبّر ثم قرأ ثم ركع. فهذا شاهد على أن مقصوده (من أول تكبيرة) هي تكبيرة الأحرام التي لها أثر. مضافاً إلى مناسبة الحكم للموضوع، حيث امره بإعادة القراءة لو قرأ، ثم يكبر من جديد ثم يركع. فقال: وإن ذكره في الصلاة كبر في قيامه في موضع التكبير قبل القراءة وبعد القراءة، وظاهر المقابلة بين الفقرتين، حيث قال في الفقرة الاولى: إن ذكرها قبل الركع. أن المراد بقوله في الركعة الثانية (إن ذكرها في الصلاة) يعني ان ذكرها بعد الركوع، والتلبس القطعي بالصلاة الذي يتحقق بالركوع. فقال: إن ذكرها في الصلاة، يعني بعد الركوع، فلا يكبّر بعد الركوع، ولا بعد السجود، يكبّر إذا قام للركعة الثانية. وإن ذكرها في الصلاة كبّر في قيامه في موضع التكبير، قبل القراءة، أو بعدها.

(قلت: فإن ذكرها بعد الصلاة، قال: فليقضها ولا شيء عليه). وحملها الشيخ الطوسي (قده) والذي رواها في التهذيب: (وليقضها ولا شيء عليه) يعني فليقضي الصلاة. وهو بعيد، لأن السياق كان حديثاً عن التكبيرة نفسها، قال (إن ذكرها قبل الركع كبّر، وإن ذكرها بعد الركوع مضى وكبّر، وإن ذكرها بعد الصلاة فليقضها) يعني فليقضي التكبيرة، كما يقضي التشهد إذا نسيه أثناء الصلاة، خصوصاً مع تعيبه بقوله: ولا شيء عليه. يقو صاحب الوسائل: وتقدم ما يدل على ذلك، ويمكن حمله على غير تكبيرة الإحرام. وهذا أيضاً حمل تبرعي لا شاهد عليه.

**الرواية الثانية**: وعنه (عن سعد بن عبد الله) عن احمد بن محمد عن ابن ابي عمير، عن حمّاد ابن عثمان عن عبد الله بن علي الحلبي عن أبي عبد الله (ع): (قال: سألته عن رجل نسي ان يكبر حتى دخل في الصلاة، فقال: أليس كان من نيّته أن يكبّر؟ قلت: نعم، قال فليمضي في صلاته). وظاهره الاجتزاء بالنية، بمعنى أنه متى ما كان مركوزاً في ذهنه أن يكبّر تكبيرة الإحرام لكنه ذهل حين افتتاح الصلاة، فيكفي هذه النية المرتكزة. وعلّق صاحب الوسائل، قال: ويحتمل التقية، لاكتفاء بعض العامة بالنيّة.

وأجاب كثير من الاعلام بانه لم يثبت قول للعامة بالاكتفاء بالنيّة، مضافاً إلى أن المدار في الحمل على التقية على مسلك الجمهور منهم. لا على قول قائل. فما لم يثبت أن القول المشهور أو قول الجمهور، أو ما هم أليه أميل، حكّامهم وقضاتهم. فلا موجب حينئذٍ لحمل الرواية على التقية.

**الرواية الثالثة:** (حديث10، نفس الباب) موثقة ابي بصير: سألت ابا عبد الله (ع): (عن رجل قام في الصلاة فنسي أن يكبر فبدأ في القراءة؟ قال إن ذكرها وهو قائم قبل ان يركع، فليكبر، وان ركع فليمضي في صلاته).فقد يقال: إن مفاد هذه الرواية منافٍ لمفاد الرواية السابقة، حيث إن الرواية السابقة جعلت المناط في المضي هو ارتكاز النية، إنما يمضي لانه كان ناوياً، بينما هذه الرواية جعلت المناط في المضي هو الركوع، مع غض النظر عن انه مرتكز أو غير مرتكز. يقول صاحب الوسائل: وحملها الشيخ على الشك في التكبيرة!.

**الرواية الرابعة**: (الحديث2، الباب3 من أبواب تكبيرة الإحرام): معتبرة أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي، (عن ابي الحسن الرضا (ع) قال: قلت له: رجل نسي ان يكبر تكبيرة الافتتاح حتى كبّر للركوع؟ فقال: اجزأه). \_وهذا يشكف عن أن الحكم وهو تصحيح الصلاة في من نسي تكبيرة الإحرام، ورد عن ثلاثة من الأئمة (ع): الباقر، والصادق، والرضا (عليهم السلام)\_.

فيقال: ان مفاد الثالثة مخالف لمفاد الأوليين، حيث جعلت المناط على النية ولا على الركوع بل على تكبيرة الركوع، أي بأن يتجزأ بتكبيرة الركوع عن تكبيرة الافتتاح. هذا تمام الكلام في الروايات المعتبرة التي استدل بها على صحة الصلاة لمن نسي تكبيرة الاحرام. **والكلام في عدّة مطالب:**

**المطلب الأول:** هل يوجد جمع دلالي عرفي بين الطائفتين أم لا؟ **ذكرت وجوه ثلاثة:**

**الوجه الاول:** ما ذكره المحقق الهمداني من التخصيص، ان الطائفة الاولى القائلة ببطلان الصلاة إذا نسي تكبيرة الاحرام مطلقة، بينما الطائفة الثانية القائلة بالصحة ذكرت الحكم بالصحة فيما إذا كان بارتكازه ان يكبر فلم يكبر فيحمل المطلق على المقيد.

لكن سيدنا الخوئي في (ص91، ج14 من الموسوعة) قال ليست النسبة بين الطائفتين المطلق والمقيد، بل النسبة هي التباين، لأنه لا يوجد نسيان الا مع نية قبله، حيث ان كلتا الطائفتين موردهما النسيان، والنسيان لا يصدق عرفاً الا مع نية قبل ذلك، فإذا كان مورد الطائفتين النسيان والنسيان مساوق لنيّة قبل ذلك، إذن فحمل الطائفة الاولى على فرض ما إذا كان ناوياً قبل ذلك حمل لا معنى له، لأن موردها هو ذلك. فالصحيح تباين الطائفتين، لا أن الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيِّد.

ولكن ظاهر كلام المحقق الهمداني في مصباح الفقيه: أن النسيان على نحوين: نسيان مطبق، ونسيان حيني، بمعنى الذهول. فالنسيان المطبق، كالشخص الذي عنده عدة صلوات ثم دخل صلاة الفريضة. وهناك شخص قام لصلاة الفريضة قاصداً تكبيرة الإحرام بالذات، لكن ذهل عنها حين التلفظ، فهذا هو المنظور في الرواية. لا أن المنظور مطلق النسيان. إذن فدعوى أن كل نسيان مسبوق بالنيّة غير صحيح، لأن منظور الرواية إلى نسيان خاص المعبّر عنه في العرف بالذهول. ثم يقول: لكن مع ذلك حمل الروايات المطلقة على هذا الفرد من النسيان وهو النسيان المطبق حمل على الفرد النادر، فإنه وان كان للنسيان فردان: مطبق وحيني، ان المتعارف منه هو النسيان الحيني، واما النسيان المطبق نادر. فحمل الروايات على النسيان المطبق حمل على الفرد النادر.

**الوجه الثاني**: حمل الروايات الآمرة بالإعادة على الامر الندبي الاستحبابي. ولكنه كما ترى، فإن ظاهر التعبير (يعيد) و(اعاد) و(فليعد) هو الإرشاد إلى فساد صلاته. فليس في مقام بيان حكم مولوي، وإنما في مقام بيان حكم وضعي، وهو صحة الصلاة أو فسادها، لذلك لا يستفاد من قوله (يعيد، واعاد، فليعد). إلا الإرشاد إلى الفساد. ولو قال (لا يعيد) لكان إرشاداً إلى الصحة، فهما متباينان من هذه الجهة. **ومنه يظهر فساد الوجه الثالث**: وهو الجمع بين الطائفتين بالحمل على التخيير. وان المكلف مخير بين ان يعيد ولا يعيد. لأن الأولى قالت: يعيد، والثانية: قالت لا يعيد. فإنه إذا كان ظاهرهما هو الإرشاد إلى الفساد أو الصحة فلا معنى للتخيير حينئذٍ. ويظهر بهذا المطلب: انه لا يوجد جمع عرفي بين الطائفتين.

**المطلب الثاني**: هل الطائفة القائلة بالصحة حجة في حد ذاتها مع غض النظر عن معارضتها أم لا؟ فقد يقال بعدم حجيتها، **ولذلك لعدة وجوه: الوجه الاول**: ما ذكره المحقق الداماد (قده) في صلاته: من أن الطائفة الثانية هي متعارضة فهي ساقطة بتعارضها في حدا ذاتها، فلا تصل النوبة لمعارضتها للأولى، حيث ذكرنا: أنّ البعض جعل المناط انه كان ناوياً، وبعضها جعل المناط الركوع، وبعضها جعل المناط تكبيرة الركوع ليجتزأ بها عن تكبيرة الإحرام، فمع اختلاف الطائفة الثانية في نفسها وتعارضها وتساقطها لا تصل النوبة لمعارضتها للطائفة الاولى. **ولكن، يمكن يقال** بانه يمكن الجمع بينهما بمفاد (او) أي ان يصح صلاته ان كان ناوياً ويصح صلاته ان كبّر، ويصح صلاته إن لم يكبّر وركع. فهذا من باب الاختلاف في مناشئ الصحة. **ثانياً:** على فرض تعارضها فهي متفقة بالنتيجة على صحة في الجملة، فهي وإن كانت متعارضة في المناط، الا انها متحدة في ان الصلاة المنسي فيها تكبيرة الافتتاح صحيحة في الجملة. وهي بلحاظ هذا المفاد معارضة مع الطائفة الاولى. فسقوط مدلول عن الحجية لا يوجب سقوط تمام المدلول عن الحجية ما دامت متحدة مع هذه النقطة. بالنتيجة: هناك تعارض للجمع بين الطائفتين.

**الوجه الثاني**: قيل: إن الطائفة الثانية ساقطة عن الحجية لمخالفتها للمجمع عليه محصَّلاً ومنقولاً، كما يعبر عنه في الجواهر، فإن المجمع عليه محصلاً ومنقولاً هو بطلان الصلاة بنسيان تكبيرة الإحرام، فالطائفة الثانية وإن تعددت رواياتها ونقلت عن عدة من الأئمة إلا أنها مخالفة للمجمع عليه، فهي في نفسها ساقطة عن الحجية. ولكن هذا إنما يتم، لو بلغت الطائفة الأولى بضميمة ما ذكر بنحو تعد من السّنة القطعية، بحيث يكون منشأ طرح الثانية أنه مخالفة للسنة القطعية. فما لم يصل الأمر إلى هذا الحد، فالطرح بهذه النكتة غير كافٍ.

**الوجه الثالث**: إنّ حجية الخبر، إما من باب الوثوق أو من باب حجية خبر الثقة، فإن كان المناط في الحجية الوثوق، فلا وثوق نوعي مع إعراض الاصحاب عن العمل بها. وإن كان مناط الحجية خبر الثقة، فنحن أيضاً سلكنا مسلك المحقق الاصفهاني من أنّ بناء العقلاء على حجية خبر الثقة ما لم يقم منشأ عقلائي على خلافه وإعراض المشهور منشأ عقلائي على الخلاف، فلا تشمله أدلة حجيّة خبر الثقة، فأصل حجية هذه الاخبار لم يحرز مع اعراض المشهور عن العمل بها. نعم، على مبنى سيدنا الخوئي (قده) من أن مناط الحجية، حجية خبر الثقة مطلقاً، ولا قيمة لإعراض المشهور عنه، فحينئذٍ تبقى هذه الطائفة على الحجية ولابد من العلاج.

**المطلب الثالث:** إذا حصل التعارض بين الطائفتين وهما حجتان، فقد ادعي ان المرجح مع الطائفة المبطلة، وهو مرجحان:

**المرجّح الاول**: **المرجّح الصدوري**، الذي بدأ فيه بمقبولة عمر بن حنظلة، حيث قال: (خذ بالمجمع عليه، ودع الشاذ الذي ليس بمشهور فإن المجمع عليه لا ريب فيه). **بدعوى:** ان الخبر المخالف لما هو المشهور بين الطائفة رواية وعملاً مطروح، فالمرجّح الصدوري مع الطائفة المبطلة.

ولكن إذا افترضنا ان المقابل للمشهور عملا مشهور رواية فهي روايات عديدة وفي أمهات الكتب، فقد رواها في (الكافي وفي الفقيه وفي التهذيب) وعن ثلاثة نم الأئمة، وعن علِية من الرواة. فإذا كانت الروايات المصححة مشهورة روايةً فهل يصدق عليها عنوان الشاذ الذي ليس بمشهور؟.

فقد يُدّعى أنّ المناط الذي طرحته مقبولة عمر بن حنظلة أن يكون مصداقاً للشاذ الذي ليس بمشهور، ومع شهرته روايةً بهذا النحو من العدد والتداول لا يصدق عليه عرفاً أنه شاذ. فالمرجع الصدور غير تام.

**المرجّح الثاني: المرجح الجهتي**: حيث ادعي في عدة كلمات ان الأخبار المصححة موافقة للعامة، فتسقط لأجل موافقتها للعامة، فإن الرشد في خلافهم. ولكن كما نقل شيخنا الاستاذ البروجردي (ره) في تقريره لكلام السيد الخوئي في الحاشية، قال: الذي يظهر من كتاب المغني لابن قدامة (ج1، ص541): أن العامة على قولين: فمنهم من قال بالفساد مطلقاً. وهو قول ربيعة ومالك، والثوري والشافعي، واسحاق وابي ثور وابن المنذر. يعني عِلية فقهاء العامة المعاصرين للباقر والصادق كانوا قائلين بالفساد، يعني على وفق الطائفة الاولى. ومنهم من قال: بالاجتزاء بتكبيرة الركوع بدلا عن تكبيرة الافتتاح وهو قول سعيد بن المسيب، والحسن والزهري وقداته والحكم والأزاعي. ولم يوجد لهم قول بالصحة مطلقاً. "فبناءاً على ما ذكر \_وهو كما حكي\_ أنه موافق للفقه على المذاهب الاربعة"، إذن ترجيح الطائفة المبطلة على الطائفة المصححة بدعوى مخالفة الأولى للعامة غير تام. إن لم ندعي العكس. فنتيجة عدم وجود مرجح لاحدى الطائفتين على الاخرى، وصلت النوبة إلى مقتضى الأصل. وهو:

**المطلب الرابع:** فهل مقتضى الاصل الفساد؟ أو شمول حديث (لا تعاد) لمحل الكلام، حيث إن التكبيرة لم تذكر في الخمس المستثناة فهي من جملة المستثنى منه لا من المستثنى. يأتي الكلام عنه. **والحمد لله رب العالمين.**

### 031

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطاهرين**

ذكرنا فيما سبق: أن الروايات الشريفة في (من نسي تكبيرة الاحرام حتى دخل في صلاته) متعارضة، فوصلت النوبة الى التساقط والرجوع الى ما هو مقتضى القاعدة. والمفروض أن مقتضى القاعدة الاولية هي بطلان الصلاة بترك تكبيرة الاحرام ولو نسياناً، فإن ما دلَّ على جزئية التكبيرة دالّ على انتفاء المركب بانتفاءها بمقتضى الارتباطية بين اجزاء المركب. ولكن الكلام هل يمكن تصحيح صلاته بعنوان ثانوي أم لا؟ وقد ذُكر في تخريج هذا العنوان الثانوي محاولتان:

**المحاولة الاولى**: ما ذكره المحقق النائيني (قده) في (الصلاة، ج2، ص53) من امكان تخريج ذلك من با باب الخطأ في التطبيق. فإذا فرضنا أن المصلّي نسي تكبيرة الاحرام وكبّر للركوع، فقد يقال: أنه كبّر للركوع بقصد انه يمتثل ما هو المأمور به فعلاً. ولكن طبّق المأمور به على تكبيرة الركوع خطئاً، فما هو المقصود بالأصالة في ذهنه هو امتثال الامر الفعلي بالتكبير، وما قصده بالتبع ان المأمور به من التكبير بالفعل هو تكبيرة الركوع، فإذا أخطأ في الثاني فلا يضر ذلك بالامتثال. إذ المناط على المقصد الاصلي، كسائر موارد الخطأ في التطبيق. فلو فرضنا أن المكلف أحرم للحج بقصد العمرة مع أن المأمور به كان بالفعل هو احرام الحج، صح احرامه، لانه انما اخطأ بالتطبيق. **ولكن المحقق أجاب عن هذا التخريج بجوابين:**

**الجواب الاول**: أن مورد الخطأ في التطبيق ما إذا لم يكن هناك اختلاف بالحقيقة بين ما هو المأمور به وبين ما هو المأتي به، وإنما الاختلاف بينما بوصف عارض أو طارئ. مثلا: الفرق بين القضاء والاداء، فلو فرضنا انه مطلوب بصلاة عصر اداءاً ولكنه قصدها قضاءاً وخطئا منه، لاعتقاده بأن الوقت قد مضى، فأتى بالظهر قضاء أو بالعصر قضاء صحت اداء، لانه قصد اداء المأمور به بالفعل فطبقها على القضاء اشتباه، فحيث لا يوجد فرق بين المأمور به والمأتي به الا بوصف عارض وهو اداء أو قضاء، والا الحقيقة واحدة وهي صلاة العصر، فهنا يكون من موارد الخطأ في التطبيق. أو إذا كان الفرق بين الوجوب والندب، كما إذا كانت الأضحية مستحبة، ولكنه مع ذلك نذر ان يخرج اضحية في يوم عيد الاضحى، فأتى بالاضحية يوم عيد الاضحى بقصد الندب، غافلا عن انه قد نذر ذلك، نعم هنا نقول هذا من باب الخطأ في التطبيق، إذ لا فرق بين المأمور به والمأتي به من حيث الحقيقية، الأضحية واحدة، وإنما الفرق في وصف عارض، هو الوجوب والندب، وهذا لا يضر.

أما إذا كان هناك فرق حقيقي بين المأمور به والمأتي به كالفرق بين الظهر والعصر فلا فرق في الخطأ في التطبيق. فلو فرضنا ان المكلف اتى بصلاة بقصد العصر مع انه مطالب بالظهر، فلا معنى ان يقال تصح هذه مكان هذه من باب الخطأ في التطبيق، إذ العصرية والظهرية حقيقتان ممتازتان بالقصد، فهذا أول، وهذا ثاني، إنما هذه قبل هذه. فلأجل ذلك ما لم يقصد الظهر ولو اجمالا بأن يقصد الظهر أو يقصد تالية الوقت فلا يفيد تخريج المسألة من باب الخطأ في التطبيق لأختلاف المأمور به والمأتي به بحسب الحقيقة. ومن هذا القبيل نافلة الفجر والفجر. فإن الفرق بين النافلة والفجر فرق في الحقيقة. إذن كذلك في محل الكلام الفرق بين تكبيرة الاحرام وتكبيرة الركوع فرق بالحقيقة لا فرق بوصف عارض، فإن تكبيرة الاحرام متقومة بالافتتاح والشروع واستباحة الصلاة، بخلاف تكبيرة الركوع، فما لم يقصد هذا العنوان وهو ما به الافتتاح وما به الشروع، وما به تحقيق الصلاة، فما لم يقصده ولو اجمالاً لا يمكن تخريج المسألة من باب الخطأ في التطبيق. ولكن ما أفاده (قده) مبني فعلا على ان تكبيرة الاحرام متقومة بقصد الشروع، وهذا مما لم يقم عليه دليل. فإن التعبير بالروايات: (مفتاحها التكبيرة) أو (تحريمها التكبير) غاية ما يدل على انه إذا وقعت التكبيرة في اول الصلاة كانت افتتاحاً، لا ان المقصود ان التكبيرة تتقوم حقيقتها بقصد الشروع والافتتاح، فإن اعتبار هذا العنوان القصدي في تكبيرة الإحرام أول الكلام، لم يقم عليه دليل. وبالتالي فلا فرق من حيث الحقيقة بين تكبيرة الركوع وتكبيرة الاحرام، إن وقعت هذه أول صلاته حرّمت وكانت افتتاحاً.

**الإشكال الثاني**: إذا سلّمنا انه لا فرق في الحقيقة بين المأمور به والمأتي به فالتمايز بالقصد لا محالة، في كل مورد تتعدد الأوامر مع وحدة الصورة، فلابد من التمييز في القصد، مثلاً بين نافلة الفجر وفريضة الفجر، فإنه إذا طلع الفجر، توجه اليه أمران فعليان: امر بالنافلة وأمر بالفريضة، والمأمور به في كلا الأمرين واحد صورة، فهنا حيث تعدد الأمر، والمأمور به واحد في الصورة، فلابد من التمييز بالقصد، وإن لم تختلف الحقيقة، لكن لابد من التمييز بالقصد، وإلا فما الذي يرجّح أن تكون الركعتان امتثالاً للندب دون الفريضة أو العكس، فلو سلّمنا معكم أن تكبيرة الاحرام وتكبيرة الركوع متحدان صورة مع تعدد الامر فلابد من التمييز بينهما بالقصد، فلا يجدي تخريج صحة صلاته بملاك الخطأ في التطبيق، مع أنه لم يقصد تكبيرة الاحرام البتة. **الجواب عن ذلك:** المفروض ان الامر واحد، أي ان ما ذكره المحقق (قده) إنما يتم في فرض تعدد الأمر كما في نافلة الفجر والفريضة. وأما في المقام فلا يوجد إلا امر واحد، وهو الامر بتكبيرة الإحرام، فإن كل تكبيرة قبل تكبيرة الاحرام لا فعلية في الامر بها وإنما يكون الامر بها وإنما يكون الامر بها فعلياً مع سبقها بتكبيرة الإحرام، وإلا لا أمر بها. فما هو المأمور به فعلاً هو أمر واحد، الا وهو الامر بالصلاة المتقومة بتكبيرة الاحرام. فإذا قصد بتكبيرة الركوع ان يمتثل ما هو مأمور به بالفعل وطبّقه على تكبيرة الركوع خطئا لاعتقاده أنه كبّر تكبيرة الإحرام أو غافلاً، فقد قصد الإتيان بتكبرة الإحرام، إذ لا ميز لها ولا يعتبر فيها شرعاً عنوان قصدي سوى أنها إن حصلت حصل الافتتاح وحصل التحريم وما شابه.

فبحسب الصناعة تخريج صحة الصلاة من كبّر للركوع بقصد امتثال المأمور به بالفعل، هذا التخريج صناعي.

**التخريج الثاني**: الاستناد لحديث (لا تعاد). بدعوى التمسك بإطلاق المستثنى منه، حيث قال (لا تعاد الصلاة الا من خمسة) فكل ما لم يكن من خمسة فالاخلال به ليس ناقضاً للصلاة، والمفروض ان تكبيرة الاحرام ليس من الخمسة. **ولكن اجيب عن هذا التخريج بعدة وجوه:**

**الوجه الاول:** ما ذكره السيد الخوئي (قده) في فقهه(ج14، ص92): أنّ تكبيرة الاحرام خارجة عن حديث (لا تعاد) موضوعاً وتخصصاً.

والوجه في ذلك أن حديث (لا تعاد) موضوع الصلاة، حيث قال: (لا تعاد الصلاة الا من خمسة)، فبما أنّ موضوعه الصلاة، فلابّد من تحقق مسمّى الصلاة في رتبة سابقة، فيقال حينئذٍ: إذا تحقق مسمى الصلاة ثم أخل بشيء من أجزائها فإن كان ما اخل به من الخمسة فيعيد وان كان في غيرها لا يعيد، فهذا التفصيل بين الخمسة وغير الخمسة بعد المفروغية عن تحقق مسمى الصلاة، ومسمى الصلاة متقوم بعنصرين: **النية، وتكبيرة الاحرام**. فلا تتحقق صلاة من دون نية، ولا تتحقق صلاة من دون تكبيرة الاحرام، فبما ان مسمى الصلاة متقوم بهذين العنصرين وهما النية وتكبيرة الاحرام، فما لم يقع منه تكبيرة الإحرام فلم يدخل في الصلاة بعد حتى يقال (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة).

ثم قال: ولعلّ هذا هو السر في عدم عدّ التكبيرة من المستثنيات، حيث قال: (القبلة والوقت والطهور والركوع والسجود)، فلماذا لم يعد التكبيرة من المستثنى؟ يقول: لانه ناظرة الى من دخل في الصلاة فأخل، فإنه في هذا الفرض يفصل بين الخمسة وغيرها، وبما أن التكبيرة دخيلة في المسمى، فـ(لا تعاد) أجنبي عن الاخلال بالتكبيرة لانه خارجة عنه تخصصاً. **ويلاحظ على ما أفيد**: أن كلامه بالنسبة الى النيّة، لانه لا صلاة بدون قصد للصلاة، واما بالنسبة لتكبيرة الاحرام فهذا أول الكلام، فإن مدّعاه (قده) أحد محتملات ثلاث:

**المحتمل الأول:** أن يكون المدّعى دخل تكبيرة الإحرام في عنوان الصلاة عرفاً، بأن لا تصدق صلاة عرفا إلا مع تكبيرة الإحرام، فإنه بلا اشكال من دخل في الصلاة فيقال انه يصلي عرفا ولا يتوقف صدق العنوان عرفا على تكبيرة الاحرام. **المحتمل الثاني**: ان للصلاة حقيقة شرعية أو متشرعية في تقوّمها بتكبيرة الإحرام، خصوصاً في عصر الصادق (ع)، بمعنى انه منذ عصر النبي الى عصر الصادق حيث كانت الصلاة مقترنة بتكبيرة الاحرام فحينما تطلق الصلاة في عصر الصادق (ع) ينصرف العنوان الى ما شرع فيه بتكبيرة. ولا يصدق لدى العرف المتشرعي على صلاة من دون تكبيرة احرام. **لكن يلاحظ على ذلك: أولاً: النقض:** انه منقوض بالطهور والقبلة، حيث قال: (إلا من خمسة، القبلة والوقت والطهور)، ولا إشكال لدى العرف المتشرعي أن من دخل الصلاة بلا طهور، أو خارج الوقت، أو لغير قبلة، فإنه يشمله الحديث، فيقال: اعد صلاتك. مع ان دخل تكبيرة الاحرام في الصلاة ليس كدخل الطهور والوقت فيها. بل هما أكثر دخل فيها بحسب العرف المتشرعي، بل ورد ان الصلاة ثلاثة اثلاث: (الطهور والركوع والسجود). هذا النقض. **ثانياً:** **الحل:** فمن الواضح أنه لم يبلغ استعمال الصلاة إلى حد لا تصدق الصلاة إلا فيمن أحرز أنه كبّر تكبيرة الاحرام. **المحتمل الثالث**: ان المقصود بالرواية الصلاة الصحيحة. وهذا اضعف المحتملات، لان لازمه اخذ الموضوع في المحمول، (لاتعاد) يعني الصلاة صحيحة، فلو أخذنا الصحة أيضاً في الموضوع للزم من ذلك أن يقال: الصلاة الصحيحة صحيحة إذا أخل بغير الخمسة، وهذا مما لا معنى له. النتيجة: ان ما افيد محل تأمل.

**الوجه الثاني**: ما ذكره السيد الامام في (كتاب الخلل، ص338) قال: ان ما دلَّ على ان لا صلاة بغير افتتاح. او: مفتاحها التكبير.

وأرد أو حاكم على حديث (لا تعاد) لانه متصرف في الموضوع، كما إذا قال: الصلاة مع الطهور، وقال في حديث آخر: الطواف بالبيت صلاة، أو قال: الصلاة مع الطهور، وقال في دليل آخر: السعي ليس بصلاة. فهنا يقول: لا تعاد الصلاة. وهناك يقول لا صلاة بغير افتتاح. فحيث ان الحديث الثاني وهو (لا صلاة بغير افتتاح متصرف في الموضوع مخرج للعمل عن كونه صلاةً إذا لم يكن بتكبيرة الإحرام فهو وارد على حديث لا تعاد رافعاً لموضوعه تعبداً، فإن لم تقبلوا أنه وارد، فهو حاكم، ومع وجود الحاكم فكيف يصح العمل بالحديث المحكوم؟.

**ويلاحظ على ما أفيد**: أن وزان قوله (لا صلاة بغير افتتاح) وزان قوله (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) و(لا صلاة لمن لم يقم صلبه في الصلاة). مع أنهما كلاهما محكومان بحديث (لا تعاد) و السر في ذلك، ان هذه النصوص ناظرة للتشريع بالعنوان الاولي. فقوله: (لا صلاة إلى بفاتحة الكتاب) في مقام بيان الجزئية، وقوله (لا صلاة لمن لم يقم صلبه في الصلاة) في مقام بيان الشرطية، كذلك قوله (لا صلاة الا بتكبيرة) أو قوله (لا صلاة بغير افتتاح) في مقام بيان الجزئية أو الشرطية، فهو في مقام بيان الحكم بالعنوان الأولي، بينما حديث (لا تعاد) ناظر للحكم بالعنوان الثانوي، وهو انه بعد المفروغية عن تشريع الأجزاء والشرائط، من اخل بجزء أو شرط، فإن كان من غير الخمسة لم يعد وان كان الخمسة اعاد. ومن الواضح ان ما جاء بالعنوان الثانوي ناظر عرفاً لما جاء بالعنوان الاولي، فهو الحاكم عليه وليس العكس. **والحمد لله رب العالمين.**

### 032

ما زال الكلام في إمكان التمسك بحديث (لا تعاد) لإثبات صحة الصلاة عند الاخلال بتكبيرة الاحرام سهواً، وذكرنا انه مُنِعَ من التمسك بها لوجوه.

**الوجه الثالث:** دعوى أن تكبيرة الاحرام من الفرائض، فشملها التعليل المذكور في الصحيحة، (ولا تنقض السنة الفريضة) حيث ان ظاهره ان الاخلال بالفريضة مبطل، وإنما يكون الاخلال مغتفراً إذا كان اخلالاً بالسنّة عن عذر، والتكبير فرض، والشاهد على ان التكبير من الفرائض، أمران: **الأمر الاول:** قوله تعالى: {وربك فكبر}. **الامر الثاني**: ان هذا مقتضى الجمع بين معتبرة زرارة، كما في (الوسائل، ج4، ص295 الباب 1 من ابواب القبلة، حديث1): محمد بن الحسن بإسناده عن حمّاد، عن حريز عن زرارة، قالك سألت أبا جعفر (ع)، عن الفرض في الصلاة؟ فقال: ألوقت والطهور والقبلة والتوجه، والركوع والسجود والدعاء. قلت ما سوى ذلك؟ قال سنة في فريضة).

مقتضى الجمع بين هذه الصحيحة التي ذكرت ان التوجه من الفرائض، وبين صحيحة زرارة الاخرى ذكرها صاحب الوسائل في (الباب 1من أبواب تكبيرة الإحرام، حديث8): قال: (أدنى ما يجزي من التكبير في التوجه تكبيرة واحدة، وثلاث تكبيرات احسن وسبع افضل).

**بدعوى**: أن مقتضى الجمع بين الروايتين، أن التوجه فرض، والمحقق للتوجه التكبيرة، حيث قال: أدنى ما يجزي من التكبيرة في التوجه تكبيرة واحدة. فإذا كان التوجه مما يتحقق بتكبيرة الاحرام والمفروض أن التوجه من الفراض، اذن الاخلال بتكبيرة الاحرام اخلال بالفريضة فيكون موجبا لبطلان الصلاة، سواء كان ذلك الاخلال عمداً أو سهواً. وهذه الرواية تكون حاكمة على حديث لا تعاد، لأن حديث (لا تعاد) لا يعين أن التكبيرة من الفرائض أو من السنن، وهاتان الروايتان بمقتضى الجمع بينهما، قد حدتتا أن التكبيرة من الفرائض. فمفاد هاتين الروايتين توسعة عنوان الفريضة في حديث (لا تعاد) لما يشمل تكبيرة الاحرام.

**ولكن يلاحظ على هذا الوجه**: ان كلا الشاهدين على أن التكبيرة من الفرائض محل تأمل.

أما الآية فإن ظاهر سياق هذه الأوامر أنها في مقام بيان وظيفة التبليغ، تقتضي ان ينذر قومه وأن يأمرهم بالطهارة وباجتناب الرجز، فقوله (وربك فكبّر) أي عظّم ربّك، (قم فانذر)، أي انذر بهذه الامور، ربك فطهر، وثيابك فطهر، والرجز فاهجر. فبما أنها واردة في بيان سياق وظيفة التبليغ، فهذا السياق مانع من ظهورها في انها جزء من أجزاء الصلاة، إذ ليست في مقام بيان الصلاة لا من قريب ولا من بعيد، فتحميلها على أنها دالة على ان التكبيرة فريضة من فرائض الصلاة بعيد جداً.

**أما الرواية:** فقوله في صحيحة زرارة: (سألت ابا جعفر عن الفرض في الصلاة؟ فقال: الوقت والطهور والقبلة والتوجه والركوع والسجود والدعاء).

**يلاحظ على الاستدلال بها: اولا**: أن ظاهر عنوان التوجه، هو إبراز قصد الصلاة بالتوجه الى القبلة. يقال توجه، عرفاً مصداق التوجه ان يبرز قصد الصلاة بوقوفه متجها الى القبلة، ولعله لذلك عطفه على القبلة، قال: القبلة والتوجه. فغاية ما يستفاد منها ركنية التوجه، بمعنى قصد الصلاة حين قيامه وتوجهه الى القبلة، فإن هذا القصد، قصد الصلاة حين قيامه وتوجهه الى القبلة، هو الركن وهو الفرض. **ثانياً**: إن اشتمالها على ما لم يقل احد بفرضيته الا وهو الدعاء، مانع من ظهورها في الفرض بالمعنى المصطلح، الا وهو ما فرض في الكتاب، بحيث يكون ركنا من اركان الصلاة. إلا أن يقال ان التبعيض في الحجية غير عزيز، فهي ظاهرة في الفريضة مقابل السنة حيث قال: قلت ما سوى ذلك؟ قال: سنة في فريضة. وقيام التسالم على ان الدعاء مما لا اثر لتركه عمدا فضلا عن تركه سهواً في صحة الصلاة لا يقدح في حجية باقي الفقرات على أن ما ذكر فريضة مقومة لصحة الصلاة عمداً وسهواً.

وأما بالسنبة الى صحيحة زرارة (أدنى ما يجزي من التكبير في التوجه كبيرة واحدة).

فبناء الاستدلال بها على ان المقصود بكلمة (في التوجه) يعني المبرز والمحقق للتوجه. (أدنى ما يجزي من التكبير في التوجه تكبيرة واحدة) يعني في تحقيقه تكبيرة واحدة. فيكون التكبير محقق للتوجه. بناء الاستدلال على هذا.

**لكن من المحتمل امران:**

**الامر الاول:** أن المقصود بـ (في) العلية والحالية، اي ادنى ما يجزي من التكبير حال التوجه أن يقول كذا. لا أن ما يجزي من التوجه أن يكبّر تكبيرة واحدة، بحيث يكون التكبير محققاً للتوجه، وإنما المقصود إذا توجه للصلاة فهو يحتاج الى التكبير، فالذي يكفيه من التكبير تكبيرة واحدة، فحينئذٍ لا ربط لركنية التوجه بمسألة التكبير[[18]](#footnote-18).

**ثانياً**: سلّمنا أن نظر الامام الى ذلك فإن الرواية في مقام بيان ما يجزي لا أنها في مقام المقوم، بل في مقام بيان ما يجزي وما يكفي، فلعلّه لأنّ الامام في مقام البيان من هذه الجهة يعني ما يكفي وما يجزي، ذكر أن هناك ثلاثة أمور معتبرة في الصلاة يجزي فيها عمل واحد: **وهذه الامور: النية، القيام، التكبير**. يجزي ان يحقق هذه الامور بتكبيرة واحدة، لا أن نظره أن المراد بالتوجه هو التكبير، بل يريد ان يقول: يكفيك في تحقيق أنك قائم مستقبل ناوي مكبر، أن تصدر منك تكبيرة واحدة في هذا الموضع. إذن بالنتيجة: ليس هناك ما يقتضي الجمع بين هاتين الروايتين بأن يكون محصّل هذا الجمع أن التكبيرة هي قوام التوجه التي دلت صحيحة زرارة على فرضيته وركنيته.

**الوجه الرابع:** دعوى أن إطلاق حديث (لا تعاد)، مقيد بالإجماع والتسالم على أن تكبيرة الإحرام دخيلة في صحة الصلاة عمداً وسهواً، فلو لم تتم الروايات لأنها معارضة فالاجماع مقيد.

**وأجيب عن ذلك: أولا:** لم يثبت كون الاجماع تعبدياً، فلعل مدرك الإجماع نفس الروايات، وأنهم قدّموها على معارضها لنكتة من النكات. **ثانياً**: على فرض ان الاجماع تعبدي فإن لسان (لا تعاد) آبٍ عن التقييد، إذ بعد كون لسانه مقترنا بالحصر وبالتعليل، فمقتضى اقرانه بالحصر والتعليل أن يكون هذا اللسان آبياً عن التقييد، فكيف يصار إلى تقييده بالإجماع.

ولكن الجواب الثاني لا يجدي، فسواء قبل اللسان التقييد أم لم يقبل على اية حال لا يمكن العمل بإطلاق (لاتعاد) بعد قيام الإجماع على ركنية تكبيرة الإحرام، ولو لأجل المعارضة بينهما. فهذا الجواب لا يفيد في رفع الإشكال. نعم لا يمكن التقييد واذا لم يمكن التقييد، بالنتيجة لا يمككنا العمل بالإطلاق ولو لأجل المعارضة بين إطلاق الحديث وبين الإجماع.

**الوجه الخامس**: إنّ المدار في حديث (لا تعاد)، على الذيل، وما الصدر إلا تطبيق وصغرى من صغريات الذيل، وإلا كل الكلام في الذيل، هو قوله (والقراءة سنة والتشهد سنة ولا تنقض السنة الفريضة) المدار على الذيل. فبما أن المدار على الذيل فلا يصح التمسك في الذيل على المقام في إثبات صحة الصلاة وفسادها، اي فيمن أخل بتكبيرة الإحرام سهواً، لانه تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية، إذ لم نحرز ان التكبيرة فرض أم سنة، فالتمسك بالذيل لنفي الدخالة أو لإثبات الدخالة تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية، فالمرجع هو الاصل الأولي، وهو أن مقتضى الإطلاقات أن جزئية التكبيرة مطلقة، لحال العمد والسهو، ومقتضى إطلاق جزئيتها بطلانها بالإخلال بها سهواً.

**ونطرح سؤالاً: (إذا دار الامر بين كون التكبيرة فريضة أو سنة، هل يمكن استصحاب عدم جعلها فريضة؟).**

**\_ إذا** لم ندر ان التكبيرة فريضة، فلو أردنا تتميم التمسك به بإجراء الاستصحاب في المصداق، فنقول: هذا مجعول، لا ندري أنه مجعول على نحو الفريضة أم لا؟ فيجري استصحاب عدم كونه فريضة؟**-**.

كل مجعول وليس من الفرائض فهو سنة، فهذا مجعول وليس من الفرائض، بالاستصحاب.

فيظهر ان الجواب هكذا: إن كان عنوان السنّة وجودياً فلا يجري استصحاب عدم جعل التكبير فريضة، لانه لا يثبت السنة. وأما لو كان عنوان السنّة عدميّاً، اي عبارة عن مجعول ليس بفريضة، إذن يجري الاستصحاب، ومقتضى هذا الاستصحاب صحة التمسك بقوله (ولا تنقض السنة الفريضة) لإثبات أن من اخل بالتكبيرة سهواً فإن صلاته صحيحة.

هذا تمام الكلام في التمسك بحديث (لا تعاد) لإثبات صحة الصلاة عند الاخلال بتكبيرة الإحرام سهواً. وقد ذكرنا انه محل تأمل ولو للوجه الأخير.

ولكن، لو بنينا على عدم تصحيح الصلاة بالإخلال بالتكبيرة عن سهوٍ، فما هو الوجه بالبناء على عدم صحة الصلاة بالتكبيرة عن جهل قصوري؟

حيث إن سيدنا الخوئي وشيخنا الاستاذ والسيد الأستاذ جمعاً ذهبوا الى أنه لا فرق بين السهو والجهل، وإن كانت الروايات ورادة في السهو. اذا كان الاخلال بالتكبيرة نسياناً مبطل للصلاة، فالإخلال بالتكبيرة عن جهل قصوري مبطلاً للصلاة، فإن العرف لا يرى خصوصية للنسيان.

ولكن احتمل أيضاً جمع الفرق بين السهو والجهل، فالروايات لو تمت فموردها النسيان، واما في فرض الجهل فهو مشمول لإطلاق حديث (لا تعاد)، من أخلّ بالتكبيرة عن جهل قصوري صحت صلاته، خصوصاً هذه الصحيحة: (إن الله فرض من الصلاة الركوع والسجود). أو (الصلاة ثلاثة أثلاث، الطهور والركوع والسجود). هذا تمام الكلام بناء على الاصل اللفظي.

فلو وصلت النوبة الى الاصل العملي. فالشك بحسب الأصل العملي شك في سعة الشرطية أو الجزئية، هل ان جزئية التكبيرة تشمل حال السهو أم تختص بحال العمد، والشك في سعة الشرطية مجرى لاستصحاب عدم هذه السعة، أو للبراءة عن شمول الشرطية لحالة السهو.

033

### وقع الكلام في مبطلة زيادة التكبيرة. (تكبيرة الاحرام) والبحث في عدة مقامات: [[19]](#footnote-19)

**المقام الاول**: في إمكان الزيادة، قبل البحث عن كون الزيادة مبطلة أم لا، لابد من البحث في الامكان نفسه، هل ان الزيادة امر ممكن في نفسه أم لا؟ وتنقيح النتيجة، وهي أن الزيادة امر ممكن أم لا؟ يبتني على تحديد حقيقة التكبيرة. ما هي حقيقة تكبيرة الاحرام. فاذا حددنا حقيقة تكبيرة الاحرام استطعنا ان نحدد امكان زيادتها في الصلاة أو عدم الامكان. وهنا مسلكان في حقيقة تكبيرة الأحرام:

**المسلك الاول**: أن تكبيرة الاحرام ليس عنواناً قصديا، وانما تكبيرة الاحرام التكبيرة التي يتحقق بها الافتتاح، أي متى ما وقعت قبل الركوع تحقق بها افتتاح، فلم يؤخذ في تكبيرة الإحرام قصد الافتتاح، وإنما تكبيرة الإحرام تكبيرة إن وقعت قبل الركوع تحقق بها افتتاح الصلاة. فبناءاً على هذا المسلك الذي لا يبعد انه الصحيح، نظرا الى ان المستفاد من قوله في المعتبرة (مفتاحها التكبير) انه متى ما وقع التكبير تحقق الافتتاح، بناءاَ على هذا المسلك لا يعقل زيادة التكبيرات. فكما لا يعقل زيادة السلام لا يعقل زيادة التكبيرة، فإن السلام هو ما لو وقع بعد التشهد كان مخرجاً. من دون قصد عنوان المخرجية، بل متى ما وقع هذا اللفظ بعد التشهد من الركعة الأخيرة كان مخرجاً، فلا يتصور فيه الزيادة، لأن الخروج تحقق، ولا معنى للخروج بعد الخروج. فمتى ما حصل منه السلام بعد التشهد في الركعة الأخيرة خرج من الصلاة، الآن أي سلام آخر ليست زيادة، لأنه خروج، والخروج لا يتكرر، كما ان التسليم المخرج لا يتصور زيادته في الصلاة كذلك تكبيرة الافتتاح لا يتصور زيادتها في الصلاة، لأنه ما وقعت فقد حصل الإفتتاح، والإفتتاح لا يقبل التكرر، فأي تكبيرة يأتي بها بعد ذلك ليست زيادة، لأن تكبيرة الاحرام ما بيها يتحقق الافتتاح، وقد تحقق الافتتاح والافتتاح غير قابل للتكرار.

**المسلك الثاني**: وهو الظاهر من الجواهر ومصباح الفقيه. ان تكبيرة الاحرام، عنوان قصدي، ما يفتتح به الصلاة. فاذا كانت تكبيرة الاحرام ما يقصد به الافتتاح وفرضنا انه لا يترتب عليها الافتتاح. ليس المطلوب في الصلاة الا مجموعة من الأجزاء، ركوع بقصد الجزئية، وسجود بقصد الجزئية، وقراءة بقصد الجزئية، ايضاً تكبيرة بقصد الافتتاح. فلا ميز لتكبيرة الاحرام عن بقية الاجزاء الا أنها تكبيرة بقصد الافتتاح فقط. فبناء على هذا المسلك الثاني يتصور فيها الزيادة بأن يكرر التكبيرة بقصد الافتتاح، إذ ما دام تكبيرة الاحرام عنوانا قصدياً لا يترتب عليه افتتاح حتى تقولوا ان الافتتاح حدث فكيف يتكرر؟ بل أن تكبيرة الاحرام تكبيرة يقصد بها الافتتاح، لا يترتب عليها شيء أكثر من ذلك، فهي كسائر الاجزاء، سواء قصد الركوع، اي الانحناء الخاص، أو قصد السجود، قصد الانحاء الخاص، أو قصد التشهد، قصد الذكر الخاص، أيضاً التكبيرة قصد بها الافتتاح، وان لم يتحقق بها افتتاح قهراً، إذن حينئذٍ يتصور في التكبيرة الزيادة. فيقع البحث عن زيادتها. إذن البحث في مبطلية الزيادة فرع البحث في إمكان الزيادة. والبحث في امكان الزيادة فرع تحديد حقيقة التكبير. فعلى المسلك الاول من انها عنوان انطباقي قهري بها يتحقق الافتتاح على كل حال، فمهما كرر التكبيرة بقصد الافتتاح لم يعد زيادة، حتى لو كان التكرار سهواً، جهلاً. بخلاف ما لو قلنا انها عنوان قصدي لا يتحقق به شيء، ولا ميز بينها وبين غيره الا بهذا القصد ليس إلا. إذن فالزيادة متصورة حينئذٍ ويقع البحث عن حكمها.

**المقام الثاني:** في حكم الزيادة العمدية، بناء على امكان الزيادة. وقد ذكرت وجوه لبيان حكم مبطلية الزيادة العمدية.

**الوجه الاول**: دعوى الاجماع والتسالم، وهو ما ذكره في (مفتاح الكرامة، ج2، ص343)، من أن هنالك تسالم على البطلان. و(جواهر الكلام، ج9، ص220). ولكن نوقش في المبطلية من قبل الاردبيلي في مجمع البرهان، ومن قِبل صاحب المدارك، ومن قبل صاحب الحدائق، ومن قبل صاحب المفاتيح. فمناقشتهم في بطلان الصلاة بزيادة التكبيرة منبّه على عدم وجود اجماع تعبدي في المسألة.

**الوجه الثاني**: أن يقال كما اشار اليه الهمداني، بأن التكبيرة الثانية إبطال للاولى واستئناف للثانية، فالوجه في مبطلية الزيادة أنه متى ما اتى بالثانية فقد رفع يده عن الاولى وقصد الاستئناف بالثانية. (يريد يقول صاحب هذا الدليل): نحن لا ندور مدار عنوان الزيادة، الآن ندور مدار التكرار، اي متى ما كرر التكبيرة فقد رفع يده عن الصلاة، فالوجه في المطبلية أن تكرارها متضمن لرفع اليد عن الصلاة. والكلام في هذا الدليل: تارة مع فتوى المشهور بأن نية القطع قاطع، وتارة لا مع هذه الفتوى. فان قلنا بأن فتوى المشهور صحيحة، ان نية القطع، قطع، متى ما نوى القطع أو الرفع بطلت صلاته. فعلى هذا المسلك يقال: بما أنه قصد الرفع بالتكبيرة الثانية، إذن بطلت صلاته بنيّة القطع.

لكن سيدنا الخوئي (قده) اشكل على ذلك في (ص93، ج14 الموسوعة) قال: واما على القول بأن قصد القطع قاطع على عليه المشهور، وإن كان خلاف التحقيق فتصح الثانية، إذ قصد الافتتاح في الثانية ملازم لقصد الخروج عن الأولى، فالبطلان في مرتبة سابقة. يعني بقصد الخروج بطلت الصلاة، فلما بطلت وقعت التكبيرة الثانية ابتداء لصلاة جديدة، فكيف يقال ان التكبيرة الثانية باطلة ومبطلة؟. \_فما دام المشهور يقول ان قصد القطع قاطع، إذن بقصد القطع قطعت الصلاة، فالثانية وقعت بعد البطلان، فأصحت صلاة جديدة\_. وبهذا يشكل على المشهور الجمع بين الأمرين فإن قولكم ان قصد القطع قاطع، يعني ان الصلاة بطلت قبل صدور التكبيرة الثانية، فكيف تكون التكبيرة الثانية باطلة ومبطلة للصلاة؟ والحال بأن البطلان سابق عليها رتبة؟ فلا يمكن الجمع بين هذه القولين. القول بأن قصد القطع قاطع، وان التكبيرة الثانية مبطلة للصلاة؟. فكيف يجمع بين الأمرين؟.

لكن يمكن الدفاع عن المشهور في هذه الجهة في موردين:

**المورد الاول:** أن يقصد بالتكبيرة، لا في رتبة سابقة عليها، ان يقصد بالتكبيرة الرفع والوضع، \_يعني أنّ يقصد بنفس التكبيرة لا في رتبة سابقة عليها. اي بالتكبيرة بقوله الله أكبر، أنشأ رفع اليد والاستئناف، فحينئذٍ يقال: البطلان لم يحصل في رتبة سابقة، لأنه وجد بنفس التكبيرة لا بشيء آخر\_. هذا القصد من القطع بنفس التكبيرة وليس في رتبة سابقة.

**المورد الثاني**: ما إذا قصد القطع مستقبلاً لا فعلا، قال فيما سبق في نفس الجزء. لو ان المكلف دخل في الصلاة، وأراد ان يقطع الصلاة بعد ذلك، فإن أتى بما لا يختلف باختلاف القصد كما إذا أتى بركن، كما لو اتى بالركوع أو السجود، فهنا لا يختلف، لأنه بمجرد ان يأتي بالركوع أو السجود بطلت صلاته، لأنه ما دام قد قصد القطع مستقبلاً، فهذا الجزء لم يقصد الإيتان به بقصد الأمر بالمركب، لأنه غير ناوي اتمام المركب، إذ ما دام لم ينوي اتمام المركب، فالركوع الذي أتى به لم يقصد به الامر بالمركب، من هنا يقع الركوع زيادة مبطلة. أما لو قصد القطع مستقبلا، واتى بالقراءة، بقراءة الفاتحة، بعد ان قصد القطع مستقبلاً. فهنا السيد الخوئي يفصّل: هل عندما أتى بالقراءة، أتى بها بقصد الجزئية من المركّب؟ تقع باطلة كما قلنا بالركوع، لأنه ما دام لم ينوي اتمام المركب فلم يقصد بالقراءة الامر بالمركب فوقعت زيادة، أما لو اتى بالقراءة بقصد الذكر والقرآن، فهو ما زال في الصلاة، لأنه لم يقصد القطع فعلا وانما قصد القطع مستقبلا. فناءاً على أنه لا يعتبر في صحة الصلاة استدامة النيّة، يعني كل آنٍ آن، بناء على عدم اعتبار ذلك، فنقول: يتصور الجمع بين قولي المشهور بين قولهم: بأن قصد القطع مبطل، وبين قولهم: بأن تكرار التكبيرة مبطل، وذلك في أحد موردين: **المورد الأول:** ان يقصد المصلي القطع الخاص الذي يحصل بالتكبيرة، فهنا لم يقصد القطع في رتبة سابقة. المورد الثاني: ان يقصد القطع مستقبلاً. فحينئذ إذا أتى بالتكبيرة بقصد تكرار الذكر بأنه مندوب أو راجح، إذن يمكن الجمع بين فتوى المشهور بأن قصد القطع مبطل بالجملة، وبين قولهم: ان تكرار التكبيرة مبطل.

هذا بناء على القول بأن قصد القطع مبطل. اما إذا لم نقل بأن قصد القطع مبطل، كما ذهب اليه السيد الخوئي خلافاً للمشهور. فهل هناك ملازمة بين قصد تكبيرة الإحرام؟ وبين قصد القطع؟ لأن الاستدلال قائم على هذا، من قصد التكبيرة، فقد قصد القطع والاستئناف. هل هناك ملازمة ثبوتية بين قصد تكبيرة الاحرام وقصد القطع؟ أم لا؟ يقولون نعم هناك ملازمة حال الالتفات. وأما حال الجهل والغفلة فلا ملازمة بين قصد تكبيرة الإحرام وقصد القطع ورفع اليد عن الصلاة، إذ لعله يجهل ان تكرار التكبيرة قاطع، أو لعله غفل عن كونه في الصلاة، فكبّر أخرى. إذن لا توجد ملازمة ثبوتين بين قصد تكبيرة الاحرام وبين قصد القطع. **ثانياً:** سلّمنا بأن هناك ملازمة فيكون الاشكال اشكالاً على المباني. إذا قلنا بأن قصد القطع ولو بالتكبيرة مبطل، ما لم يقم دليل على تقيد الصلاة بعدمه، فأول الكلام أنه قاطع. فهذا مبتني على آخر، وليس وحده كافياً. من قال بأن التكرار مبطل لابد أن يتمم كلامه بمبنى آخر، وهو: ان قصد القطع بفعل، وقول، أو بدون فعل ولا قول مبطل. إذا بنى على أن قصد الفعل ولو بفعل مبطل حينئذٍ، نتيجة هذين المبنيين يمكن ان يقال بأن تكرار التكبيرة مبطل، والا فلا.

**المتحصِّل:** أن الدليل الثاني على مبطلية الزيادة العمدية مرجعه على ان من كرر تكبيرة الاحرام فقد قصد قهراً قطع الصلاة، ورفع قصد اليد مبطل. قلنا بأن هذا الدليل قلنا على مبنى المشهور من قولهم ان قصد الرفع مبطل، هل يمكن الجمع بينه وبين كون التكرار مبطل؟ ذكرنا أن الجمع في بعض الموارد. وأما من لا يقول بذلك، فما هو الوجه في كون التكرار مبطلا إذا لم يقل ان قصد الرفع في حد ذاته مبطل، ولو ما إذا كان القصد بفعل من الأفعال أو قول من الأقوال.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 034

ما زال الكلام في الأدلة على أنّ الزيادة العمدية في تكبيرة الإحرام مبطلة للصلاة، وذكرنا أنه قد اُستدل تارة في الاجماع، ولم يثبت كونه تعبدياً.

**الدليل الثاني**: ما أشار إليه الهمداني (قده) [[20]](#footnote-20)من أن تكرار التكبيرة بقصد استئناف الصلاة أو بقصد افتتاح الصلاة مساوق عقلا لقصد رفع اليد عن الصلاة. فإذا كان قصد الافتتاح مساوقاً لقصد الرفع اذن فتبطل الصلاة حينئذٍ لأنه انشأ رفعها بتكبيرة الافتتاح. أو أنشأ قطعها بتكبيرة الافتتاح.

**ويلاحظ على الاستدلال عدة ملاحظات:**

**الملاحظة الأولى**: لا ملازمة بين قصد الافتتاح وقصد رفع اليد عن الصلاة كي يقال: متى قصد الافتتاح بتكبيرة ثانية فقد قصد أنشأ رفع اليد عن الصلاة بهذه التكبيرة الجديدة. لأنه في صورة الجهل قد يجتمع الامران، أي من جهل ولم يكن متلفتاً للملازمة بين قصد الافتتاح وقصد رفع اليد عن الصلاة، فهو لم يقصد بالتكبيرة الثانية رفع اليد عن الصلاة التي هو فيها لأنه غير ملتف للملازمة.

ومحل كلامنا وان كان في الزيادة العمدية، الا ان العمد ما قابل الغفلة والسهو فيشمل فرض الجهل بالملازمة، أي لا تختص الزيادة العمدية بمن التفت الى سائر الحيثيات وانه ان كبّر ثانية بقصد الافتتاح فإنه يعني ذلك انه رفع يده عن الصلاة، بل الزيادة انه من كبر وهو ليس في حالة سهو ولا غفلة، أي انه ملتفت الى انه في الصلاة وانه افتتح الصلاة، مع التفاته إلى أنه افتتح الصلاة أتى بتكبيرة ثانية بقصد الافتتاح، هذا المقصود بالزيادة العمدية، مقابل من كان غافلا عن كونه في الصلاة. وإلا فالزيادة العمدية تشمل من كان متلفتا للملازمة ومن كان جاهلاً.

**الملاحظة الثانية:** أن هذا الاستدلال متوقف على أن قصد الرفع، أو الرفع مع الاشتغال بالرافع (تكبيرة الإحرام) مبطل. فلابد أن يثبت هذا المبنى الذي نسب الى المشهور، أن المصلي إذا قصد الرفع كان قصد الرفع مبطلا، أو قصد الرفع واشتغل بما هو رافع، فإن الرفع حينئذٍ مبطل، وهذا المبنى هو أول الكلام كما ستأتي الإشارة إليه.

**الملاحظة الثالثة:** ما ذكره سيدنا الخوئي (قده): إما أن تقولوا بأن قصد الرفع مبطل أو لا؟ فإن قلتم بأن قصد الرفع مبطل فقد بطلت الصلاة بقصد الرفع وليس بالتكبيرة الثانية، فمن كبّر اولاً بافتتاح الصلاة، ثم بعد ان قرأ آية كبّر ثانية بقصد افتتح الصلاة، فمن الواضح انه قبل ان يكبر قصد ان يرفع يده عن الصلاة هذه بتكبير جديدة وبافتتاح جديد، فهل ان قصد الرفع هذا مبطل في حد ذاته أم لا؟

فإن قلتم انه مبطل فقط استند البطلان اليه فالصلاة بطلت قبل ان يكبرّ، فإذا كبّر اصبحت التكبيرة افتتاحاً لصلاة جديدة صحيحة لأن الصلاة الأولى بطلت بمجرد القصد.

وإن قلتم بأن قصد الرفع لا يبطل، فما هو الدليل على مبطلية التكبيرة؟ إذا كان قصد الرفع غير مبطل غاية ما في الامر ان التكبيرة الثانية تأكيد للأولى أو للدخول في الصلاة، فما هو وجه المبطلية للتكبيرة الثانية؟ هذا إذا قصرنا النظر على هذا الاستدلال وما لا حظنا الأدلة الأخرى. ما دامت التكبيرة الثانية في نفسها ذكر من الأذكار، وما دام قصد الرفع في نفسه غير مبطل، فما هو مدرك مبطلية الصلاة بالتكبيرة الثانية؛ بل الجمع بين الأمرين في فتوى المشهور تناقض واضح، إذ كيف يفتي المشهور من جهة بأن قصد الرفع مبطل، ومن جهة أخرى بأن التكبيرة الثانية مبطلة، والحال أنه لا يمكن الجمع بين الأمرين، فمتى ما كان قصد الرفع مبطلا لم تكن التكبيرة الثانية مبطلة، ومتى ما كانت المبطلية مستندة الى التكبيرة الثانية لم يكن لقصد الرفع أثر للبطلان، فالجمع بين الأمرين جمع بين الضدين.

**لكن يمكن الجواب عن هذا الإيراد**: بأن المفروض ان المصلي قصد البقاء على صلاته الى ان يكبّر بقصد الافتتاح[[21]](#footnote-21). فالمفروض ان المصلي قاصد للبقاء على صلاته الى أن يكبّر بقصد الافتتاح، من كان قاصداً للبقاء على صلاته فكيف يقال انه قصد الرفع؟ لا يجتمع القصدان فإنهما ضدان، لا يجتمع قصد البقاء مع قصد الرفع لانهما ضدان، والمفروض ان المصلي قد قصد البقاء حتى يكبّر بقصد الإفتتاح، فمن قصد البقاء على صلاته الى ان يكبر بقصد الافتتاح، فهو لم يقصد الرفع كي يستند البطلان الى قصد الرفع في رتبة سابقة، فلا يبقى للتكبيرة تأثير للمبطلية، وبالتالي لا يرد الإشكال لا يأتي على المشهور.

**الملاحظة الرابعة**: إنّ هذا الاستدلال مبني على أن العرف لا يقبل انشاءين بجملة أو بكلمة واحدة، أي ان العرف كيف تكون كلمة (الله اكبر) رفعا وافتتاحا، أي بكلمة واحدة ينشأ امرين، لأن المفروض ان كليهما امر انشائي، رفع اليد عن الصلاة امر انشائي، افتتاح الصلاة امر انشائي، فكيف يتحقق المنشئان بهذه الأداة الواحدة؟ لابد ان الاستدلال يبتني على هذا، وإلا لا حيثيات أخرى دخيلة في الاستدلال. أن ما كان إنشائاً للافتتاح لا يكون رفعاً، وما كان إنشاءاً للرفع لا يكون افتتاحاً، وحيث ان التكبيرة الثانية إنشاء للرفع فليست افتتاحاً، وبالتالي هي مبطلة وهي ايضاً باطلة، فنحتاج الى تكبيرة ثالثة. فيتم البطلان بالزوج والتصحيح بالفرد. فيتم الاستدلال بهذه النكتة.

فهل أن العرف يرى أن هذه الاداة وهي (الله اكبر) بقصد الإنشاء، إنشاء للرفع وانشاء للافتتاح، نلتزم بأن الصلاة الأولى بطلت، ولكن هذا افتتاح لصلاة جديدة، فلا يلزم من رفع اليد عن الصلاة الأولى بطلان التكبيرة، بل تبقى على كونه تكبيرة صحيحة فتصلح ان تكون افتتاحاً لتكبيرة جديدة.

**ولكن قد يجاب عن ذلك:** بأن رفع اليد مدلول التزامي للمنشأ لا أن من كبّر قد أوجد أمرين بهذه الأداة الواحدة، كي ننيط ذلك باستعمال اللفظ في اكثر من معنى، بل نقول: ما أنشأه أمر واحد وهو أمر واحد وهو افتتاح صلاة، غاية الامر المدلول الإلتزامي لذلك، نظير بحث المفاهيم، فإن المتكلم إذا قال: إذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجسه شيء، لم بقصد انشاء المفهوم، هو قصد المنطوق فقط. غاية ما في الامر المدلول الإلتزامي لهذا المنطوق هو إذا لم يبلغ قد كرّ فينفعل بملاقاة النجاسة. [[22]](#footnote-22)

**الاستدلال الثاني**: ما ذكره الشيخ الاعظم في (كتاب، ج1/ص553)، ونقله السيد الإمام، في كتاب الخلل في صلاته، (ص138): ومحصّل استدلال الشيخ الاعظم يبتني على مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** أنّ تكرار التكبيرة بقصد الافتتاح تشريع، فإن محل كلامنا في الزيادة العمدية، أي من التفت إلى أنه تم افتتاح الصلاة تم بالتكبيرة الأولى، فمن التفت الى ان افتتاح الصلاة الى انه قد تم بالتكبيرة الاولى ومع ذلك اتى بالتكبيرة الثانية بقصد الافتتاح، فإن هذا تشريع، والتشريع محرّم. فالمقدمة تقول: أن التكبيرة الثانية تشريع محرّم.

المقدمة الثانية: بما أن التكبيرة الثانية تشريع محرّمٌ فهي مبطلة وباطلة، أما لأنها باطلة فلأنّها تشريع محّرم، وأما أنها مبطلة فلأنها زيادة عمدية. هذا محصل استدلال الشيخ الأعظم. **واشكل عليه بعدة اشكالات:**

**الإشكال الأول**: ما ذكره السيد الخوئي بأن ذلك تشريع أول الكلام، إذ قد يأتي بالتكبيرة الثانية احتياطا أو تأكيداً، فالإتيان بتكبيرة أخرى رجاء أو احتياطا أو تأكيداً ليس من باب التشريع في شيء كي يكون التشريع محرّماً. ولكن هذا الاشكال خروج عن المفروض، لأن محل كلامنا الى من التفت إلى أن الالتفات الصحيح قد تحقق، وقصد انشاء الافتتاح، لا من باب الرجاء ولا من باب الاحتياط، ولا من باب التأكيد، بل قصد انشاء الافتتاح، فهل ان ما صنعه تشريع أم لا؟

**الملاحظة الثانية**: سلّمنا أنه تشريع، لكن التشريع \_كما ذكر الاصفهاني في بحث حجية القطع\_ قال: ان التشريع على ثلاثة اقسام: تشريع في الجعل، تشريع في التطبيق، تشريع في الامتثال. فمن اتى بتكبيرة ثانية، تارة يقصد ان الشارع جعل تكبيرتين ولم يكتف بواحدة، وهذا تشريع في الجعل ولا اشكال في مبغوضيته وحرمته.

وتارة: هو ملتفت ومعتقد أن الشارع في مقام تكبيرة الإحرام لم يقنن إلا تكبيرة واحدة، غاية ما في الباب يقول صحيح ان الشارع قنن وسن هذه تكبيرة، الا ان هذه التكبيرة تنطبق على الواحد وعلى الثنتين، تصدق على القليل والكثير، فهذا التشريع في مقام التطبيق لا ينفك عن التشريع في مقام الجعل، بالنتيجة هو تدخل في حدود المجعول الشرعي، إذ ما دام يدعّي ان ما شرّعه ينطبق على الكثير والقليل فهذا تدخل في حدود القضية الجعلية، فهو لا ينفك عن التشريع في مقام الجعل، فهو كهو من حيث المبغوضية.

إنما الكلام في القسم الثالث: وهو التشريع مقام الامتثال. بأن يكون العبد لا يتدخل في مجعولات المولى، فالمولى لم يشرع إلا تكبيرة واحدة، ولا تنطبق هذه التكبيرة الواحدة الا نحو صرف الوجود، كل هذا معتقد به، لكن المكلّف يكرر امتثال الامر بتكبيرة الاحرام على نحو صرف الوجود، كمن يكرر الصلاة، فمن اتى بالصلاة كاملة، متيقن ان صلاته صحيحة، يكرر الامتثال للأمر، ولو من باب ان الاعتقاد بصحة الامتثال بعد الامتثال، لأن الأمر تسقط فاعليته ولا تسقط فعليته، أو أن الأمر وأن سقط فاعلية وفعلية الا ان المحبوبية باقية، فالمكلّف يدّعي أن تكرار الامتثال خير، ولا يوجد فيه قدح، والأمر إن سقطت فاعليته لم تسقط فعليته، وإن سقطت فعليته فالمحبوبية باقية. فهذا تشريع في مقام الامتثال.

نقول: ما هو الدليل على حرمة هذا التشريع ومبغوضيته، حتى لو كان هذا تشريعاً في مقام الامتثال فلا شاهد على مبغوضيته وحرمته، والمقام من قبيله، فإن المفروض ان المكلف ملتفت إلى أن الصلاة افتتحت افتتاحاً صحيحاً، ومع ذلك يقصد تكرار الافتتاح.

**الملاحظة الثالثة**: لو سلّمنا أنه تشريع محرّم، فهل يوجب بطلان الصلاة أم لا؟

إن قلنا: بأن التشريع عنوان جوانحي لا عنوان جوارحي. كما ذهب اليه سيد المنتقى، ان التشريع لنفس القصد لا للعمل الخارجي، العمل الخارجي مبرز وليس تشريعاً.

فبما أن التشريع عنوان للقصد الجوانحي، والعمل الخارجي مجرد مبرز، إذن لا موجب لمبغوضية العمل الخارجي، وإن كان ذلك القصد النفسي مبغوضاً، إلاّ ان العمل الخارجي ليس بمبغوض، فلا دليل على مبغوضية التكبيرة.

وإن قلنا كما عليه المعظم ومنهم السيد الخوئي: أنّ التشريع متقوم بالعمل، فالعمل هو تشريع لا مجرد القصد، اذن التكبيرة تشريع محرّم فالتكبيرة محرمة.

لكن السيد الخوئي يقول ما هو الدليل على البطلان؟ محرمة تكليفاً شيء وأنها مبطلة شيء آخر.

هذه التكبيرة تشريع محرم اما هي ذكر، وهذا عبّر عنه سيدنا الخوئي: (وفيه أنّ المبطل خصوص كلام الآدمي، ولم يثبت البطلان بمطلق الكلام المحرم وإن كان ذكراً).

وبعبارة السيد الامام في كتاب الخلل، (ص349) قال: فإن المأتي به محرّم بالعنوان الثانوي العرضي وهو لا ينافي بقاء عنوانه الذاتي على إباحته واستحبابه.

أي أن التكبيرة بلحاظ عنوانها الذاتي ذكر والذكر راجح، وإنما حرمت بعنوان ثانوي وهو عنوان كونها تشريعاً، والحرمة بالعنوان الثانوي لا تنافي الحرمة بالعنوان الذاتي. فما هو الشاهد على المبطلية؟

وما أفيد من قبل العلمين يبتني على بحث سيأتي على مبطلية كلام الآدمي. هل المراد بـكلام الآدمي المبطل للصلاة عنوان وجودي؟ أي ما يعد عرفا كلام آدمي، أم عنوان عدمي، أي ما ليس ذكراً. فإذا قلنا ان المبطل للصلاة عنوان وجودي وهو ما يراه العرف كلاماً آدمياً، فكلام السيدين صحيح، فهذا ليس من الكلام الآدمي بنظر العرف، فما هو الوجه في المبطلية؟!.

وإن قلنا أنّ المبطل ما ليس ذكراً، فنبحث في الصغرى، هل ان عنوان الذكر ينصرف عن الذكر المحرم أو لا ينصرف؟ فإذا كان كلاماً محرّماً، فهذا العنوان من حيث عنوانه الذاتي هو ذكر، راجح، اما الآن هو محرم، فحرمته أوجبت انصراف عنوان الذكر عنه، فحيث انصرف عنوان الذكر عنه صار مبطلاً. فهل أن هذا كلام آدمي، واذا لم يكن عنوان هل عنوان الذكر يشمله، أي ما دلَّ على عنوان الذكر يشمل هذا؟

**الملاحظة الرابعة**: لو تمَّ كلام الشيخ الاعظم فإنه لا يختص هذا الوجه بتكرار تكبيرة الاحرام، بل يعم تكرار جميع الأقوال، فلو قرأ الفاتحة ثم كررها بقصد الجزئية، يعني بقصد قراءة الفاتحة التي هي جزء من الصلاة، يرد اشكال الشيخ ان هذا تشريع محرم والتشريع المحرم مبطل.

نقول: نعم، لا مشكلة في ذلك. لم يظهر من كلام الشيخ الأعظم أن هذا الوجه من الاستدلال خاصٌ بتكبيرة الإحرام، فلعله كبرى استند اليها في بيان مبطلية تكرار التكبيرة للصلاة .

### 035

ما زال الكلام في (من زاد تكبيرة الإحرام عمداً)، اي كرر التكبيرة بقصد الافتتاح.

**الوجه الرابع:** وهو ما أفاده المحقق الهمداني (قده). ويبتني على مقدمتين:

**المقدمة الأولى**: إن الهيئة الاتصالية بين أجزاء الصلاة شرط في صحتها، فلو حصل هادم لهذه الهيئة الاتصالية بطلت الصلاة، والوجه في اعتبار هذه الهيئة الاتصالية، ما يستفاد من بعض النصوص:

**منها:** موثقة سماعة، عن ابي عبد الله (ع): (أما التبسم فلا يقطع الصلاة، وأما القهقهة فهي تقطع الصلاة). فإن التعبير بالقطع، بدل التعبير بالإبطال، دال عرفا على اعتبار هيئة اتصالية بين أجزاء الصلاة تكون القهقهة هادماً لها.

**منها:** ما تكرر في عدة روايات، (الباب1، من ابواب تكبيرة الاحرام، ج6، الوسائل): (افتتاحها التكبير واختتامها التسليم) بدعوى دلالته عرفاً على مطلوبية عمل وحداني متصل يبدأ بالتكبيرة وينتهي بالتسليم. إذن المقدمة الأولى من كلام المحقق الهمداني (قده) اعتبار الهيئة الاتصالية بين اجزاء الصلاة.

**المقدمة الثانية**: هل أن تكرار التكبيرة بقصد الافتتاح هادم للهيئة الاتصالية أم لا؟

فهنا افاد المحقق (قده) أن الافتتاح لا يتحقق إلا بالعزم على الخروج من الصلاة لصلاة أخرى، فعندما يكرر التكبيرة بقصد افتتاح الصلاة فهذا ملازم لرفع يده عن الصلاة التي بيده بصلاة أخرى. ومع صدور هذه التكبيرة لا يصلح ما بعدها من الاجزاء للانضمام إلى ما قبلها، فلو فرضنا انه كبّر اولاً ثمّ قرأ الفاتحة ثانيا ثم كرر تكبيرة الاحرام بقصد الافتتاح لم يصلح ما بعد التكبيرة الثانية للانضمام لما قبلها بعد قصده الافتتاح والاستئناف. لا ندعي ان المخل هو القصد، القصد بوحده ليس مخلاً، ولكن مدعانا ان التلفظ بالتكبيرة الثانية بقصد الافتتاح صار مصداقاً لقادح الاتصال وهادم الاتصال، فالعرف يقول: انهدمت الهيئة الاتصالية بما قبلها وما بعدها، وحيث ان الهيئة الاتصالية معتبرة إذا انهدمت بطلت صلاته.

**ويلاحظ على ما اُفيد: أولاً**: منع المقدمة الاولى، فلا شاهد على اعتبار الهيئة الاتصالية اكثر من اعتبار نفس الاجزاء والشرائط، فإنه لا دليل على تقيد الصلاة بعدم ما يقطع الهيئة الاتصالية، إذ أن من يدّعي اعتبار الهيئة الاتصالية في الصلاة فمرجع كلامه إلى اعتبار شرط، اي ان الصلاة مشروطة بالهيئة أو بالاتصال أو بعدم ما يقطع. ولا شاهد على هذه الشرطية[[23]](#footnote-23).

**وأما الروايات التي استدل بها على ذلك فلا ظهور فيها.**

**أما موثقة سماعة**: (أما التبسم فلا يقطع الصلاة وأما القهقهة فهي تقطع الصلاة) فإنه لا ظهور فيها أكثر من شرطية العدم، أي ان الصلاة مشروطة بعدم القهقهة، فهي إرشاد إلى المانعية، أن حدوث القهقهة مانع من الصحة، لا أكثر من ذلك، أما هناك هيئة اتصالية معتبرة وأن القهقهة بما هي قهقهة ليست مبطلة، وإنما المبطل هو انهدام تلك الهيئة الاتصالية. والا القهقهة لا موضوعية لها. فهذا خلاف الظاهر. فمن يدّعي أن قوله (وأما القهقهة فهي تقطع الصلاة) هذا دال على اعتبار الهيئة الاتصالية، معناها القهقهة لا موضوعية لها. أي أن الشرط في صحة الصلاة اتصال الأجزاء، وجود هيئة اتصالية. والقهقهة لأنها هادم لتلك الهيئة بطلت الصلاة، فلم تبطل لأجل القهقهة، بل لأجل فوات الشرط. بينما ظاهر الرواية الإرشاد إلى المانعية، اي مانعية القهقهة لا اعتبار الشرطية، اي شرطية الهيئة الاتصالية.

**أما الرواية الثانية المتكررة**، وهي: (افتتاحها التكبير واختتامها التسليم). فغاية ما يستفاد منها، ان من دخل الصلاة فلا يخرج منها إلا بالتسليم، ما لم يفعل المنافي. من تلبس بالصلاة بالتكبير، فلا يخرج من الصلاة حتى يسلم ما لم يفعل المنافي، أما هناك شرطاً جديداً وراء اعتبار الاجزاء والشرائط يسمّى بالهيئة الاتصالية فلا يستفاد من هذا التعبير اعتباره واشتراطه.

النتيجة: أنّ ما أفيد في المقدمة الاولى من اعتبار الهيئة الاتصالية في الصلاة لا دليل عليه. ولذلك قال سيد المستمسك: لولا قيام الارتكاز المتشرعي على أن من فَصَل بين أجزاء الصلاة بما يمحو صورتها كأن رقص أو غنى أو ركض أو سكت فترة طويلة، فإنه مبطل، لولا قيام الارتكاز المتشرعي على ذلك فإنه لا دليل عندنا على مبطلية ذلك، إذ لمي يقم دليل على اعتبار الهيئة الاتصالية.

**الملاحظة الثانية:** سلّمنا اعتبار الهيئة الاتصالية في صحة الصلاة ولو بدعوى ان المرتكز المتشرعي قائم في اعتبارها، ولكن كما ذكر السيد الخوئي، ما الدليل على إناطته بالعرف، بحيث ما يراه العرف هادما للهيئة الاتصالية فهو، وما لا يراه فلا. إذ المفروض أن الصلاة \_بناءا على اعتبار الهيئة الاتصالية\_ سواء كانت من باب الحقيقة الشرعية، اي ان الشارع اخترع مركبا سمّاه صلاة واعتبر فيه الاتصال بين اجزاءه أم لم نقل بالحقيقة الشرعية وقلنا بمتمم الجعل التطبيقي، كما يراه السيد الأستاذ. من أن الشارع لم يخترع للصلاة حقيقة جديدة، فان الصلاة ذات حقيقية عقلائية منذ يوم آدم إلى يومنا هذا، الصلاة هي الصلة الخضوعية بالله تعالى، طبّق الشارع هذه الحقيقة العقلائية على هذه الصورة، فهذا تطبيق وليس اختراعاً لحقيقة. بالنتيجة هذا المركب اعتباري، ومقتضى كون المركب اعتبارياً أن حدوده بيد المعتبر وجوداً وعدماً، ضيقاً سعة، شرطاً ومانعاً، فما دامت الصلاة مركباً اعتباريّاً فحدوده تؤخذ من المعتبر نفسه، فما اعتبره المقنن نفسه قاطعاً للهيئة الاتصالية قلنا به، وما لم يعتبره قاطعاً فلا. فما هو الشاهد على أن نظر العرف في أن تكبيرة الاحرام المكررة قاطع حجة؟ ما الدليل على حجية نظر العرف هنا؟

**الملاحظة الثالثة**: ذكر سيدنا الخوئي في (الموسوعة، ج14، ص94): لو سلّمنا باعتبار نظر العرف ان نظر العرف فيما يقدح وما لا يقدح حجة، مع ذلك، يقول: لم يحرز أن العرف يرى أن تكبيرة الإحرام المكررة قاطع. نعم، لو فَصَل بفاصل طويل أو رقص أو قفز، فان العرف يراه قاطعاً، اما لو كبر ثانيا بقصد الافتتاح فإن العرف يرى ذلك قاطعا للهيئة الاتصالية. فهذا لم يحرز.

**وهذا الملاحظة محل تأمل**، باعتبار أن المحقق الهمداني فرض في كلامه، أن تكرار التكبيرة بقصد التكبيرة رفع لليد عن الصلاة التي دخل فيها، فمع التفات التكبيرة إلى ان قصد الافتتاح ملازم لرفع اليد عن الصلاة التي دخل فيها فهي لا محالة بنظرهم قاطع للهيئة الاتصالية. نعم لو ناقشتم في الملازمة فهذه مسألة أخرى، أمّا مع التسليم بكلام المحقق الهمداني في دعوى الملازمة فإنّ العرف حينئذٍ يراه قاطعاً.

**الدليل الخامس:** ما ذهب اليه سيدنا الخوئي (قده). ويبتني على مقدمتين:

**المقدمة الاولى**: ان التكبيرة الثانية اما بقصد الرجاء أو بقصد الافتتاح، فان كانت بقصد الرجاء فلا ضائرية فيها، فإذا كبر التكبيرة رجاء انه لو كانت التكبيرة الاولى فاسدة لكانت هذه قائمة مقامها، أو من باب الاحتياط. فهذا لا يضر. كأن يقول: اكبر افتتاحا للصلاة ان كانت التكبيرة الاولى فاسدة، والا فهي ذكر، فإذا لم تكن الأولى فاسدة وقعت هذه ذكراً. يقول هذا لا يضر بصحة الصلاة اطلاقاً، فإنه علّق قصد الافتتاح على بطلان السابقة. وإنما الكلام فيما إذا اتى بالثانية بقصد الافتتاح منجزاً لا معلقاً. فإذا كرر التكبيرة بقصد الافتتاح منجزاً صحت الاولى واقعا أم لم تصح. هذا هو محل كلامنا. إذن بالنتيجة المقدمة الاولى ان محل الكلام فيما إذا قصد بها الافتتاح، فإذا قصد الافتتاح اصبحت جزءا، لأن قصد افتتاح الصلاة بها مساوق انها جزء من الصلاة، فقصد الافتتاح مساوق لقصد الجزئية.

**المقدمة الثانية**: كل ما ليس مأموراً به وقصد به الجزئية فهو زيادة، فلو كرر التشهد بقصد الجزئية، والمفروض أن التشهد الثاني ليس مأموراً به لسقوط الأمر بالتشهد الاول، يصدق على التشهد الثاني أنه زيادة، فالزيادة أن يأتي بعمل ليس بأمور به بقصد الجزئية، فالتكبيرة الثانية عمل ليس مأموراً به لأن الأمر سقط بالتكبيرة الأولى، وأتى بقصد الجزئية، لأن قصد الافتتاح، مساوق لقصد الجزئية كما ذكرنا، إذن فالتكبيرة الثانية زيادة. فإذا أصبحت زيادة شملها دليل مانعية الزيادة، وهو موثق أبي بصير عن أبي عبد الله (ع): (من زاد في صلاته فعليه الإعادة).

**يلاحظ على ما اُفيد**: أن المصداق المتيقن للزيادة ما إذا أتى بالعمل بقصد الجزئية أو الظرفية مما بيده.

فالمكلّف في الصلاة وأتى بزيارة عاشوراء بقصد الجزئية من الصلاة، أو بقصد الظرفية، أن زيارة عاشوراء مستحب في ظرف الصلاة، هل أنّ الزيادة هي عبارة عن أن تأتي بعمل بقصد الجزئية أو الظرفية مما بيدك، هذا المقدار المتيقن من الزيادة. أما لو أتيت بعمل بقصد أجنبي لا بقصد هذه الصلاة. مثلاً: تذكر ان عليه نذر، وهو في الصلاة، فأتى بسورة ياسين بعد الركوع لا بقصد أنها جزء من الصلاة، ولا بقصد انها مستحب في هذه الصلاة، فلم يقصد هذه الصلاة لا على نحو الجزئية ولا على نحو الظرفية، بل قصد الوفاء بالنذر، هل هذا زيادة ويشمله من زاد في صلاته فعليه الإعادة. والمقام من هذا القبيل، فان المفروض انه من كبر ثانية بقصد الافتتاح فقد رفع اليد عن صلاته وقصد افتتاح صلاة جديدة، وهذا البحث بحثه المحقق النائيني مفصّلاً ولم يذهب إلى المانعية وإن تفرد بهذا الرأي: أن إقحام عبادة في عبادة لا يبطلها.

إقحام صلاة في صلاة ليس من الزيادة في شيء، لأنه لم يقصد ان يكون المأتي به جزءا أو مظروفا لهذه الصلاة، وإنما قصد امتثال امر بصلاة الآيات أو الوفاء بالنذر، فلو ان شخصا اتى بتكبيرة الافتتاح لا بقصد انها جزء من صلاته التي دخل فيها ولا بقصد انها مظروفة لصلاته التي دخل فيها. قصد بهذه التكبيرة افتتاح صلاة، فما هو الشاهد على أنه زاد في صلاته، فهو ليس لم يزد في صلاته، فصلاته على ما عليه، فهل زاد في صلاته؟ فهل المقصود (زاد في صلاته) يعني أضاف اليها جزءا أو مستحباً؟ إذن لا تنطبق على محل الكلام. أم أن المقصود (زاد في صلاته) ان كل عمل ليس مأموراً به في الصلاة، إذا أتى به ولو لم يقصد بالجزئية من صلاته، ولا المظروفية في صلاته فقد زاد في صلاته، المفروض ان السيد الخوئي يرى الرأي الاول. فكيف يصدق عنوان الزايادة على التكبيرة الثانية. لذلك بحث المحقق الهمداني بحث جديد. أنه إذا تقولوا أنها غير مبطلة، فلابد من تممة الصلاة الجديدة، فيرجع إلى الأولى مرة أخرى، لأنه بدل صلاة جديدة. يأتي الكلام عن ذلك مفصّلاً.

### 036

وصل الكلام إلى ما أفاده السيد الخوئي من أنّ تكرار تكبيرة الإحرام بقصد الافتتاح مصداق للزيادة في الصلاة. وبما أنها زيادة عمدية فهي مندرجة تحت كبرى (من زاد في صلاته فعليه الإعادة) حيث إن هذه الرواية (موثقة أبي بصير) مفاد الارشاد إلى مانعية الزيادة، ولأجل ذلك من كرر تكبيرة الإحرام بقصد الافتتاح فقد ارتكب المانع، ومقتضى ذلك فساد صلاته. وذكرنا في مناقشة ذلك: أن الزيادة فيها مبنيان:

**المبنى الاول**: مبنى سيد العروة والسيد الأستاذ، من أن المأتي به في الصلاة مما ليس مأموراً به، تارة يكون مسانخاً لأجزاء الصلاة، وتارة يكون أجنبياً، فإن كان مسانخاً كأن أتى بسجدة أو تشهد أو تكبيرة، فإن تكرار المسانخ وإن لم يقصد به الجزئية ولا الظرفية زيادة عرفاً، فمن كرر السجود \_بقصد عنوان السجود لا بقصد حك جبهته\_ فقد زاد في صلاته، قصد الجزئية من الصلاة أم لم يقصد. تكرار المسانخ زيادة عرفاً.

نعم، إذا كان المأتي به ليس مسانخاً كما إذا أتى بالصلاة بخياطة ثوبه، أو أتى بالصلاة بقفزة، إذا أتى بعمل اجنبي غير مسانخ فلا يعد زيادة حتى يقصد به الجزئية من الصلاة. فعلى هذا المبنى هناك فرق بين المسانخ والأجنبي، فتكرار المسانخ زيادة وإن لم يقصد به الجزئية، والأجنبي ما لم يقصد به الجزئية فلا يعد زيادة. على هذا المبنى نقول: من كرر تكبيرة الاحرام بقصد الافتتاح فقد زاد في صلاته على هذا المبنى لأنه كرر المسانخ.

**المبنى الثاني**: وهو مبنى سيدنا الخوئي والذي أيدناه فيما سبق في بحث الخلل، أنّ الزيادة في الصلاة لا تتحقق سواء كان بمسانخ أو بغير مسانخ، إلا بقصد الجزئية أو الظرفية من صلاته التي هو فيها، فأي عمل يأتي به ليس بمأمور به، ما لم يقصد به أنه جزء من صلاته التي بيده، أو ان صلاته ظرف له فلا يصدق عليه أنه زاد في صلاته، نعم، اقحم في صلاته امراً لكن ليس زيادة في الصلاة، فمن أتى أثناء الصلاة بقفزة أو رقصة أو بقراءة قصيدة ، أقحم ما في صلاته ما ليس من صلاته، أما لا يصدق عليه عرفا زاد في صلاته، فزاد في صلاته يعني أدخلها في الصلاة، اعتبرها من الصلاة، بقصد الجزئية أو بقصد الظرفية. أما إذا قال لم اقصد الجزئية، ولم يقصد أنها من الصلاة لا على نحو الجزئية ولا على نحو الظرفية، فهذا لم يزد وإن كان اقحم في صلاته ما ليس منها فالكلام مع سيدنا الخوئي على هذا المبنى الثاني الذي هو يختاره. فبناء على هذا المبنى إذا أتى بتكبيرة الاحرام بقصد الافتتاح فهو لم يقصد انه جزء من صلاته التي بيده، بل قصد افتتاح صلاته، فكيف تعد زيادة في الصلاة بحيث يشملها عنوان (من زاد في صلاته فعليه الاعادة). ولكن قد يقال ان سيدنا الخوئي (قده) قد تمم مطلبه في بحث السجود، برواية القاسم بن عروة. عن أبي عبد الله(ع): (لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم فإن السجود زيادة في المكتوبة). (الكافي، ج3، ص318).

**فقد استدل بهذه الرواية على أنّ تكرار السجود وإن لم يكن بقصد الجزئية هو زيادة،** لأن من الواضح أن سجود التلاوة ليس بقصد الجزئية، فمن قرأ أحدى العزائم الأربع ثم سجد على إثر ذلك سجود التلاوة فهو لم يقصد بهذا السجود أنه جزء من صلاته، ومع ذلك اعتبره الإمام زيادة، مع أن من سجد قصد بهذا السجود أنه أمر اجنبي عن صلاته، لأنه سجود تلاوة، الا ان الإمام قال انها زيادة، (لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم فإن السجود زيادة في المكتوبة). يعني سجود التلاوة. إذن مقتضى هذه الرواية الشريفة: أن تكرار السجود زيادة، وتكرار الركوع زيادة، فنعممها للتكبيرة، فنقول: تكرار تكبيرة الإحرام وإن لم يكن بقصد الجزئية من صلاته إلا أنها زيادة، بمقتضى هذه الرواية.

وأفاد المحقق الداماد (ره) في صلاته: أن الرواية محل إشكال سنداً ودلالة.

**أما سنداً:** فبالقاسم بن عروة فإنه لم يوثق. **وأما دلالة**: فهل أن مفاد الرواية الحكومة أو التعبد أو التفسير؟

أما التعبد، فهو بعيد، بأن يقول الامام سجود التلاوة ليس زيادة، لكن أتعبد أنه زيادة. فهذا بعيد، لأن ظاهر (فإن) التعليل، لأنه استخدم فاء التعليل، والتعليل لا يصح بأمر تعبدي، وإنما يصح بأمر ارتكازي، فلولا أن الزيادة بالسجدة أمر مرتكز لما علل به، إذن التعبد بعيد.

أما الحكومة، ان نقول ان الزيادة في موثقة أبي بصير خاصة بالتكرار بقصد الجزئية، هذا المنصرف من قوله في موثقة أبي بصير ( من زاد في صلاته فعليه الاعادة) التكرار بقصد الجزئية. الا ان الامام في رواية القاسم بن عروة وسّع عنون الزيادة لما يشمل تكرار المسانخ. فهذه الرواية (رواية قاسم بن عروة) ناظرة لموثقة أبي بصير موسعة لموضوعها فهي حاكمة. لأن المناط في الحكومة النظر الشخصي لا النظر النوعي، وإلا الخاص أيضاً ناظر إلى العام لكن هذا نظر نوعي. فيعتبر في الحاكم أن يكون ناظراً إلى شخص الدليل المحكوم كي يكون حاكماً عليه بالتوسعة أو التضييق، وهذا لم يحرز في المقام، فكلا الروايتين ورادتان في بيان الحكم الاولي، هذه تقول الزيادة مانعة. و تلك تقول: تكرار السجدة مانعة، كلا الروايتين في عرض واحد، بل ربما تكون رواية القاسم سابقة زمانا ًعلى موثقة أبي بصير، عن القاسم بن عروة عن زرارة عن أحدهما. فربما يكون الامام المروي عنه هو الامام الباقر (ع) بينما موثقة أبي بصير عن الامام أبي عبد الله الصادق (ع). فكيف نعتبر هذه حاكمة على هذه.

**المحتمل الثالث:** انها تفسير، ويقول لسان التفسير غير لسان التعليل، لو كانت الرواية تفسيرا لاشتملت على (اي، اعني، هو، هي)، فلا يوجد فيها اي قرينة على أنها بصدد تفسير. إذن لا تعبد ولا حكومة ولا تفسير، فكيف نأخذ بمفاد هذه الرواية، فنقول تكرار المسانخ زيادة. إذا اضطررنا نقتصر على موردها وهو تكرار السجود بقصد سجود التلاوة لا مطلقاً. **ويمكن التعليق على ما افيد:**

**أما من ناحية السند**، فقد ذكر بعض الاعلام المعاصرين :أن كثرة رواية الاجلاء عن القاسم بن عروة دال على وثاقته، فقد روى عنه ابن أبي عمير والحسين بن سعيد والحسن بن علي بن فضّال وعلي بن مهزيار. بل إن راوي كتابه وهو عبد الله بن نهيك، عبر عنه بالشيخ الصدوق، فكثرة رواية الإجلاء عنه دال على وثاقته.

ولكن، فإن كثرة رواية الإجلاء إنما تفيد الوثاقة بأحد نحوين:

إما بنحو: ان يكثر عنه الإجلاء الرواية فيما تفرد به حتى يكون كاشفاً عن الاعتماد، لا مجرد أن الاجلاء اكثروا الرواية عنه ولو في الأحكام المعروفة، ولو في الأحكام الترخيصية. إذا اكثر الاجلاء الرواية عنه فيما تفرّد به، نعم هذا يكشف عن الاعتماد. الوجه الاول ما ذكره شيخنا الاستاذ أن تكون كثرة رواية الاجلاء مصداقاً للمعروفية، اي كثرة الرواية عنه بحيث أصبح القاسم بن عروة من معاريف الطائفة على مستوى أحمد بن محمد بن خالد البرقي، وأحمد بن محمد ابن الحسن الوليد، أحمد بن محمد بن يحيى العطار. إذا اكثر الرواية عنه بحد اصبح من معاريف الطائفة التي يلتفت اليها كل من زاول الروايات إلى ان هذا من معاريف المشاهير، نعم إذا بلغت كثرة رواية الاجلاء عنه هذا الحد كانت معروفيته كاشفاً عن وثاقته. ولكن لم يبلغ هذا، لا الوجه الاول تام، اي لم يكثر الرواية عنه فيما تفرد به، حتى يكشف عن الاعتماد، ولم تبلغ الكثرة حدا يجعله من معاريف الطائفة. فكلا الوجهين محل تأمل.

**أما الدلالة:** نقول: الظاهر من الرواية أنها تطبيق لكبرى معهودة، اي لما كانت الزيادة مانعة من صحة الصلاة، هناك كبرى معهودة بين الامام وبين السائل وهي ان الزيادة مانعة من صحة الصلاة، فالإمام طبّق تلك الكبرى المعهودة على المورد. لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم، وإلا ستنطبق عليك تلك الكبرى وهي كبرى مانعية الزيادة وهي كبرى مانعية الزيادة، فإن السجود مصداق لتلك الكبرى، سواء على مبنى سيد العروة ان تكرار المسانخ زيادة فيكون كلام الإمام (ع) منبّه عرفي. أو على مبنى سيدنا الخوئي ان الامام متعرض لمصداق خفي غير واضح للسائل.

ظاهر الرواية أنها تطبيق لكبرى معهودة على هذا المورد، فنأخذ بهذا الظاهر. وبناءاً عليه نقول: من كرر تكبيرة الإحرام بقصد الافتتاح، فتارة يكون قاصداً رفع يده عن الصلاة التي بيده، فهنا من الواضح ان هذا مصداق للزيادة، لأنه قصد ما قصد ساجد التلاوة. قصد أمراً أجنبياً لم يكن جزء من صلاته.

**الفرض الثاني**: ان يأتي بتكبيرة الاحرام بقصد الافتتاح، لا بقصد أنها جزء من صلاته ولا بقصد أنها افتتاح لصلاة اخرى، بل من باب تكرار الامتثال، وضم الامتثال بالامتثال، كمن يأتي بصلاة فرادى فيعيدها جماعة، فغير واضح حينئذٍ شمول الرواية لمثله. إذن رواية القاسم بن عروة لو تمت سنداً، فإنها تفيدنا في محل الكلام وهو من كرر تكبير الاحرام بقصد الافتتاح لصلاة أخرى، فقد قصد رفع يده عن صلاته، وافتتاح صلاة جديدة، فإن رواية القاسم بن عروة تشملهن فتعد تكبيرته زيادة في صلاته فتكون قادحة ومانعة. هذا تمام الكلام في استدلال سيدنا الخوئي على قادحية تكرار تكبيرة الإحرام في صحة صلاته.

**الاستدلال الأخير على المطلب**: إن ظاهر صحيح زرارة في حديث (لا تعاد): (لا تعاد الصلاة الا من خمسة...والقراءة سنة والتشهد سنة، ولا تنقض السنة الفريضة). فإن ظاهر سياق الصحيحة أنّ الإخلال تارة يكون عن عذر، وتارة يكون عن عمد. فإن كان الاخلال عن عذر، فيُفصّل بين السنة والفريضة. وإن كان الاخلال لا عن عذر (عمدياً) فلا فرق بين السنة و الفريضة في بطلان صلاته، والمفروض في محل كلامنا ان من كبّر تكبيرة الإحرام لم يكن ساهياً ولا غالاً، فمقتضى إطلاق صحيح لا تعاد، بطلان صلاته، صدق زيادة أو ما صدق زيادة. يعني ان الاستدلال الاخير لا يبتني على صدق عنوان الزيادة وعدمه. الإخلال بأي جزء من أجزاء الصلاة من دون عذر مبطل، وهذا قد كرر تكبيرة الإحرام لا ساهياً ولا غافلاً. **لكن جواب الاستدلال:** اول الكلام بأن هذا اخلال. ظاهر صحيحة (لا تعاد) الاخلال بأي جزء من اجزاء الصلاة موجب للإعادة، أما ان تكرار تكبيرة الإحرام بقصد الافتتاح بعد الافتتاح إخلال أم لا؟ أول الكلام. فالتمسك بها في المقام تمسك بالدليل في الشبهة الموضوعية. إذن فما هو متقضى القاعدة؟ إذا لم يقم دليل على مبطلية تكرار تكبيرة الإحرام فما هو مقتضى القاعدة؟

**المطلب الثالث:** مقتضى القاعدة. تارة نتكلم عن القاعدة، وتارة عن الاستصحاب. متقضى اصالة البراءة تجري، نشك هل ان التكرار مانع أم لا تجري البراءة عن المانعية. فمقتضى اصالة البراءة البراءة عن مانعية تكرار تكبيرة الإحرام، ومقتضى البراءة عن مانعيته صحة صلاته مطلقاً.

الكلام في الاستصحاب. هل يجري الاستصحاب الموضوعي أم لا؟ (تعرضوا له الاعلام في بحث البراءة) قالوا: هل يجري استصحاب الصحة أم لا يجري.

في الرجل الذي كرر السجود أو تكبيرة الإحرام أو التشهد، وهو يشك في مانعيته من صلاته، هل يستطيع ان يستصحب الصحة السابقة أم لا؟

**الكلام في استصحاب الصحة.** وقد تعرض له الشيخ الاعظم في الرسائل وناقشه السيد الخوئي في مصباح الأصول. والكلام في استصحاب الصحة في موردين: **المورد الاول**: أن يشك في المانعية. **المورد الثاني**: أن يشك في القاطعية.

**أما المورد الاول**: إذا شككنا أنّ تكرار التكبيرة مانع أم ليس بمانع، يعني هل تقيدت الصلاة بعدمه أم لم تتقيد؟ هل يجري استصحاب الصحة أم لا؟. قال الشيخ الاعظم لا يجري استصحاب الصحة، لأن المراد بالصحة (صحة الاجزاء السابقة) اما بمعنى مطابقة الامر، اما بمعنى الصحة اللولائية، وإما بمعنى الصحة الفعلية، والجميع باطل. فإن أريد بالصحة مطابقة الأمر، هل الأجزاء السابقة كانت مطابقة للأمر الضمني الذي تعلق بها أم لا؟ نعم، مطابقة للامر الضمني، أتى بها بتمام الشرائط والقيود. فالصحة للاجزاء السابقة بمعنى مطابقتها للأوامر الضمنية المتعلقة بها، لا شك فيها حتى تستصحب، بل مقطوع بها. **المعنى الثاني:** بمعنى الصحة اللولائية، بمعنى الاجزاء السابقة لو انضمت اليه الاجزاء اللاحقة والموانع لكانت مسقطة للامر. يقول فهذا الصحة باقية قطعا لا تحتاج إلى استصحاب. قطعاً الاجزاء السابقة لو انضمت اليها اللاحقة وارتفعت الموانع لكانت مسقطة للأمر، هذا لا شك فيه حتى يستصحب. **المعنى الثالث**: الصحة الفعلية، هل أن الاجزاء السابقة سقط الأمر الضمني بها فعلا أم لا؟ فهذه الصحة الفعلية مشكوكة من الأول وليست مشكوكة البقاء، لأن المركب ارتباطي، فصحة كل جزء منه مرهونة بصحة الاجزاء اللاحقة فبما ان المركب ارتباطي فصحته ارتباطية أيضاً، وإذا كانت الصحة ارتباطية فإذا حدث شيء نشك أنه مانع من الصحة أم لا؟ إذن لم نحرز صحة الجزء الأول فضلاً عن الجزء الآتي، لأن الصحة الارتباطية مشكوكة الحدوث، ومع كونها مشكوكة الحدوث لا يجري استصحابها. إذن لا يجري استصحاب الصحة عند الشك في المانعية لا بمعنى الصحة الضمنية، يعني المطابقة، ولا بنحو الصحة اللولائية، ولا بنحو الصحة الفعلية، لدورانها بين مقطوع البقاء ومشكوك الحدوث.

**المورد الثاني**: إذا شككنا في القاطع لا في المانع، يعني بنينا على مبنى الشيخ الانصاري، أن التكرار ليس بمانع، يعني لم تقيد الصلاة بعدمه، لكن يحتمل أنه قاطع، يعني هادم للهيئة الاتصالية. إذا احتملنا أنه قاطع وهادم للهيئة الاتصالية، فهل يجري الاستصحاب أم لا؟ يأتي عنه البحث غداً.

### 037

ذكرنا فيما سبق: أنه إذا شك في أن التكرار مانع من صحة الصلاة أم لا؟ فتجري البراءة عن المانعية، ولكن هل يجري الاستصحاب، اي استصحاب الصحة أم لا؟ ذكرنا أن الشيخ الاعظم (قده) أفاد في الفرائد:

أن استصحاب الصحة لا يجري لدوران الصحة بين مقطوع البقاء ومشكوك الحدوث، ووصل الكلام إلى: ما وقع الشك في القاطعية، فالمانعية. بمعنى أن القهقهة وكلام الآدمي واشباهه، لم تقيد الصلاة شرعاً بعدمها، اي لم يشترط الشارع الصلاة بعدم القهقهة، ولكن إذا وجدت القهقهة فهي هادم للصلاة.

فهنا تكلم في مطلبين: المطلب الاول: في تحديد معنى القاطعية. المطلب الثاني: في جريان الاستصحاب عند الشك في القاطعية.

**المطلب الاول**: قد افيد أن معنى القاطعية، ان الشارع اعتبر في الصلاة هيئة اتصالية. فقال: يعتبر في صحة الصلاة مضافاً لأجزائها من ركوع وسجود وتشهد وسلام وشرائطها كالقبلة والوقت والاطمئنان مضافاً للأجزاء والشروط يعتبر في صحة الصلاة الهيئة الاتصالية بين اجزائها، والهيئة الاتصالية تارة تكون شرعية، وأخرى عرفية. معنى الاتصال الشرعي، أن الشارع تعبّد بأن لا يفصل المصلي بين أجزاء الصلاة بقهقهة أو قفز او رقص مع غمض النظر عن الصدق العرفي. فقال الشارع اشترط في صحة الصلاة هيئة اتصالية، ومقصودي بالهيئة الاتصالية أن لا يفصل المكلف بين أجزاء الصلاة بقهقهة وقفزة او ما شابه. فاعتبر ما انفصل بهذه الاشياء لم يحافظ على الهيئة الاتصالية، هذا تعبد منيّ مع غمض النظر عن نظر العرف. وتارة نقول: بان الهيئة الاتصالية المعتبرة شرعا في صحة الصلاة هي الهيئة الاتصالية بنظر العرف.

فالمناط حينئذٍ أن يرى العرف انحفاظ الصورة الصلاتية، بان يقول العرف، ان المكلف مشتغل بالصلاة. وليس مشتغلاً بالكتابة او الخياطة او المذاكرة. بحيث تكون الصلاة بنظر العرف عملاً وحدانياً متوالياً. فلأجل ذلك متى ما فصل بين اجزائه بالعمل الذي يرى العرف به أنه خرج عن الصورة الصلاتية، كما اذا اشتغل بالخياطة او اشتغل بالكتابة واشباهه. وهذا يعني أن لعنوان الصلاة موضوعية، لا أن عنوان الصلاة مجرد مشير إلى مجموعة من الاجزاء والشرائط بل نفس عنوان الصلاة له موضوعية في صحة الصلاة، فعلى هذا الاساس يقول الشيخ الاعظم، يتبين بذلك الفرق بين المانعية والقاطعية، فإن المانعية ليست الا شرط، غايته انه شرط عدمي، فنقول: يشترط في صحة الصلاة عدم الزيادة، هذا معنى ان الزيادة مانع، يشترط في صحة الصلاة عدم النجاسة الخبثية، فهذا يعني انها مانع ، فالمانعية ليس الا معنى شرطية العدم. بينما القاطعية ليست شرطية العدم، بل شرطية الوجود، اي ان الشارع اعتبر في صحة الصلاة شرطاً وجودياً إضافياً محصله اتصال هذه الاجزاء بنحو يعد عملاً واحداً. والقهقهة ما اشترط عدمها في الصلاة ولكن اذا حدثت هدمت ذلك الاتصال.

وهذا ما اعترض عليه سيدنا الخوئي (قده). حيث قال:

إن نسبة الصلاة للقهقهة في عالم الجعل إما مهمل او مطلق او مقيد.

أما الإهمال، فمستحيل لان الاهمال في مقام الجعل مستحيل. واما الاطلاق: بان يقول الشارع الصلاة لا بشرط من حيث القهقهة و عدمها، فهذا خلف ناقضية القهقهة، فتعين: أن تكون الصلاة في مقام الجعل مشروطة بعدم القهقهة.

ومع اشتراط الصلاة بعدم القهقهة فلا معنى لاشتراط شيء آخر. الا وهو الهيئة الاتصالية شرعاً.

**المطلب الثاني**: على فرض اعتبار الهيئة الاتصالية هل يجري الاستصحاب عند الشك في القاطعية ام لا؟

اذا شككنا هل ان تكرار التشهد قاطع ام لا؟ وهل ان تكرار التكبيرة قاطع ام لا؟ أي بعد ما فرغنا عن صحة مطلب الشيخ الانصاري و ان الشارع اعتبر هيئة اتصالية اما هيئة اتصالية شرعية او عرفية، بعد الفراغ عن ذلك شككنا في ان التكرار قاطع ام لا؟ فهل يجري استصحاب الهيئة الاتصالية ام لا؟

تارة: نبني على أن المعتبر في صحة الصلاة الهيئة الاتصالية الشرعية. وهو التصور الاول. فهنا لا يجري الاستصحاب. لأنه إذا شككنا في أن التكرار قاطع شككنا في اصل حدوث الهيئة الاتصالية وعدم الحدوث. وبعبارة : إن مقتضى كون المركب ارتباطيا ان هيئته الاتصالية ارتباطية، فالهيئة الاتصالية لا تتبعض ولا تتجزأ، بأن يقال: هناك هيئة اتصالية للركعة الاولى، والركعة الثانية، وهناك هيئة اتصالية بين القراءة. مقتضى كون المركب ارتباطيا انه يعتبر في صحته هيئة اتصالية واحدة بين جميع اجزائه. فبناءاً على ذلك: اذا شككنا على نحو الشبهة الحكمية هل ان التكرار عند الشارع قاطع للهيئة الاتصالية ام لا؟ يعني شككنا هل أن هذه الصلاة من الاصل هيئة اتصالية بنظر الشارع ام لا؟ إذ لو كان التكرار قاطعاً واقعاً لم تحصل هيئة اتصالية من الاساس، فالشك في قاطعية التكرار شك في اصل حدوث الهيئة الاتصالية، ومع الشك في الحدوث فكيف يجري استصحاب الهيئة الاتصالية؟

أما اذا قلنا بالتصور الثاني، وهو ظاهر كلمات الشيخ الاعظم، اي ما اعتبره الشارع في صحة الصلاة الهيئة الاتصالية العرفية، اي ما كان بنظر العرف صلاة واشتغالاً بالصلاة. فبناءاً على ذلك هل الشك في القاطعية على نحو الشبهة المفهومية أم على نحو الشبهة المصداقية، لابد من التفصيل. فإن كانت الشبهة مفهومية، اي ان الشارع قال لنا : يشترط في صحة الصلاة الاشتغال بالصلاة عرفاً، او انحفاظ صورة الصلاة عرفاً، ونحن لا ندري ما هو نظر العرف اصلا، هل ان نظر العرف أن الصورة الصلاتية تنحفظ مع تكرار التشهد، تنحفظ مع تكرار التكبيرة، هل تنحفظ مع اقحام صلاة في صلاة، او ما تنحفظ، فيوجد شك في المفهوم العرفي. فمن الواضح حينئذٍ عدم جريان الاستصحاب، لما مرّ أن الاستصحاب لا يجري في الشبهات المفهومية. لأن الأمر فيها دائر بين مقطوع الحصول ومقطوع الارتفاع. فاذا افترضنا ان الغروب مفهوماً مردد بين سقوط القرص او مغيب الحمرة، فسقط القرص ولم تغب الحمرة وشككنا ان الغروب حصل ام لا؟ هل يجري استصحاب النهار؟ هل يجري استصحاب عدم الغروب؟ لانه اذا كان الغروب سقوط القرص فقد حصل يقينياً، وإن كان الغروب مغيب الحمرة فلم يحصل يقيناً، فلا يوجد شك في البقاء، بل إما مقطوع الحصول واما مقطوع الارتفاع، فالمناط في جريان الاستصحاب اليقين بالحدوث، والشك في البقاء، ولا شك في البقاء.

فحينئذٍ في محل كلامنا، إن كان التكرار قاطع فالهيئة الاتصالية قطعا زالت عرفاً، وإن كان التكرار غير قاطع فالهيئة الاتصالية قطعاً باقية عرفاً، فلا يوجد عندي يقين بالحدوث وشك في الارتفاع بل دوران بين مقطوع الارتفاع ومقطوع الحصول .

**الشبهة الثانية:** أن تكون الشبهة شبهة مصداقية، يعني فرغنا ان القهقهة قاطع وفرغنا ان الرقص قاطع واشباه ذلك، لكن شككنا في المصداق، هل حصل مني قهقهة مني ام لا؟ شك في الخارج والمصداق. فهنا حيث تحققت الهيئة الاتصالية بين الاجزاء السابقة فأقول استصحب انحفاظ الصورة الاتصالية لهذا الفرض لهذا الحدث، فالشيخ الاعظم اجرى استصحاب الهيئة الاتصالية اذا كان المدار على الاتصال العرفي، لكن نقول: اذا كان الشبهة مصداقية لا مطلقاً.

ولكن اذا اريد باستصحاب الهيئة الاتصالية إثبات الاتصال فيما بعد فهذا يكون اصلاً مثبتاً. أما اذا قلنا: صحة الصلاة منوطة بوجدان الاتصال في الاجزاء اللاحقة وانحفاظه في السابقة، وتكون الصلاة صحيحة اذا احرزت الاتصال في الاجزاء اللاحقة وجداناً وانحفظ الاتصال في الاجزاء السابقة. فهو يقول: اما بالنسبة الى الاجزاء اللاحقة فقد احرزت اتصالها بالوجدان، واما بالنسبة للاجزاء السابقة فقد احرزت انحفاظ الصورة العرفية بالاستصحاب. صحت صلاته.

نعم، اذا اردتم باستصحاب الهيئة الاتصالية العرفية للاجزاء السابقة إثبات انها كذلك في تمام الصلاة او انها كذلك في اللاحقة فهي اصل مثبت.

فالمكلف اذا كان في الآن الذي حدث منه قفز او رقص، ليس المطلوب منه اكثر من ان يحرز وجداناً الاتصال في اللاحق والانحفاظ في اللاحق. نظير من شك في الحدث بين السجود والركوع، الا تستصحبون عدم الحدث إلى هذا الحين؟! مع ان استصحاب عدم الحدث الى حين الشك لا يثبت الطهارة في الاجزاء اللاحقة، يقولون هذا غير معتبر. المهم ان تحرز ان لم تحدث في اللاقحة، وأنك على طهارة في السابقة، وقد حصل الاول بالوجدان والثاني بالتعبد، فقولوا بهذا في محل الكلام.

### 038

وصل الكلام إلى أن من كرر التكبيرة أو كرر غيرها من الأجزاء وشك في قاطعية ذلك للصلاة، بناءاً على القاطعية تختلف عن المانعية، فهل يجري استصحاب الهيئة الاتصالية، أم لا؟ ذكرنا أن الهيئة الاتصالية الشرعية لا يجري استصحابها. واما الهيئة الاتصالية العرفية لابد من التفصيل فيها بين الشبهة المفهومية والمصداقية. فان كانت الشبهة مفهومية بأن تردد ان التكرار قاطع بنظر العرف أم لا؟ فلا يجري استصحاب الهيئة الاتصالية، لان الاستصحاب لا يجري في الشبهات المفهومية.

وأما إذا كانت الشبهة مصداقية، كما لو فرغنا عن ان التكرار قاطع للهيئة الاتصالية، ولكن شككنا في حصول التكرار خارجا، انا لا ندري هل حصل منا تكرار أم لا؟ فالشبهة حينئذ مصداقية لا مفهومية. ففي مثل هذا الفرض، هل يجري استصحاب الهيئة الاتصالية العرفية أم لا؟

فيقال: إذا كان الهيئة الاتصالية أمراً عدميا بنظر العرف، اي عدم الفصل بأجنبي، فليس معنى اتصال الاجزاء الا عدم الفصل بأجنبي.

فحينئذ يجري الاستصحاب لأنه إذا شك في حصول التكرار فقد شك الفصل باجنبي أم لا؟ فيشك عدم استصحاب الفصل بأجبني، أما إذا قلنا إن الهيئة الاتصالية العرفية أمر وجودي، وليس أمراً عدمياً، كما هو ظاهر كلام الشيخ الاعظم (قده) وهو: ان المراد بالهيئة الاتصالية إنحفاظ عنوان الصلاة عرفاً، بأن يقال: المكلف مشتغل بالصلاة، فإذا كان المراد من الهيئة الاتصالية العرفية هذا العنوان الوجودي اي اشتغال المكلف بالصلاة، وانحفاظ عنوان الصلاة، فهل يجري الاستصحاب أم لا؟ بأن يقول المكلف: كنت في صلاة ولا ادري خرجت عن الصلاة بالتكرار أم لا، فاستصحب أنني في صلاة، كما إذا شككت في بقاء الاستقبال، أو في بقاء الطهور، فإنني استصحب كوني على طهور، أو كوني على استقبال، أو كوني في الوقت. فكما أن الاستصحاب في الشرائط الأخرى يجري إذا شك في استمرارها، كالوقت والقبلة والطهور، كذلك يجري الاستصحاب للهيئة الاتصالية إذا شك في بقائها. **ويمكن أن يقال في المقام:**

ان استصحاب الهيئة الاتصالية على نحو مفاد كان التامة، لا يثبت وجودها على نحو مفاد كان الناقصة، والمدار على الثاني في ترتب الاثر لا على الاول. بيان ذلك: بالنسبة لباب الطهور والقبلة والوقت، هل الشرط وصف للصلاة أو الشرط وصف للمصلي؟ وقد تعرض لهذا التقسيم المحقق النائيني وتبعه السيد الخوئي، أن بعض شرائط الصلاة اخذت في المصلي وبعضها اخذت في الصلاة، فاذا كان الشرط الماخوذ في المصلي، يعتبر في صحة الصلاة ان يكون المصلي على طهور، يعتبر في صحة الصلاة ان يكون المصلي مستقبلا. بناء على ذلك يجري الاستصحاب لأنه يكفي في صحة الصلاة الاتيان بها مع كون المصلي على طهور حين الاتيان بها، على استقبال حين الاتيان بها فالمصلي اتى بها وجدانا وكونه على طهور أو على استقبال بالاستصحاب. فاذا قلنا بأن الشرط المعتبر في صحة الصلاة هو وصف للمصلي، كون المصلي على طهور، كون المصلي على استقبال أو كون المصلي ساترا لعورته، فمتى شك المصلي في الاثناء انه ما زال على الكون أم خرج عنه، فحينئذٍ يجري الاستصحاب بلا كلام.

اما إذا كان الوصف المعتبر في صحة الصلاة وصفاً للصلاة، للعمل، للأجزاء والشرائط، فالاستصحاب على نحو مفاد كان التامة لا يثبت مفاد كان الناقصة، مثلاً: كان في هذا البئر كر، ولا ندري ما زال في البئر كر أم لا؟ يجري استصحاب وجود الكر في هذا البئر، لكنه استصحاب على نحو مفاد كان التامة، وجد كر في هذا البئر، أما هل الماء الخارج منه متصف بالكرية؟ على نحو مفاد كان الناقصة، أم لا؟

بحسب مباني سيدنا الخوئي لا يجري الاستصحاب وان كان بحسب مبنى سيد المنتقى (قده) يجري الاستصحاب، أما بحسب مبنى السيد الخوئي فهو لازم عقلي، اثبات وجود كر في هذا الماء لا يثبت ان هذا الماء كر، اي متصف بالكرية. فاستصحاب مفاد كان التامة لا يثبت استصحاب مفاد كان الناقصة. في المقام نقول: إذا قال المصلي الشرط المعتبر في صحة الصلاة، الهيئة الاتصالية، والمراد بالهيئة الاتصالية الكون في الصلاة، اي على نحو مفاد كان التامة، يجري الاستصحاب، مثلا: كنت في صلاة لا ادري هل خرجت في هذا الكون أم لا؟ يجري استصحاب كوني في الصلاة إلى اخر جزء. اما إذا قلتم بأن المراد بالهيئة الاتصالية العرفية ان يكون وصفا للاجزاء نفسها، لهذه الاجزاء المتوالية، وهي: أن يصدق على هذه الاجزاء المتوالية انها صلاة، فالجزء المعتبر صدق الصلاة على الاجزاء المتوالية. فلا محالة حينئذٍ لا يفيد. فاذا شككت في أن التكرار حصل منيّ أم لم يحصل فاستصحاب كوني في الصلاة لا يثبت أن هذه الاجزاء صلاة. فهذا الذي منع من جريان الاستصحاب في الهيئة الاتصالية حتى إذا قلنا بالاتصال العرفي بناءاً على أن الاتصال عنوان وجودي ووصف لذات الاجزاء والشرائط، لا انه وصف للمصلي، كي يجري استصحابه.

فتحصّل من ذلك: عدم جريان الاستصحاب عند الشك في القاطعية، وإنما تجري البراءة، وبالبراءة عن مانعية تكرار التكبيرة وقاطعيتها حيث شككنا ان تكرار التكبيرة قاطع أو مانع، فيجري التمسك بالبراءة لإثبات عدم المانعية أو القاطعية ظاهراً، ويترتب عليه الصحة ظاهراً.

**المطلب الأخير**: ما ذكره السيد الإمام (قده) في (كتاب الخلل): أنكم بينتم على ان الزيادة العمدية مبطل للصلاة وإنما ناقشتم في الصغرى هل ان تكرار التكبيرة زيادة أم لا؟ واقول لم يثبت كون الزيادة العمدية مبطلاً، بلا حاجة إلى البحث الصغروي. اصل مبطلية الزيادة العمدية فضلا عن السهوية غير ثابت فمقتضى القواعد صحت الصلاة. افترضوا ان تكرار التكبيرة زيادة عمدية، كما لو اصر المصلي على تكرار التكبيرة بقصد العمد، مع ذلك فصلاته صحيحة، لم يثبت مبطلية الزيادة العمدية. لماذا؟ قال: لأنّ مدرك مبطلية الزيادة إحدى روايات ثلاث:

**الرواية الأولى**: (حديث8، باب17، من ابواب صلاة المسافر)، محمد بن علي بن الحسين في الخصال: بإسناده عن الاعمش عن جعفر بن محمد (ع)، في حديث شرائع الدين، قال: (والتقصير في ثمانية فراسخ وهو بريدان، واذا قصّرت افطرت، ومن لم يقصّر في السفر لم تجز صلاته لأنه قد زاد في فرض الله عزّ وجلّ). فمقتضى عموم التعليل ان الزيادة مبطلة، سواء كانت زيادة سجدة أو ركعة أو تشهد أو تكبيرة لأنه زاد في فرض الله عز وجل. ولكن الجواب عن الاستدلال: بأن في الرواية ما هو محتمل القرينية، حيث قال: ومن لم يقصّر في صلاته. فظاهر قوله ( لمن لم يقصّر) إرادة زيادة ركعة لا مطلق الزيادة، صحيح ان التعميم عام لأنه من زاد في فرض الله، لكن بما ان هذا التعليل مسبوق بما يصلح للقرينية عليه وهو قوله (لم يقصر) الظاهر في زيادة ركعة، فحينئذٍ لا يُحرز شمول التعليل لكل زيادة، ولو كانت زيادة سجدة أو تشهد أو تكبيرة.

**الرواية الثانية:** صحيحة زرارة، ذكرها صاحب الوسائل في (كتاب الخلل، باب 19، من أبواب كتبا الخللن الحديث1): محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم عن علي عن ابيه، عن ابن ابي عمير عن اذينه عن زرارة وبكير عن أبي جعفر (ع): (قال: إذا استيقن انه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتد بها، واستقبل صلاته استقبالا إذا كان قد استيقن يقيناً). وظاهرها العموم. من زاد في صلاته المكتوبة لم يعتد به.

ولكن اشكل السيد في (كتاب الخلل، ص 58): بأن هذا في نسخة الكافي التي عندنا، وفي الوافي ومرآة العقل، والتهذيب والاستبصار، نقلاً عن الكافي هكذا عبّر. ولكن في نسخة الكافي عند صاحب الوسائل وعند المجلسي أيضاً، وردت هكذا: (اذا استيقن انه زاد في صلاته المكتوبة ركعة)، بإضافة كلمة (ركعة). وبالتالي لا مرجح لإحدى هذه النسخ على النسخ الاخرى، فحيث تعارضت نسخ الكافي في وجود هذه الكلمة وعدمها إذن لا محالة لم يحرز ما هو الوارد عن المعصوم (ع) فالعمل بالقدر المتيقن، وهو زيادة ركعة.

**الرواية الثالثة**: موثة ابي بصير، الوسائل (باب19، من ابواب الخلل، الحديث2). ["إذا قال في الوسائل (بإسناده) فإن بعض الاستاذة منهم شيخنا الاستاذ (قده) والسيد الاستاذ (دام ظله) يرون أن من تتبع كلام الوسائل يجد انه إذا عقّب الحديث السابق بذكر الشيخ أو الصدوق، وقال: بإسناده كذا، فإذن في الحديث الثاني إذا عقّبه بإسناده كذا، فإنه يعود إلى الأخير"]. الشيخ ينقل الرواية عن الكليني، لكن الشيخ ينقلها بسند معتبر: عن علي بن مهزيار، عن فضالة بن أيوب، عن أبانة بن عثمان، عن أبي بصير، قال: قال ابو عبد الله (ع): (من زاد في صلاته فعليه الاعادة). وهي مطلقة. قال السيد (قده): ولكن لم يحرز اطلاقها، إذ من المحتمل نظرها لزيادة ركعة، إما لمشكلة في المتن أو لمشكلة في المضمون.

إما لمشكلة في المتن: فذكرها ضمن روايات الباب التي تتحدث عن زيادة ركعة مانع من احراز اطلاقها. ولكن مجرد ورودها في باب واحد مع اشتراكهما في المفاد بحسب بعض الموارد وهو زيادة ركعة، لا يمنع من جريان مقدمات الحكمة في الرواية الثانية وانعقاد اطلاقها لسائر افراد الزيادة. او مشكلة في المضمون: ونقل ذلك عن شيخه المحقق الحائري في كتاب الصلاة، أن شيخه الحائري هو الذي طرح هذا الاحتمال، لمشكلة في المضمون، حيث ان المحقق الحائري قال: بأن ظاهر الرواية (زاد في صلاته). وذكر ذلك في (كتاب، ص44) نقلاً عن (كتاب الصلاة، للمحقق الحائري، ص312): قالت الرواية (زاد في الصلاة)، ولا يصدق أن الصلاة زادت الا بزيادة ركعة، واما زيادة التشهد فالصلاة لا تزيد، إنما اقحم في الصلاة تشهد، اقحم في الصلاة ركعة، إنما يصدق أن الصلاة زادت إذا زاد ركعة، لا ما إذا زاد تكبيرة أو سجدة أو تشهداً. ولكنه ناقشه، فقال: فرق بين زيادة الصلاة، والزيادة في الصلاة. فلو قالت الرواية: من زادت صلاته فعليه الإعادة، ربما يأتي كلام المحقق الحائري، من أن المقصود زيادة ركعة، أما الرواية قالت: من زاد في صلاته، والصلاة كما تصدق على زيادة ركعة تصدق زيادة سجدة.

### 039

مازال الكلام فيما أفاده السيد الامام (قده) من مانعية الزيادة العميدية من صحة الصلاة لم تثبت. لأن مستند هذه المانعية احدى روايات ثلاث، وسبق منع دلالة الروايتين الأوليين. وصل الكلام إلى **الرواية الثالثة**، وهي (**من زاد في صلاته فعليه الاعادة**).

وذكرنا أن الاستدلال بها على مانعية الزيادة العمدية مبتلى بمحاذير ثلاثة:

**المحذور الاول:** احتمال ان موردها زيادة الركعة، لا مطلق الزيادة. وقد سبق الكلام فيه.

**المحذور الثاني**: لو سلّمنا أن قوله (ع) في موثقة ابي بصير (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) عام لكل زيادة، لكن يوجد له معارض، الا وهو حديث (لا تعاد)، حيث إن بين الروايتين عموماً من وجه، فإن موثق أبي بصير (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) دالّ على مانعية الزيادة سواء كانت عمدية أو سهوية. وصحيح (لا تعاد) دالٌّ على أنّ الاخلال بغير الخمسة إن كان عن عذر فليس بمبطل، سواء كان الاخلال بالنقص أم بالزيادة، فالموثق أعم من حديث (لا تعاد) لشموله للزيادة العمدية. وصحيح (لا تعاد)، اعم من الموثق لشموله للنقص، واختصاص الموثق بالزيادة.

فيلتقيان في الزيادة السهوية. حيث إن مفاد الموثق مبطلية الزيادة للصلاة وإن كانت سهوية، ومفاد صحيح لا تعاد عدم ضائرية الإخلال السهوي بغير الخمسة سواء كان نقصا أو زيادة، فيتعارضان في الزيادة السهوية. فإذا تعارضا فإما ان نرجّح لا تعاد على الموثق، لمرجح صدوري وهو الشهرة حيث ان المشهور عمل بصحيح (لا تعاد)، وأفتى بأن الخلل السهوي غير ضائر. وإن لم نقبل هذا المرجح بدعوى كما هو دعوى السيد الخوئي: ان الشهرة التي تكون من مرجحات احد المتعارضين على الآخر لا تشمل الشهرة العملية، كما هو مبنى السيد البروجردي والسيد الإمام (قدس سرهما) بل على مبنى السيد الخوئي انه تختص بالشهرة الروائية التي تصل إلى حد يعد المعارض شاذّاً بحيث تكون الشهرة الروائية معاصرة للاطمئنان بالصدور لا مطلق الشهرة. فلو بنينا على أن المرجّح الصدوري هو ما يقوله السيد الخوئي،

مع ذلك يقول السيد الامام: إن لم يتم المرجح الصدوري لحديث (لا تعاد)، تصل النوبة للمرجح المضموني، أي موافقة حديث (لا تعاد) للسنة النبوية الواردة في حديث الرفع، (رفع عن امتي ما لا يعلمون). وقد أستفيد من الروايات الشريفة (**لا تقبلوا علينا الا ما وافق كتاب ربنا وسنة نبينا**) وفي بعضها (**إلّا ما وافق الكتاب والسنة**) فإذا كان احد النبويين مستفيض أو متواترك كان ذلك مرجحّا له، وحديث (لا تعاد) يدل على أن الاخلال بالسنة بزيادة سهوية غير ضائر بصحة الصلاة، وكذلك حديث الرفع يقول: إذا شككنا في ان الزيادة السهوية قادحة أم لا، مانعة أم لا، فالمانعية مما لم يعلم، وحيث ان المانعية مما لم يعلم شملها حديث الرفع، فمفاد حديث (لا تعاد) موافق لمفاد السنة النبوية في حديث الرفع، وهذا مرجح لها، (لحديث لا تعاد) على المعارض وهو موثق أبي بصير.

ولو منع من ذلك، بأن قيل بأن مفاد حديث (لا تعاد) الصحة الواقعية، أي أن مانعية الزيادة من الاول ضيّقة وقاصرة عن ان تشمل الزيادة السهوية، فالزيادة السهوية ليس بمانع. بينما مفاد حديث الرفع حتى بناء على مبنى الآخوند من ان حديث الرفع رافع للحكم المشكوك ظاهراً، فإن الرفع ظاهري لا واقعي، فما هو ناظر اليه حديث (لا تعاد) سابق رتبة على ما هو ناظر اليه حديث الرفع، فإن حديث لا تعاد ، رافع للمانعية في حالة السهو واقعاً، بغض النظر عن الشك وعدمه، بينما رفع المانعية في حديث الرفع فرع وجود شك في المانعية الواقعية. فكيف يُعد حديث (لا تعاد) السابق رتبة موافقاً للسنة النبوية الناظرة لما هو متأخر عن مفاده رتبة؟ كي يكون ذلك مرجّحاً. فيقول السيد الإمام: لنفترض ان لا مرجح لحديث (لا تعاد( على الموثق، فهنا مكافئا، فيتساقطان، فيرجع إلى مقتضى القاعدة، ومقتضى القاعدة صحة الصلاة ظاهراً بالبراءة. **الجواب عن هذا المحذور**: إنّ مفاد (لا تعاد) حاكم على الموثق، حيث ان حديث (لا تعاد) ناظرٌ للأدلة الاولية، ادلة الاجزاء والشرائط والموانع، فحديث لا تعاد يقول: كل جزء أو شرط أو مانع لا تمتد جزئيته وشرطيته ومانعيته للاخلال السهوي، فحديث (لا تعاد) ناظر إلى مفاد الأدلة الأولية، من أدلة الجزئية أو الشرطية أو المانعية، ومضيّق لدائرتها بحيث لا تشمل فرض الاخلال السهوي نقيصة أو زيادة.

والسيد ذكر هذا مكررا في كتاب الخلل، قال: ودعوى الحكومة ممنوعة، لأنه يعتبر في الحكومة لسان المسالمة، ولا تتأتى في لسان المصادمة، والمقام من موارد لسان المصادمة. لا لسان المسالمة. فإذا قال في حديث: (يعتبر في الصلاة الطهارة الخبثية). وقال في حديث آخر: (الطواف في البيت صلاة)، فالثاني حاكم على الاول لأن اللسان مسالم للاول، لأنه متصرف في موضوعه توسعة أو تضييقاً. او كما إذا قال: (من شك بين الثلاثة و الاربعة بنى على الاربع). وقال في حديث آخر: (لا شكّ لكثير الشك). فإن اللسانين متصادمان، فلسان الأول يعيد ولسان الثاني لا يعيد، فحيث لا يوجد بين من زاد في صلاته فعليه الاعادة، وبين: (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة) حيث لا يوجد بينهما لسان المسالمة فلا حكومة.

**الجواب عما أفاده** **واضح**، فإن مدعانا ان الحكومة في الذيل لا في صدر الرواية، فإن صدر صحيح لا تعاد مجرد تطبيق لا أكثر، حيث قال: (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة) فذكر الكبرى في الذيل: (والتشهد سنة والقراءة سنة ولا تنقض السنة الفريضة). فالحديث دائر على أن المدار على الكبرى المذكورة في الذيل، فهل لسان الكبرى المذكور في الذيل لسان المصادمة مع الموثق أم لسان المسالمة؟ فالجواب: ان بينهما لسان المسالمة لا المصادمة. حيث إن مفاد حيث (لا تعاد) أن الإعادة واجبة إذا كان نقضاً للصلاة، وعدم الإعادة إذا لم يكن نقضاً للصلاة، فالمدار على النقض. إذن مفاد الذيل في حديث (لا تعاد) بيان الموضوع في الموثق، فكأنه قال: من زاد في صلاته فعليه الاعادة. إذا كان نقضاً للصلاة. واما إذا لم يكن نقضا فلا اعادة، ومن الواضح ان لسان التعليل حاكم على لسان المعلل، الحكم المعلل، لأجل ذلك بينهما لسان المسالمة لا لسان المصادمة، فيكون ذيل حديث (لا تعاد) حاكماً على مفاد موثّق أبي بصير. ورد السيد ذلك: فقال: إن قوله (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) ليس هذا المفاد مراداً للمولى بل هو كناية، أي مفاد قوله (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) الكناية عن ان الزيادة نقض، فكأنه قال: من زاد في صلاته فالزيادة نقض للصلاة، ولأنها نقض يعيد، فقوله أعاد صلاته، أو فعليه الإعادة ، كناية عن الناقضية. إذن فبحسب المكنِي لا بحسب لسان الكناية: يكون حديث أبي بصير الموثق معارضا للذيل في حديث (لا تعاد) لا ان حديث (لا تعاد) حاكم، بل هما متعارضان، فإن حديث (لا تعاد) يقول: الاخلال بالسّنة عن عذر ليس بناقض. وموثق ابي بصير يقول: الزيادة ناقض. إذن بينما عموم من وجه، لأن ذاك يقول الاخلال بالسنة عن عذر زيادة أو نقصا ليس بناقض، والموثق يقول: الزيادة ناقض عمدا أو سهواً. فرجعنا إلى التعارض. فالحلّ في الرجوع إلى العرف. هل أن قوله (من زاد في صلاته فعليه الإعادة) كناية عن ان الزيادة نقض للصلاة؟ أم لا؟ أي انه يتكلم عن الأثر. فيقول بأن الزيادة موجبة للبطلان. وأنّ قوله في الذيل في حديث (لا تنقض السنة الفريضة) أنّ مفاده قصر الأدلة ومنع امتداد الناقضية لفرض الإخلال السهوي بالسّنة. فهل يستظهر العرف أن النسبة بين مفاد الموثق وذيل حديث (لا تعاد) نسبة المعلل للعلة؟ أو أن النسبة بينهما نسبة المفادين في عرض واحد؟ ولكن مع ذلك، حتى لو فرضنا أن مفاد الموثق هو بيان الناقضية والمانعية، سلّمنا بذلك، أي أن قوله (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) كناية عن الناقضية، لكن في ذيل حديث (لاتعاد)، حيث قال: (لا تنقض السنة) ظاهر في المفروغية عن وجود سنن، فحيث عبّر (لا تنقض السنة) أي ما فرغ عن كونه سنّة. سنة في الجزئية وسنة في الشرطية وسنة في المانعية، ما فرغ عن كونه سنة، اما لكونه شرط وإما لكونه مانع، الاخلال به عن عذر ليس بناقض. فحيث إن ذيل حديث (لا تعاد) ظاهر في المفروغية عن وجود سنة، بينما الموثق هو في بيان تأسيس السنة، سنة المانعية. إذن فلا محالة فإن مفاد حديث (لا تعاد) متأخر رتبة عن مفاد الموثق ناظر إليه، لأنه مبيّن أن الإخلال بالسنة بعد المفروغية عن كونها سنة لا ينقض الفريضة، بينما موثق أبي بصير يقول: مانعية الزيادة سنة، وذاك يقول هذه السنة الاخلال بها عن عذر لا ينقض الفريضة.

فبذلك، يكون حديث (لا تعاد) حاكم، وليس معارض حتى يسقط الموثق عن الاعتبار عن المعارضة، بل يبقى الموثق دالاً على أنّ الزيادة العمدية وخرجنا عنه بالزيادة السهوية بخروج الحاكم ألا وهو حديث (لا تعاد).

**الملاحظة الثانية**: إن السيد الامام (قده) اسقط الموثق برمته لأنه معارض مع حديث (لا تعاد) في جزء من المدلول، وهو الزيادة سهوية.

فهذا مبني على مبنى في تعارض الادلة، وهو إذا تعارض العامّان من وجه، فهل يسقطان في خصوص موطن المعارضة؟ أم بتمام مدلول الإمام؟

والمعروف انهما يسقطان بمدلول المعارضة، إذ لا موجب لسقوط مدلوله فيما ليس معارض فيه.

إلاّ أن السيد وغيره لعلهم بنوا على ان التبعيض في الحجية في مدلول الدليل الواحد غير عرفي، لأنه ليس له مدلولان بل مدلول واحد، الزيادة مانع من صحة الصلاة، فالتبعيض في هذا المدلول الواحد، بأن نقول الزيادة العمدية حجة، والزيادة السهوية ليست بحجة لوجود معارض، وهو حديث (لا تعاد). التبعيض في المدلول الواحد من حيث الحجية غير عرفي ومستهجن، مقتضى ذلك إذا تعارض العامان من وجه ان يسقطا بتمام مدلوليهما لا بخصوص المعارض مبطل المعارضة. لعله بنى على هذا المبنى فلذلك ذهب إلى أن الموثق يسقط بتمام مدلوله حتى في الزيادة العميدة، وهذا خلاف مبنائي.

### 040

**المحذور الثالث**: في العمل بالموثق: (من زاد في صلاته فعليه الإعادة)، أن المشهور لم يعملوا بالموثق، أما في موارد الزيادة السهوية فلعملهم بحديث الرفع، أو بحديث (لا تعاد)، وأما في موارد الزيادة العمدية. فقد عملوا ببعض النصوص الخاصة الدالة على البطلان، أو بالمستثنى في حديث (لا تعاد) بناءاً على شموله بالزيادة كشموله للنقيصة. أو ببعض الوجوه العقلية.

وعدم عملهم بالموثق قادح في حجيته، فالنتيجة: ان لا دليل على مبطلية الزيادة العميدة.

**ولكن، يلاحظ على ما أفيد:**

إنّ المانع هو الإعراض، لا مجرد عدم العمل، فإن ما قام عليه بناء العقلاء حجية خبر الثقة، لكن لا نحرز بناءهم على العمل بخبر الثقة مع قيام منشأ عقلائي على الخلاف، كما أفاد المحقق الاصفهاني، وإعراض المشهور من القدماء عن العمل بخبر مع صحته سنداً وروايته من قبلهم منشأ عقلائي للكشف عن خلل في الخبر لم يصل إلينا، أي انكشف لهم لقربهم من زمان تدوين الروايات ولم يصل الينا. فهنا يتم القادحية.

أما مجرد أننا لم نر المشهور استندوا في الفتيا لخبر من الاخبار، فهذا ليس مصداقاً للإعراض الذي يعد منشئاً عقلائياً مانعاً من الحجية. فلعلهم يرون حكومة (لا تعاد) على (الموثّق) في موارد الزيادة السهوية، وفي موارد الزيادة العمدية حيث اتحد مفاده ما دلّ على البطلان من المستثنى في صحيح (لا تعاد) أو الروايات الخاصة، لذل استندوا إلى الجميع في الفتيا بالبطلان، فمجرد عدم الاستناد اليه في مقام الفتيا ليس محذوراً مانعا عن العمل به. فالصحيح تمامية الموثق، (موثّق أبي بصير: من زاد في صلاته فعليه الإعادة) صدوراً ومضموناً في الدلالة على مانعية الزيادة. غاية ما في الباب يحمل على الزيادة العمدية بمقتضى حكومة (لا تعاد).

هذا تمام الكلام فيه مسألة (مبطلية الزيادة العمدية لتكبيرة الإحرام).

**المسألة الأخرى: الزيادة السهوية.**

وقد يستدل على مبطلية الزيادة السهوية بتكبيرة الاحرام بالاجماع.

**وأشكل سيدنا الخوئي على ذلك**: بأن دعوى قيام اجماع من الاصحاب على ان تكبيرة الاحرام ركن، واجماع آخر: على ان الركن ما تبطل الصلاة بزيادته ولو سهواً، أول الكلام. فإنّا لو سلّمنا بالإجماع الاول، ان تكبيرة الإحرام ركن، لم نسلّم بالإجماع الثاني، وهو أن الركن ما تبطل الصلاة بزيادة ولو سهواً، بل ما تبطل الصلاة بنقيصته عمداً أو سهواً.

وأما ما دخل فيه المحقق الهمداني من البحث عن معنى الركن لغة وعرفاً، من أجل الوصول إلى أن معنى الركن عرفاً هو العماد الذي يضر نقيصته وزيادته.

يقول الذي اقحمه المحقق الهمداني بحث لغو، لأنه لم يرد لفظ الركن في دليل من الأدلة كي نبحث في تحديد معناه اللغوي والعرفي. إذن بالنتيجة: لم يثبت إجماع على مبطلية زيادة التكبيرة سهواً.

فمقتضى القاعدة: عدم مبطلية الزيادة السهوية واقعاً، بمقتضى حديث (لا تعاد). فإن الحديث استثنى الخمسة فقط، فالإخلال بغير الخمسة نقيصة أو زيادة إذا كان اخلالا سهوياً فهو غير مبطل.

إن قلت: إن حديث (لا تعاد) لا تشمل الزيادة من الأساس. والنكتة في ذلك ان بعض افراد المستثنى في حديث (لا تعاد) لا زيادة فيه كالوقت والقبلة والطهور، فإنها أمور لا تقبل الزيادة. فإذا كان مورد تطبيق الصحيحة مورداً لا يقبل الزيادة فهو إن لم يكن قرينة على اختصاص الصحيحة بباب النقيصة فلا اقل فهو مانع عرفي من إحراز شمولها لباب الزيادة، فالنتيجة أننا لم نحرز شمولها للزيادة كي نستدل بها على أن الزيادة السهوية غير مبطلة، فإن الزيادة خارجة عن مفادها تخصصاً.

**قلت: أولاً:** إن المدار في حديث (لا تعاد) على الذيل، لا على الصدر، وهو قوله (لا تنقض السنة الفريضة) الذي بإطلاقه يشمل كل خلل، سواء كان خللاً بالنقيصة، أو خللاً بالزيادة، فكل خلل بسنة إذا كان الاخلال عن عذر فإنه لا يوجب نقض الصلاة.

وأما عدم محذور في الزيادة في صدر الرواية (المستثنى) ان يوجد محذور في دعوى الزيادة. فهو لا يضر بعموم الكبرى، لأن عدم محذور في الزيادة لعدم معقوليتها لا ان الزيادة لا اثر لها، لو دل الصدر على ان الزيادة لا اثر لها فربما يكون هذا مانع من العموم ، اما إذا دل الصدر على ان الزيادة غير معقول، فهذا لا يمنع عموم الخلل من الزيادة و النقيصة.

**ثانياً:** إن كان بعضها لا يتصور فيه الزيادة فالبعض الاخر يتصور فيه وهو الركوع والسجود.

**ثالثاً**: إن اغمض النظر عن كل ذلك، فعدم شمول المستثنى للزيادة لا يعني عدم شمول المستثنى منه في الزيادة، لو كان المستثنى منه غير شامل للزيادة، لم يشمل المستثنى الزيادة، أما عدم شمول المستثنى للزيادة لا يعني عدم شمول المستثنى منه، بل يتمسك بعمومه، فكأنه قال: كل خلل في سنة عن عذر لا يوجب البطلان الا الخمسة، فإن الخمسة لا يقدح نقصها في البطلان لعدم تصور الزيادة فيها.

فقصور المستثنى عن الشمول لا يمنع عموم المستثنى منه.

**فتلخص**: ان مقتضى صحيحة (لا تعاد)، عدم مبطلية زيادة تكبيرة الاحرام سهواً.

ثم دخل في الذيل سيد العروة:

(ولو كان في صلاة ونسي وكبر لصلاة اخرى. فالاحوط اتمام الأولى واعادتها). هذا هو كلام سيد العروة.

**فنقول:** حاصل الكلام في التعليق على متن العروة، أن يقال: إن تكرار التكبيرة عمداً أو سهواً على نحوين:

**النحو الأول**: أن يكون قاصداً للافتتاح بها في نفس الصلاة التي شرع فيها، كما لو كبّر بقصد افتتاح صلاة الظهر ثم بعد الفاتحة كبّر بقصد افتتاح نفس الصلاة.

**النحو الثاني**: أن يقصد افتتاح صلاة اخرى.

**أما النحو الاول**: إذا قصد افتتاح نفس الصلاة، فهنا فرضان:

**الفرض الاول:** أن يقصد رفع اليد عن الفرد من الصلاة الذي دخل فيه وافتتاح فرد آخر من الصلاة، كما لو صلى الظهر فرادا ثم يريد ان يصلي جماعة.

أن يقصد رفع اليد من صلاته لشخص آخر من نفس الصلاة ولا موجب لبطلان الثانية، فإن غايته أنه أبطل الاولى وتلبس بالثانية، أمّا أن التكبيرة الثانية لاغيّة، فهذا لا موجبه له، وقد سبق البحث عنه.

**الفرض الثاني:** أن يقصد الافتتاح بعد الافتتاح، على نحو التشريع، وقد ذكرنا فيما سبق ان هذا تشريع في مقام الامتثال، وليس تشريعاً في الجعل ولا تشريعا في التطبيق، وإنما تشريع في مقام الامتثال، وذكرنا ان التشريع في مقام الامتثال غير ضائر، اما انه لا يقدح بالمقربية لدى المرتكز العقلائي، وإما لأن التشريع المبغوض هو ما كان عنواناً للقصد الجوانحي، لا للعمل المبرز له كما ذهب اليه سيد المنتقى (قده)، فبناءاً على ذلك لا يضر قصد الافتتاح بعد الافتتاح. فصلاته صحيحة. هذا إذا كانت الزيادة عمدية، فضلاً عن السهوية.

وإلا فإذا كانت سهوية فهي محكومة بـ (لا تعاد) لو شككنا في مانعيتها على نحو الشبهة الحكمية.

**النحو الثاني**: أن يكبّر بقصد افتتاح صلاة أخرى. غير الصلاة التي شرع فيها.

فنقول أيضاً لا موجب للبطلان، حتى لو كانت عمدية فضلاً عن السهوية. قصد وهو في صلاة الظهر عمداً افتتاح صلاة العصر، أو قصد وهو في صلاة الاداء عمداً افتتاح صلاة القضاء، من دون ان يرفع يده عن صلاته، بناءاً على عدم اشتراط الترتيب في البقاء في الاستمرار. فإذن لا دليل على مبطليتها عمداً فضلا عما إذا كان سهواً. لعدم المقتضي ولدفع المانع. أمّا عدم المقتضي للبطلان، فلأنه لا مقتضي للبطلان الا دعوى صدق الزيادة. فإنه يقال ان التكبيرة بقصد افتتاح صلاة اخرى زيادة، فتشملها: (من زاد في صلاته فعليه الإعادة).

ولكن بناءاً على مبناه فهذا ليس زيادة، لأن الزيادة متقومة بالإتيان بالشيء بقصد الجزئية من صلاته التي بيده، ولم يقصد بها الجزئية من صلاته التي بيده، وانما قصد بها الجزئية من صلاة أخرى، لأنه قصد افتتاح صلاة أخرى. فحيث لم يقصد بها الجزئية التي من صلاته التي بيده لا يتكون زيادة. ولذلك ناقشناه نحن فيما سبق، وقلنا: بأن كلامه هذا يأتي حتى في التكبيرة التي قصد بها افتتاح نفس الصلاة، إذا قصد رفع اليد عن الصلاة التي شرع فيها، وقلنا من كبّر ثانية بقصد افتتاح الصلاة هذه، فتارة لا يقصد رفع اليد، وهنا يقال أتى بالتكبيرة بقصد الجزئية بالصلاة التي شرع فيها، فهذه زيادة عمدية، فيشملها الموثق (من زاد في صلاته فعليه الإعادة).

أما من كان في صلاة الظهر مثلا وكبر ثانية بقصد افتتاح صلاة الظهر ورفع اليد عما في يده، فهو يريد ان يدخل في فرد آخر في صلاة الظهر، فهذا لا يصدق عليه أنه زيادة، إذ لم يقصد بها الجزئية عما شرع فيه، بل قصد هدمه، والشروع بفرد آخر، وقصد آخر، إذن بالنتيجة: من زاد تكبيرة بقصد الافتتاح لصلاة أخرى أو لفرد آخر من الصلاة التي تلبس بها عمداً لا مقتضي لبطلان صلاته، لأنه ليس ذلك مصداقاً للزيادة المبطلة، فإذا لم يكن مقتضى للزيادة المبطلية، فمقتضى إطلاق الأدلة صحة صلاته، لأن الادلة لم تشترط الادلة بعدم تكرار التكبيرة، وإن لم تكن في الادلة اللفظية إطلاق فمقتضى البراءة عدم مانعية تكرار التكبيرة.

**وأما من جهة دفع المانع**: فقد يقال: أن مقتضى رواية القاسم بن عروة: (لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم فإن السجود زيادة في المكتوبة) ان التكبيرة زيادة على كل حال، لأن من سجد سجود التلاوة لم يقصد بسجود التلاوة انه جزء من صلاته، بل قال هذا سجود تلاوة ومع ذلك اعتبره الامام زيادة. فإذا اعتبر سجود التلاوة زيادة مع انها لم يقصد به الجزئية من صلاته، فكذلك تكرار التكبيرة بقصد افتتاح صلاة اخرى.

السيد الخوئي يجيب: ما ورد في رواية القاسم بن عروة تعبّدٌ. لو أردنا ان نتعدى عنه فنتعدى لخصوص الركوع، لأنه لا يحتمل بحسب المرتكز المتشرعي فرق بين السجود والركوع، فما دلَّ على أنّ السجود بقصد آخر زيادة، يعني أنّ الركوع بقصد آخر زيادة. أمّا التعدي عن الركوع والسجود لكل شيء بلا موجب مع احتمال الخصوصية للسجود.

**يقول:** فيعلم من ذلك ان الشارع عين لكل ركعة كمية خاصة من الركوع والسجود لا يتجاوز عنها ولا يزاد عليها ولو كان بقصد صلاة أخرى، وأما بقية الأجزاء ومنها التكبيرة، فحيث لم يرد فيها مثل هذا الدليل، فلا يكون القادح فيها الا الزيادة الحقيقية المتقومة بقصد الجزئية، والمفروض انه لم يقصد الجزئية.

"هذا في فرض العمد وأما في فرض السهو فالأمر أوضح". **قال:** ولو شككنا مع ذلك في المانعية فمقتضى البراءة عدم مانعيتها.

وهناك نقطة ذكرها المحقق النائيني في (الصلاة) وهي: ما لو دخل في صلاة أخرى، فإن أتى بركوع أو سجود للصلاة الأخرى فعلى رأي سيدنا (قده) تبطل صلاته، لأنه زاد ما هو مبطل من حيث الزيادة على كل حال، كالركوع والسجود. واما على رأي المحقق النائيني، الذي يقول: إنّ مفاد رواية القاسم بن عروة ما إذا قصد الاتيان بسجدة التلاوة في صلاته، يعني جعل صلاته ظرفا لسجدة التلاوة. فهذا يقال زاد في صلاته.

أمّا إذا افتتح صلاة أخرى، فقد قصد تأجيل هذه الصلاة ورفع اليد رفعاً مؤقتا إلى أن يعود إليها، فقال مثلا: بما أنني تذكرت أن عليّ صلاة قضاء، فآتي بصلاتي القضائية وارجع لصلاتي الأخرى. فهنا بما انه قصد رفع اليد عن صلاته رفعاً مؤقتا فلا يصدق انه زاد في نفس الصلاة فحتى لو اتى بركوع وسجود وأتم قضاء صلاة الفجر، كما لو كان في صلاة الظهر مثلا، ورجع إلى صلاة الظهر مرة أخرى فالصلاة صحيحة.

ولكن سيدنا الخوئي قال: لو اغمضنا النظر عن رواية القاسم بن عروة فإن السلام كلام آدمي مخرج من الصلاة. لأن قوله (ع) في الرواية: (كلما ذكرت الله والنبي فهو من الصلاة، فإذا قلت السلام ورحمة الله فقد انصرفت). فإن مقتضى اطلاق قوله (فقد انصرف) أنه متى ما احدث السلام اثناء الصلاة خرج من الصلاة، ربما صحّت الصلاة التي دخل فيها لكن بطلت الصلاة الأولى لأنه انصرف عنها بقوله (السلام عليكم).

**لكن للمحقق النائيني أن يقول**: أن ظاهر قوله (ع): ( كلما ذكرت الله والنبي فهو من الصلاة، فإذا قلت السلام عليكم ورحمة الله فقد انصرفت)، أي فقد انصرفت من الصلاة التي سلّمت لها، وجعلت السلام جزئا منها، ولا تدلُّ على الانصراف من طبيعي الصلاة. إذن فلو كنا نحن ومقتضى الصناعة، لقلنا بأن اقحام صلاة في صلاة غير مبطل.

نعم، ربما يقال إنّ هناك إجماعاً أو ارتكازاً على عدم الصحة، إن تم ذلك فهو المانع.

ويأتي الكلام في **المسألة الرابعة**، وهي: (**اشتراط القيام والاستقرار في تكبيرة الإحرام**). تعرّض لها السيد الخوئي (قده) في (ص108، ج14).

### 041

### **المسألة الرابعة**: (يجب فيها \_تكبيرة الإحرام\_ القيام والاستقرار، فلو ترك أحدهما بطل عمدا أو سهواً).

وظاهر كلامه أن شرطية القيام والاستقرار مطلقة، بحيث ان الاخلال بأي منهما ولو كان سهوياً فهو مبطل. لذلك وقع الكلام في قيدين: **قيد القيام، وقيد الاستقرار.** والكلام في قيد القيام في مقامين: في أصل اعتباره. وفي شمول اعتباره لفرض السهو.

**المقام الأول في أصل اعتباره، فيه بحثان**:

**البحث الأول**: في الدليل على أصل الاعتبار. **البحث الثاني**: في شمول الاعتبار لحال صلاة الجماعة.

**المقام الاول من البحث الاول**: ما هي أدلة اعتبار القيام في صحة تكبيرة الإحرام. وقد ذكر سيدنا الخوئي تبعاً لمن سبقه (مستند العروة، ج14، ص108) عدة روايات: **منها:** صحيحة حمّاد، قال فيها: (فقام أبو عبد الله (ع) مستقبل القبلة منتصباً، فقال: الله اكبر). بضم قوله في ذيلها: (يا حمّاد، هكذا فصلّ). الظاهر في شرطية كل ما فعله، ما لم يقم دليل على خلافه. المسألة الآن هي في الصحة وعدم الصحة، كلامنا في حكم وضعي، الظاهر لشرطيته حال تكبيرة الإحرام، لا الظاهر في الوجوب التعييني. **ومنها:** صحيحة زرارة قال، قال ابو جعفر (ع) في حديث: (وقم منتصباً فإن رسول الله (ص) قال: من لم يقم صلبه فلا صلاة له). فقد ادعي كما في الفقيه والمستمسك وكلام سيدنا (قده): إن مقتضى إطلاق هذه الرواية (فقم منتصباً) اعتبار القيام منتصباً في صحة تكبيرة الاحرام، فهذا من التمسك بالإطلاق لكن لو تأمل في ذلك لقيل أنّ الرواية في مقام بيان الانتصاب لا في مقام بيان أصل القيام. حيث قالت الرواية: (وقم منتصباً فإن رسول الله قال: من لم يقم صلبه فلا صلاة له). فإن ظاهر التعبير أن ظاهر القيام مفروغ عنه وإنما الكلام في كيفية القيام، هل أنه يعتبر في القيام أنه منتصب القامة أن يكفي ولو كان منحنياً، فالإمام في مقام بيان هذه الجهة وليس في مقام بيان اصل القيام، بل أخذ القيام مفروغاً عنه، ثم قال: يا زرارة إذا قمت فلابد ان تقوم منتصباً لأن رسول الله قال من لم يقم صلبه في الصلاة فلا صلاة له. فحينئذٍ لا معنى للتمسك بإطلاق القيام، إنما يتمسك بإطلاق اعتبار هذه الكيفية في فرض القيام. أي ان التمسك بالإطلاق فرع كون المولى في مقام بيانه، وأنا الآن لم اقم في مقام بيانه، وإنما أقول إذا قام فليقم منتصباً. **ومنها:** صحيح ابي حمزة عن قول الله عز وجل {الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً على جنوبهم} قال: الصحيح يصلي قائماً. أيضاً نتمسك بإطلاقها.

**ومنها:** صحيح ابي بصير عن ابي عبد الله (ع)، قال: قال أمير المؤمنين (ع): (من لم يقم صلبه فلا صلاة له). هذا الحديث الاخير يرد فيه الإشكال، انه في مقام بيان إقامة الصلب، وليس في مقام بيان اعتبار اصل القيام، كي يتمسك بإطلاقه لما هو محل الكلام، فإن التمسك بالإطلاق فرع كون المولى في مقام البيان من جهته، وهو ليس في مقام البيان من هذه الجهة.

**البحث الثاني:** على فرض اشتراط القيام منتصبا في تكبيرة الاحرام، هل يشمل ذلك حال الجماعة؟ كما لو ادرك المأموم الإمام راكعاً، فكبر للركوع وهو منحني، فهل يشمل اعتبار القيام منتصباً في مثل هذا الفرض؟ وهو من كبّر لأجل الالتحاق بالإمام منحنياً.

فان الشيخ في (المبسوط والخلاف) قال لا يعتبر ذلك، واستدل عليه، بأن الاصحاب حكموا بصحة هذه التكبيرة وأن الصلان تنعقد به، إذن لا فرق بين أن يكبر قائما أو يأتي به منحنياً، فمن ادعى البطلان احتاج إلى دليل، من يدعي الصحة يحتاج إلى دليل.

**وأورد عليه كما في المستمسك: وهنا:**

**أولاً:** أنه يكفي اعتبار القيام اطلاق الروايات السابقة.

**ثانياً:** حكم الاصحاب بصحة صلاته لأنه يكفي في الالتحاق بالجماعة التكبير حال الركوع بقصد تكبيرين: تكبيرة الإحرام وتكبيرة الركوع. ولم يكن الاصحاب في مقام البيان من هذه الجهة وهي مسألة الانتصاب أو الانحناء حتى يقال بأن كلامهم ناظر لذلك وأنهم يحكمون بصحة الصلاة حتى لو كبّر منحنياً، هم في مقام البيان من هذه الجهة، ان المأموم لا يشترط في صحة صلاته ان يكبر تكبيرتين، فلو كبر تكبيرة واحدة وركع فأتمامه صحيح.

**ثالثاً**: وهي مهمة: يكفي في الحكم بالبطلان صحيحة سليمان بن خالد عن أبي عبد الله (ع) أنه قال: (أنه قال: في الرجل إذا أدرك الإمام وهو راكع، وكبّر الرجل وهو مقيم صلبه ثم ركع، فقد ادرك الركعة).

**محصّل العبارة**: إذا أدرك الامام راكعا وكبر وهو مقيم صلبه ادرك الركعة، فهل ينعقد لهذه الجملة الشرطية مفهوم؟ وهو إن كبّر وليس مقيما صلبه فإن صلاته باطلة. يعني لم يدرك الركعة.

**هنا نذكر اموراً ثلاثة:**

**الأمر الأول**: في بحث مفهوم الشرط في الاصول تعرّضوا للجملة المسوقة لتحقق الموضوع، وقالوا بأن الجملة المسوقة لتحقق الموضوع لا مفهوم لها نحو (إن رزقت ولداً فاختنه). إنما الكلام وقع في هذا البحث لو أنّ الجملة المسوقة لتحقق الموضوع بلحاظ قيد اشتملت على قيد تعبدي آخر، لأن الجملة المسوقة لتحقق الموضوع لأن التقيد فيها عقلي وليس جعلي، نظير (لو رزقت ولداً فاختنه)، فإن تقيد الأمر بالختان بمجيء الولد تقيد عقلي وليس جعلياً، فتقيد الامر بالختان برزق الولد تقيد عقلي ولذلك يقولون لا مفهوم له لأن انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط عقلي. وهذا البحث هو الذي وقع عندهم وهو: لو اشتملت الجملة المسوقة لتحقق الموضوع على قيد تعبدي. جعلي. فهل ينعقد مفهوم الشرط لها؟ بلحاظ القيد الجعلي، وإن لم ينعقد بلحاظ القيد العقلي، نظير ان يقول: إن ركب الأمير فخذ بركابه. فهذا تقيد عقلي. لكن لو قال: ان ركب الامر يوم الجمعة فخذ بركابه، أو قال: إن ركب الأمير وهو معمم فخذ بركابه، أو قال: إن ركب الأمير وركب معه فلان فخذ بركابه، هل ينعقد مفهوم الشرط بلحاظ القيود الجعلية أو لا ينعقد؟. هذا البحث الذي وقع عندهم وهي ما إذا وقعت الجملة مسوقة لتحقق الموضوع بلحاظ القيد الأول، واشتملت على قيود جعلية أخرى.

من هنا نرى ان السيد الشهيد في (فقهه): ذهب إلى ان الجملة المسوقة لتحقق الموضوع بلحاظ قيد إذا قيدت بقيد جعلي آخر يثبت لها مفهوم الشرط. واستدل بهذه الرواية: (قال: إذا أصاب يَدك جسد الميت قبل أن يُغسَّل فقد يجب عليك الغسل). فقال السيد (قده) بأن الرواية تدل بحسب المفهوم لو أصاب يده الجسد بعد ان غُسّل الميت فلا يجب عليه غسل يده، استناداً إلى مفهوم الشرط. والحال ان الجملة بلحاظ القيد الأول إذا أصاب يدك مسوقة لتحقق الموضوع، لأن انتفاء غسل اليد عند انتفاء الإصابة من باب السالبة بانتفاء الموضوع، لكن بلحاظ القيد الثاني، صح، وهو قيد جعلي وهو قبل ان يُغسّل، فالسيد الشهيد (قده) يقول ليس المدار على القيد الأول بل المدار على المجموع، وبما ان المجموع يعني أن الشرط هو ليس مطلق الإصابة وإنما الشرط هو الإصابة الخاصة وهي الإصابة قبل ان يُغسّل، إذن فمقتضى ذلك ان الشرط اصابة خاصة واذا كان الشرط اصابة خاصة إذن يثبت له المفهوم، بلحاظ أن تقيد وجوب الغسل بالإصابة الخاصة تقيد جعلي وليس عقلياً. فيثبت المفهوم بلحاظه.

ولكن سيدنا الخوئي (قده) أفاد في بحث (الاصول) بالتفريق بين ان تكون جملتان أو جملة واحدة. فاذا كانت جملة واحدة بحيث كان القيد الجعلي وصفاً ظرفاً، إن ركب الامير يوم الجمعة، أو: إن ركب الامير معمما . فلا يثبت مفهوم الشرط، لأن الشرط حينئذ الركوب يوم الجمعة، الركوب معمماً. ومن الواضح (الركوب معمماً) هذا شرط مسوق لتحقق الموضوع. أما لو كانت جملة أخرى: إن ركب الأمير وكان يوم الجمعة. أو: إن ركب الأمير وهو معمم، يقول هنا يثبت المفهوم، لأن وجود الواوي ظاهر عرفا في تكرار الشرط، كأنه قال: إن ركب وإن كان ركوبه يوم الجمعة، أو: ركب، وإن كان معمماً. فيثبت مفهوم الشرط بلحاظ ظهور الجملة في تكرار الشرط. فيثبت هنا مفهوم الشرط.

**الأمر الثاني**: قد يقال: إن قلتم بأن هذا مفهوم الشرط أو مفهوم الوصف، فالمفهوم حاصل على اية حال. فلو قال: إن ركب الأمير يوم الجمعة فخذ بركابه. صحيح ان مفهوم الشرط انتفى، لكن ثبت مفهوم الوصف. بالنتيجة المفهوم موجود، لأن ظاهر القيد هو الاحترازية؟. الجواب: الكلام بناء على ان المستفاد مفهوم الشرط يستفاد اطلاق الحكم بخلاف ما إذا كان مفهوم القيد فلا يستفاد مفهوم جزئي وليس كلي، البحث انعقد بناءً على هذا الفرض. فاذا قلنا بأن هناك مفهوم للشرط كما يدعي السيد الشهيد (إن ركب الامير معمم فخذ بركابه) فإن ركب غير معمم فلا تؤخذ بركابه اصلاً، ولو في حال من الحالات، مفهوم الشرط حكم كلي وسالبة كلية. أما بناء على ان المفهوم مفهوم جزئي أي بناءً على أن المفهوم مفهوم شرط ومفهوم قيد، وليس مفهوم شرط. السيد الخوئي يقول لا يستفاد منه السالبة الكلية. فالسيد الصدر ايضاً يقول لا يستفاد مه السالبة الكلية، غايته انه ان ركب الامير معمما فخذ بركابه، يعني إن ركب وهو غير معمم، لم يثبت الحكم بالجملة. فلذلك في رواية (إذا أصاب يدك جسد الميت قبل أن يغسل فقد يجب عليك الغسل)، مفادها: إذا اصابت يده جسد الميت بعد ان يغسل، فتغسل اليد في الجملة.

**ولذلك** سيدنا (قده) قال في صحيحة زرارة، (قال: أيما رجل اشترى شيئاً به عيب وعور ولم يتبرأ إليه ولم يبيّن له فأحدث فيه بعدما قبضه فقد وجب عليه البيع)[[24]](#footnote-24). قال السيد الخوئي، بما ان الجملة تعددت فيثبت مفهوم الشرط، ومقتضى تعدد مفهوم الشرط أنه يثبت الخيار للمشتري من بعد التبرأ. فمقتضى ثبوت مفهوم الشرط انه يثبت الخيار للمشتري إذا لم يتبرأ.

الكافي ج‌5، ص: 207 (أَيُّمَا رَجُلٍ اشْتَرَى شَيْئاً وَ بِهِ عَيْبٌ أو عَوَارٌ وَ لَمْ يَتَبَرَّأْ إِلَيْهِ وَ لَمْ يَتَبَيَّنْ لَهُ فَأَحْدَثَ فِيهِ بَعْدَ مَا قَبَضَهُ شَيْئاً ثُمَّ عَلِمَ بِذَلِكَ الْعَوَارِ أو بِذَلِكَ الدَّاءِ إِنَّهُ يُمْضَى عَلَيْهِ الْبَيْعُ وَ يُرَدُّ عَلَيْهِ بِقَدْرِ مَا يَنْقُصُ مِنْ ذَلِكَ الدَّاءِ وَ الْعَيْبِ مِنْ ثَمَنِ ذَلِكَ لَوْ لَمْ يَكُنْ بِهِ). يقول: البائع إذا سكت وجب البيع على المشتري، معناه إذا لم يسكت يثبت حينئذٍ خيار المشتري؟ وهذا خلف المقصود. الجهة الثالثة ويأتي بيانها غداً: هل أن ما ذكره السيد الصدر هو التام، أن الجملة المسوقة لتحقق الموضوع، إذا اقترنت بقيد جعلي سواء كان هذا القيد وصفاً أو حالاً أو جملة أخرى، يثبت مفهوم الشرط. أو المسالة كما فصّله السيد الخوئي. وهو التفريق بين أن يكون المفهوم الجعلي وصفاً؟ أو جملة معطوفة؟ أو جملة أخرى. ولهذا يعممه لجملة حالة، فإنه حينئذ يثبت مفهوم الشرط لا مطلقاً. او نفصل بين العطف وبين غيرها. فما هو المفاد عرفاً؟. **والحمد لله رب العالمين.**

### 042

**ذكرنا فيما سبق:** أن الشيخ الطوسي (قده) أفاد بأن القيام منتصباً ليس شرطاً في صحة تكبيرة الإحرام بالنسبة للمأموم إذا أدرك الإمام وهو راكع.

ولكن سيدنا الخوئي (قده) أفاد في مناقشته: بأن مقتضى مفهوم الشرط في صحيحة سليمان بن خالد، عن أبي عبد الله (ع): أنه قال (في الرجل إذا أدرك الإمام وهو راكع، وكبر الرجل وهو مقيم صلبه ثم ركع قبل ان يرفع الامام رأسه فقد ادرك الركعة).

أن القيام منتصباً شرط في صحة تكبيرة الإحرام حتى بالنسبة للمأموم. وذكرنا هل أن دلالة هذه الصحيحة على هذا الأمر من باب مفهوم الشرط أم من باب مفهوم القيد؟ وذكرنا أنّ هذه كبرى بحثت في علم الاصول وركّز عليها الأعلام في (بحث دلالة آية النبأ على حجية خبر العادل). حيث ذكر المحقق العراقي هناك أن ظاهر آية النبأ: هو أنّ الشرط كون الجائي بالنبأ فاسقاً، وانتفاء الحجية حينئذ شرعياً وليس عقلياً. فنقول هنا أمور ثلاثة:

**الأمر الاول**: إذا كانت الجملة الشرطية المسوقة لتحقيق الموضوع، مشتملة على قيد جعلي تعبدي، كما إذا قال المولى: إذا ركب الأمير يوم الجمعة فخذ بركابه، أو: إذا ركب الامير معمماً فخذ بركابه، أو: إذا ركب الامير وهو معمم، أو: إذا ركب الامير وكان ركوبه مع صحبه فخذ بركابه. المهم أن الجملة اشتملت على قيد آخر غير القيد المسوق لتحقق الموضوع وهو أصل ركوب الأمير. فهنا هل يفهم العرف الانحلال؟ بمعنى أن أداة الشرط تنصب على القيد الجعلي مفروغاً عن القيد العقلي، لأن الفرق بين الجملة الشرطية والوصفية يكون في هذه النقطة، بلحاظ أن الجملة الشرطية إثباتاً متضمنة لركنين: **ركن أخذ موضوعاً، وركن أخذ قيداً في الحكم بعد المفروغية عن ثبوت الموضوع**. فإذا قال المولى: إن جاءك زيد فأكرمه، فالعرف يستفيد من الجملة الشرطية ركنين، ركن هو الموضوع وهو زيد المفروغ عن ثبوته. والركن الثاني هو المجيء. ويرى العرف ان ظاهر الجملة الشرطية ان المجيء قيد محض في الحكم بعد الفراغ عن ثبوت الموضوع، فلأجل أن العرف يفهم من الجملة الشرطية أن الشرط قيد في الحكم بعد الفراغ عن وجود موضوعه لذلك يدور الحكم مدار هذا القيد، بحيث إذا انتفى هذا القيد ينتفي طبيعي الحكم، فوجوب الاكرام ينتفي مطلقاً وبتمام حصصه عند انتفاء المجيء عن زيد المفروغ عن وجوده وثبوته. بينما في الجملة الوصفية، إذا قال: أكرم زيداً الجائي. لا يفهم العرف أن بين القيدين ترتب، أي ان زيد مفروغ عن ثبوته كموضوع، وأن المجيء قيد في الحكم بعد المفروغية عن ثبوت زيد. وإنما العرف يفهم من قوله: أكرم زيد الجائي، أن هذا المقيد وهو زيد الجائي هو بتمامه موضوع للحكم، لا ان أحد الجزئين والآخر قيد في الحكم. فلذلك ما يستفيده العرف وما يستظهر من الجملة الوصفية: ان المفهوم ليس إلا انتفاء الحكم عند انتفاء الحكم عند انتفاء هذا الحكم بتمامه، لا عند انتفاء المجيء مع ثبوت زيد، فهو كما قال: أعتق رقبة مؤمنة أو اكرم زيدا العالم. **وبعبارة أخرى**: أنّ ما يستظهره العرف من الجملة الوصفية ليس الا أنّ الموضوع ليس الا الطبيعي، فإذا قال أكرم زيداً العالم، فيفهم العرف ان موضوع وجوب الإكرام ليس طبيعي زيد، وأما أنّ وجوب الاكرام ينتفي بتمام حصصه عند انتفاء العلم فهذا لا يفهمه العرف. بل يفهم العرف من أكرم زيد العالم أن موضوع وجوب الاكرام ليس هو طبيعي زيد، فالوجوب ينتفي عند انتفاء الوصف في الجملة، أما أنه يدور مدار العلم عن زيد المفروغ عنه فهذا لا يستفيده من الجملة الوصفية، كما يستفيده لو كانت الجملة شرطية. فالفرق الاثباتي من الجملة الشرطية والجملة الوصفية: أن العرف يفهم من الجملة الشرطية ان المولى قال: زيد المفروغ عنه المفروض وجوده إن جاءك أكرمه. فإن لم يجئك فلا يجب إكرامه أصلاً. أما في الجملة الوصفية فلا يفهم منه الا حكم وموضوع، لا ان هناك ركنين بينهما ترتب، هذا بعد ثبوت هذا. بل يفهم أن موضوع وجوب الاكرام زيد العالم، فإذا انتفى زيد العالم انتفى وجوب الإكرام لانتفاء موضوعه، كسائر الموضوعات.

فلأجل هذه النكتة \_نكتة الفرق بين الجملة الوصفية والشرطية اثباتا\_ ننتقل الى:

**الأمر الثاني:** إذا جاءت الجملة مشتملة على قيد وقيد جعلي، كما إذا قال: إن رزقت ولداً أبيضاً فاختنه. أو: إن ركب الأمير معمماً فخذ بركابه، فهنا العرف هل يفهم (إن ركب الأمير معمما فخذ بركابه) أنه معمما مفروغاً عن كونه أميراً، أو أن العرف لا يفهم من (إن ركب الأمير معمماً فخذ بركابه) الا أن موضوع الأمر بأخذ الركاب هذا المركب (ركوب الامير معمماً)، فهل ما يستظهره العرف من قوله (إن ركب الامير معمماً فخذ بركابه) انحلال الجملة إلى قيدين، وأن القيد الثاني فرع ثبوت الثاني لا الاول وأن مصب الشرطية هو الثاني لا الأول، فتكون الجملة من قبل مفهم الشرط.

لا إشكال أنه مع تعدد الجملة بحرف العطف يفهم العرف ذلك، (إن ركب الأمير وركب صحبه معه فخذ بركابه) يفهم العرف الانحلال، فإن حرف العطف بمثابة تكرار الجملة الشرطية، فيثبت مفهوم الشرط بلحاظ الشرط الثاني، وهو (وركب صحبه معه) كأنه قال: وإن ركب صحبه معه. خلافاً لسيد المنتقى (قده) في هذه المسالة (بحث آية النبأ) حيث نفى مفهوم الشرط بجميع أقسامه. نقول: لو كانت الجملة معطوفة فهي في قوة تكرار الشرط عرفاً فيثبت مفهوم الشرط بلحاظ الجملة الثانية. إنما الكلام فيما ذهب اليه المحقق العراقي وتبعه السيد الشهيد في انه: لو كان القيد الثاني وصفاً (إن ركب الأمير معمماً)، أو كان القيد الثاني الجملة حالية التي هي بمثابة الوصف (إن ركب الامير وهو معمم). أو كان ظرفاً: (إن ركب الأمير في يوم الجمعة فخذ بركابه). فهنا ماذا يستفيده العرف؟ الظاهر هو عدم الانحلال، وإن لا يستظهر العرف اكثر من أن موضوع الحكم المذكور في الجزاء هو المجموع، فهما في رتبة واحدة، لا انه يفهم منه ما يفهم من الجمل الشرطية، وما ذكره السيد الشهيد من ان ظاهر الرواية: (إن أصاب يدك جسد الميت قبل أن يُغسَّل فقد لا يجب عليك الغسل) أن ظاهرها ان القبلية هي الملحوظة بالأصالة وهي مناط الحكم، فكأنه قال: يدك التي أصابت الميت إن كانت أصابتها قبل تغسيله فقد يجب عليك الغسل. ومقتضاها إذا كانت الاصابة بعد الغسل فلا يجب عليك الغسل. بدعوى: أن ظاهرها أن مناط الحكم الإصابة الخاصّة. **وجوابه**: فليكن موضوع الحكم هو الإصابة الخاصة، فهذا ليس له الاثر في مطلبنا، فإن ما له الاثر في ثبوت مفهوم الشرط مقابل مفهوم القيد مفهوم الوصف هو ان تكون الاصابة الخاصة في طول ثبوت أصل الاصابة لكي تتحقق أركان الجملة الشرطية.

وهذا غير ظاهر عرفاً. فنحن الآن لا نبحث في المفهوم، المفهوم ثابت على كل حال. إنما نبحث أنه مفهوم الشرط أو مفهوم القيد. غاية الأمر إن كان مفهوم الشرط، أستفيد الانتفاء الكلي عند انتفاء القيد، وإن كان مفهوم القيد استفيد انتفاء جزئي في الجملة عند انتفاء القيد لا اكثر من ذلك.

**الأمر الثالث:** \_تطبيق ذلك على محل الكلام وهو ما استدل به السيد الخوئي على الشيخ الطوسي بصحيحة سليمان بن خالد\_.

صحيحة سليمان بن خالد عن أبي عبد الله (ع): (قال: في الرجل إذا ادرك الإمام وهو راكع وكبّر الرجل وهو مقيم صلبه ثم ركع)، فهل هذا المقام من قبيل تعدد الجملة الشرطية؟ أو من قبيل القيد؟ لا ريب أن قوله (وكبّر) بمثابة جملة مستقلة. كأنه قال: إن أدرك وإن كبّر.

إنما الكلام في قوله (وهو)، كأن الجملة: إن كبّر الرجل وهو مقيم صلبه ثم ركع، فهل هذا من قبيل مفهوم الشرط أو من قبيل مفهوم القيد؟. نقول: الظاهر انه من باب مفهوم القيد، فلا يترتب على ذلك أنه إن لم يقم صلبه بعد تكبيره لم يدرك الركعة أصلاً. كما يريد إثباته سيدنا الخوئي (قده).

لذلك ما ذكره في (ص110) قال: وقد ذكرنا في بحث الاصول في (بحث المفاهيم) أن الجملة الشرطية إذا اشتملت على قيدين أحدهما مسوق لتحقق الموضوع والآخر لغيره كان للقضية مفهوم باعتبار الثاني، وإن لم يكن لها مفهوم باعتبار الاول، كما في قولك: إن ركب الأمير وكان ركوبه يوم الجمعة فخذ بركابه، فيدل على وجوب الأخذ بالركاب لو كان الركوب في غير يوم الجمعة، وإن لم يدل على عدم الوجوب مع عدم الركوب أصلاً لانتفاء الموضوع حينئذٍ كما في قوله (إن رزقت ولداً فاختنه). نعم، لو تمت رواية زيد الشحام سنداً لكانت دليلا على كلام السيد الخوئي في هذه النقطة.

وهي: (سأل أبا عبد الله (ع) عن الرجل انتهى إلى الإمام وهو راكع، قال: إذا كبّر واقام صلبه ثم ركع فقد ادرك) فإن مقتضى مفهوم الشرط فيها انه إن لم يقم صلبه لم يدرك الركعة أصلاً. إلا ان في طريق الشيخ إلى زيد، ابي جميلة، المفضّل بن صالح، ولم يوثق فالرواية ضعيفة من هذه الجهة.

**فتحصّل:** أن الدليل على الدليل على اعتبار القيام والاستقرار في تكبيرة الإحرام مطلقاً للإمام والمأموم في تمام الأحوال هي المطلقات التي ذكرناها في أول البحث لا صحيحة سليمان بن خالد ولا رواية زيد الشحام.

**المقام الثاني:** بعد المفروغية عن اعتبار القيد وهو القيام منتصباً في صحة التكبيرة.

لو أنه ترك القيام سهواً أو جهلاً بالحكم، أو تركهما في حال الجهل القصوري، فما هو حكم صلاته؟ مقتضى حكومة (لا تعاد) على الأدلة الأولية: أنّ من أخلّ بشرطية القيام أو الإنتصاب حال تكبيرة الإحرام سهواً أو جهلاً قصورياً فإن صلاته صحيحة.

لكن، قامت لدينا موثقة عمّار. (باب13، من أبواب القيام، حديث 1، من الوسائل، ج5، ص503): قال: (إن وجبت عليه الصلاة من قيام فنسي حتى افتتح الصلاة وهو قاعد، فعليه أن يقطع صلاته ويقوم فيفتتح الصلاة وهو قائم ولا يعتد بافتتاحه وهو قاعد).

فيقال: أن مفاد الموثقة وإن ورد في السهو لكن يعمم للجهل القصوري بدعوى إلغاء العرف للخصوصية.

إذن من أخل بالقيام في تكبيرة الاحرام ساهياً أو جاهلاً قصوراً فصلاته باطلة. وهذا معنى ان اعتبار القيام اعتبار ركني.

لكن يوجد سؤلان: السؤال الاول: على مباني السيد الأستاذ (دام ظله) أنه إذا ثبتت قاعدة بعدة روايات كقاعدة (لا تنقض السنة الفريضة) ولم يكن ما قابلها إلا ما هو محل الريب كما هو ما يتفرد به عمّار، حيث إن عمار تفرد بعدة غرائب وعجائب، مما أوجب كون ما تفرّد به عمّار محل ريب.

إذن بالنتيجة لا يرفع اليد عن مقتضى حكومة لا تعاد بموثقة عمار. وعلى فرض قبول الرواية، فتعميمها للجهل القصوري بدعوى إلغاء العرف للخصوصية محل تأمل. وعلى فرض التعميم فهي واردة في ترك القيام، وأما شمولها لترك الانتصاب، أي قام وكبر لكن منحنياً، والا القيام حصل. فغير تام.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 043

وصل البحث إلى: **شرطية الاستقرار في تكبيرة الإحرام**. أي هل يشترط في صحة تكبيرة الإحرام الاستقرار حال التكبيرة، بمعنى الاطمئنان مقابل الاضطراب والحركة؟ قد استدل على اعتبار الاستقرار حال التكبيرة بوجوه ثلاثة:

**الوجه الأول**: دعوى أن القيام متقوم بالاستقرار. وحيث ثبت أن القيام شرط في صحة التكبيرة فلازم ذلك اشتراط الاستقرار أيضاً؛ لأن القيام ملازم للاستقرار، فما دلَّ على اعتبار القيام يدل على اعتبار الاستقرار. ولكن من الواضح منع الملازمة بين القيام بحد الانتصاب وبين الاستقرار، لا عرفاً ولا شرعاً. فإن القيام يعني انتصاب الظهر مقابل الركوع والسجود والاضطجاع ونحو ذلك، لا ان الانتصاب المعتبر في القيام يقابل الاضطراب والحركة، فما دلَّ على اعتبار القيام منتصبا غايته انه لا يجزي ان يكبّر راكعاً أو ساجدا أو مضطجعا أو منحيا، وهذا شيء واعتبار الاستقرار بمعنى عدم الحركة شيء آخر فلا ملازمة بينهما عرفا، كما انه لم يقم دليل شرعاً على اعتبار الملازمة بين الأمرين.

**الوجه الثاني:** الاستدلال بالروايات الشريفة. تعرّض لها سيدنا (قده) في (ج14، ص313) منها: موثقة السكوني: عن ابي عبد الله (ع) انه قال: في الرجل يصلي في موضع ثم يريد ان يتقدم؟ قال: يكف عن القراءة في مشيه حتى يتقدم إلى الموضع الذي يريد ثم يقرأ.

**ووجه الاستدلال بها:** أنّها دالّة على اعتبار الاستقرار في القراءة، لأنه قال: يكف عن القراءة، ثم يتقدم ثم يقرأ. فاذا دلت على اعتبار الاستقرار في القراءة دلت على اعتباره في تكبيرة الاحرام، إذ لا يحتمل الفرق بينهما في هذه الجهة. **ولكن سيدنا (قده) أشكل على الاستدلال:**

**أولاً:** إذ بعد تسليم شمول القراءة للتكبيرة اوا تحادهما في الحكم. فكأنه يقول بأن ما دلَّ على اعتبار الاستقرار في القراءة لا يلزم منه اعتبار الاستقرار في التكبيرة. ولكن من الواضح انه ان لم يدل من باب الأولوية فلا اقل من انه لا يحتمل ان يعتبر الاستقرار في القراءة دون التكبيرة بحسب المرتكزات المتشرعية. **ثانياً:** إن الرواية دالة على اعتبار مرتبة من الاستقرار لا الاستقرار التام، فإن غاية مفاده اعتبار الاستقرار مقابل المشي لا اعتبار الاستقرار التام بمعنى الاطمئنان وعدم الحركة حتى لو كان واقفاً. وظاهر كلامه متين.

**الرواية الثانية**: رواية سليمان بن صالح عن أبي عبد الله (ع) قال: (لا يقيم أحدكم الصلاة وهو ماشٍ ولا راكبٌ ولا مضطجع إلا أن يكون مريضاً، وليتمكن في الإقامة كما يتمكن في الصلاة فإنه إذا اخذ في الإقامة فهو في الصلاة). بدعوى: أن ظاهر التعبير بالتمكن إرادة الاستقرار، (وليتمكن)، يعني فليقف مطمئنا، وانه (التمكن) يعتبر في الاقامة كما يعتبر في الصلاة. وهذه الرواية لاحظها سيدنا (قده) سنداً ودلالة:

**أمّا سنداً:** فبأن صالح بن عقبة موثق لوروده في أسناد تفسير القمي، ولا يعارض به تضعيف ابن الغضائري لعدم ثبوت كتابه. وحيث إننا لا نبني على تمامية ما يدعى من وثاقة ما وقع في اسناد تفسير القمي مضافاً إلى اننا لو بنينا على ذلك فإننا نبني على تمامية انتساب كتاب ابن الغظائري اليه. **وأما دلالة:** فقال: إن موطن الاستدلال هو التشبيه، لأنه قال: (وليتمكن من الإقامة كما) فهل المنظور في التشبيه، التشبيه في الكيفية؟ أم المنظور في التشبيه التشبيه في الحكم؟ هل مقصود الإمام أنه لم يتكلم عن الحكم، إنما أقول التمكن المطلوب في الإقامة كالتمكن المطلوب في الصلاة، أي أنني في مقام بيان الكيفية. التمكن المطلوب في الاقامة كيفيته ككيفية التمكن المطلوب في الصلاة، أما انه هل هو مطلوب على نحو الوجوب أو على نحو الرجحان فأنا لست في مقام بيانه، (وليتمكن في الإقامة كما) يعني بالنحو الذي يتمكن به في الصلاة. إذن الرواية ليس في مقام بيان الحكم كي يستفاد منها شرطية التمكن في الصلاة. وإن كان الملحوظ في التشبيه الحكم: وهو لا يتكلم عن الكيفية، و إنما يتلكم يتكلم عن الاتفاق في الحكم، فيقول: إن التمكن معتبر في الإقامة كما هو معتبر في الصلاة.

**فيرد عليه:** أنه سبق في بحث الاقامة ان قلنا انه لا دليل على اعتبار شرائط الصلاة في الاقامة، وان اعتبار الاستقرار في الإقامة إنما هو مستحب، فلا دلالة على وجوبه في الصلاة، بل غايته المساواة في الرجحان واصل المطلوبية.

**ولكن، للتأمل فيما أفاده مجال: أولاً:** فلأنّ موطن الاستدلال بالرواية ليس هو التشبيه، بل هو صدر الرواية، فصدر الرواية قالت: (لا يقيم احدكم الصلاة). ولم يقل: لا يقيم أحدكم للصلاة، فهو ناظر إلى الإقامة في الصلاة، لا الإقامة في الصلاة[[25]](#footnote-25). (لا يقيم أحدكم الصلاة وهو ماش ولا راكب ولا مضطجع الا أن يكون مريضاً). فاستفيد من ذلك اعتبار الاستقرار مقابل المشي والركوب والاضطجاع. هذا هو وجه الاستدلال، ان ظاهر الرواية اعتبار الاستقرار مقابل كذا وكذا في الصلاة. ثم فرّع، بعد ما فرغ عن اعتبار الاستقرار في الصلاة قال: وليتمكن من الاقامة أيضاً كما يتمكن في الصلاة، أي بعد ان اثبت اعتبار التمكن في الصلاة، قال إن هذا التمكن معتبر في الإقامة، (وليتمكن في الإقامة كما يتمكن في الصلاة) اي كما ذكرناه في صدر الرواية، فإنه إذا أخذ في الاقامة فهو في الصلاة. فموطن الاستدلال في الرواية صدرها، لا ان موطن الاستدلال في الرواية التشبيه حتى يدفع ذلك بأن التشبيه إما بلحاظ الحكم أو بلحاظ الكيفية.

**ثانياً:** لوفر ضنا أن المنظور هو الذيل، وأن نقطة الاستدلال هو التشبيه، فالذي نستظهره من الرواية هو الاعتبار، (وليتمكن) يعني ويطلب منه ذلك، وليتمكن في الإقامة كما يتمكن في الصلاة، اي يعتبر التمكن في الإقامة كما يعتبر التمكن في الصلاة، ولذلك قال: لأنه إذا اخذ في الاقامة فهو في الصلاة. وبالتالي فالرواية دالة على اعتبار الاستقرار في الإقامة. قيام دليل آخر على عدم اعتبار الاستقرار في القيام غايته سقوط هذه الفقرة عن الحجية، وإلا ظاهر قوله (فليتمكن) أمر، والامر في المركبات الاعتبارية إرشاد إلى الشرطية، فبما أن ظاهر قوله: (فليتمكن من الاقامة كما يتمكن في الصلاة لأنه إذا اخذ في الإقامة فهو في الصلاة). ظاهره انه يعتبر الاستقرار في الاقامة لا بعنوانها بل لأنها صلاة، وهذا معناه اعتبار الاستقرار في الصلاة نفسها. فقيام دليل من الخارج على أن الإقامة ليست من الصلاة فلا يعتبر فيها شرائط الصلاة، غايته المعارضة، وسقوط هذه الفقرة عن الحجية، وتبقى دلالة الرواية على اعتبار الاستقرار في الصلاة تامةً. نعم، إذا قال سيدنا (قده) بما أن ظاهر الرواية أن اعتبار الاستقرار مفروغ عنه لا انه في مقام بيان اعتباره، يعني ان ظاهر الذيل ان اعتبار الاستقرار في الصلاة مفروغ عنه لا أنه في مقام بيانه، فلا يصح التمسك بإطلاقها لإفادة اعتبار الاستقرار في تمام اجزاء الصلاة، وبلحاظ سائر مراتب الاستقرار. فغايته ما تفيده الرواية اعتبار الاستقرار في الجملة، أمّا اعتبار الاستقرار التام في جميع أجزاء الصلاة فلا تفيده.

**الرواية الثالثة:** ما رواه الصدوق، بإسناده عن هارون بن حمزة الغنوي، أنه سأل أبا عبد الله (ع) عن الصلاة في السفينة: فقال: (إن كانت محملة ثقيلة إذا قمت فيها لم تتحرك فصلي قائماً، وإن كانت خفيفة تكفأ فصلي قاعداً). فيقال: أن مدلول الرواية اعتبار الاستقرار بحيث لو لم يتمكن من الاستقرار نتيجة حركة السفينة فيسقط حتى القيام، كأنما الإمام يريد ان يقول: لو دار الامر بين القيام والاستقرار، بحيث إن قام لم يستقر وإن قعد لم يستقر، وإن قعد استقر، فإن الاستقرار مقدم. فليصلي قاعداً مستقراً خير من أن يصلي قائماً مضطرباً. فيدعى أن مفاد الرواية هو: إن كانت السفينة مضطربة بحيث إذا قمت لم تستقر فصلي قاعداً مستقراً. ولكن سيدنا الخوئي (قده) ناقش في دلالتها بعد توثيق سندها بالمبنى المعروف (كامل الزيارات) الذي اعترض أيضاً المقرر بقوله: لكن هارون بن حمزة الغنوي لم يكن من مشائخ ابن قولويه بناءً على تعديل السيد الخوئي الأخير. **المناقشة في الدلالة: قال سيدنا(قده):** ليس المنظور في الرواية الاستقرار أصلاً، فإن الرواية اجنبية عن الاستقرار، وإنما المنظور فيها أصلاً القيام، فهو يريد أن يقول: هل أن شرطية القيام مطلقة؟ أم لا؟ فأجاب (ع) بأن شرطية القيام ليست مطلقة، إنما شرطية القيام في فرض عدم كون القيام معرضاً للضرر. وإلا إذا كان القيام معرضاً للضرر بأن كانت السفينة مضطربة تكفأ ما فيها إلى البحر فصلّي قاعداً. فالرواية أجنبية عن محل كلامنا، فإن محل كلامنا في شرطية الاستقرار والحال ان الرواية ناظرة لشرطية القيام وأن القيام ليس شرطاً مطلقاً، وإنما هو شرط في فرض عدم استلزامه لضرر على المكلف، وبما أنّ القيام في السفينة المضطربة التي تكفأ فما فيها القيام هنا معرض للضرر، إذن حينئذٍ يسقط اعتبار القيام فصلي قاعداً، والقرينة على ذلك يقول السيد: قوله: (وإن كانت خفيفة تكفأ) فهذا قرينة على معرضية الضرر. أو فقل: المقابلة بين القيام والقعود. قال: صلي قائما، وإن كانت خفيفة فصلي قاعداً، شاهد على ان المنظور في الرواية هو مسألة القيام مقابل القعود لا مسألة الاستقرار.

**فتحصّل من عرض الروايات جميعاً**: عدم تمامية رواية منها دلالةً على اعتبار الاستقرار في حال تكبيرة الاحرام (الاستقرار بمعنى الاطمئنان وعدم الحركة). فلم يبق إلا الوجه الثالث.

**الوجه الثالث:** وهو دعوى التسالم بين الأصحاب قديماً وحديثاً. وحيث أن التسالم دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن، والقدر المتيقن منه فرض الالتفات والقدرة، فاذا كان ملتفتا وقادراً فالاستقرار معتبر. أما لو كان عاجزاً أو كان ساهياً أو جاهلاً بالاعتبار جهلاً قصورياً، فنفس الدليل لا يدل على شمول شرطيته، بل لو دلّ على شمول شرطيته، بل لو دلّ على شمول الشرطية لرفعنا اليد عن إطلاقه بمقتضى حديث (لا تعاد) في فرض الإخلال به سهواً أو جهلاً قصورياً. فدعوى الركنية كما في المتن تبعاً للشهيد وأنه تبطل الصلاة بالإخلال به حال التكبيرة عمداً وسهواً لا يمكن المساعدة عليها. يأتي الكلام في لزوم تعلم التكبيرة قبل ضيق الوقت. وما يترتب على ذلك.

### 044

### **(المسألة السادسة: من لم يعرفها يجب عليه أن يتعلم ولا يجوز له الدخول في الصلاة قبل التعلم إلا إذا ضاق الوقت. فيأتي بها ملحونة).**

وهذه المسألة متضمنة لعدة مطالب:

**المطلب الأول**: في حقيقة وجوب التعلم.

هل أن وجوب تعلم التكبيرة عقلي؟ أم شرعي؟ نفسي أم طريقي؟.

لا كلام في وجوب تعلم التكبيرة عقلاً بعد دخول الوقت فانه من باب المقدمة العلمية لإحراز الامتثال. وإما الكلام في وجوب تعلم التكبيرة قبل دخول الوقت. فما هو مدرك هذا الوجوب؟ وعلى اساسه يتضح ان الوجوب عقلي أم شرعي.

فهنا مدركان في البين:

**المدرك الاول**: أن وجوب تعلم التكبيرة قبل دخول الوقت من باب المقدمة المفوتة. وكما يجب اعداد سائر المقدمات المفوتة قبل دخول الوقت من باب التحفظ على الملاك الملزم في ظرفه، إذ كما يجب على العبد بمقتضى حق المولوية أن يطيع العبد تكاليف المولى يجب عليه بنفس النكتة حفظ الملاكات اللزومية للمولى. ولأجل ذلك يجب على العبد عقلا اعداد المقدمات المفوتة قبل دخول الوقت، ومنها تعلم التكبيرة. فوجوب التعلم وجوب عقلي.

ولكن، وجوب المقدمة المفوّتة كما ذكر في محله، منوط بأن لا يكون موضوع الوجوب مقيداً بالقدرة في ظرف العمل (بعد دخول الوقت). نظير وجوب الجهر و الاخفات فانه لا يجب على المكلف ان يتعلم حكم الجهر والإخفات قبل ذلك، لان وجوب الجهر بالقراءة في الصلاة مشروط بالقدرة عليه و الالتفات اليه حين العمل اذن لا يجب عليه الاعداد قبل ذلك.

وكذلك الموارد المشمولة لحديث لا تعاد. (لا تعاد الصلاة الا من خمسة.....ولا تنقض السنة الفريضة). فإننا إذا استفدنا من هذه الصحيحة ان السنة واجبة على من يقدر عليها ملتفتا إليها حين العمل.

إذن لا يجب علي أن اتعلم السنة قبل ذلك، أو أن اكتسب القدرة على الاتيان بالسنة قبل ذلك. مثلاً: إذا افترضنا أن جلسة الاستراحة أو الجلوس ما بين السجدتين إنما هو واجب في حق من كان ملتفتا له قادراً عليه حين العمل. إذن لا يجب عليّ، الآن عاجز لكن استطيع على جلسة الاستراحة لو تناولت دواء فهل يجب علي ذلك؟ لا يجب ذلك. لان أساساً وجوبه مشروط بالقدرة والإلتفات حين العمل فلا يجب عليّ الإعداد. إذن شمول وجوب المقدمة المفوتة لأي جزء من اجزاء الصلاة منوط بأن يكون وجوبه مطلق، أما متى ما كان وجوبه مشروط بالقدرة عليه والالتفات اليه حين العمل فلا يجب عليه من باب المقدمة المفوتة.

إذن في شمول المقدمة المفوتة لمسألة تكبيرة الاحرام يستند إلى أننا نستفيد من الادلة ان وجوب تكبيرة الاحرام مطلق أو مشروط بالقدرة المطلقة لا بالقدرة حين العمل و الا لا يشمله وجوب المقدمة المفوتة.

**المدرك الثاني:** ما بنى عليه سيدنا (قده) في (ج14، ص114): بأنه يكفينا أدلة وجوب التعلم، ومنها: ما في الصحيحة: ما عملت؟ فيقول: ما علمت، فيقال: هلا تعلمت حتى تعمل، ولله الحجة البالغة. سواء بنينا على ما ذهب اليه المحقق الأردبيلي من أن الوجوب نفسي تهيئي، أو بنينا على ما هو الصحيح بنظره (قده) من ان الوجوب طريقي.

بالنتيجة يجب قبل دخول الوقت، مقتضى اطلاق هذه الادلة وجوب تعلم اي حكم أو موضوعه أو متعلقه، قبل دخول الوقت، وتكبيرة الإحرام متعلق لوجوب ضمني، فيجب التعلم. ولكن بناء على ما ذهب اليه جملة من الأعلام ومنهم السيد الأستاذ من ان مفاد هذه الروايات مجرد الإرشاد إلى ضرورة احراز امتثال الاحكام أو التخلص من العقوبة المحتملة. إذن هذه الروايات ناظرة إلى الحكم الذي فرغ من تحصله في رتبة سابقة. وهذا هو وجه الفرق بين المبنيين.

فعلى مبنى سيدنا (قده) من أنّ هذه الروايات هي نفسها منجزة قبل دخول الوقت، لأنّ المفروض أن مفادها وجوب طريقي والوجوب الطريقي، والوجوب الطريقي ملاكه تنجيز الأحكام الواقعية. فنفس هذه الروايات هي منجزة بحدّ ذاتها.

**أما على المبنى الآخر**: فهي مجرد إرشاد. فليس مفاد هذه الروايات إلا الارشاد إلى حكم عقلي وهو ضرورة احراز الامتثال وضرورة الخروج من تبعة التكاليف.

**فإن قلنا** بأن مفاد هذه الروايات هو الوجوب الطريقي المنجز كما ذهب اليه سيدنا (قده) يصح الاستدلال بإطلاقها على وجوب التعلم حتى قبل دخول الوقت.

وإلا لو بنينا على أنّ مفادها مجرد الإرشاد، فلابد من تنجز التكليف في رتبة سابقة، وهو إنما يتنجز بعد دخول الوقت، لذلك لا يستفاد منها وجوب التعلم قبل دخول الوقت.

**المطلب الثاني:** لو لم يتعلم، لا يجوز له الدخول إلى الصلاة إلا إذا ضاق الوقت.

لا إشكال انه لو دخل الصلاة فأتى بتكبيرة مجهولة. لا اشكال انه لا يصح الاجتزاء بها عقلا من باب قاعدة الاشتغال، إنما الكلام وراء هذه الحكم العقلي حكم تكليفي؟ يعني حرمة الاتيان بالتكبيرة المجهولة، بحيث تستلزم حرمتها من باب مانعية مبغوضيتها من مقربيتها.

قال سيدنا (قده) في (ص118): لا بمعنى عدم الصحة وضعاً، أو عدم الاجتزاء به عقلا، بل بمعنى عدم جوازه شرعاً لكونه من التشريع المحرم. لا انه لا يجتزئ به عقلا بمقتضى قاعدة الاشتغال، بل المسالة لا يجوز، يعني يحرم، من باب حرمة التشريع.

فان الإتيان بتكبيرة مجهولة بقصد الجزئية من الصلاة تشريع واضح، و التشريع محرم، فهي بما انها وقعت مبغوضة، والمبغضوية مانعة من المقربية وقعت فاسدة. ولكن إطلاق هذا الكلام مشكل. فإن من يأتي بتكبيرة مجهولة يتصور فيه انحاء ثلاثة:

**النحو الأول:** أن يأتي بها برجاء المطلوبية. وهذا ليس تشريعاً.

**النحو الثاني**: أن يأتي بها بقصد الجزئية تعليقاً، لا تنجيزاً. إن كانت مطابقة للواقع فهي جزء، وإلا فلا، فقصد الجزئية بها تعليقاً. فإنه لا يصدق عليه أنّه مشرع، والحال أنّه قصد الجزئية معلقاً على كونها مطابقة للواقع.

**النحو الثالث:** أن يأتي بها بقصد الجزئية تنجيزاً، على كل حال هذه جزء من الصلاة. وقد قلنا سابقاً أنّ التشريع على ثلاثة أقسام:

**1ـــ**ـ **التشريع في الجعل. 2ــــ والتشريع في التطبيق. 3ــــ والتشريع في مقام الامتثال**.

وأننا لو سلّمنا أن حرمة التشريع تشمل حرمته التشريع في الجعل، والتشريع في التطبيق، فهل التشريع في مقام الامتثال كذلك؟ هل تشمل التطبيق في مقام الامتثال؟ بأن المكلف لا يتصرف في مقام انطابقه، ولا يدعي أن التكبيرة المطلوبة عند الله هي هذا. فلا يشرع في مقام الجعل، ولا يدّعي أيضاً المكلف ان التكبيرة التي شرعها الله يمكن ان تنطبق على هذه التكبيرة المجهولة. إنما يدعّيه إن الله كريم، ومقتضى كونه كريماً أن يقبل منّي هذا الملحون والمجهول، فتشريعي في مقام الامتثال.

فهل التشريع في مقام الامتثال مساوق للمبغوضية؟ وأنّ المبغوضية تنعكس على هذا التلفظ وهو كلمة (الله أكبر) بحيث تكون هذه مبغوضة، وتكون مبغوضيتها مانعة من مقربيتها فتقع فاسدة؟!.

**المطلب الثالث:** إذا ضاق الوقت، فهل تجزيه الصلاة بالتكبيرة الملحونة أو المجهولة لضيق الوقت أم لا؟

فهنا تعرّض السيد لوجوه متعددة، يأتي البحث عنها مفصّلاً، غداً إن شاء الله تعالى.

### 045

وصل الكلام إلى فرعين: **الفرع الأول:** من لم يمكنه تعلم تكبيرة الإحرام إلى ان ضاق الوقت. **الفرع الثاني:** من لم يتعلم تكبيرة الإحرام تقصيراً حتى ضاق الوقت. فهنا فرعان:

### **الفرع الأول:** من لم يتمكن من تعلم تكبيرة الإحرام حتى ضاق الوقت.

فحينئذٍ ما هو المصحح لصلاته مع تكبيرة ملحونة، أو تكبيرة مجهولة مشكوكة. وقد تعرض الأعلام إلى عدة وجوه لإثبات صحة صلاته مع التكبيرة الملحونة:

**الوجه الاول**: دعوى قصور المقتضي، ومضمون ذلك، أن لدينا نحوين من الادلة: **النحو الاول:** المطلقات، وهي ما دلّ على جزئية تكبيرة الإحرام. وهذه المطلقات في نفسها صادقة على التكبير الصحيح، والتكبير الملحون إذ يصدق على التكبير الملحون (وتحريمها التكبير).

**النحو الثاني**: ما دلّ على شرطية الصحة، وهنا لو كان مفاد ما دل على شرطية الصحة مطلقا لكان لازم ذلك تقيّد الدليل الأول وهو ما دلّ على جزئية التكبير بالتكبيرة الصحيحة، بحيث لا جزئية للتكبيرة الملحونة. ومقتضى ذلك فساد صلاته وان كان عاجزاً عن التعلم، اما إذا قلنا بأن الدليل الثاني قاصر، اي لا دلالة فيه على شرطية الصحة مطلقاً. وإنما غايته أن صحة التكبيرة شرط في صحة الصلاة حال الإختيار.

**إذن عندنا دليلان:** دليل يقول تجب الصلاة مع التكبيرة وهذا مطلق يشمل التكبيرة الصحيحة والملحونة. **دليل يقول**: يشترط في التكبيرة ان تكون صحيحة. هذا الدليل الثاني قاصر في نفسه عن اعتبار الصحة حتى في فرض العجز والاضطرار، فبما ان الدليل الثاني قاصر في نفسه إذن من لم يتمكن من تكبيرة الإحرام لعجز أو ضيق وقت، وأتى بتكبيرة ملحونة، فصلاته صحيحة. بمقتضى الإطلاقات، بمقتضى الدليل الاول باعتبار ان الدليل الثاني ضيق في حد ذاته قاصر عن افادة اعتبار الصحة مطلقاً.

يقول السيد (قده) ليس الدليل الثاني إلا صحيحة حماد، أن الإمام قام وصلى وأتى بتكبيرة صحيحة وقال: يا حمّاد هكذا فصلّي. وفعل الامام منصرف إلى اعتبار الصحة حال الاختيار، فلا إطلاق في الدليل الدال على اعتبار الصحة، فيرجع في حال العجز والاضطرار إلى المطلقات.

**الوجه الثاني:** بأن الشرط شامل للتكبيرة الملحونة بمقتضى الإطلاق المقامي، وبيان ذلك: بعد المفروغية عن وجود مطلقات تدل على أن الصلاة المأمور بها ما كانت مع التكبيرة، والتكبيرة تصدق على الصحيحة والملحونة، نقول: لا إشكال في زمن النص توجد أفراد متعارفة للتكبيرة الملحونة، كمن كان في لسانه تأتأة أو فأفأة أو أخرس أو ألثغ، فبما أن هذه الأفراد التي لا تنطق التكبيرة الصحيحة كانت افراداً متعارفة وابتلائية ومع ذلك لم يصدر من الشارع تنبيه على أن صلاة هؤلاء فاسدة، فمقتضى الاطلاق المقامي لمجموع النصوص الواردة في باب الصلاة حيث لم ينبه الإمام (ع) إلى قيد في صلاة هؤلاء ان الصلاة واجدة لجزئها وشرطها، وصحيحة. فإذا تم ذلك في الفأفأة والتأتأة تم ذلك في العاجز عن تكبيرة الاحرام لمانع من الموانع لانه لا يحتمل خصوصية للأول وهو ان ما كان بلسانه آفة. وبهذا يتبين أن دعوى صاحب الجواهر أن ما دلّ على صحة صلاة الألثغ والألتغ و الفأفأء والتأتأء يدل على صحة من لم يقدر على تعلم التكبيرة بالأولوية هذا الاستدلال غير صحيحة، لأنه لا يوجد دليل خاص في التأتأة والفأفأة والألثغ حتى يدل بالأولوية على صحة صلاة من لم يتمكن من تكبيرة الإحرام. ليس عندنا إلا هذا، أدلة مطلقة، تقول تجب الصلاة مع التكبيرة والتكبيرة تصدق على الملحون. وإطلاق مقامي لمجموع أدلة الصلاة. **محصّله:** عدم صدور تنبيه من الإمام (ع) أن صلاة الألتغ والألثغ والثأثاء والتأتأء والتمتام والرمرام لها حكم خاص. وإلا فلا يوجد عندنا رواية خاصة أو دليل خاص على هذه الموارد.

**الوجه الثالث:** التمسك بما دلّ من الراويات الخاصة على حكم المضطر. وهي: **موثقة السكوني**، عن أبي عبد الله (ع) قال: (تلبية الأخرس وتشهده وقراءته القرآن في الصلاة تحريك لسانه وإشارته بأصبعه). بدعوى: أن الاكتفاء في الأخرس بالإشارة إن لم يدل بالأولوية على الاكتفاء بالتكبيرة المحلونة التي هي مصداق عرفي لتكبيرة الإحرام فلا أقل من باب المساواة و عدم احتمال الخصوصية. **ومنها:** موثقة مسعدة بن صدقة، قال: سمعت جعفر بن محمد (ع) يقول: (إنك قد ترى من المحرم من العجم لا يراد منه ما يراد من العالم الفصيح وكذلك الأخرس في القراءة في الصلاة والتشهد وما أشبه ذلك، فذلك بمنزلة العجم والمحرم لا يراد منه ما يراد من العاقل المتكلم الفصيح). حيث استظهر سيد المستمسك (قده) أن الرواية نافية لا مثبتة، الراوية تقول: لا يجب على المحرِّم، وهو صعب النطق، ولا على الاعجمي ما يجب على العالم الفصيح، أما ما هو الواجب على المحرم ماذا يكتفى منه، فهي ليست في مقام بيانه. وأما سيدنا (قده) تقول أنها ظاهرة في الإيجاب لا في مجرد النفي، معناها أنها مطلوب من المحرم والعجمي مرتبة دون المرتبة المطلوبة من العالم الفصيح. فهي موجبة ومثبتة ودالة على محل كلامنا، لا أنها تقول لا يجب، تقول الواجب المرتبة الأدون. فإنه لا يراد من (إنك قد ترى من المحرّم من العجم لا يراد منه ما يراد من العالم الفصيح). الصحيح ما استظهر السيد الخوئي.

**الوجه الرابع**: التمسك بالروايات الخاصّة الدّالة على حكومة دليل الإضطرار على الأدلة الأولية. وهذا ما استدل به السيد الأستاذ (دام ظله) في غير مورد، ان لدينا أدلة خاصة ظاهرة في حكومة دليل الاضطرار على الادلة الاولية. وهي: **الرواية الأولى:** موثقة أبي بصير، سألته عن المريض، هل تمسك له المرأة شيئاً يسجد عليه؟ قال: لا، إلا أن يكون مضطراً ليس عنده غيرها، وليس شيء مما حرّم الله إلا وقد أحلّه لمن اضطر اليه). (التهذيب ج3، ص177). فإن مضمون هذه الرواية ان جميع الاجزاء الشرائط في الصلاة محكومة بقاعدة نفي الاضطرار و ان كل جزء من هذه الاجزاء والشرائط ليست له شرطية مطلقة، بل شرطيته في فرض عدم الاضطرار، ومتى ما حصل الاضطرار اكتفي من المضطر بما يقدر عليه. فهذه الأدلة الخاصة التي تدل على حكومة دليل الاضطرار على أدلة الاجزاء والشرائط نستدل بها في المقام. فمن لم يتمكن من تكبيرة الإحرام فهو مضطر لأن يكبّر تكبيرة ملحونة، ما دلّ على اعتبار جزئية التكبيرة بشرط الصحة لا إطلاق له لمثل هذا الفرض.

**الرواية الثانية:** موثقة سماعة بن مهران، عن الرجل يكون في عينيه الماء فينتزع الماء منها فيستلقي على ظهره أياماً كثيرة اربعين يوما أو اكثر فيمتنع من الصلاة إلا إيماءاً؟ فقال: لا بأس بذلك، وليس شيء مما حرّم الله إلا وقد أحله لمن اضطر اليه). (التهذيب ج3، ص306). فإن مفاد هذه الرواية أن ما دلَّ على شرطية القيام والركوع والسجود الاختياريين خاص بفرض القدرة والتمكن، وإلا فيكتفى منه بالمرتبة الناقصة. في مقابل ما فهمه السيد الأستاذ من هذه الروايات، وما فهمه السيد الخوئي:

**الفهم الاول**: ما فهمه السيد الخوئي(قده) ان هذه الروايات ناظرة للحرمة التكليفية، حيث إن ترك المركب التام، اي ان ترك الصلاة المأمور بها بشرائطها وإجزائها حرام شرعاً، فالإمام يقول بما ان ترك الصلاة المأمور بها حرام فإن هذه الحرمة تختص بحال الاختيار، أما المضطر فليس حرام عليه، وليس لهذه الروايات نظر إلى الحكم الوضعي وهو صحة عمله أو عدم صحة عمله، فهو في مقام بيان أن المحرّم وهو ترك المأمور به يرتفع في حال الاضطرار. أما ان صلاته صحيحة أو باطلة فليس في مقام بيانه.

**الفهم الثاني**: أن الإمام (ع) يريد أن يقول: ان الصلاة التامة تسقط عنه لأنه مضطر لتركها، وأما الاكتفاء بصلاة ناقصة فليس من باب حكومة دليل الاضطرار على أدلة الأجزاء والشرائط بل من قاب القطع والارتكاز القطعي ان لا تسقط عنه الصلاة. **فهناك ثلاثة انفهامات للروايات:**

**الإنفهام الاول**: أن الراوية دالة على الحكومة، تقول الذييل في هذا الذيل دال على ان (ما من شيء حرّمه الله إلا وقد أحلّه) حاكم على الأدلة الأولية، يعني أدلة الاجزاء والشرائط، مضيّق للجزئية والشرطية بحال الاختيار. ومقتضى الحكومة صحة صلاته لأنه أتى بالشرط الفعلي في حقه[[26]](#footnote-26).

**الإنفهام الثاني**: ان هذا التذييل يقول: الصلاة التامة ليست واجبة عليه، لانه مضطر لتركها، لكن امره بالصلاة الناقصة لم يستفد من هذا الذيل، هذا استفيد من الارتكاز المتشرعي القطعي.

**الإنفهام الثالث**: لا تدل الرواية على أكثر من أن ترك المركّب التام حيث كان حراماً شرعاً، فهذا المحرم يسقط في حال الاضطرار. أما ما هو حكم صلاته فليست ناظرة له. ولا يبعد تمامية ما فهمه السيد الاستاذ (دام ظله).

**الدليل الخامس:** (قاعدة الميسور) الخاصة في باب الصلاة. حيث ان سيدنا (قده) نفى قاعدة الميسور العامة. وقال: بأن ما استدل به على قاعدة الميسور، نحو: (لا يترك الميسور بالمعسور) أو (سين بلال شين عند الله) كله ساقط لضعف سنده، وعدم تمامية دلالته. ولكن في باب الصلاة، قاعدة الميسور تامة. وقد ذكر هذا المطلب في (ج13، ص172، في مسألة السجود) حيث قال: من لم يجد ما يصح السجود عليه، هل يسقط عنه السجود؟ أو يسجد على ما لا يصح السجود عليه؟ فقال هناك: قاعدة الميسور تقتضي ان يسجد على ما لا يصح السجود عليه، فهذا هو الميسور لذلك المعسور وهو السجود على ما يصح، فإن هذا هو مقتضى الجمع بين الأدلة. عندنا دليل يدل على مطلوبية السجود. وعندنا دليل يدل على أن الصلاة لا تسقط بحال، إما للإجماع، أو لما ورد في المستحاضة (ولا تدع الصلاة بحال) حيث لا يحتمل خصوصية للمستحاضة، فمقتضى الإجماع والنص، الصلاة لا تسقط بحال، فإذا جمعنا بين الدليلين:

دليل يقول: تجب الصلاة بالسجود التام، ودليل يقول: لا تسقط الصلاة بحال، وهذا المكلف لا يتمكن من السجود التام، فمقتضى الجمع بين الدليلين ان يكتفى منه بالسجود الميسور. مقتضى هذا الدليل الذي استدل هناك ولم يستدل به هنا، أن نستدل به هنا. فنقول: مقتضى الجمع بين ما دلّ على مطلوبية الصلاة مع تكبيرة الإحرام وما دل ّ على أن الصلاة لا تسقط بحال، ان من لم يتمكن من التكبيرة الصحيحة فيجزيه التكبيرة الملحونة فإنها الميسور لذلك المعسور.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 046

### **الفرع الثاني:** هل للمكلف أن يترك التعلم \_تعلم تكبيرة الإحرام\_ إلى أن يضيق الوقت

. فيؤدي الصلاة بالبدل الاضطراري الا وهو التكبيرة الملحونة، أو التكبيرة الناقصة. وقد تعرّض سيدنا الخوئي إلى مطلبين:

**المطلب الأول:** هل أن للمكلف أن يترك تعلم تكبيرة الإحرام إلى أن يضيق الوقت، فيشمله دليل البدل. أم ليس له ذلك.

فقد أفاد (قده) بأنه قد يقال: إن للمكلف أن يترك التعليم \_تعلم تكبيرة الإحرام\_ إلى ان يضيق الوقت، فإذا ضاق الوقت اصبح عاجزا عن تعلم تكبيرة الإحرام فيشمله دليل البدل الاضطراري وهو ان من كان عاجزاً فتصح منه الصلاة بالتكبيرة الملحونة، قياساً على مسألة التمام والقصر. حيث إن للمكلف أن لا يمتثل الأمر بالتمام في الحضر ويسافر كي يمتثل الأمر بالقصر في السفر اختياراً فالمكلف باختياره يسافر معه انه مأمور بالتمام لكونه حاضراً مع ذلك يجوز له أن يرفع الموضوع بأن يسافر فيخاطب بأمر آخر، فكما جاز للمكلف في مسألة القصر والتمام أن يترك امتثال الأمر بالتمام ويرفع الموضوع بالسفر كي يخاطب بالأمر الآخر، كذلك في المقام، يجوز للمكلف ان يترك امتثال الأمر بالصلاة بتكبيرة صحيحة إلى ان يضيق الوقت فحينئذ سيتحول الموضوع من كونه قادرا إلى كونه عاجزاً فيخاطب بأمر آخر وهو (صلي مع التكبيرة المحلونة). لأنك عاجز عن التكبيرة الصحيحة.

**فأجاب (قده) في هذا المطلب:** بأن هناك فرقاً بين الامرين العرضيين، والأمرين الطوليين، وقياس المقام على الأمرين العرضيين في غير محله. بيان ذلك:

أننا إذا نظرنا إلى الأمر بالتمام في الحضر والأمر بالقصر في السفر فهما أمران عرضيان ليس أحدهما مرتب على الآخر فالمكلف في هذا الوقت الممتد بين الظهر والمغرب، مأمور بأمرين عرضيين ليس احدهما مترتب على الاخر، انت مأمور بالتمام ان كنت حاضراً وانت مأمور بالقصر ان كنت مسافراً، فهناك امران عرضيان على أمرين مختلفين، فلأجل ان الأمرين عرضيان وليس احدهما في طول الآخر، جاز للمكلف ان يقول انا باختياري ان ابدل موضوع الأمر الاول بموضوع الأمر الثاني، فإذا بدلت موضوع الأمر الاول بموضوع الأمر الثاني خوطبت بالامر الثاني، فإذا اريد ان ارجع إلى البلد اخاطب الأمر بالاول، واذا اريد ان ارجع إلى اسفر مرة ثانية اخاطب بالأمر الثاني. فما دام الامرين عرضيين وليس أحدهما مترتباً على الآخر، فأنا باختياري ان ابدل موضوع كل منهما بموضوع الآخر اختياراً.

أما المقام من باب الأمرين الطوليين، لا من باب الأمرين العرضيين، فالمقام من قبيل الأمر بالصلاة مع طهارة مائية والأمر بالصلاة مع طهارة ترابية.

فإن الأمر بالصلاة مع طهارة ترابية في طول الأمر بالصلاة مع الطهارة المائية، هذا هو الشبه بالمقام لا الأمر بالتمام و القصر. فإن المكلف يتوجه اليه أمر بالصلاة مع الطهارة المائية ما دام قادراً على الطهارة المائية ولو آناً ما بين الحدين الزوال والغروب فإن الأمر بالصلاة مع الطهارة المائية فعلي منجز في حقه. لذلك ان لا يكون مأمورا بالصلاة مع البدل الاضطراري وهو الطهارة الترابية الا إذا كان فاقداً للقدرة في تمام الوقت، أو عاجزا أو مضطراً، ولا يكفي الاضطرار في بعض الوقت. فما دام هناك امران طوليان إذن لا يمكن ان ينتقل إلى الثاني الا بعد فوت موضوع الاول، فإذا كان فوت الموضوع الأول هو الأمر بالصلاة عن طهارة مائية لمن كان قادراً على الطهارة المائية ولو آناً ما إذن ليس للمكلف أن يفوت الطهارة المائية، فإن تفويته للطهارة المائية لا يخرجه عن الموضوع لأنه صار قادراً على الطهارة المائية آناً ما. فليس له إراقة الماء بعد وجدانه أو تعجيز البدن عن استخدام الماء بعد القدرة عليه، هذا ليس له، إذ ما دام واجداً للموضوع وهو القدرة آناً ما، فالأمر فعلي في حقه. فالمقام كهذا، كمن دخل عليه الوقت وهو قادر على تعلم تكبيرة الإحرام، فالأمر بالصلاة مع تكبيرة صحيحة صار فعلياً في حقه، لان موضوعه وهو القدرة عليه آنا ما متوفر في حق المكلف، فليس له ان يترك التعلم إلى ان يضيق الوقت، فإن هذا عصيان لواجب فعلي منجز في حقه. ويترتب على الطولية أثران:

**الأثر الأول:** أن المكلف يجب عليه ان يسعى للطهارة المائية ما دام السعي ليس حرجيا عليه، بمجرد ان يدخل الوقت وهو قادر على تحصيل الطهارة المائية ولو بأي نحو يجب عليه ذلك ويتعين عليه ذلك بمقتضى نفس وجوب الصلاة عليه مع الطهارة المائية.

**الأثر الثاني**: لو اغمضنا النظر عن الدليل الخاص لقلنا بأن من أراق الماء وعجّز نفسه عن استخدام الماء إلى ان ضاق الوقت بحيث لا يمكنه بعد ضيق الوقت تحصيل القدرة على الطهارة المائية، تسقط الصلاة في حقه، إذ ما دام الأمر الاضطراري هو الاضطرار إلى تمام الوقت. وهذا ليس مضطرا في تمام الوقت لأنه كان قادراً، إذن موضوع الأمر بالتيمم ليس فعلياً في حقه، لأن موضوع الأمر بالتميمم الاضطرار إلى تمام الوقت، وهذا ليس مضطراً في تمام الوقت، فموضوع الأمر بالتيمم غير فعلي في حقه، فلا يكون الأمر بالتيمم فعلياً في حقه، بل يعتبر هذا المكلف مصداقا لفاقد الطهورين. لا الطهارة المائية لأنه عاجز عنها، ولا الطهارة الترابية لأن موضوعها الاضطرار في تمام الوقت وليس صادقاً عليه، لأنه ليس مضطرا ً في تمام الوقت. فهو فاقد للطهورين تسقط الطهارة في حقه. هذا لولا الدليل الخاص على التيمم لقلنا بذلك.

إذن لا يصح قياس المقام وهو من كان قادراً على تعلم التكبيرة في أول الوقت بمسألة القصر و التمام، بل يجب أن تقاس بمسألة الطهارة المائية والتيمم.

**ولكن يلاحظ على ما أفاده:** أنّ الإشكال وارد في المقيس عليه، الا وهو القصر و التمام فضلا عن ما هو محل الكلام. ففي باب القصر و التمام بناء على ما افاده هنا وفي صلاة المسافر:

من ان هناك أمران أمر بالتمام ان كان حاضراً وامر بالقصر ان كان مسافراً، يرد عليه إشكال، وهو:

أن الأمر بالتمام هل هو أمر تعييني مطلق أم لا؟

فإن قلنا أنه أمر تعييني مطلق، من كان حاضراً فيجب عليه التمام وجوباً تعيينا مطلقاً، إذن لا يجوز له السفر لان السفر تعجيز اختياري، والتعجيز الاختياري معصية، إذ كان وجوب التمام وجوبا مطلقا في حقه فلازم لك حرمة السفر عليه. ما دام الوجوب وجوبا تعيينا مطلقا وقد صار فعليا لفعلية موضوعه وهو الحضور فيجب عليه ولا يجوز له السفر.

وإن قلتم بأن الوجوب التعييني مشروط بأن لا يسافر عن اختيار، فلازم ذلك إناطة الوجوب بالاختيار، إن اخترت سيكون واجبا في حقك، وإن لم تختر فلا يكون واجباً في حقك، وإناطة الوجوب بالاختيار مستهجن لدى العقلاء، يجب عليك التمام فعلاً إذا اخترت البقاء. ولا يجب عليك إن اخترت السفر، فإناطة الوجوب بالاختيار مستهجن، لأن الوجوب مستبطن للمحركية والباعثية بذاته، فكيف يكون معلقا على اختيار المكلف؟.

إذن الوجوب التعييني المطلق والوجوب التعييني المشروط كلاهما محل للإشكال ومحل للمحذور. لذلك تنصل (قده) في (ج20، ص362، فيمن صلى تماماً في موضع القصر قاصراً)، وفي (ج18، ص266، في مواطن التخيير) قال: الواجب هو الجامع، يعني ليس هناك امران عرضيان، اي ان المكلف بمجرد ان يدخل الزوال عليه يجب عليه أمر واحد، يقال له: انت مخاطب بتمام في الحضر، أو قصر في السفر بحيث ترجع كلمة (في الحضر) إلى قيد في الواجب وليس قيدا في الموضوع، وترجع كلمة (في السفر) إلى قيد في الواجب وليس قيداً في الموضوع، الموضوع لكلا الأمرين واحد وهو البالغ العاقل الذي دخل عليه الوقت. موضوع واحد لأمر واحد، أن المكلف العاقل البالغ الذي دخل عليه الوقت يجب عليه جامع تمام في حضر \_يعني إن لم تكن في حضر فلا تصح لا فلم تجب، اي قيد في المتعلق اي قيد في الصحة، وليس قيداً في الحكم لأنه ليس قيداً في الموضوع\_ أو قصر لا تصح إلا في سفر، وبالتالي يكون مخيراً بينهما عقلا، كسائر الواجبات التي يكون المكلف مخيراً بين مصاديقها عقلاً، وحينئذٍ ذهابه من سفر إلى حضر لا يتوجه إليه أوامر عديدة فهو أمر واحد بالجامع فقط، فليس أمراً تعييناً لا مطلقا ولا مشروطاً. بل ليس هناك الا أمر بالجامع وهو مخير عقلا بين مصداقيه. فبناءً على هذا: إذا كنا قد تخلصنا عن المشكلة في باب القصر والتمام بدعوى أن المأمور به الجامع، فلنتخلص عن المشكلة بأن المأمور به هنا هو الجامع، فيقال: في المقام يمكن أن يقال أن المكلّف مخاطب بجامع بين تكبيرة صحيحة في فرض التعلم، أو تكبيرة ملحونة في فرض العجز. فبما أنه مأمور بالجامع فهو مخير، أن يأتي بصلاة مع تكبيرة صحيحة في أول الوقت بالتعلم أو أن ينتظر إلى آخر الوقت فيأتي بتكبيرة ملحونة ما دام مأموراً بالجامع. إذن الحل ليس في العرضية وعدم العرضية. بل الحل انه: ماذا يستفاد من الدليل اثباتاً هل يستفاد ان هناك امراً تعيينا في حقه أم لا؟

فإذا استفيد من الدليل ان هناك امراً تعيينا مطلقا في حقه وهو الصلاة مع تكبيرة صحيحة، بمجرد دخول يدخل الوقت فأنت مأمور بصلاة مع تكبيرة صحيحة أمراً تعييناً مطلقاً، والمفروض انت قادر على ذلك فيتعين عليك ذلك، لأنه قام الدليل على أن الأمر بالصلاة مع التكبيرة الصحيحة أمر تعييني مطلق، قلنا لا مجال له ان يؤخر الصلاة إلى ان يعجز، لا ان المسألة هناك عرضية وهنا طولية. و إلا ففي العرضيين أتت المشكلة نفسها. اي أن المشكلة جاءت حتى مع فرض عرضية الأمرين. فلأجل ذلك : لا يجوز له التعجيز.

**المطلب الثاني:** وظيفة المكلف الذي ضاق عليه الوقت واصبح عاجزا عن تعلم تكبيرة الإحرام.

قالوا بأن وظيفته الصلاة مع التكبيرة الملحونة وعجزه ولا يجب القضاء، وذلك لأحد وجهين:

**الوجه الاول:** ما ذكره سيدنا (قده) في (ص124، ج14) بعد قيام الاجماع على ان الصلاة لا تسقط بحال، وما ورد في المستحاضة:

### (ولا تدع الصلاة على حال فإن الصلاة عماد دينكم)[[27]](#footnote-27).

فإن ظاهرها أن المستحاضة لا خصوصية لها وأن الأمر بالصلاة لا يسقط.

بناءً على ذلك حيث إن الأمر بالصلاة لا يسقط، والأمر بالصلاة بتكبيرة صحيحة مما يتعذر امتثاله فلا محالة تصل النوبة للصلاة مع التكبيرة الملحونة.

**الوجه الثاني**: أن نقول كما في الفرع السابق مقتضى إطلاق الرواية الخاصة الواردة في المضطر شمولها للمضطر إلى آخر الوقت وإن لم يكن مضطرا ً في تمام الوقت.

منها: موثقة أبي بصير: (سألته عن المريض هل تمسك له المرأة شيئا يسجد عليه؟ قال: لا، إلا ان يكون مضطراً ليس عنده غيرها، وليس شيئا مما حرمه الله الا وقد أحله لمن اضطر اليه).

فإن مقتضى هذا الدليل الخاص انه وإن كان مريضاً إلى آخر الوقت، إلا يشمله هذا الدليل؟ بعد ان صدق عليه انه مريض إلى آخر الوقت فيصدق عليه هذا الدليل بإطلاقه. فبما ان الروايات الخاصة الواردة في المضطر مطلقة، وشاملة للمضطر في آخر الوقت، فمقتضى شمولها للمضطر في آخر الوقت أن وظيفته الصلاة على الحال التي هو عليها.

بالنتيجة: تجب عليه الصلاة مع التكبيرة الملحونة لأنه مضطر، أو تجب عليه الصلاة مع الطهارة الترابية لمن عجّز نفسه وأراق الماء وضاق الوقت لأنه فاقد للطهارة المائية، أو بالأدلة الخاصة.

**وهناك إشكال على الوجهين:** هل المدعى ان هناك أمر و احد، أم المدعى ان هناك امرين؟

اذا كان المدعى ان هناك أمر واحد بطبيعي الصلاة، ليس عندنا تعدد أوامر. فقيام الإجماع والنص على أن الصلاة لا تسقط بحال حتى مع كون الاضطرار بسوء الاختيار فهذا كاشف عن موضوع البدل الاضطراري ليس الاضطرار في تمام الوقت، إذا تقولون مع كون الاضطرار بسوء الاختيار ومع تعجيز نفسه لا بعذر مع ذلك لا تسقط عنه الصلاة، هذا معناه أن موضوع ذلك الأمر وهو البدل الاضطراري هو الاضطرار في بعض الوقت ولا يحتاج إلى الاضطرار في التمام[[28]](#footnote-28).

كيف نجمع بين كون موضوع البدل الاضطراري الاضطرار في تمام الوقت، ومع ذلك نقول إذا عجز نفسه شمله الأمر بالبدل الاضطراري لقيام الإجماع على أن الصلاة لا تسقط بحال. فإن الصلاة لا تسقط بحال بنفسه كاشف عن ان موضوع البدل الاضطراري الاضطرار في بعض الوقت فيعجز نفسه.

او انكم تقولون بتعدد الامرين لا بأمر واحد. الأمر بصلاة مع طهارة مائية تعييناً، وقد عجّز نفسه، فلما عجزّ نفسه تولد أمر آخر وهو الأمر بصلاة مع طهارة ترابية. وكذلك على الوجه الثاني، فهل تعدد الأمر موافق للمرتكز المتشرعي؟ فهل هناك أمران أم أمر واحد.

فإذا قلتم أمر واحد، إذن قيام الإجماع على عدم سقوط الصلاة معناه أن الموضوع الاضطرار في بعض الوقت، وهذا لا تقرون به. وإذا تقولون صدر من الشارع أمران إن لم يكن هذا فهناك أمر آخر في حقك. ألا يتنافى هذا مع الارتكاز المتشرعي؟

### 047

**تلّخص من المسألة السابقة**: من ترك تعلم تكبيرة الإحرام أو تعلم القراءة أو التشهد حتى ضاق الوقت تقصيرا منه انه تصح صلاته بالتكبيرة الملحونة أو القراءة الخطأ، إذا صدق عليها عنوان القراءة عرفاً أو عنوان التكبيرة أو عنوان التشهد، وذلك بدعوى تعدد الأمر كما هو الظاهر من كلمات الأعلام كالهمداني وصاحب المستمسك وسيدنا الخوئي، بلحاظ أنه قد ثبت تعدد الامر في نظيره فلا استحياش في دعوى تعدد الأمر في مثله، وبيان ذلك: ان من دخل عليه وقت الزوال وكان واجداً للطهارة المائية أو قادرا على القيام إلى الصلاة، ولكنه أخّر صلاته إلى آخر الوقت أخذا في الرخصة، حيث إن مقتضى الامر بطبيعي الصلاة ما بين الحدين أن المكلف مخير عقلاً، بين الأفراد العرضية والأفراد الطولية، فهو مخير بين أن يصلي في أول الوقت، أو وسطه أو آخره، بمقتضى تعلق الأمر بالطبيعي. فإذا كان كذلك فأخّر بمقتضى هذا التخيير، ولكنه في آخر الوقت فقد الماء بدون اختياره أو فقد القدرة على القيام بدون اختياره، فلا اشكال في تعدد الامر، أي لا ريب انه كان مأمورا بالصلاة التامة الا انه سقط الامر بها لأجل فوت الموضوع وعدم القدرة على الامتثال بعد ضيق الوقت، ولا إشكال انه تجدد في حقه أمر جديد، لا ان نفس الامر الاول باق في حقه، بل تجد د في حقه امر جديد وهو الامر بالصلاة الاضطرارية، فإذا تصورنا وجود امرين، بل قامت عليه الادلة في مثل هذا الفرض، وهو: من أخّر صلاته اختياراً اخذاً بالرخصة إلى أن فقد الموضوع، فتولد في حقه أمر آخر للصلاة الاضطرارية، فإذا صحّ تعدد الامر في هذا الفرص صح في محل كلامنا، وهو: من دخل عليه الوقت وهو قادر على الطهارة المائية أو قادر على تعلم التكبيرة والتشهد ونحو ذلك ولكنه أراق الماء بسوء اختياره أو عجز نفسه عن التعلم إلى ان ضاق الوقت، فوجود أو فعلية أمر جديد في حقه بالصلاة الاضطرارية بمقتضى الإجماع أو النص على ان الصلاة لا تسقط بحال، ليس مستوحشا ولا منافيا للمرتكز.

### **[المسألة السادسة عشر]:** (إذا شك في تكبيرة الإحرام، فإن كان قبل الدخول فيما بعدها بنى على العدم، وإن كان بعد الدخول فيما بعدها بنى على الإتيان، وإن شك في الصحة بعد اتمامها بنى على العدم، لكن الأحوط إباطها بأحد المنافيات).

**ويقع الكلام في هذه المسألة في مقامين:المقام الأول: الشك في الوجود. المقام الثاني: الشك في الصحة.**

**المقام الاول:** الشك في الوجود، له فرضان: الفرض الاول: إنّ يشك في الوجود قبل الدخول فيما بعده. الفرض الثاني: أن يشك في الوجود بعد التلبس بما بعدها.

**أما الفرض الأول**: إذا شك في وجود تكبيرة الاحرام قبل ان يتلبس بالإستعاذة أو بالدعاء أو القراءة، فيبني على عدم التكبيرة.

فيرجع، أولاً للدليل الخاص في المسألة، وهو ما يستفاد من مفهوم صحيح زرارة: (إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء).

حيث يستفاد من مفهومها أنك إذا لم تدخل في غيره فشكك مما يعتنى به لا أنه مما لا يعتنى به. فإن لم يتم هذا المفهوم أخذنا بالأصل العملي الشرعي العام وهو الاستصحاب، فإن مقتضى الاستصحاب عدم الاتيان بالتكبيرة، فإن لم يتم الاستصحاب وصلت النوبة للأصل العقلي وهو قاعدة الاشتغال. **الفرض الثاني**: أن يشك في التكبيرة بعد ما تلبس بغيرها. وهنا بحث سيدنا الخوئي (قده) بـ (ما هو المقصود بغيرها)؟.

### قاعدة التجاوز المقصود بالغير

لا إشكال انه إذا دخل في الغير الذي هو جزء كما إذا دخل في القراءة فشك في التكبيرة. فلا إشكال انه مجرى لقاعدة التجاوز، فهو مقتضى صحيح زرارة، (رجل شك في التكبيرة بعد ما قرأ، قال: يمضي). فهذا ليس محل البحث. إنّما محل البحث هل ان مجرى قاعدة التجاوز مطلق الغير أم لا؟ **قال:** وقع البحث في أن المراد بقوله : (ودخلت في غيره) هل هو مطلق الغير أو الغير الشرعي؟ واذا كان المراد بالغير الغير الشرعي فهل المراد به مطلق ما هو مطلوب شرعاً؟ أو خصوص الجزء المترتب من المركب؟ فهنا وجوه، لذلك قال سيدنا (قده) لا سبيل إلى القول بأن المراد بالغير مطلق الغير حتى لو كان فعلا عادياً، كما إذا وجد نفسه يعد قطع السبحة فشك انه كبر أم لا؟ طبعا لا يراد بالغير اي غير ولو كان عملا عاديا دخل به؛ لقرينتين لفظية وسياقية. **أما القرينة اللفظية**، فهي قوله: (دخلت)، (إذا شككت في شيء وقد دخلت في غيره) لو فرضنا قالت هكذا الرواية.

فإن التعبير بالدخول ظاهر في تحقق الخروج، و إلا لقال: وقد تلبست بغيره، أو وقد فعلت غيره. فلماذا قال: دخلت في غيره. ظاهر التعبير بالدخول في الغير أنه خرج من الشيء ودخل في غيره، وبما أن الخروج من الشيء لا يجتمع مع الشك في الشيء إذ كيف يقال خرج منه وهو يشك فيه، فلا محالة لا يراد بالخروج منه الخروج من نفسه، لأنه يشك فيه، بل المراد بالخروج منه الخروج من محله (إذا شككت في شيء وقد دخلت) يعني وقد خرجت من محل الأول. إذن فنفس هذا التعبير في الرواية يدل على أن للمشكوك محلاً والمناط في جريان القاعدة الخروج من المحل، كيف وقد عبّرت صحيحة زرارة بالخروج (إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء). وحيث إن الخروج لا معنى لأن يكون خروجاً لنفس الشيء فلابد ان يراد به الخروج من المحل. ومن الواضح ان تلبس المكلف بأي فعلي عادي لا يخرجه عن محل مشكوك، بل ما زال في محله ولم يخرج منه.

**أما القرينة السياقية**: ظاهر هذا السياق (رجل شك في التكبيرة بعد ما قرأ؟ قال: يمضي، وشك في الركوع بعد ما ركع، قال يمضي. أو شك في السجود بعد ما قام، قال يمضي، يا زرارة إذا خرجت من شيء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء).

فإن ظاهر السياق أن منشأ المضي تجاوز المحل. بلحاظ النكتة الارتكازية، وهي ان الإنسان بطبعه لا يتجاوز محل الشيء حتى يأتي به. فالنكتة الارتكازية في البناء على الوجود، ان الإنسان بطبعه لو دخل بعمل لا ينتقل من محل إلى عمل حتى يأتي بالسابق. فمقتضى دلالة السياق على ان النكتة في البناء على الوجود هي ان لا يتجاوز حتى يأتي: أن المراد بالتجاوز تجاوز المحل لا مطلق التلبس بالغير ولو كان غيرا عادياً.

إذن ليس المراد بالغير مطلق الغير ولو كان عادياً. إذن المراد بالغير الغير الشرعي. يقول سيدنا (ص163) ومن هنا ذكرنا: انه لو قام الى الركعة الثالثة وشك في الإتيان بالسجدتين مع التفاته الى فوت التشهد فإنه لا تجري القاعدة. فإن الشك المزبور وإن كان بعد الدخول في الغير الا وهو القيام الا ان القيام وقع منه على صفة الزيادة، لأن التشهد لم يأت به جزماً فالقيام وقع منه على صفة الزيادة، فبما ان القيام وقع منه على صفة الزيادة، فكأنه الآن لم يتشهد اصلا ما زال لم يدخل في شيء بعد السجدتين. فإن ما دخل فيه تبين أنه ليس بمترتب شرعاً على المشكوك، لأنه وقع على صفة الزيادة، فما زال في محل المشكوك الا وهو السجدتين. إذن المراد بالغير الغير الشرعي، والمراد بالتجاوز تجاوز المحل الشرعي.

إنما الكلام في أن الدخول في العمل المستحب شرعاً تجاوز للمحل أم لا؟ هل أن المحل الشرعي متقيد بالجزء؟ أم يشمل العمل المستحب؟

فمن شك في القراءة وهو في القنوت، هل تجري قاعدة التجاوز في حقه لأنه تجاوز المحل؟ (محل القراءة)، أم لا يصدق إنه تجاوز المحل حتى يدخل في الجزء المترتب (الركوع). ومن شك في التكبيرة وهو يقول (اعوذ بالله من الشيطان الرجيم) ثم يدخل في الفاتحة. فإذا وجد نفسه يقول الاستعاذة وشك أنه كبرّ أم لم يكبّر، هل يُعد تجاوز المحل شرعاً؟ فتجري في حقه قاعدة التجاوز أم لا؟ وهكذا كثير من الأفعال. مثلا: إذا شك في التشهد وقد قال: السلام عليك أيها النبي بعد ما قال ذلك شك انه تشهد أم لا؟ فهل تجري قاعدة التجاوز أم لا؟. وهذا الموارد في الصلاة.

وعلى فرض أن المراد بالغير خصوص الجزء الواجب، فهل المراد بتجاوز المحل ما كان الترتب من الطرفين؟ أو يكفي الترتب من طرف واحد، هذا أيضاً محل نزاع بين صاحب المستمسك والسيد الخوئي. فنرجع الى النقطة الأولى وهي هل ان الغير يشمل المستحب أم لا؟

حيث ذهب سيدنا (قده) في (ص164ـ ج14) من أن الغير لا يشمل المستحب، فالدخول في المستحب ليس تجاوزاً للمحل الشرعي، لوجهين:

**الوجه الأول:** ظاهر هذه الرواية (من شك كذا قال يمضي... ثم قال: إذا خرجت وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء) أن مناط قاعدة التجاوز في المركّبات، هو صدق التجاوز، وصدق التجاوز منوط بتجاوز المحل الشرعي، وتجاوز المحل الشرعي عقلاً إنما يتحقق إن يدخل فيما يترتب عليه شرعاً، بأن يكون سبق السابق دخيلاً في صحة اللاحق، وأن يكون لحوق اللاحق دخيلاً في صحة السابق. هنا يصدق أنه تجاوز المحل الشرعي، لأنه إذا دخل في القراءة، فإن لحوق القراءة بالتكبيرة دخيل في صحة التكبيرة، وسبق التكبيرة على القراءة دخيل في صحة القراءة، فبلحاظ هذا الترتب تموضع وتشكل المحل. وإلا كيف يتشكل المحل؟ كيف يكون لكل جزء من المركب محل، إنما يكون لكل جزء من المركب محل بالدخول فيما يترتب عليه، بحيث يكون لحوقه به دخيلاً في صحته وسبقه به دخيلا في صحته، وإلا لا يصدق انه دخل فيما ترتب عليه أو فيما تجاوزه. ولأن المستحب ليس جزءاً إذن ليس دخيلاً في الصحة. لأن الجزئية تنافي الاستحباب، فإن مقتضى الجزئية تقوم المركب به، ومقتضى الاستحباب عدم التقوم، فلا يجتمعان أن يكون مستحبا وأن يكون جزءاً. فبما ان الجزئية تتنافى مع الاستحباب إذن بالنتيجة ما كان مستحباً فليس جزءاً، والاستعاذة ليس جزءاً، وقول السلام عليكم ورحمة الله، ليس جزءاً، نظير الاذكار. فقد التزم الأعلام بأن ذكر الركوع وذكر السجود ليس جزءاً بل واجب في واجب، فكما أن ذكر الركوع ليس جزء وإنما واجب في واجب، كذلك القنوت والاستعاذة، والسلام على النبي، مستحب في ظرف الصلاة، لا انه جزء. فإذا لم يكن جزءاً إذن لم يكن مترتباً شرعاً، يعني لا هو دخيل في صحة ما قبله، ولا أن ما قبله دخيل في صحته، مجرد مستحب ظرفه الصلاة، فليس دخيلا في صحة الاجزاء، فإذا لم يكن دخيلا في صحة الاجزاء فكيف يكون التلبس به تجاوزاً للمحل الشرعي للمشكوك.

**القرينة الثانية**:  **قال: بأن** هذا من باب احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية، صحيح ان الإمام ذكر كبرى، (يا زرارة إذا خرجت من شيء ودخلت في شيء فشكك ليس بشيء). لو كنا وهذا الذيل لقلنا مطلق الغير ولو كان مستحباً. لكن حيث إن كل فقرات الروايات واردة في الاجزاء، وهو شكه في التكبيرة بعد ما قرأ، وشكه في القراءة بعد ما ركع، وشك في الركوع بعد ما سجد. ولم يأت بأي فرض للشك في واجب بعد الدخول في المستحب. فلحاظ سياق الرواية يصلح أن يكون قرينة على اختصاص الكبرى المذكورة في الذيل بما إذا كان الغير جزءا واجداً مترتباً، فمن باب احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية لا يحرز إطلاق الذيل لكل غير.

وبعد الفراغ عن أن المراد بالغير الجزء الواجب، هل المراد به، أن يكون الترتب من الطرفين؟ أو يكفي ترتب من طرف واحد؟ فمثلاً: من شكّ في الإقامة بعد ما كبّر، هل تجرون قاعدة التجاوز أم لا؟ مع أن الإقامة ليست دخيلة في صحة التكبيرة، مع ذلك الإمام (ع) في هذه الصحيحة اجرى قاعدة التجاوز، إذن هذا دليل على انه يكفي الترتب من طرف واحد، ان لحوق اللاحق دخيلٌ في صحة السابق، وإن لم يكن السابق دخيلاً في صحة اللاحق. فالتكبيرة لولا وجودها لكانت الاقامة في غير محلها، فاللاحق دخيل في صحة السابق، إذ لولا التكبيرة لما كانت الإقامة صحيحة وفي محلها. وإن لم تكن الإقامة دخيلة في صحة التكبيرة. هذا يعني أن المراد بالغير، صحيح ان لا يدخل في غير واجب، لكن لا يراد أن يكون الترتب من الطرفين، بل يكفي ان يكون اللاحق دخيلا في صحة السابق[[29]](#footnote-29).

### 048

ما زال الكلام في موضوع قاعدة التجاوز، وهو الدخول في الغير، حيث وقع البحث فيما هو المقصود بالغير، والبحث في مقامين: **المقام الأول: ما يستفاد من النصوص العامّة. المقام الثاني: ما يستفاد من النصوص الخاصة.**

**ألمقام الاول**: ما هو المستفاد من النصوص العامّة. حيث ورد في النصوص العامّة كصحيحة زرارة: الخروج عن الشيء. (إذا خرجت من شيء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء). وقطعاً ليس المراد بالخروج من الشي الخروج من نفسه، فإن هذا لا يجتمع مع الشك فيه، اذ كيف خرج منه ويشك فيه، فلا محالة لا يراد من الخروج الخروج الحقيقي، وإنما يراد الخروج الادعائي، والخروج الادعائي بمعنى الخروج من الشيء إلى ما يترتب عليه. فإنه إذا تجاوز الشيء بمعنى انه دخل فيما يترتب فيه يقال خرج عنه، فالدخول في المترتب خروج عن المشكوك ادعاءً. ولكن وقع البحث بينهم، ما هوا لمترتب الذي بالدخول فيه يصدق الخروج الادعائي عن المشكوك. هل المراد بالترتب الترتب الشرعي؟ أم المراد بالترتب الترتب العرفي؟ ام المراد بالترتب الترتب الطبعي. فهنا ثلاثة اتجاهات. فالخروج الادعائي بالدخول في المترتب، الا ان الكلام في المترتب ما هو.

واذا بنينا على ان المراد بالترتب الترتب الشرعي فهنا ايضا عدة اقوال: هل المراد بالترتب الشرعي، الدخول فيما لا يمكن معه التدارك؟. ام أن المراد بالترتب الشرعي الدخول في ما يتوقف صحة اللاحق على تقدم السابق؟ أم أن المراد بالترتب الشرعي الدخول فيما تتوقف صحة السابق على لحوق اللاحق. القول الرابع: ان المراد بالدخول الشرعي الدخول فيما لا يصح التلبس به حال الالتفات الا بتدارك السابق. لأجل ذلك لابد من عرض هذه الأقوال إجمالاً، ثم ترتيب الاثر عليها. هناك من قال من المراد بالخروج الادعائي هو الدخول في المترتب العرفي، ان يدخل فيما يترتب عرفاً. مناط الترتب العرفي اما ترتب شرعي وما ترتب طبعي وأما ترتب زماني، فكل هذا الانحاء محقق للترتب العرفي بانه يصدق انه دخل فيما هو ترتباً عرفاً. مثلا: اذا شك في القراءة وقد ركع، او شك في السجدة وقد دخل في التشهد يصدق انه يدخل فيما دخل عرفاً، فان مناط الترتب وهو اخذ الجزء الثاني بعد الاول شرعاً اوجب صدق الترتب العرفي.

او كان الملاك الطبع، فان طبع الإنسان ان لا يدخل في المناف حتى يفرغ من الصلاة. فإن طبع الإنسان أن لا يفتح الكتاب للمذاكرة إلا ان يفتح يسلم من الصلاة، وطبع الإنسان أن لا يفرقع اصابعه وأن يتوجه الى الغذاء الا بعد ان يفرغ من الصلاة، فإذا دخل فيما لا يدخل فيه بطبعه إلا بعد الفراغ من الصلاة صدق أنه دخل في المترتب عرفاً، وملاك الترتب عرفاً هو الطبع من تأخير الثاني او تعقيب الأول بالثاني. او الزمن، فإن المفروض ان المبيت ليلة الحادي عشر من ذي الحجة في منى ليس مترتبا شرعاً على الرمي في النهار، ولكنه مترتب زماناً، فإن محل هذا الواجب ليلة الحادي عشر، ومحل هذا الواجب صباح يوم العاشر او نهاره. فهذا الترتب الزمني لا انه شرعي ولا طبعي، هذا زمنه متأخر عن هذا، سوّغ او جعل انه اذا دخل في المبيت انه اذا دخل في المبيت فشك، أن يبني على الإتيان، لانه دخل فيما هو مترتب عليه عرفاً،

فصاحب هذا القول يرى أن المناط على أن يدخل فيما هو مترتب عرفا على المشكوك سواء كان الملاك في الترتب العرفي وجود ترتب شرعي او وجود ترتب طبعي او وجود ترتب زمني.

**القول الثاني**: المدار على الترتب الطبعي فقط. إذ ان هذه النصوص (إذا خرجت من شيء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء). إن هذه النصوص كصحيحة زرارة وصحيحة ابن ابي يعفور ظاهرة في النكتة الارتكازية وهي ان الانسان بطبعه لا ينتقل الى العمل البعدي حتى يفرغ من العمل القبلي، سواء كانت أجزاء لمركب واحد او لمركبات مستقلة، فبما ان ظاهر هذه النصوص انها في مقام امضاء النكتة الارتكازية المستندة الى طبع المكلف فالمدار على الترتب الطبعي، لذلك فتجري هذه القاعدة (إذا شك في الشي ء وقد دخل في مقدمات الغير كما لو شك في الركوع وقد أهوى الى السجود وإن لم يسجد بعد) او شك في صلاة الطواف وقد ذهب الى المسعى. إذا شك في شيء بعد الدخول في مقدمات الغير التي لا يدخلها بطبعه حتى يفرع من الأول، صدق عليه التجاوز والخروج من الشيء، خرج منه لانه خرج منه طبعاً بالدخول فيما يترتب عليه طبعاً، او شك في القراءة وقد دخل في القنوت، او شك في التسليم وقد دخل في التعقيب، او شك في التشهد ودخل في التسليم، يعني اذا شك في واجب وقد دخل في المستحب. إذن سيد العروة يختلف قوله عن القول الاول في أن القول الاول يرى انه حيث لايراد من الخروج الخروج الحقيقي، وإنما المراد به الخروج الادعائي، فالخروج الادعائي عرفاً مصححة ان ينتقل الى ما يترتب عليه عرفاً او شرعاً او زماناً، ألمهم ان يصدق خرج منه ادعاءاً.

صاحب العروة يقول هذا لا يجمع مع النكتة الارتكازية، النكتة الارتكازية تضيقه في فرض الترتب الطبعي بين المشكوك وبين ما دخل فيه.

**القول الثالث:** إن المدار ليس على مطلق الغير، إنما يكون الدخول في الغير إذا كان الدخول فيه مصححاً للخروج من الاول، ولا يكون الدخول في الغير مصححاً للخروج في الاول إلا اذا كان دخل فيما هو مترتب لا مطلق الغير. لذلك بحثنا في المترتب بين العرفي والطبعي والشرعي.

فلما وصلنا إلى الشرعي، وقلنا إذا خرجت من شيء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء. أو (فليس شكك بشيء) هو الخروج عن محله الذي جعله له الشارع، وبالتالي لابد ان نحدد ما هو المحل الشرعي. (إذا خرج من شيء وقد دخلت في غيره) ظاهر سياق زرارة: انه يتحدث عن الخروج عن محل الشيء شرعاً إلى محل آخر. فهنا أقوال:

**القول الاول**: ما ذكره صاحب مفتاح الكرامة وسيد المستمسك (قده) أن المراد بالمحل الشرعي أن يتلبس بما لا يمكن معه التدارك. إذا تلبس بأمر لا يمكنه معه تدارك الاول يعتبر خرج عن محله الشرعي المقرر له، ولذلك عبّرا بالدخول في الركن، والمقصود بالركن، ما لا يمكن معه التدارك.

**فأشكل عليهما:** بان ظاهر صحيحة زرارة رجل شك في الركوع بعد ما سجد والمصلي اذا سجد السجدة الاولى يمكنه التدارك، فانه اذا تذكر أثناء السجدة الأولى أو بعدها أنه لم يركع، رجع فركع فسجد، فالتدارك ممكن، والامام مع ذلك اجرى قاعدة التجاوز، او شك في السجود بعدما قال، والحال انه اذا التفت انه لم يسجد لأمكنه التدارك. ولو صحت التأويلات في صحيحة زرارة لم تصح في رواية اسماعيل بن جابر، حيث قال: (رجل شك في الركوع وقد قام) فظاهره انه يجب ان يتدارك. إذن بالنتيجة: دعوى أن المراد بالترتب الشرعي تجاوز المحل، وأن المحل هو أن يدخل فيما لا يمكن مع التدارك، منافٍ لظاهر هذه الروايات الشريفة.

**القول الثاني:** \_في المحل الشرعي\_: ما ذهب اليه المحقق العراقي (قده) انه لا بد من محل شرعي، اما يكفي في المحل الشرعي أن يكون السابق دخيلاً في صحة اللاحق، وإن لم يكن العكس. ولذلك تشمل القاعدة جميع الافعال المستحبة، مثلا: إذا شك في القراءة وقد قنت، يجري القاعدة، لأنه يعتبر في صحة القنوت اي في وقوع القنوت امتثالاً لأمره الندبي سبق القراءة، فسبق السابق دخيل في صحة اللاحق، يعني امتثالاً لأمره الندبي وإن لم يكن العكس فإن القراءة لا بشرط، قنت ام لم يقنت، فليست مقيدة بلحوق القنوت. وكذلك اذا شك في التسليم وقد دخل في التعقب، فإنه لا يقع التعقيب أمثالاً لأمره الا مع سبق التسليم، وان لم يكن التعقيب دخيلاً في صحة التسليم. المدار على ان يكون اللاحق دخيلا في صحة السابق. وظاهر كلام المحقق العراقي أنه اذا دخل في المنافي فلابد من الاعتناء بالشك، فلو وجد نفسه مستدبرا او محدثا وشك في التسليم، يمضي على رأس سيد العروة، ولا يمضي على رأي المحقق العراقي، إذ ليس بين الدخول في المنافي وبين المشكوك أي علاقة شرعية. كما أنه بالنسبة الى مقدمات الاجزاء لا تجري، كما لوشك في الركوع بعد ما هوى الى السجود، فإن الهوي ليس شرعياً حتى يكون سبق السابق دخيلاً في صحته. **وقد يُشكل عليه**: كما في تقرير السيد الاستاذ (دام ظله) في القواعد الفقهية: قال: بان هذا المسلك تحديد لمحل اللاحق لا لمحل السابق، فأنت عندما تقول المناط في جريان قاعدة التجاوز أن يدخل فيما يكون السابق دخيلاً في صحته، هذا معناه تحديد لمحل اللاحق وليس تحديداً لمحل السابق، والحال بأن ظاهر الخروج من الشيء الخروج في محل السابق لا الدخول في محل اللاحق. إذن لو كنا ونحن وهذه الروايات العامة التي تقول: (تجاوزت) و (خرجت منه) يعني أن المدار فيه على تحديد محل للسابق المشكوك، فإذا تجاوزت جرت القاعدة بغض النظر عن أن اللاحق له محل ام ليس له محل، (تجاوزت، وخرجت منه). أما بحسب كلام العراقي على ان المدار على أن يكون السابق دخيلاً في صحة اللاحق، فقد جعل المنظور بالأصالة هو محل اللاحق، أن للاحق محلا يشترط في صحته سبق السابق فاذا دخل فيه المكلف بنى على المضي. وهذا لا ينسجم مع مفاد الروايات.

**القول الثالث:** ما ذهب اليه سيدنا الخوئي (قده) وشيخنا الاستاذ والسيد الشهيد، من أن المدار على المحل الشرعي، وأن المراد بالمحل الشرعي کون اللاحق دخيلاً في صحة السابق. فهناك محلان، محل في السابق يشترط في تماميته لحوق اللاحق، ولیس للاحق محل حتى يعتبر الدخول فيه مصححاً له. إذن المناط هو أن يكون لحوق اللاحق دخيلاً في صحة السابق وإلا فلا[[30]](#footnote-30)، وعلى هذا الأساس نفى السيد الخوئي جريان قاعدة التجاوز في الدخول في مقدمات الغير، لانه لم يخرج من محل السابق، او الدخول في الجزء المستحب، أن لحوقه ليس شرطاً في صحة السابق، او الدخول في التعقيب، فإن الدخول فيه ليس شرطاً في صحة التسليم، وهكذا ضيّق الدائرة. ولكن بعضهم أفاد حتى على مبنى السيد الخوئي وهو اشتراط المحل الشرعي بمعنى أن يكون لحوق اللاحق دخيلاً في صحة السابق، يمكن إجراء القاعدة في المستحبات. لأنه ما هو المنظور في المحل؟ هل المنظور في المحل بحسب المركب الواجب؟ ام المركب المستحب؟ ام مسمى الصلاة. فإن بين الركوع والقنوت محل بلحاظ المركب الواجب، ومحل بلحاظ المركب المستحب، ومحل بلحاظ مسمى الصلاة. فلابد من البحث في هذه النقطة حتى نعرف انه تجري القاعدة عند الشك في الواجب مع الدخول في المستحب ام لا؟

### 049

وصل الكلام إلى هناك قولاً بأن المناط في جريان قاعدة التجاوز تجاوز المحل الشرعي. وأن المراد بالمحل الشرعي ما كان اللحوق دخيلاً في صحته. بمعنى أن الجزء المشكوك تقيدت صحته بلحوق الجزء اللاحق. كتقيد صحة القراءة حال الإلتفات والقدرة بلحوق الركوع. وتقيد صحة التكبيرة حال الالتفات والقدرة بلحوق القراءة ونحو ذلك. فالمحل الشرعي هو عبارة عن الدخول فيما يكون لحوقه دخيلاً في صحة الجزء المشكوك. ولهذا اجرت الصحيحة، اي صحيحة زرارة قاعدة التجاوز في الأذان والإقامة مع أنهما ليسا من أجزاء الصلاة ولا ضمن المركب الاعتباري، لكن لان المناط منطبق عليهما جرت فيهما القاعدة، حيث إن صحة الأذان مشروطة بلحوق الإقامة، وإن كانا عملين مستقلين ولكن ما لم تتعقب الأذان اقامة لا يقع الاذان امتثالا لأمره الندبي، وكذلك صحة الاقامة مشروطة بلحوق تكبيرة الاحرام، وإن لم تكن الاقامة من اجزاء الصلاة، إذ لو لم تتعقب الإقامة تكبيرة إحرام لما كانت الإقامة امتثالاً لأمرها الندبي. فلأجل ذلك يرى السيد الخوئي ان المناط في جريان قاعدة التجاوز هو ان ينتقل على عمل دخيل في صحة العمل المشكوك. ولأجل هذا بنى سيدنا (قده) على عدم جريان قاعدة التجاوز في ما اذا دخل في المستحبات، أو مقدمات الأجزاء، مثلاً: إذا دخل في القنوت فشك في القراءة، قال: هنا حيث ان القنوت ليس دخيلاً في صحة القراءة فلذلك لا تجري قاعدة التجاوز، اذ ليس لحوق القنوت شرطاً في صحة القراءة بل القراءة بالنسبة للقنوت لا بشرط. فليست المسالة مسألة مستحب وواجب، بل المسالة فيه هذه النكتة، وهي: ان يكون اللاحق دخيلاً في صحة السابقة بغض النظر عن كون السابق مستحباً او واجباً، المهم أن يكون لحوق اللاحق دخيلاً في صحة السابق. ولذلك لم يجر القاعدة فيما اذا دخل في مقدمات الجزء اللاحق، مثلا: لوشك في الركوع وقد أهوى الى السجود ولم يصل اليه، او شك في السجود وقد تحرك نحو القيام، فإنه لا تجري القاعدة، لان الركوع لم يقيد بلحوق الهوي الى السجود بل هو لا بشرط من هذه الجهة، كما ان السجود لم يقيد بالحركة نحو القيام. فالدخول في مقدمات الجزء اللاحق ليس مجرى لقاعدة التجاوز، لعدم انطباقه مناطه عليها.

**وأشكل سيدنا (قده) على مبنى العراقي الذي يقول:** بأن المحل الشرعي هوا لعكس ان يكون للسابق دخل في صحة اللاحق. فقال: لازم كلامه جريان قاعدة التجاوز عند الشك في التسليم اذا وجد نفسه في التعقيب. وجريان قاعدة التجاوز عند الشك في اصل الصلاة، فمن رأى نفسه في التعقيب وشك هل صلى ام لا؟ فلازم كلام العراقي جريان القاعدة، لأنّ السابق المشكوك وهو الصلاة دخيل في صحة اللاحق، يعني دخيل في دخول التعقيب امثتالاً لأمره الندبي مستحباً، مع أنه لم يلتزم به أحد، بل لازم كلام العراقي ان من شك في الظهر وقد دخل في العصر أن يبني على الاتيان بالظهر، لأن السابق دخيل في صحة اللاحق، وليس العكس، مع انه لم يقل بذلك احد. ولكن بخصوص هذا الإشكال نقول: هناك بحثان لديهم: **بحث فيما هو** **المحل الشرعي**: هل المحل الشرعي ان يكون السابق دخيلا في صحة اللاحق او ان يكون اللاحق دخيلا في صحة السابق. **وبحث آخر:** هل أن قاعدة التجاوز تجري في اصل الشك في العمل والمركب ام لا؟ فلا يلزم العراقي بهذا الإشكال، فمن يرى كالعراقي ان قاعدة التجاوز إنما تجري عند الشك في اجزاء المركب ومستحباته ولا تجري عند الشك في اصل المركب. فإن جميع روايات قاعدة التجاوز واردة في اجزاء المركب ومستحباته ولواحقه، وليس فيها اطلاق لما يشمل الشك في اصل المركب، كما إذا رأى نفسه في التعقيب فشك في نفس الصلاة، او رأى نفسه في العصر فشك في الظهر. بالنتيجة: الشك في أصل المركب خارج عن منصرف تمام روايات قاعدة التجاوز، فلا معنى للإشكال على العراقي في هذه النقطة. نعم، يمكن ان يشكل عليه أن لازم كلامك ان تجري القاعدة عندما يشك في التسليم وهو في التعقيب. فهو يجري القاعدة في ذلك، يلتزم العراقي بذلك. **فتلّخص** من كلام سيدنا الخوئي ان المدار في جريان قاعدة التجاوز على المحل الشرعي بمعنى: أن يكون اللاحق دخيلا في صحة السابق. **ولكن، هنا إشكالان:**

**الإشكال الأول:** سلّمنا بهذا المناط، ولكن هل هذا المناط لوحظ فيه المركّب الواجب؟ او لوحظ فيه المركب المستحب؟ او لوحظ فيه المسمى.

فحتى على مبناك لابد من البحث، فان قلنا بان النظر مقصور على المركب الواجب فصحيح يتم كلامك. فإنه لا تجري قاعدة التجاوز إذا شك في تكبيرة الإحرام وقد دخل في الاستعاذة لأن الاستعاذة ليست جزءا من المركب الواجب، فهي ليست مترتبة شرعاً على تكبيرة الإحرام ولا تجري القاعدة عندما يشك في القراءة وقد دخل في القنوت، لأن القنوت ليس جزءا من المركب الواجب. فنعم على هذا الكلام صحيح. أما لا موجب للاقتصار على لك، كما أن هناك مركباً واجبا وهو الامر بالصلاة الواجبة، فهناك مركبا ندبيا وهو الامر بالصلاة المشتملة على مستحباتها ومقدماتها وهي الأذان والإقامة، فكل هذا يعتبر مركب تعلق به أمر ندبي. فهناك أمران في حق المكلف، أمر بماهية الصلاة الواجبة، وهو لا بشرط من حيث المستحبات، وأمر بالصلاة المشتملة على مستحباتها وأذكارها وهذا أيضاً مركب لكنه مركب ندبي، فبلحاظ هذا المركب الندبي يكون الاستعاذة جزءاً من المركب مترتب شرعاً على التكبيرة. ويكون هذا القنوت جزءاً من هذا المركب مترتب شرعاً على القراءة. فبلحاظ هذا المركب الندبي نطبق مناط قاعدة التجاوز بنظر سيدنا (قده)، فنقول: اذا شك في القراءة وهو في القنوت يبني عليها، وإذا شك في التكبيرة وهو افي الاستعاذة يبني عليها. كل ما اذا شك في واجب وقد دخل في مستحب وكان ذلك المستحب جزءا من المركب الندبي تجري القاعدة. ويمكن ان يقال: بأن المدار على المسمى، لا على الواجب، ولا على المستحب. اي على كل ما سمّاه الشارع في الصلاة. فإذا قال الشارع: اذا قمت الى الصلاة فاقرأ هذا الدعاء، فقد سماه من الصلاة. ثم اذن ثم اقم ثم كبر، وهكذا. فإن كل ما سمّاه الشارع أو شروعاً فيها او تعقيبا لها فإنه وإن لم يكن جزءا من المركب الواجب ولا جزء من الندبي لكنه جزء من مسمى الصلاة. فبلحاظ جزئيته من المسمى نجري القاعدة، نقول تكبيرة الاحرام جزء من المسمى، دعاء التوجه جزء من المسمى، لأن الشارع ذكره في ضمن المسمى، فتجري القاعدة بلحاظ المسمى.

**التعليق على كلام سيدنا (قده):** تارة نقول: بان مفاد قاعدة التجاوز التعبد بالوجود، اي ان المستفاد من قاعدة التجاوز، بل قد ركعت. يعني التعبد بالمشكوك. وتارة نقول: بان مفاد أدلة قاعدة التجاوز المضي، يعني الاجتزاء بهذا العمل ولو كان في الواقع ناقصاً. (إذا خرجت من شيء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء). فإن قلنا بالأول أي أن دليل مفاد قاعدة التجاوز التعبد بالوجود، فحينئذٍ يقال يتم الاشكال على سيدنا، لأنه إذا جرت قاعدة التجاوز بلحاظ المركب الندبي، أو بلحاظ المسمى، وكان مفادها التعبد بالوجود، إذن الشارع تعبدنا بوجوده، فاذا تعبدنا بوجوده فمن آثار وجوده سقوط الامر الوجوبي به. فإذا شك في القراءة بعد الدخول في القنوت وجرت القاعدة وكان مفادها التعبد بوجود القراءة. (أنك قرأت) فإذا قرأت سقط الأمر الوجوبي المتعلق بالقراءة، لأن اوضح آثار التعلق بالوجوب سقوط الأمر. وأما إذا قلنا بأن مفاد قاعدة التجاوز ليس إلا المضي وعدم الاعتناء، فغاية مفادها: عدم الاعتناء به من حيث الامر الندبي عدم الاعتناء به من حيث الأمر الندبي، عدم الاعتناء به من حيث المسمى، ولا يفيد ذلك عدم الاعتناء بالشك من حيث الامر الوجوبي الضمني المتعلق به. إذن فهذا الإشكال محل تأمل في وروده على كلام سيدنا (قده).

**الإشكال الثاني:** ان كلمات سيدنا مختلفة. فإنه افاد في مصباح الاصول، ان المناط في قاعدة التجاوز، أن يكون للمشكوك محل شرعي، بمعنى أن يكون للاحق دخيلاً في صحته، كما انه هناك في (ج14، من الموسوعة) إذا شك في التكبيرة، وقد دخل في الاستعاذة لا تجري القاعدة لان المحل الشرعي، بمعنى أن اللاحق دخيل في صحة السابق لم يتحقق. ولكنه في (ج18 من الموسوعة، ص144) يقول أن قاعدة التجاوز تجري إذا تلبس بالمنافي. مثلا: رأى نفسه مستدبر القبلة فشك انه سلّم ام لم يسلّم، يبني على أنه سلّم. أو رأى نفسه يقفز فشك انه سلم ؟ يبني على انه سلم. مع أن المحل الشرعي بهذا المعنى الذي افاده في المصباح في (ج14) لم يتحقق، لان لحوق المنافي ليس شرطاً في صحة المشكوك. وهذا يعني ان سيدنا (قده) وسع في المحل الشرعي في (ج18) فقال: المحل الشرعي هو ان يتلبس بما يكون دخيلا في صحة السابق او بما لا يصح التلبس به إلا بعد الفراغ من السابق. فإذا شك في السجود وهو في التشهد فقد تلبس بما يكون دخيلا في صحة السابق. واما اذا شك في التسليم وقد دخل في المنافي فقد دخل فيما لا يصح منه التلبس به إلا بعد الفراغ من المشكوك، فالمحل الشرعي أعم منهما.

**القول الخامس:** في مناط جريان قاعدة التجاوز، ما ذكره السيد الاستاذ (دام ظله) في تقريره لقاعدة التجاوز في (ص78 من القواعد الفقهية): قال: بعد المفروغية عن ان الوارد في لسان روايات قاعدة التجاوز هو عنوان الخروج (إذا خرجت من شيء) او عنوان التجاوز (إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه)، وحيث إن التجاوز والخروج لا يراد به الخروج الحقيقي، إذ لا يجتمع الخروج الحقيقي مع الشك في الشيء، إذن لا محالة المراد بالخروج من الشيء وتجاوزه الخروج عن محله الشرعي كما يقول السيد الخوئي. **ثم قال**: والضابط في المحل الشرعي: ما لا يصح التلبس به مع الإخلال بالسابق حال الالتفات. كل ما لا يصح للمكلف ان يتلبس به مع الاخلال بالسابق وهو متلفت فيعتبر الدخول فيه تجاوزاً للمحل الشرعي. (والجامع أن كل ما لا ينبغي التلبس به أو الإتيان به مع الإخلال بالمشكوك حال الالتفات فإن الدخول فيه او الإتيان به موجب لصدق التجاوز، سواء كان مأموراً به بالأمر الوجوبي الضمني كما لو شك في التكبيرة وهو في القراءة، فإنه لا يصح له التلبس بالقراءة لو أخل بالتكبيرة حال الإلتفات، او كان مأموراً به بالأمر الاستحبابي، كما لو شك في القراءة وهو في القنوت. فإنه ليس له ان يتلبس بالقنوت، يعني امتثالا لأمره الندبي إذا أخل بالقراءة حال الإلتفات. او تلبس بالمنافي، كما لو وجد نفسه قد انحرف عن القبلة فشك في التسليم، فان ليس له ان ينحرف حال الالتفات الى القبلة مع الإخلال في المشكوك. إذن كل ما لا يصح التلبس به شرعا الابعد الفراغ من المشكوك حال الالتفات فإن الدخول فيه تجاوز للمحل الشرعي. ولأجل ذلك تجري قاعدة التجاوز حتى عند الشك وقد دخل في مقدمات الغير. مثلاً لوشك في الركوع وقد أهوى الى السجود فإنه لم يدخل الى السجود أما لا يصح منه الهوي الى السجود حال الالتفات إلا بعد الفرغ من الركوع. ولو شك في صلاة الطوف وقد ذهب الى المسعى فلا يصح له ذلك الا بعد الفراغ من الصلاة، فيجري قاعدة التجاوز. وهكذا. ولكن، نقول بعد المفروغية عن أن الخروج الحقيقي ليس مراداً وإنما المراد الخروج الادعائي، فالمصحح للخروج الادعائي مجمل بالنسبة إلينا، هل المصحح للخروج الادعائي الترتب الطبعي او الترتب الشرعي؟ والترتب الشرعي بمعنى ما كان لحوق اللاحق دخيلاً في صحة السابق، أو ما كان سبق السابق دخيلاً في سبق السابق دخيلاً في صحة اللاحق. وهل هو بلحاظ المركب الواجب ام المندوب ام المسمى؟ أم المدار في تصحيح الخروج الادعائي على ما لا يصح التلبس به الا بعد الفراغ من السابق حال الالتفات. ما هو المصحح للخروج الادعائي، كل هذا محتمل لأن يكون مصححاً. فلأجل الإجمال من هذه الناحية نحن نقتصر على القدر المتيقن. والقدر المتيقن ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) وشيخنا الاستاذ (قده) في أصولهم: من ان يكون لحوق اللاحق دخيلا في صحة السابقة. وأما جريان القاعدة فيما هو اوسع من ذلك فيني على تعيين هذه المصححات التي ذكرت ولا معين لها عرفاً.

والحمد لله رب العالمين.

### 050

ذكرنا فيما مضى: أن البحث وقع في أن روايات قاعدة التجاوز هل لها إطلاق يدل على جريان القاعدة بالدخول في الجزء المترتب أو الدخول في مقدمات الجزء، او الدخول في المستحب او الدخول في المنافي. حيث ذهب جمع من الفقهاء إلى ان لهذه الروايات إطلاقاً، ومنهم سيد العروة (قده) والسيد الاستاذ (دام ظله) من جريان قاعدة التجاوز متى ما دخل المكلف فيما لا يصح له التلبس به إلا بعد الفراغ عن الجزء الأول حال الالتفات، سواء دخل في جزء واجب او دخل في مستحب او دخل في مقدمات الغير او تلبس بالمنافي فان المناط واحد، وهو انه تلبس بما لا يصح له التلبس به الا بعد الفراغ عن السابق حال الالتفات. فعلى فرض وجود هذا الإطلاق هل يستفاد من الروايات الخاصة تقييد لهذا الإطلاق؟ ام لا؟ فالبحث في مفاد الروايات الخاصة مبني على وجود إطلاق حتى نبحث في ان الروايات الخاصة تقيد هذا الإطلاق ام لا؟

**أما الروايات الخاصّة:**

**الرواية الاولى:** صحيحة زرارة، قال: قلت لأبي عبد الله(ع): (رجل شك في الأذان وقد دخل في الإقامة قال: يمضي. رجل شك في الإقامة وقد كبّر، قال يمضي، قلت رجل شك في التكبير وقد قرأ؟ قال يمضي. قلت رجل 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.فهنا لو خليّنا والذيل المذكور في عبارة الإمام (يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء). لقلنا بالإطلاق. ولكن بما أن مورد الاسئلة التي عرضها زرارة كلها ناظرة الى مورد معين وهو ما إذا دخل في جزء مترتب شرعا، بمعنى ما اذا دخل فيما يكون اللاحق دخيلاً في صحة السابق، فإن جميع هذه الاسئلة تشترك في هذا المناط، أن اللاحق فيها دخيل في صحة السابق. فبناء على ذلك يقال: أن ما عرضه زرارة يشكل قدرا متيقناً في مقام التخاطب. والقدر المتيقن في مقام التخاطب على مبنى صاحب الكفاية ومن تبعه مانع من إحراز الإطلاق، فعدم العمل بإطلاق الذيل لا من باب احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية كما في تقريرات سيدنا الخوئي، فإن هذا التعبير إنما يصح لو كان من الإمام أي لوك انت هذه الموارد صادرة من الإمام نفسه، لقلنا ان الذيل محتف بما يصلح للقرينية، إلا ان هذا الكلام وارد في كلام السائل وهو زرارة، فما ورد في كلام زرارة لا يصلح أن يكون قرينة على الكبرى المذكورة في كلام الإمام.

**إذن فالصحيح**: أنه لا يعمل بإطلاق الذيل لمانعية القدر المتيقن في مقام التخاطب من إحراز الإطلاق. إلا أن يقال:

**أولاً**: إن الإمام (ع) أجرى قاعدة التجاوز في السجود بعد ما دخل في القيام و القيام ليس جزءا من اجزاء الصلاة، فإذا كان الإمام(ع) قد اجرى قاعدة التجاوز في السجود بعد التلبس بالقيام مع ان القيام ليس من الاجزاء فهذه قرينة على ان مناط قاعدة التجاوز لا يختص بالمترتب شرعاً، يعني في ان يدخل فيما يكون لحوقه في صحة السابق، لان القيام ليس دخيلاً في صحة السجود. بمعنى أن السجود لا بشرط من حيث القيام بعدها وعدم القيام. **وقد أجيب عن كلام المحقق العراقي: أولاً**: لا شاهد على عدم جزئية القيام للصلاة. بل قد يقال: انم مقتضى صحيحة حمّاد ان القيام من الصلاة، ولم يقم شاهد على خلاف ذلك. **ثانياً**: على فرض ان القيام ليس جزءا من الصلاة فهو كل حال قيد دخيل في صحة الجزء المتأخر وهو الذكر او القراءة. فبناء على ذلك ان القدر المتيقن سيتوسع لا اكثر من ذلك. اي ان تطبيق الامام (ع) قاعدة التجاوز على من شك في السجود وقد قام، أن يتوسع القدر المتيقن، فيشمل ما اذا دخل في الجزء اللاحق او دخل في قيد من قيوده الدخيلة فيه. فحينئذٍ إنما الإمام القاعدة لا لأن المكلف دخل في أي مقدمة من مقدمات الغير بل دخل في مقدمة تعد قيدا في صحة الجزء المتأخر. فغايته ان القدر المتيقن توسع، لا أن هذا شاهد على إطلاق الذيل.

**الإشكال الثاني**: أن ظاهر السياق، أن الإمام قطع أسئلة زرارة، وقال: (يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشككت ليس بشيء).

وظاهر هذا القطع أن الموارد التي ذكرها زرارة لا دخل لها في الكبرى، وأن المدار في الكبرى هو أن يخرج من شيء ثم يدخل في غيره المترتب عليه طبعاً او شرعاً بالمعنى العام. فهذا القطع إلغاء للقدر المتيقن في مقام التخاطب.

**الرواية الثانية:** معتبرة اسماعيل بن جابر. قال : قال ابو عبد الله (ع): (إن شك في الركوع بعدما سجد فليمضي، وإن شك في السجود بعدما قام، فليمضي، كل شيء شك فيه مما قد جاوزه، ودخل في غيره فليمضي عليه). فإن هذه المعتبر تمتاز عن السابقة بأن التطبيق من الإمام نفسه لا من زرارة، الإمام نفسه يقول (إن شك في الركوع بعد ما سجد فليمضي، إن شك في السجود بعدما قام فليمضي). ومقتضى المفهوم: انه لوشك في الركوع قبل ان يسجد فلا يمضي. وإن شك في السجود قبل ان يمضي فلا يمضي. وأنه لا اعتاد ولا مناط لجريان قاعدة التجاوز الا اذا دخل في المترتب. فظاهر هذه الرواية بمقتضى مفهومها ان قاعدة التجاوز لا تجري عند الدخول في مقدمات الغير، بل لابد من جريانها في الدخول في الجزء المترتب. لكن البحث، هل هذا من باب مفهوم الشرط؟ أو من باب مفهوم القيد؟ أو لا مفهوم لها؟. فيقول:( إن شك في الركوع بعدما سجد فليمضي، وإن شك في السجود بعد ما قام فليمضي، كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمضي عليه). الكلام في (إن شك في الركوع بعد ما سجد) لا مفهوم لها بلحاظ الشك في الركوع. لأنها بلحاظ الشك في الركوع من القضية المسوقة لتحقيق الموضوع. لا معنى لأن يقال فإن لم يشك، فالحكم منتف بانتفاء موضوعه. إنما الكلام بلحاظ القيد الثاني (إن شك في الركوع بعد ما سجد) هل مفهومها هنا بلحاظ مفهوم الشرط؟ او بلحاظ مفهوم القيد؟ ذكرنا هذه المسألة مفصلاً، وقلنا: إذا كان القيد في الجملة الشرطية معطوفاً بالواو فتكون ظاهرة في تكرر الشرط. اي لو قال: إن شك في الركوع وكان بعد ما سجد، فليمضي. فإن ظاهرها ان للسجود مفهوما من باب مفهوم الشرط فيتم المطلب. وأما اذا ذكر القيد وصفا لا معطوفا. (إن شك في السجود بعدما قام، إن شك في الركوع بعدما سجد)، ولم يقل إن شك في الركوع وقد سجد. فحينئذٍ لم يكن المفهوم من باب مفهوم الشرط، بل لو كان له مفهوم فهو من باب مفهوم القيد. لكن هل أن الرواية ظاهرة في الاحتراز، يعني لعنوان السجود خصوصية؟ او ان الإمام ذكر السجود لأنه مصداق واضح للتجاوز. أي أن العلة كل العلة للتجاوز، وإنما ذكر السجود لكونه مصداقاً واضحاً للتجاوز لا لخصوصية فيه، فقال: (وإن شك في الركوع بعدما سجد)، يعني بعد ما تجاوز فليمضي. لا أن لعنوان السجود خصوصية بحيث لو شك في الركوع وقد أهوى الى السجود فإنه لا يمضي.

**الرواية الثالثة**: معتبرة عبد بن الرحمن ابن أبي عبد الله (ع)، قال: (قلت لأبي عبد الله (ع) رجل رفع رأسه من السجود، فشك قبل أن يستوي جالساً فلم أسجد أم لم يسجد؟ قال: يسجد. قلت: فرجل نهض من سجوده فشك قبل أن يستوي قائماً فلم يدر أسجد ام لم يسجد؟ قال: يسجد). **وتقريب مدلولها:** ان يقال ان مفادها ان قاعدة التجاوز لا تجري عند الدخول في المقدمات. هذا نهض الى القيام مع ان الإمام قال له يرجع وسجد. هذا دليل على ان قاعدة التجاوز لا تجري بالدخول في مقدمات الغير. ولكن وقع ا لبحث في الرواية في أمرين:

**الامر الأول:** في توجيه الرواية. السائل يقول: (رفع رأسه من السجود) ظاهرها انه متلفت الى انه سجد، (رجل رفع رأسه من السجود فشك قبل ان يستوي جالساً لم يدري انه سجد ام لم يسجد). كيف نجمع بين التفاته إلى أنه رفع رأسه من السجود فشك أنه سجد ام لم يسجد. فهل هذا إلا تهافت في التعبير؟

**وأجيب عن هذه السؤال بأحد توجيهين:**

**التوجه الاول**: أن الشيخ الطوسي عنونها في(الاستبصار) بعنوان (باب من شك في أنه سجد واحدة أو ثنتين). (رجل رفع رأسه من السجود فشك قبل ان يستوي جالساً فلم يدري أسجد سجدة؟ ام سجدتين؟ قال: يسجد. رجل نهض من سجوده فشك قبل أن يستوي قائماً فلم يدري اسجد سجدة أم سجدتين قال: يسجد). وهذا التوجيه بعيد.

**التوجيه الثاني**: أن المراد برفع الرأس من السجود رفع الرأس من السجود العرفي والشك في السجود الشرعي.

أي ان الشخص انحنى إلى السجود، ثم رفع رأسه فلم يدري هل أنه وضع جبهته على الأرض، وحقق شرائط السجود؟ ام لم يتحقق ذلك. رفع رأسه من السجود جزما، ولكن شك في أن السجود الشرعي بوضع الجبهة على الأرض قد حصل ام لم يحصل. لأجل ذلك تكون هذه الرواية في محل كلامنا. فإنها على التوجيه الاول ليست في محل كلامنا. بل على التوجيه الثاني فهي مرتبطة بمحل كلامنا.

ايقن أنه انحنى، اي ايقن بأنه حصلت له حالة السجود العرفي، لكنه يشك في أن السجود العرفي حصل ام لا؟

فتكون الرواية مرتبطة بمحل كلامنا بناءً على التوجه الثاني.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 051

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطاهرين**

ذكرنا فيما سبق، عند البحث حول الروايات الخاصة: أنه قد يستفاد منها: أن قاعدة التجاوز لا تجري عند الدخول في مقدمات الغير، فمن دخل في الهوي إلى السجود وقد شك في الركوع، أو تحرك نحو النهوض للقيام وقد شك في السجود فإنه لا تجري القاعدة. **ولكن هذه الروايات متوقفة على أمرين:**

**الأمر الأول**: تحليل ما ورد في معتبرة عبد الرحمن بن أبي عبد الله (ع) قال: (قلت لأبي عبد الله رجل رفع رأسه من السجود فشك قبل ان يستوي جالساً فلم يدري اسجد أم لم يسجد؟ قال يسجد. قلت: رجل نهض من سجوده فشك قبل أن يستوي قائماً، فلم يدري اسجد أم لم يسجد؟ قال: يسجد). حيث ذكرنا أمس: بأن البحث في هذه الرواية في أمرين:

**الامر الاول:** ما هو المقصود بقوله (فشك هل أنه سجد أم لم يسجد) هل الشك في السجدة الثانية؟ أم الشك في أصل السجود.

**الامر الثاني**: هل الرواية ظاهرة في قاعدة عدم التجاوز عند الدخول في مقدمات الغير أم لا؟ أي بعد المفروغية عن ظهور الرواية في أن مصب الشك هو السجود. سجد أم لم يسجد. بعد المفروغية عن هذا الظهور نبحث: هل ان الرواية دالّة على عدم جريان قاعدة التجاوز بعد الدخول في مقدمات الغير أم لا؟. **وهنا آراء ثلاثة: الرأي الأول:** ما ذكره صاحب مفتاح الكرامة من القول بالتخصيص، أي اننا نلتزم أن مقتضى الإطلاقات جريان قاعدة التجاوز مطلقا حتى بعد الدخول في مقدمات الغير. ايضاً تجري. إلا في هذا المورد. وهو ما إذا شك في السجود وقد نهض للقيام فإنه لا تجري القاعدة. مقتضى الإطلاقات أن قاعدة التجاوز تجري متى ما دخل في الجزء المترتب أو دخل في المستحب أو دخل في مقدمات الغير قاعدة التجاوز تجري إلا في هذا المورد، إذا شك في السجود قبل ان يستوي جالساً وإذا شك في السجود قبل أن يقوم. في هذا المورد لا تجري، وإن دخل في مقدمة من مقدمات الجزء المترتب. إلا أننا نخرج عن هذا الإطلاق بهذه الرواية تخصيصاً. لكن صاحب الحدائق (قده) قال التخصيص بعيد. ولعل منشأ كلامه أن ظاهر لسان المطلقات تعليل يأبى التصرف بالتخصيص، (إنما الشك إذا كنت لم تجزه)، أي لم تجزه إلا هنا؟ او: (يا زرارة إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء). إلا هنا؟ فبما أن اللسان في مطلقات قاعدة التجاوز ظاهر في سياق التعليل وطرح الكبرى الكلية، فتخصيصه بهذا المورد قبل ان يستوي جالسا قبل ان ينهض قائما، غير عرفي.

**الوجه الثاني**: أن يدّعى التخصص. أي أن مورد الرواية خارج عن مجرى قاعدة التجاوز تخصصا خروجا موضوعياً، والوجه في ذلك: ان ما هو مقدمة للقيام هو النهوض بعد السجود، فإذا شكّ في السجود فقد شك في أن هذا نهوض بعد القيام أم لا؟ فلم يحرز أنه قد دخل في مقدمة من مقدمات الغير كي يكون مجرى لقاعدة التجاوز. (رجل شك في السجود قبل ان يستوي جالساً قال يسجد) لأن ه إذا شك في السجود فقد شك في الاستواء ان هذا هل هو استواء بعد السجود أم لا؟ فإذا لم يحرز انه استواء بعد السجود فلم يحرز انه من مقدمات الغير كي يكون مجرى لقاعدة التجاوز، وشك قبل أن ينهض قائماً هل سجد أم لم يسجد، أن شكه في السجود، يعني شكه في أن هذا نهوض للقيام أم لا؟ فلم يحرز كونه من مقدمات الغير كي يكون مجرى لقاعدة التجاوز. فالمورد خارج تخصصاً عن قاعدة التجاوز، ولا نحتاج إلى التخصيص. نعم، نقول: ظاهر قوله (قد قام) (قد أهوى) أي ما كان بطبعه بعد السجود، لا أنه لابد أن يكون كذلك واقعاً، فالملحوظ والمقصود بمقدمات الغير ما كان مقدمة للسجود بحسب طبعه، وما كان مقدمة للقيام بحسب طبعه وإن لم كذلك واقعاً، وإلا لو اريد بما كان مقدمة للغير ما كان مقدمة واقعاً لم تجر قاعدة التجاوز في شيء من موارد التلبس بالغير.

**الوجه الثالث:** أن الإمام (ع) إنما لم يجر القاعدة هنا لأن هذا تهيئ وليس دخولاً في مقدمة من المقدمات (رجل دخل في السجود قبل أن يستوي جالساً) يعني حتى لم تحدث درجة من درجات الاستواء، بل تهيأ للاستواء، أو (رجل شك في السجود قبل أن يستوي قائماً) حتى درجة من درجات القيام ما حصلت، بل تهيأ للقيام. فإنما لم تجري قاعدة التجاوز في هذين الموردين لأن ما قام به المكلف لا يصلح أن يكون حتى مقدمة من مقدمات الغير وإنما هو تهيأ واستعداد للتلبس بتلك المقدمة. **ولكن فيه:** أنه خصوصاً على مبنى السيد الأستاذ (دام ظله): من أن المستفاد من المطلقات أن المناط من جريان قاعدة التجاوز: الدخول فيما لا يصح التلبس به إلا بعد الفراغ من السابق حال الالتفات، وهذا ينطبق حتى في حال التهيأ فان من يتهيأ للجلوس بعد السجود، أو يتهيأ للقيام بعد السجود فإنه لا يصح له التلبس بهذا التهيأ حتى يحرز الفراغ من السابق حال الالتفات، فمناط قاعدة التجاوز يشمل حتى هذا المورد مع ان الامام لا يجري هذه القاعدة، ما يعني أنه إذا لم تقولوا لا بالتخصيص ولا بالتخصص ولا بخروج التهيأ، يعني أن مفاد الرواية هو عدم جريان قاعدة التجاوز عند الدخول في المقدمات، كما ادعي دلالته في الروايات السابقة. صحيحة زرارة، ومعتبرة اسماعيل بن جابر. فإذا استخلصنا من هذه الروايات الثلاث ان قاعدة التجاوز لا تجري بالدخول في مقدمات الغير كانت هذه الروايات في محل المعارضة مع صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله (ع) قال: (قلت لأبي عبد الله (ع) رجل أهوى إلى السجود فلم يدر اركع أم لم يركع؟ قال: قد ركع). وظاهره أنه أجرى قاعدة التجاوز بالهوي إلى السجود، والظاهر البدوي أنه دخل في مقدمة من مقدمات الغير، فربما يقال بالمعارضة بين هذه الرواية وبين ما سبق. حيث إن ظاهر ما سبق أن قاعدة التجاوز لا تجري بالدخول في مقدمات الغير وهذه الرواية ظاهرة في جريانه بالدخول في مقدمات الغير. **ذكرت اجوبة من الأعلام:**

**الجواب الاول**: ما ذكره السيد البروجردي في تقريرات الصلاة: ان هذه الرواية مما أعرض عنها المشهور، فلم يفتوا بأن من دخل في الهوي اكتفى ومضى. ولكن الإنصاف إن الأعراض لم يحرز، إذ لعلهم افتوا بمضمون الروايات السابقة ترجيحاً لها على هذا الرواية، لا أنهم أعرضوا عن الرواية حتى بعد تمامية شرائط العمل بها كي يكون ذلك موهناً لحجيتها.

**الجواب الثاني**: ما ذكره السيد الخوئي (قده): أن (أهوى) يعني سجد. قال: لأن (أهوى) فعل ماضي، وظاهر مضي الهوي، وإنما يصح التعبير عن الهوي بأنه مضى و انتهى إذا تحققت غاية الهوي الا وهو السجود، وإلا لعبر بالفعل المضارع قال: رجل يهوي إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع. فالعدول من المضارع إلى التعبير بالفعل الماضي ظاهر في ان الهوي قد تم وانقضى وتحققت غايته، وذلك إنما يتصور في حصول السجود، فكأنه قال: وقد سجد. **وأشكل عليه:** بان التعبير بالفعل الماضي في الوجودات التدريجية الامتدادية، يصح بالشروع فيها، فيقال مثلا: مشى زيد إلى البيت، إذا كان قد شرع في المشي، وذهب فلان إلى طهران إذا كان قد شرع إلى الذهاب، فبالنسبة إلى الوجدات التدريجية الامتدادية يصح التعبير بالفعل الماضي بمجرد التعبير فيها، فيصح التعبير بانه اهوى إلى السجود بالشروع في الهوي وإن لم ينقي الهوي بالسجود.

**الوجه الثالث:** ما احتمله صاحب مفتاح الكرامة، وهو الفرق بين (اهوى ل) و(أهوى إلى). فقال: لو عبرّت الرواية (أهوى للسجود) لكان ظاهراً أنه ما زال في الهوي. أما إذا عبرّت الرواية (أهوى إلى السجود) يعني وصل إلى السجود. ففرق بين التعدية بـ(اللام) والتعدية بـ (إلى).

وجوابه: نفس ما مضى في الإشكال على كلام سيدنا الخوئي (قده).

**الجواب الرابع:** ما أفاده المحقق النائيني (قده): من أن (أهوى) مطلقة، تصدق على من سجد وتصدق على من لم يسجد بعد. (رجل أهوى إلى السجود وشك) فأهوى إلى السجود، تنطبق على من سجد، وتنبطق على من لم يسجد بعد. فبما أنها مطلقة يؤخذ بإطلاقها لولا معتبرة إسماعيل بن جابر، قال: قال ابو عبد الله (ع): (إن شك في الركوع بعد ما سجد، فليمضي) فإن مقتضى مفهومها أن لا عبرة بالهوي قبله، فهذا من باب تقييد المنطوق المطلق بالمفهوم المقيِّد. نقيد إطلاق معتبرة عبد الرحمن بن أبي عبد الله بمفهوم معتبرة إسماعيل بن جابر (بعدما سجد). فهل (أهوى إلى السجود) مطلق أو لا إطلاق فيه؟

ويمكن ان يقال: أن صحيحة عبد الرحمن بن عبد الله واردة في مقام الإفتاء، والإطلاق المقامي في مقام الإفتاء أقوى ظهوراً من منطوق فضلاً عن مفهوم، فعندما ترد هذه الرواية في مقام الإفتاء وهو في مقام بيان الوظيفة الفعلية ويقول له السائل: (أهوى إلى السجود)، وكلام السائل يحتمل ما بعد السجود ويحتمل ما قبله. بل القدر المتيقن ما قبله، بقرينة التعبير بـ(أهوى) ولم يعبر بـ(سجد) ومع ذلك الإمام لم يستفصل وأطلق الجواب، فهذا الإطلاق المقامي أقوى ظهوراً من (سجد) في قوله في معتبرة إسماعيل بن جابر في خصوصية للسجود كي ينعقد لها المفهوم. فربما يقال بالعكس، ان الاطلاق المقامي لمعتبرة عبد الرحمن بن أبي عبد الله قرينة على أن قول الإمام (بعد ما سجد)، في معتبرة اسماعيل بن جابر ليس على نحو الاحترازية وإنما هو مثال واضح على التجاوز. أي أن قول الإمام في معتبرة إسماعيل: (الرجل إذا شك في الركوع بعد ما سجد يمضي) من باب ان السجود هو المصداق الواضح للتجاوز، لا لاحترازية وموضوعية في عنوان السجود. والنتيجة: هل نلتزم بالتخصيص، أي ان مقتضى القاعدة عدم جريان قاعدة التجاوز بالدخول في مقدمات الغير إلا بالنسبة إلى الهوي، فإن فيه خصوصية. ولعل الخصوصية كما عن الوافي: أن الهوي مسبوق بالقيام، أي ان الهوي ليس لاحقاً بالركوع بالمباشرة وإنما يفصل بينه وبين الركوع بالقيام، فلعله لأجل ذلك كانت له خصوصية. فإذا لاحظنا ذلك فهل للمقام خصوصية؟ واذا استبعدنا الخصوصية كما يستبعد صاحب الحدائق، فهل تقع المعارضة؟ فنحن بين اتجاهين: الاتجاه الاول، القائل بالخصوصية، ان هذه الرواية لا تقبل التقييد، ومقتضاها أنكم قلتم بالشمول في مقدمات الغير أم تقولوا بالنسبة للهوي تجري القاعدة بمقتضى هذه القاعدة. وأمّا إذا قلتم بأن الرواية لا تقبل التقييد من جهة وإنما تصبح معارضة للروايات الأخرى، فبعد التعارض، تلك تقول: لا تجري القاعدة في مقدمات الغير. وهذه تقول: تجري القاعدة في مقدمات الغير. فإذا تساقطت الروايات بالمعارضة رجعنا إلى المطلقات. فمن استفاد الإطلاق من المطلقات كالسيد الأستاذ إذن بالنتيجة سيجري القاعدة على كل حال حتى بعد الدخول في مقدمات الغير. أي من الإتجاهين يكون صناعياً؟ هل الأوفق بالصناعة أن تقول بالتخصيص من عدم جريان القاعدة إلا في مقدمات الغير. تعبداً. أو أن مقتضى الصناعة استقرار المعارضة بين ثلاثة روايات وهذه الرواية، وحيث إن الكثرة ليست من المرجحات ما لم تصل إلى حد الشهرة والاستفاضة إذن التعارض مستقر. ونرجع إلى المطلقات؟. فإيهما الصناعي؟ هل مقتضى الصناعة هنا الصيرورة إلى التخصيص؟ هل مقتضى الصناعة هنا الصيرورة إلى تقديم الروايات الثلاث على هذه الرواية إما بالظهور أو بالحجية؟ أم أن مقتضى الصناعة هو استقرار التعارض والرجوع إلى المطلقات. مسألة صناعية يراد الجواب عليها في الدرس القادم.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 052

وصل الكلام: إلى أن مقتضى الروايات الخاصة الواردة في (قاعدة التجاوز)، هل هو جريان قاعدة التجاوز بالدخول في مقدمات الغير أم لا؟

وذكرنا أنه قد يقال: إن الروايات هنا متعارضة في تنقيح هذه النتيجة. فإننا إذا نظرنا الى مفاد معتبرة إسماعيل بن جابر، قال: قال ابو عبد الله (ع) إن شك في الركوع بعد ما سجد فليمضي، وإن شك في السجود بعد ما قام، فليمضي. فإن مقتضى مفهوم القيد: أنه لو شك في الركوع بعد ما أهوى إلى السجود وقبل أن يسجد فإنه لا يمضي. أي أن الدخول في مقدمات السجود لا يكفي لجريان القاعدة. وكذلك إذا لاحظنا صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله حيث قال فيها: (رجل رفع رأسه فشك قبل ان يستوي جالساً فلم يدري اسجد أم لم يسجد؟ قال: يسجد. ورجل نهض فشك قبل ان يستوي قائما سجد أم لم يسجد؟ قال: يسجد). فإن الظاهر انه لا يكفي في جريان قاعدة التجاوز الدخول في مقدمات الغير.

**الطرف الآخر:** معتبرة عبد الله الرحمن بن أبي عبد الله الثانية، حيث إن ظاهرها انه يكفي في جريان القاعدة الدخول في المقدمة. قال: قلت لأبي عبد الله (ع) رجل أهوى إلى السجود فلم يدري اركع أم لم يركع؟ قال قد ركع. فإن ظاهرها كفاية الهوي، وعدم اعتبار الدخول في السجود. فقد يقال: إن بين هذين الطرفين من الروايات تدافعاً وتعارضاً. فما هي الطريقة الصناعة للعلاج؟ حيث طرحنا السؤال في الدرس السابق.

هل أن الصناعة تقتضي أن نجمع بين هذين الطرفين جمعاً يخرج المسألة من التعارض، أم أن الطريقة الصناعية ان نلتزم بالتخصيص فنعمل بكل في مورده، فنقول: إن شك في الركوع بعد ما اهوى، يمضي، لمعتبرة عبد الرحمن. وإن شك في السجود وقد نهض للقيام ولم يقم بعد، فلا يمضي. فنعمل بكل رواية في موردها. أم أنّ الطريقة الصناعية ان نلتزم بالتعارض والتساقط ونرجع إلى مطلقات (قاعدة التجاوز). وما يستفاد منها.

**فالصحيح في المقام، أن يقال**: أن هناك وجهاً عرفياً أشار إليه صاحب الوافي (ره) وأشار اليه السيّد الخوئي[[31]](#footnote-31) في (مصباح الأصول) \_وإن كان لم يلتزم به\_. بأن هذه الروايات ليست متعارضة، بل هي على طبق القاعدة أصلاً، من دون حاجة الى دعوى التخصيص ومن دون ان تفضي المسألة الى التعارض. **بيان ذلك:** بعد ما استفدنا من العمومات أن المناط في (قاعدة التجاوز) أن ينتقل إلى ما لا يصح التلبس به إلا بعد الفراغ من المشكوك في حال الإلتفات. فكل ما لا يصح التلبس به إلا بعد الفراغ من المشكوك حال الالتفات إذا دخل فيه فشك في الماضي يجري قاعدة التجاوز. هذا هو المناط. ولكن الكلام في الصغرى والمصداق. ما هو الفعل الذي لا يصح التلبس به إلا بعد الفراغ من المشكوك حال الالتفات، هل هو ما لا يمكن معه التدارك؟ أم حتى مع إمكان التدارك؟

**الصحيح:** حتى مع إمكان التدارك، فلا تختص القاعدة بالدخول فيما لا يمكن معه التدارك، كالدخول في الركوع مع الشك في القراءة، بل أن مفاد صحيحة زرارة أن الإمام (ع) أجرى (قاعدة التجاوز) إذا شك في السجود وهو في القيام مع أنه يمكنه التدارك بهدم القيام والرجوع إلى السجود، إذن ليس المناط فيما يصح التلبس به بعدم إمكان التدارك بل حتى مع التدارك. كما انه ليس المناط فيما يصح التلبس به أن يدخل في الجزء المقيد بما قبله بما هو مقيد، اي لا تجري القاعدة في الركوع إلا إذا دخل في السجود المقيد بالركوع، فإن لازم ذلك عدم جريان القاعدة في شيء من الموارد، لان السجود المقيَّد بالركوع يعني إحراز الركوع، والركوع المقيّد بالقراءة يعني إحراز القراءة فلا تجري القاعدة في شيء من الموارد.

إذن المراد بـ (ما لا يصح التلبس به) ذات الجزء لا الجزء المقيد، أمكن التدارك أم لم يمكن التدارك، إذا دخل في ذات الجزء الذي لا يصح التلبس به حال الالتفات إلا بعد الفراغ من المشكوك جرت حينئذٍ قاعدة التجاوز. هذا ما يستفاد من العمومات. أما الجزء أو العمل، الذي لا يصح التلبس به، تارة يكون مغايراً صورة للمشكوك، وتارة لا يكون مغايراً إلا بالقصد. مثلاً: إذا شك في الركوع بعد ما سجد فالسجود مغاير للركوع صورة، قصد بالسجود السجود الذي بعد الركوع أم لم يقصد؟ القصد لا دخل له. متى ما دخل في السجود فشك في الركوع جرى ومضى على القاعدة. فهو دخل فيما لا يصح له التلبس به حال الالتفات إلا بعد الفراغ من الركوع إذن دخل في الجزء المترتب إذن جرت في حقه القاعدة، لتغاير الصورة. أما لو فرضنا أن هذا العمل المترتب ليس مغايراً لما قبله صورة، مثلا: القيام بعد الركوع كالقيام قبل الركوع، فلو رأى نفسه في القيام وشك أنه ركع أم لم يركع؟ هل تجري القاعدة؟ اذ المفروض ان هذا القيام مسانخ صورة للقيام قبل المشكوك، فكيف يتميز بكونه قياماً بعد الركوع كي نقول فيه إنه لا يصح التلبس به إلا بعد الفراغ عن الركوع حال الالتفات. أو شك شخص قبل ان يستوي جالساً أن هذا الجلوس قبل السجود أو بعد السجود؟ كون الإنسان في حالة انحناء هذا مسانخ لما قبل السجود أيضاً، الإنسان قبل السجود في حالة انحناء حتى يستوي جالساً، فكيف يحرز أن هذا هو الجزء اللاحق، هو العمل الذي لا يصح التلبس به حال الالتفات إلا بعد الفراغ من المشكوك. إذن في هذه الموارد نقول المدار على القصد، لا من باب التجاوز البنائي. نحن لا نريد ان نقول بأن المدار على التجاوز البنائي، بأن يقال: المناط في قاعدة التجاوز، ليس التجاوز الخارجي، التجاوز البنائي الاعتقادي، يعني إن اعتقد انه تجاوز يجري القاعدة، وإن لم يعتقد أنه تجاوز لا يجري القاعدة. نقول، كلا، هذا لا دليل عليه. هذا المبنى لا دليل عليه. ظاهر العناوين المعنونات الواقعية لا الاعتقادية، فعندما يقال: (إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه) ظاهر عنوان التجاوز، التجاوز الواقعي لا التجاوز الاعتقادي. أو عندما يقول: (اذا خرجت من شيء وقد دخلت في غيره) فالظاهر المراد بالدخول، الدخول الواقعي لا الدخول الاعتقادي. فنحن لا نبني على أن مناط (قاعدة التجاوز) التجاوز البنائي الاعتقادي. **ولكن نقول**: لخصوصية في المقام لا لأن هذا هو مبنى القاعدة، بل لخصوصية في المقام، انه إذا دخل في عمل مسانخ لما قبل المشكوك صورة، فإنه لا يصدق عليه أنه تجاوز حتى يقصد، هذا لخصوصية في المقام. فمثلا: هناك قيام قبل الركوع وهو شرط في صحة الركوع، وهناك قيام بعد الركوع وهو واجب وجزء من أجزاء الصلاة، فلو هوى من الركوع إلى السجود مباشرة، فصلاته باطلة، إذا كان حال العمد، فالقيام بعد الركوع كما ذكر سيدنا الخوئي في (ج14، ص3 من الموسوعة): أن القيام بعد الركوع جزء واجب، ولكن حتى يحقق قاعدة التجاوز يقول: إذا شككت هل هذا القيام هو الذي كان قبل الركوع أو بعد؟ لا تجري القاعدة، لأنني لم احرز أنني تلبس بما لا يصح التلبس به إلا بعد الفراغ من الركوع حال الالتفات. أما إذا قمت وأنا قاصد القيام الذي بعد الركوع، لكن في طول هذا القصد شككت هل أتيت بالركوع أم ذهلت عنه، هنا يقال: تلبس بما لا يصح التلبس به الا بعد الفراغ بعد الركوع حال الالتفات فتجري قاعدة التجاوز في حقه. المثال الثاني: أن رجلاً رأى نفسه ناهضاً إلى القيام، لكن لم يقصد النهوض الذي بعد السجود، وكان شاكاً ان سجد؟ أم لم يسجد. فإذا شك في السجود فقد شك في النهوض ايضاً، انه قصد النهوض بعد القيام أم لم يقصد؟ فحيث إنه لم يحرز أنه قصد النهوض الذي بعد السجود لذلك لا تجري القاعدة، لأنه اساساً لم يحرز دخوله فيما لا يصح التلبس به إلا بعد الفراغ من السجود ألا وهو النهوض الى القيام. وبهذا انحلت المشكلة وارتفع التعارض بين هذه الروايات، وتبين أنه مجتمعة عرفاً، وأن كلاً في مدلوله صحيح.

أمّا معتبرة عبد الله بن أبي عبد الله الأولى، التي قالت: (رجل أهوى إلى السجود وقد شك، هل ركع أم لا؟ قال الإمام (ع): قد ركع.

فإن الامام قال: ركع. لأنه إذا هوى الى السجود فهذه أمارة على أنه قصد بالقيام الذي قبل هذا الهوي القيام بعد الركوع، فهو شرعاً قد دخل في الجزء المترتب، فلأنه شرعاً قد دخل في الجزء المترتب لأجل ذلك قال له الإمام ركع. إنما أجرى الإمام القاعدة لا لموضوعية في الهوي، إنما أجرى الإمام القاعدة لأن الهوي كشف عن أنه قام بعد الركوع، وأنه قصد بذلك القيام، القيام الخاص، وهو القيام ما بعد الركوع، وبما أن الدخول في القيام دخول في جزء مترتب. لذلك جرت القاعدة. فمدلول معتبرة عبد الرحمن بن أبي عبد الله الأولى، موافق للقاعدة. فكذلك مفاد معتبرة عبد الله بن عبد الرحمن الثانية، حيث قال: (رجل رفع رأسه قبل أن يستوي جالساً فشكّ أسجد أم لم يسجد؟ قال: يسجد، ورجل نهض قبل أن يستوي قائماً فلم يدر اسجد أم لم يسجد؟ قال: يسجد). فإن مورد الرواية من رأى نفسه في النهوض، من رأى نفسه في الانحناء ولم يحرز أنه قصد به النهوض الذي بعد السجود، أو الانحناء الذي بعد السجود. فحيث لم يحرز أنه قصد به ذلك، إذن أساساً هو لم يحرز أنه خرج من المحل، لم يحرز أنه خرج من الجزء المترتب، لم يحرز أنه تلبس بما لا يصح التلبس به إلا بعد الفراغ من المشكوك حال الالتفات. هذا هو مقتضى الجمع العرفي بين هذه الصحاح فلا تنافي بينهما وتكون على طبق القاعدة. وأما إذا ناقشنا ذلك وقلنا ان ظاهر التعبير في معتبرة إسماعيل بن جابر، (رجل شك في الركوع بعد ما سجد)، فإن لهذا القيّد موضوعية. أو قلنا بأن الإمام (ع) لم يجر القاعدة في معتبرة عبد الرحمن بن أبي عبد الله حال النهوض، (نهض فلم يدر اسجد أم لم يسجد؟ قال: يسجد) مع ان النهوض لا يحتاج الى قصد لأن النهوض الى القيام متميز في نفسه. إذن فليس مخالفاً للصناعة ان نبني على التخصيص والعمل على كل رواية في موردها. والشاهد على ذلك: انهم في باب الوضوء، لم يعملوا بقاعدة التجاوز، تعبداً لورود صحيحة زرارة، وإلا فقاعدة التجاوز منطبقة على الوضوء.

**فلاحظ صحيحة زرارة**: (إِذَا كُنْتَ قَاعِداً عَلَى وُضُوءٍ وَ لَمْ تَدْرِ أَ غَسَلْتَ ذِرَاعَكَ أم لَا فَأَعِدْ عَلَيْهَا وَ عَلَى جَمِيعِ مَا شَكَكْتَ فِيهِ أَنَّكَ لَمْ تَغْسِلْهُ أو تَمْسَحْهُ مِمَّا سَمَّى اللَّهُ مَا دُمْتَ فِي حَالِ الْوُضُوءِ فإذا قُمْتَ مِنَ الْوُضُوءِ وَ فَرَغْتَ فَقَدْ صِرْتَ فِي حَالٍ أُخْرَى فِي صَلَاةٍ أو غَيْرِ صَلَاةٍ فَشَكَكْتَ فِي بَعْضِ مَا سَمَّى اللَّهُ مِمَّا أَوْجَبَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْكَ فِيهِ وُضُوءاً فَلَا شَيْ‌ءَ عَلَيْكَ وَ إِنْ شَكَكْتَ فِي مَسْحِ رَأْسِكَ وَ أَصَبْتَ فِي لِحْيَتِكَ بِلَّةً‌).

وكذلك تمام هذه الصحيحة بالنسبة إلى الغسل: (رَجُلٌ تَرَكَ بَعْضَ ذِرَاعِهِ أو بَعْضَ جَسَدِهِ مِنْ غُسْلِ الْجَنَابَةِ فَقَالَ إذا شَكَّ وَ كَانَتْ بِهِ بِلَّةٌ وَ هُوَ فِي صَلَاتِهِ مَسَحَ بِهَا عَلَيْهِ وَ إِنْ كَانَ اسْتَيْقَنَ رَجَعَ فَأَعَادَ عَلَيْهِمَا مَا لَمْ يُصِبْ بِلَّةً). (التهذيب، ج1، ص100).

إذن مع أن الميزان المستفاد من المطلقات لقاعدة التجاوز جريان القاعدة في الوضوء إذا شك في الغسل وهو في المسح ، مع ذلك قال الإمام حتى يدخل في حال أخرى، وكذلك بالنسبة إلى الغسل حتى يدخل في حال أخرى. فإذا تصور التخصيص التعبدي في باب الوضوء تصور في المقام، بأن نقول: لا مصير إلى التعارض بعد أن قامت شواهد على التعبد في بعض الموارد. فلا موجب للمصير إلى التعارض. **إذن بالنتيجة** نقول بالعمل في كل رواية في موردها. فنعمل بمعتبرة عبد الرحمن بن ابي عبد الله الأولى، في أن من شك السجود وقد نهض قبل ان يستوي جالساً لا تجري. تخصيص وتعبد. وأن من شك في الركوع وقد أهوى الى السجود نعمل بها. تخصيص وتعبد. وبذلك نحمل قيد (إذا شك في الرجل في الركوع بعد ما سجد) في معتبرة اسماعيل بن جابر، نحمله على المثالية للتجاوز[[32]](#footnote-32).

**فتلخص:** بحسب ما وصلنا اليه اننا لم نبني على المطلقات أساساً. وقلنا القدر المتيقن من المطلقات مورد الترتب الشرعي وهو أن يدخل فيما يكون لحوق اللاحق دخيلاً في صحة السابق، هذا الذي بنينا عليه. ولكن، من بنى على المطلقات كالسيد الاستاذ (دام ظله) وهو أن المناط في قاعدة التجاوز: أن يدخل فيما لا يصح التلبس به إلا بعد الفراغ عن المشكوك حال الالتفات على هذا المبنى لابد من البحث في هذه الروايات، هل هي متعارضة؟ أو نلتزم بالتخصيص؟ أو هناك وجه عرفي للجمع فيهما بينها. وقد لاحظنا في فتاواه انه عمل بالروايات كل في مورده.

**تم الكلام في جريان (قاعدة التجاوز). ويأتي الكلام غداً في جريان (قاعدة الفراغ) في تكبيرة الإحرام. (إذا شك في صحة تكبيرة الإحرام هل يبني على الصحة عملاً بقاعدة الفراغ أم لا)؟**

**والحمد لله رب العالمين.**

### 053

**الفرع الثاني من المسألة:** إذا شك في صحة تكبيرة الإحرام، فهل هو مجرى لقاعدة الفراغ؟ أم لا؟

**وهنا فرضان للمسألة:**

**الفرض الأول:** أن يشك في صحة التكبيرة بعد الدخول في الغير، اي شك في صحة التكبيرة بعد التلبس بالقراءة. وهنا لا كلام في جريان قاعدة الفراغ، لصدق الفراغ والمضي بمجرد الدخول في الغير. بل ذكر سيدنا الخوئي (قده) في (ج14، الموسوعة) أن هذا مجرى لقاعدة التجاوز أيضاً. باعتبار أن الشك في الصّحة مرجعه إلى الشك في وجود الصحيح، فإذا شك في أن تكبيرة الإحرام هل نطقها نطقا صحيحا أو لا؟ فشكه يرجع إلى الشك في ان التكبيرة المأمور به وجد أم لم يوجد، فهو شك في الوجود والشك في الوجود مجرى لقاعدة التجاوز للدخول في الغير.

**الفرض الثاني**: ما إذا شك في صحة التكبيرة ولم يدخل في الغير، خصوصاً إذا شك في الجزء الاخير من التكبيرة (نطق الراء والباء مثلا) فلو شك في صحة التكبيرة قبل أن يدخل في الجزء اللاحق خصوصاً مع الشك في نطق الجزء الأخير منها، فهل هو مجرى لقاعدة الفراغ أم لا؟

وهذا ينقلنا إلى بحث كبروي نتعرض له مختصراً: وهو تحرير وتنقيح موضوع قاعدة الفراغ. كي نعرف انه ينطبق في المقام أو لا؟

### هل أن مناط الفراغ، الفراغ الحقيقي؟ أم الفراغ الادعائي؟ أم الفراغ البنائي؟

**ثلاثة أقوال:**

**القول الاول:** ما ذهب اليه المحقق النائيني وتبعه سيدنا وتلامذته: من ان المناط في الفراغ والمضي الفراغ الحقيقي والمضي الحقيقي.

يقول المحقق النائيني في )فوائد الأصول(: ليس المقصود بالفراغ الحقيقي الفراغ الوجداني، بمعنى أن المكلف بالوجدان احرز الفراغ من الصلاة، فإن هذا لا يجتمع مع الشك فيها، إذ الشك في صحة العمل مرجعه إلى الشك في الفراغ، فكيف يكون المقصود بالفراغ، الفراغ الوجداني، اي انه احرز وجدانا الفراغ؟

قطعاً هذا ليس المقصود. إنما المقصود الفراغ العرفي، ان العرف يقول فرغت، ومضيت. ما هو المحقق للفراغ العرفي للعمل؟ هنا أفاد المحقق، بأن المحصّل العرفي إما بالجزء الأخير مع حدوث معظم الأجزاء، وإما بالمنافي، وإما بفوت الموالاة، وإما بترك التتابع فيما من شأنه التتابع. فعند المحقق النائيني أربع محصّلات:

**المحصّل الاول:** بعد ما سلّم في الصلاة، وأتى بمعظم اجزائها شك في صحتها هل ترك منها ركوعاً أو سجوداً أو تشهداً، لكنه قطعاً أتى بالجزء الأخير وأتى بمعظم الاجزاء، هنا يقول المحقق النائيني يصدق على من دخل في التعقيب فشك في صحة الصلاة أنه مضى في صلاته وفرغ من صلاته، حيث إن الفراغ العرفي الدّقي الحقيقي، أي ان العرف بلا تجوز وبلا تسامح يقول مضت الصلاة وفرغ المكلف من الصلاة، فالفراغ العرفي الحقيقي بلا تجوز وتسامح يتحقق بالجزء الاخير وبالإتيان بمعظم الاجزاء، فلو لم يأت بمعظم الاجزاء ولو ترك السلام، افترض ان الصلاة رباعية وهو بعد ان سلم شك انه ترك ركعتين من الصلاة أو ثلاثة ركعات من الصلاة واكتفى بركعة واحدة من الصلاة، فهذا لا يحرز معظم الأجزاء، ولأنه لم يحرز معظم الأجزاء لا يصدق عليه انه فرغ، ومضى. أو أنه شك في نفس الجزء الأخير، هل اتى بالتسليم أو لا، فهذا لا يصدق عليه انه مضى، وفرغ، لأنه شك فيما به الختام.

فالمحصل الاول فعل معظم الأجزاء مع الجزء الأخير.

**المحصل الثاني**: الاتيان بالمنافي. كما لو رأى نفسه مستدبر القبلة. أو يقفز. فبعد ان رأى نفسه انه تلبس بالمنافي، شك. يقول المحقق النائيني هنا تجري القاعدة ولو كان الشك في الجزء الأخير. الآن هو شاك انه سلم أم لم يسلم، اما أنه صار الشك بعد أن تلبس بالمنافي. فلأن الشك بعد التلبس بالمنافي يقول العرف مضت صلاتك. لأنك لا تتلبس بالمنافي عادة إلا بعد الفراغ.

**المحصل الثالث**: فوت الموالاة فيما تعتبر فيه الموالاة، تعتبر المولاة في أجزاء الوضوء وفي اشواط الطوف. فإذا شك في الشوط الأخير من اشواط الطواف وقد فاتت الموالاة، وبعد فترة شك أنه هل أتى بالشوط الأخير أم لا؟ وقد فاتت الموالاة بحيث لا مجال للتدارك حينئذٍ يقول العرف مضى طوافك. فتجري قاعدة الفراغ.

**المحصّل الرابع**: ترك التتابع فيما من شأنه التتابع. مثلاً: الغسل لا يعتبر فيه التتابع شرعاً، لكن جرت عادة المتشرعة بالتتابع، فجرى الطبع، والعادة جرت وإلا فالتتابع لا يعتبر فيه شرعاً. فإذا شك المكلف في انه شك في غسل الجانب الأيسر من غسل الجنابة أم لا؟ حيث أنه من شأنه وطبعه التتابع فيعد ترك التتابع بالنسبة إليه محققاً للمضي.

**فتحصّل من كلام المحقق**: أنّ المناط الفراغ الحقيقي، لكن بنظر العرف، بحسب إطلاق العرف، والفراغ الحقيقي بنظر العرف وإطلاق العرف بلا تجوز ولا تسامح، بأحد هذه المحصلات الاربعة.

والنكتة عندنا يقول: في ظاهر الرواية هو مضي المسمى لا مضي المأمور به.

وهي: صحيحة محمد بن مسلم، سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: (كل ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكرّاً فأمضه ولا إعادة عليك فيه). وقال في صحيحة الأخرى عن ابي جعفر (ع): (كل ما شككت فيه بعد ما تفرغ من صلاتك فامضي ولا تعد). فيقول المحقق النائيني، ما مضى من صلاتك، وما مضى من طهورك، هل يراد به مضي المأمور به أم مضي المسمى؟ يقول الظاهر من مناسبة الحكم والموضوع: أن المدار على مضي المسمى. بما أنّ الامام (ع) في هذه الرواية قد حكم بالمضي والاجزاء في فرض الشك فهذا حكم، يناسب هذا الحكم ان يكون الموضوع مضي المسمى لا مضي المأمور به، لأنّ مضي المأمور به لا يجتمع مع الشك، إذن مقتضى مناسبة الحكم والموضوع في هذه الروايات: أن موضوع قاعدة الفراغ مضي المسمى.

لا لأننا نقول في بحث (الصحيح والاعم) ان الصلاة وضعت للأعم من الصحيح والفاسد. أي حتى لو قلنا في ذلك البحث بأن عنوان الصلاة وضع للصحيح مع ذلك هنا نقول: المضي للمسمى، صحيحاً أم فاسداً. لقرينة خاصة بالمورد الا وهي قرينة مناسبة الحكم للموضوع. فبما أن ظاهر الروايات ان موضوع قاعدة الفراغ هو مضي المسمى، لذلك قلنا متى يتحقق مضي المسمى عرفاً؟

**فقلنا**: ان تحقق مضي المسمى عرفا بأحد المحققات الأربعة السابقة.

**القول الثاني**: ما بنى عليه سيد المستمسك (قده) من أن المناط الفراغ البنائي، يعني أن يعتقد أنه فرغ فالفراغ متقوم بالقصد والبناء، إذا اعتقد انه فرغ، فالفراغ متقوم بالقصد والبناء. إذا اعتقد وبنى على أنه فرغ ثم شك، فهنا تجري قاعدة الفراغ، المدار على الفراغ البنائي.

فإن السيد الحكيم خالف هذا المبنى وخالف شيخه النائيني، لإشكالات ثلاثة تعرّض لها في المستمسك:

**الإشكال الاول:** محصّله: بعد أن أخذت الرواية في موضوع القاعدة عنوان الفراغ. فلا يخلو الامر اما المراد الفراغ الحقيقي، أو الفراغ الادعائي، أو المراد الفراغ البنائي. فاذا بطل الأولان تعين الثالث. قال: لا يمكن المصير إلى الفراغ الحقيقي لأن الفراغ الحقيقي لا يجتمع مع الشك فكيف يتصور موضوع (قاعدة الفراغ)، الفراغ الحقيقي، ومع ذلك المكلف شاك في الفراغ، لا يجتمع الشك في الفراغ مع تحقق الفراغ.

**القول الثاني**: ان المراد بالفراغ، الفراغ المجازي الادعائي، فهو فرغ تجوزاً، والفراغ التجوزي تحقق بمعظم اجزاء الصلاة، فإذا أتى بمعظم أجزاء الصلاة، فقد فرغ من منها تجوزاً، فلو كان المناط في القاعدة الفراغ التجوزي لكان يكفي في جريان القاعدة فعل معظم الاجزاء متى ما حصلت معظم الاجزاء تجري القاعدة، يقول السيد الحكيم: والحال بأن هذا لا يجتمع مع صحيحة زرارة، فإن ظاهر صحيحة زرارة أن معظم الأجزاء لا يكفي في جريان القاعدة، مما يعني أن الفراغ الأدعائي لا يكفي. قال في صحيحة زرارة الواردة في باب الوضوء: (عن ابي جعفر (ع) إذا كنت قاعداً على وضوء ولم تدري أغسلت ذراعيك أم لا؟ فاعد عليهما، وعلى جميع ما شككت فيه أنك لم تغسله أو تمسحه مما سمى الله ما دمت في حال الوضوء، فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه وصرت في حال أخرى صلاة أو غيرها فشككت في بعض ما قد سمى الله مما اوجب الله عليك فيه وضوءاً فلا شيء عليك).

فإن مقتضى إطلاقها انه ما لم يدخل في حال اخرى لا تجري القاعدة وإن أتى بتمام الاجزاء.

**وأما في الغسل، بتمامها:**  قال حمّاد وقال حريز، وقال زرارة: قلت له رجل ترك بعض ذراعه أو بعض جسده من غسل الجنابة؟ فقال: إذا شك وكان به بلّه وهو في صلاته مسح بها عليه، وإن كان قد استيقن رجل وأعاد، وإن دخله الشك وقد دخل في حالة أخرى، فليمضي). فإن مقتضى إطلاق هذه الرواية لو لم تكن استفتاءً لزرارة، فإن ظاهرها انه إذا شك في غسل ذراعيه من الغسل فإنه لا يجري القاعدة وإن تحقق معظم الأجزاء.

إذن بالنتيجة السيد الحكيم يقول: بأن فعل معظم الأجزاء وإن حقق معظم الفراغ الأدعائي التجوزي، لكنه ليس كافياً في جريان القاعدة، فتعين الفراغ البنائي. متى ما وجد نفسه سلّم، يعني بنى على أنه فرغ، فإذا شك يبني على الصحة.

**ويلاحظ على هذا الإشكال منه (قده):**

**أولاً**: ما مضى من شرح كلام المحقق النائيني، من أنه ادعى الفراغ الحقيقي بنظر العرف لا الفراغ الحقيقي الوجداني كي يقال بأن هذا لا يتصور.

**ثانياً**: بأنه لم يدّعي أحد ان المدار على فعل معظم الاجزاء، اي متى ما أتيت بمعظم الاجزاء فتجري الفراغ، حتى من يقول بالفراغ الادعائي لا يقول بأن المناط في الفراغ الادعائي فعل معظم الأجزاء فقط، بل يقولون فعل معظم الاجزاء مع الجزء الاخير، أو فعل معظم الاجزاء ما من شأنه التتابع، لا مطلقاً، كما لو فرضنا ان المكلف شك في الجزء الاخير من غسل الجنابة، وهو لا يعتبر فيه التتابع لكن من طبع المكلف فيه التتابع، فإذا شك في الجزء الأخير بعد ان ترك التتابع فإن هذا محقق للفراغ لا فعل مطلق الاجزاء. يقول المحقق النائيني في (فوائد الاصول، ج4، ص630): فصدق التجاوز يدور مدار فعل معظم الأجزاء، لكن مع جريان العادة على التتابع بين الاجزاء. في هذا الفرض ليس مطلقا.

**الإشكال الثاني:** وبالجملة الفراغ بأي معنى أخذ لا يتوقف على الدخول في الغير أو القيام أو نحوهما بل هي متوقفة عليه، فيقال: قمت ففرغت، لا يقال فرغت فقمت. فكيف يصح اعتبارها فيه؟

ومحصّل العبارة منه (قده): الإشكال على شيخه النائيني الذي قال الفراغ يتحقق بفعل المنافي، الفراغ يتحقق بفوت الموالاة. المفروض ان فعل المنافي، فوات الموالاة مترتب على الفراغ فكيف يكون محققاً للفراغ، فيقال: فرغت من الصلاة فعقبّت، فرغ من صلاة الطواف فذهب إلى السعي، لا انه فرغت من السعي فذهبت إلى صلاة الطواف، فإذا كان المتأخر مترتباً على الفراغ فكيف يؤخذ وجوده محققاً للفراغ؟

ولكن، يمكن أن يقال: إن منظور المحقق النائيني لعالم الإثبات. بينما نظر سيد المستمسك لعالم الثبوت. فصحيح انه ثبوتاً وواقعاً، يعني بحسب الجعل الشرعي، لا يصح التلبس بالمنافي ولا تفويت الموالاة إلا الفروغ من العمل. إنما المحقق النائيني يريد ان يتكلم عن مقام الإثبات فيقول: الصدق العرفي في مقام الاثبات للفراغ إنما يتحقق بتحقق أمارة طبعية على الفراغ، فلا يصدق عرفاً أنك فرغت من الصلاة أو فرغت من الوضوء إلا إذا تحققت أمارة عرفية على الفراغ والمضي. والأمارة العرفية هي الأمور التي لا تدخل فيها ولا تتلبس فيها بطبعك إلا بعد فراغك مما أمرت به وما وجب عليك. فلأجل ذلك قال المحقق النائيني بذلك.

**الإشكال الثالث**: يأتي غداً الكلام عنه إن شاء الله تعالى. مع التعرض للفراغ الادعائي.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 054

ما زال الكلام في مناط قاعدة الفراغ. وهل أن مناط القاعدة الفراغ الحقيقي بنظر العرف؟ أم أن مناط القاعدة الفراغ البنائي، اي الاعتقاد بأنه انتهى من العمل؟ أم ان مناط القاعدة الفراغ الادعائي. وما زال الكلام في القول الثاني، قول سيد المستمسك من ان المناط في الفراغ الفراغ البنائي، اي ان المكلف بان في نفسه على الفراغ واتمام العمل. وقد أشكل سيد المستمسك على من يرى الفراغ الحقيقي كشيخه المحقق النائيني بإشكالات ثلاثة. وصل الكلام:

**الإشكال الثالث**: حيث قال في المستمسك (ج2، ص519): ويوضح ما ذكرناه امتناع التفكيك بين الفراغ بالإضافة إلى غير الجزء الاخير وبينه بالإضافة اليه. ومن المعلوم ان تحقق الفراغ في الاول \_غير الجزء الاخير\_بفعل الجزء الاخير ليس لخصوصية فيه وإلا لتعذر الفراغ في الثاني، فلا تجري فيه القاعدة أصلاً، بل لتحقق الفراغ بنظر الفاعل. **ومحصّل كلامه:** أن لقاعدة الفراغ في اجزاء المركب الاعتباري للصلاة موردين:

**المورد الاول:** أن يشك فيما سوى الجزء الاخير وقد تلبس بالجزء الاخير، كما إذا وجد نفسه في التسليم وشك، هل سجد أو تشهد؟ هل أتى بالأعمال السابقة صحيحة؟ أم لا. فالشك فيما سوى الجزء الأخير مع التلبس بالجزء الأخير، ولا إشكال في هذا المورد في جريان قاعدة الفراغ، ولا تردد، فإن الجميع هنا يسلم انه إذا تلبس بالجزء الاخير فقد فرغ مما قبله، فإذا شك في صحة ما قبله بنى على الصحة بقاعدة الفراغ.

**المورد الثاني**: أن يقع الشك في الجزء الأخير، كما إذا رأى نفسه قد دخل في عمل آخر، كأن دخل في التسبيح كأن دخل في المشي والمذاكرة، وشك هل سلم أم لم يسلم؟ فنسأل المحقق النائيني: في المورد الأول قلتم بجريان قاعدة الفراغ مسلّماً، لأنه تلبس بالجزء الأخير، هل هذا لخصوصية وموضوعية في الجزء الاخير أو لنكتة؟ فإن كان جريان قاعدة الفراغ في المورد الأول وهو الشك فيما عدى الجزء الاخير وقد تلبس بالجزء الاخير، إن كان جريان القاعدة حينئذٍ لموضوعية في الجزء الاخير فلازم ذلك ان لا يحصل فراغ في المورد الثاني وهوما إذا شك في نفس الجزء الاخير. لأن الجزء الاخير له موضوعية فإذا شك في نفس الجزء الاخير، إذن فلا فراغ، واذا لم يكن هناك فراغ، إذن لا تجري قاعدة الفراغ إذا كان الشك في الجزء الأخير. والحال أنكم لا تتردون في ذلك. تجرون القاعدة أيضاً. تقولون: إذا وجد نفسه في صلاة العصروشك انه سلم في صلاة الظهر أم لم يسلم جرت قاعدة الفراغ، فلو كان للجزء الاخير موضوعية لما حصل فراغ ولما جرت قاعدة الفراغ من الظهر والحال انكم تجرونها، فهذا دليل على ان الجزء الاخير لا موضوعية له، وإنما أجرينا قاعدة الفراغ فيما سواه إذا تلبس به لنكتة.

**والنكتة هو البناء على المضي**. أي أننا إنما نجري قاعدة الفراغ في أجزاء الصلاة إذا تلبس المكلف بالجزء الاخير لانه لا يتلبس بالجزء الاخير حتى ينوي إتمام ما قبله، فالعلة في جريان قاعدة الفراغ عند التلبس بالجزء الاخير، البناء. فرجعنا لنكتة الفراغ البنائي. هذا ما ذكره صاحب المستمسك(قده).

**ولكن يلاحظ على ما أفيد:**

نعم، إن جريان قاعدة الفراغ في اجزاء الصلاة بعد التلبس بالجزء الاخير لا لخصوصية في الجزء الاخير، وإنما هي لنكتة في ذلك، لكن النكتة ليست هي البناء على الفراغ؛ بل النكتة صدق المضي عرفاً، فإن من أتى بمعظم الاجزاء وأتى بالجزء الاخير وشك في شرط أو مانع أو جزء فيصدق عرفا انه مضى صلاته فالشك فيها ملغى. فالنكتة هي صدق المضي، ولذلك نقيد بالإتيان بمعظم الاجزاء، إذا أتى بمعظم الأجزاء. ففي جميع الصور في قاعدة الفراغ عند الشك في المركبات الاعتبارية كالصلاة، والطواف والوضوء والغسل والتيمم، لاتجري قاعدة الفراغ إلا بالإتيان بمعظم الأجزاء. فإذا أتى بالجزء الاخير مع معظم الاجزاء صدق المضي، فتجري القاعدة، واذا شك في الجزء الاخير وقد تلبس بعمل آخر مع أنه أتى بمعظم الأجزاء في العمل الأول، صدق أيضاً عنوان المضي، فتجري القاعدة. فالمدار على صدق المضي عرفاً.

**وقد يشكل على المستمسك كما في المنتقى:** أنه لازم الفراغ البنائي عدم جريان القاعدة عند الشك في التشهد مع التلبس بالتسليم لعدم صدق الفراغ البنائي. فمن سلّم وشك، هل تشهد أم لا؟ هل تجري قاعدة الفراغ لإثبات صحة التشهد أم لا؟ فتجري. لكن لو قلنا بمبنى سيد المستمسك، وأن المدار على الفراغ البنائي، فإن من شك في التشهد لم يفرغ بناءاً منه حتى يجري قاعدة الفراغ، فإن من شك في أنه أتى بالتشهد أم لا، وهو في التسليم، معناه ما بنى على الفراغ وإلا ما شك في التشهد، فالبناء على الفراغ لا يجتمع مع الشك في التشهد، فلو التزمنا بأن المدار على الفراغ البنائي لما جرت القاعدة في هذه الصورة، والحال بأن السيد صاحب المستمسك يجري يجري القاعدة في هذه الصورة.

**ولكن، الظاهر عدم ورود النقض عليه، بلحاظ:** ان سيد المستمسك عندما يقول بأن المناط هوا لفراغ البنائي فليس مقصوده معاصرة الفراغ البنائي للشك في تمام حالاته، فإن هذا لا يحصل الا نادراً، بل المراد أنه بعد أن بنى على الفراغ حصل له الشك، لا أن البناء على الفراغ معاصر ومتخام للشك، كي يقال أنه كيف بنى على الفراغ وهو شاك في الجزء الذي قبله كالتشهد. فإذا لم يعتبر سيد المستمسك (قده) أن المعاصرة شرط فلا يرد النقض عليه، بالنتيجة المكلف بعد ان دخل في السلام فهو ما دخل الا وهو بأن على الفراغ لما قبله، ثم لما أتم السلام شك في انه تشهد أم لا؟ أتى بالتشهد صحيحاً أم لا؟ فيقول سيد المستمسك ما دام قد تحقق منه هذا العمل بناءً على الفراغ فهوكافٍ في جريان القاعدة وإن شك بعدئذ في الفراغ بالجزء الذي قبله. تم كلام سيد المستمسك في ان المناط الفراغ البنائي. وذكرنا أن إشكالاته الثلاثة على شيخه النائيني غير واردة على.

ولكن سيد المنتقى (قده) في (المنتقى، ج7، بحث القواعد الفقهية، ص176): أيّد ودعم قول سيد المستمسك بأن المناط الفراغ البنائي لكن بوجه آخر.

**ومحصل كلامه يبتني على مقدمتين:**

**المقدمة الأولى**: عندما ندعي ان المراد من الفراغ، الفراغ البنائي لا لأن لفظ الفراغ ظاهر في الفراغ البنائي، وإلا لأشكل علينا بأن ظاهر عنوان الفراغ، الفراغ الحقيقي. وإنما ندّعي أن المراد بالفراغ هنا في هذه الروايات لخصوصية في سياقها الفراغ البنائي، لا أن لفظ الفراغ في نفسه يعني الفراغ البنائي. بل لخصوصية في الروايات اقتضت ظهور الروايات في الفراغ البنائي. **بيان ذلك: وذلك لنكتتين:**

**النكتة الاولى**: ان ظاهر المقابلة بين الفراغ والاشتغال ان المراد بالفراغ يعني عدم الاشتغال، لا الفراغ يعني عدم الاتمام. فالفراغ عنوان وجودي ضد للاشتغال، فهناك اشتغال، وهناك خلو من الاشتغال. فإذا كان الفراغ بمعنى الخلو من الاشتغال وهو عنوان وجودي، كما أن الاشتغال عنوان وجودي، فإن عنوان الخلو من الاشتغال عنوان وجودي. لذلك لا نحتاج الى ما يقول به المحقق النائيني والسيد الخوئي (قده) أنه لابد من التلبس **بالمنافي السهوي**. فإن السيد الخوئي يقول: لا يصدق الفراغ من الصلاة حتى يتلبس بالمنافي الذي لا يمكن معه التدارك ولو كان سهويا ، فلأنه لا يمكنه التدارك يصدق عليه انه فرغ.

**وفي مقابله سيد المنتقى يقول**: لا حاجة للمنافي السهوي. بل حتى المنافي العمدي، فلو فرضنا أن شخصاً رأى نفسه يتكلم بكلام بعد ان فرغ من الصلاة. ومن الواضح أن الكلام ليس منافياً سهوياً بل منافي في فرض العمد لا مطلقاً. فهذا لو كان متكلماً سهواً لأمكنه التدارك. فهنا السيد الخوئ يقول ما تحقق المضي، لأنه بإمكانه التدارك. لا تجري القاعدة عنده. أما عندنا حيث إن المراد بالفراغ مجرد الخلو من الاشتغال بالعمل، فقد تحقق الخلو من الاشتغال بالعمل فإن من تكلم كلام الآدميين فليس مشتغلاً بالصلاة، فلأجل انه يصدق في حقه الخلو، اي عدم الاشتغال بالصلاة تجري القاعدة بحقه. وإنما يدل الفراغ على الإتمام بالملازمة لأنك إذا خلوت من الشيء فقد اتممته، وإلا فالفراغ بمعنى الخلو الذي هو ضد الاشتغال.

**النكتة الثانية:** هي الرواية، فإذا لاحظتم صحيحة زرارة الواردة في باب الوضوء، وجدتم أنها جعلت مقابلة بين الاشتغال بالوضوء، وعدم الاشتغال به. فقال في صحيحة زرارة: (إذا كنت قاعداً على وضوء ولم تدري اغسلت أم لا؟ فأعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه أنك لم تغسله أم لم تسمحه، ما دمت على حال \_يعني ما دمت متشغلاً\_ فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال أخرى، فشككت فليس عليك شيء). فالمقابلة بين‌ (ما دمت) وبين (ما قمت)، ظاهرة في أن المراد من الفراغ الخلو من الاشتغال. فهاتان نكتتان تثبتان على ان الفراغ بمعنى الخلو من الاشتغال، ضد الاشتغال.

**المقدمة الثانية**: بما أن الفراغ ضد الاشتغال، فإن الاشتغال قصدي اذن الفراغ قصدي. فبما اننا فهمنا من المقدمة الاولى ان الفراغ ضد الاشتغال، الخلو من الاشتغال، والاشتغال إنما يكون قصدياً، إذ لا يصدق على الإنسان أنه مشتغل بالصلاة إلا إذا كان قاصداً. إذن فضده قصدي، فإذن المراد بالفراغ، الفراغ القصدي البنائي, بأن يبني على الفراغ.

**فخلص بذلك سيد المنتقى**: إلى أن المناط في جريان قاعدة الفراغ هو الفراغ البنائي.

**ويلاحظ على ما أفيد:** أن الفراغ الوارد في صحيح زرارة وصحيح محمد بن مسلم، ليس مقابلاً للاشتغال، وإنما مقابل لعدم الإتمام، مقابل للنقص. فمن انقص لم يفرغ، ومن اتم فقد فرغ.هذا هو الظاهر عرفاً من الفراغ، الفراغ بمعنى تمام الشيء، أو مضيه تاماً. نعم إذا تحقق التمام تحقق الخلو. فالامر بالعكس، فإن الخلو من العمل ملازم لإتمامه، لا أن الإتمام ملازم للخلو، لذلك لو توهم صدق الفراغ على الخلو فهو بملاحظة ملازمته للإتمام وليس العكس. ولذلك نقول: بأن صحيحة زرارة التي جعلت مقابلة بين حال الوضوء وما بعده ظاهرا ًاصلاً في ان نكتة المقابلة هي الإتمام وعدم الإتمام، (ما دمت في حال الوضوء) يعني ما دمت لم تتمه. (فإذا قمت منه وفرغت وقد صرت في حالة أخرى وشككت فلا شيء عليك). فإن ظاهر عنوان المقابلة في صحيح زرارة المقابلة بين النقص والإتمام.

**ثانياً:** سلّمنا أن الفراغ ضد الإشتغال. فليس بحثنا في المركبات الاعتبارية فقط ليقال لنا، ان الاشتغال في المركبات الاعتبارية عنوان قصدي، لأن كلامنا بين عنوان الفراغ وعنوان الاشتغال، في أي مورد، سواءك ان في المركبات الاعتبارية أو المركابت الحقيقية. ومن الواضح إن الاشتغال إنما يكون عنواناً قصدياً في خصوص المركبات الاعتبارية لا مطلقاً، كي يقال إذن مقتضى المقابلة بين الاشتغال وبين ضده، أن الاشتغال قصدي فضده قصدي. ولو فرضنا ان الاشتغال حتى في المركبات غير الاعتبارية لا ينفك خارجاً عن القصد، فهذا لا يعني ان ضده متقيد بتمام خصائصه، بل يكفي في المضادة أن كليهما عنوان وجودي. فالاشتغال عنوان قصدي وجودي، وتركه عنوان وجودي لكن قد يكون قصدياً وقد لا يكون. فمجرد المضادة بين العناوين لا تقتضي سراية تمام الخصائص من الضد الى ضده، كي يكون عنوان الخلو وترك الاشتغال عنواناً قصدياً.

**فتلخص من ذلك**: أن المناط في الفراغ من الفراغ لا يصح أن يقال إنه الفراغ البنائي، لا بتوجيه سيد المستمسك ولا بتوجيه سيد المنتقى (قدس سرهما).

### 055

**القول الثالث:** في تحديد مناط قاعدة الفراغ. وهو: أن المدار على الفراغ الادعائي، وليس المقصود بالفراغ الادعائي، الفراغ التجوزي المسامحي، بل المقصود به الفراغ بنظر العرف ولكن بنحو اوسع مما ذهب اليه المحقق النائيني (قده)، وتبعه سيدنا (قده).

**وبيان ذلك بذكر أمور ثلاثة:**

**الأمر الأول:** إن المناط المذكور في الروايات الشريفة (كل ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً فامضه ولا تعد). يتقوم بعنصرين:

**العنصر الاول:** تحقق المسمى.

**العنصر الثاني**: مضيّه.

فلأجل تحقيق **العنصر الاول**، وهو حصول المسمى كمسمى الصلاة ومسمى الطهور، لا بد من تحقق معظم الاجزاء، فعلى جميع الاقوال والمباني وفي جميع الصور لقاعدة الفراغ لابد من حصول معظم الاجزاء، كي يصدق عنوان الصلاة وكي يصدق عنوان الطهور.

**العنصر الثاني**: مضيّه، اي بعد تحقق مسماه ان يصدق انه مضى، فرغ منه، فهذا العنصر الثاني وهو تحقق عنوان مضي الصلاة، مضي الطهور، أو كما في صحيحة زرارة (بعدما تفرغ من صلاتك) الفراغ من الصلاة. قطعا لا يراد به الفراغ الحقيقي لأنه لا يجتمع مع الشك. إذن لابد ان يراد منه الفراغ بالنظر العرفي بحيث إذا قيل فرغ منه أو مضى، لم يكن إطلاقاً تسامحياً بنظر العرف.

**الأمر الثاني**: لا ريب أن المدار في الفراغ العرفي والمضي العرفي ليس على التعبد، بل على النكتة الارتكازية وهي قضاء الطبع.

بيان ذلك: أننا في بحث قاعدة التجاوز، قلنا ليس المدار على التجاوز الطبعي، باعتبار وجود موانع من ذلك، اي لو كنا نحن والمطلقات في قاعدة التجاوز وهي قوله (ع) في صحيحة زرارة: (إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء) لقلنا بما يقول به سيد العروة (قده) من أن الظاهر من هذا الكلام انه ارشاد إلى ما هو مرتكز لدى الانسان من انه لا يخرج من شيء ويدخل في غيره إلا بعد اتمام الاول، فالمناط في (قاعدة التجاوز) على ما يقتضيه التجاوز الطبعي، اي ان الانسان بطبعه إذا شرع في عمل ان لا ينتقل من جزء إلى آخر، ومن هذا العمل إلى غيره إلا بعد الإتمام والفراغ، فلا يشترط التجاوز للمحل الشرعي، ولكن، الذي منعنا أن نأخذ بكلام سيد العروة، قلنا أما بالنسبة لصحيحة زرارة، فإن التطبيقات التي ذكرت بمثابة القدر المتيقن في مقام التخاطب، المانع بالأخذ بالإطلاق، وأما بالنسبة إلى الروايات الخاصة فحيث وردت معتبرة اسماعيل بن جابر، ومعتبرة عبد الله بن ابي عبد الله وقد منعتا من جريان قاعدة التجاوز بالدخول في مقدمات الغير، لذلك صرنا في تحديد مناط قاعدة التجاوز إلى الاقتصار على القدر المتيقن وهو الاقتصار على القدر الشرعي.

أما في قاعدة الفراغ فإن الشارع اطلق، فقال: (كل ما مضى من صلاتك وطهور فذكرته تذكراً فامضه ولا تعد). (كل ما شككت فيه مما قد امضى فامضه).

وحيث إن الشارع ليس له حقيقة شرعية في الفراغ أو المضي، إذن فالمنصرف من هذه العناوين ما كان مضياً بحسب العرف وما كان فراغاً بحسب العرف، وما هو الفراغ والمضي بحسب العرف ما كان منوطاً بطبع الإنسان من انه إذا شرع في عمل لا يتمه حتى يحرزه، ولا يدخل في غيره حتى يتمه. لأجل ذلك نقول: كل ما يتلبس به الإنسان بطبعه بعد نهاية العمل فالدخول فيه محقق للفراغ،

ولا يختص بذلك بالمنافي السهوي أو فوت الموالاة، كما ذكر سيدنا الخوئي من انه إذا شك في الجزء الأخير كما إذا شك في التسليم وغير ذلك، فإذا شك في الجزء الأخير من اي مركب فلا يبني عليه حتى يلتبس بالمنافي، المنافي السهوي: كالحدث، كالاستدبار، أو فوت الموالاة كما إذا التفت بعد نصف ساعة أو اكثر، فإنه حينئذ يصدق الفراغ والمضي، حيث لا يمكنه التدارك.

فكأن النكتة التي تدور في ذهن سيدنا (قده) أن المضي والفراغ عرفاً لا يصدق الا مع عدم إمكان التدارك، فإنه إذا لم يكن الرجوع اليه يقال مضى، فرغت منه.

ولكن الظاهر انه ليس المناط عدم امكان التدارك بل المناط هو اقتضاء الطبع، ان لا تتلبس بعمل حتى تفرغ من الاول، فإذا رأى نفسه في المنافي السهوي أو بعد فوت الموالاة، أو المنافي العمدي، وشك أنه سلم أم لم يسلم، أو رأى نفسه يعقّب بالتعقيبات المأثورة بعد السلام، أو رأى نفسه متلبساً بعمل من طبعه أن لا يتلبس به إلا بعد الفراغ من الصلاة، كأن رأى نفسه يقرأ الكتاب، وما اشبه ذلك، فكل ما يصدق عليه انه لا يتلبس به بطبعه إلا بعد الفراغ من الاول فالدخول فيه محقق لعنوان مضى وفرغ، فتجري فيه القاعدة.

**الأمر الثالث:** قد يقال إن هذا رجوع للعرف في المصداق ولا حجية لنظر العرف في تحديد المصداق، وإنما المرجع للعرف في تحديد المفهوم، مثلاً: إذا قالت الآية: {فيتمموا صعيداً طيبّاً}، فيرجع إلى العرف في تحديد مفهوم الصعيد هل هو مطلق وجه الأرض؟ أم خصوص التراب؟ وأما بعد المفروغية عن تحديد المفهوم، هل الاحجار الكريمة من الصعيد أم لا؟ هذا من الرجوع إلى العرف في تحديد المصداق ولا حجية لنظر العرف في تحديد المصداق، فإن ما قامت عليه السيرة العقلائية هو حجية الظهور، وحجية الظهور يعني ما يظهر للفظ من مفهوم، ولم تقم السيرة العقلائية على ما يقوم به العرف من تحديد للمصاديق. فالرجوع إلى العرف في تحديد ما به يتحقق مصداق الفراغ والمضي على خلاف القاعدة.

**ولكن، يجاب عن ذلك:** إن المفاهيم على صنفين: فإن بعضها واضح الحدود، فيقوم العرف بتحديدها لوضوح حدودها لديه، كما لو افترضنا مفهوم الصعيد، أو مفهوم الوهن، أو مفهوم الهتك.

وصنف من المفاهيم، حدودها مطاطة. يعني أن العرف ينتقل إلى اصل المفهوم، واما حدوده فلا يمكنه وضع ضابطة له. ففي مثل هذه المفاهيم التي يصعب ضبط حدودها عرفاً، يرجع إلى العرف لتحديد المصداق، لا لموضوعية فيه، بل بما هو كاشف عن حدود المفهوم غير المنضبطة. ولذلك يوكل الفقهاء تحديد الغناء إلى المصداق، ما يعد غناء عرفاً، فإن تحديد المصداق كاشف عن حدود المفهوم، أو يرجع إلى العرف في تحديد أداة القمار أو أداة اللهو، أو عنوان كثرة السفر. فإن الرجوع إلى العرف في تحديد أداة القمار أو كثرة السفر، ليس من باب حجية نظر العرفي تحديد المصداق، بل لأن تحديد كاشف عن حدود المفهوم سعة أو ضيقاً.

فنقول هنا كما ذكروا في بحث التبادر: ذكروا في بحث التبادر، أن التبادر علامة على الوضع، وأشكلوا عليهم بأنه لولا العلم بالوضع لما حصل التبادر، فالاستدلال بالتبادر على الوضع استدلال دوري، لأن التبادر فرع العلم بالوضع، فلو كان العلم بالوضع متفرعاً على التبادر للزم الدور.

وقد حل الإشكال: بالفرق بين الإجمال والتفصيل. يعني بين الانقداح الارتكازي، والانقداح التفصيلي. بمعنى: أن الانقداح السابق على التبادر هو الانقداح الارتكازي، إذ لولا أن العرف قد ارتكز في ذهنه من هذا اللفظ هذا المعنى، لما تبادر اليه عند إطلاقه، والمترتب على التبادر الانقداح التفصيلي، وهو الذي نستدل به على ثبوت الوضع من باب الدليل الإني.

هنا في المقام نقول: كل مفهوم حدوده منقدحة لدى الذهن العرفي، غاية ما في الباب ان الإنقداح تارة يكون تفصيلياً، وأخرى إجمالياً وارتكازياً[[33]](#footnote-33)، ففي المفهوم الذي انقدحت حدوده في الذهن العرفي إجمالا وارتكازا ًيرجع للعرف في تحديد مصداقه ككاشف إلى الحد التفصيلي لهذا المفهوم.

فنقول في المقام، كذلك، إن المقام مثل باب الغناء، وباب كثرة السفر، وغيره، هو الفراغ، المضي، فإننا نرى العرف يطلق عنوان الفراغ وعنوان المضي بالتلبس بالعمل التالي للصلاة مثلا، ويطلقه إطلاقاً حقيقياً، اي ان العرف إذا رأى المصلي مشغولاً بالتعقيب يقال مضى في صلاته، فرغ من صلاته. ويطلق عنوان الفراغ والمضي على من اشتغل بالتعقيب إطلاقاً حقيقياً. فلولا ان العرف انقدح في ذهنه ارتكازاً ما هو مفهوم الفراغ، وما هو مفهوم المضي، لما طبّقه على هذا المصداق، وهو من اشتغل بالتعقيب بعد الصلاة. فعندما نفتش، لنرى ما هي النكتة التي تجعل العرف يقول لمن اشتغل بالتعقيب أنه مضت صلاته، ولمن دخل في المنافي العمدي أو السهوي أنه مضت صلاته. ما هي النكتة؟ فنجد بالتفتيش أن النكتة هي اقتضاء الطبع. إذن فالفراغ العرفي الحقيقي بلا تسامح هو أن يتلبس بما لا يتلبس به بطبعه إلا بعد الفراغ من الاول أمكنه التدارك أم لم يمكنه. هذا محصل القول الثالث وهو متين.

ولكن، حينئذٍ امامنا صحيحة زرارة الواردة في باب الوضوء، وهذه الصحيحة توجيهها مشكل؛ لأن هذه الصحيحة اشترطت أن لا تجري قاعدة الفراغ في الوضوء إلا بعد الدخول في عمل آخر. وهنا صورتان: **الصورة الاولى:** تارة يقع الشك في الجزء الأخير من الوضوء. كما لو شك في مسح الرجل اليسرى. فحينئذٍ يصح أن يقال لا مجرى لقاعدة الفراغ، حتى يدخل في حالة أخرى حتى يصدق مضي الوضوء. أما إذا شك فيما قبل الجزء الأخير وقد تلبس بالجزء الأخير، كما لو رأى نفسه يمسح الجزء اليسرى فشك أنه غسل ذراعه الأيمن أم لا؟ ففي هذه الصورة أيضاً تقول صحيحة زرارة: لا تجري قاعدة الفراغ حتى يدخل في غير الوضوء. فما هو وجه التوجيه لهذه الصحيحة؟ وهي: عن أبي جعفر (ع)، قال: (إذا كنت قاعداً على وضوئك فلم تدري أغسلت ذراعيك أم لا، فاعد عليهما، وعلى جميع ما شككت فيه أنك لم تغسله أو لم تمسحه مما سمّى الله ما دمت في حال الوضوء، فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت إلى حال أخرى في الصلاة أو غيرها فشككت في بعض ما سّمى الله مما أوجب الله عليك فيه وضوءاً لا شيء عليك فيه).

فظاهرها: أنه يشترط الدخول في عمل وجودي بعد الوضوء حتى تجري قاعدة الفراغ، حتى لو كان الشك في غير الجزء الأخير. فهنا عدة أجوبة:

**الجواب الاول:** إنّ موضوع الشّك لم يبين في الرواية، قال إذا شككت فلابد ان تقوم من الوضوء وتفرغ منه وتصير إلى حال أخرى، ولم يبين ما هو موضوع الشك، وحيث إنه لم يبين ما هو موضوع الشك، فمقتضى الجمع بين الروايات المطلقة التي تكتفي بالدخول في الجزء الأخير، وبين هذه الصحيحة أن نحمل هذه الصحيحة على ما إذا كان الشك في الجزء الأخير.

ولكن هذا الجواب مخالف لظاهر الرواية، فإن ظاهر الرواية، يقول: وعلى جميع ما شككت فيه أنك لم تغسله أو لم تسمحه مما سمى الله). فإن ظاهرها ان ما يعتنى عند الشك في حال الوضوء هو الذي لا يعتنى به إذا صرت في حال أخرى. فهناك مقابلة في الرواية، بين شك يعتنى به ما دمت في حال الوضوء، ولا يعتنى به إذا دخلت في حال أخرى، وقد ذكرت أن الشك الذي يعتنى به ما لم تدخل في حال أخرى هو جميع سمى الله. فمقتضى المقابلة أن عدم المقابلة بأي شك مما سمّى الله لا يتم إلا بعد الدخول في حال أخرى.

**الجواب الثاني**: أن ظاهر الرواية كون الذيل بياناً لمفهوم الصدر وليس قيداً احترازياً، يعني الامام يقول: إذا كنت قاعداً على وضوئك فاعتني الشك. فهذه جملة شرطية. ومفهومها ما ذكره الإمام في الذيل، حيث قال: وإذا قمت من الوضوء وفرغت منه وصرت في حال أخرى فلا تعتني. فما ذكره في الذيل لا لأجل بيان الضابط لقاعدة الفراغ، إنما هو لمجرد بيان ما ذكر في الصدر ، لا أكثر. فكأن الإمام في مقام بيان أمرين: يقول إن كنت في حال الوضوء فاعتني بشكك، ومفهومها أنك إذا لم تكن في حال الوضوء فلا تعتني. أما ما هو الضابطة في قاعدة الفراغ وما ليس بضابط فهو ليس في مقام بيانه؛ لأن الذيل مجرد شرح وتحليل وبيان لمفهوم الصدر. ولكن الظاهر هو الاحترازية، فإنها قيّدت الجريان بحال أخرى، (قم وفرغت، وصرت) مع أنه يكفي في المفهوم، ان يقوم، أن لو كان الذيل مجرد بيان لمفهوم الصدر، لكان يكفي في بيان المفهوم ان يقول: فإذا قمت من الوضوء، لكنه أردفه بقوله: (إذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال أخرى، فظاهر ذلك هو الاحترازية وأن لا ضابط له الا هذا وهو الدخول في حال أخرى.

**الجواب الثالث**: صحيح أن الامام قال: وقد صرت في حال أخرى. وهذا القيد قيد احترازي، لكن المراد بالحال الأخرى ليس خصوص الحالة الوجودية، بل حتى السكون، فكل إنسان من التسليم ولو آن ما، صار إلى حال أخرى. فالمقصود بالحالة الأخرى كل آن تعقّب الجزء الأخير ولو كان سكوناً وبالتالي لا تختص الحالة الأخرى بالحالة الوجودية، وبالتالي لا تكون هه الرواية منافية للمطلقات التي تقول يكفي التلبس بالجزء الأخير. ولكن هذا خلاف الظاهر من ذكر التمثيل بالصلاة (وقد صرت في حال من الصلاة وغيرها)، مما ظاهره العمل الوجودي المقابل لعمل الوضوء. لذلك ذهب المحقق النائيني إلى انه هذه الرواية مقيّدة لمطلقات قاعدة الفراغ، وأنه في اي مورد لا تجري قاعدة الفراغ حتى يدخل في الغير. حتى لو كان الشك في غير الجزء الأخير. فيقول المحقق (قده): أن هذا القيد (وقد صرت إلى حال أخرى) أما قيد احترازي، فيحمل المطلق على المقيّد، فكل مطلقات قاعدة الفراغ تحمل على هذا القيد الوارد في صحيح زرارة، فلا تجري قاعدة الفراغ لا في الجزء الأخير ولا فيما قبله ألا إذا دخل المكلف في حالة أخرى. وأما ان القيد ليس احترازي، مع ذلك يقول: صدق المضي على مجرد الإتمام من دون الدخول في حالة أخرى صدق خفي، فالمضي منصرف عنه. وبعبارة أخرى: المضي له فردان: فرد جلي، وهو ما لو دخل في حالة أخرى. وفرد خفي، وهو ما لم يدخل، بل تلبس بالجزء الأخير فقط، وحيث إن المفاهيم تنصرف عن الفرد الخفي، إذن حتى مع غمض النظر عن صحيحة زرارة لا تحمل المطلقات على مطلق المضي حتى بالتلبس بالجزء الأخير، بل لابد من الدخول في الحالة الأخرى.

### 056

وصل الكلام إلى صحيحة زرارة الواردة في باب الوضوء. حيث إن هذه الصحيحة قد اشتملت على قيد وهو اعتبار الدخول في الغير، سواء كان الشك في الجزء الأخير، أم كان الشك في ما سوى الجزء الأخير. حيث قالت: (فإذا قمت منه وفرغت وقد صرت في حال أخرى من صلاة أو غيرها فليس عليك شيء).

وظاهرها ان مناط جريان قاعدة الفراغ سواء كان الشك في الجزء الأخير أم كان الشك فيما قبله هو الدخول في الغير من صلاة، وغيرها.

وذكرنا فيما سبق ثلاثة وجوه للتخلص من هذه النقطة.

**الوجه الرابع**: أن هذه الرواية منقولة بنحوين، ففي نسخة التهذيب (فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد دخلت وقد صرت في حال أخرى).

وعلى أساسها صار الإشكال ان مفاد الرواية اعتبار الدخول في الغير. بينما على نسخة الكافي: (فقد صرت) لا (وقد صرت)، (فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه فقد صرت في حال أخرى).

فقد يقال: على نسخة الكافي: لا يكون في الرواية دلالة على اعتبار الدخول في الغير، وإنما مفاد الرواية بناءً على هذه النسخة: التأكيد على الفراغ والمضي، ببيان أن الدخول في الغير يتصور على ثلاثة محتملات:

**المحتمل الأول**: الدخول في الغير بمعنى عدم الاشتغال بالعمل، فالمكلف كان مشتغلا بالوضوء والآن غير مشتغلاً به. فالغير هنا ليس عملاً وجودياً وإنما هو عبارة عن عدم الاشتغال.

**المحتمل الثاني:** أن المراد بالغير العمل الوجودي، أي ان يخرج من الوضوء إلى عمل آخر سواء كان شرعياً أم غير شرعي.

**المحتمل الثالث**: أن المراد بالغير العمل الشرعي المترتب على الوضوء كالصلاة والطواف، ومس المصحف.

كلمة (صرت في حال أخرى) هل يراد بها يعني صرت في عمل مترتب شرعاً على الوضوء كالصلاة والطواف؟ أو (صرت في حال أخرى) بالمحتمل الثاني، أي انتقلت إلى عمل وجودي آخر ولو لم يكن شرعياً.

أم أن المراد بـ(صرت في حال أخرى) يعني حال عدم الاشتغال، كنت متلبساً بالاشتغال الان صرت في حال عدم الاشتعال. فعلى نسخة الكافي يكون معنى الرواية هو المحتمل الاول. (فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه فقد صرت في حال أخرى) يعني فقد صرت إلى حال عدم الاشتغال، بعد أن كنت في حال الاشتغال.

وبالتالي يكون مفاد نسخة الكافي هو التأكيد على الفراغ والمضي على العمل من دون دلالة على اعتبار الدخول في الغير، فلا يكون مفاد صحيح زرارة الوارد في باب الوضوء منافياً لما استفيد من المطلقات من كفاية المضي والفراغ.

**لكن،** قد يقال ما هو المرجح والمعين لإحدى النسختين على الأخرى، خصوصاً أن الشيخ نقلها في التهذيب عن الكافي، أي ان النسخ التي بأيدنا عن الكافي (فقد صرت) بينما الشيخ نقل الصحيحة عن الكافي (وقد صرت) مما يكون منشأ لاحتمال ان نسخ الكافي مختلفة. بين (قد صرت) و(قد صرت). والنتيجة انه لم يحرز رواية الكافي لهذه الصحيحة. هل رواها صاحب الكافي (فقد؟ أو وقد، او، قد؟) لم يحرز ما رواه الكافي حتى تصلح الرواية على الاستدلال على أي من المحتملين.

ولكن، التدقيق في السياق، يفضي إلى ان الصحيح ما التهذيب، (وقد صرت)، وإلا لا معنى لأن يقول: (فقد صرت في صلاة) فإن هذا التفسير لا معنى له.

فان الرواية تقول: (فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حالة أخرى من صلاة أو غيرها). فلا معنى للتمثيل بالصلاة وغيرها. إذا كانت النسخة الصحيحة هي نسخة الكافي (وقد صرت) لأن مجرد الفراغ من الوضوء لا يعني أنه صار في صلاة أو غيرها.

فالسياق قرينة على تعيين نسخة التهذيب، أو ما رواه في التهذيب عن الكافي.

وبالتالي فيعود الإشكال مرة أخرى: ان مفاد هذه الرواية بناء على هذه النسخة الراجحة هو اعتبار الدخول في الغير.

**الوجه الخامس:** ما ذكره السيد الأستاذ (دام ظله) في تقرير بحثه: قد يقال هناك تعارض بين مفهوم الصدر ومنطوق الذيل، فإذا جئنا الى صدر الرواية ودققنا لاحظنا فيها أنها تقول: إذا كنت قاعداً على وضوء. ثم يقول: ما دمت في حال الوضوء.

فماذا يستفاد من هاتين العبارتين: فيستفاد منها بمقتضى المفهوم، ان المدار على الاشتغال وعدم الاشتغال، يعني إذا كنت اشتغلت بالوضوء تعتني بالشك. وإذا لم تكن مشتغلاً، فلا تعتني دخلت في حال أخرى أم لم تدخل. لأنه قال: (إذا كنت قاعداً على وضوء فلم تدر أغسلت ذراعيك أم لا فاعد عليهما. ثم قال: كل ما شككت فيه أنك لم تغسله أو لم تمسحه مما سمى ما دمت في حال الوضوء).

ظاهرها أن المدار على الاعتناء وعدم الاعتناء على الاشتغال وعدم الاشتغال. بينا قال في منطوق الذيل: (فإذا قمت من الوضوء وفرغت وقد صرت في حال أخرى من صلاة أو غيرها) فمقتضى ذلك التهافت بين الصدر والذيل، فإن مقتضى مفهوم الصدر انه يكفي عدم الاعتناء، عدم الاشتغال، بينما متقضى مفهوم الذيل انه لا يكفي بل لابد من الدخول في حال أخرى.

فإن قلت: نقيّد مفهوم الصدر بمنطوق الذيل، خصوصاً أنه كلام متصل، وآخره يصل قرينة على أوله، فإن من عادة المتكلم أن يقرّن بذيل كلامه على صدره، فنقيد مفهوم الصدر الذي يقول: يكفيك عدم الاشتغال، بمنطوق الذيل، أنه لابد من الدخول في حال أخرى.

قلنا: إن ظهور صدر الرواية بفقرتين في أن المدار على الاشتغال وعدمه اظهر من دلالة الذيل على اعتبار الدخول في حال أخرى. أي اذا قرأنا سياق الرواية:

(إذا كنت قاعداً على وضوء ولم تدر أغسلت ذراعيك أم لا فاعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه انك لم تغسله أو تمسحه مما سمى الله ما دمت في حال الوضوء فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال أخرى من صلاة أو غيرها فشككت).

فإن ظهور العبائر الاولى في ان المدار على الاشتغال وعدمه اقوى من ظهور هذا الذيل في ان الدخول في هذا الذيل معتبر. فبقرية الأظهر على الظاهر نصير إلى أن ذكر هذا القيد من باب القيد الغالب، لأنّ غالباً من ينتهي من الوضوء يتلبس بحال أخرى، وورود القيد مورد الغالب ينفي عنه أصالة الاحتراز، فإن اصالة الاحتراز إنما تجري في القيد الذي لم يرد مورد الغلبة، نحو {وربائبكم اللاتي في حجوركم}[[34]](#footnote-34).

فالنتيجة: ان الرواية لا يصلح الاستدلال بها على اعتبار الدخول في الغير مقابل العمومات والمطلقات.

**الوجه السادس:** أن يقال: على فرض ظهور الذيل في الاحترازية وأن الدخول في الغير معتبر فاحتمال خصوصية لباب الوضوء وارد. بيان ذلك بذكر أمور ثلاثة:

**الأمر الاول:** ان منظور الرواية بحسب المدلول المطابقي هو عدم جريان قاعدة التجاوز، سياق الرواية هو الحديث عن قاعدة التجاوز، يريد ان يقول: إذا شككت في شيء من الوضوء فلا تجري قاعدة التجاوز ما دمت في حال الوضوء. فإذا انتقلت من الوضوء ودخلت في غيره تجري قاعدة التجاوز. على قياس معتبرة ابن ابي يعفور: (إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشككت ليس بشيء إنما الشك إذا دخلت في شيء لم تجزه). فعلى سياق معتبرة بن أبي يعفور جاءت صحيحة زرارة تتحدث عن قاعدة التجاوز، أن قاعدة التجاوز لا تجري في الوضوء، له خصوصية.

وربما يؤيد هذا الاستظهار، أن سياق الرواية الشك في الوجود، إذا لم تدري غسلت ذراعيك أم لا؟ (إذا شككت في شيء أنك لم تغسله أو تمسحه) فظاهر الامثلة التي ذكره الإمام كلها من باب الشك في الوجود الذي هو موضوع لقاعدة التجاوز لا الشك في الصحة الذي هو موضوع قاعدة الفراغ.

فلعل هذا مؤيد إلى أنّ منظور صحيحة زرارة أساساً هو عدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء لان الشارع يعتبره عملا واحداً لا مركباً.

نعم تدل بالالتزام على عدم جريان قاعدة الفراغ، لأن المولى إذا لم يرخص، وقال عليك ان تعتني بالشك ما دمت في حال الوضوء إلى ان تدخل في حال أخرى، معناها أيضا لو شك من طريق آخر، فإنه يعتني ما لم يدخل في حال أخرى. لكن الرواية ليست في مقام البيان من جهة قاعدة الفراغ، حتى نتمسك بها على اعتبار الدخول في الغير في جريان قاعدة الفراغ.

**الأمر الثاني**: فلا جريان لقاعدة التجاوز أو الفراغ في الغسل أو التيمم، إذا لا يحتمل خصوصية لباب الوضوء. فكأن الشارع اعتبر الطهارات الثلاث عملاً واحداً لا مركباً كي يكون مجرى للقاعدة (قاعدة التجاوز).

**الأمر الثالث:** أن هذه الصحيحة تعرّضت في ذيلها للغسل ايضاً، السيد الخوئي اقتصر على رواية الوسائل ولم يلحظ لرواية الكافي، حيث نقلها الكافي كاملة، متعرضة للوضوء وللغسل معاً. لذلك تغير نظر سيدنا الخوئي (قده) بالنسبة للوضوء والغسل، مع أنها رواية واحدة، صاحب الوسائل ذكر منها يتعلق بالوضوء، وإلا فتمام الغسل مذكور.

**وهي:** (قال حماد، قال حريز، قال زرارة: قلت له: رجل ترك بعض ذاعه أو بعض جسده من غسل الجنابة، فقال (ع) إذا شك وكان به بله وهو في صلاته مسح بها عليه \_يعني حتى لو كان في الصلاة وهو شاك في أنه غسل ذراعه بالغسل أم لا؟ مسح بالبلة على ذراعه ومضى في الصلاة\_، وإن استيقن أنه لم يغسل رجع وأعاد، وإن دخله الشك وقد دخل في حالة أخرى فليمضي في صلاته ولا شيء عليه).

وقد أشكل الاستدلال بهذه الفقرة على مسألة الغسل بإشكالين:

**الإشكال الاول**: التهافت، فإنه ذكر في الذيل: (إن دخله الشك وقد دخل في حالة أخرى فليمضي في صلاته)، يعني إذا شك في الغسل وهو في الصلاة يمضي. بينما قال في صدر الرواية: (إذا شكّ وكان به بلّه وهو في صلاته، مسح بها عليه). يعني كلتا العبارتين متفقتان على أن لا إعادة ويمضي، غاية ما في الباب العبارة الأولى تقول: مسح بالبلة على ذراعه، ومشى في الصلاة. والعبارة الثانية تقول: فليمضي في صلاته. فهما متفقتان من حيث المضي وعدم الرجوع. إنما الكلام يمسح بالبلة أم لا؟ وقد جمع بعضهم بين الفقرة الأولى والفقرة الثانية بحمل الفقرة الثانية على الجفاف تعبداً، وجمع بعضهم بحمل المسح في الفقرة الأولى على الاستحباب ولو بقرينة التعبير بالمسح. وعلى فرض عدم القدرة على حل الإشكال في هذه الجهة. يأتي:

**الإشكال الثاني**: وهو كيف ساغ البناء على الصلاة مع عدم احراز الطهارة من الجنابة. أي ان الاشكال الثاني على الفقرة الاولى، أن الامام قال يمضي مع انه لم يستيقن الطهارة (الغسل). صلاة مع عدم إحراز الطهارة. ومع ذلك قال الإمام يمضي. يعني هو يشك أنه ترك بعض ذارعه أو ترك بعض جسده، ومع ذلك قال الإمام يشك ويعتني بشكه ويمسح عليه، لكن يمضي في صلاته. فإن هذا نتيجته أنه يمضي في الصلاة حتى مع عدم إحراز الطهارة. [[35]](#footnote-35)

**والحمد لله رب العالمين.**

### 057

ما زال الكلام في صحيحة زرارة، في الجزء المتعلق بمسألة الشك في الغسل. وقد رواها صاحب الوسائل (ره) في (الحديث2، باب 41، من أبواب الجنابة). عن ابي جعفر (ع) في حديث: (قلت له: رجل ترك بعض ذراعه، أو بضع جسده، من غسل الجنابة، فقال : (إذا شك وكانت به بلّة وهو في صلاته مسح بها عليه وإن كان استيقن رجع فأعاد عليهما ما لم يصب بلّة، فإن دخله الشك وقد دخل في صلاته فليمضي في صلاته ولا شيء عليه. وإن استيقن رجع فأعاد عليه الماء، وإن رآه وبه بله مسح عليه وأعاد الصلاة باستيقان وإن كان شاكاً فليس عليه في شكه شيء فليمضي في صلاته). وهذا المقطع في الرواية الشريفة المتعلق بغسل الجنابة أصبح مورداً للإشكال من جهات أربع:

**الجهة الأولى**: التعبير بالمسح، حيث قال: (إذا شك وكانت به بلة وهو في صلاته مسح بها عليه).

فيقال: إن هذا حكم مخالف لما هو المعلوم من أن المطلوب في باب الغُسل، الغسل، لا المسح، فالأمر بالمسح مخالف لما هو المعلوم ولما هو القاعدة المسلمة، فاذا كان الشك معتنى به فلابد من الغسل، وإن كان لا يعتنى به فلا اثر للمسح. فما هو وجه الامر بالمسح؟

لذلك يقال: إن اشتمال الرواية على هذه الفقرة وهي الامر بالمسح، مانع من حجيتها لمخالفتها للقواعد.

**وأجيب عن هذا الإشكال بأحد جوابين:**

**الجواب الاول:** أن المراد بالمسح هنا ما كان محققا للغسل عرفاً، والقرينة على ذلك: أنه قال: (إذا شك وكانت به بلة مسح بها عليه وإن كان استيقن رجع فأعاد عليهما) فإن التعبير بـ (أعاد عليهما) يعني على ذراعيه، (ما لم يصب بله) يعني ما لم يصب بلة غاسلة.

فإن مقتضى العبارة الثانية حيث جعل البلة غاية في للإعادة أن المراد بها البلّة الغاسلة، (رجع فأعاد عليهما ما لم يصب بلة)، يعني ما لم يصب بلة تقوم مقام الغسل.

**الجواب الثاني:** بأن هذا حكم استحبابي تعبدي، يعني ان الشارع الشريف لا يرى في المقام الاعتناء بالشك لأنه دخل في صلاته، لكنه أمر بالمسح بالبلة استحباباً تعبدياً لمزيد من تحصيل الوثوق والاطمئنان بتمامية غسل الجنابة. وفي كلا الجوابين تأمل.

**الإشكال الثاني**: إن الامر بالمسح لمن كانت بيده بلة، ظاهر انه لا يعيد الصلاة بل يمسح ويمضي في صلاته، حيث قال: (إذا شك وكانت به بلة وهو في صلاته مسح بها عليه).

وظاهره أنه يسمح المكان ويمضي في صلاته. وهذا خلاف القاعدة. لأنّ تصحيح البقية من أجزاء الصلاة بهذه البلّة لا يعني تصحيح الأجزاء السابقة من الصلاة، التي كانت سابقة على الشك، حيث شك وهو في اثناء الصلاة، فصحح أجزاء الصلاة بالمسح بالبلّة وبقي السؤال بالنسبة للأجزاء الماضية، فما هو المصحح للصلاة فيها والطهارة فيها مشكوكة؟.

إذن فهذه الفقرة من الرواية بلحاظ مخالفتها للقواعد موجبة لمنع الحجية من هذه الجهة.

إذن حتى لو سلّمنا أن البلّة بمعنى البلّة الغاسلة الإشكال لا يندفع، لورود إشكال آخر، وهو: أنّ البلة الغاسلة إنما تصحح الصلاة بلحاظ الاجزاء الباقية، ويبقى السؤال في صحة الصلاة في الاجزاء الماضية حيث ان الطهارة لم تحرز فيها. **وهنا أجوبة على هذا الإشكال.**

**الجواب الأول**: ما ذكره شيخنا الأستاذ (قده) في دروسه (مسائل علم الأصول، ص297) قال: الظاهر من الرواية المسح والاعادة. يستأنف الصلاة لا انه يمضي في الصلاة. [[36]](#footnote-36)

الرواية: قال: قلت له رجل ترك بعض ذراعه أو بعض جسده من غسل الجنابة، قال: (إذا شك وكانت به بلة وهو في صلاته مسح بها عليه، وإن كان قد استيقن رجع فأعاد عليهما ما لم يصب بلّة). أي فإن اصاب بلة لم يعد عليهما إنما بالبلة يمسحهما. ثم قال: (فان دخله الشك وقد دخل في صلاته \_يعني بلا بلة\_ فليمضي في صلاته). فإن مقتضى المقابلة بين الفقرتين أن المنظور اليه في الفقرة الأولى أن لا يمضي في صلاته. خصوصاً والقرينة الثانية المقابلة مع الذيل، قال: (وإن رأى وبه بلة مسح وأعاد الصلاة باستيقان وإن كان شاكاً فليس عليه في شكه شيء فليمضي في صلاته). فإذن بقرينة المقابلة مع الفقرة التي بعدها، وبقرينة النظر إلى الذيل، حيث إنه في الذيل فصل بين من يعيد الصلاة، وبين من يشك ويمضي في الصلاة، أنّ المنظور إليه في الفقرة الأولى (إذا شك وكانت به بلّة) أن يعيد الصلاة.

**الجواب الثاني**: أن قاعدة الفراغ تجري فيما مضى من صلاته. يعني بالنسبة الى البقية من الأجزاء يمسح، فيحرز الطهارة، بالنسبة للأجزاء الماضية، يجري قاعدة الفراغ. فتصح الصلاة في الاجزاء الباقية بالمسح بالبلة وتصح بالأجزاء الماضية بقاعدة الفراغ. ولكن ذكرنا فيما مضى أن الإشكال على هذا الوجه، أن آن المسح يبقى بلا مصحح. فالأجزاء السابقة على المسح صححناها بقاعدة الفراغ، والأجزاء الآتية صححناها بالمسح نفسه، وآن المسح بقي بلا مصحح، لان اعتبار الطهارة (الحدثية) شامل لآنات الصلاة كما هو في أجزائها وشرائطها، ولهذا لو احدث بين آن من الآيات كما لو احدث بين الركوع والسجود، لا يكفيه ان يتوضأ بينهما ويواصل الصلاة، فإن الطهارة الحدثية كالاستدبار كأي شرائط أخرى، معتبرة في الصلاة حتى في الآنات.

**الإشكال الثالث:** سلّمنا أن المراد بهذه الفقرة في الرواية (فإن كانت به بلّة مسح بها عليه) يعني مسح وأعاد الصلاة بحيث لا يلزم مخالفة للقواعد.

أما ان الاشكال يرجع بعد ذلك، ان التفصيل بين وجود البلة وعدمها، تفصيل مخالف للقاعدة. **والسر في ذلك:** إما أن مناط قاعدة الفراغ متحقق بالدخول في الصلاة، أو غير متحقق. فإن كان مناط جريان قاعدة الفراغ متحققاً بالدخول في الصلاة، إذن بالنتيجة فهذا شك بعد مضي العمل. فإذا كان الشك بعد مضي العمل الا وهو الغسل أو الوضوء التيمم، فمناط قاعدة الفراغ متحقق، إذن فلا عبرة بالشك، فإذن التفصيل بين المسح وغيره بلا وجه. وإذا قلتم بأن المناط غير متحقق كما يقول سيدنا الخوئي (قده) بأنه لو كنا نحن والقاعدة، المناط غير متحقق. لان المناط أن يدخل فيما لا يمكن معه الرجوع حتى يصدق أنه مضى. (كل شيء شككت فيه مما قد مضى فامضه). ولا يصدق أنه مضى عرفاً إلا إذا لم يمكنك الرجوع. أما مع إمكان الرجوع لعدم اعتبار الموالاة في أجزاء غسل الجنابة، فإن دخلت في الصلاة أو في الطواف ، بإمكانك أن ترجع وتغسل ما تركت أو شككت. **وبعبارة جامعة:** لا يعتبر في اجزاء غسل الجنابة الموالاة، ولا يعتبر في صحته لحوق الصلاة به، حتى نقول إذا دخل الصلاة خرج عن محله الشرعي لأنه يعتبر في صحته لحوق الصلاة به؟! إذن بالنتيجة: ما زال في محل الغسل لم يخرج منه، فكيف يقال أنه مضى؟ لا يصدق عليه أنه مضى وهو ما زال في محل الغسل. لإمكانه ان يعود فيتدارك فيغسل. إذن لو كنا نحن والقاعدة نقول لا تجري بالدخول في الصلاة. فإذا مناط القاعدة غير متحقق فلا يوجد وجه للتفصيل بين وجود البلّة وعدمها. **وهنا وجوه للجواب:**

**الوجه الاول:** التعبد. فكما أن جريان قاعدة التجاوز في الوضوء و الغسل قبل الدخول في الصلاة إذا لم يدخل لا تجري. تعبداً. مع أنه قد لا يشك في الجزء الأخير، وإنما يشك في اجزاء قبله، شخص أتى بأغلب افعال الوضوء وأتى بالجزء الأخير منه، وشك في جزء من أجزاءه او غسل او صحة. فهنا يقولون لا تجري قاعدة الفراغ، مع أن المضي موجود. يقولون: لا تجري، تعبداً لصحيح زرارة. فكما أن مفاد صحيحة زرارة عدم جريان قاعدة الفراغ في الوضوء وإن حصل الجزء الأخير منه تعبداً ما لم يدخل في الصلاة، إذن فلا مان تعبداً، من يقول الإمام تعبداً إن دخل في الصلاة فشك فكانت بلة مسح، وإن لم تكن به بلة مضى في صلاته تعبداً.

**الجواب الثاني**: أن يحمل المسح على الندب، كما ذكرنا في حل الاشكال الاول. للمقابلة في الرواية بين الشك والاستيقان. كأنما الموضوعية كل الموضوعية للشك وعدم الشك، وأن وجود البلة مما لا موضوعية له. فظاهر المقابلة في الرواية (إن استيقن رجع فأعاد، وإن كان شاكاً فليس في شكه شيء فليمضي في صلاته) فإن مقتضى المقابلة والتأكيد أنه ليس على أنه ليس عليه في شكه شيء، أن الموضوعية للشك وعدم الشك، في الإعادة وعدم الإعادة. إذن البلة لا موضوعية لها، فتحمل بمقتضى النظر الى الذيل على الاستحباب.

**الجواب الثالث:** أن يقال إن المقصود بالمضي في روايات المضي، (كل شيء شككت فيه مما قد مضى فامضه). ليس المراد بالمضي ما لا يمكن مع الإعادة، إنما المراد بالمضي ما يلزم معه الاعادة. ومن الواضح حينئذٍ أن من شك في الغسل وهو في اثناء الصلاة سيعيد بعض الصلاة لا محالة. إذن فصدق المضي هنا باعتبار أن في العود إعادة لبعض أجزاء الصلاة، فحيث إن في العود إعادة لبعض أجزاء الصلاة، صدق عنوان المضي. فمناط قاعدة التجاوز موجود وهو صدق المضي بلحاظ إعادة بعض أجزاء الصلاة. ولكن حيث إن بيده بلّة وبهذه البلة يمكن تصحيح بتمامها، أو تحصيل صحة صلاته بتمامها، لذلك لا يصدق المضي. فكأن الرواية تقول: إنما يصدق المضي في فرض يكون الإعادة فيه مستلزمة لإعادة بعض أجزاء الصلاة، وعدم قدرته على تصحيح الصلاة. إما مع قدرته على تصحيح الصلاة بالبلة فالمضي غير صادق، لأجل ذلك يمسح بالبلة ويستأنف الصلاة[[37]](#footnote-37).

### 058

**الإشكال الرابع:** على الاستدلال بصحيحة زرارة، على جريان قاعدة الفراغ في الغسل بعد الوضوء للصلاة. أن صدر الصحيحة الوارد في الوضوء ذكر عنوان الحالة الأخرى. حيث قال: وقد دخل في حال أخرى من صلاة أو غيرها.

بينما في المقطع الثاني من الرواية المتعلق بالغسل، ركّز على عنوان الدخول في الصلاة، فقال: إذا شك وهو في صلاته. (وإن شك وقد دخل في الصلاة). فهل المناط على ما ذكر في صدر الصحيحة؟ من أن المدار على الحال الأخرى. بمقتضى الترتب الطبعي. أي كل حال لا يتلبس به المكلف بحسب طبعه إلا بعد الفراغ من الوضوء أو الغسل فهو محقق لموضوع القاعدة، وعنوان (في صلاته) المذكور في المقطع الثاني من باب المثال. فلا خصوصية للصلاة. أم يفُصّل بين الوضوء والغسل، فيقال: يعتبر في جريان قاعدة الفراغ في الغسل الدخول في خصوص الصلاة، وأما بالنسبة للوضوء فيكفي في جريان قاعدة الفراغ فيه الدخول في حالة أخرى من صلاة أو غيرها.

أم يقال المراد بالحال الأخرى الحال المترتب شرعاً لا مطلق الحال، بمعنى أن يدخل في صلاة أو في طواف. أن يمس المصحف الشريف. أن يدخل في حال مترتب شرعاً، بمعنى انه يشترط فيه تحصيل الطهارة لا مطلق الحال. فما هو الأوفق بالظهور؟

قال في صدر الصحيحة: (وقد دخل في حال أخرى من صلاة أو غيرها). وقال في ذيلها: (إذا شك في انه غسل بعض ذراعه أم لا وهو في صلاته. وقال أيضاً: إذا دخله الشك وقد دخل في صلاته فليمضي في صلاته ولا شيء عليه).

ولا يبعد أنّ القدر المتيقن في مقام التخاطب من الحال الأخرى الحال المترتب شرعاً، وهو مانع من إحراز الإطلاق للصحيحة في كل حال.

**والمتحصّل:** أن صحيحة زرارة بلحاظ المقطع الثاني منها مشوشة مضطربة. ولعل التشويش ممن نقل عنه، ولذلك فُصِل بين المقطع الاول والمقطع الثاني بقوله: قال حماد قال حريز، قال زرارة. ولم نجد جواباً مقنعاً للإشكال الأربعة في الاستدلال بالرواية

وأحسن المحامل لهذه الرواية بحيث يكون جواباً عن الإشكالات الاربعة:

أن يقال: إنّ المقصود بالبلّة، البلة التي يتحقق بها الغسل، بقرينة الاستثناء. حيث قال: (وإن استيقن رجع فأعاد عليهما ما لم يصب بلّة)، فإن ظاهر قوله (أعاد عليهما) يعني اعاد عليهما بالغسل. (ما لم يصب بله) يعني ما لم يصب بله من نفس هذه الصنف، ألا وهو الصنف الذي يتحقق به الغسل. كما أن المراد بقوله (وإن شك وكانت به بلّة مسح بها)، أنه مسح بها وأعاد الصلاة. لا أنه مسح بها ومضى في صلاته. كما استظهر ذلك شيخنا الاستاذ (قده). والوجه في ذلك: أنه مع ان الرواية في مقام البيان، أي بيان مورد الترخيص بحيث يمضي في صلاته، ومورد المنع بحيث لا يمضي في صلاته. مع أنّ الرواية في مقام البيان من هذه الجهة الا انه لم تقل مسح ويمضي في صلاته. بينما قالت في الفقرة الثانية: (وإن كان شاكاً فليس عليه في شكّه شيء فليمضي في صلاته). فذكر المضي في صلاته في هذه الفقرة دون هذه الفقرة مع أنه في مقام البيان، ظاهر في ان المراد بقوله (مسح بها) يعني مع استئناف الصلاة، لا مع المضي في الصلاة، وإلا لكان ذكر المضي هنا أولى، لأن المسح مع المضي في الصلاة مخالف للقاعدة، فلو كان المضي في الصلاة مراداً لذكره لأنه هو المخالف للقاعدة.

وبذلك يتبين الجواب عن الإشكال الثالث. وهو:

ما سرُّ التفصيل بين ما كانت له بله وما لم تكن. وأن ما كانت له بلة، يمسح ويعيد، ومن لم تكن له بلة، يمضي في صلاته. فما هو وجه التفصيل بينهما؟

فيقال: أن وجه التفصيل بينهما تحقق الثاني دون الأول. لان المكلف إذا دخل في العمل الآخر بحيث لو أعاد لأعاد الاجزاء التي دخل بها، فإنه يصدق عليه انه مضى إذا لم يكن له مصحح للعمل الثاني. فالشخص الذي إذا دخل في العمل الثاني وليس له مصحح به بحيث لو لم تجر الفراغ في العمل الثاني لكان عليه الاعادة للغسل وللصلاة، فهنا يصدق في حقه أن الوضوء قد مضى أو الغسل قد مضى، لأنه لا حل إلا أن يعود عليه. بينما إذا كانت له بلة يمسح بها، فلا يصدق في حقه انه مما مضى، لأن المصحح بيده وهو أن يمسح بتلك البلّة. فلعلّ وجه التفصيل انه مع البلة وسهولة تحصيل المحصص لا يصدق في حقه أن الغسل قد مضى، بخلاف ما لم تكن له بلّة. وبالتالي يحصل الجواب عن السؤال الرابع:

وهو أن المراد بالحال، الحال المترتب الذي يحتاج الى مصحح إذا دخل فيه وهو لم يحرز الطهارة السابقة.

ولا نقول بأن هذا هو ظاهر الرواية. بل قلنا بأن الرواية مضطربة، بل نقول بأن هذا اقرب المحامل للرواية.

ولأجل ذلك، فالمتعين هو العمل بالمطلقات الدالة على كفاية المضي الطبعي. لان المفروض ان الرواية مضطربة واضطرابها مانع من العمل بها.

الا ان السيد الخوئي في (ج7، ص37 من الموسوعة): تعرض للرواية وبنى عليها واعتبرها تفصيلاً في هذا الباب. فذكر أموراً ثلاثة:

**الأمر الأول:** نلتزم بعدم الإعتناء بالشك في الجزء الأخير من الغسل إذا دخل في الصلاة، وهذا لا لأجل أدلة قاعدة التجاوز لما مرّ من عدم جريان القاعدة هنا.

قال (قده): لأن الطهارة شرط مقارن للصلاة وليس شرطاً متقدما. أي يشترط في جميع أجزاء الصلاة الاقتران.

فبما أن الطهارة شرط مقارن لكل جزء وشرط من أجزاء الصلاة لأجل ذلك فهو لم يفرغ من الشرط بعد، إذ كل جزء من الصلاة يدخل فيه يشترط فيه الطهارة، فلم يمض محل الطهارة، بل هو باقي إلى تمام الصلاة.

فلم يمضي المحل الشرعي للغسل، فإن المحل الشرعي للغسل مرتبط بالعمل المشروط به، وحيث إن الصلاة مشروطة بتمام أجزائها وشرائطها في الغسل، إذن فما زال محل الغسل باقياً فلم يمضي محله كي تجري فيه قاعدة التجاوز.

إذن فلوكنا نحن وقاعدة التجاوز لم نجريها في المقام. ولكن إنما قلنا لو شك في الجزء الأخير من الغسل فضلاً عما قبله وقد دخل في الصلاة فليمضي، لا لأجل قاعدة التجاوز، بل لهذه الرواية الخاصة، وهي صحيحة زرارة التي استشكلنا في متنها من وجوه أربعة.

**المطلب الثاني:** إلا انها لما كانت خلاف القاعدة.

وهذا ما التزم به شيخنا الاستاذ ايضا وإن خالف السيد في بعض الخصوصيات.

قال: وهذه الرواية مما كانت مخالفة للقاعدة لم يمكن مناصاً بالالتزام بأحد أمرين[[38]](#footnote-38):

الأمر الأول: ان لا تجري إلا إذا دخل في الصلاة. بحيث لو دخل في الطواف وشك في الجزء الأخير في الغسل فلا ينفعه. ولو دخل في المسجد فمكث وشك انه اتم غسل الجنابة أم لا، فلا ينفعه، فلابد من الصلاة. فبما ان هذا الحكم على خلاف القاعدة فنقتصر فيه على مورده وهو (دخل في صلاته).

فإن قلت: فإن رواية الكافي (وقد دخل في حال أخرى)، بدل (وقد دخل في صلاته). قال: ولكن مع ذلك الترجيح لرواية الشيخ (وقد دخل في صلاته)، وإن كان الكليني اضبط؛ لأن قوله بعد ذلك (فليمضي في صلاته) قرينة على أن المقصود بالعبارة الاولى وقد دخل في صلاته. لا معنى لان يقول وقد دخل في حال أخرى فليمضي في صلاته. هذه قرينة على أن المراد بالعبارة الأولى (دخل في صلاته).

**الأمر الثاني**: ويختص عدم الاعتناء بالشك إذا كان المشكوك بعض الغسل، أما لو شكّ في بعض الغسل وهو في صلاته، فإنه يعتني بالشك ويعود، فإن الرواية وردت فيمن شك في غسل بعض ذراعه أو يده، وإما لو شك في الاصل انه اغتسل أم لا؟ فلا بد له من الاستئناف. نعم لو شك بعد الصلاة، فمقتضى القاعدة: ان صلاته صحيحة، ويجري استصحاب الحدث للأعمال الآتية.

فلو أحدث بالأصغر بعد الصلاة، فشك، هل انه اغتسل أم لا؟ فما هو مقتضى القاعدة؟ يقولون يجمع بين الغسل والوضوء، لمنجزية العلم الإجمالي.

قال في المطلب الثالث: أما الوضوء فنحكم بصحته حتى إذا دخل في غير الصلاة، لاشتمال الصحيحة الواردة في الوضوء على قوله (ودخل في حال أخرى من صلاة أو غيرها). ففي الوضوء نعمّم.

وأما في التيمم فلا نلتزم بصحته عند الجزء الاخير مطلقاً دخل في الصلاة أو غير الصلاة، لاختصاص الصحيحتين بالغسل والوضوء. \_وهما قد اعتبراها صحيحتين مع أنه صحيحة واحدة مقطع في الوضوء ومقطع في الغسل\_.

فيقول بما ان هذه الصحيحة وردت في الغسل والوضوء فنلتزم بها ونقول إن شك في الوضوء وقد دخل في حالة أخرى فلمضي، وإن شك في الغسل وقد دخل في الصلاة فلمضي، وإن شك في التيمم فليعتني دخل في الصلاة أو غيرها. كل ذلك على طبق التعبد.

ونحن حيث بنينا على العمل بالمطلقات فلا تفصيل في المقام. بالنتيجة: هل ان العمل بالمطلقات جار أو هو مقيد برواية أخرى غير صحيحة زرارة، حيث تبين الخلل في العمل بها نتيجة لاضطراب متنها أم لا؟

فهذا ما يأتي عنه الكلام غداً، وندخل في مسألة (القيام).

**والحمد لله رب العالمين.**

### 059

ذكرنا فيما سبق: أن المطلقات لقاعدة الفراغ كقوله (كل ما مضى من صلاتك وطهورك فامضه ولا تعد)، مفادها: أن قاعدة الفراغ منوطة بصدق الفراغ والمضي عرفاً، وصدق الفراغ والمضي عرفاً له موردان:

**المورد الأول:** ما إذا شك في ما سوى الجزء الأخير من المركبات الاعتبارية، كالصلاة والطواف، وغيرها. ففي مثل هذا المورد يتحقق الفراغ بالجزء الأخير مع تحقق معظم الأجزاء.

**المورد الثاني:** ما إذا كان الشك في نفس الجزء الاخير، كما إذا شك في التسليم في الصلاة أو شك في الاتيان بالجزء الاخير من الطواف أو السعي. ففي هذا المورد لا يتحقق الفراغ والمضي عرفا الا بالدخول في الغير الطبعي، والمقصود بالغير الطبعي ما لا يتلبس به المكلف بطبعه إلا بعد الفراغ من العمل. ثم بحثنا، هل أن لهذه المطلقات مقيداً ومخصصاً أم لا؟ فقلنا ما يحتمل انه مخصص ومقيد لهذه المطلقات إحدى روايتين:

**الرواية الأولى**: صحيحة زرارة الواردة في باب الوضوء والغسل. وقد وصلنا إلى انها لا تصلح للتخصيص لاضطرابها متناً، وإن كان سيدنا الخوئي وشيخنا الاستاذ بنيا على ان الوضوء والغسل استثناء. فلا تجري القاعدة في الوضوء حتى يدخل في عمل آخر من صلاة أو غيرها وإن كان الشك في غير الجزء الاخير. وأما الغسل، فلا تجري قاعدة الفراغ فيه، سواء شك في الجزء الاخير أم غيره إلا بالدخول في خصوص الصلاة دون غيرها من الاعمال المترتبة وإن كانت مترتبة شرعاً. وأما التيمم فلا تجري فيه قاعدة الفراغ أبداً. بقيت الرواية الثانية التي يحتمل انها مقيد للمطلقات: وهي: صحيحة زرارة الواردة في قاعدة التجاوز، حيث قال في ذيلها: (يا زرارة إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء). حيث ذهب المحقق الاصفهاني والمحقق النائيني ان هذه صالحة لتقييد المطلقات الواردة في باب الفراغ. والوجه في ذلك: ان هذه الفقرة من الرواية لا موجب لاختصاصها بقاعدة التجاوز فهي عامة، فتقول: إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء، سواء كان الشك في الوجود كما هو مفاد قاعدة التجاوز، أم كان الشك في الصحة كما هو مفاد قاعدة الفراغ، فهذه الفقرة من الرواية كبرى عامة لا يكون شكك ملغى حتى تدخل في الغير سواء كان الشك في الوجود أو الشك في الصحة، (فشكك ليس بشيء إذا خرجت ودخلت في غيره) إذن فلابد من تقييد مطلقات قاعدة الفراغ لأنه لا تجري قاعدة الفراغ حتى يدخل في الغير، الصلاة أو الوضوء أو الطواف. فلا يكفي مجرد المضي كما في قوله: (كل ما مضى من صلاتك وطهورك فأمضه)، ولا يكفي مجرد الفراغ (إذا شككت بعد ما تفرغ من صلاتك) بل لابد من الدخول في الغير من صلاة أو نحوها، بأن يشك في الطواف وقد دخل في السعي، بأن يشك في الطواف وقد دخل ركعتين. فما هو الجواب عن هذا المدّعى وهو تقييد المطلقات بصحيحة زرارة؟ **وهنا ثلاثة إشكالات:**

**الإشكال الأول**: هل ان الجامع هنا جامع عرفي أم جامع انتزاعي؟ أي ان قوله (ودخلت في غيره) يصلح للدخول بمعنى الخروج عن المحل الشرعي وبمعنى مضي الشيء؟ أو لا يوجد جامع بينهما. **بيان ذلك**: في قاعد التجاوز يقال: لا يصدق أنه خرج عن المحل الشرعي للمشكوك حتى يدخل في غيره. فالدخول هنا مقوم للخروج وليس زائداً على الخروج، أي لا يصدق على المكلف أنه خرج من محل التشهد حتى يدخل في القيام، فمن شك في التشهد لا يكون شكه ملغى حتى إذا دخل في القيام، لأن الدخول في القيام مقوم للخروج عن المحل، (إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره) إذا أردنا تطبيقها على قاعدة التجاوز لا يكون الدخول في الغير قيداً زائداً بل مقوماً. إذ لا يحصل الخروج في المحل الشرعي حتى يدخل في غيره. بينما إذا أردنا تطبيق هذه الفقرة من الرواية على قاعدة الفراغ فإنه سوف يكون قيداً زائدا لا مقوماً، لان موضوع قاعدة الفراغ المضي، فمن أتى بالتشهد قبل أن ينتقل إلى القيام وشك صحته لا في وجوده، فقد مضى التشهد، وتحقق موضوع قاعدة الفراغ، وبالتالي فاشتراط الدخول في الغير يكون من اشتراط قيد زائد على موضوع قاعدة الفراغ، والنتيجة: أن هذه الفقرة لا يمكن تطبيقها على تلك القاعدتين، فإنه لو أريد بها قاعدة التجاوز لكان قوله (ودخلت في غيره) مقوماً لا قيداً، ولو أريد بها قاعدة الفراغ لكان قوله (وقد دخلت في غيره) قيداً لا مقوماً. والجامع بين المقوم وغير المقوم ليس جامعاً عرفياً. صحيح يمكن تصور جامع انتزاعي بأن نقول: (إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره) بمعنى أن حصل عند أحد الأمرين مقوم أو قيد، والجامع الانتزاعي ليس بعرفي. إذن إذا أردنا أن نعمم مدلول هذه الفقرة بحيث تشمل قاعدة التجاوز والفراغ معا يلزم من ذلك إقحام جامع غير عرفي. مضافاً ان الجامع بين الشك في الوجود والشك في الصحة أيضاً جامع غير عرفي. فإن الشك في الصحة يعني أن الوجود محرز وإنما الشك في صحته بخلاف الشك في الوجود. فالإشكال الاول على المطلب أن تعميم هذه الفقرة للقاعدتين غير عرفي، فكيف تصلح ان تكون مقيدة للمطلقات الواردة في باب قاعدة الفراغ؟

**الإشكال الثاني:** أن تقييد الترخيص المطلق الوارد في مقام الإفتاء بالإلزام المقيِّد المنفصل مستهجن. بيان ذلك: على مبنى السيد الأستاذ (دام ظله) من أن التقييد بالمنفصل الملزم إنما يصلح في روايات التعليم لا في روايات الإفتاء. حيث إن الروايات الشريفة على قسمين: روايات واردة في مقام التعليم، أي طرح الكبيرات الكلية، فهذه الروايات الواردة في مقام التعليم تقبل التقييد بالمقيد المنفصل، لأن بيان الكبريات كان على نحو التدرج، فالمطلقات المتعرضة للكبريات قابلة عرفاً لأن تقبل على المقيد المنفصل. سواء كان المقيد المنفصل ترخيصياً أو إلزامياً، فلو صدرت كبرى من الصادق (ع) تقبل ان تقيد بمقيد من الهادي (ع) سواء كان المقيد ملزم أم مرخص، فهذا لا اشكال فيه. ومنها: مطلقات قاعدة الفراغ، مثلا: (كل ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً فأمضه) هذه كبرى كلية، واردة في مقام تعليم كبرى، فهي واردة في مقام تعليم كبرى، فهي قابلة للتقيد بالمقيد المنفصل سواء كان ترخيصياً أو إلزامياً.

**القسم الثاني من الروايات**: ما ورد في مقام الإفتاء، أي بيان الوظيفة الفعلية للمستفتي. ففي مثل هذا القسم من الروايات إن كان مفادها إلزامياً فلا استبشاع ولا استهجان في تقييدها بمقيد ترخيصي منفصل، لان غايته ان الإمام ألزم بالمطلق مع انه التفت لوجود ترخيص. فمثلا لو جاء السائل إلى الإمام (ع) فقال له: أنا شككت في الوضوء وأنا بعد لم أدخل في الصلاة، فيقول الإمام مثلا: أعد وضوئك، فأفتاه بالإلزام المطلق من دون بيان قيود ترخيصية، فإن هذا النوع يقبل ان يقيد بعد ذلك. بأن يقال: هذا إذا شككت في الجزء الاخير وأما إذا شككت في غير الجزء الأخير وقد حصل منك الجزء الأخير فلا تعتني بشكك. هنا المطلق يقبل التقييد بالمقيد المنفصل. أما لو كان بالعكس، لو فرضنا أن الخطاب الوارد في مقام الإفتاء هو ترخيصي. يعني الإمام يرخص مطلقاً، فهل يقبل هذا الترخيص المطلق مقيداً إلزاميا منفصلاً، بأن يصدر الترخيص المطلق من الصادق ويأتي المقيد الإلزامي من الهادي (ع). يقول السيد الأستاذ بأن هذا ممكن عقلاً، أما عرفاً فسمتهجن، أن تكأ المتكلم المفتي بالترخيص الإلزامي على مقيد إلزامي يأتي بعد سنة أو ثمانين، فيعد هذا المقيِّد الإلزامي معارض لا مقيِّد. والمقام من هذا القبيل، فإن بعض روايات قاعدة الفراغ من القسم الاول وهو ما ورد في مقام التعليم. لكن بعضها من القسم الثاني وهو ما ورد في مقام الإفتاء، **مثلاً:** صحيحة محمد بن مسلم، قال: (قلت لأبي عبد الله (ع): رجل شك في الوضوء بعد ما فرغ من الصلاة، قال: يمضي على صلاته ولا يعيد). (تهذيب ج1، ص101). ولم يقل إذا دخل في غير الصلاة. وصحيحته الأخرى: (عن أبي عبد الله (ع) في الرجل يشك بعدما ينصرف من صلاته، قال: لا يعيد ولا شيء عليه). ومفادها: إطلاق ترخيصي وارد في مقام الافتاء وبيان الوظيفة الفعلية.

**ومثله رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى (ع)،** قال: (سألته عن رجل يكون على وضوء، شك على وضوء هو أم لا؟ قال: إذا شك في صلاته انصرف وتوضأ وأعادها. وإن ذكر وقد فرغ من صلاته أجزأه ذلك). فإن هذه الاطلاقات الترخيصية حيث وردت في مقام الإفتاء فلا تقبل الإتكاء على المقيد المنفصل وهو قوله (إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره) فإن تقييدها مستهجن عرفاً).

**الإشكال الثالث:** على تقييد هذه المطلقات لصحيحة زرارة: ان يقال: إن هذه المطلقات آبية بلسانها عن التقييد، لأنه فيها إشارة إلى النكتة الإرتكازية لقاعدة الفراغ، مثلاً قوله في موثقة بكير ابن اعين: قال: قلت له الرجل يشك بعدما يتوضأ؟ قال: هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك).

فهل هذا اللسان قابل للتقيد، بأن يقال هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك إذا دخل في الغير. بما أن لسان هذا المطلق ولو كان هذا المطلق وارد في مقام مثلاً، ولكن لما كان لسانه لسان الاشارة إلى النكتة الإرتكازية لقاعدة الفراغ لم يكن قابلاً للتقييد عرفاً.

**ومنها ما رواه الصدوق عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله (ع)،** قال: (إن شك الرجل بعد ما صلى ولم يدر أثلاثاً صلى أم أربعاً، وكان يقينه حين انصرف أنه قد أتم، لم يعد الصلاة، وكان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك). فهل هذا اللسان يقبل التقييد بأن نقول: وكان يقينه حي انصرف إلى الحق إذا دخل في الغير؟! وكذلك قوله في صحيحة محمد بن مسلم المعروفة (كل شيء شككت فيه مما قد مضى فأمضه). ثم يقول: إذا دخلت في الغير؟!. وهذا أقوى الإشكالات. إذن نقول: لسان المطلقات بما أنه مقترن بالإشارة إلى النكتة الإرتكازية لقاعدة الفراغ لسان آبٍ عن التقييد. وهذا مما يجعل حمل صحيحة زرارة (إذا خرجت من شيء ودخلت في غير فشكك ليس بشيء) على النظر لقاعدة التجاوز، وموردها الشك في أصل الوجود.

فتخلّص: أن موضوع قاعدة الفراغ الشك في الصحة، والمناط فيها المضي والمناط في المضي إما تحقق الجزء الأخير مع معظم الأجزاء أو التلبس بما لا يتلبس به بطبعه حتى يفرغ من السابق. وتطبيق ذلك على محل كلامنا وهو الشك في تكبيرة الإحرام، فإذا شك المكلف في تكبيرة الإحرام قبل الدخول في الغير، كالقراءة. فتارة يشك في حركة أو حرفة سابق، فهنا تجري القاعدة لأنه يصدق أن تكبيرة الإحرام مضت. وتارة يشك في النطق بالحرف الأخير، هل قال (الله اكبر، أو قال الله اكب....) وهنا لا نحرز جريان قاعدة الفراغ مع الشك بالنطق بالجزء الاخير ما لم يتلبس بما من طبعه ان يتلبس به إلا بعد الفراغ من السابق. ثم ذكر سيد العروة (قده) رجل شك في التكبيرة قبل ان يدخل في القراءة وأراد الاحتياط فكيف يكون الاحتياط. فقال سيد العروة: الاحوط ان يبطلها بالمنافي ثم يكبّر من جديد. فإذن لو أنه أتى بتكبيرة جديدة، فلا يكون هذا العمل موافقا للاحتياط، بل لابد من إبطال التكبيرة الأولى بالمنافي ثم يكبر من جديد.

**فأشكل سيدنا الخوئي:** بأن هذا احتياط نسبي، أي انه احتياط من جهة وليس احتياط من جهة أخرى. إذ على القول المشهور بحرمة قطع الفريضة من المحتمل أن صلاته صحيحة، وأنه أتى بالتكبيرة صحيحة، فاذا كانت صلاته صحيحة فالإتيان بالمنافي قطع للفريضة الصحيحة وهي محرّم تكليفاً، إذن على أحد المحتملات يكون الإبطال بالمنافي منافياً للاحتياط. فذكر سيدنا الخوئي طريقة اخرى للاحتياط، وهي: بان يأتي بتكبيرة أعم من تكبيرة الإحرام أو الذكر، بأن يقصد بهذه التكبيرة أن تكون تكبيرة إحرام على فرض دون فرض. يعني على فرض بطلان الصلاة. وهذا ليس من باب التردد في النية، فإن جازم على الصلاة على كل حال، وإنما التردد في المنوي، أي ان المنوي تكبيرة على فرض لا على تمام الفروض، وهذا إنما يكون احتياطاً تاماً بناءً على أن التردد في المنوي غير ضائر، وإلا فعند جمع هو ضائر. فيرجع الإشكال في ان هذا الاحتياط ليس احتياطاً تاماً على جميع المباني. ويأتي الكلام في شرطية القيام. وأنواعه. وذلك في موسوعة السيد الخوئي (ج14، ص166).

**والحمد لله رب العالمين.**

### 060

### **فصل في القيام**

ذكر سيد العروة (قده) في فصل القيام. قال: وهو أقسام: أما ركن وهو القيام حال تكبيرة الإحرام، والقيام المتصل بالركوع، بمعنى أن يكون الركوع عن قيام، فلو كبّر للإحرام جالسا او حال النهوض بطل ولوكان سهواً. وكذا لو ركع لا عن قيام، بأن قرأ جالساً ثم ركع. وقد وقع البحث في هذا الفصل في جهات:

**الجهة الأولى:** في أصل اعتبار القيام، في صحة الصلاة. وقد استدل على هذا الاعتبار بما ورد في الكتاب والسنة. **أما الكتاب:** فقوله تعالى {الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً}، لا من نفس الآية، فإن الآية غاية ما تدل على مدحه ذكر الله حال القيام والقعود، فهي من جهة لا تدل على الإلزام وإنما غايته الرجحان. ومن جهة أخرى فإن العطف بالواو حيث قال {وقعوداً وعلى جنوبهم}، ظاهر في نفسه ان الملحوظ ليس باب الصلاة وإنما الملحوظ الذكر المطلق وانه راجح في جميع الحالات، فكأن الآية المباركة تفيد أن ذكر الله تعالى راجح في تمام الحالات. ولكن وردت الرواية في تفسير الآية وهي صحيحة أبي حمزة عن ابي جعفر الباقر، قال: الصحيح يصلي قائماً، وقعوداً المريض يصلي جالساً، وعلى جنوبهم، الذي يكون أضعف من المريض الذي يصلي جالساً. ففسر الإمام (ع) الآية بأنها ناظرة للصلاة، وأن المقصود بها اختلاف الصلاة باختلاف حال المكلف، فالصحيح يصلي قائماً، والمريض يصلي جالساً، والذي اضعف من المريض هو المقصود بـ (وعلى جنوبهم). وعندنا روايات كثيرة صحيحة السند يختلف مفادها عن الآية مع أنها وردت في تفسير الآية. وهذه نكتة كبروية. روايات معتبرة وواردة في تفسير الآية. فالآية نفسها لا تدل إلا على مدح ذكر الله في تمام الأحوال خصوصاً مع عطف الواو (قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم). الكلام أن الإمام يريد القول أن المقصود بقياماً في الآية الصحيح صلي قائماً. (وقعوداً) اي المقصود بـ(قعوداً) في الآية المريض يصلي جالساً. والمقصود بعلى جنوبهم من اهو اضعف من المريض. (وقعوداً المريض يصلي جالساً، وعلى جنوبهم من هو أضعف من المريض الذي يصلي جالساً). واستدل على اعتبار القيام في صحة الصلاة، تارة بالكتاب بضميمة ما ورد في تفسيره من معتبرة أبي حمزة، وأخرى بصحيحة زرارة، قال، قال ابو جعفر (ع)، في حديث: (وقمم منتصباً فإن رسول الله (ص) قال من لم يقم صلبه فلا صلاة له). فإن ظاهرها اعتبار الامرين معاً. اعتبار القيام منتصباً. إذن مقتضى هذه الأدلة من الكتاب والسنة اعتبار القيام في صحة الصلاة.[[39]](#footnote-39)

**الجهة الثانية:** وهي الكلام عن الركنية. هل أن من القيام ما هو ركن في صحة الصلاة بحيث تبطل الصلاة بالإخلال به عمداً او سهوراً.

ذكر سيدنا الخوئي (ص167، ج14) أن مقتضى اطلاق كلمات جملة من الاصحاب ان القيام ركن مطلقاً \_في تمام الحالات\_ تبطل الصلاة بنقيصته عمداً أو سهواً. مستدلين عليه بإطلاق الأدلة من الكتاب والسنة أن القيام دخيل في صحة الصلاة على كل حال.

وهنا مطالب في هذه الجهة: **المطلب الاول:** أن دليل الأصحاب كما ذكر المحقق الداماد في كتاب الصلاة: ان دليلهم على الركنية المطلقة، الإجماع. ومن الواضح من الأدلة أن الإجماع محتمل المدركية.

**المطلب الثاني:** هل نتصور الزيادة في القيام، لانهم فرعوا على الركن انه ما تبطل الصلاة بنقيصته او زيادته عمداً او سهواً.

فذكر (قده) لا يتصور في القيام الزيادة، يعني في القيام مستقلاً. لأن القيام حال تكبيرة الإحرام لا يتصور زيادته الا بزيادة تكبيرة الإحرام. والقيام المتصل بالركوع لا يتصور زيادته إلا بزيادة الركوع، فلعل مستند البطلان هو زيادة التكبيرة أو زيادة الركوع. وأما مجرد القيام في أي موضع كما لو قام حال التشهد او قام بين السجدتين فقد قام الإجماع على عدم ضائريته بصحة الصلاة إذا كان سهو. إذن لا نتصور للقيام زيادة مبطلة على نحو الاستقلال حتى نبحث في هذه الجهة.

**المطلب الثالث:** ذكر الداماد في الصلاة: ان مصب الإجماع، ان القيام ركع حتى في الصلاة المستحبة، مع انها يجوز إيقاعها عن جلوس. فما هو معنى أن القيام ركن حتى في الصلاة المندوبة مع أنه يجوز إيقاعها عن جلوس اختياراً. فقام بتوجيه ذلك، فقال: وتوجيه ذلك: ان القيام معتبر في الرتبة الكاملة بمعنى ان الرتبة الكاملةمن الصلاة المستحبة متقومة بالقيام، بحيث لو أخلّ بالقيام حتى سهواً لم تتحقق تلك المرتبة الكاملة من الصلاة المندوبة. فهذا هو معنى ركنية القيام من الصلاة المستحبة. ولكن هذا التوجيه غير تام: **أولاً**: لم يصرح أحد من الأعلام بركنية القيام حتى في الصلاة المندوبة وليس إلا إطلاق معقد إجماعهم، ولكنه منصرف بمقتضى المرتكزات الى الصلاة الواجبة. ولو فرضنا ان معقد إجماعهم مطلق فلا توجيه له، لأن كون القيام دخيل في الرتبة الكاملة لا يعني انه ركن يحصل الفساد بفقده وإلا القيام ايضاً مقوم للمرتبة الكاملة في الصلاة الواجبة، فهل يعني هذا ركن؟ فهذا ليس معنى الركن الاصطلاحي، وهو: ما لم يسقط الامر بفقده حتى سهواً وعن عذر.

**المطلب الرابع**: ذكر المحقق الداماد أن الركن ما كان دخيلا في ماهية الصلاة، ومن آثاره انه لو نقص حتى سهواً تبطل الصلاة، فهذا اثر وليس ركن. اي لا يصح ان نعرف الركن بانه ما يكون نقصه موجباً لبطلان الصلاة، فإن هذا اثر الركنية لا ميزان الركنية، بل إن ميزان الركنية ما كان دخيلا في ماهية الصلاة وحقيقتها، وحيث إن الركوع والسجود دخيلان في ماهية الصلاة وحقيقتها، فلا تصدق الصلاة بدونها، فكانا ركنين. وكذلك القيام، فإنه دخيل في ماهية الصلاة وحقيقتها ولذلك كان ركناً، ولذلك كان نقصه سهواً موجباً للفساد. ثم التفت على الإشكال على نفسه بالطهارة الحدثية، فإن نقص الطهارة الحدثية لا يوجد عدم صدق حقيقة الصلاة، بل ان الصلاة صادقة حتى على الصلاة بدون طهارة مع أن نقص الطهور ولو سهواً موجب للفساد. فقال نعم الطهارة الحدثية مما تبطل الصلاة بنقصها سهوا الا أنها ليست بركن لعدم دخلها في ماهية الصلاة.

**ويلاحظ على ما افيد:**  أن لدينا اتجاهين: اتجاه الحقيقة الشرعية، واتجاه متمم الجعل التطبيقي. كما ذكرنا في بحث الحقيقة الشرعية. فبناء على الحقيقة الشرعية ان الشارع اخترع حقيقة الصلاة وجعل لها عناصر ومقومات. فلو سلمنا بهذا المبنى في الأصول لكان مقتضاه أن الطهور دخيل، لان الشارع قال: الصلاة ثلاثة أثلاث: (الطهور والركوع والسجود). ولهذا التزم سيدنا (قده) بأن موضوعة لهذه الثلاثة فما زاد، فالطهور بنظره مقوم للحقيقة الشرعية للصلاة. وإن قلنا بالمبنى الثاني كما ذهب اليه السيد الاستاذ (دام ظله) بأن الشارع لم يتصد لاختراع حقيقة من الحقائق إطلاقاً، وإنما قام به المشرع التطبيق على مصاديق معينة، فالصلاة في جميع الأديان والملل والنحل حقيقة واحدة، وهي الصلة الخضوعية او الخضوع التذللي، فهي صلاة، إلا ان الشارع قال مصداق الصلاة في شريعتي هذه الكيفية، فقد تدخل في الصدق لا في المفهوم، وبناءً على ذلك فما قام به مجرد جعل تطبيقي لا اكثر من ذلك. فإذا قلنا بالاتجاه الثاني فما الذي يدعيه المحقق الداماد حينما عندما يقول: بأن القيام دخيل في حقيقة الصلاة؟ فهل هو دخيل في حقيقة الصلاة عرفاً؟ قطعا لا، لأن الصلاة هي الصلة الخضوعية، سواء كانت بالقيام أم لم تكن. وإن كان يدعي دخلها في المصداق الذي طبّقه الشارع، فهل هي دخيلة في المصداق في الجملة؟ أو دخيلة في المصداق المختلف باختلاف الحالات، فإن كان يدعي أنها دخيلة في المصداق في الجملة، يعني الصلاة في الجملة مع غمض النظر عن حالات المكلف من صحيح ومريض ومندوب، الصلاة في الجملة تتقوم حقيقتها في القيام. فهذا لا شاهد عليه إطلاقاً. وإذا كان يقصد الدخل في المصاديق المختلفة باختلاف الحالات، فيقول: إن كان المصلي صحيحاً وكانت الصلاة واجبة فالقيام حينئذ مقوم لحقيقة الصلاة فلا دليل على ذلك إلا ان الصلاة الواجبة تبطل بنقصه سهواً. فرجع كلامه إلى من يعرّف الركنية بما تبطل الصلاة بنقصه سهواً، فإنه إذا لم يكن هناك شاهد في حقيقة الصلاة عرفاً، ولا في مصداقها في الجملة، وإنما هو دخيل في الصلاة الواجبة على المكلف إذا كان صحيحاً، فلا دليل على ذلك إلا ان الصلاة تطبل بنقص القيام سهواً. وهذا عين من ذهب إلى الركنية، فما هو الأثر أن نقول: هذا اثر الصلاة، وهذا حقيقة الصلاة؟ فإن تجشم هذا التعريف وتكلفه مما لم يظهر له أثر.

**الجهة الثالثة:** في دخل القيام في تكبيرة الإحرام. لا إشكال ان القيام دخيل في تكبيرة الإحرام عمداً وسهواً. أما انه دخيل فيها عمداً، فما دلّ من الأدلة على اعتبار القيام على كل حال. وأما دخله فيها حتى سهواً فلموثقة عمّار، قال (ع): (وكذلك إن وجبت عليه الصلاة من قيام فنسي حتى افتتح الصلاة وهو قاعد، فعليه أن يقطع صلاته ويقوم فيفتتح الصلاة وهو قائم). هنا ناحيتان في موثقة عمار: الناحية الأولى: هل يستفاد منها أن القيام في حد ذاته ركن، والتكبيرة في حد ذاتها ركن؟ أم أنه يستفاد منها أن الركن هو المقيد، يعني التكبيرة عن قيام. والظاهر منه: أنه ما هو الركن الذي تبطل الصلاة بنقصه ولو سهواً هو المقيد، يعني التكبيرة عن قيام. هذه الناحية الأولى.

**الناحية الثانية:** غاية مدلول الموثق بطلان الصلاة بنقص القيام حال التكبيرة سهواً فيقدم على حديث (لا تعاد). فهذا الدليل أخص مورداً من المستثنى منه في حديث لا تعاد، فلأنّه أخص مورداً يقدم عليه بالخصوصية ولا يقدم عليه حديث لا تعاد بالحكومة. نعم الأدلة الأولى وهي ما دلّ على أصل اعتبار القيام في الصلاة، بما هي أنها مطلقة تكون محكومة لحديث لا تعاد، أما هذا الدليل وهو موثق عمار فهو اخص مورداً من حديث لا تعاد فيقدم على حديث لا تعاد. فالركنية بمعنى ما تبطل الصلاة بنقصه عمداً وسهواً يصدق على القيام على التكبيرة حال القيام. وأما لو ترك القيام عن جهل قصوري فلا شاهد على شمول الحديث له فإن مورد النسيان، وبما أن مورد النسيان نقتصر على مورده. يعني المقدار الخارج على حديث لا تعاد فرض الإخلال نسياناً، وأما فرض الاخلال عن جهل قصوري فمقتضى لا تعاد شموله له. ودعوى ان العرف يلغي الفرق بينهما غير واضحة. وأما القيام حال القراءة فهو واجب بالأدلة العامة لكنه ليس ركن فلا يقدح بالإخلال به سهواً. فلو قرأ جالساً سهواً ولم يلتفت إلا بعد مضي محل التدارك كما لو لم يتلفت إلا بعد أن ركع، او تشهد قائماً، فإنه في جميع هذه الموارد يحكم بصحة صلاته بعموم حديث (لا تعاد) لان القيام ليس من الخمسة المستثناة.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 061

**الجهة الرابعة: القيام المتصل بالركوع.** وقد تمحض البحث هنا في أن القيام المتصل بالركوع هل هو ركن مستثنى من عموم (لا تعاد) بمعنى أن من أخل بالقيام المتصل بالركوع فسواء كان اخلاله عن عمد او عن سهو فإن صلاته باطلة. فما هو

### الدليل على أن القيام المتصل بالركوع ركن

لا تصح الصلاة بدونه حتى في حالة السهو. وهذا ما ادعي عليه عدة وجوه في المقام:

### **الوجه الأول:**

دعوى الخروج التخصصي، وهو ما ذكره المحقق الداماد (في بحث الصلاة) من ان القيام المتصل بالركوع دخيل في حقيقة الركوع، فلا يصدق عنوان الركوع إلا إذا كان عن قيام. وهذا المدّعى ذكره سيدنا الخوئي (قده) أيضاً في (ص168، ج14 في الموسوعة)، واستدل عليه بان الركوع هو الانحناء عن قيام، فيقال شجرة راكعة إذا انحنت بعد الاستقامة، والا فمجرد الانحناء غير المسبوق بالقيام كالمخلوق اي الذي خلق منحنياً لا يسمى ركوعاً وكذلك لو نهض من الأرض إلى أن صار منحنياً، فإنه لا يصدق عليه ركوع لا لغة ولا عرفاً. وبالتالي فالإخلال بالقيام قبل الركوع إخلال بالركوع نفسه، فإذا كان أخلالاً بالركوع نفسه فحينئذٍ يشمله المستثنى في حديث لا تعاد (لا تعاد الصلاة الا من خمسة القبلة والطهور والوقت والركوع والسجود) فقد أخل بالركوع، والإخلال بالركوع سهوا أو عمداً مبطل. هذا ما افاده العلمان من ان القيام المتصل بالركوع دخيل في حقيقة الركوع.

**ولكن قد يورد على هذا المدعى إشكالان:**

**الإشكال الأول:** أنه لو كان القيام المتصل دخيلاً في الركوع لما صدق على الركوع حال الصلاة جالساً أنه ركوع، ولا إشكال عرفا وشرعا في ان من يصلي جالساً يصدق على انحنائه بالمقدار المعين انه ركوع مع انه ليس ركوعا عن قيام.

**فأجاب عنه (قده)**: إن المدعى في كلامنا ان المقوم للركوع كون الانحناء عن استقامة، فلا يصدق الركوع إلا على الإنحناء عن استقامة. أي انتصاب الظهر، إلا أن مصداق الاستقامة يختلف باختلاف الموارد، فالاستقامة في كل مورد بحسبه، ففيما اذا كانت وظيفة المصلي الصلاة جالساً، فإن الاستقامة تتحقق بانتصاب ظهره قبل الانحناء وإن كان جالساً، أما اذا كان المصلي ممن وظيفته الصلاة قائماً لا تتحقق الاستقامة في هذا الظرف إلا بالقيام، بان تكون ساقها واقفتين، سواء كان واقفتين على الهواء او على الارض. فما ندعيه أن الركوع عرفاً هو الانحناء عن استقامة. إلا أن الاستقامة تختلف باختلاف الموارد، فاستقامة الجالس تختلف عرفا عن استقامة القائم، فإنه لا تصدق استقامة القائم بحيث يكون ركوعه عن استقامة الا بوقوف ساقيه. فهذا مدعاناه. فلا ينقض علينا صدق الركوع على ركوع المصلّي جالساً.

**الاشكال الثاني**: إن ما أفاده من انه لا يقال شجرة راكعة الا اذا انحنت بعد استقامة ولا يقال شخص ركع الا بعد أن أنحنى بعد استقامة، فهذا محل منع. فيقال أنها شجرة راكعة إذا نمت وهي منحنية، أو يقال الشخص الذي كان جالساً ثم قام متقوساً الى ان اصبح بهيئة الراكع، يقال هذا ركوع، نعم الاشكال في إحداث الركوع قد لا يصدق على الصورة الأولى، يعني الشجرة التي هي من الأول بهيئة الراكع لا يقال حدث الركوع منها. فالعرف يشكك في صدق حدوث الركوع لا انه يشكك في حدوث الركوع على هذه الهيئة. إذن ما افاده السيد الخوئي والمحقق الداماد، ان القيام المتصل بالركوع دخيل في حقيقة الركوع عرفاً غير تام.

### **الوجه الثاني:**

إنّ القيام المتصل بالركوع وإن لم يكن دخيلا في الركوع عرفا إلا انه مقوم له شرعاً. **وبيان ذلك بذكر مقدمتين:**

**المقدمة الأولى**: ان الادلة الدالة على مطلوبية الركوع في الصلاة منصرفة عن الركوع لا عن قيام، لان الركوع لا عن قيام في الصلاة الاختيارية الكاملة فرد خفي، فنتيجة خفاء هذا الفرد فالأدلة من الأول منصرفة عن الركوع عن قيام، ومقتضى ذلك ان الركوع الشرعي هو ما كان عن قيام.

**المقدمة الثانية:** إن المستثنى في حديث لا تعاد ليس الركوع العرفي بل الركوع الشرعي. اولاً: لان حديث لا تعاد حاكم على الادلة الاولية اي ادلة الاجزاء والشرائط، فحديث لا تعاد، يقول: بعد المفروغية عما اعتبر من الصلاة من الاجزاء والشرائط فان ما اعتبر في غير الاركان لا يشمل فرض السهو او الجهل القصوري. فحكومة حديث لا تعاد على الأدلة الأولية تحافظ على نفس الأدلة، غاية ما تقول ان ما اعتبر من غير الاركان لا يشمل حالة السهو والجهل القصوري، أما ما اعتبر من الأركان فهو على حاله شامل لمطلق الحالات. فإذا كان المعتبر من الركوع ما يشمل الركوع عن قيام، إذن فمقتضى لا تعاد ان المراد بالركوع في المستثنى الركوع الشرعي، فإذا ركع لا عن قيام فقد أخل بالمستثنى فلا يشمله حديث لا تعاد.

والكلام في المقدمة الأولى، حيث إن دعوى الانصراف إلى ما كان الركوع عن قيام اول الكلام، فإن الركوع عن قيام او لا عن قيام بعد المفروغية عنه كونه ركوعاً عرفاً، لا موجب لانصرافه لأحدهما ودعوى خفائه من جهة الآخر.

ولو سلّمنا بالمقدمة الأولى لم نسلم بالمقدمة الثانية، وهي أن المراد بالركوع الركوع الشرعي. فقد ذكرنا مراراً أن ظاهر الذيل وهو قوله(ع): لا تنقض السنة الفريضة. ان المدار على السنة والفريضة، لا المدار على الركوع وعدم الركوع، وإن ما استثني إنما استثني لكونه مصداقاً للفريضة. فهو تطبيق للكبرى المذكورة في الذيل. وبناء على ذلك فكل ما فرض من قبله تعالى فهو فريضة. لا تصح الصلاة بدونه في جميع الحالات، وما شرع من قبله (ص) فهو سنة، وبالتالي لا يضر الإخلال به في حالة العذر. فإذا رجعنا الى ما فرض من قبله تعالى في الكتاب فإن ما فرض من قبله تعالى في الكتاب اصل الركوع، لان المتبادر والمنصرف من الآيات الشريفة الآمرة بالركوع الركوع العرفي. إذن فالمستثنى (القبلة والوقت والطهور والركوع والسجود) العرفيان. وبهذا فالإخلال بالقيام المتصل بالركوع عن سهو أو جهل قصوري إخلال بالسنة. وأما الفريضة فقد تحفظ عليها ألا وهي أصل الركوع، ومقتضى ذلك صحة صلاته.

### **الوجه الثالث:**

قد يقال بأن الركوع عن قيام فريضة، لا انه سنة. فهو داخل في المستثنى من اول الامر. **بيان ذلك بذكر مقدمتين:**

**المقدمة الأولى**: إن الفريضة على مبنى السيد الأستاذ (دام ظله): ما فرض في الكتاب او ورد تفسيراً للكتاب او تفصيلاً لإجماله، وحيث قد ورد في الكتاب: {الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم}. وورد في تفسير هذه الآية معتبرة أبي حمزة الواردة عن ابي جعفر (ع)، قال: (الصحيح يصلي قائماً ، وقعوداً المريض يصلي جالساً، وعلى جنوبهم، الذي هو أضعف من المريض الذي يصلي جالساً). فمقتضى تفسير الآية بالرواية أن قوله {الذين يذكرون الله قياما} عبارة عن لزوم ان يصلي الصحيح قائماً. ومقتضى إطلاق قوله (قائماً) يعني في تمام أحوال الصلاة ومنها الركوع. فيثبت بذلك ان الركوع عن قيام فريضة فهو داخل في المستثنى، لأنه قال: الصحيح يصلي قائماً. وإن أبيت عن ذلك فقد روى القمي في تفسيره عن العالم في تفسير الآية الأخرى {فإذا قضيتم الصلاة فاذكروا الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبكم}، قال: (الصحيح يصلي قائماً وقعوداً المريض يصلي جالساً، وعلى جنوبكم من هو أضعف من المريض الذي يصلي جالساً). فقد أوردها العالم في الآية التي تتحدث عن الصلاة.

**ولكن، يلاحظ على هذا الاستدلال**: **أما بالنسبة للآية الأولى**، فكما تحتمل التفسير بالمفهوم تحتمل التفصيل المصداقي. اي كما نحتمل أن قوله تعالى {الذي يذكرون الله قياماً وقعوداً}، هل الواو هنا عطف اسم او عطف جملة؟ يعني: هل أن مقصود الآية (الذين يذكرون الله قياماً، والذين يذكرون الله قعوداً، والذين يذكرون الله على جنوبهم) فتكون الواو عطف جملة على جملة. فكأنه ذكر ثلاثة اصناف، والذين يذكرون الله قياما، صنف، وقعوداً، يشير إلى نصف آخر. وعلى جنوبهم إشارة إلى نصف ثالث. فاذا كان العطف عطف جملة فإن قوله (ع) (الصحيح يصلي قائماً) يكون تفسيراً للمفهوم، لأنّ الآية تعرضت للاستدلال لأنصاف ثلاثة، وفسّر الأنصاف الثلاثة الإمام بذلك. فيتم الاستدلال بالآية. أما إذا قلنا، كما لا يبعد: أن العطف عطف اسم، يعطف (قعوداً) على (قياماً) لا أنه يعطف جملة على جملة، فهو يتحدث عن صنف واحد، ان من صفاتهم أنهم يذكرون الله قياماً، ويذكرون الله قعوداً ويذكرون الله على جنوبه. فبناء على هذا انه عطف على اسم على أسم، لا عطف جملة على جملة، إذن فقوله (ع) في الرواية: (الصحيح) فهذا مجرد تطبيق وجري. يريد أن يقول: إن الصحيح الذي يريد أن يصلي قائماً مصداق للآية، وإن المريض الذي يصلي جالساً مصداقاً لها، وإن من هو اضعف منه الذي يصلي على جنوبه مصداق للآية، فهو تطبيق وجري. وبالتالي لا يصح الاستدلال بالرواية على أن اعتبار القيام في الركوع من باب الفريضة، لان الرواية مجرد طبّقت لا أنها أبانت أن القيام المذكور في القرآن هو القيام المتصل بالركوع. وأما بالنسبة إلى الرواية الثانية وهي ما ورد في تفسير القمي: **فأولاً**: لم يحرز سندها، لانه قال عن العالم؟ **ثانياً:** بأنها واردة في صلاة الخوف. إذا قرأتم سياق الآية تتحدث عن صلاة الخوف، أن المسلمين إذا صلوا صلاة الخوف جماعة تصلي وجماعة تحرس، {فإذا قضيتم الصلاة فاذكروا الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبكم...فإذا اطمأننتم فأقيموا الصلاة). ومن الواضح حينئذ أن الآية تتحدث عن حالة خاصة، وهي حالة صلاة الخوف، ولا إطلاق لها حتى يستفاد منها اعتبار القيام في الركوع مطلقاً. ولو سلّمنا الاستدلال بالآتين، فإن غاية ما يستفاد منه أن دخل القيام في الصلاة فريضة، أما كون القيام المتصل بالركوع فريضة، فهذا أول الكلام. اي غاية ما يستفاد من هاتين الروايتين في تفسير هاتين الآيتين، لو سلّمنا انه تفسير، أن اصل القيام دخيل في صحة الصلاة، لأنه قال: ألصحيح يصلي قائماً. اما هذا الفرد بالذات (القيام المتصل بالركوع) فإنه لا يسقط في حال من الحالات ام لا. فإن هذه الآية لا دلالة فيها عليه بوجه، خصوصاً وأن الآية مع دلالتها على أن القيام معتبر في الصلاة، على أنه اذا ترك القيام سهواً او جهلاً قصورياً، فإن صلاته صحيحة. مما يعني أن الآية في مقام اعتبار اصل دخل القيام في الصلاة، لا دخل القيام في الصلاة في تمام الحالات ومنها القيام المتصل بالركوع. فإذن هذا الوجه لا يتم.

**ونطرح وجهاً كسؤال امتحان:**

إذا لم ندري هل أن القيام المتصل بالركوع دخيل في حقيقة الركوع ام لا ندري. هل يسقط التمسك بـ (لا تعاد) بالإجمال ونرجع إلى الإطلاق (الصحيح يصلي قائما) او (قم منتصباً). هل تسقط لا تعاد، لأننا لا نحرز أن القيام المتصل بالركوع دخيل في الركوع أم ليس بدخيل فنرجع إلى المطلقات فنتمسك بها لإثبات أن القيام معتبر في الركوع على كل حال؟. أم لا يصح الرجوع إلى المطلقات؟ هل هذه شبهة مفهومية أو مصداقية، ومتى يرجع إلى المطلقات، ومتى لا يرجع، وإذا شككننا فهل هناك أصل عملي ينقح به المقام ام لا يوجد اصل عملي؟

**والحمد لله رب العالمين.**

### 062

ذكرنا فيما سبق: أن مقتضى حديث (لا تعاد) على أدلة الأجزاء والشرائط، أن من ركع من دون قيام عن سهو أو جهل قصوري فإن صلاته صحيحة. ولكن ذهب الأعلام إلى أن هناك مانعا من العمل بلا تعاد في هذا المورد وهو من ركع لا عن قيام وإن كان ذلك في حال سهو أو جهل قصوري فإن لا تعاد لا تشمله. وكان الكلام في الوجوه التي تمنع من العمل بلا تعاد في مثل هذا المورد.

**الوجه الرابع**: إذا وقع الشك في أن القيام المتصل بالركوع هل هو دخيل في الركوع مفهوماً اي على نحو الشبهة المفهومية، بمعنى اننا لم نحرز أن الركوع بنظر العرف متضمن لقيام متصل به أم لا؟ فهذه شبهة مفهومية في عنوان الركوع عرفاً.

وتارة تكون الشبهة مصداقية، والشبهة المصداقية على نحوين: تارة تكون من قبيل الشك في المحصل، وتارة تكون من قبيل الشك في العنوان.

**النحو الأول:** كأن نفترض أن ما هو المستثنى في حديث لا تعاد حيث قال: لا تعاد الصلاة إلا من خمسة، القبلة والوقت والطهور والركوع والسجود. ما هو المستثنى الركوع الفريضة، والركوع لا موضوعية له الموضوعية للفريضة، ونحن نعلم ان القيام المتصل بالركوع ليس دخيلا في مفهوم الركوع عرفا وإنما الكلام في دخله فيه بعنوان انه فريضة، فبما ان الشارع أمرنا بمجموعة من الأفعال ومنها الركوع الفريضة، فإذا شككنا هل ان الركوع لا عن قيام مصداق للفريضة أم لا؟ فالشبهة مصداقية.

ولكن من باب الشك في المحصل، اي ان الشارع أمرنا بصلاة مشتملة على ركوع فريضة، ونحن نشك في حصول هذا المأمور به بركوع لا عن قيام.

**النحو الثاني**: ان يقال: ان عنوان الفريضة وإن اخذ في النصوص حيث قال في ذيل حديث لا تعاد: لا تنقض السنة الفريضة. ولكن الفريضة عنوان وليس محصلاً، اي ليست العلاقة بين الركوع والفريضة علاقة السبب بالمسبب. وإنما علاقة المعنون بالعنوان، فعنوان الفريضة المأخوذ في لسان الدليل مشير إلى فعل معين ذلك الفعل بالنسبة إلينا مشكوك دائر بين الأقل والأكثر، هل هو الركوع لا بشرط، أم هو الركوع بشرط القيام المتصل به. فإذن الشك في المقام عندنا له ثلاث صور:

1ـ أن يكون الشك من قبيل الشك على نحو الشبهة المفهومية للركوع عرفاً. 2ـ ان يكون الشك على نحو الشبهة المصداقية للصلاة مع الفريضة. 3ـ أن يكون الشك على نحو الشبهة في العنوان لما هو المعنون بالفريضة الدائر بين بين الأقل والاكثر. فنتيجة لهذا الشك سواء كان من الصورة الأولى أو الثانية أو الثالثة يسقط التمسك بحديث لا تعاد لإجماله من هذه الجهة. فهل المرجع الإطلاقات بالدرجة الثانية أم الإطلاقات بالدرجة الأولى، أم لا مرجع للإطلاقات والرجوع إلى الأصل العملي؟. فتارة يقال: المرجع الإطلاقات من الدرجة الثانية، وهي (قم منتصباً) (الصحيح يصلي قائماً)، ومقتضى هذه الإطلاقات. وسميناها بالإطلاقات من الدرجة الثانية لأنها ناظرة إلى تفاصيل الأجزاء والشرائط، فنقول: قم منتصبا لا صلاة بدونه فإن رسول (ص) قال: لا صلاة لمن لم يقم صلبه. أو (الصحيح يصلي قائماً)، ومقتضى إطلاقه أنه لابد من القيام، وإلا لا تصح الصلاة. أم نرجع للإطلاقات من الدرجة الاولى؟ وهي أقم الصلاة. اي اصل ما دلّ على مطلوبية الصلاة على نحو اللا بشرط. وهذه صلاة. أم لا مرجع للإطلاقات لكلتا الدرجتين والمرجع هو الاصل العملي، فهل المرجع هو البراءة عن شرطية القيام المتصل بالركوع؟ أم أن المرجع هو الاشتغال؟. وهل قيام الإجماع على أن الركوع لا عن قيام باطل، يمنع من الرجوع إلى المطلقات ومن الرجوع إلى أصالة البراءة أم لا؟ لذلك نحن نريد أن نبحث على ضوء اي صورة من هذه الصور.

**أما الصورة الاولى**: نقول إن لدينا شكاً في أصل مفهوم الركوع عرفاً، ولا ندري هل ان الركوع المتقوم بالقيام المتصل به أم لا؟ فحيث لا ندري لا يمكننا أن نتمسك بحديث (لا تعاد) لأننا لا ندري ما هو الركوع المستثنى، فلعله متقوم بالقيام فتبطل الصلاة بدونه ولو كان القيام سهوياً أو جهل قصوري. فبعد سقوط حديث (لا تعاد) جئنا إلى المطلقات من الدرجة الثانية، لأنها متعرضة لتفاصيل الأجزاء والشرائط. ولا نرجع إلى المطلقات من الدرجة الاولى، لانه لا معنى لأن يرجع إلى المطلق مع وجود المقيدات، فنرجع لأدلة المقيدات وهي قوله: الصحيح يصلي قائماً، وقوله: (قم منتصباً فإن رسول الله (ص) قال: لا صلاة لمن لم يقم صلبه). **فنأتي إلى الإطلاق الأول**: هل يصح في المقام أن نرجع لهذا الإطلاق فنقول: مقتضى إطلاق (الصحيح يصلي قائماً) بطلان هذه الصلاة، لانه لم يركع عن قيام وإن كان عدم قيامه سهوياً أو عن جهل قصوري.

لكن مقتضى الصحيح يصلي قائماً: ان القيام معتبر في أحوال الصلاة. **فهنا مناقشات:**

**المناقشة الاولى:** ان غاية ما يستفاد من قوله (الصحيح يصلي قائما) اعتبار المسمى في مقابل ان يصلي جالساً، أن يقال لهذه الصلاة انها صلاة عن قيام، في مقابل الصلاة عن جلوس، اما ان القيام معتبر في كل جزء ليست الرواية في مقام بيانه. فالمنظور اعتبار المسمى.

**المناقشة الثانية**: سلّمنا انه في مقام بيان شرطية القيام. فهل هناك قدر متيقن في مقام التخاطب في المقام يمنع من التمسك بإطلاقه؟ بناء على ضائرية القدر المتيقن في مقام التخاطب في العمل بالإطلاق. فهل هناك قدر متيقن هنا؟ بأن يقال: القدر المتيقن ما عهد من الشارع بأنه يكبّر ويقرأ. فلو كبر وقرأ قائما ثم جلس وقام للركوع مرة أخرى، هل أن هناك قدرا متيقناً، بأن يقال القدر المتيقن في مقام التخاطب هو ما هو المعهود كما يعبر المحقق الداماد، من كون التكبير من شرطيته في الأذكار. يعني تكبير، يعني قراءة. او يقال بأنه لو كنا والقدر المتيقن فيشمل حتى القيام المتصل بالركوع. وعلى فرض عدم تمامية ان تكون معهودية القيام من قبل الشارع في الأذكار الصلاتية منشئاً للقدر المتيقن في مقام التخاطب، نصل إلى المناقشة الثالثة، وهي:

**المناقشة الثالثة**: أن هذا الإطلاق قطعاً سقط في عدّة موارد، فكيف نحرز ثبوته، قطعا ان هذا الإطلاق لا يعتبر في الركوع، فلا يعتبر في الركوع قيام، فقوله (الصحيح يصلي قائماً) حتى في الركوع؟ أو حتى في السجود؟ أو حتى وهو التسليم، أو في جلسة الإستراحة؟!

**فالصحيح:** عدم العمل بالإطلاق من الدرجة الثانية، بلحاظ أن ظاهره انه في مقام بيان اعتبار المسمى (مسمى القيام في مقابل الصلاة جالساً). أما الإطلاق الثاني، وهو قوله: قم منتصباً فإن رسول الله (ص) قال: (لا صلاة لمن لم يقم صلبه في الصلاة)،

هل نرجع إليها عند الشك؟ فنتمسك بهذا الإطلاق. فإن ظاهر سياق هذا الدليل انه في مقام بيان اعتبار الانتصاب في القيام، اي فرغ عن اعتبار القيام، وأبان اعتبار الانتصاب فيه، فالقيام هنا مفروغ عنه لا أن الإمام في مقام بيان شرطيته حتى يتمسك بإطلاق الدليل. **فالنتيجة**: أننا نرجع إلى الإطلاق من الدرجة الاولى، وهي قوله: (أقم الصلاة) وهذه صلاة. فإنه قرأ قائماً وعندما وصل الى الركوع، سهى، ثم قام بمقدار الركوع، وصلى. فهذه صلاة. ومتقضى (أقم الصلاة) صحتها. فإذا منعنا الإطلاق الاول إما لعدم كونه في مقام بيان التفاصيل أو للشك في صدق عنوان الصلاة على ما يشك في صدق عنوان الركوع فيه. وصلت النوبة إلى الأصل العملي. فإذا وصلت النوبة إلى الأصل العملي فالمرجع البراءة، لأننا نشك هل أن ما جعله الشارع هو الانحناء بشرط أو الانحناء لا بشرط كما في سائر الشبهات المفهومية. فيكون المرجع هو البراءة.

**النحو الثاني**: ما إذا كان الشك شبهة مصداقية، من قبيل الشك في المحصّل، كما إذا علمنا أن ما هو المطلوب هو الركوع الفريضة ولا ندري هل أن الركوع الفريضة متقوم بالقيام المتصل أم لا؟ شك في المحصَّل، بأن افترضنا ان هناك عقلة شرعية بين الركوع العرفي وبين الفريضة. ففي مثل هذا المورد، بعد ان اسقطنا الرجوع الى المطلقات والعمومات ووصلت النوبة إلى الاصل العملي، فقد وقع الكلام في جريان البراءة عند الشك في المحصَّل الشرعي. حيث ذهب الأعلام إلى عدم جريان البراءة، بما أنك أمرت بالفريضة ولا تدري هل تصدق الفريضة على الركوع المجرد عن القيام أم لا؟ فمقتضى قاعدة الاشتغال الاتيان بالركوع عن قيام.

ولكن السيد الشهيد ذهب كمبنى كبروي عنده: أنه إذا شك في المحصل الشرعي تجري البراءة، ولا يختص جريان البراءة فيما إذا شك بين الأقل والأكثر. بلحاظ إنه إذا كان المحصّل اي المسبب شرعياً فلا يعلم حدوده إلا من قبل الشارع، مثلا: التذكية والذبح، فالشارع امرنا بذبح المذكى، فإذا أمر المحرم بالذبح المذكى، والمذكى مسبب شرعا عن عملية معينة، وشككنا عن تلك العملية بين الأقل والأكثر، لا ندري أنه يعتبر في التذكية قطع الأوداج الأربعة أو لا يشترط؟ فبالنتيجة هذا شك في المحصل، هل تحصل التذكية بدون قطع الأوداج الأربعة؟ أم لا؟ يقول السيد الصدر مع الشك في المحصل، بما ان المسبب وهو التذكية لا يعرف حدوده إلا من خلال بيان السبب، فهذه قرينة على أن الشارع لا يريد من المسبب إلا بما أراده من مقدار السبب، بما ان المسبب لا يعرف حدوده إلا من قبل الشارع، ولا يمكن معرفته من الشارع إلا من خلال بيان سببه، إذن هذه قرينة على أن مقدار المسبب بمقدار السبب. فإن كان هناك إطلاق في مقام بيان السبب، رجعنا إلى هذا الإطلاق لفظياً أو مقامياً، ونفينا دخل ما يُحتمل. وإن لم يكن هناك إطلاق رجعنا إلى البراءة، لأن حدود المسبب بحدود السبب.

**فبالنتيجة**: نشك هل أن الشارع اعتبر المسبب بشرط شيء؟ أو اعتبر المسبب لا بشرط. فنجري البراءة عن اعتباره بشرط شيء.

### 063

وصل الكلام إلى

### الوجه الرابع:

الذي استدل به على أن الإخلال بالقيام المتصل بالركوع يكون مبطلاً. ومحصل هذا الوجه: أننا إذا شككنا في أن القيام المتصل بالركوع هل هو دخيل في الركوع أم لا؟ فنتمسك بإطلاق قوله (الصحيح يصلي قائماً) أو بإطلاق قوله (وقم منتصباً). وسبقت المناقشة في هذا الوجه: بأن الشك في دخل القيام المتصل على ثلاثة أنحاء:

**النحو الاول:** أن يكون الشك في حقيقة الركوع عرفاً، بمعنى أننا نحتمل ان حقيقة الركوع متقومة عرفا بالقيام المتصل. وبالتالي فحيئنذٍ لا يصح التمسك بـ(لا تعاد) فإن إجمال المستثنى يوجب إجمال المستثنى منه، ولكن لا يمكن الرجوع الى المطلقات من الدرجة الثانية وهي (وقم منتصباً) لان مفادها اعتبار الانتصاب بعد المفروغية عن اعتبار القيام، لا أنها في مقام اعتبار القيام كي يتمسك بإطلاقها، كما أن قوله (ع): (الصحيح يصلي قائماً) لا يستفاد منه الا اعتبار المسمى، في مقابل الصلاة من جلوس. فإذا لم يصح الرجوع لهذا القسم من المطلقات لمانع دلالي يرجع إلى القسم الاول من المطلقات الا وهو (أقم الصلاة)؛ لانّ الشك في حقيقة الركوع هل أنها متقومة بالقيام المتصل أم لا؟ لا يوجب الشك في صدق الصلاة، غاية ما في الأمر أنه مخصص، بمعنى انه لدينا دليلاً عاماً يقول: (أقم الصلاة). ودليلاً مخصصاً يقول: صل مع الركوع، والمخصص المنفصل دائر مفهوما بين الاقل والاكثر، فلا ندري ان الركوع مع القيام المتصل؟ أم لا؟ وإذا دار أمر المخصص المنفصل بين الأقل والأكثر رجع إلى العام (أقم الصلاة). فمقتضى (أقم الصلاة) أن الصلاة الفاقدة للقيام المتصل صلاة فهي حينئذ صحيحة، ولو لم تتم هذه المطلقات كما إذا قلنا أنها ليست في مقام بيان التفاصيل، وإنما في مقام بيان أصل وجوب الصلاة. فيرجع إلى الأصل العملي. والمفروض في المقام أن المركب الارتباطي دائر بين الأقل والأكثر، هل هو الركوع لا بشرط أم هو الركوع بشرط شيء فنجري البراءة عن الشرطية.

**النحو الثاني**: أن يكون شكاً على نحو الشبهة المصداقية ولكن كانت علقة الفريضة بالركوع علقة العنوان بالمعنون، أي ان الشارع عندما يقول: (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة) ويذكر الركوع. ثم يقول في الذيل (ولا تنقض السنة الفريضة). فإننا نستفيد من ذلك ان ما هو المستثنى الركوع الفريضة، لا مطلق الركوع، بحيث إن الموضوعية للفريضة، لا للركوع. وحينئذ نقول: إذا دار أمر الفريضة بين الركوع مع القيام أو لا بشرط، وإلا فالركوع عندنا واضح، يطلق على الركوع بدون قيام متصل، إنما الكلام في الركوع الفريضة هو المجمل لدينا، لا يصح التمسك بـ (لا تعاد ) لان المستثنى مجمل عندنا، كما أنه لا يصح التمسك حتى بالإطلاق من الدرجة الأولى، وهو (أقيموا الصلاة). وهذا النحو يختلف عن النحو السابق؛ لأن المفروض أن الإطلاق وهو أقيموا الصلاة، قد خصص بمخصص منفصل وهو ان لا صلاة بدون ركوع فريضة، وبعد ان خصص (أقيموا الصلاة) بقوله (لا صلاة بدون ركوع فريضة) وليس كلامنا في مفهوم الفريضة، فإنه واضح لدينا وإنما الشك في المصداق، هل أن الركوع بدون قيام متصل فريضة؟ أم ليس بفريضة؟ شبهة مصداقية. فإذا كانت الشبهة مصداقية فلا يصح التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصص. فالمخصص المنفصل (لا صلاة إلا بركوع فريضة) ليس مجملاً مفهوماً وإنما مجمل مصداقاً، ومتى ما كان المخصص المنفصل مجملا مصداقاً لم يصح التمسك بالعام. لأنه تمسك بالعام في الشبهة المصداقية لمخصصه. فإذن لا محالة نرجع إلى الاصل العملي، ومقتضى الاصل العملي هو البراءة؛ لدوران المعنون ألا وهو واقع الصلاة بين الأقل والأكثر، إذ المفروض إذا كانت علقة الصلاة مع الاجزاء والشرائط علقة العنوان للمعنون لا علقة المحصَّل بالمحصِّل، أي أنّ الشارع لم يدخل في عهدتنا عنوان الصلاة، ولم يدخل في عهدتنا مسمى الصلاة، وإنما ادخل في عهدتنا واقع الصلاة وواقع المعنون، وواقع المعنون مردد بين الأقل والأكثر، بين صلاة بركوع لا بشرط، وبين صلاة بركوع بشرط شيء. فالمعنون دائر بين الا قل والاكثر الارتباطين، تجري البراءة عن شرطية القيام المتصل.

**النحو الثالث:** نعلم ان الشبهة مصداقية، أما أن العلاقة بين الصلاة وبين الأجزاء والشرائط من باب العلاقة بين المحصَّل والمحصِّل، صحيح ان مفهوم الركوع واضح عرفاً، صحيح أن مفهوم الفريضة واضح، وإنما شكنا في المصداق، هل ان الركوع بدون قيام متصل مصداق من مصاديق الفريضة أم لا؟ وافترضنا اننا راجعنا الروايات البيانية بمجموعها فلم نستفد من الإطلاق المقامي لهذه الروايات البيانية الدخل أو عدم الدخل كما ذكره المحقق الداماد في صلاته، بأنه لا دليل على القيام المتصل بالركوع. فافترضنا أنه راجعنا الروايات البيانية ولم نستفد لها إطلاقاً مقامياً ينفي دخل القيام المتصل في الركوع الفريضة. فما هو العمل؟

لا يمكن ان نرجع إلى المطلقات ولو بالدرجة الاولى من انه رجوع للعام في الشبهة المصداقية للمخصص المنفصل، فهل نرجع إلى اصالة البراءة أم لا؟

فالمشهور بين الاعلام ان لا مرجع للبراءة عند الشك في المحصَّل، لأن ما أدخله الشارع في عهدتنا هو عنوان الصلاة ومسمى الصلاة، ونحن نشك في حصول هذا المسمى، بمعنى اننا لو اقتصرنا على الركوع من دون قيام متصل فنحن شك ان هذا المحصّل الذي أدخله الشارع في ذمتنا حصل أم لم يحصل؟ فمقتضى الاستصحاب عدم حصوله، لا ان مقتضى البراءة صحة الاستصحاب، بل مقتضى الاستصحاب عدم حصول المحصل الشرعي. لذلك يقولون تجري قاعدة الاشتغال ومقتضاها الركوع مع القيام المتصل.

إلا ان السيد الصدر (قده) في بحث جريان البراءة في الشبهات الموضوعية، قال: تارة يكون المحصل عرفي، وتارة يكون المحصل شرعي. اذا افترضنا ان الشارع قال المطلوب في حجية الفتوى صدورها من فقيه مستقيم، المطلوب في حجية الشهادة صدورها من شاهد مستقيم، فشككنا، الاستقامة مفهوم عرفي ناشئ عن عناصر معينة، لا ندري ان المحقق للاستقامة العرفية هو اجتناب الصغائر ايضا أو اجتناب الكبائر، فالشك في المحصل العرفي، لان الاستقامة عرفا كعنوان يقال فلان مستقيم وفلان غير مستقيم، فما هو مطلوب في الشاهد والفقيه الاستقامة العرفية، أن يصدق في حقه انه مستقيم، فلا ندري أن هذا المحصل العرفي وهو عنوان الاستقامة هل يتحقق بمجرد اجتناب الكبائر أم لابد من اجتناب الصغائر؟ هنا يقول الشك شك في المحصل العرفي، بما انه شك في المحصل العرفي لا يمكن إجراء البراءة، لأننا لا نعلم ان هذا مصداق للاستقامة أم لا؟ أما إذا كان الشك في المحصّل الشرعي، كما في باب التذكية، بأن قال الشارع: على المحرم ان يقدم هدياً مذّكى، والمذّكى مسبب عن عناصر معيّنة، الذبح، وقطع الأوداج، واستقبال القبلة، والتسمية. فشكنا ان المذكى وهو المسمى الشرعي هل يصدق على قطع الاوداج الاربعة مستقبل القبلة مسمياً، لكن في ذبيحة جلاّلة أم لا؟ فالشارع قد ادخل في عهدتنا أن يكون الهدي مذكى، ونحن شك في المذكى، هل يحصل هذا العنوان بذبح حيوان جلاّل أم لا؟ فهنا الاعلام يقولون بأن هذا كالمحصل العرفي مجرى لقاعدة الاشتغال بل مجرى للاستصحاب استصحاب عدم تقديم هدي مذكى.

لكن السيد الشهيد يقول هنا تجري البراءة وفرقه بينه وبين المحصل العرفي. لأنه إذا كان المحصل والمسبب شرعي فلا يعرف إلا من قبل الشارع، فإذا لم يكن تعرف حدوده إلا من قبل مشرّعه إذن لا يمكن للشارع أن يدخل في عهدتنا نفس المسبب، لانه لا يمكن لنا معرفته، بل لابد أن يدخل في عهدتنا سببه، فما هو الداخل حقيقة ولبّاً هو السبب لا المسبب، لان المسبب لا يمكن معرفة حدوده بالنسبة لدينا، فنرجع إلى السبب. فالواقع، الدوران هنا بين شرط شيء واللا بشرط دوران في السبب لا في المسبب، لانه لم يدخل في عهدتنا المسبب، بل السبب، والسبب دائر بين الأقل والأكثر فاذا دار امر السبب بين الاقل والاكثر، فهذا دوران في الأقل والأكثر فنجري البراءة. بخلاف المسبب العرفي، حيث الشارع كلف بقبول شاهد مستقيم اما تحديد الاستقامة هو العرف وليس شأن الشارع، حتى تقولون بأنه لا يمكن معرفته إلا من الشارع. فهناك عندما كلفنا الشارع بمسبب عرفي، فيقول الشارع عليكم الرجوع في حصوله إلى العرف، فإذا لم تجدوا طريقاً لإثبات حصوله أجريتم الأصل. استصحاب عدم حصوله. اما بالنسبة للمسبب الشرعي فأمره بيد الشارع، وإذا كان المحصل والمسبب الشرعي لا يعرف إلا بمعرفة سببه ومحصله، فالشك فيه شك في السبب. فإذا كان شكاً في السبب، والسبب دائر بين الأقل والأكثر جرت البراءة عن الأكثر.

**ولكن يلاحظ على كلامه**: بأن مجرد عدم إمكان تحديد المسبب الشرعي الا عن طريق الشارع نفسه لا يعني الذي دخل في عهدتنا السبب. فلنفترض أنه لا يمكن لنا تحديد السبب إلا من خلال الشارع، ولا يمكن لنا تحديد المحصل إلا من خلال الشارع، اما هذا لا يعني انه ادخل في عهدتنا السبب والمفروض ان ظاهر الادلة بعنوانه مطالبون به، هدياً مذّكى. فلعل الشارع أتكأ في تنقيح حال المسبب وعدمه إلى الاصول الشرعية الأخرى، صحيح ان هذا الامر لا يعرف الا من قبل الشارع اما تنقيح وجوده وعدم وجوده موكول الى الأدلة والأصول الأخرى، لا أن هذا يعني أن الذي أدخل في عهدتكم هو السبب بحيث يدور الأمر مدار السبب قلة وكثرة واشتراطاً وإطلاقاً. إذن فلا فرق بين المحصل العرفي والمحصل الشرعي في أن مسمّى الصلاة المشتملة على الفرائض والسنن، بأن يقول الشارع أمرتكم بصلاة فرائض وسنن وهذا العنوان ادخلته في عهدتكم، ولا ندري هل حصل هذا العنوان بركوع بلا قيام متصل، أم لا؟ فالمجرى استصحاب عدم حصوله، أو قاعدة الاشتغال، وليس المجرى هو البراءة. إذن النتيجة: بالنسبة الى الوجه الرابع الذي استدل به على انه إذا شك في دخل القيام في الركوع فنرجع للادلة التي تقول الصحيح يصلي قائما لم يتم في المناقشات التي ذكرناها.

### **الوجه الخامس:**

ما ذكره المحقق الداماد من انه لا شك في ان الركوع متقوم بعناصر ثلاثة: القصد، الانحاء، الاستقامة.

فلو انحنى لا بقصد، بل بقصد أخذ شيء من الأرض، لم يكن ركوعاً، ولو قصد الانحناء لكن لم ينحني بالمقدار المعهود، لم يصدق عليه أنه ركوع، ولو أنحنى لكن لا عن استقامة ظهره، بل انحنى وهو متقوس لم يصدق الركوع عرفاً. فالركوع متقوم بعناصر ثلاثة: القصد، الانحناء، الاستقامة.

ولكن وردت عندنا رواية ظاهرها ان كل مورد يعتبر فيه الاستقامة يعتبر فيه القيام. وهي صحيحة زرارة عن ابي عبد الله (ع)، التي سبق ذكرها، قال: (وقم منتصباً فإن رسول الله (ص) يقول: من لم يقم صلبه فلا صلاة له). ظاهره انه إذا اعتبر إقامة الصلب اعتبر القيام، وحيث إن إقامة الصلب معتبرة في الركوع فالقيام معتبرة في الركوع.

**ويلاحظ عليه**: أن مفاد الرواية ان المورد الذي اعتبر فيه الانتصاب يعتبر فيه القيام، ان المورد الذي اعتبر فيه القيام يعتبر فيه الانتصاب.

### **الوجه السادس**:

لا إشكال أن اعتبار القيام قبل الركوع مفروغ عن دخالته في الصلاة، ولا اشكال ان اعتبار الركوع جزءا في الصلاة، فإذا ركع لا عن قيام فقد أخل بالترتيب، لأنه يعتبر ان يكون القيام اولا ثم الركوع فإن ركع لا عن قيام فقد اخل بالترتيب.

**ويلاحظ على هذا الوجه**: إذا كانت المسألة مسألة ترتيب فقط لكانت محكومة بقاعدة (لا تعاد) بشكل واضح، لأن عموم المستثنى منه في قاعدة (لا تعاد) الإخلال بالترتيب، إنما البحث أعم من ذلك وهو البحث عن الركوع ، لا عن قيام متصل ، لا مجرد الاخلال بالترتيب.

**الدليل الأخير:** إذا فرضنا ان المكلف نسي فركع لا عن قيام، فيقال: ان مقتضى رفع عن امتي الخطأ والنسيان، عدم شرطية القيام في هذا الفرض، لا من جهة أننا ندعي ان المرفوع في قوله (رفع عن امتي الخطأ والنسيان) عدم شرطية القيام في هذا الفرض، لا من جهة أننا ندعي أن المرفوع بقوله (رفع عن امتي الخطأ والنسيان) الحكم الوضعي بحد ذاته وهو الشرطية، فنقول: الحكم الوضعي وهو شرطية القيام المتصل بالركوع مرفوعة بحديث الرفع، كي يقال: ان حديث الرفع لا يرفع الأحكام الوضعية، وإلا لرفع الضمان، ورفعت النجاسة، وما اشبه، فمن نسي فاتلف مال غيره هل يرتفع عنه الضمان بـ (رفع عن امتي الخطأ والنسيان) ومن لاقى ثوبه النجاسة هل ترتفع النجاسة في حقه؟ إذا كان هذا الالتقاء عن نسيان أو خطأ؟

كلا لا ندّعي ان المرفوع في حديث الرفع الحكم الوضعي في نفسه كي يقال ان حديث الرفع لا يرفع الأحكام الوضعية وإلا لزم كثرة التخصيص.

إنما المدّعى ان الشرطية هنا منتزعة من حكم تكليفي، وهو قول الشارع: صل بركوع عن قيام، فاذا قال الشارع ذلك، فهذا حكم تكليفي، وانتزعنا من هذا الحكم التكليفي حكم وضعي، وهو الشرطية، فالشرطية هنا منتزعة من حكم تكليفي، وحديث الرفع لم يتوجه الى الشرطية وإنما توجه الى منشأ انتزاعها الا وهو الحكم التكليفي، فقال: هذا المكلف لم يخاطب هذا الخطاب وهو (صل بركوع عن قيام) فلو كان مخاطب في الواقع بهذا الخطاب، فهو غير مخاطب في فرض النسيان. فإذا ركع لا عن قيام نسياناً لم يخاطب التكليف، وإذا لم يخاطب بالتكليف، لم يكن شرطية القيام ثابتة في حقه لان المنتزع يزول بزوال منشأ انتزاعه، فاذا زال فإن مقتضى (أقيموا الصلاة) إن صلاته صحيحة، لأن صلاته مصداقاً لقوله (أقيموا الصلاة).

**والحمد لله رب العالمين.**

### 064

ما زال الكلام في دعوى ركنية القيام المتصل بالركوع. بمعنى أن من أخل بالقيام المتصل بالركوع فركع لا عن قيام سهواً أو جهلاً قصورياً فإن صلاته فاسدة. وذكرنا أن في المقام وجوهاً عديدة لإثبات صحة صلاته. من هذه الوجوه: إجراء حديث رفع النسيان. وبيان هذا الاستدلال بذكر مقدمتين:

**المقدمة الاولى**: إن تكليف المصلي بالصلاة المشتملة على ركوع عن قيام مرتفع هذا التكليف في حالة النسيان؛ لأن التكليف مرفوع واقعاً في حق الناسي، فيقال أساساً، من ركع لا عن قيام نسياناً فهو غير مكلف واقعاً بالركوع عن قيام، بل أصل الامر بالصلاة المشتملة على الركوع عن قيام مرتفع حال النسيان. فإذا لم يكن مكلفاً بذلك حال النسيان إذن فالقيام المتصل لا شرطية له في حقه وهو ناسي.

وإن نوقش في ذلك كما ناقشناه في الاصول: من ان هذا مبني على مسلك سيدنا الخوئي من ان التكليف الفعلي ما كان متقوماً بالمحركيّة الفعلية، وحيث لا يتصور محركيّة فعلية للناسي حال نسيانه إذن فالتكليف بصلاة مشتملة على ركوع عن قيام لا فعلية له في حق الناسي لأنه لا محركية له في حقه. ولكن لو قلنا بأن التكليف الفعلي ليس كذلك، بل التكليف الفعلي ما كان محركاً على فرض الوصول، فليس المراد بالتكليف الفعلي إلا ما كان موضوعا فعلياً بحيث لو وصل لحرّك.

مثلاً: فعلية وجوب الحج بفعلية الاستطاعة، بحيث لو وصل لكان محرّكاً. فالمأخوذ في التكليف الفعلي ليس المحركيّة الفعلية، بل المأخوذ في التكليف الفعلي المحركيّة على فرض الوصول، والا فهو فعلي بفعلية موضوعه.

ومن دخل عليه الزوال وهو بالغ عاقل فالتكليف فعلي في حقه، لفعلية موضوعه، وإن كان ناسياً، فإن النسيان إنما يؤّثر في مرحلة الوصول لا في مرحلة الفعلية. فيقال: التكليف بالصلاة في حق هذا المكلف البالغ العاقل الذي دخل عليه الزوال لكونه محركا له على فرض الوصول، فدعوى ان التكليف ترتفع فعليته واقعا على فرض النسيان غير تامة. إذن فلا نتمسك بهذه النكتة، وإنما نتمسك بحديث الرفع، أي مستندنا في ان لا تكليف في حق الناسي ليس هو حكم العقل كما ذكر سيدنا (قده) بل هو حديث الرفع، فإن ظاهر قوله (ص): (رفع عن امتي ما لا يعلمون والخطأ والنسيان). ظاهره: ان المنسي مرفوع. بناءً على أن مفاد حديث الرفع ليس رفع المؤاخذة، كما ذهب اليه الشيخ الأعظم، حيث ذكر ان المستفاد من الفقرات التسع (ما لا يعلمون، وما اضطروا اليه، وما استكرهوا عليه، والخطأ، والنسيان، والطيرة، و...). قال: المرفوع هو مجرد المؤاخذة، لا ان الرفع رفع للأحكام.

نقول، نحن نتمسك بإطلاق الحديث، فالحديث يقول: رفع عن امتي الخطأ والنسيان، أي ان جميع الآثار التي لو كان المكلف ذاكراً لكانت فعلية في حقه فهي مرفوعة في حال النسيان، فالمراد برفع النسيان رفع المنسي رفع آثاره إذ لا معنى لرفع المنسي. فكل آثار المنسي لو كان ذاكراً فإنه مرفوعة إذا كان ناسياً. وهنا نقول: هل ان الجزئية أو الشرطة كشرطية القيام المتصل بالركوع، هل هي مجعولة استقلالا فهي مرفوعة استقلالاً، أم ان الشرطية مجعولة بجعل منشأ انتزاعها؟

الصحيح خلافا للسيد الامام الذي أصر على الجعل الاستقلالي ان هذا النحو من الأحكام الوضعية لا يجعل استقلالاً، نعم بعض الأحكام الوضعية مما يتصور جعله استقلالاً كالضمان مثلا، يمكن ان يتصور جعله مستقلاً. كالملكية مثلاً. أما الشرطية والجزئية، فهي معاني في حد ذاتها انتزاعية لا معنى لجعلها مستقلة، فإن الامر بالمقيد ينتزع منه شرطية القيد، والأمر بالمركب ينتزع منه جزئية الشيء، فأساساً معنى الجزئية، معنى الشرطية هو معنى انتزاعي، فإذا كان معنى الجزئية والشرطية معنى انتزاعي إذن بالنتيجة الشرطية حكم انتزاعي، والجزئية حكم انتزاعي. فإذا قال: صلي بركوع، انتزعنا الجزئية، وإذا قال: صل متستراً، انتزعنا الشرطية. فجعل الشرطية والجزئية إنما هو بجعل منشأ انتزاعه، وليس هناك جعلان، جعل للشرطية بجعل منشأ الانتزاع، ومنشأ الانتزاع هو الامر بصلاة بركوع عن قيام.

**فالنتيجة**: إن حديث الرفع لرفع منشأ الانتزاع. فبما ان المكلف نسي الامر بالصلاة بركوع عن قيام فقد رفع عنه هذا النسيان فإذا رفع عنه حال النسيان فقد رفعت الشرطية (شرطية القيام المتصل) فقد رفعت بمنشأ انتزاعها.

**المقدمة الثانية**: إذا ارتفع عنه الامر بالصلاة المشتملة على الركوع عن قيام فمن اين نثبت صحة عمله؟ فقد أفاد السيد الإمام: ان هناك ثلاثة أدلة: المطلقات (أقيموا الصلاة).

وأدلة الاجزاء والشرائط: (صل بركوع) أو (اركع عن قيام).

الدليل الثالث: حديث الرفع. فعندنا ثلاثة أدلة مترتبة.

وحديث الرفع حاكم لكن لا يقفز الى الادلة الاولية بل على ما يليه في الرتبة وهو ادلة الاجزاء والشرائط، فهو حاكم على الادلة من الرتبة الثانية، فيقول: بأن ما دل على شرطية القيام المتصل بالركوع رفعته. فإذا رفعته فان المصحح لصلاته الدليل من الرتبة الاولى وهي أقيموا الصلاة[[40]](#footnote-40).

وهذه صلاة. إذن **بالنتيجة:** صحيح ان بين حديث الرفع وادلة الاجزاء والشرائط عموم من وجه لان دليل الشرطية يقول اركع عن قيام ناسيا أو ذاكراً، حديث الرفع يقول: رفع عن امتي النسيان. سواء نسي القيام المتصل أو غيره، فبينهما عموم من وجه، لكن الحكومة لا يراعى فيه النسبة، إذ المناط في الحكومة على النظر، وما دام حديث الرفع ناظراً للأحكام الاولية فهو حاكم عليها وان كانت النسبة بينها وبينه العموم من وجه، فان العرف إذا عرض عليه هذه الادلة يرى ان الثالث هو الناظر وليس العكس. فمقتضى حديث الرفع ان الامر التكليفي بالصلاة المشتملة على ركوع عن قيام قد ارتفع في حقه، إذن أقيموا الصلاة، ما زال شاملاً له، ومقتضى شمول (أقيموا الصلاة) له وانطباق عنوان الصلاة على عمله أنه أتى بصلاة صحيحة.

**وإضافة الى ذلك،** قال في مرسلة سفيان السمطي، (تسجد للسهو لكل زيادة ونقيصة) فإن المدلول المطابقي لها مطلوبية سجود السهو في الزيادة والنقيصة، والمدلول الإلتزامي صحة الصلاة. إذ لو لم تكن الصلاة صحيحة لما طولب بالسجود السهو. (تسجد للسهو لكل زيادة ونقيصة). فإذا اخل بالقيام المتصل بالركوع عن سهو فصلاته صحيحة، غاية ما في الامر انقص، ويسجد للسهو لكل زيادة ونقيصة.

**وقد أشكل:** بأن نسبة حديث الرفع للقسمين من الادلة وهي (أقيموا الصلاة) و(صل بركوع عن قيام). نسبة حديث الرفع للدليلين نسبة واحدة متساوية. فما وجه حكومته على الدليل الثاني دون الأول؟ **الجواب:** إن الحكومة محفوفة بهذه المرتكزات المتشرعية، والمرتكزات المتشرعية تقول إن الضرورات تقدر بقدرها، فبما أن الخلل كان فقط في القيام المتصل بالركوع، ولم يكن خللاً بأصل الصلاة، فما هو الموجب لاتجاه الحكومة للدليل الاول وهو المطلقات؟. إذن فبما ان هذه الادلة بما لها من مداليل محفوفة بالمرتكزات فمقتضى قرينية المرتكزات عليها، أن الحكومة تنصب على موطن الخلل، وموطن الخلل هو القيام المتصل بالركوع، لا أصل الصلاة، فلا موجب لامتداد الحكومة لأصل الامر بالصلاة بحيث يرتفع أصل الامر بالصلاة بالقيام المتصل بالركوع عن نسيان. ولذلك قالوا: ان لا شك عندهم بأن لا ضرر حاكم، لا شك عندهم أن لا حرج، حاكم. لكن هل يرفع دليل الحرج، حرمة قتل النفس المحترمة؟ أو يرفع دليل الضرر مسألة حرمة الزنا؟ يقولون: لا. لأن نفس هذه الأدلة محكومة بمرتكزات، بما أن هذه الأدلة محفوفة بمرتكزات متشرعية، فحكومتها ونظرها في إطار هذه المرتكزات لا خارجاً عنها. **لأجل ذلك، نقول في الجواب عن هذا الوجه:**

تارة يكون النسيان غير مستوعب، وتارة يكون النسيان مستوعباً.

**فإن لم يكن النسيان مستوعباً للوقت:** كما لو فرغ من الصلاة وتذكر انه لم يركع عن قيام، فنسيانه غير مستوعب. ففي النسيان غير المستوعب لا معنى للتمسك بالمطلقات؛ لأنه بمجرد ان يتذكر خوطب بالصلاة التامة، بل إنه من الأول إنما أمرة بطبيعي الصلاة التامة بين الحدين. الزوال والغروب. فهو إذا كان مأموراً من الاول بصلاة تامة بين الحدين وقد صار موضوع الصلاة التامة بين الحدين فعلياً لأنه تذكر ذلك، فمقتضى فعلية الامر بالصلاة التامة في حقه لفعلية موضوعه هو الاعادة.

**أما بالنسبة للنسيان المستوعب**: كما لو فرضنا انه لم يتذكر إلا بعد الوقت. انه صلى بركوع لا عن قيام. فالكلام يأتي في موضوع القضاء، هل ان موضوع القضاء فوت الفريضة الاولية؟ أم فوت الفريضة الفعلية؟ فإن قلنا أن موضوع القضاء فوت الفريضة الاولية فهي فاتت منه، فإذن لابد ان يقضي، فلا يفيده رفع التكليف حال الوقت؛ لان القضاء موضوعه فوت الفريضة الاولية، وقد فاتت منه الفريضة الأولية. أما إذا قلنا ان موضوع القضاء في قوله (اقض ما فات كما فات) فوت الفريضة الفعلية، فلم تفت منه الفريضة الفعلية. فإن الفريضة الفعلية التي كانت في حقه كانت بمقدار ما كان متذكراً. فحينئذ لا قضاء عليه. [[41]](#footnote-41)

وأما ركّزنا على مرسلة سفيان السمط: (تسجد للسهو في كل زيادة ونقيصة)، واغمضنا ان النظر عن ارسالها، بدعوى عدم المشهور بها وإن لم يثبت.

**فنقول**: إن مفادها السجود لكل زيادة ونقيصة في الصلاة الصحيحة، أي فرغ فيها عن كون الصلاة صحيحة لا أنها هي التي تثبت صحة الصلاة. فالتمسك بها عند الشك في صحة الصلاة تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية، لأن أساساً هذا هو مفادها (تسجد للسهو في كل زيادة ونقيصة) في الصلاة الصحيحة. فهل هذه صلاة صحيحة أم لا؟

**فتلّخص:** أن الاستدلال بهذا الدليل على صحة الصلاة فيمن اخل بالركوع عن قيام، هذا الاستدلال غير تام.

ثم ذكر السيد الإمام (قده) وجها لإثبات البطلان عن شيخه المحقق الحائري، في (كتاب الخلل، ص334) وناقشته بوجوه ثلاثة. ثم قال العمدة هو الإجماع. ويأتي بحثه غداً إن شاء الله تعالى. **والحمد لله رب العالمين.**

### 065

ما زال الكلام في القيام المتصل بالركوع. وقد ذكرنا فيما سبق أنّ من ركع لا عن قيام سهواً أو جهلاً قصورياً، فقد اقيمت عدة وجوه لإثبات بطلان صلاته.

وذكرنا وجها لتصحيح صلاته. وناقشناه.

أما الوجه التي استدل بها على بطلان الصلاة، اي من ركع لا عن قيام سواء كان عمداً أو سهواً أو جهلا قصورياً فإن صلاته باطلة.

### **الوجه السابع:**

ما ذكره المحقق الحائري (قده) في كتاب الصلاة، وتعرض له السيد الامام في كتاب الخلل (ص206). بعدما فرضنا وجوب القيام على المصلي بمقتضى إطلاق قوله (الصحيح يصلي قائما) فالقيام امر مفروغ عنه. فاذا قال فليركع فإن ظاهره ان الركوع عن قيام، فان الامر بإحداث الركوع بعد المفروغية ان أصالة القيام حيث قال: الصحيح يصلي قائماً ظاهر في أن المطلوب الانحناء الخاص وهو الانحناء عن قيام لا مطلق الانحناء، فلو ركع جالسا لم يأت بما هو الركن، أعني الركوع عن استقامة خاصة، وهي الاستقامة بالقيام.

اذن المحقق الحائري يقول: أن مقتضى الجمع بين ما دل على ان القاعدة في الصلاة ان يصلي قائماً. فإذا قال بعد ذلك (فليركع) فإن ظاهره فليركع عن قيام، وليس شيئا آخر، ومقتضاه ان الركن الركين هو هذه الحصة من الصلاة، الصلاة عن قيام.

**وقد ناقشه تلميذه السيد الامام بثلاث مناقشات:[[42]](#footnote-42)**

**المناقشة الاولى**: ما دلّ على الركوع ما هو الا ارشاد إلى الجزئية لا اكثر من ذلك، فاذا قال (فليركع أو فليسجد، فليقرأ، فليكبر) فليس المنظور في هذه الأدلة أكثر من الإرشاد إلى الجزئية، أن الركوع جزء من الصلاة، ان القراءة جزء من الصلاة. أما ما هو حدود هذا الجزء وما هو مبدأه وما هو منتهاه فان النصوص ليس في مقام بيانه. انما هي في مقام بيان اصل الجزئية أو اصل الشرطية وليس شيئا آخر. فقوله: (الصحيح يصلي قائما)، أو قوله {اركعوا مع الراكعين} كلاهما ليس إلا في مقام بيان أصل الدخل في المركب جزءا أو شرطاً. فكما أن قوله (الصحيح يصلي قائماً) لا يستفاد منه اكثر من شرطية القيام، كذلك قوله (إذا صلّيت فاركع)، لا يستفاد منه اكثر من جزئية الركوع، أما ان الركوع عن قام أم لا؟ فليست هذه الروايات في مقام بيانه إطلاقاً.

إلا أن يقال: اذا نظرنا إلى لسان قوله (الصحيح يصلي قائما) فإنه ظاهر ان القيام قاعدة، وان صلاة الصحيح القاعدة فيها القيام، فاذا ذكر الركوع اثناء تعداده لأجزاء الصلاة، وقال فليكبر وليقرأ وليركع، فان ظاهره فليركع عن قيام، لان الدليل الاول كان في مقام بيان مقتضى القاعدة، والادلة الاخرى هي بيان للأجزاء والشرائط عما هو المفروغية عن ما هو مقتضى القاعدة، فإن ظاهره ان يركع عن قيام. فهناك فرق بين نوعين من الادلة:

النوع الاول: ما كان في مقام بيان أصل المطلوبات في الصلاة، أو اصل المعتبرات في الصلاة، كقوله {اركعوا مع الراكعين} أو قوله {اسجدوا لله}. فهذه لا تدل على اكثر من اصل الاعتبار جزءا أم شرطاً.

النوع الثاني: اما اذا ذكر الصحيح يصلي قائما، ثم عدد تفاصيل الصلاة: يكبر ويقرأ ويركع. فإن ظاهر انه يركع عن قيام.

ولو أبيت وقلت بأن هذه الروايات مجملة من هذه الجهة ولا تكشف عن كون الركوع عن قيام. فإن ظاهر التفريع في الروايات البيانية ومنها صحيحة زرارة وصحيح حماد هو ذلك. فقال في صحيح زرارة:

(إذا أردت أن تركع فقل وأنت منتصب ألله أكبر، ثم اركع). أو قوله في صحيحة حماد: (يا حماد هكذا فصلّي؛ وركع عن قيام).

فإن ظاهره: ان الركوع المأمور به في الأدلة العامة هو هذا الركوع وهو ما كان عن قيام.

**المناقشة الثانية:** سلّمنا أن ظاهر هذه الأدلة ان المطلوب الركوع بعد القيام، ففرق بين مطلبين، بين كون القيام شرطاً وكون القيام موضوعا، اي ان هناك فرقا بين مطلوبية سبق القيام ومطلوبية اتصال الركوع بالقيام. فإن المدعى هو الثاني لا الاول وظاهر هذه الادلة المذكورة ان الركوع مسبوق بالقيام اما انه متصل به أو لا، فهذه مسألة اخرى. فمن كان قائما وكبر وقرأ وهو قائم، ثم جلس لأخذ شيء من الأرض فنزل وأخذه إلى أن وصل إلى حد الركوع، فهذا قد ركع ركوعا مسبوقاً بالقيام وإن لم يكن متصلا به، فغاية مدلول هذه الادلة لو سلمناها اعتبار سبق القيام على الركوع لا اعتبار اتصال القيام بالركوع.

**المناقشة الثالثة**: لو أبيت الا ان ظاهر صحيحة حماد (يا حماد هكذا فصلي) وركع عن قيام، ان ظاهر هذه الأدلة هو كون الركوع متصلاً بالقيام. سلمنا انه يعتبر في الركوع ان يكون عن اتصال بالقيام. أم انه ركن تبطل الصلاة بتركه سهواً أو جهلاً قصورياً فهذه مسالة أخرى. غاية ما يدل هذا البرهان على أن اتصال القيام بالركوع شرط في صحة الركوع، أما ان هذا الاتصال ركن تبطل الصلاة بفوته ولو كان فوتاً سهوياً أو عن جهل قصوري، فهذا أول الكلام.

**إلا أن يقال في تممة الاستدلال بأحد وجهين:**

**الوجه الاول:** لو نظرنا بالنظر الاولي البدوي لقلنا أو لما يستفاد من هذه الأدلة الشرطية. أما ظاهر المستثنى في (لا تعاد) (لاتعاد الصلاة إلا من خمسة، القبلة الوقت والطهور والركوع والسجود)، أن ظاهر المستثنى أن الاخلال بالركوع المعتبر في الصلاة موجب للبطلان، والركوع المعتبر الركوع بتمام شرائطه وقيوده.

وبعبارة أخرى: ان ظاهر سياق قوله (لا تعاد الصلاة)، يعني لا تبطل الصلاة بالإخلال بما يعتبر فيه الا بالإخلال بالركوع المعتبر فيها، والركوع المعتبر فيها هو الركوع عن اتصال بالقيام، فليس المستثنى في حديث لا تعاد أصل الركوع وإنما هو الركوع المعتبر في الصلاة، والركوع المعتبر في الصلاة ما كان عن قيام.

ولكن سبق الإشكال على هذا الوجه، أن ظاهر الذيل (والقراءة سنّة، والتشهد سنّة، ولا تنقض السنة الفريضة). أن الصلاة مكونة من سنن أخرى، وان الإخلال بأي من سننها عن عذر لا يبطلها، وان الذي يبطلها الاخلال عن فريضة. فمقتضى الكبرى المذكورة في الذيل، ان يفصل بين الإخلال بأصل الركوع أو الإخلال بشرائطه. فإن أخل بأصل الركوع فقد أخل بالفريضة، وأما اذا أخل بشرط من شرائط الركوع المعتبرة فيه شرعاً فهو من صنف الإخلال بالسنة.

فما يظهر من صدر الصحيحة من ان المستثنى من ان الركوع المعتبر نرفع اليد عنه بما يظهر من الكبرى المذكورة في الذيل ان المدار في البطلان والصحة على السنة والفريضة.

فبالنتيجة ظاهر الذيل ان الحيثية التعليلية لكل واحد من الخمسة المستثناة انه فريضة من حيث إنه فريضة مستثنى، فلا يشمل هذا التعليل قيوده وشرائطه الشرعية حيث ان الحيثية التعليلية اعتبارها سنة وليس فريضة.

**الوجه الثاني:** لعل المحقق الحائري يدعي أن القيام المتصل بالركوع فريضة، ويستشهد على ذلك بمرسلة حريز عن أبي جعفر (ع)، (قال: قلت له فصلي لربك وانحر؟ قال: النحر الاعتدال في القيام، بأن يقيم صلبه ونحره. فظاهره ان النحر مراد به: هيئة قيامية، ان يقوم معتدل الصلب والنحر، وهذا يدل على ان هذه الهيئة وهي ن يقف معتدل الظهر والنحر مطلوبة في الكتاب وما هو مطلوب في الكتاب فريضة.

**ولكن السيد (قده) أشكل على هذا المعنى، بإشكالين:**

**الإشكال الاول**: إن هذه الرواية مرسلة، ومعارضة برواية أصح منها. كصحيحة ابن سنان، عن أبي عبد الله (ع) في قوله عزّ وجل: في {فصل لربك وانحر} قال: (هو رفع يديك حذاء وجهك). ولم يقل الاعتدال.

المناقشة الثانية التي ذكرها: ثم على فرض ثبوت اعتبار القيام بالكتاب وكونه من فرائض الله ففي كون مطلق ذلك ناقضاً للفريضة إشكال ومنع. لأن ما ثبت من ذيل لا تعاد، هو أن السنة لا تنقض الفريضة اما ان كل فريضة ناقضة لها فلا دلالة فيه، نعم يثبت منه ان الفريضة في الجملة صالحة للنقض أو ناقضة لها.

**ومحصّل كلامه**: أن ظاهر الذيل (لا تنقض السنة الفريضة) انه في مقام بيان احكام السنة، وإن الاخلال بالسنة عن عذر لا يوجب نقض الصلاة، أما الفريضة، هل النقض بها مطلقاً يوجب بطلان الصلاة أم لا؟ فهي ساكتة من هذه الجهة. فغاية ما يستفاد من هذا الذيل ان الاخلال بالسنة عن عذر لا ينقض، اما الاخلال بالفريضة عن عذر أو غير عذر هل ينقض مطلقاً أو لا ينقض. فليست العبارة في م قام بيانه.

فإذن حتى لو سلّمنا بأن القيام المتصل بالركوع فريضة لأنه شرّع وأمر به في الكتاب، أول الكلام أن الاخلال به موجب لنقض الصلاة.

**ويلاحظ على ما أفاده: أولاً**: بأن ظاهر هذه الكبرى (ولا تنقض السنة الفريضة) ان قوام الصلاة بالفريضة، ولذلك الاخلال بالسنة عن عذر لا يوجب بطلانها، لانه ليس قوام الصلاة بها. ومفهوم هذا التعليل انه لو نقض الفريضة لكان ذلك مبطلاً، وإلا لكان ذلك خلف قوام الصلاة بالفريضة.

**ثانياً:** ظاهر التطبيق اولاً، قال: (لا تعاد الصلاة الا من خمسة). والتفصيل ثانياً، حيث قال: (والقراءة سنة، والتشهد سنة). وذكر الكبرى ثالثاً، أنه في م قام فرز ما يبطل مما لا يبطل. وان الاخلال بالسنة عن عذر غير مبطل، بينما الإخلال بالفريضة مبطل. فهذا الاشكال الأخير على كلام شيخه المحقق الحائري غير وارد.

**فتحصّل**: أن جميع هذه الاستدلالات اللفظية المذكورة على أنّ من أخل بالقيام المتصل بالركوع عن عذر كما لو كان ساهياً أو جاهلاً قصورياً، فإن صلاته باطلة. فهذه الاستدلالات لم تتم.

ووصلنا إلى الإجماع. فقال في (ص353): والعمدة الإجماع المدعى، ولكن حيث لم يتم تعبديته، فلا وجه للالتزام.

ولكن هنا نكتة كررها بعض اساتذتنا (دام ظله)، وهي: بأن الإجماع وإن لم يكن دليلاً لكنه يصلح مانعاً من الأخذ بالأدلة المرخصة. اذا كان الاجماع وارد في السنة الاصحاب فإن لم يكن اجماعا تعبديا بحيث يصبح دليلاً على المدعى فلا أقل من كونه مانعاً من العمل بإطلاقات الأدلة المرخصة، خصوصاً أدلة الأصول العملية. ففي المقام بعد أن ثبت لدينا أنه لم يقم دليل على الشرطية المطلقة للقيام المتصل وصلت النوبة للأصول العملية، والمقام من دوران الامر بين الاقل والاكثر، أي بين اللا بشرط، والبشرط شيء. هل أن الصلاة مشروطة بالقيام المتصل في تمام الحالات أم في حالات الالتفات وعدم العذر؟ دار الامر بين الامر باللا بشرط وبشرط شيء. ومقتضى القاعدة هو اجراء البراءة عن الشرطية. ولكن مع وجود اجماع من الاصحاب وإن لم تحرزوا كونه تعبدياً، الا يصلح هذا الإجماع مانعاً من العمل بإطلاق دليل البراءة؟ ولا أقل من كونه منبهاً. فإيهما أوهن في التعكز هو الاجماع؟ أو الاصل العملي؟

ولكن السيّد (قده) في (ص335) كأنه يجيب حتى عن احتمال المانعية، قال: **أولاً**: هذا الاجماع من عصر المحقق فما بعده، ولم يثبت قبل ذلك.

**ثانياً:** إهمال جمع منهم حتى من المتأخرين لذكره.

**ثالثاً:** احتمال ذهابهم اليه أن مستندهم أن شرط الركن ركن، ونحن نخالفهم في ذلك.

**رابعاً:** احتمال تحكيم قوله (من لم يصلبه في الصلاة فلا صلاة له) على (لا تعاد)، بينما نحن حكّمنا (لا تعاد) على هذا الدليل. فمع وجود هذه الوجوه الكثيرة التي يحتمل كون الاجماع راجعا لها لا يبقى للإجماع حجم من الاعتبار بحيث يصلح للمانعية، عن الأخذ بإطلاق دليل الأصل العملي.

### 066

**أمران من المسألة السابقة:**

**الامر الاول:** بعد قيام الاجماع على ان من اخل بالقيام كما لو ركع لا عن قيام فإن صلاته باطلة، فهل يشمل ذلك مسألة انتصاب ظهره حال القيام أم لا؟ وهنا ذكر سيد العروة ومن علّق كلامه، بان من نهض متقوساً ثم ركع، فتارة يكون ذلك عن عمد، ومن الواضح ان هذا يبطل صلاته لاشتراط الانتصاب في صحة الركوع عن قيام لقوله في صحيح زرارة وقم منتصباً. واما لو اخل به سهوا بمعنى لو وقف متقوسا وركع عن قيام متقوس لا عن قيام منتصب. فان مقتضى حديث لا تعاد شموله له، فصلاته صحيحة بحديث لا تعاد، لانه لم يخل بأحد الخمسة، لذلك قال في (ص171) فالانتصاب واجب آخر معتبر في القيام وعليه فالاخلال به سهوا غير قادح، أخذاً بعموم حديث لا تعاد، لعدم كون الانتصاب من الخمسة المستثناة.

**الأمر الثاني**: أفاد سيدنا (قده) انه تلخص مما سبق أن القيام على أربعة أقسام: ركن وواجب ومستحب ومباح. أما القيام الركن، فهو على الخلاف الذي مضى اما أصل مسمى القيام او القيام مع تكبيرة التكبيرة او القيام قبل الركوع، اي القيام المتصل بالركوع. وأما القيام الواجب: فهو القيام حال القراءة، بمقتضى النصوص الشريفة لكنه ليس بركن، فالإخلال به سهواً او جهلاً قصورياً غير ضائر بمقتضى عموم لا تعاد.

**وأما القسم الثالث:** القيام المستحب، فقد ذكر سيدنا (قده) ان القيام المستحب بالمعنى الاصطلاحي ليس موجوداً، وإنما هو واجب شرطي في المستحب لا انه مستحب، اي ان القنوت بعد القراءة في الركعة الثانية مستحب، وهذا القنوت المستحب يشترط فيه القيام. فالقيام واجب في المستحب لا انه مستحب، فلو قنت جالسا قرا وجلس وقنت ثم قام وركع عن قيام، فصلاته صحيحة، اما لم يات بما هو المستحب شرعا وهو القنوت فان القنوت المستحب ما كان عن قيام. نعم، لو أتى بالقنوت جالساً فإنه من باب الذكر المطلق اما الاستحباب الخاص فهو لا يتحقق بالقنوت عن جلوس.

**القسم الرابع**: القيام المباح الذي لا حكم فيه، فهو القيام آناً ما بعد القراءة وقبل الركوع، فان هذا القيام الذي بعد القراءة وليس متصلا بالركوع هذا القيام الآني لا هو قيام حال القراءة ولا ه والقيام المتصل بالركوع، لا حكم له، ما لم يوجب بطوله محو الصورة الصلاتية فإنه قيام غير ضائر، وهذا معنى اباحته. ثم تعرض السيد الامام الى القيام حال التكبيرة وان القيام حال تكبيرة الاحرام ما هي حقيقته؟ فذكر في كتاب الخلل محتملات اربع، ص325: **المحتمل الاول:** أن القيام حال التكبيرة ركن مستقل. **المحتمل الثاني:** أنه مجرد شرط في صحة التكبيرة.

**المحتمل الثالث:** أن الركن التكبيرة عن قيام. فهو مقوم لركنية التكبيرة. والفرق بين المحتملين في الاثر واضح، فانه اذا قلنا التكبيرة ركن، والقيام مجرد شرط شرعي في الصحة، فلو كبر جالساً فانه قد أتى بالركن وان اخل بشرط شرعي عن جهل قصوري، فمقتضى اخلاله بالشرط الشرعي عن جهل قصوري صحة صلاته بمقتضى عموم حديث (لا تعاد) وقد التزم بذلك.

بخلاف ما لو قلنا ان الركن ليس هو ذات التكبيرة بل الركن التكبيرة عن قيام، فهو كالقول بان الركن القيام. يعني سواء قلنا ان الركن اثنان تكبيرة وقيام، كل منهما ركن مستقل، او قلنا بان الركن التكبيرة عن قيام فانه على اية حال اذا كبر جالسا ناسيا او جاهلاً جهلاً قصورياً بطلت صلاته.

**المحتمل الرابع**: ـ ولم أجده في الكلمات الا عنده وعنده الشيخ الحائري وشيخه لم يبن عليه وهو بنى عليه ــ وهو: ان القيام شرط للافتاح وليس شرطا مستقلا ولا شرطا في الصحة ولا أن الركن التكبيرة عن قيام، بل إن القيام شرط في تحقق الإفتتاح بالتكبيرة. **قال في (ص425) توضيحه**: إن تكبيرة الافتتاح سبب للدخول في الصلاة، فيتحقق الافتتاح بتمامية التكبيرة بحيث ما لم يتم التكبيرة بعد لم يدخل في الصلاة، فلو قال (الله) لا يدخل في الصلاة، لا يتحقق الافتتاح الا بإتمام التكبيرة، حيث بإتمامها يدخل المكلف في حريم الصلاة ويحرم عليه وضعا عدة امور في الصلاة ككلام الآدمي والاستدبار وغيرها. تماما كالتلبية في الإحرام، فإن المكلف بالتلبية يتحقق دخوله في النسك ويعتبر محرما فتحرم عليه عدة أمور تكليفاً أو وضعاً، فما لم يتم التلبية بان قال: (لبـ..) فإنه ما زال محلاً وليس محرماً وإنما يتحقق كونه محرماً موضوعاً للآثار التكليفية والوضعية بإتمام التلبية، فالتكبيرة كذلك. **فإن قلت**: إن هذا النهي ما ورد من ان التكبير من الصلاة، حيث قال (أولها التكبير) او (افتتاحها التكبير) وظاهرها ان تمام ومجموع التكبير من الصلاة لا أن بإتمامها يتحقق الافتتاح. **قال:** ولا ينافي ذلك ما ورد من اول الصلاة التكبيرة، فان ذلك لأجل كونها من الصلاة بعد الدخول بها فيها. نظير قوله (ورحمة الله وبركاته) فإن هذه الجملة جزء الفرد، وان كان الفراغ يتحقق بقوله السلام عليكم، فانه بمجرد أن قال السلام عليكم فرغ من الصلاة، غاية ما في الباب هذا جزء من الفرد، بل هذا الاشكال وارد على أية حال، بل إن الجزء الأول من التكبير وهو كلمة (الله) يوجد دائما قبل الدخول في الصلاة، حيث إن الدخول فيها بالتكبيرة لا يتحقق إلا بعد تمام التكبير، اي بعد النطق بالراء، فما قبل الراء يصير جزءاً للصلاة تبعاً للتكبيرة بعد تحقق الصلاة.

**وحاصل كلامه وكلام شيخه (قده):** أن أولية الصلاة مشروطة بشرط متأخر وهو انه اذا تحقق في ظرفه انه قد كبّر، صدق على الجزء الاول انها من الصلاة، كما أنه اذا قال السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، فانه اذا قال (وبركاته) تحقق اختتام الصلاة بقوله السلام عليكم. فالنتيجة: لا منافاة بين قولنا إن افتتاح الصلاة إنما يتحقق بإتمام التكبيرة. فما لم يتم بعد لم يفتتح الصلاة، وقوله (ع): (اول الصلاة التكبير) فإن الاولية تصدق على التكبير إذا اتمها. قال: والفرق بين هذا الاحتمال وسوابقه من المحتملات الثلاثة: انه يمكن القول بصحة الصلاة اذا اوجد بعض التكبيرة حال الجلوس سهواً ثم تنبه وقام واتمها. فلو فرضنا ان المكلف كان ساهيا غافلا جالساً وقال الله، ثم التفت الى انه يعتبر القيام، فقام وقال: اكبر. فإننا اذا قلنا الركن التكبيرة عن قيام، بطلت صلاته لانه ما اتى بالركن. او قلنا بان القيام حال التكبيرة ركن مستقل كركنية التكبيرة، أيضاً بطلت صلاته. وإن قلنا إن القيام مجرد شرط في صحة التكبيرة، فهذا حتى لو قام تمام التكبيرة وهو جالس اذا كان ذلك عن جهل قصوري صلاته صحيحة، لا يحتاج الى ان يقوم ولو في بعضها. ولكن لو قلنا بان القيام شرط في الافتتاح الحاصل في الجزء الاخير من التكبيرة، اذن فلو اتى بسائر الاجزاء جالساً واتى أثناء قوله (..ــبر) عن قيام فإن صلاته صحيحة. عملاً بالموثقة (موثقة عمّار): (سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل وجبت عليه صلاة عن قعود، فنسي حتى قام وافتتح الصلاة وهو قائم؟ قال: يقعد ويفتتح الصلاة وهو قاعد، ولا يعتد بافتتاحه الصلاة وهو قاعد، وكذلك ان وجبت عليه الصلاة عن قيام فنسي حتى افتتح الصلاة وهو قاعد فعليه أن يقطع صلاته ويقوم ويفتتح الصلاة وهو قائم ولا يعتد بافتتاحه وهو قاعد). فإنّ السيد (قده) يقول ان القيام دخيل في افتتاح الصلاة بها الذي إنما يتحقق بالجزء الاخير من التكبيرة. وكذلك إن وجبت عليه الصلاة من قيام فنسي حتى افتتح الصلاة وهو قاعد فعليه ان يقطع الصلاة ويقوم ويفتتح الصلاة وهو قائم. ثم يقول في (ص329): إن الظاهر من الموثقة الاحتمال الرابع، لان الافتتاح مسبب عن التكبيرة، والحمل على المعنى المجازي خلاف الظاهر وقد دلت الموثقة على لزوم كون الافتتاح المسبب عن التكبيرة حال القيام فتكون ظاهرة في ان القيام شرط للافتتاح، ولما لم يكن التفكيك بين آخر حرف من التكبيرة وبين الافتتاح لأن المسبب معاصر للسبب، فلابد ان يكون القيام مقارناً لآخر حرف من التكبيرة، حتى يُوجدَ الافتتاحَ قائماً، فلو نسي وأوجد بعض التكبيرة جالساً وقام واتمها صحت صلاته لأنه أتى بالركن.

**والتعليق على كلامه (قده)**: يبتني على أنّ علقة الافتتاح بالتكبيرة علقة العنوان بالمعنون؟ او علقة المسبب بالسبب، كما ذكروا نظير ذلك عدة موارد، مثلاً الطهور والوضوء، هل الطهور عنوان لنفس الوضوء؟ ام الطهور مسبب شرعي عن الوضوء؟ هل التذكية عنوان للذبح بالشرائط؟ أم مسبب عن الذبح بالشرائط؟ وهكذا النزاع يأتي في كثير من الموارد والمدار في تنقيحه على ما هو الظاهر من الأدلة.

ونحن نقول: بان الظاهر من الادلة من معتبرة زيد الشحّام، قال: ( تجزئك التكبيرة) ظاهر هذا البيان ان التكبيرة هي بنفسها مصداق من مصاديق الافتتاح. وكذلك موثقة عمّار، فإن موثقة عمار تنصرف بمقتضى الروايات البيانية الى ان المراد بالافتتاح نفس التكبيرة. قال: (رجل وجبت عليه صلاة من قعود فنسي حتى قام وافتتح الصلاة)، يعني وكبر.

او في قوله: (وإن وجبت عليه الصلاة عن قيام فنسي حتى افتتح الصلاة)، يعني حتى كبّر وهو قاعد.

فإن الظاهر بمقتضى الجمع بين هذه النصوص والروايات البيانية أن الافتتاح ما هو الا عنوان مشير الى التكبيرة، كما ان الاختتام عنوان مشير الى السلام وليس شيئا آخر.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 067

**المسألة الأولى**: والتي قال فيها سيد العروة (قده) بأنه يجب القيام حال تكبيرة الإحرام، ويجب القيام حال القراءة. وقد وقع الكلام في القيام حال القراءة. هل ان القيام حال القراءة جزء مستقل للصلاة؟ أم ان القيام حال القراءة شرط في الصلاة؟ أم ان القيام حال القراءة شرط في القراءة؟

**فهنا ثلاث محتملات**: أن القيام حال القراءة جزء للصلاة، وان القيام حال القراءة شرط للصلاة. وان القيام حال القراءة شرط لصحة القراءة.

**ولأجل هذه المحتملات هناك ثلاث بحوث:**

**البحث الاول**: في دوران الامر بين جزئية القيام وشرطيته للقراءة، وهو الذي بحثه سيدنا الخوئي (قده) في المقام، هل أن القيام جزء مستقل كجزئية السجود والركوع؟ أم أنّ القيام شرط في صحة القراءة؟. وذكر انه ما هي الثمرة العملية لهذا البحث: أن القيام جزء مستقل، وان القيام شرط في صحة القراءة؟ فالثمرة العملية هي: أنه لو قرأ جالساً ناسياً فتذكر، فإن تذكر بعد الدخول في الركوع مضى، واما إذا تذكر قبل الدخول في الركوع انه قرأ جالساً، فإذا قلنا بأن القيام حالة القراءة جزء مستقل، فقد فات محله، لان ما هو الجزء للصلاة هو القيام حال القراءة، وقد انتهى من القراءة ففات محل القيام حال القراءة. وإذا فات محله فلا يمكن تداركه، وحيث ان فوت محله كان عن نسيان، كان مشمولاً لحديث لا تعاد، حيث اخل بجزء من أجزاء الصلاة عن نسيان وهذا الجزء من غير الخمسة فصلاته صحيحة.

اما لو قلنا بأن القيام حالة القراءة شرط في القراءة وليس جزءاً مستقلاً اي ان القراءة المطلوبة هي القراءة عن قيام، وقد تذكر انه قرأ جالساً ولكن قبل ان يركع، إذن لم يفت، لأنه مطلوب قبل الركوع بقراءة عن قيام، والمفروض انه لم يركع بعد، فمحل القراءة لم يفت، وحيث لم يفت فعليه ان يتدارك فيقوم ويأتي بالقراءة.

لكن سيدنا الخوئي (قده) لم يرتضي ذلك، فقال: اي بنيتم على أن القيام جزء مستقل أو بنيتم على أن القيام شرط في صحة القراءة، فلا ثمرة عملية. على إذا بعد الركوع مضى، وإذا تذكر قبل الركوع تدارك. باي محتمل بنيتم سواء على الجزئية أو على صحة القراءة. **فقد ذكر أموراً ثلاثة في المقام:**

**الأمر الأول:** إن ما هو المأمور به هو المركب الارتباطي إذ ليس مأموراً بركوع لا بشرط وبسجود وبتكبير لا بشرط، إنما هو مأمور بمركب ارتباطي، اي ان المركب بمثابة عمل واحد، فمقتضى كون المأمور به مركبا ارتباطيا بمثابة عمل وحداني ان كل جزء منه مشروط بالجزء الآخر، فالركوع المأمور به الركوع المسبوق به المحلوق بالسجود، والسجود المأمور به السجود المسبوق بالركوع الملحوق بالتشهد. فكل جزء جزء مشروط بالجزء الآخر، ولذلك يقول: كل جزء هو جزء، هو شرط، فإن مقتضى كون المأمور به المركب الارتباطي أن الركوع جزء وشرط، فهو شرط لما قبله، وشرط لما بعده، وهكذا بقية الأجزاء. وهذا بخلاف الذكر حال الركوع أو الذكر حال السجود، فإن هذا لا علاقة له، لأنه من قبيل الواجب في الواجب، فالذكر ليس جزءا من الصلاة ولا شرطا في الصلاة، وانما الذكر حال الركوع واجب في واجب، متى ما كان راكعا وجب عليه الذكر ان كان ملتفتاً، متى ما كان ساجداً وجب عليه الذكر ما دام متلفتاً.

لذلك ذكر المحقق النائيني في صلاته: فلازم هذا الكلام، لو ترك الذكر عمداً فصلاته صحيحة لكن يجب عليه إعادة صلاته لتحصيل الواجب، فلو ترك الذكر حال الركوع عمداً، وترك الذكر حال السجود عمداً، صلاته صحيحة اما انه مطلوب بذكر حال الركوع فلابد له من الاعادة لكي يمتثل ذلك الواجب.

إذن أن هناك فرقا بين القضية الشرطية والقضية الحينية، فإنه لا مورد للقضية الحينية في اجزاء الصلاة وشرائطها، بل جميعها يعتبر في الصلاة على نحو القضية المشروطة، وإنما القضية الحينية تتصور بالأذكار، الذكر حال الركوع، ألذكر حال السجود، وأما ما يعتبر في الصلاة جزءا أو شرطاً فهو على نحو القضية المشروطة، لا على نحو القضية الحينية.

**الأمر الثاني**: إن القراءة بالنسبة الى القيام أما مهملة، أو لا بشرط، أو بشرط شيء. أما المحتمل الاول فغير معقول في مقام الجعل، إذ لا يعقل للمولى أن يهمل جعله، لأن الملاك معلوم ومقتضى الملاك محدودة الجعل، فلا يعقل الإهمال في مقام الجعل للمقنن الملتفت الى ملاكات جعله. اذن فتعين ان القراءة بالنسبة الى القيام اما لا بشرط، واما بشرط شيء، وحيث ان لازم الاول اي إذا قلتم لا بشرط، اي صح له بالقراءة جالسا وهذا ما لا يمكن القول به، فتعين ان تكون القراءة بشرط شيء، اي بشرط القيام. فعلى كل حال قلتم بأن القيام جزء أو قلتم القيام شرط سيكون شرطاً في القراءة، إذ لا يعقل ان تكون القراءة بالنسبة الى القيام لا بشرط أو بشرط شيء.

**الأمر الثالث**: وأثر ذلك أن من قرأ جالساً نسياناً وتذكر قبل ان يركع، لابد ان يقوم ويعيد القراءة لان القراءة مشروطة بالقيام وان كان القيام جزءاً من الصلاة، والقراءة لم يفت محلها فلابد من اعادتها بشرائطها. إذن مقتضى الارتباطية أخذ القراءة في القيام وأخذ القيام بالقراءة.

**ولكن قد يلاحظ على كلامه (قده)**: أنه يكفي في تحقيق الجزئية للمركب السبق واللحوق بلحاظ الاجزاء ولا ينافي ذلك ان تكون بعض الاجزاء على نحو القضية الحينية بالنسبة للمقارن. **بيان ذلك بذكر أمور:**

**الأمر الأول**: ما المستفاد من الامر بالصلاة، اي الامر بالتكبير فالقراءة فالركوع فالسجود فالتشهد فالتسليم، مشروطة بالاستقبال والطهارة والستر والاطمئنان. لا يستفاد من هذه الادلة والأدلة البيانية التي قال فيها: (يا حمّاد هكذا فصلِّ) لا يستفاد من أدلة الأجزاء والشرائط والروايات البيانية أكثر من السبق واللحوق بين الأجزاء، بالشرائط المعهودة. وأما أنه لا يستفاد من مجموع هذه الادلة بالنسبة الى الاجزاء المقارنة كالقراءة والقيام، والتكبيرة والقيام اشتراط احدهما بالآخر شرطاً لحاظياً. لا يستفاد من ذلك؛ لان الجعل دائر مدار الملاك، فإذا افترضنا ان الملاك في الركوع المشروط بما قبله وبما بعده، وبالقراءة المسبوقة بما قبلها وبما بعدها، لا في القراءة المشروطة بالقيام، لا في التكبيرة المشروطة بالقيام، فليس المجعول أكثر من دائرة الملاك فلا يستفاد من هذه الادلة اكثر من اشتراط السبق واللحوق في أجزاء الصلاة، من حيث نسبة بعضها للبعض الآخر.

**الأمر الثاني:** فرق بين التقييد اللحاظي والتقيد الذاتي. فإنه في المورد الذي يجري التقييد اللحاظي بأحد الطرفين يحصل التقيد الذاتي بالنسبة للطرف الآخر ولا معنى فيه للتقييد اللحاظي بعد.

بيان ذلك، مثلاً: إذا قال المولى وجوب صلاة الظهر مشروط بالزوال والبلوغ والعقل، فلا تجب صلاة الظهر الا على من كان بالغاً عاقلاً دخل عليه الزوال. هذه شرائط في الوجوب، اي شرائط في الهيئة كما في الاصول. وليس شرائط للواجب اي للصلاة. هي شرائط للوجوب وليست شرائط للصحة، فإن الشارع أخذها شرطاً في الوجوب -اي في مفاد الهيئة (افعل)- ولم يأخذها شرائط في المادة، في نفسه الصلاة وصحة الصلاة.

ولكن حيث إن نسبة الوجوب للواجب نسبة الوجود للماهية، كانت شرائط الوجوب مضيّقة للواجب لا محالة، فلا يتصور صلاة بدون بلوغ وعقل وزوال، مع أن الصلاة لم تشرط بها،

لكن اشتراطها في الوجوب اوجب ضيق الواجب، فلا سعة للواجب في عدمها ولحال فقدانها. **وبتعبير النائيني**: إذا حصل التقييد اللحاظي في الوجوب بطل محل الإطلاق والتقييد في الواجب. فإنه متى ما قيّد الوجوب بالبلوغ أو بالعقل أو بالزوال، فهل يبقى الواجب قابلاً للإطلاق والتقييد، بأن يقال: تصح الصلاة ولو بدون بلوغ ولا عقل ولا زوال، كان الواجب لولا هذه الشروط قابلا للاطلاق والتقييد، لكن بعد ان قيد الوجود بها بطل محل الإطلاق والتقييد اللحاظيين في الواجب، وحيث إن التقابل بين الإطلاق والتقييد بنظر النائيني تقابل الملكة والعدم، فلابد ان يكون المحل قابلاً لهما، لا يمكن أن يكون لا مطلقاً ولا مقيداً، ولا يمكن إما مطلقا أو مقيداً، بل يتعين ان يكون ضيّقاً، فإذا خرج عن القابلية صار متقيداً، لكن هل متقيد لحاظا أم متقيد ذاتاً؟ فهو متقيد ذاتاً. فقد تقيد ذاتاً، يعني لا يتصور اطلاق للصلاة حتى لحالة فقدان هذه الشروط، فالتقييد اللحاظي للوجوب أوجب التضيق الذاتي للواجب.

فلأجل ذلك نقول في المقام: إن المولى إذا أمر بمركب على نحو الارتباطية، فما هو النسبة بين الجزئين المتقارنين كالتكبيرة والقيام؟ أو القراءة والقيام؟ فهل النسبة الإهمال؟ فغير معقول. هل النسبة لا بشرط؟ فباطل. ، فالاهمال غير معقول، ولكن ارتفاع الإهمال لا يعني أنه لا بشرط، لان اللا بشرطية والشرطية فرع قابلية المحل لكليهما، فإذا كان المحل تضيق المحل قهراً بمجرد أن أخذت القيام جزءاً صار المحل متضيق قهراً، فلا معنى لتقييده لحاظاً بعد تقيده ذاتاً.

صحيح ان القراءة لا يعقل ان تكون بالنسبة الى القيام مهملة، صحيح ان الإهمال لا يعقل أن يكون بالنسبة للإهمال مهملاً، ولكن هذا لا يعني أن تحصرها باحتمالين، اما بشرط أو لا بشرط شيء، بل أنه: بمجرد أن أخذ كل منهما جزءا في الصلاة تضيق كل منها ذاتاً بالنسبة للآخر، فلا هو بالنسبة للآخر لا بشرط ولا بشرط شيء، يعني لا لا بشرط شيء اللحاظي ولا بشرط شيء اللحاظي، بل هو متضيق بالآخر ذاتاً.

**الأمر الثالث**: قد يقال: لا ثمرة لهذا البحث. نقول: بل للبحث ثمرة، فما دامت القراءة ليست مشروطة جعلا ولحاظا بالقيام إذن فمن قرأ جالساً نسياناً لم اتلفت قبل الركوع صحت صلاته ولا يجب عليه التدارك، لأنه أتى بالمأمور به وهي القراءة. والقيام حال القراءة كان جزءاً وقد فات محل تداركه وصلاته صحيحة بمقتضى لا تعاد، لان الفوت عن نسيان وليس عن التفات، فصلاته صحيحة.

**البحث الثاني**: في دوران القيام بين الشرطية لتمام الصلاة، أو الشرطية للقراءة. هل القيام حال القراءة شرط للصلاة كالاستقبال والستر؟ أم شرط في القراءة فقط؟. **فقد يقال** بلغوية الجمع بين الشرطتين. يعني ان نقول ان القيام شرط في صحة الصلاة وايضا شرط في صحة القراءة. فالجمع بين الشرطتين لغو، ولكنه ليس بصحيح؛ إذ لو قلنا بأن القيام شرط فقط في صحة القراءة فجعله شرطاً أيضاً شرطاً لباقي أجزاء الصلاة تترتب عليه ثمرات عملية في الأخلال به في غير القراءة. ولو قلنا بالعكس، ان القيام شرط في تمام اجزاء الصلاة فإنه يترتب على شرطيته في القراءة أيضاً بالإضافة الى شرطيته لتمام أجزاء الصلاة ثمرة عملية. ويترتب عليه ما سبق عندنا من البحث، انه لو فرضنا ان الجزء ركن، واعتبرنا القيام أيضاً شرطا في الركن مضافاً الى كونه شرطاً في أجزاء الصلاة، فهل هو داخل ضمن المستثنى أم في المستثنى منه، هل ان المراد بالخمسة المستثناة المأمور به أو المعنى العرفي لها. **ويأتي بحث في (العلم الإجمالي):** لو علم إجمالا أن القيام إما شرط في الصلاة فقط؟ أو شرط في القراءة فقط. هل هذا العلم الاجمالي منجز أو غير منجز. **والحمد لله رب العالمين.**

### 068

ما زال البحث في القيام حال القراءة. وذكرنا ان فيه بحوثا ثلاثة:

البحث الاول: في أن القيام شرط في الصلاة؟ أم شرط في القراءة، وذكرنا أنه قد يقال بأن الجمع بين كون القيا شرطاً في تمام الصلاة وكونه شرطاً في القراءة ايضاً لغو.

ودفعنا اللغوية بأنه لكل من الطرفين أي لكون القيام شرطاً في تمام الصلاة أثر عملي، ولكون القيام شرطاً في القراءة مضافاً لذلك أيضاً أثر عملي. فالجمع بينهما ليس لغواً.

البحث الثاني: وقع في أن القيام حال القراءة هل هو جزء من الصلاة؟ أو هو شرط في صحة القراءة. وهذا ما اختلف فيه سيدنا (قده) مع الأعلام، حيث إن ظاهر كلمات الاعلام ان لهذا البحث اثر عملي، وهو أننا إذا قلنا بأن القيام حال القراءة جزء للصلاة فقط، وليس شرطا في صحة القراءة فقط، اذن من قرأ جالساً نسياناً صلاته صحيحة، ولا يجب التدارك.

وأما إذا قلنا بأن القيام شرط في صحة القراءة فمن قرأ جالسا وتذكر قبل الركوع فعليه التدارك، فهنا اثر عملي للبحث، ولكن سيدنا انكر ان يكون هناك اثر عملي للبحث. لذلك نقول: ان كلامه (قده) محل بحث وتأمل من حيث المبنى ومن حيث البناء. فهنا مطلبان:

المطلب الاول: التأمل من حيث المبنى. وتوضيحه: أن الشارع الشريف إذا قال (إذا صليت فكبّر ثم أت بقيام وقراءة لاحقين للتكبيرة سابقين للركوع) فقد اعتبر على عهدة المكلف أمرين: قراءة وقيام. وكلا هذين الأمرين مقيدان بسبق ولحوق، أي بسبق التكبيرة ولحوق الركوع، فلا تقع القراءة المعتبرة في غير هذا الحد، ولا يقع القيام المعتبر في غير هذا الحد، فكل منهما مطلوب ولكنه مطلوب بعد التكبير وقبل الركوع، فهذا المقدار الذي جاءنا من الشارع، ولكن ما هي نسبة القراءة للقيام؟ هل نسية اللا بشرط؟ أو نسبة الضيق الذاتي؟ أو نسبة البشرط شيء؟ فهنا مباني ثلاثة:

المبنى الاول: ما ظهر من كلام المشهور منذ صاحب الجواهر فما بعده، ان النسبة بينهما لا بشرط، فالمشرع الشريف اعتبر من الصلاة قراءة مسبوقة بالتكبير ملحوقة بالركوع، واعتبر من الصلاة قياماً مسبوقاً بالتكبير ملحوقاً بالركوع ولم يعتبر تقيد أحدهما بالآخر، فكون القراءة مشروطة بالقيام لم يرد عليه دليل، ومقتضى الاطلاق الإثباتي الاطلاق الثبوتي وهو ان نسبة القراءة للقيام نسبة اللا بشرط وإن كانا متقارنين لكن نسبة احدهما للآخر نسبة اللا بشرط، ولعل الملاك هو كذلك أي ان ما هو ملاك للصلاة يقتضي فقد وجودهما اما تقيد احدهما بالآخر فلا يقتضيه الملاك، فبناء على هذا المبنى يترتب الاثر العملي وهو ان من نسي فقرأ جالسا وتذكر قبل الركوع لا يجب عليه التدارك، لان القيام حال القراءة فات موضعه فلا يمكن تداركه والصلاة صحيحة بحديث (لا تعاد).

المبنى الثاني: مبنى المحقق النائيني (قده)، فهو أنّ النسبة بين القراءة والقيام لا لا بشرط، ولا بشرط، كلاهما لا. لا الاطلاق اللحاظي ولا التقييد اللحاظي، بل إن القراءة ضيّقة وهي القراءة حال القيام، والقيام ضيّق وهو ما كان حال القراءة من دون ان تكون بينهما لا نسبة الاطلاق ولا نسبة التقييد اللحاظيين.

وهذا تام على مباني النائيني (قده)، من أن تقابل الإطلاق والتقييد تقابل الملكة والعدم، فإذا امتنع احدهما امتنع الاخر، لان المتقابلين تقابل الملكة والعدم يعتبر ان يكون لهما محل قابل لهما. إذ يعتبر في اتصاف الشيء بالملكة قابلية اتصافه بعدمها، ويعتبر في اتصاف الشيء بعدم الملكة قابلية اتصافه بها، فلابد من محل قابل للاتصاف بكليهما، فإذا امتنع اتصاف المحل بأحدهما امتنع اتصافه بالآخر.

المبنى الآخر لدى النائيني: إذا تقيد احد الطرفين المتلازمين بطل محل الإطلاق والتقييد في الآخر. وقد مثلنا له أمس بتقييد الوجوب وضيق الواجب. فإن المولى إذا قال: تجب صلاة الظهر عند الزوال، فالوجوب مقيد بالزوال، فهذا المعبر عنه بتقييد الهيئة، فهل الواجب وهو نفس الصلاة المعبر عنه بالمادة هل هو الآن بعد ان قيد الوجوب بالزوال هل الصلاة بالنسبة للزوال مطلقة أو مشروطة؟ أو لا مطلقة ولا مشروطة؟ فقال المحقق (قده) بما أن هناك تلازماً بين الوجوب والواجب، وقد تقيد أحدهما الا وهو الوجوب تقيد بالزوال، بطل محل الإطلاق والتقييد في الواجب، لا يعقل فيه، لا الاطلاق لا يعقل فيه التقييد، اما انه لا يعقل فيه الإطلاق فإنه إذا كان الوجوب نفسه لا فعلية له الا بعد الزوال فكيف يتصور ان تقع الصلاة بصفة الوجوب في غير الزوال؟

إذن الصلاة بما هي واجبة لا يمكن ان تقع قبل الزوال. فتقييد الوجوب ابطل الإطلاق في الواجب. واذا بطل الإطلاق بطل التقييد ما يمتنع إطلاقه يمتنع تقييده لان تقابلهما تقابل الملكة والعدم فيعتبر في محلهما قابليته لهما معا فإذا لم يكن قابلاً للإطلاق لم يكن قابلاً للتقييد. فإذن كأن المسألة من باب ضيّق فم الركيّة. قيد الوجوب فالواجب تلقائيا يتولد ضيقاً. بلا حاجة إلى ان يضيق الواجب. بمجر انه ضيّق الوجوب ولد الواجب ضيّقاً.

فيقول النائيني: فالتقييد اللحاظي للوجوب أوجب تقيد الواجب ذاتاً لا لحاظاً. فإن الاطلاق والتقييد اللحاظيين ارتفعا، ارتفاع الإطلاق اللحاظي يقتضي ارتفاع التقييد اللحاظي، فهذا ولد ضيّقاً. وهذا معنى التقيد الذاتي.

وبالعكس، ما لو امتنع الاطلاق ويمتنع التقييد، كما في أخذ قصد الامتثال في متعلق نفس الامر، اخذ قصد امتثال الامر في متعلق نفس الامر يقولون غير معقول. فهنا التقييد صار غير معقولاً، حيث يمتنع التقييد يمتنع ا الإطلاق. متى يكون امتناع الاطلاق موجباً لامتناع التقييد، متى يكون امتناع التقييد موجبا لامتناع الاطلاق، تقييد الوجوب موجب لامتناع اطلاق الواجب فيمتنع التقييد، وتقييد متعلق الامر بقصد امتثاله ممتنع فيمتنع الاطلاق فيه، فنحتاج لاكتشاف الاطلاق والتقييد الى متمم الجعل.

وتطبيق هذه الكبريات على محل الكلام، ان يقال: في المقام قال المولى إذا صليت فكبّر وأت بقيام وقراءة بعد التكبير مباشرة وقبل الركوع. فيقول بمجرد ان يقول المولى هكذا تضيق احدهما بالآخر. فإذا طلب منها قراءة بعد التكبير وقياماً بعد التكبير وكلاهما قبل الركوع اذن لا محالة سيتضيق احدهما بالآخر فاعتبارهما معاً مقيدين بسبق التكبير ولحوق الركوع، إعتبارهما بهذا النحو مقيدين بسبق التكبير ملحوقين بالركوع مباشرة أوجبا بطلان الاطلاق والتقييد بالنسبة لكل منهما بلحاظ الآخر، فلا القيام مطلق بلحاظ القراءة، ولا القراءة مطلقة بلحاظ القيام، ولا القيام مشروط بالقراءة، بل انه من البداية ما اعتبره من القيام ضيّق لا يتعدى لغير حال القراءة، وما اعتبره من القراءة ضيق لا يتعدى لغير حال القيام. وهذا أوضح مثال (ضيّق فم الركيّة).

فقد يقال على مبنى النائيني إذن لو قرأ نسياناً جالساً، فتذكر قبل الركوع عليه أن يتدارك، لأن ما طلب منه قراءة ضيّقة وهي القراءة حال القيام. ما طلب منه قيام ضيّق قيام حال القراءة فيمكنه التدارك فيرجع ويتدارك. فلا تظهر الثمرة.

ولكن، يقال أن مبنى الشيخ النائيني صحيح، لكن هذا إذا لم يكن للإطلاق اللحاظي أثر عملي فيترتب كلام النائيني، يعني لو ان المولى في المقام اكتفى بأن اوجب والقيام والقراءة بعد التكبير وقبل الركوع فهذا كلام صحيح، فضيّق كل منهما بالآخر حتماً.

ولكن لو ان المولى مع التفاته إلى هذا الضيق في نسبة كل منهما للآخر أخذ الإطلاق في مقام الجعل، يعني أخذ القراءة لا بشرط من جهة القيام. [[43]](#footnote-43)فإنه يترتب على هذا الاطلاق اللحاظي أثر عملي وهو ما ذكرناه، انه لو نسي فقرأ جالساً فتذكر بعد الركوع، فيقول أن المولى أخذ في مقام الجعل الإطلاق، يعني أخذ اللا بشرطية، فبعد ان اخذ المولى اللا بشرطية إذن القراءة ليست مشروطة بالقيام وقد أتيت بها، وأما القيام حالها فقد فات محله. إذن للإطلاق في مقام الجعل أثر عملي وإن كان الضيق الحاصل بأخذ كل منهما مقارناً ضيقاً قهرياً على المولى، لكن للإطلاق أثر عملي فلو أخذه لترتب عليه الأثر.

المبنى الثالث: مبنى السيد الخوئي (قده)، ذكر امرين في المقام. فالسيد جمع بين مبنى النائيني والاصفهاني.

فأفاد في المقام:

الأمر الاول: إن مبنانا إذا استحال أحد الأمرين تعين الآخر، لان تقابل الإطلاق والتقييد الثبوتيين، تقابل الضدين الذين لا ثالث لهما، إذا استحال التقييد تعين الاطلاق، ففي سائر الموارد نحن نقول بهذه المقالة، ولأجل ذلك قلنا إذا استحال أخذ قصد امتثال الامر في متعلق الامر تعين الإطلاق. فهنا في المقام ايضاً نقول انت مخير بين ثلاث محتملات: اما الجعل مهمل، وهو غير معقول، لان مقتضى معلومية الملاك معلومية الجعل. وإما أن يكون مشروطاً، وإما أن يكون مطلقاً. والمفروض ان الاطلاق غير ممكن لان لازم الاطلاق والا بشرطية أن تصح القراءة في غير حال القيام عمداً. وهذا مما لم يقل به أحد، فتعين أن تكون القراءة مشروطة بالقيام اشتراطا لحاظياً.

الأمر الثاني: أننا لو اغمضنا النظر عن هذا المبنى فإن مقتضى الارتباطية في المركبات الاعتبارية تقيد كل جزء بالجزء الآخر. فالركوع المطلوب في الصلاة، الركوع المسبوق بالقراءة المحلوق بالسجود، والسجود المطلوب في الصلاة السجود المسبوق بالركوع الملحوق بالتشهد.

فمقتضى الارتباطية ان نلتزم ان القيام مشروط بالقراءة، والقراءة مشروطة بالقيام، فمقتضى اشتراط القراءة بالقيام عدم تمامية الثمرة، من قرأ جالساً فتذكر قبل الركوع، فيأتي بالقراءة مرة أخرى لتدركهما معاً قيام بقراءة وقراءة بقيام.

ويلاحظ على ما أفيد: مع غمض النظر عما ذكره في المبنى الكبروي، وحتى لو سلمنا بأن التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل الضدين الذين لا ثالث لهما فإذا امتنع الاهمال وامتنع التقييد تعين الإطلاق، واذا تعين الإطلاق تعين التقييد. ولكن الكلام والنقاش في الصغرى، المقام استحالة الإطلاق، لأنه مقتضى الإطلاق صحت القراءة دون قيام عمداً، لذلك إذا الإطلاق منتفٍ يتعين التقيد، والحال ان الأمر ليس كذلك. إذ بعد ان اعتبر المولى القيام بعد التكبيرة وقبل الركوع، واعتبر القراءة بعد التكبيرة وقبل الركوع لا محالة لا يقع احدهما في حال عدم الآخر عمداً. فبمجرد ان تقول يجب على المصلي ان يكبر ويقوم بعد التكبير مباشرة، قبل الركوع مباشرة، وان يقرأ بعد التكبير مباشرة وقبل الركوع مباشرة، بمجرد ان تعتبرهما مقيدين بالسبق واللحوق لا محالة لا يكون للقراءة صورة في فقد ترك القيام عمدا ولا يكون للقيام صورة في فرض ترك القراءة عمداً. لا يتصور.

إذن فدعوى ان الاطلاق ممتنع في المقام فيتعين التقييد، فالإطلاق ليس ممتنعاً ولا يترتب على الإطلاق هذا الذي الأثر. وإنما يترتب على الإطلاق الأثر في حال النسيان. فبالنتيجة: حتى لو سلمنا كبريات سيدنا الخوئي لسنا ملزمين بالتقييد في المقام.

ودعوى ان مقتضى الارتباطية ان يتقيد كل جزء بالآخر ليس تاماً، فإن مقتضى الارتباطية بين أجزاء الصلاة أن يتقيد كل جزء بسبق الجزء الآخر أو لحوقه، وأما تقيد احد المتقارنين بالآخر لغو، لا انه لابد منه، بل هو لغو، إذ بعد ان اخذهما الشارع متقارنين. فمضافاً للاقتران أن يشترط أحدهما بالآخر، فإن هذا الاشتراط لغو زائد لا حاجة له.

### 069

ذكرنا فيما سبق: أن سيدنا (قده) أفاد بأنه لا فرق في الثمرة العملية بين القول بأن القيام حال القراءة جزء من الصلاة، أو أن القيام شرط في صحة القراءة، فعلى كل حال إذا قرأ جالساً ناسياً ثم التفت قبل الركوع تدارك لان القراءة على كل حال مشروطة بالقيام، بمقتضى كون الصلاة مركباً ارتباطياً.

وقلنا بأن المناقشة معه تارة مبنائية وأخرى بنائية.

وقد سبق الكلام في المناقشة المبنائية، وذكرنا فيها أن ما أفاده من أن الإطلاق والتقييد متقابلان تقابل الضدين الذين لا ثالث لهما وأنه اذا امتنع الاطلاق في المقام يتعين التقييد. ذكرنا ان التقييد لغو، وعلى فرض عدم لغويته فإن التقييد الذي يفرض نفسه على المولى لا يكشف عن حدود الملاك، لان المفروض ان التقييد إنما ثبت لأجل هذه القاعدة العقلية وهي (ان تقابل الاطلاق والتقييد تقابل الضدين الذين لا ثالث لهما) فاذا انتفى احدهما تعين الاخر، فتعيين التقييد لا لأن الملاك في التقييد بل لأن مقتضى القاعدة العقلية تعينه، فهذا التقييد إن لم يكن لغوا فلا يكشف عن حدود الملاك لانه يفرض نفسه على المولى في مقام الجعل، وبالتالي فلا يصح ان يرتب عليه الأثر، بان يقال: إن اثر هذا التقييد أن من قرأ جالساً ناسياً فعليه التدارك.

هذا من حيث المبنى.

أما من حيث البناء: سلمنا أن مقتضى الارتباطية اشتراط القراءة بالقيام، لكن ما هو القيام الذي اخذ شرطاً في القراءة؟ هل القيام حال طبيعي القراءة؟ او القيام مع الحصة؟ بمعنى هل ان الذي أمر به المولى القراءة بشرط القيام مطلقا؟ والقيام بشرط القراءة مطلقاً؟ ام ان الذي امر به المولى القراءة بشرط القيام الذي هو حال طبيعي القراءة؟

فإن كان ما أمر به المولى القراءة بشرط القيام مطلقاً، والقيام بشرط القراءة مطلقا، إذن من قرأ جالساً ناسياً والتفت قبل الركوع يعيد لانه امر بحصة من القراءة وهي القراءة بشرط القيام ولم تحدث، فيعيدها، او امر بقيام وهو القيام بشرط القراءة، ولم يتحقق فيعيد.

أما اذا قلنا بالاحتمال الثاني الذي ينسجم مع الارتباطية وهو أنك مأمور بقراءة مشروطة بقيام، لكن ذلك القيام الذي هو شرط هو القيام حال طبيعي القراءة لا حال القراءة المشروطة به، فاذا كان الشرط القيام حال طبيعي القراءة فاذا قرأ جالساً ناسيا ًفقد صدر منه طبيعي القراءة، واذا صدر منه طبيعي القراءة فقد فات محل القيام، لان الشرط القيام حال طبيعي القراءة لا القيام حال القراءة الخاصة المشروطة. فان الطبيعي لا يتكرر. فقد حصل طبيعي القراءة، ولذلك بناء على هذا المحتمل الثاني لو انه قام فتدارك فهذا عمل لغو، لان المطلوب منك القيام حال طبيعي القراءة وهذا الذي اتيت به ليس القيام حال الطبيعي بل قيام مع فرد آخر من القراءة فليس هو المأمور به.

إذن حتى لو سلمنا مع سيدنا (قده) بأنه يشترط في القراءة القيام لا محالة، بمقتضى ان المركب الصلاتي مركب ارتباطي، لكن ما هو الشرط؟ هل ان الشرط القيام مطلقا؟ ام ان الشرط القيام عند طبيعي القراءة؟ فنحن نقول: بانه لا تقتضي الارتباطية اكثر من الثاني، فاذا قرا جالسا ناسيا فقد فات محل القيام واذا فات محله لا يجب عليه التدارك، فتظهر الثمرة حتى على القول بالشرطية بناءً على الارتباطية.

فالنتيجة: هي ترتب الثمرة العملية سواء بنينا على القول بالارتباطية ام لم نقل.

البحث الثالث: إذا لم نصل إلى دليل لا ندري هل أن المعتبر هو قيام حال القراءة؟ او قراءة بشرط القيام؟ فلدينا علم اجمالي يدور بين طرفين: اما قيام مع قراءة؟ او قراءة بشرط القيام. فهل هذا العلم الاجمالي منحل حقيقة أم منحل حكماً؟ فهناك دعوييان: دعوى الانحلال الحقيقي. ودعوى الانحلال الحكمي.

الدعوى الاولى: الانحلال الحقيقي، عندما نعلم اجمالً بأن المجعول إما القيام والقراءة، أو القراءة بشرط القيام، هل هذا من باب الدوران بين المتباينين؟ ام بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

فنقول ان الميزان في كون العلم الاجمالي بين الاقل والاكثر ان هناك ماهية مشتركة بين اللا بشرط وبين البشرط شيء، فاذا دار امر الصلاة هل يشترط فيها جلسة الاستراحة ام لا يشترط، فبالنتيجة هناك قدر مشترك بين الأمرين الا وهو أن أصل الصلاة معتبرة، غاية ما في الباب هل هي معتبرة بشرط شيء اي بشرط بجلسة الاستراحة؟ او معتبرة لا بشرط؟ هذا سميناه علم اجمالي لانه دائر بين بشرط شيء ولا بشرط، ولكن مع ذلك حيث انه يوجد بينهما قدر مشترك وهو مطلوبية أصل الصلاة، نقول: فينحل العلم الإجمالي المذكور إلى متيقن ومشكوك، فالمتيقن اعتبار اصل الصلاة والمشكوك هو البشرط، لان اللا بشرط مساوق للرخصة واطلاق العنان وليس فيه اي كلفة واي مؤنة، لذلك نقول العلم الاجمالي ينحل الى متيقن وهو اعتبار اصل الصلاة، ومشكوك وهو الكلفة الزائدة الا وهي البشرط شيء.

وأما اذا دار الامر هل ان جلسة الاستراحة واجبة في الصلاة ام ان التكبيرة بعد السجدتين مانع؟ فهذا لا يوجد بينهما قدر مشترك، اذن هو من العلم الاجمالي بين المتباينين.

ومحل كلامنا من دوران الامر بين الاقل والاكثر لا من دوران الامر بين المتباينين، يعني نعلم ان الشارع اوجب علينا قبل تكبيرة الاحرام وقبل الركوع قراءة وقياماً. فهذا قدر متيقن. ولكن هل أوجب علينا القراءة بشرط القيام؟ والقيام بشرط القراءة؟ ام لا؟ البشرطية هي المشكوكة.

فقد قال أغلب الأعلام بان العلم الاجمالي الدائر بين الاقل والاكثر الارتباطيين منحل حكما ولكن ذهب السيد الصدر الى انه منحل حقيقة.

ان الانحلال بلحاظ مقام الجعل غير موجود وإنما الانحلال بلحاظ ما يدخل في العهدة، اي المكلف اذا شك فلا يدري هل امر بالصلاة على نحو اللا بشرط من جهة جلسة الاستراحة او امر بالصلاة على نحو البشرط شيء، فبالنسبة الى مقام الجعل لا يوجد، ولكن بحسب ما يدخل في العهدة، ما هو المعلوم دخوله في العهدة وما هو المشكوك؟ فبحسب ما دخل في العهدة نقول: القدر المتيقن مما دخل في العهدة مطلوبية عشرة اجزاء، وأما الجزء الحادي عشر الا وهو جلسة الاستراحة هل دخل في العهدة ام لا؟ مشكوك شكا بدوياً، فبلحاظ ما دخل في العهدة هناك انحلال حقيقي.

إن قلت فأين اللا بشرط .

قلنا: ان وصف اللا بشرط ليس تكليف بل هو ترخيص وإطلاق عنان، فهذا النحو من الوصف لا يدخل في عهدة المكلف، فالذي دخل في عهدة المكلف مطلوبية عشرة اجزاء والجزء العاشر لانه مشكوك شكا بدوياً فقد حصل انحلال حقيقي اذا دار الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين. ومنه محل الكلام.

فنحن نقول أن ما دخل في عهدتي بعد تكبيرة الإحرام قبل الركوع قيام وقراءة، اما هل دخل في عهدتي اشتراط القيام بالقيام واشتراط القراءة بالقيام فهذا مشكوك، وأما اللا بشرطية بينهما فهي مجرد ترخيص وإرخاء وإطلاق عنان فلا تصلح للدخول في العهدة، إذن هناك انحلال حقيقي بلحاظ عالم العهدة.

اما بلحاظ عالم الامتثال. لنفترض أنه لا يوجد انحلال حقيقي في باب الاقل والأكثر الارتباطيين حتى في عالم العهدة، هل يوجد في المقام انحلال حكمي أم لا؟ والميزان في الانحلال الحكمي جريان أصالة البراءة في أحد الطرفين بلا في الطرف الآخر. هل المقام كذلك حتى يحصل انحلال حكمي؟ نقول، نعم، بيان ذلك: لا شك أن ترك القيام حال القراءة او ترك القراءة حال القيام عمداً مبطل، فلا وجه لجريان البراءة عنه، وأما تقيد القراءة بالقيام والعكس الذي يترتب عليه انه لو ترك القيام حال القراءة سهوا هل تبطل صلاته؟ فتجري البراءة عن مبطليته، فنحن دائرون بين مبطلتين: مبطلية معلومة لا تجري البراءة عنها. ومبطلية مشكوكة تجري البراءة عنها. فإذا ترك القيام او القراءة عمداً بطلت صلاته ولا معنى لجريان البراءة، بينما إذا ترك القيام حال القراءة سهواً نشك في المبطلية فنجري البراءة. إذن جرت البراءة في فرض الترك السهوي بلا معارض، فحصل الانحلال الحكمي.

### المسألة الثالثة: قال: سيد العروة (قده): المراد من كون القيام مستحبا حال القنوت

انه يجوز تركه بتركه لا انه يجوز الاتيان بالقنوت جالسا عمداً، ولكن نقل عن بعض العلماء جواز اتيان القنوت جالسا وأن القيام مستحب لا شرط، وعلى ما ذكرنا فلو اتى به جالساً عمداً لم يأت به، بل تبطل صلاته للزيادة).

فهنا مطالب:

المطلب الاول: هل ان القيام حال القنوت مستحب في نفسه؟ أم أن القيام حال القنوت شرط فيه؟

فإن قلنا بأنه مستحب في نفسه، إذن هناك مستحبان مستقلان، فيصح الاتيان بالقنوت جالسا ويعتبر امتثالا لامره الندبي للقنوت، غايته انه ترك مستحبا آخر وهو القيام. واما اذا قلنا بان المستحب القنوت بشرط القيام فلو اتى به جالسا لم يأت بالقوت المستحب.

وذهب سيدنا الخوئي وغيره الى ان هناك دليلين يمكن ان يستفاد منهما الى ان القنوت المستحب القنوت بشرط القيام.

الدليل الأول: الجمع بين روايتين، رواية تقول: (الصحيح يصلي قائما)، وظاهرها اعتبار القيام من التكبيرة الى الركوع.

وهناك رواية أخرى تقول: (فليقنت قبل ركوعه وبعد الفاتحة). فإذا جمعنا بين الصحيح يصلي قائما، وبين قوله: فليقنت بعد الفاتحة وقبل الركوع، كان مقتضى الجمع بينهما، ان القنوت المستحب القنوت حال القيام.

وقد يناقش في أن الدليل الاول (الصحيح يصلي قائما) ظاهر فيما هو من الصلاة، فان من هو من الصلاة يؤتى به قائما وحيث ان القنوت ليس جزءا من الصلاة بل هو مستحب في ظرف الصلاة فالرواية أجنبيه عنه. وأما الرواية الثانية (يقنت بعد الفاتحة وبعد الركوع) غاية ما يستفاد منها أن هذا تحديد للمستحب وان ظرفه بين الفاتحة والركوع اما انه في حال القيام ام في حال الجلوس فليس هذه الروايات في مقام بيانه.

الدليل الثاني: ما ورد في ركعة الوتر، حيث قال: (فان نسي فليرجع قائماً وليقنت). فان ظاهرها ان القنوت المطلوب ندبيا هو القنوت حال القيام.

وحيث إن الخصوصية لركعة الوتر من صلاة الليل محتملة فالتعدي الى الصلوات المفروضة مشكل.

إذن لم يقم دليل على ان القيام شرط في صحة القنوت، فمن المحتمل ما يقوله صاحب القول الآخر من أن كليهما أمر مستحب.

المبحث الثاني: الثمرة العملية. قال هناك ثمرتان:

الثمرة الاولى: لو قنت جالساً وكانت وظيفته الصلاة قائماً، فإذا فرضنا أنه شرط فما اتى بالقنوت المستحب، وإذا فرضنا انه مستحب آخر فقد أتى بالقنوت المستحب.

الثمرة الثانية: لو انه مضافا الى قنوته قائما قنت جالساً أو أنه عمداً أتى بالقنوت جالساً. فهل هذه زيادة مبطلة؟ وهي التي ركز عليه سيد العروة: لو قنت جالساً عمداً بعد ان انتهى من القراءة قائماً جلس وقنت عمداً ثم قام وركع عن قيام. فهنا هل يعد القنوت جالسا زيادة مبطلة امل لا؟ وهذا يرتبط بعناوين ثلاثة:

العنوان الاول: على مبنى سيدنا الخوئي ان الزيادة متقومة بقصد الجزئية، وهذا لم يقصد الجزئية، بل لا معنى لقصد الجزئية لأن القنوت ليس جزءا من الصلاة، فأتى بما هو مستحب جالساً، فهو لم يقصد الجزئية حتى يكون هذا العمل زيادة مبطلة.

العنوان الثاني: على من يقول ان تكرار ما هو معتبر في الصلاة جزءا او ظرفاً، تكرار ما هو المعتبر، تكراره في غير محله زيادة، فهذه زيادة. لكن هل هي زيادة مبطلة ام لا؟ هل تنحصر الزيادة المبطلة في الزيادة في الواجبات ام تشمل حتى هذه الأمور الندبية؟

هل هذه زيادة مبطلة؟ أم انه تشريع في مقام الامتثال. وهل التشريع في مقام الامتثال مبطل ام لا؟

### 070

وصل الكلام إلى أن من أتى بالقنوت حال الجلوس عمدا مع أن وظيفته الصلاة قائماً، فبناء على أن القيام ليس شرطاً في صحة القنوت، وإنما هو مستحب آخر، فلا إشكال في صحة صلاته، ولكن بناء على أن القيام شرط في صحة القنوت. ولكن المكلف اتى بالقنوت جالسا عمداً لا بقصد الدعاء ولا بقصد الذكر المطلق وإلا فصلاته صحيحة، وانما بقصد امتثال الامر بالقنوت، فهل ان ما اتى به زيادة أو تشريع.

**فهناك ثلاث مباني في الزيادة:**

**المبنى الاول:** ما ذكره السيد الخوئي من أن الزيادة هي الاتيان بالعمل بقصد الجزئية. فإن المركبات الاعتبارية تدور مدار القصد فإدخال شيء فيها أو إخراج شيء منها كله منوط بالقصد، لأجل ذلك لا يصدق أنه زاد في صلاته الا إذا قصد ضم شيء لصلاته بأن قصد الجزئية من صلاته. فإذا كان المدار في الزيادة على قصد الجزئية فالمكلف يعلم ان القنوت ليس جزءاً من صلاته لأنه مستحب، فاذا علم المكلف ان القنوت ليس جزءاً من صلاته قطعا وإنما هو مستحب لا يتعقل منه قصد الجزئية، فإذا اتى بالقنوت امتثالاً لأمره الاستحبابي ولكن في غير موضعه بأن اتى به جالسا فهذا تشريع وليس زيادة، فإن الزيادة منوطة بقصد الجزئية وهو يعرف انه ليس بجزء فحيث لا يتأتى منه قصد الجزئية فقد قصد التشريع. ويأتي الكلام في التشريع، الكلام في العمد.

**المبنى الثاني:** ما ذهب اليه سيد العروة وجمع منهم السيد الاستاذ من ان الزيادة عبارة عن تكرار المسانخ أو الاتيان به في غير موضعه أو الاتيان بما ليس مسانخ بقصد الجزئية. فما كان مسانخا لا يحتاج الى قصد الجزئية فمن كرر التشهد يعتبر زاد في صلاته قصد الجزئية أم لم يقصد، ومن كرر السلام ومن أتى بثلاث سجدات فقد زاد في الجزئية. وأما في غير المسانخ كما لو أتى بقفرة أثناء الصلاة فهذا لا يصدق عليه زاد في صلاته حتى يقصد الجزئية، فقصد الجزئية معتبر في غير المسانخ لا في المسانخ، وإلا فالمسانخ مجرد تكراره أو إتيانه في غير موضعه يعد زيادة. فإنهم يرون ان العرف يرى صدق الزيادة في المسانخ بمجرد تكراره أو نقله عن غير موضعه، فعلى هذا المبنى الآخر لا تصدق الزيادة ايضاً، لان المفروض ان القنوت ليس من اجزاء الصلاة، حيث انه ليس جزءاً من أجزاء الصلاة وانما هو مستحب اتى به في غير موضع بقصد الاستحباب الخاص فهذا تشريع وليس زيادة.

**المبنى الثالث:** وهو الذي اخترناه: ان الزيادة في المركبات الاعتبارية اعم من قصد الجزئية أو الظرفية. فإن قوله (ع): (من زاد في صلاته) ولم يقصد من زاد من صلاته. حتى يدور الامر مدار قصد الجزئية، فإنه لو قام من زاد من صلاته، قلنا لابد ان يقصد الجزئية من الصلاة حتى يصدق انه زاد، اما إذا كان التعبير الوارد (من زاد في صلاته) فهذا لا يتوقف على قصد الجزئية فاذا أتى بعمل قاصداً أن الصلاة ظرف له، وان لم يقصد انه جزء من الصلاة فقد زاد في صلاته، وإن لم يزد لكنه زاد فيها، فعندما يأتي بشعر قربة الى الله قاصداً ان الصلاة ظرف لشعره، فقد زاد في صلاته، فلا فرق في صدق هذا العنوان بين قصد الجزئية أو قصد الظرفية. بناءً على هذا (المبنى الإتيان بالقنوت حال الجلوس عمداً بقصد الاستحباب الخاص) يعد زيادة. فتشمله (من زاد في صلاته فعليه الإعادة) فتكون صلاته باطلة.

أما على المبنيين الاوليين من ان هذا ليس زيادة وانما هو تشريع، فهل هو مبطل أم لا؟ ذكرنا سابقاً أقسام تشريع: فقد يكون تشريعا في الجعل، وقد يكون تشريعا في التطبيق، وقد يكون تشريعا في الامتثال. فالمكلف يقول لم اشرع في الجعل لأنني ما زلت اعتقد ان المجعول من قبل المولى عز وجل ليس مشتملاً على قنوت جالساً. كما أنني لست مشرّعاً في مقام التطبيق، لأنني أقول بأن هذه الصلاة التي فيها قنوت حال الجلوس ليست مصداقا لما جعله الله، فأنا في مقام التطبيق أيضاً لست مشرعاً، لأنني معترف أن هذ الصلاة المشتملة على القنوت في حال الجلوس ليست مصداقاً لما هو المجعول، فلا تشرعي عندي في مقام التطبيق. وإنما التشريع الصادر منيّ متحمض في الامتثال، فالمكلف مثلا يريد ان يتقرب إلى الله بهذا الفرد، وإن كان مجعول المولى غير هذا، ومصداقه مجعول لغير هذا، لكني اتقرب اليك بهذا الفرد وهي الصلاة المشتملة على القنوت جالساً عمداً. فهذا مشرع في مقام الامتثال. يعني أعتبر أن هذا الفرد وإن لم يكن مصداقاً لكنه مقرّب بفضله تعالى. فهل التشريع في مقام الامتثال مبطل؟ أم لا؟ الظاهر ان العمل ليس مشتملاً على مبغوض، فسواء قلنا إن التشريع عنوان للقصد، أو قلنا ان التشريع عنوان للعمل، على كلا المبنيين اشتمال الصلاة على قنوت حال الجلوس بقصد الاستحباب مع ان القنوت حال الجلوس ليس جزءاً لا يعد من اشتمال العمل على ما هو مبغوض لدى المولى كي يكون منافياً للمقربية.

### **المسألة السادسة: إذا** زاد القيام فهنا صور ثلاث:

**الصورة الاولى**: زيادة القيام غير الواجب، كما لو قام في محل القعود سهواً، يعتبر أن يجلس بين السجدتين، ولكنه بين السجدتين وقف، ثم نزل، وسجد السجدة الأخرى، فقام في محل القعود بقيام غير واجب، أحدث زيادة في القيام غير الواجب، فيقول سيدنا (قده) لا اشكال في صحة صلاته عمداً فضلا عما إذا كان سهواً. فلو افترضنا انه قام عمداً، اتى بعمل مباح، الصلاة بالنسبة اليه لا بشرط، فصلاته صحيحة بكلام، نعم لو استلزم محو صورة الصلاة كما لو كان القيام طويلا أو متكرراً، اما مجرد القيام بين السجدتين والمفروض ان يكون جالساً فهذا قيام في محل القعود غير مبطل للصلاة إذا وقع عمدا فضلا عما إذا وقع سهواً.

**الصورة الثانية:** القيام حال القراءة والقيام بعد الركوع. أما القيام حال القراءة، فقد ذكر سيدنا الخوئي انه لا يتصور فيه الزيادة الا بزيادة القراءة نفسها. فاذا كان كذلك فزيادته بزيادة القراءة، وزيادة القراءة ان كانت عمدية ابطلت الصلاة، وإن كانت سهوية شملها حديث (لا تعاد) فصلاته صحيحة. وأما القيام بعد الركوع فيتصور فيه الزيادة كما إذا قام بعد الركوع ثم هوى إلى السجود وقبل ان يصل الى حد السجود رجع وقام، فهذه ايضا زيادة للقيام بعد الركوع، فهذه الزيادة ان كانت عمدية ابطلت والا شملها حديث (لا تعاد).

**الصورة الثالثة:** الزيادة في القيام الركني، وهو القيام المتصل بالركوع بناء على الفتوى المعروفة أن القيام المتصل بالركوع ركن.

فقد أفاد سيدنا (قده) أنه لا هنا أن يتصور زيادة إلا بتصور زيادة الركوع نفسه، وزيادة الركوع على كل حال مبطلة، سواء وقع ذلك عمداً أو سهواً.

### **المسألة السابعة: إذا** شك في القيام. فالقيام له صور:

**الصورة الاولى**: أن يشك في القيام حال تكبيرة الاحرام. وتارة يكون الشك قبل الدخول في القراءة وأخرى قبل الدخول. فالصورة الأولى لها فرعان:

الفرع الأول: أن يشك بالقيام حال تكبيرة الإحرام وقد دخل في القراءة. ولا اشكال حينئذ في جريان قاعدة التجاوز أو الفراغ.

الفرع الثاني: أن يشك في القيام حال تكبيرة الاحرام قبل الدخول في القراءة. إذا شك في أنه قام حال تكبرة الإحرام أم لم يقم، والمفروض انه بعد لم يدخل في الجزء المترتب. فما هو الحكم. هل ان تكبيرة الاحرام مشروطة بالقيام أم لا؟ هل ان القيام حال تكبيرة الاحرام واجب مستقل أم لا؟ تختلف تجريان القاعدة باختلاف المباني. فان قلنا بأن تكبيرة الاحرام مشروطة بالقيام، بعد ما فرغ من التكبيرة شك هل ان التكبيرة وقعت عن قام أم لا؟ فقد شك في الصحة وليس في الوجود، والشك في الصحة مجرى لقاعدة الفراغ. السيد الخوئي بنى على هذا المبنى فأجرى قاعدة الفراغ.

**المبنى الثاني**: إن التكبيرة ليست مشروطة بالقيام، وأن القيام واجب آخر، فبناء على أن القيام واجب آخر. هل القيام هو المشروط بطبيعي التكبيرة؟ أو القيام المشروط بالتكبيرة الخاصة وهي المشروطة به؟ أم القيام في حد ذاته؟ فإن قلنا بأن الواجب القيام المشروط بطبيعي التكبيرة، فقد فات محله، لا يمكن تداركه لان التكبيرة وقعت، فالقيام المشروط بطبيعي التكبيرة فات محله، فسواء قلنا بكذا وغيره فلا يمكن تداركه بما انه فاته بعذر يشمله حديث لا تعاد. وأما إذا قلنا أن القيام مشروطب التكبيرة الخاصة وهي التكبيرة المشروطة بالقيام. أو قلنا بأن الواجب القيام في حد ذاته. فهنا ياتي بحث في قاعدة الفراغ والتجاوز يتعلق بمثبتات القاعدة، لانه مع غمض النظر عن اجراء القاعدة، فهذا شخص لا يمكن تصحيح صلاته، لانه إذا كان اللازم هو القيام المشروط بالتكبيرة الخاصة، وهو لا يدري وقعت التكبيرة الخاصة أو لا. أو كان اللازم القيام حال التكبيرة، فلا يمكنه التدارك الا باعادة التكبيرة واعادة التكبيرة فيها إبطال لصلاته فهذا الشك لا يمكنه تصحيح صلاته.

ولكن إذا جئنا لقاعدة الفراغ فقلنا نجري قاعدة الفراغ في التكبيرة فهل يثبت بها القيام أم لا؟ أي ان نقول ان التكبيرة مشروطة بالقيام فاذا اجرينا قاعدة الفراغ في التكبيرة ثبت ان التكبيرة وقعت عن قيام، فهل يثبت بها القيام المشروط بها؟ أو يثبت بها القيام في حد ذاته؟. عندنا نقطة ذكرناها غير مّرة: وهي: إذا كانت الملازمة بين الأمرين بيّنة بالمعنى الأخص فتكون من لوازم إطلاق الدليل من لوازم مؤدى الدليل كي تكون من مصاديق الاصل المثبت. ونمثل لذلك: إذا لدينا ماء متنجس أقل من كر فتممناه كرّاً بطاهرٍ. فهل نستصحب نجاسة ذاك النصف؟ أو نستصحب طهارة النصف الآخر؟ السيد الخوئي يقول: الاستصحابان متعارضان، اما نجاسة النصف المتنجس فواضح، مقتضى استصحاب نجاسة النصف المتنجس نجاسة ملاقيه. فالماء نجس. لكن مقتضى استصحاب طهارة النصف الآخر طهارة ملاقيه؟! فلا يوجد عندنا هذا الحكم الشرعي. لكن لما كان الماء الواحد لا يتبعض حكمه من حيث الطهارة والنجاسة، فهذا ماء واحد فلا يمكن ان نحكم ان نصفه ما زال طاهر بمقتضى الاستصحاب ونصفه ما زال نجساً بمقتضى الاستصحاب، فهذا لا يقبله المرتكز المتشرعي، لان الماء الواحد لا يتبعض حكمه، فهذه القاعدة (الاء الواحد لا يتبعض حكمه) جعلت استصحاب النصف الطاهر مثبتاً لطهارة الباقي، ولا يعد من الأصل المثبت. إذن استصحاب نجاسة بعضه اثبتت نجاسة الباقي بالملاقاة، واستصحاب طاهرة بعضه اثبتت طهارة الباقي للحكم بين المائين ملازمة بيّنة واضحة. فهل هذا يعد من الاصل المثبت؟ كلا. فهذا ليس من الاصل المثبت؛ لان ملازمة واضحة بين مؤدى الاصل وبين أمر معين يجعله لازماً لدليل الاستصحاب، لا لمؤدى الاستصحاب، أي ان دليل الاستصحاب من مداليله الالتزامية ثبوت طهارة النصف الآخر، متى ما كان الملازمة بينة بالمعنى الاخص كانت مدلولا التزاميا لدليل الاستصحاب لا لازما لمؤدى الاستصحاب، فيخرج عن المثبتية، فاذا قيل ان الاصل العملي غير مثبت، نعم، غير مثبت إلا إذا كان الملازمة بينّة المعنى الأخص، بحيث يكون مدلولاً التزامياً لدليل الاصل العملي. فهل المقام من هذا القبيل. عندنا تكبيرة مشروطة بالقيام، وعندنا قيام واجب في نفسه، أو قيام مشروط أيضاً بالتكبيرة، فنحن اجرينا القاعدة في التكبيرة لأننا لا يمكن ان نجريها في القيام، لأن القيام مشكوك الوجود، وليس مشكوك الصحة، وإنما التكبيرة مشكوكة بالصحة، أجرينا قاعدة الفراغ في التكبيرة، قلنا صدرت منك تكبيرة صحيحة أي تكبيرة بقيام. فهل هذا يثبت القيام حالها؟ أو اصل مثبت؟ ام يقال الملازمة بين تكبيرة مشروطة بالقيام وقيام حالها ملازمة بيّنة بالمعنى الاخص لا يتصور العرف أن هناك تكبيرة وقعت مع القيام لكن القيام حالها ما وقع. التكبيرة بقيام وقعت بمقتضى قاعدة الفراغ. التفكيك بينهما يستهجنه العرف.

إذن مقتضى إطلاق دليل قاعدة الفراغ للتكبيرة ثبوت القيام. فإن قلت أشك بوجود القيام. نقول: انت اثبت وجود القيام بقاعدة الفراغ الجارية في التكبيرة. او تقول بأن هذا اصل مثبت؟ نقول: ليس اصلاً مثبتاً، لأن العرف يستهجن التفكيك هنا، بأن يقال له ثبت القيام كشرط في التكبيرة ولم يثبت كواجب في نفسه، فإن هذا التفكيك غير عرفي، إذن متى ما كانت الملازمة بين العرفين بأن كانت بينّة بأن العرف يستهجن التفكيك كان مدلولاً التزامياً لدليل الاصل وليس لازماً لمؤدى الاصل. هذا بالنسبة الى الشك في القيام حال التكبيرة.

### 071

ما زال الكلام في المسألة السابعة، وهي ما إذا شك في القيام، وذكرنا ان الشك في القيام له صور: **الصورة الاولى**: ألشك في القيام حال التكبير. **الصورة الثانية:** الشك في القيام المتصل بالركوع. وحيث إن لدينا مبنيين في القيام المتصل بالركوع:

**المبنى الاول**: أن القيام المتصل بالركوع مقوم للركوع. كما هو مبنى سيدنا الخوئي. فإذا شك المكلف في القيام المتصل بالركوع، على هذا المبنى، فقد شك في الركوع نفسه. لأن القيام المتصل مقوم لحقيقة الركوع فالشك في القيام شك في الركوع لا محالة، فإن كان شكا في الركوع فإن كان لم يدخل السجدة الثانية وجب عليه التدارك لأنه ما زال في المحل، وان كان قد دخل في السجدة الثانية فشك، فحيث انه من الشك في الركوع بعد تجاوز المحل تجري في حقه قاعدة التجاوز.

أما إذا قلنا بالمبنى الآخر وهو أن القيام المتصل بالركوع شرط وليس مقوماً لحقيقة الركوع، فحينئذٍ بمجرد أن ينتهي من الركوع فيشك، فهو شك في صحة الركوع. إذ المفروض ان القيام المتصل بالركوع شرط في الصحة، فإذا انتهى من الركوع فشك فقد شك في صحة العمل والشك في الصحة مجرى لقاعدة الفراغ فلا حاجة إلى الاعتناء. وأما إذا قلنا إن القيام المتصل بالركوع جزء مستقل من الصلاة، فمتى ما دخل في الركوع فقد تجاوز محله، فهو مجرى لقاعدة التجاوز.

**الصورة الثالثة:** الشك في القيام بعد الركوع، فإن القيام بعد الركوع واجب من واجبات الصلاة. فإذا شك فيه ما هي وظيفته؟ فقد افاد سيدنا (قده) في المقام: أن الواجب هل هو القيام المتصل بالركوع. أم الواجب منه طبيعي القيام بعد الركوع موصولاً أو مفصولاً؟. إن استفدنا من الأدلة إن الواجب من القيام بعد الركوع خصوص ما كان متصلا بالركوع لا مطلقا، فيقول متى ما شك فيه وقد سجد وقد هوى إلى السجود فقد فات محله لأنه لا يمكن تداركه الا بزيادة الركوع. متى ما شك هل قام بعد الركوع قياما متصلاً بالركوع فهذا الشك مما لا يمكن تداركه لأن محل هذا القيام قد فات، لأنه لو تداركه للزمه زيادة الركوع وزيادة الركوع مبطل على كل حال. فحيث إنه شك بعد فوت المحل فإن مقتضى القاعدة (لا تعاد). بلحاظ أنه حتى لو لم يحصل منه. حتى لو صادف واقعاً انه لم يحصل منه مع ذلك صلاته صحيحة، لأن مقتضى قاعدة لا تعاد ان الاخلال بما عدى الخمس من الواجبات إذا كان عن نسيان وذهول فهو غير ظاهر. لكن ما هي النكتة في شمول حديث (لا تعاد) للإخلال بالواجب بعد فوت محله؟ النكتة هي الذي يذكرها السيد الخوئي: كل ما لزمه من بقاء جزئيته إعادة الصلاة فمقتضى لا تعاد عدم جزئيته.

كلمة (لاتعاد الصلاة إلا من خمسة) نفس هذا التعبير مع غمض النظر عن الذيل، يقتضي أن كل واجب غير الخمسة يلزم من بقاء جزئيته إعادة الصلاة، فإن مقتضى لا تعاد عدم جزئيته. والقيام المتصل بالركوع لو بقي على جزئيته للزم إعادة الصلاة. إذن مقتضى (لا تعاد) انتفاء جزئيته في هذا الظرف، وهو ظرف تجاوزه إلى ما بعده.

**المبنى الثاني**: أن يقال: إن الواجب طبيعي القيام بعد الركوع موصولاً أو مفصولاً. حتى لو هويت قبل الركوع إلى قريب السجود ثم رجعت فقمت فقد حصل الواجب. لأن الواجب طبيعي القيام بعد الركوع موصولاً أو مفصولاً. وهذا هو الذي استظهره سيدنا (قده) في من الأدلة في مورده أن الواجب طبيعي القيام بعد الركوع. فإذا شكّ المكلف هل ان هذا القيام حدث بعد الركوع أم لا يحدث، فإن شك بعد ما سجد فالأمر واضح، لأنه مجرى لقاعدة التجاوز. وأما إذا شك فيه بعد الهوي لا بعد السجود. هنا دخل السيد في بحث تعرضنا له سابقاً. لذلك نتعرض للمباني فقط. فنباءً عليها تظهر الثمرة في محل الكلام**:**

**المبنى الاول**: أن يقال ما هو مسلك سيدنا الخوئي من ان المناط في قاعدة التجاوز تجاوز المحل الشرعي للمشكوك، وان المراد بتجاوز المحل الشرعي ان يدخل في الجزء المترتب فلا مجرى لقاعدة التجاوز عند الشك في القيام بعد الركوع الا بالدخول في السجود والا لم يدخل في الجزء المترتب شرعاً. قال: إما لاقتضاء عنوان التجاوز ذلك، وهذا ما أصرَّ عليه في أصوله: إن قول الإمام (ع) في صحيحة إسماعيل بن جابر: (كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمضي عليه). فإنه يقول لا يصدق عنوان (جاوزه) حتى يدخل في الجزء المترتب عليه. فنفس عنوان المجاوزة يقتضي ذلك. **هذا دليله الاول**.

**دليله الثاني**: قال بأن صحيحة زرارة التي قالت: رجل شك في التكبيرة بعد ما قرأ، ورجل شك في القراءة بعد ما ركع، ورجل شك في الركوع بعد ما سجد، ورجل شك في السجود بعد ما قام، قال: يا زرارة إذا خرجت من شيء وقد دخلت في غيره فشككت ليس بشيء). فأفاد سيدنا الخوئي (قده) قد يقال إن مقتضى اطلاق الذيل انه متى ما دخل في الذيل سواء كان الذيل غيرا شرعيّاً أو غيراً عرفياً فإنه يجري القاعدة. ولكنه يدفع هذا، فيقول: مقتضى احتفاف هذا الذيل بما يصلح للقرينية عليه عدم إطلاقه. والمفروض أنه ذكر في صدر الرواية (شك في التكبير بعد ما قرأ، وشك في القراءة بعد ما قرأ، وشك في الركوع بعد ما سجد، وشك في السجود بعد ما قام)، فكل الامثلة التي ذكرت في الرواية هي من قبيل الدخول في الجزء المترتب شرعاً، فهذا السياق صالح للقرينية على الذيل، فهو مانع من اطلاقه. فلا يصح التمسك بإطلاق الذيل في ان المناط في قاعدة التجاوز أن يدخل في مطلق الغير ولو لم يكن جزءاً مترتباً شرعاً.

**الدليل الثالث**: أو مفهوم القيد في صحيحة اسماعيل بن جابر، قال أبو جعفر (ع) (إن شك في الركوع بعد ما سجد فليمضي وإن شك في السجود بعد ما قام فليمضي) فالقيد وارد في لسان الامام لا في لسان الراوي، ومقتضى احترازية القيد ثبوت المفهوم، فنحن نتسمك في المقام بمفهوم القيد لا بمفهوم الشرط، فإن الرط هنا لا مفهوم له، فإن هذا من باب القضية الشرطية المسوقة لتحقق الموضوع، إذن الكلام هنا في مفهوم القيد لا في مفهوم الشك، (إن شك في الركوع بعد ما سجد). إذن يقول السيد الخوئي إن مفهوم القيد عدم ترتب الحكم على الطبيعي، فعندما يقول اكرم العالم العابد فمفهوم القيد انه ليس طبيعي العالم موضوعا للوجوب، مفهوم القيد عدم ترتب الاثر على الطبيعي. وفي المقام مفهوم القيد في قوله (إن شك في الركوع بعد ما سجد) أنه ليس الأثر وهو المضي مترتباً على طبيعي الشك في الركوع. فإذن مقتضى مفهوم القيد انه لا يمضي مطلقا بل يمضي في حدود معينة وفي حدود خاصة. فنباءً على ذلك ذهب سيدنا الخوئي إلى أنّ المدار على تجاوز المحل الشرعي بالدخول في الجزء المترتب. إذن في المقام لا بد ان يعتني ويرجع ويقوم القيام بعد الركوع، ثم يهوي مرة أخرى إلى السجود.

**المبنى الثاني**: أننا نسلّم أن المناط في قاعدة التجاوز تجاوز المحل الشرعي. لكن ليس المحل الشرعي بالدخول في الجزء المترتب بل المحل الشرعي بأن يتلبس بأمر ليس له أن يتلبس به شرعاً حتى يفرغ من المشكوك حال الالتفات، فهو لو كان ملتفتاً لا يتلبس بالهوي إلى السجود إلا أن يفرغ من القيام، إذن متى ما دخل في الهوي فشكّ في القيام أجرى قاعدة التجاوز. فإنه قد تجاوز المحل الشرعي. لأن المحل الشرعي حده ان لا يتلبس بهذا الامر إلا بعد الفراغ من المشكوك حال الالتفات. وهو ما ذهب اليه السيد الاستاذ (دام ظله) وبنى على ذلك، ان قاعدة التجاوز تجري عند الدخول في مقدمات الغير، أي المقدمات المشرفة على العمل الآخر. مثلاً: شك في صلاة الطواف، وقد تحرك أو نهض من مكانه، فلا تجري القاعدة. إنما تجري القاعدة إذا دخل في مقدمات السعي، يعني في المقدمات القريبة العرفية للسعي، هنا تجري القاعدة، باعتبار انه شرعاً ليس له ان يتلبس بالسعي في الشروع بمقدماته الا بعد الفراغ عن المشكوك. إذن بالنتيجة هنا نجري قاعدة التجاوز. في المحل كذلك، شك في القيام بعد الركوع وقد هوى إلى السجود وإن لم يصل إلى حده هنا تجري قاعدة التجاوز. وذهب إلى هذا الوجه، قال بأن عنوان التجاوز ظاهر عرفاً في هذا لا كما ذكره سيدنا (قده) كما أن هذا مقتضى إطلاق الذيل في صحيحة زرارة، (إذا خرجت من شيء وقد دخلت في غيره)، ودعوى ان هذا الاطلاق محفوف بما يصلح للقرينية عليه ممنوعة لأن كل العبارات التي صدرت قبل هذا الذيل هي من لسان السائل لا من لسان الامام (ع) حتى تكون صالحة للقرينية عليه مانعة من احراز اطلاقه. وأما صحيحة اسماعيل بن جابر التي قال فيها: (إذا شكّ في الركوع بعد ما سجد فليمضي). فقد أفاد سيدنا (قده) ان مقتضى مفهوم القيد أن طبيعي الشك ليس موضوعا للأثر.

ونحن نسلّم مع سيدنا أن مقتضى مفهوم القيد ان طبيعي الشك في الركوع ليس موضوعا للأثر لكن هذا لا يعين انه بعد الدخول في الجزء المترتب. مثلا في محل كلامنا، وهو محل السؤال في الرواية، هناك صور:

**الصورة الاولى: أن يشك في الركوع وقد قام.**

**الصورة الثانية: إن يشك في الركوع وقد هوى.**

**الصورة الثالثة: ان يشك في الركوع وقد سجد.**

فاذا قال الامام ليس طبيعي الشك في الركوع موضوعاً للأثر. فكما يحتمل أن المدار على أن يدخل في السجود، يحتمل أن المدار على ان يدخل في الهوي، يحتمل ان المدار على أن يدخل في القيام، فكل هذه المناطات محتملة، ولا يتعين أحدها بمقتضى مفهوم القيد، فهذا لا ينافي ما ذكرنا من ان المدار في التجاوز على الدخول في المقدمات القريبة من الجزء المترتب.

**المبنى الثالث:** أن يقال المدار على التجاوز الطبعي، كما ذهب اليه المحقق الايرواني وجمع، من أن قاعدة التجاوز ليست إلا إرشاد إلى ما هو المرتكز العقلائي من أصالة عدم الغفلة. وبما ان المرتكز العقلائي يدور مدار الحيثية الطبيعة ان الانسان بطبعه ان لا يفرغ من عمل حتى يتمه، وأن لا يدخل في غيره حتى يفرغ منه. فإذا شك انه هل أخل بالعمل السابق أم لا؟ فإن هناك ارتكازاً عقلائياً مبنياً على هذا الطبع يسمى بـأصالة عدم الغفلة، ودليل قاعدة التجاوز ما هو إلا إرشاد لهذا المرتكز، إذن على المبنى لا نحتاج إلى المقدمات القريبة بل متى ما تلبس بغير شرعي عرفي أو بعيد أو قريب وشك فيما مضى فانه مجرى لقاعدة التجاوز، بمقتضى أصالة عدم الغفلة. لأجل ذلك لو شك الإنسان في التسليم وقد دخل في التعقيب، تجري قاعدة التجاوز. أو شك الإنسان في التسليم وقد قام بفرقعة أصابعه وهو من طبعه أن لا يفرقع اصابه في الصلاة إلا بعد أن يتمها. فيجري قاعدة التجاوز. فعلى هذا المبنى إذا شك في القيام بعد الركوع وقد شرع في الهوي إلى السجود اجرى قاعدة التجاوز.

**المبنى الأخير** (الرابع): سلّمنا أن المدار على تجاوز المحل الشرعي، وأن المحل الشرعي لا يتحقق التجاوز عنه الا بالدخول في الجزء المترتب، سلمنا مع ذلك ما يقوله السيد الخوئي. لكن هناك رواية في المقام دلّت على كفاية الدخول. وهي وهي صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله (ع): (رجل أهوى إلى السجود، فلم يدر أركع أم لم يركع؟ قال: قد ركع). فمقتضى هذه الرواية ان الهوي إلى السجود محقق للتجاوز في محل الكلام مع غض النظر عن كبرى قاعدة التجاوز. في محل الكلام يبني على ما مضى. وأما ما ذكره سيدنا (قده) فحمل الهوي هنا على الهوي بمعنى الدخول في السجود، (وقد أهوى إلى السجود) يعني سجد. فقال (ص183، ج14 من الموسوعة): ويدفع بابتنائه على أن المراد بـ(أهوى) حالة الهوي، وليس كذلك. فإنها لغة بمعنى السقوط لغة إلى الارض المساوق للدخول في السجود. نعم لو كانت الكلمة بصيغة المضارع (يهوي) (رجل شك في الركوع وهو يهوي إلى السجود) بدل الماضي تم استدلالهم؛ لظهورها في الاشتغال بحالة الهوي. نظير أن يقال: صلى زيد أو يصلي. فإن ظاهر الاول انه فرغ من الصلاة، وظاهر الثاني انه مشتغلاً بها. إذن قوله (وقد اهوى) يعني وقد سجد. هذه الدعوى التي ذكرها سيدنا (قده) ممنوعة، لأن ظاهر (اهوى) سقط إلى السجود، أما أنه دخل في السجود، أم لا؟ فهذا لا تقتضيه كلمة أهوى. وإلا لقال (وقد سجد) بلا حاجة ان يقول (وقد أهوى). هذه المناقشة لسيدنا (قده) وهي محل تأمل.

**المناقشة الثانية:** قال ومع الغض والتسليم فغايته الإطلاق. كلمة (أهوى) قد تنطبق على من سجد وعلى من لم يسجد. فغايته الإطلاق. فيقيد اطلاقه بصحيحة اسماعيل بن جابر حيث قيد فيها عدم الاعتناء بالدخول في السجود، حيث قال: إن شك في الركوع بعد ما سجد.

**فيلاحظ على ما أفيد: أولاً:** ان اهوى ظاهرة في عدم السجود لا أنها مطلقة[[44]](#footnote-44). وعلى الإطلاق فإن حمل المطلق على المقيِّد هنا ليس صناعياً، لأنهما مثبتان، فإن قوله (رجل اهوى السجود وقد شك في الركوع، رجل شك في الركوع بعد ما سجد يمضي) كلاهما مثبتان. ومتى ما كان الدليلان مثبتين واحتمل الحكم الانحلالي بأن لهذه الصورة فرد من الحكم ولهذه الصورة فرد من الحكم. فلا موجب لحكم أحدهما على الآخر كي يكون الثاني مقيداً للأول. نأخذ بهذه الرواية في محل ورودها وان كان كبرى قاعدة التجاوز أنه لا يتم القاعدة إلا بالدخول في الجزء المترتب. لكن السؤال بأن هذه الرواية وردت عند الشك في الركوع، فهل نجريها عند الشك في القيام بعد الركوع؟ ألا يحتمل خصوصية للركوع. (رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع؟ قال: قد ركع) ، موردها من شك في الركوع، فهل نسري مدلولها إلى ما إذا شك في القيام بعد الركوع وقد هوى؟ أو نقول بأن هناك خصوصية للركوع لأنه بينه وبين الهوي يوجد فاصل وهو القيام، فلعله أنه عندما اجرى قاعدة التجاوز في الركوع باعتبار وجود فاصل بين الركوع والهوي وهو القيام. فكيف يتعدى عن هذا المورد مع احتمال الخصوصية إلى مورد الشك في القيام. هذا مجمل المباني وتطبيقها على المورد. وننتقل إلى (المسألة 16). وتعرّض لها السيد الخوئي (ص233 ج14).

### 072

### **المسألة السادسة عشر: إذا** تمكن من القيام لكن لم يتمكن من الركوع قائماً، جلس وركع جالساً.

**والكلام في هذا الفرع، في صورتين:**

**الصورة الأولى**: أن المكلف لم يتمكن من الركوع الشرعي، وهو الوصول إلى حد الركوع عن قيام. ولكنه يتمكن من الانحناء في الجملة عن قيام. فهو وإن لم يتمكن من الركوع الشرعي بحده الشرعي عن قيام، لكنه يتمكن من الانحناء في الجملة عن قيام. فما هي وظيفه هنا؟ هل وظيفته الانحناء بالمقدار الممكن، أو وظيفته الركوع جلوساً بمعنى ان يقرا قائما فإذا وصل الى حد الركوع جلس وركع جالسا كما هو ظاهر اطلاق سيد العروة. أم ان وظيفته الإيماء؟ بما انه لم يتمكن من الركوع الشرعي عن قيام فوظيفته الإيماء الى الركوع. كما اختاره سيدنا (قده) في (ج15).

ونذكر ما نقله السيد في (ج15، ص28) في المسألة الثانية من مسائل الركوع. ذكر هناك: إذا لم يتمكن من الانحناء على الوجه المذكور ولو باعتماد شيء أتى بالمقدار الممكن، ولا ينتقل إلى الجلوس وإن تمكن من الركوع منه). قال (قده) المشهور وجوب الانحناء بالمقدار الممكن، ولا تصل النوبة الى الركوع جالسا ولا إلى الإيماء استناداً لأحد وجهين:

**الوجه الأول:** وهو عبارة عن التمسك بالإطلاقات، أي اطلاقات الامر بالركوع. إذ ليس للركوع حقيقة شرعية. وإنما المراد من الركوع الوارد في ألسنة الأدلة الركوع العرفي. والركوع العرفي صادق على مطلق الانحناء وإن لم يصل الى حد الركوع الشرعي. غايته ان الشارع تعبداً اشترط الوصول الى الحد المذكور وهو وضع اليدين على الركبتين عن قيام والا الركوع العرفي لا يتوقف على ذلك. اذن لدينا اطلاق في لسان الادلة يدل على مطلوبية الركوع العرفي وإنما الشارع اضاف اليه قيدا وهو الحد الخاص، وبما أن ما أضافه الشارع وهو الحد الخاص مشروط بالقدرة فيرتفع بارتفاع شرطه، فحيث لا قدرة على الحد الشرعي يرتفع هذا الاشتراط بانتفاء القدرة عليه ووظيفتنا حينئذ التمسك بإطلاقات ادلة الركوع.

**وناقش في ذلك سيدنا الخوئي (قده): أولاً:** فإن دليل التقييد الذي قال (يعتبر في الركوع ان يصل الى حد يضع يديه على ركبتيه) هذا مجرد ارشاد وليس حكما مولويا وليس تكليفا نفسيا حتى يكون مشروطا بالقدرة، فإذا كان قوله (ع) (فليركع حتى يتمكن يداه من ركبتيه مجرد إرشاد الى ان الحصة المأمور بها من الركوع ما كانت بهذه الهيئة وبهذا الحد وليس هذا التقييد حكماً نفسياً مولوياً حتى يدور مدار القدرة، إذن بالنتيجة بمجرد ان لا يتمكن المكلف من تحقيق الحد المذكور، سقط الأمر بالركوع، لا أنه يسقط فقط القيد. فإن دليل القيد ليس حكماً نفسياً، وإنما مجرد إرشاد الى ان المأمور به هو هذا، فإذا لم يتمكن من المأمور به سقط أمره، فكيف ترجعون الى إطلاقات الأمر بالركوع؟!.

**ثانياً:** سلّمنا بكلامكم، ولكنكم تدعون انه يجب عليه الانحناء بالمقدار الممكن، وهذا ما الدليل على تعينه؟ لأنه إذا سقط دليل التقييد بالحد الشرعي بمقتضى انتفاء القدرة عليه رجعنا إلى إطلاقات الأمر بالركوع، وإطلاقات الامر بالركوع تدل على الركوع العرفي، والركوع العرفي له درجات ومراتب مختلفة، فما هو المعين للحد الممكن؟ اذن لا معين للحد الممكن حتى تقولوا ينحني بالمقدار الممكن، بل قولوا ينحني بالمقدار الذي يصدق عليه انه ركوع عرفاً، بحيث يكون امتثالا للامر بالركوع. إذن فهذا الدليل الذي عوِّل عليه لإثبات وجوب الانحناء بالمقدار الممكن غير تام.

**الوجه الثاني**: قال: الوجه الثاني التمسك بقاعدة الميسور. فيقال: تعذر الركوع بالحد الشرعي فوجب ميسوره، وهو الركوع بالحد الممكن بمقتضى قاعدة الميسور، لا يسقط الميسور بالمعسور. وناقش في ذلك سيدنا (قده) بثلاث مناقشات:

**المناقشة الاولى:** منع الكبرى حيث ان قاعدة الميسور لم تثبت بدليل.

**المناقشة الثانية**: منع الصغرى، لأنه لقائل ان يقول ان هذا الانحناء ركوع فهذا ميسور ذاك، أي ان الركوع مراتب وتعذرت المرتبة العليا، فوصل الأمر إلى المرتبة الاقل منها، فهذا ميسور ذاك، فلماذا منعت الصغرى على فرض تسليم الكبرى؟

قال: لأن الانحناء مقدمة للركوع أو مرتبة من مراتب الركوع؟ إنما يصار لتطبيق قاعدة الميسور على المقام لو قلنا إن الانحناء ركوع، مرتبة من مراتب الركوع، اما لو قلنا بأنه مقدمة فكيف تكون المقدمة ميسوراً عند تعذر ذي المقدمة؟

فقال: وكذا صغرى، لتوقفها على كون الهوي من أجزاء الواجب وتركب المأمور منه، منه ومن غيره، كي يجب البعض عند تعذر الكل، لكونه ميسوراً منه، وأما بناءً على ما هو التحقيق من خروجه وكونه معتبراً شرطاً لا شطراً، الانحناء مقدمة وليس جزءاً، وان الواجب امر وحداني بسيط وهو الهيئة الحاصلة من الانحناء البالغ حداً مخصوصاً والركوع أسماً لتلك المرتبة الخاصة، والهوي مرتبة خارجية غير داخلة في المأمور به. فلا مجال حينئذٍ لتطبيق قاعدة الميسور لوضوح ان المقدمة مباينة مع ذيها.

**فإن قلت:** إن الركوع عبارة عن الحركة من الانتصاب قائماً الى الحد الشرعي. فكل جزء من الحركة جزء من الركوع.

يقول هذه الدعوى لم نتحققها، بل الظاهر خلافها. فما أفاده المحقق الهمداني في مصباح الفقيه الصلاة (ص327) من أن المقام من أظهر مصاديق قاعدة الميسور ومجاريها. لا يمكن المساعدة عليه. فإنه يتجه لو قلنا بأن الهوي من أجزاء الركوع، وقد عرفت انه من المقدمات. ومع الشك في انه ركوع أو مقدمة، لا يصح التمسك بقاعدة الميسور، لأننا لم نحرز أنه ميسور لعدم إحراز صغراها، فلا دليل على الاجتزاء بالمقدار الممكن.

**نقول: ويلاحظ على ما افيد:** أن سيدنا (قده) في ج13، قرر تمامية قاعدة الميسور في باب الصلاة. وذكر بأنه لا بعنوان الميسور لا يسقط بالمعسور، حتى ندور مدار صدق كلمة (ميسور) لأن المفروض ان هذه الاخبار كلها ضعيفة السند ولا جابر لها. ولكن إنما قلنا بتمامية القاعدة في باب الصلاة من باب الجمع بين الصلاة لا تسقط بحال. وبين (ان الصلاة ثلاث اثلاث الطهور والركوع والسجود) [[45]](#footnote-45)فإذا افترضنا ان المكلف خوطب أولاً بصلاة مشتملة على ركوع شرعي اي الركوع بذلك الحد الشرعي، وحيث إنه لا يقدر على امتثاله سقط هذا الامر بالمركب من الركوع الشرعي حيث ان الصلاة لا تسقط بحال علمنا بمخاطبته بأمر جديد، فإذا شككنا في أن متعلق هذا الأمر الجديد هل هو الصلاة بإيماء، أو الصلاة بركوع جالسا؟ أو الصلاة بالركوع العرفي؟ فمقتضى قوله (الصلاة ثلاث أثلاث، طهور وركوع وسجود) المنصرف من قوله الركوع هو الركوع العرفي. إذن تعيّن عليه أن يصلي بالركوع العرفي. فينحل.

لا نقول كما يقول المشهور بالحد الممكن، لكن بالمقدار الذي يصدق عليه أنه ركوع. فمن باب التسليم بقاعدة الميسور في باب الصلاة لا من هذه الروايات الضعيفة بل من توليفة السيد الخوئي، نقول: مقتضى الجمع بين الأدلة يستفاد أنه مطلوب بهذا الركوع المعيّن.

ودعوى أن الانحناء مقدمة وليس ركوعاً كي يكون واجبا عند سقوط الركوع الشرعي ممنوعة، فإن الركوع وان كان من مقولة الوضع لا من مقولة الفعل خلافاً لمن قال ان الركوع هو الحركة من حد الانتصاب الى حد الركبتين فهذا قد فسّر الركوع بأنه من مقولة الفعل، والحال بأن الركوع عرفاً من مقولة الوضع. وثمرة ذلك في بحث اجتماع الامر والنهي، أنه لو ركع في الفضاء المغصوب وقلنا بأن الركوع من مقولة الفعل لكان نفس الركوع تصرفا في الفضاء المغصوب فكان نفس الركوع مجمعاً للأمر والنهي، فهو مأمور به لأنه ركوع، ومنهي عنه لأنه غصب، ومقتضى امتناع اجتماع الامر والنهي ارتفاع الأمر بهذا بالركوع. ولكن لو قلنا إن الركوع من مقولة الوضع (الهيئة) لا الحركة، الحركة صحيحة مقدمة، لكن الهيئة الحاصلة من هذه الحركة ركوع، فمقولة الوضع ليس فعلا حتى يقال انه تصرف في الفضاء المغصوب فاجتمع الامر والنهي.

**فالنتيجة**: أننا إذا قلنا أن الركوع هيئة فهناك هيئات باختلاف مراتب الانحناء، فإذا وصل الى حد يمكنه وضع يديه على ركتبيه فهذه الهيئة ركوع، وإن وصل إلى حد أقل من ذلك بحيث تقرب يداه من فخذيه، فهي هيئة جديدة. وهكذا. فعندما ندعي أنه يلجأ إلى ما يصدق عليه ركوع بلحاظ الهيئة وأنه إذا وصل إلى مرتبة يصدق على الهيئة أنها ركوع عرفاً شمله (الصلاة ثلاثة اثلاث). إذن مناسبة الحكم للموضوع تقتضي أن المراد بالركوع هنا الركوع العرفي والسجود العرفي وألا لا تنتفي الصلاة بانتفاء الركوع أو السجود. ثم قال (قده) في (ص30 نفس الجزء): بل الأقوى ان الوظيفة حينئذ الإيماء، لإطلاق ما دلَّ على بدلية الإيماء عن الركوع تام لدى العجز عن كما تقدم عنه في أحكام القيام، ولا تنتقل الوظيفة الى الركوع الجلوسي وإن تمكن منه كما نبّه عليه في المتن لاختصاص الركوع الجلوسي بالشخص العاجز عن القيام، بحيث كان وظيفته الصلاة عن جلوس وهو خارج عن محل البحث. فهذا يخالف كلامه في (ج14، ص233) قال: لا ريب ان من تمكن من القيام لا تسوغ له الصلاة جالسا لقوله ع: (إذا قوي فليقم). وأما إذا تمكن من القيام وعجز عن الركوع قائماً، فقد ذكر (قده) \_سيد العروة\_ أنه يجلس ويركع جالساً. وهذا إن لم يرد به نص لكنه مطابق للقاعدة، فإن الركوع الجلوسي ركوع، حقيقة ركوع، فلا تتنقل الوظيفة الى الإيماء، إلا بعد العجز عن الركوع الحقيقي، وهو متمكن عن الركوع الحقيقي عن جلوس. فأدلة الإيماء غير شاملة للمقام. والمفروض العجز عن الركوع القيام فتتعين الوظيفة في الركوع جالساً. فما هو الأصح بين القولية، فهل ان الصحيح ما ذكره في (ج15) وهو الأحدث، من ان وظيفته الإيماء؟

او أن الصحيح ما ذكره في (ج14) من أن الوظيفة جلوساً، لأن الإيماء فرع تعذر الركوع وهو متمكن من الركوع. فيأتي عنه الكلام.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 073

ما زال الكلام في مسألة أن من لم يتمكن من الركوع عن قيام مع تمكنه من أصل القيام، فهنا صورتان:

**الصورة الأولى**: أن يتمكن من الانحناء بمقدار يصدق عليه الركوع عرفاً.

**الصورة الثانية:** أن لا يتمكن من الانحناء أصلاً وليس أمامه إلا الإيماء أو الجلوس. والكلام فعلاً في الصورة الاولى، من يتمكن من الانحناء بمقدار يصدق عليه الركوع عرفا وإن كان لا يتمكن من الركوع بالحد الشرعي عن قيام. فالمتصور في حق هذ المكلف ثلاث محتملات:

**المحتمل الأول:** أن ينحني بالمقدار الممكن، وهو ما ذهب اليه المشهور. وذكرنا فيما سبق أن الدليل على هذا القول وهو أن المكلف ينحني بالمقدار الذي يصدق عليه أنه ركوع، وجهان:

**الوجه الاول:** ألتمسك بقاعدة الميسور في باب الصلاة. فإن القاعدة وإن كانت أدلتها العامة ضعيفة السند ولا جابر لها ولكن في باب الصلاة يستفاد من الجمع بين الأدلة وجوب ميسور الركوع. فمن جهة توجد الإطلاقات كـ (أقم الصلاة)، أو (لا تسقط الصلاة بحال) أو ما قام عليه المرتكز، من عدم سقوط الصلاة بأي عذر. ومن جهة أخرى حديث التثليث، (الصلاة ثلاث اثلاث، ثلث الطهور وثلث الركوع وثلث السجود) فإن مقتضى الجمع بين الادلة الواردة في الجهتين ان المكلف إذا كان قادرا من الركوع العرفي فإنه يلزمه، والركوع في حديث التثليث ظاهر في الركوع العرفي وهذ ما سلم به سيدنا (قده) في غير موضع، فذكر في (ج15، ص3) فقال: (بل الصحيح أن الركوع يطلق في لسان الشرع على ما هو عليه من المعنى اللغوي. نعم المقدار الواجب... الخ). وذكر أيضاً السيد في (ص66 نفس الجزء) في مسألة لو ترك الطمأنينة في الركوع حتى رفع رأسه سهواً. احتمل وجهين، احدهما ان يكون ذلك من نسيان الذكر والطمأنينة بعد تحقق اصل الركوع، وبما ان المنسي جزء غير ركني ولا يمكن تداركه لاستلزام زيادة الركن، يحكم بصحة الصلاة لحديث (لا تعاد). فهو يرى أن شرائط الركوع شرعاً ليست داخلة في الركوع المأمور به، بل هي من المستثنى منه لا من المستثنى، فإذا اخل بذلك سهواً فصلاته صحيحة. وذكر في (ص85 نفس الجزء) ما هو اوضح من ذلك جداً، حيث قال: وأما ما ورد في جملة من الأخبار من أن السجود على سبعة أعظم فليس ذلك بياناً لمفهوم السجود شرعاً كي يقتضي الحقيقة الشرعية، ولا شارحاً للمراد من لفظ السجود الوارد في لسان الشارع، فإن كلاً من الأمرين مخالف لظواهر النصوص، بل هي مسوقة لبيان واجبات السجود والأمور المعتبرة فيه،

ومنه تعرف أن ما ورد من المنع من السجود على القير إنما يراد به المنع عن وضع الجبهة عليه الذي هو حقيقة السجود، لا عن وضع سائر المساجد، ويترتب على ذلك أن المدار في زيادة السجود ونقيصته الموجبتين للبطلان على وضع الجبهة وعدمه ولا عبرة بسائر المساجد. فالركنية تدور مدار وضع الجبهة وعدمه لا اكثر من ذلك. إذن فسيدنا (قده) يرى ان مفاد حديث التثليث وما ورد من الأوامر المتعلقة بالركوع والسجود المراد هو المعنى العرفي، فإذا كان المراد به المعنى العرفي فنلزمه بما يرى، نقول : من لم يتمكن بصلاة عن ركوع بالحد الشرعي سقط عنه ذلك الامر، ولكن هنا امر جديد بالصلاة مستفاد من الإطلاقات، (لا تسقط الصلاة بحال) أو قيام المرتكز على بقاء الوجوب، مع ضميمة حديث التثليث، (الصلاة ثلاثة اثلاث، ثلث الطهور، وثلث الركوع، وثلث السجود). والمراد بالركوع هنا المعنى العرفي، كما هو يرى. فإذا تمكن المصلي من الانحناء بما يصدق عليه انه ركوع عرفي تعين ذلك في حقه. هذا هو الدليل الأول على مطلب القول الاول في المقام وهو ان يركع بالمقدار العرفي.

**الدليل الثاني:** أن يتمسك بحديث الاضطرار. ومقتضى حكومته على أدلة الاجزاء والشرائط ان المأمور به في حقه الركوع ويرتفع عنه بالمقدار الذي يضطر إلى تركه بمقتضى حديث الاضطرار. والسر في ذلك: هو تطبيق حديث الاضطرار على الاجزاء والشرائط في باب الصلاة.

فإذا راجعنا حديث6 وحديث7 من الباب الاول من أبواب القيام نرى ان الشارع طبق حديث الاضطرار على اجزاء الصلاة وشرائطها.

ففي (الحديث 6) موثقة سماعة، قال: (سألته عن الرجل يكون في عينيه الماء فينتزع الماء منها فيستلقي على ظهره الأيام الكثيرة أربعين يوما أو اقل أو اكثر فيمتنع من الصلاة الأيام وهو على حاله؟ فقال: لا بأس بذلك وليس شيء مما حرمه الله الا وقد احله لمن اضطر إليه). فإن ظاهر الاستشهاد بحديث الاضطرار في الموارد أن الحديث حاكم على الأدلة الاولية للجزئي والشرطية مضيّق لدائرتها، فبالتالي مقتضى حكومته على ما دلّ على أن الحكومة بالحد الشرعي، مقتضى حكومته على ذلك ان يسقط عنه المقدار الذي يضطر إلى تركه، ويبقى الباقي في حقه، فالمتعين عليه ما قدر عليه من الانحناء الذي يصدق عليه انه ركوع عرفاً. هذا تمام الكلام في القول الاول. وهو تعين المقدار الممكن.

**القول الثاني**: ما ذهب اليه السيد الخوئي في (ج14) وهو في الجزء (15) ذهب إلى الإيماء، ولكنه في الجزء (14) ذهب إلى القول الثاني، وهو أن وظيفته الركوع جالساً، وهذا ليس اختلافا عند السيد فقط، بل حتى عند سيد العروة، فإن سيد العروة في هذه المسألة في (باب القيام) ذهب إلى أن الوظيفة الركوع جالساً، وفي هذه المسألة في باب الركوع ذهب إلى أن الركوع الإيماء. فاختلف كلام سيد العروة في الموردين واختلف كلام سيدنا أيضاً في الموردين. **فما هو الدليل على القول الثاني**، وهو أنه يتعين عليه الركوع جالساً. فيقرأ قائماً فإذا وصل إلى الركوع جلس وركع جالساً، لا انه يذهب إلى الإيماء. **الدليل على ذلك دليلان:**

**الدليل الاول**: ما ذكره في (ص233) قال: إذا تمكن من اصل القيام قام لقوله ع: (اذا قوي فليقم). فاذا وصل إلى حد الركوع فلم يتمكن من الركوع عن قيام ركع جالساً، للعجز عن الركوع عن قيام فيشمله ان ما دل على الركوع عن قيام ركع جالساً، ولا يصار إلى الايماء لأن دليل الإيماء موضوعه من عجز عن الركوع وهذا قادر على الركوع لأنه قادر على طبيعي الركوع عن جلوس فلا يشمله دليل الإيماء.

**الدليل الثاني:** ما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) في (تنقيح المباني)، مؤلف من أمور ثلاثة:

**الأمر الأول:** ما ورد من أن المصلي إذا لم يقدر أن يصلي قائماً قعد، كما في رواية علي بن إبراهيم التي قال فيها: عن أبي عبد الله (ع): قال: (المريض يصلي قائماً فإن لم يقدر على ذلك صلى قاعداً). فإن ظاهر الرواية بقرينة أخذ المريض في موضوعها أنه بالمقدار الذي يصلي قائماً يصلي قائماً فإذا عجز انتقل إلى وظيفة الجالس، وهذا ما ينطبق على محل كلامنا، فإنه يقرأ قائماً فإذا وصلت إلى حد الركوع فلم يستطع أن يأت بالركوع قائماً شملته الرواية، ان يصلي قاعداً (فان لم يقدر على ذلك يصلي قاعدا فإن لم يقدر صلى مستلقياً). فالمستفاد من هذه الرواية العموم الاستغراقي لا أن من عجز عن مسمى القيام صلى قاعداً، بل في كل مورد بحسبه. فإن قدر ان يقرأ قائما قرأ قائماً وإلا قرأ جالساً، وإن قدر أن يركع قائما ركع قائما وإلا ركع جالساً. فالمستفاد من هذه الرواية بقرينة أخذ المريض في موضوعها العموم الاستغراقي (المريض يصلي قائما فإن لم يقدر على ذلك ولو في جزء من الاجزاء صلى قاعدا، فإن لم يقدر صلى مستلقياً).

**الأمر الثاني**: ربما يقول قائل، لماذا لا تتمسكون بإطلاق أدلة الإيماء، فمقتضى اطلاق ادلة الايماء ان لا تصل النوبة إلى الجلوس، وهذا فيه اشارة إلى كلام السيد الخوئي. **فيقول:** إن أدلة الايماء لا اطلاق لها لمن قدر على أصل الركوع ولو عن جلوس. **وأدلة الإيماء هي:** (الحديث2، الباب الأول من أبواب القيام): صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (ع): (سألته عن المريض إذا لم يستطع القيام والسجود؟ قال: يومي برأسه إيماءً، وأن يضع جبهته على الأرض أحب اليّ). (الحديث 4): عن الحسين بن محمد عن عبد الله بن عامر رفعه عن جميل بن دراج عن زرارة، عن أبي جعفر (ع)، قال: (قال: المريض يومي إيماءاً). ومقتضى مناسبة الحكم للموضوع ان المراد به من لا يقدر على اصل الركوع والسجود. (الحديث 10): موثقة مصدق عن عمار، قال: عن أبي عبد الله (ع)، قال: (المريض إذا لم يقدر ان يصلي قاعداً كيف قدر صلى، إما أن يوجه فيومي ايماءً أو ينام على جنبه...الخ). هذه واردة على من لا يقدر حتى على الجلوس. (الحديث11): رواية إبراهيم بن أبي زياد الكرخي، قال: قلت لأبي عبد الله (ع): (رجل شيخ لا يستطيع القيام إلى الخلاء، ولا يمكنه الركوع والسجود، فقال: ليومي برأسه إيماءاً وأن كان له من يرفع الخمرة فليسجد). هذا أيضاً وارد في غير المتمكن البته.

(الحديث18): رواية عبد السلام بن صالح الهروي، عن الرضا (ع)، عن آبائه، قال: (قال رسول الله (ص) إذا لم يستطع الرجل أن يصلي قائما فليصلي جالساً فإن لم يستطع ان يصلي جالساً فليصلي مستلقياً ناصباً رجليه بحيال القبلة يومي إيماءاً). فلم نجد رواية تدل بإطلاقها على أن من عجز عن قيام في الركوع أومأ إيماء حتى نتمسك بها.

**الأمر الثالث:** قد يقال أن هناك رواية وردت في العاري، أن العاري يصلي قائما مومياً مع أنه يستطيع الركوع، لكن الرواية أمرته أن يصلي قائماً مومياً. فإن قلت: أن هناك صحيحة زرارة الدالة على ان العاري يصلي مومياً (عن أبي جعفر (ع) في رجل خرج من السفينة عرياناً أو سلب ثيابه، ولم يجد شيئاً يصلي فيه، فقال: يصلي إيماءاً). فقد يقال: بأن ظاهر هذه الرواية ان الايماء لا يتوقف على العجز عن اصل الركوع ولو عن جلوس، بل يكفي وجود مانع، وهذا المورد من موارد المانع لأنه لا يتمكن من الركوع الشرعي عن قيام.

**فأجاب شيخنا الأستاذ** (قده) عن ذلك: بأنه من المحتمل أن هناك خصوصية لستر العورة، وأن الشارع قدّمها، بل من المحتمل أهمية المحتمل، وهو اهمية ستر العورة بحد تقدم على الركوع الاختياري ولو كان ذلك عن طبيعي الركوع عن قيام أو جلوس رعاية للستر. فالتعدي عن هذا المورد إلى محل الكلام مما لا وجه له. او فقل: ان المفروض في العاري انه لا يتمكن حتى من الركوع عن جلوس، لأنه متى ما ركع ظهرت عورته ولو كان الركوع عن جلوس، فإذا حكم (ع) بأن وظيفة العاري ان يصلي قائماً مومياً بلحاظ انه لا يتمكن من الركوع محافظاً على ستر عورته حتى عن جلوس. والمفروض في محل الكلام انه قادر على الركوع عن جلوس فكيف يتعدى مما ورد في العاري إلى محل كلامنا؟. فالنتيجة أن ما اختاره شيخنا الأستاذ (قده) في هذه المسألة هي الركوع عن جلوس. ثم أن أستاذنا الشيخ البروجردي (ره) في حاشية هذا الموضع في المسألة السادسة عشر، في (ص238، ج14) أشكل على أستاذه السيد الخوئي (قده) الذي ذهب في هذا الموضع إلى ان الوظيفة الركوع عن جلوس. يأتي الكلام عنه إن شاء الله تعالى.

### 074

كان الكلام في أن من لم يتمكن من الركوع الشرعي عن قيام فهناك صورتان:

**الصورة الأولى**: أن يتمكن من الركوع العرفي.

**الصورة الثانية:** أن لا يتمكن من الركوع العرفي أيضاً.

ففي الصورة ذكرت ثلاثة أقوال:

**القول الأول**: أن يركع بالحد الممكن، وقد سبق الاستدلال عليه.

**القول الثاني**: أن يركع جالساً. وقد سبق ان ذكرنا عليه دليلين.

**القول الثالث**: الإيماء. وهذا القول ما ذهب اليه السيد الخوئي (قده) في (ج14) وإن خالفه في (14). وظاهر منهاجه وتعليقته على العروة ومسائله المنتخبة انه اختار ما ذكره في (ج15) وهو ان وظيفته الإيماء. وذكرنا أن شيخنا الأستاذ اختار الركوع جلوساً. ولكن أيضاً اختلف كلامه، فهو في مسألة في باب الركوع عن جلوس، وفي المسألة نفسها في باب الركوع اختار الإيماء

وافتى على طبق الإيماء في منهاجه ومسائله المنتخبة.

**دليل القول الثالث**: فقد أفاد الشيخ البروجردي في الحاشية على كلام استاذه السيد الخوئي في (ج14، ص234). ما هو الدليل على الإيماء الذي تعرض له سيدنا (قده) في (ج15، ص28) وهو مؤلف من أمور ثلاثة:

**الأمر الأول:** إن الإيماء ليس بدلاً عن طبيعي الركوع، بمعنى أن لا ينقل إلى الإيماء حتى يتعذر عليه الركوع بتمام صوره، ومنها الركوع جلوساً، بل إن الإيماء وظيفة بدل الركوع الوظيفي، لا بدل طبيعي الركوع، بمعنى ان كل من كانت وظيفته الركوع في حالة ما فلم يمكنه الركوع في تلك الحالة فبدله الإيماء لا ان الإيماء بدل عن طبيعي الركوع، مثلاً: المكلف إذا كانت وظيفته الصلاة من قيام فلم يقدر على الركوع في هذه الحالة في حالة الصلاة عن قيام فبدله الايماء، واذا كانت وظيفة المكلف الصلاة عن جلوس فلم يقدر عن الركوع في تلك الحالة فبدله الإيماء، فالإيماء بدل عن الركوع الوظيفي لا بدل عن طبيعي الركوع، اي هو بدل عن الركوع المأمور به بحسب حالته.

فدعوى أن الإيماء بدل عن طبيعي الركوع وما دام المكلف قادرا على الركوع عن جلوس فلا ينتقل إلى الايماء هذه الدعوى في غير محلها.

**الأمر الثاني**: أن مقتضى إطلاق قوله (ع) (إذا قوي فليقم) أن يبقى على وظيفة القيام حتى في حال الركوع، وهو قادر ان يبقى قائماً، ومقتضى ذلك ان يبقى قائماً إلى حال الركوع، فإن لم يقدر على الركوع أومأ لا أن يجلس. فإن جلوسه خلاف (إذا قوي فليقم)، فمقتضى إطلاق قوله (إذا قوي فليقم) أنه ما دام قادراً على القيام ان يصلي قائماً، فإذا وصل إلى حد الركوع فرأى انها لا يستطيع الانحناء عن قيام، انتقل إلى الإيماء.

والشاهد على إطلاق قوله (اذا قوي فليقم) حتى في حال الركوع، ما ورد في العاري وفي العارف.

أما ما ورد في العاري، فعدة روايات: (باب 50، من ابواب لباس المصلي الحديث الاول)، رواية علي بن جعفر عن اخيه موسى (ع) قال: (سألته عن الرجل قطع عليه، أو غرق متاعه، فبقي عرياناً وحضرت الصلاة كيف يصلي؟ قال ان أصاب حشيشاً يستر به عورته أتم صلاته بالركوع والسجود، وإن لم يصب شيئاً يستر به عورته أومأ وهو قائم). مع أنه يتمكن من الركوع والسجود لكنه قال (أومأ وهو قائم).

**ومنها**: مرسلة ابن مسكان عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله (ع) (حديث3، نفس الباب): (في الرجل يخرج عرياناً فتدركه الصلاة؟ قال: يصلي عرياناً قائما إن لم يره أحد. فإن رآه أحد صلى جالساً).

ومنها: (حديث 6): صحيحة زرارة، قال قلت لأبي جعفر (ع): (رجل خرج من سفينته عرياناً أو سلب ثيابه ولم يجد شيئاً يصلي فيه، وإن كانت امرأة جعلت يدها على فرجها، وإن كان رجلاً وضع يده على سوءته، ثم يجلسان فيومئان إيماء ولا يسجدان ولا يركعان فيبدوا ما خلفهما.

فظاهر هذه الروايات الشريفة ان العاري يصلي قائماً مومياً، ولم يأمر بالانحناء بالقدر الممكن ولا بالركوع ع جلوس، بل أمر بأن يصلي عارياً مومياً، وهذا يؤكد مطلوبية القيام ما دام قادرا على القيام.

**وأيضاً من الروايات ما ورد في الراعف:**

(الباب الثامن من أبواب القيام، الحديث 1): رواية ليث المرادي: أنه سأل أبا عبد الله (ع): (عن الرجل يرعف زوال الشمس حتى يذهب الليل، قال يومي إيماء برأسه). ورواية المفضل بن صالح، عن ليث المراد، مثله، وزاد: (إنه سئل عن رجل استفرغ بطنه؟ قال يومي إيماءً).

إذن بالنتيجة: نقول مقتضى هذه المطلقات ان يبقى قائما حتى يأتي الركوع، فإن لم يقدر على الركوع أومأ إيماءً.

**الأمر الثالث:** إن ما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) من أن ظاهر الروايات ان المريض يصلي قائماً، فإن لم يقدر صلى قاعداً، وظاهرها بقرينة (جعل موضوع الرواية) المريض انه بحسب حاله، أن قدر على القيام في وظيفة صلى قائماً، وإن لم يقدر على القيام في تلك الوظيفة صلى قاعداً، فإذا أتى وقت الركوع ولم يقدر على القيام لأداء هذه الوظيفة فيأتي بها جالساً. لكن هذا المضمون لم نجده الا في رواية واحدة وهي مرسلة ايضاً. مرسلة الصدوق، وتعرض لها السيد الخوئي، وهي: (الحديث 13، من أبواب القيام): قال الصادق (ع): (المريض يصلي قائماً فإن لم يقدر على ذلك صلى جالساً، فإن لم يقدر ان يصلي جالساً صلى مستلقياً).

ورواية علي بن ابراهيم عن محمد بن إبراهيم عمّن حدّثه، وهي مرسلة. فمضافا إلى ضعف سندها فهناك ضعف في دلالتها، فقد يقال: إن قوله: المريض قائماً فإن لم يقدر صلى قاعداً. يعني إن لم يقدر على أصل القيام، لا ان لم يقدر على القيام في وظيفة ما لينتقل من تلك الوظيفة إلى الجلوس.

فنتيجة هذه الأمور الثلاثة ان الوظيفة هي أن يركع مومياً. **وهنا ملاحظتان:**

**الملاحظة الاولى**: لا يوجد إطلاق، فإذا لم يوجد إطلاق يقتضي ان يركع جالساً كذلك لا يوجد اطلاق ان يركع مومياً، واما ما ورد في العاري والراعف فكلاهما محل تأمل. أما ما ورد في العاري فقد سبق أنه محتمل الخصوصية رعاية للستر وتحفظاً عليه. واما ما ورد في الراعف فليس فيه اي اشارة انه يومي قائما، بل كل هذه الروايات التي وردت في الراعف فقد قالت: يومي، ولم تبين انه يومي قائماً، أو يومي جالساً. فلا دلالة فيها على أن وظيفته الإيماء حال القيام، كي يستدل بها على تحفظ الشارع على القيام حتى في حال الركوع فإن لم يقدر على الركوع قياما اومأ اليه.

فاذا لم يتم لدينا اطلاق يدل على بدلية الايماء على كل حال فكيف يصار اليه.

**ثانياً:** ان قوله (ع) إذا قوي فليقم. هل يستفاد منها مطلوبية القيام على كل حال. أو إذا قوي فليقم فيما يعتبر فيه القيام. فإن قوي حال التكبيرة على القيام، فليقم، ويجلس بعد ذلك، إن قوي على القراءة حال القيام، فليقم لأجل القراءة، فإن جاء وقت الركوع وقوي على القيام فليقم، وإذا لم يقوى على القيام فينتقل على بدله وهو عن جلوس. فلا يستفاد من قوله ع (اذا قوي فليقم) الاطلاق، بل غاية ما يستفاد منه فيما يعتبر فيه القيام. فكل بحسب حالته. فالنتيجة: صحة القول الأول، وهو أن ينحني بمقدار ما يصدق عليه أنه ركوع عرفاً.

وقد اشكل شيخنا الاستاذ (قده): بأنه لو كان الانحناء بالمقدار العرفي كافياً لما امر بالتدارك عندما ينسى القراءة، ولما صح ركوعه إذا وصل إلى حد الركوع غير قاصد. وبيان ذلك:

ان هناك فرعين مسلمين في كلام الفقهاء يشهدان لنا على ان الانحناء بالمقدار العرفي ليس ركوعاً:

**الفرع الاول:** أن من انحنى بالمقدار الذي يسمى ركوع عرفاً، وتذكر أنه لم يقرأ، فيجب عليه التدارك حتماً، وهذا دليل على أن انحناءه ليس ركوع وإنما هو مقدمة للركوع، واذا لو كان ركوعاً فقد فات محل التدارك، فكيف يجب عليه ان يتدارك.

**الفرع الثاني**: لو انحنى لأخذ شيء من الارض لا بقصد الركوع فوصل إلى الحد الشرعي اي ساوت يداه ركبتيه، فقصد حينئذ الركوع، أجزأه. مع انه لو كان نفس الانحناء ركوعاً لوجب عليه ان يقصد الركوع من الاول وانه لا يكتفى بقصد الركوع حينما وصل إلى الحد الشرعي منه. فهذا كاشف عن أن الركوع أو الانحناء بالمقدار العرفي ليس ركوعاً.

ولكن في الاستشهادين بكلا الفرعين تأمل.

أما الاستشهاد في الفرع الاول، وهو من هوى إلى الركوع فلم يصل إلى الحد الشرعي فتذكر أنه نسي القراءة رجع وتدارك، وهذا واضح، لأنه لم يقصد الركوع بهذا الحد، فالركوع عنوان قصدي. فهو لم يقصد تحقيق الركوع بالحد العرفي، وإنما قصد تحقيقه بالحد الشرعي، فإذا وصل إلى الحد العرفي فهذا ليس ركوعاً، لأن الركوع متقوم بالقصد، ولم يقصد تحقيق الركوع بهذا الحد. فحيث إنه لم يحصل منه بعد ركوع، لذلك كان عليه ان يتدارك، فوجوب التدارك لانتفاء الركوع اصلاً باعتبار ان الركوع عنوان قصدي.

اما في الفرع الثاني وهو من لم يقصد الركوع حتى وصل إلى الحد الشرعي، فقصد الركوع اجزأه. فهذا على طبق القاعدة، لأن الركوع هيئة وليس حركة. فمتى ما حصل على هيئة الركوع فقد الركوع تحقق الركوع، فحيث وصل إلى هذه الهيئة الشرعية فقصد منه الركوع فقد تحقق الركوع، لأجل ذلك، إنما أجزأه هذا الركوع ولم يجب عليه القصد من الأول لأن الركوع من مقولة الوضع، وهو عبارة عن الهيئة، وقد تحققت الهيئة، فهذا لا ينفي ان كل هيئة من هذه المراتب والدرجات هي ركوع لو قصد بها الركوع.

**فتحصّل:** أن القول الأول هو المتعين. فإذا لم يتم ولو لمناقشة الاعلام والاستاذة (قدست اسرارهم) أن يقال: هل العلم الإجمالي هنا منجز؟ أم لا؟ بأن يقول انا اعلم اجمالا اما وظيفتي الانحناء بالمقدار العرفي، أو وظيفتي الركوع عن جلوس؟ أو وظيفيتي الإيماء؟ فمقتضى منجزية العلم الإجمالي أن يجمع بين الأمور ولو بتعدد الصلاة.

ولكن سيدنا (قده) كما سيأتي، ذكر ان هذا العلم الإجمالي انما يكون منجزاً إذا لم يحتمل التخيير، واحتمال التخيير وارد عرفاً، فإذا احتمل التخيير دخلت المسالة في دوران الامر بين التعيين والتخيير.

هل يتعين عليه الانحاء بالمقدار الممكن؟ أو يتعين عليه الركوع عن جلوس؟ اوي تعين عليه الإيماء؟ فهذا الاحتمال الثالث موجود، فحيث يدور الامر بين تعين اي واحد من الثلاثة أو التخيير بينها تجري البراءة عن التعيين فيكون مخيراً.

**الصورة الثانية**: من لم يقدر على الانحناء اصلاً، فحينئذٍ إذا لم يقدر على الانحناء اصلاً فقد تعرض لهذه المسألة (ج15، ص31) قال: الصورة الثانية إذا لم يتمكن من الانحناء اصلاً. ثم قال: فحينئذ قد يتمكن من الركوع عن جلوس وقد لا يتمكن حتى منه). وعليه، اعني صورة التمكن من الركوع عن جلوس. فقد ذكر العلامة الطباطبائي تعينه واختاره عن في المتن، وكأنه لأقربيته إلى الصلاة التامة من الإيماء. لكن هذا مجرد استحسان ووجه اعتباري لا يصلح ان يكون مدركاً لحكم شرعي، بل الظاهر عدم جوازه، فضلاً عن وجوبه، فإن الركوع عن جلوس وظيفة العاجز عن القيام، وهذا قادر على القيام، فلا يشرع في حقه الا الايماء أخذاً بدليل بدليه عن العجز عن الركوع الاختياري. وما ذكره (قده) محل تأمل بمقتضى ما سبق من أنه لا إطلاق لأدلة الإيماء لتشمل مثل هذا الفرض.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 075

الجزء الثاني من المسألة، وهو: أن من لم يتمكن من الركوع والسجود، صلى قائماً مومياً، فلو تمكن من الجلوس، هل يجب عليه الجلوس للإيماء السجودي؟ أم أنه يومئ للسجود وهو قائم. فمحل البحث فيمن كانت وظيفته الإيماء للركوع والسجود، ولكن هل يكتفي بالإيماء للسجود وهو قائم، أم لابد أن يكون إيماءه للسجود وهو جالس. فقد استدل على لزوم الإيماء للسجود حال الجلوس بوجوه ثلاثة:

**الوجه الأول**: أن الإيماء للسجود جالساً أقرب إلى هيئة السجود مما لو أومأ للسجود وهو قائم. حيث إن السجود الواجب بالعنوان الأولي الإنحناء عن جلوس لا مطلق الانحناء. فلأجل ذلك يكون البدل الأقرب اليه هو الإيماء عن جلوس لا مطلق الإيماء ولو كان قائماً.

ولكن اجيب عن هذا الوجه: بأنه مجرد استحسان، لا اكثر من ذلك. فإن هذه الأقربية في الأحكام التوقيفية التعبدية تفتقر إلى دليل، فمجرد أن هذا أقرب إلى المأمور به من ذاك فلا يعينه في مقام الامتثال.

**الوجه الثاني:** الاستدلال بقاعدة الميسور، بدعوى: انه إذا تعذر المأمور به وهو السجود الاختياري، ومفروض الكلام أن المكلف لا يمكنه الانحناء بمقدار يصدق عليه السجود عرفاً. فهل يجزيه الإيماء وهو قائم؟ أم لابد من الإيماء وهو جالس. فيقال: إن الإيماء وهو جالس هو المرتبة النازلة عن السجود العرفي. ولكن الملاحظة واضحة، وهي أنه لو سلمنا بكبرى قاعدة الميسور ولو في باب الصلاة فإن الإيماء جالساً ليس ميسوراً للواجب إذ ليس مرتبة من مراتب السجود عرفا ولا شرعاً كي يقال إذا تعذر السجود تعين الإيماء عن جلوس. فإن هذا ليس من مرتبة من مراتب السجود عرفا يكون داخلا من باب قاعدة الميسور.

**الوجه الثالث**: لابد للمكلف أن يجلس بين السجدتين، فإن عدم تمكنه من السجود العرفي لا يلغي هذا الواجب وهو الجلوس بين السجدتين، فانتفاء واجب لا يلغي واجباً آخر ما دام المكلف قادرا عليه. إذن يجب عليه ان يجلس بين الإيمائين للسجدتين، فمقتضى وجوب الجلوس بين السجدتين الإيماء للسجدة الثانية وهو جالس. ولكن، وقع البحث جذرياً في أن الجلوس اساساً بين السجدتين هل هو واجب في نفسه؟ أم هو واجب لتعدد السجدة؟ أم هو واجب لتحقق الرفع؟ فقد يقال: ظاهر الأدلة أن الجلوس بين السجدتين واجب في نفسه، فإذا كان واجبا في نفسه وجب السجود أم لا؟ الجلوس بين السجدتين واجب. ففي محل الكلام يومأ للسجدة الاولى ثم يجلس ثم يومي للسجدة الثانية. واما إذا قلنا بأن الجلوس بين السجدتين لم يجب بعنوانه وإنما يجب لأجل التعدد حتى يصدق انه سجد سجدتين فلابد من الجلوس بين السجدتين، فإذا لم تجب سجدتان وإنما وجب إيماءان لتعذر السجودين، فلا يجب الجلسة. لأن هما إنما وجبت من أجل صدق سجد سجدتين، فإذا لم تجب سجدتان، فانتفى موضوع الجلوس بينهما بانتفائهما.

لكن هذا القول رده السيد الخوئي بأن التعدد لا يتوقف على الجلوس بين السجدتين، فيكفي الجر، فلو كان له موضعاً على الأرض، وجر جبهته من الموضع الأول للموضع الثاني وكرر الذكر صدق عليه انه سجد سجدتين، فالتعدد لا يتوقف على رفع رأسه فضلاً عن الجلوس.

**القول الثالث**: أن الجلوس بين السجدتين ليس واجباً لنفسه وإنما لتحقق الرفع، حيث إن الرفع من السجدة الاولى واجب، فلذلك الشارع يقول لا يكفي مجرد إبعاد الجبهة عن الأرض ولو بمقدار اصبع، بل لابد من استقامة والانتصاب. وهذا ما بنى عليه سيدنا (قده)، فإنه بنى على القول الثالث كما يظهر من بحثه في (ج15، ص94) قال: الرابع، \_من واجبات السجود\_ رفع الرأس منه، أي من السجدة الاولى، وانما خصوا التعرض به مع وضوح وجوب رفعه من السجدة الثانية، لعدم وقوع الخلاف في الثانية، وأما الاول وهو رفع رأسه من السجدة الاولى، فقد خالف فيه العامة، فقد انكره ابو حنيفة وذكر انه لو حفر حفيرة حال السجود ونقل جبهته اليها أو كان دون مسجد الجبهة موضع اخفض فجره إليه بقصد السجدة الثانية، كفى. هذا ما قاله ابو حنيفة، وقد ذكره المغني لابن قدامة (ج1، ص598) فنبّهوا \_الأئمة (ع)\_ على وجوب رفع الرأس هنا طعنا عليه وردا لمقالته وقالوا بأنه لا يكفي ذلك بل لابد من الرفع، ومنه تعرف انه ليس الوجوب من وجوب الرفع توقف صدق تعدد السجدة، وانه بدونه يكون سجود واحد، لإمكان صدق التعدد بدونه كما مر من النقل والتغيّر المساوق للتعدد بل لروايات دلّت عليه كصحيحة حماد (يا حماد هكذا فصلي). وفي (ج14، ص235) عندما ناقش في وجوب الإيماء للسجود وهو جالس، قال: إن الجلوس بين السجدتين ليس واجباً مستقلاً وإنما هو لبيان حد الرفع رداً لما زعمه أبو حنيفة من كفاية مجرد الرفع كيف ما اتفق ولو بمقدار يسير بين الجبهة والمسجد، ولو بمقدار اصبع أو اقل وان هذا المقدار كاف في صدق التعدد.

فأشير إلى هذا الاخبار على عدم كفاية ذلك وبطلان هذه المقالة، وإن الحد الشرعي لرفع الرأس إنما هو البلوغ حد الجلوس، وعليه: \_ما دام الجلوس ليس واجبا في نفسه وإنما لأجل تحقق الرفع من السجود\_ فالجلوس إنما يجب في فرض وجوب السجود، \_إذا كان السجود واجب فالجلوس واجب، وإذا السجود غير واجب الجلوس غير واجب\_، وأما مع سقوط وجوب السجود لتعذره والانتقال إلى بدله الا وهو الإيماء فلا موضوع لوجوب الجلوس بين السجدتين بل هو ساقط قطعاً. فلا وجه لمراعاته. يومي إيماءين متتابعين بلا حاجة إلى جلوس بينهما. **ثانياً:** إن إطلاقات أدلة الإيماء دافعة لذلك، حيث قال: من لم يتمكن من السجود يومي. وهو في مقام البيان، فمقتضى الإطلاق المقامي لأدلة الإيماء حيث لم تبين أنه لابد أن يجلس بين السجدتين، قالت: (اذا لم يتمكن من الركوع أو السجود اومأ إيماءً). ولم تقل يجلس بين الإيماءين. فمقتضى الإطلاق المقامي لها مع كونها في مقام بيان الوظيفة الفعلية دفع احتمال وجوب الجلوس بين السجدتين.

بالرجوع إلى كلام شيخنا الاستاذ (قده) (ج3، ص188): حيث ناقش أستاذه الخوئي (قده) بأنها لابد من الجلوس بين السجدتين. هذا واجب لا يرفع اليد عنه. **أولاً:** إن هذا مقتضى القاعدة، فإن قوله في صحيحة أبي حمزة، في تفسير قوله تعالى {الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم}، عن أبي حمزة عن أبي جعفر (ع)، قال: (الصحيح يصلي قائماً وقعوداً المريض يصلي جالساً، وعلى جنوبهم: الذي يكون أضعف من المريض الذي يصلي جالسا). يقول فإن ظاهر هذا الدليل وغيره من الأدلة التي تقول ان عجز عن القيام منتصباً اتكأ، إن عجز عن الجلوس منتصباً أتكأ. فان ظاهر مجموع هذه الأدلة أنه لا يرفع اليد عن أي وظيفة بقيدها ما لم تتعذر نفس الوظيفة. فإذا كانت عليه وظيفة معينة لم يرفع اليد عنها بمجرد عدم القدرة على غيرها ما دام هي مقدورة. وظاهر هذه الصحيح (الصحيح يصلي قائما وقعوداً قال المريض يصلي جالساً) ظاهره: أنه يجب على المريض أن يصلي قاعداً فيما يعتبر فيه القيام. الصحيح يصلي قائماً فيماً يعتبر فيه القيام، فإن كان مريضاً قعد فيما يعتبر فيه القيام. أما ما يعتبر فيه القعود فهو على طبعه ومجراه لا معنى لأن يقوم حينه. ظاهر سياق هذا الدليل أن الصحيح يصلي قائماً، يعني فيما يعتبر فيه القيام. والمريض يصلي قاعداً، يعني فيما يعتبر فيه القيام، فلو كان هناك واجب يعتبر فيه القعود، فمقتضى هذا السياق ان المريض يأتي به على حاله، لا أنه يلغى أو يأتي به قائماً. هذا هو مقتضى القاعدة. أما مناقشات السيد الخوئي.

**المناقشة الأولى**: فإن السيد الخوئي قال ان الجلوس بين السجدتين ليس بواجب في نفسه إنما هو واجب لأجل الرفع، رداً لمقالة أبي حنيفة.

فقال الشيخ الاستاذ (قده) بأن هذا وجه استخراجي. صحيح ان العامة نصّوا على أنّ أبا حنيفة لم يوجب الرفع، اما ما صدر من الأئمة من الأمر بالجلوس بين السجدتين ناظر لمقالة ابي حنيفة وطعن في كلامه. هذه الروايات قالت يجب الجلوس بين السجدتين فقط، وليس فيها أي اشعار بالنظر إلى مقالة ابي حنيفة كي يقال ناظرة لها رادة لمقاله. فإذا كان الأمر كذلك فدعوى انه انما وجب لأجل الرفع فإذا لم يجب السجود لم يجب الرفع واذا لم يجب الرفع لم يجب الجلوس بين السجدتين، فهذا واضح. أما صحيحة فواضح، فقد سجد بين السجدتين، ولم يبين ان هذا الجلوس لأجل شيء آخر. وأما ما ورد في روايات الإقعاء. صحيحة الأزدي، (باب 8 من ابواب اعداد الفرائض، حديث14) قال: (وإذا سجد فلينفرج وليتمكن وإذا رفع رأسه فليلبث حتى يسكن).

فإن ظاهر هذا التعبير اعتبار امرين: جلوس وسكون. فإن هذا ظاهر في نفسه كسائر الواجبات. وأيضاً ما ورد في كراهة الإقعاء بين السجدتين.

ذكر سيد العروة (قده) في واجبات التشهد، المسألة الثانية: يجزي الجلوس فيه بأي كيفية ولو كان إقعاءاً. فذكر سيدنا الخوئي (ص82): أما الاقعاء بين السجدتين فالحكم هو الكراهة من جهة الجمع الدلالي بين ما دلّ على حرمته. كما في موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) (لا تقع بين السجدتين اقعاءاً).

وبين ما هو نص في جوازه، وبين صحيح الحلبي عن ابي عبد الله (ع): (لا بأس بالإقعاء في الصلاة فيما بين السجدتين). فإن ظاهر هذه الأدلة المفروغية عن الجلوس بين السجدتين. إنما الكلام في أنه على نحو الاقعاء أو على نحو آخر. إذن بالنتيجة: دعوى إن هذا الوجوب لأجل رد مقالة أبي حنيفة مخالفة لظاهر الأدلة، ونحن نتمسك بظاهر الأدلة فنقول: لابد من الجلوس بين السجدتين ولو كانا إيماءين. هذا رد المناقشة الأولى.

**المناقشة الثانية:** فقد ناقش شيخنا الأستاذ (قده) بأنه لا توجد عندنا مطلقات في باب الإيماء حتى نستفيد من إطلاقها نفي احتمال الجلوس بين السجدتين، ليس هناك الا روايتان. رواية في العاري ورواية في الماشي. أما الروايات في العاري، فقد تعرضنا إليها فيما سبق، وقلنا إن الروايات الواردة في العارض على نوعين: **نوع ناظرة للعاري الذي لا يراه أحد**. **ونوع ناظرة للعاري الذي هو في معرض الرؤية**.

أما العاري الذي لا يراه احد فقد ذكرت هذه الروايات أنه يصلي قائماً. وأما الذي في معرض الرؤية فيصلي جالساً. فمع هذا الفصيل كيف تستفيدون أن ما ورد في روايات العاري من أنه يومي إلى الركوع وهو قائم أنه ناظر لسائر التفاصيل وان الجلوس بين السجدتين غير واجب. مع انه في مقام بيان إن لم يره أحد صلى قائماً، وإن رآه أحد أو في مقام الرؤيا صلى قاعداً، فهو في مقام البيان من هذه الجهة لا انه في مقام البيان من سائر التفاصيل كي ينعقد له إطلاق ينفى به وجوب الجلوس بين السجدتين. وأما صحيحة يعقوب ان شعيب التي قال فيها: (سألت أبا عبد الله (ع) عن الصلاة في السفر وأنا أمشي؟ قال: أومأ إيماءاً، اجعل السجود اخفض من الركوع). فيقول شيخنا الأستاذ: أولاً: هذه منصرفة إلى النافية. وثانياً: على فرض شمولها للفريضة، فهي واردة فيمن لم يتمكن لا من الركوع ولا من السجود ولا من الجلوس. فهي خارجة عن محل الكلام. وكلامنا فيمن تمكن من الجلوس بين الإيماءين، هل يجب عليه الجلوس أم لا؟ اما من لم يتمكن لأن ه مسافر من الطبيعي ان وظيفته الإيماء. إذن بالنتيجة: لا توجد عندنا روايات مطلقة تدل على مطلوبية الإيماء مطلقا بحيث نتمسك به لدفع احتمال وجوب الجلوس بين السجدتين.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 076

ذكرنا فيما سبق: أن من وجب عليه السجود إيماءاً هل يجب عليه الجلوس بين السجدتين أم لا؟ بأن يقال يومئ للسجدة الاولى وهو قائم ثم يجلس ويومئ للسجدة الثانية. وذكرنا أنّ سيدنا الخوئي (قده) أفاد بأنه لا يجب الجلوس بين إيماءي السجدتين، **أولاً**: لان المطلقات الدالة على الإيماء نافية لاحتمال وجوب الجلوس بين السجدتين. **وثانياً**: لان الجلوس بين السجدتين، ليس واجباً في نفسه وإنما هو واجب لتحقيق الرفع.

وذكرنا ان شيخنا الاستاذ (قده) ناقش أستاذه.

أما في **الوجه الأول**: فذكر انه لا توجد مطلقات في باب الايماء تنفي احتمال وجوب الجلوس بين السجدتين. وكلامه هنا صحيح، فإننا لم نجد مطلقا يدل على وجوب الإيماء حال القيام لنتمسك لإطلاقه لنفي وجوب الجلوس بين السجدتين. وأما صحيحة علي بن جعفر (حسب مبنى السيد الخوئي صحيحة، والا فهي محل كلام) الواردة في العاري إذا خرج من السفينة؟ قال: يومي وهو قائم.

فقد يقال بأن مقتضى إطلاقها عدم وجوب الجلوس بين السجدتين. ولكن كما ترى فانها وردت في العاري والمتيقن منها عدم الناظر لأنه وردت عندنا روايات في العاري في فرض النظر ان يجلس، فمورد هذه الرواية أو المتيقن من موردها، ما إذا لم يكن هناك ناظر فأمره الامام بالصلاة قائماً وإن يومئ، ذلك حيث يحتمل خصوصية للعاري وأنه أمر بالصلاة قائماً مع فرض عدم الناظر والإيماء للركوع والسجود مع تمكنه منهما لعدم الناظر فهذا منبّه على احتمال الخصوصية عرفا للعاري، بالتالي لا يستفاد من اطلاقها عدم وجوب الجلوس بين السجدتين في حق من كانت وظيفته السجود الإيمائي.

**المناقشة الثانية**: حيث أفاد إن ظاهر الأدلة المتعرضة للجلوس بين السجدتين أنه واجب في نفسه، ولا علقة له بتعدد السجدة، ولا علقة له بالرفع. ولكن إذا راجعنا هذه الأدلة نجد أنها قاصرة في نفسها عن إفادة الإطلاق، عن افادة وجوب الجلوس بين السجدتين حتى في فرض عدم وجوب السجود، فالأدلة، ما صحيحة الأزدي، حيث قال: (واذا سجد فلينفرج وليتمكن، واذا رفع رأسه فليلبث) فإن غاية مفادها أنه من وجب عليه السجود إذا رفع رأسه فإنه يجب عليه الجلوس، أما أن الجلوس واجب مطلقا حتى من لم يجب عليه الجلوس عرفا فهذا غير مستفاد من الرواية. مع غمض النظر ان الجلوس واجب نفسي أم واجب غير، نحن نتكلم عن الدليل، الدليل في حد نفسه قاصر عن وجوب الجلسة بين السجدتين، حتى في من لم يجب عليه سجود.

وكذلك ما دلَّ على كراهة الإقعاء في الجلوس بين السجدتين، فإنه ظاهر في انه من وجب عليه السجود فوجب عليه الجلوس فيكره له الإقعاء، لا انه يدل على وجوب الجلوس مطلقاً، بل ليس في مقام البيان من هذه الجهة حتى يتمسك بإطلاقه. إنما هو في مقام البيان من جهة من وجب عليه الجلوس فيجب عليه الإقعاء.

فالنتيجة مع السيد الخوئي وهي أنه لم يقم لدينا دليل على وجوب الجلوس بين السجدتين بنحو مطلق، كي يقال من وجب عليه الإيماء للسجدتين لعدم تمكنه منهما فإنه يجب عليه ان يجلس بين الإيماءين. وفي أواخر هذه المسألة

### ذكر سيد العروة (قده): أن من لم يتمكن من السجود فهل وظيفته الإيماء مطلقا؟ أو وظيفته انه يرفع شيئاً فيسجد عليه، فإن لم يتمكن تصل النوبة للإيماء.

هل ان وظيفته ان لم يقدر على السجود أن يومي برأسه أو ان وظيفته ان يضع على جبهته؟ أو ان وظيفته ان يرفع المسجد بمقدار يمكنه الانحناء عليه؟

وقد تعرّض لهذه المسألة سيدنا (قده) في (ج14، ص228)، قال: في المسألة اقوال: اهمهما ثلاثة:

**القول الاول**: وجوب الوضع تعييناً. استناداً لموثقة سماعة، (سألته عن المريض لا يستطيع الجلوس، قال فليصلي وهو مضطجع وليضع على جبهته شيئاً إذا سجد فإنه يجزي عنه ولم يكلف الله ما لا طاقة له به). فقد يقال إذا وجبت على المضطجع فمن باب أولى أن تجب على الجالس.

إذا كان المضطجع لا يكفيه ان يومي برأسه إلى السجود فمن باب أولى ان لا يكفي الجالس الذي لم يتمكن من السجود، فيجب عليه ان يضع على جبهته شيئاً.

وهنا ناقش السيد الخوئي دلالة الرواية، فقال: ما المراد بكلمة (إذا سجد) هل المراد إذا سجد: يعني إذا تحقق منه السجود خارجاً، فالمراد بالسجود السجود الفعلي؟ أم المراد إذا سجد يعني إذا وصل إلى موضع السجود فأمر به فليضع على جبهته شيئاً. فإن كان المراد الاول إذا سجد، يعني إذا سجد، أي الفعل، فيقول: هذا خلاف مفروض الرواية، فإن الرواية تقول فليصلي وهو مضطجع وليضع عل جبهته شيئاً إذا سجد، فقد فرضت الرواية انه مضطجع، يعني ير قادر على السجود فكيف تقول الرواية (إذا سجد فيليضع على جبهته شيئاً). فسياق الرواية قرينة على ان المراد بالسجود هنا السجود التنزيلي، لا السجود الحقيقي، وحيث إنه فرضه ساجداً وأمره بوضع شيء على جبهته، فهذا دليل على ان السجود يتحقق بشيء آخر غير وضع الجبهة. لأنه قال (إذا سجد فليضع على جبهته) فظاهره أن السجود تحقق بشيء آخر، وإذا تحقق السجود بشيء آخر فليضع على جبهته شيئاً. وهذا يعني ان المريض اسوأ حالا واشق تكليفا من الصحيح، لان الصحيح يؤمر فقط بالسجود، وهذا يؤمر بالسجود وبوضع شيء على جبهته. فهذا المحتمل الاول باطل.

وإن أريد المحتمل الثاني من قوله (إذا سجد) يعني إذا وصل لموضع السجود من صلاته فأمر بالسجود وهو غير قادر لأنه مضطجع فليضع شيئاً على جبهته). يعني من باب البدلية، من وصل إلى موضع السجود فلم يستطع السجود فليضع على جبهته شيئاً بدلاً عن السجود. فتدل الرواية على تعين الوضع بدلاً عن السجود، يقول السيد الخوئي إذا كان هذا المراد فهذه الرواية معارضة لأدلة الإيماء. لأن أدلة الإيماء واردة في مقام بيان الوظيفة الفعلية ولم تذكر من يضع شيئاً على جبهته. مثلا صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (ع) قال: (سألته عن المريض إذا لم يستطع القيام والسجود؟ قال: يومي برأسه ايماء). وفي صحيحته الأخرى: (سألته عن المريض كيف يسجد؟ قال: على خمرة على مروحة على سواك يرفعه إليه). إذن بالنتيجة: أن أدلة الإيماء مع كونها واردة في مقام بيان الوظيفة الفعلية لم تتعرض أبداً إلى وضع شيء على جبهته.

ولو ادعي أنها مقيّدة لزم حملها على الفرد النادر، لأننا إذا قيدنا ما دل على مطلوبية الإيماء بما إذا لم يتمكن من وضع ما يصح السجود على جبهته فلازم ذلك حمل المطلق على الفرد النادر. لأنه لم من يتمكن بحيث كانت اياديه مشلولة بحيث لا يتمكن من وضع شيء على جبهته مما يصح السجود عليه. فهذا فرد نادر. فماذا يقال في مناقشة السيد الخوئي (قده) يقول: (إذا سجد) يعني إذا صدر منه سجود؟ وحيث انه لا يتصور السجود الحقيقي، فإذن المراد السجود التنزيلي، وهذا يعني ان المضطجع يجب عليه أن يجمع بين السجود بالإيماء وأن يضع شيئاً على جبهته، وهذا غير محتمل. أم أن المراد بالسجود، يعني إذا وصل إلى موضع السجود فأمر به فإن الوضع بدل عنه، وهذا معارض لأدلة الإيماء الواردة في مقام بيان الوظيفة الفعلية، فلسانها لا يقبل التقييد، وإلا لزم حمل المطلق على الفرد النادر. ولكن لا يبعد القول أن للمضطجع خصوصية، اي من لم يتمكن لا من القيام ولا من الجلوس بل كان مضطجعاً فإن سجوده بهذا النحو بأن يضع شيئا على جبهته، وهذا ان قيد به إطلاق أدلة الإيماء لم يلزم منه حمل المطلق على الفرد النادر، لأن منظور أدلة الإيماء من كان مومياً وهو واقف، من كان مومياً وهو جالس. وهذه الرواية ورادة في المضطجع فاحتمال خصوصية للمضطجع بأن يضع شيئا على جبهته ولا يكفيه تحريك رأسه هذا محتمل، إذا تمكن من ذلك. وحينئذ تحمل أدلة الإيماء على غير هذه الصورة ولا يلزم منه حمل المطلق على الفرد النادر. ويؤيد هذا المعنى مرسلة الفقهية: (سئل عن المريض الذي لا يستطيع الجلوس أيصلي وهو مضطجع ويضع على جبهته شيئا؟ قال: نعم، لا يكلفه الله الا طاقته.

**القول الثاني**: أن مقتضى الجمع بين الموثقة، وبين نصوص الإيماء بعد رفع اليد عن ظهور كل منهما في التعيين إلى التخيير.

يقول: نصوص الايماء ظاهرة في حد ذاتها في التعيين لانها ظاهرة في الامر الارشادي إلى الجزئية، أي ان السجود الجزء في حقه هو الإيماء، وهذه الموثقة ظاهرة أيضاً في نفسها في التعيين، اي ان الجزء في حق هذا المكلف هو وضع شيء على جبهته، فمقتضى الجمع العرفي بين ما دل على كل منهما على التعيين حملهما على التخيير، فيكون المكلف مخيراً بين الإيماء وبين أن يضع شيئاً على جبهته.

ولكن كما أفاد سيدنا (قده) إنما يصار إلى الجمع بالتخيير في الأوامر المولوية التي دلت على التعيين بإطلاقها كما أفاد ذلك (قده) في مسألة صلاة الجمعة، فإنه ورد عندنا الامر بصلاة الظهر ومقتضى اطلاقه دلالته على التعيين حتى في يوم الجمعة، وورد عندنا: (إذا اجتمع خمسة وكان فيهم من يخطب أمهم). فإن مقتضى إطلاقها دلالتها على التعيين. فيقال: بما أن كلاً منهما مولوي، ودلالته على التعيين إنما هي بالإطلاق فإذا عرضا على العرف رفع اليد عن إطلاق كل منهما بالآخر، فتكون النتيجة هي التخيير. أما في الاأمرين الإرشاديين حيث ان ما دل على ان لم يستطع السجود فليومي، إرشاد إلى أن هذا هو ما ورد في حقه. وأن ما دلّ على من لم يستطع السجود فليضع شيئا على جبهته، فإنه ظاهر في الارشاد ان هذا هو الجزء في حقه. لا يوجد جمع عرفي بالجمع بينهما بالحمل على التخيير، لان كل منهما ليس امراً مولياً وإنما إرشاد إلى ان هو الجزء في حقه ، لا معنى للتخير في الجزئية، إذن فهذ الحمل حمل غير عرفي.[[46]](#footnote-46)

### 077

وصل الكلام إلى أن من لم يتمكن من السجود، فهل يجزيه الإيماء أم لابد من وضع شيء على جبهته. مما يصح السجود عليه، وذكرنا أن أهم الأقوال في المسألة ثلاثة. مضى الكلام في القول الثاني.

**القول الثالث**: القول بالجمع. أي أن وظيفته أن يحني رأسه تحقيقاً للإيماء وأن يضع على جبهته شيئاً مما يصح السجود عليه. والوجه في ذلك: تقييد الإطلاقات الواردة بالإيماء بمدلول الموثقة، (موثقة سماعة): (سألته عن المريض لا يستطيع الجلوس، قال فليصلي وهو مضطجع وليضع على جبهته شيئا إذا سجد فإنه يجزي عنه). وقد أجيب عن الاستدلال بهذا النحو من الجمع بجوابين:

**الجواب الأول:** إن مفاد هذه الرواية معارض لمفاد صحاح أخرى، منها: صحيح زرارة والحلبي. ففي صحيحة زرارة: (سألته عن المريض كيف يسجد، فقال: على خمرة أو على مروحة أو على سواك يرفعه اليه). فظاهرها ان السجود على هذا النحو ،على خمرة أو مروحة أو على سواك، يرفعه اليه هو افضل من الإيماء. أي رفع المسجد الى جبهته افضل من الايماء. وفي صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله (ع)، قال: (سألته عن المريض إذا لم يستطع القيام والسجود؟ قال: يومأ برأسه إيماءً وأن يضع جبهته على الارض أحب إليّ).

فيقال: اما ان موثق سماعة الدال على تعيين الوضع معارض لهاتين الصحيحتين الدالتين على ان الوضع ليس متعيناً في حقه. وإما أن تحمل موثق سماعة على الاستحباب حيث صرح في هاتين الروايتين بأن الرفع أفضل وان الوضع احب اليه، فمقتضى ذلك: حمل الموثقة في موثقة سماعة على الاستحباب. إذن لا يصح الاستدلال بموثقة سماعة على الإلزام والتعين.

**ولكن أجيب عن ذلك**: بأن الروايتين اما لا علاقة لهما بالمقام ومحل البحث، أو أن دلالتهما على المحبوبية لا تنافيه. وبيان ذلك: أن الروايتين ظاهرتان في أمر آخر، أما على صحيحة زرارة فقالت: (على خمرة أو مروحة أو سواك يرفعه إليه). الرفع غير الوضع.

فإن محل كلامنا أن لا يومي بل يصح السجود على جبهته، بينما ظاهر صحيحة زرارة ان ينحني بمقدار ويرفع المسجد الى مقدار انحناءه الذي يشكل صورة من صور السجود، انحنى بمقدار ورفع موضع السجود الى جبهته. فهذا لا ربط له بمحل الكلام. وكذلك صحيحة الحلبي حيث قال: (سألته عن المريض إذا لم يستطع القيام والسجود، قال يومي برأسه ايماء وان يوضع جبهته على الارض أحب إليَّ). فإن ظاهرها ان هذا الشخص متمكن من السجود الحقيقي، غاية في الامر أنه مشق ومتعب لا أن عدم الاستطاعة عقلية، بل عدم الاستطاعة العرفية، المتعارفة، إذا لم يستطع القيام والسجود، يعني لأجل المشقة لا انه متعذر في حقه، قال بأن هذا يومي برأسه، اما إذا تحمل المشقة وسجد على الأرض فهو أحب إلي. إذن منظور هاتين الروايتين الى أمر أجنبي عمّا هو محل البحث وهو ان يضع شيئاً على جبهته مكتفياً بهذه العملية. فإن هذا ناظر لفرض وهذا ناظر لفرض آخر، فيكيف يعدان متعارضين؟.

**الجواب الثاني**: ما ذكره السيد الخوئي (ج14، ص231) لنفترض ان موثق سماعة الدال على تعيّن الوضع لا معارض له. أما لو كان لبان.

لو كان وضع شيء على الجبهة حال المرض متعيناً أو كان هو بدل السجود لبان في الروايات والفتاوى، كيف وهو مسألة ابتلائية ومع ذلك لم تتعرض الروايات ولم تتعرض الفتاوى لمثله. فقال (قده): لو تنازلنا وسلمنا لم يكن بدّ من رفع اليد عنها، نظراً إلى ان المسألة كثيرة الدوران ومحل للابتلاء وقد تعرض الاصحاب لها القدماء [[47]](#footnote-47)والمتأخرون فلو كان التعين ثابتاً لأصبح من الواضحات، فكيف خلت منه الفتاوى ولم يرد على شيء منها تنصيص عليه. فكأنه يريد القول: بأن هذا \_عدم تعرض الروايات والفتاوى خصوصاً فتاوى القدماء له مع كونه مسألة ابتلائية\_ مانع من ظهور موثقة سماعة في التعين. وهذا إن أوجب الاطمئنان بهجر الرواية بين الاصحاب، فالهجر مانع من شمول مانع أدلة الحجية لها، وإن لم يصل إلى حد الاطمئنان فالمبنى المختار عندنا وإن لم يكن مختاراً عند السيد الخوئي بأنه جميع الحجج لا إطلاق لها لفرض يقوم منشأ عقلائي على الخلاف. ومن الواضح أن عدم تعرّض النصوص والفتاوى لها مع كونها كثيرة الابتلاء منشأ عقلائي على الخلاف مانع من شمول دليل الحجية لها. هذا هو المطلب الاول وهو الوضع.

**المطلب الثاني:** الرفع. فتوجد روايات ربما يقال انه متنافية. مثلا إذا نظرنا الى موثقة أبي بصير، (حديث7، باب1، من ابواب القيام):

(سألت أبا عبد الله (ع)، عن المريض، هل تمسك له المرأة شيئاً فيسجد عليه؟ قال: لا، إلا أن يكون مضطراً ليس عنده غيره، وليس شيء مما حرمه الله إلا وقد أحلّه لمن اضطر إليه). فيدعى دلالتها على انه يتعين على المريض الذي يتعين سجوده على الارض رفع المسجد إليه. وتوجد استفادتان:

**الاستفادة الأولى:** من يدعي انه توجد خصوصية في المرأة. كأنه لو قال في الرواية، مثلا سألته عن المريض، هل يرفع شيئاً فيسجد عليه، لقال الامام، نعم. لكن السائل قال: هل تمسك له المرأة شيئا فسيجد عليه؟ قال: لا، إلا ان يكون مضطراً ليس عنده غيرها، وليس شيء مما حرّمه الله الا وقد أحلّه). ولكن هذه الاستفادة بعيدة بمقتضى مناسبة الحكم للتعليل الوارد في الذيل.

**الاستفادة الثانية:** أن يقال ان هذه الرواية لا دلالة فيها على التعين، يعني أن يتعين ان يرفع له. فإن التعليل بـ (ما من شيء حرّمه الله إلا وقد أحلّه لمن اضطر إليه) غاية ما يستفاد رفع الحظر لا التعيين، فالسائل يسأل هل تمسك له المرأة ان ترفع المسجد؟ فأجاب، لا بأس ان ترفع له المسجد، والا ليس فيها دلالة على أن هذا هو وظيفته.

**فقد يقال:** إن المنساق من الرواية ان وظيفة من لم يتمكن من السجود هو رفع المسجد. لكن هل بالإعانة أو بنفسه. فالسؤال بـ (هل تمسك) ناظر الى الاستعانة بالرفع، وليس ناظراً إلى اصل الرفع، كأن اصل الرفع مفروغ عنه ، ان وظيفة من لم يتمكن من السجود ان يرفع المسجد فيسجد عليه، لكن لا يصح في الصلاة الاستعانة بالغير، لذلك سأله السائل: هل تمسك له المرأة؟ يعني هل يستعين بغيره في تحقيق السجود. أجاب الإمام بأن الاستعانة بالغير بالعنوان الأولي غير صحيحة، إلا ان يكون مضطراً ليس عنده من يستعين به، فحينئذ يجوز له. فدلالة الرواية على جواز الاستعانة بالرفع بمقتضى التعليل الظاهر في الجواز لا ينفي ان الرفع متعين، فكأنه اُخذ مفروغاً عنه وإنما الكلام في جواز الاستعانة فيه. وبالتالي لا يبعد دلالة الرواية على مطلوبية الرفع، خصوصاً انه لا يحتمل الحظر، يعني لا يحتمل أن السجود على المرتفع أمر ممنوع كي تتصدى الرواية إلى بيان عدم حرمته، يعني لم يحتمل بحسب المرتكز المتشرعي ان رفع المسجد ووضع الجبهة عليه مانع من صحة الصلاة أو انه محرّم تكليفي كي يتصدى الإمام لرفع هذا الاحتمال، فالأمر دائر بيانه بين أنه وظيفة أو ليس بوظيفة، فقول الإمام (لا، إلا أن لا يكون عنده غيرها وليس شيء). ظاهر في ان هذه وظيفته وليس شيئاً آخر.

**ومثلها**: رواية الكرخي، (حديث11، نفس الباب)، قلت لأبي عبد الله (ع)، رجل شيخ لا يستطيع القيام إلى الخلاء ولا يمكنه الركوع والسجود، فقال: ليومأ برأسه إيماءً وإن كان له من يرفع الخمرة، فليسجد، فاذا لم يمكنه ذلك فليومئ برأسه).

فإن ظاهر ذلك انه في حال التمكن من السجود على الخمرة ولو برفعها، يتعين ذلك ولا تنتقل وظيفته للإيماء ولو بأن يرفع له غيره.

**وقسم من الروايات الأخرى،** ظاهره ان الرفع ليس لازماً. وهو ما ذكرناه من صحيحة الحلبي أو صحيحة الحلبي. ففي صحيحة زرارة: (سألته عن المريض كيف يسجد، فقال: على خمرة أو على مروحة أو على سواك يرفعه اليه). فإن ظاهره ان الرفع ليس متعيناً. و

كذلك في صحيحة الحلبي، قال: (سألته عن المريض إذا لم يستطع القيام والسجود؟ قال: يومأ برأسه إيماءً وأن يضع جبهته على الارض أحب إليّ)[[48]](#footnote-48). يعني وان يرفع ما يصح السجود عليه فيسجد عليه فإنه احب الي لا انه متعين. فهل نعتبر هذه الروايات قرينة على ان المراد بتلك الروايات الاستحباب والفضل؟ أم يجمع بينهما بينهما بما ذكره المحقق الداماد في صلاته، من اختلاف مراتب الرفع. حيث قال: إن الرفع له مرتبتان: مرتبة يصدق معه السجود. ورفع لا يصدق معه السجود. فالروايات الآمرة بالرفع الظاهرة في تعينه ناظرة الى الرفع الذي ينحفظ معه عنوان السجود، والروايات القائلة بأنه احب الي. أو إنه أفضل من الإيماء. ناظرة للرفع الذي لا ينحفظ معه عنوان السجود عرفاً. قال: القرينة على ذلك، أن هذه الروايات محفوفة بالمرتكز المتشرعي، والمرتكز المتشرعي يستفيد من الروايات التي تفصل بين القيام أو الجلوس أو الاضطجاع أو الاستلقاء على الارض، انه كل درجة من درجات الواجب لا يرفع اليد عنها إلا بمقدار الإضطرار. فإذا تمكن من السجود الشرعي فبها، وإذا لم يتمكن من السجود الشرعي لا يصير إلى الإيماء، بل ما يصدق معه السجود ولو بالرفع. لو بالرفع. فتفصيل هذه الروايات انه لا يلجاء الى الجلوس إذا كان يتكأ وهو قائم، ولا يلجأ الى الاتكاء إذا كان يستطيع الركوع والسجود وهو جالس، لا يلجأ إلى الاضطجاع إلا إذا كان لا يستطيع الاتكاء أصلاً. كل هذا يستفاد من أنه كما ان الصلاة لا تسقط بحال، فكل درجة من درجات أي واجب لا تسقط الا بالتعذر وبمقدار الاضطرار لا اكثر من ذلك. إذن فالاحتفاف بهذا المتركز قرينة على انه لا ينتقل الى الايماء حتى يعجز عن الرفع بمقدار يصدق مع السجود. فيقال: كان بإمكانه ان يقول لا نحرز إطلاق هذه الروايات على الافضلية لكل الحالات لا أنها تحمل على فرض عدم انحفاظ مرتبة السجود. إذ لعل هذه الروايات محفوفة بالمرتكز، ومقتضى وورد هذا الاحتمال عرفاً عدم إحراز إطلاقها لفرض مرتبة انحفاظ السجود. أما أن ذلك قرينة على حملها على خصوصه هذه المرتبة فهذا غير واضح. وربما يقال، وقد اشار الى هذا الاحتمال، وذكره سيدنا الخوئي (قده) بأن الروايات الدالة على الإيماء كثيرة، وإن كان الكثير منها ضعيف السند، فإذا نظرنا الى هذه الروايات الكثيرة الدالة على الإيماء، قلنا لا يحتمل ان كلها في فرض عدم التمكن من السجود بما يصدق معه السجود عرفاً، فهذا شاهد على ان الرفع أمر ندبي، وأن الوظيفة هي الإيماء، وإذا ثبت هذا في السجود ثبت في الركوع، لعدم احتمال الاختصاص، وأنه حتى لو تمكن في الركوع من الانحناء بمقدار يصدق معه الركوع عرفاً الا ان وظيفته الإيماء. فتأمل.

ثم ندخل في مسألة جديدة، وهي: ما إذا دار الامر بين القيام وبين الركوع والسجود.

فهل المسألة من باب التزاحم أو من باب التعارض.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 078

### **المسالة السابعة عشر:** (إذا دار أمره بين الصلاة قائماً مومياً، أو جالساً مع الركوع والسجود، فالأحوط تكرار الصلاة وفي الضيق يتخير بين الأمرين).

مورد المسألة ما إذا دار الأمر بين مكانين: مكان لا يستطيع فيه الجلوس فلابد ان يصلي قائماً، ومكان لا يستطيع فيه القيام فلابد ان يصلي جالساً، كالزنزانة في بعض السجون، فإن السجين يتخير بين هذه وهذه، فإما أن يصلي في زنزانة قائماً بلا جلوس، أو زنزانة يصلي فيها جالساً بلا قيام. والنتيجة دوران الامر بين الصلاة قائماً مومياً للركوع والسجود، لأنه لا يستطيع الانحناء أصلاً، وبين مكان تصلي فيه جالسا فيركع فيه ركعا جلوسياً ويسجد من دون قدرة على القيام. **والبحث في المسألة في ثلاث مطالب:**

**المطلب الأول**: هل يوجد دليل لفظي نتمسك به في المقام لتعيين إحدى الوظيفتين أم لا؟

**المطلب الثاني**: على فرض عدم وجود دليل لفظي ينفعنا، فهل أن المقام من باب التزاحم أم من باب التعارض.

**المطلب الثالث:** في تحديد ما هو متقضى الاصل العملي في المقام.

**أما المطلب الاول:** فهنا في تحديد مقتضى الدليل اللفظي، يوجد اتجاهان:

**الاتجاه الاول**: أن الوظيفة القيام مومياً للركوع والسجود. وهذا ما اختاره سيدنا في غير هذه المسألة، بدعوى: أن اطلاق قوله (ع) (اذا قوي فليقم) أن المكلف إذا تمكن من القيام تعين عليه الصلاة قائماً. فإذا وصل إلى حد الركوع فلم يتمكن من الانحناء انتقل إلى بدله في وظيفته الحالية وهي الصلاة عن قيام، وبدل الركوع في الصلاة عن قيام الإيماء. وحيث لا يمكنه السجود ايضا فينتقل إلى بدله بحسب وظيفته الحالية وهي الصلاة عن قيام، وبدل السجود في الصلاة عن قيام الايماء فيومي اليهما.

وقد سبقت المناقشة في هذا الاستدلال في المسألة قبل السابقة، حيث قلنا، لا يوجد إطلاق في أدلة الإيماء، فإن ما ورد في العاري محتمل الخصوصية، وما ورد في الماشي مورده من لم يستطع القيام ولا الجلوس. وما ورد في المريض (المريض يومي إيماءً) فإنه ظاهر بمقتضى مناسبة الحكم للموضوع في المريض الذي لا قدرة له على القيام ولا على ممارسة واجبات الصلاة جالساً. فالنتيجة لا إطلاق لأدلة الايماء.

**الاتجاه الثاني**: إن وظيفته الركوع جالساً والسجود الاختياري لتمكنه منه، ببيان: أنه لا ينتقل إلى الركوع الإيمائي والسجود الإيمائي إلا بعد العجز عن أصل ما يصدق عليه عنوان الركوع والسجود، فإن مقتضى حديث التثليث وهي صحيحة الحلبي، الصلاة ثلاثة اثلاث: ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود.

فمقتضى هذا الحديث بعد ظهوره في الركوع والسجود الحقيقين انه متى تمكن منهما فلا تصل النوبة إلى بدلهما، والمفروض انه متمكن عن الركوع عن جلوس لأنه ركوع ومتمكن من السجود الاختياري.

(سؤال: بناءً على أنّ الصلاة ثلاث أثلاث ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود، فما معنى أن الصلاة جريان قاعدة الفراغ عند الشك في الطهور؟)

والجواب عنه: إذا قلنا بأن الطهور مقوم فالشك في الطهور شك في العنوان، فهل هذه صلاة أو لا، فقاعدة الفراغ لا تتكفل إثبات العنوان، إنما تتكفل إثبات الصحة بعد الفراغ عن العنوان. فما تدل على المقومية للعنوان بل غايته أن التثليث بلحاظ الأهمية.

**الاتجاه الثاني: ويلاحظ عليه:** أنه مع القدرة على القيام فيشمله (إذا قوي فليقم) فكيف يصار إلى الصلاة جالسا مع قدرته على القيام وشمول قوله (ع) (إذا قوي فليقم) له.

إذن بالنتيجة: فلم يتم الاتجاه الاول، بحسب الدليل اللفظي وهو أن وظيفته الإيماء. ولم يتم الإتجاه الثاني بحسب الدليل اللفظي وهو أن وظيفته الركوع والسجود جالساً. فنتجه إلى المطلب الثاني.

**المطلب الثاني**: وهو هل ان التنافي بين الواجبات الضمنية مورد للتزاحم أم مورد للتعارض، فإن المكلف إذا قصرت قدرته عن الجمع بين واجبين ضمنيين فلا يمكنه الجمع بين القيام وبين السجود، إما ان يضحي بالقيام فيسجد، أو يضحي بالسجود فيقوم مومياً.

لا يمكنه الجمع بين واجبين ضمنيين فهل هذا المقام من باب التعارض أم باب التزاحم. بحثها الاعلام في (باب التعادل والتراجيح). حيث أفاد المحقق النائيني (قده) أن المقام من باب التزاحم، فلا فرق التزاحم بين أن تكون الواجبات استقلالية وبين أن تكون الواجبات ضمنية.

المناط في التزاحم قصور القدرة. فمتى ما كان منشأ التنافي هو قصور القدرة عن الجمع فهو من باب التزاحم، كانت ضمنية أو استقلالية، فلا فرق. فلذلك اختلف كلامه فهو في باب المكان (مكان المصلي) قدم القيام. وهو في مسألتنا قدّم الركوع والسجود.

**أما تقديمه القيام**، فللترجيح في السبق الزمني، لأن المكلف عندما كبّر تكبيرة الإحرام وهو خارج الزنزانة، فهو إما ان يدخل الزنزانة التي لا يستطيع أن يصلي قائما، واما أن يدخل الزنزانة التي لا يستطيع فيها أن يصلي إلا واقفاً. وإما أن يدخل في الزنزانة التي لا يستطيع فيها أن يصلي إلا جالساً.

فبما أن الواجب الفعلي في حقي الآن هو القيام ولم تصل النوبة إلى الركوع والسجود وبما أنني قادر على القيام فيشملني قوله (ع) (إذا قوي فليقم) فعليّ أن ادخل زنزانة القيام. فالنتيجة ترجيح جانب القيام على الركوع والسجود بالسبق الزمني. نظيره في الواجبات الاستقلالية، كما لو نذرت صيام يومين، الاثنين والثلاثاء، ولكنني عند طلوع الفجر من يوم الاثنين أدركت أنني غير قادر على الجمع، اما ان أصول الاثنين فأترك الثلاثاء أو أترك الأثنين فأصول الثلاثاء، فإنني لست قادراً على الجمع بين صومي اليومين معاً. فيقول المحقق النائيني: يقدم صوم يوم الاثنين بالسبق الزمني، فإن المفروض انه يجب عليك الوفاء بالنذر بصوم هذا اليوم، وان المفروض قادر عليه، فمقتضى فعلية وجوب الوفاء تقديمه، فكذلك في المقام.

**أما ما ذكره في بحث القيام:** قال: لا يرجح القيام على الركوع والسجود وإن ان اسبق منهما زمنا، لأن الترجيح بالأهميّة وارد على كل مرجح آخر، فإذا اكتشفنا ان المتأخر زماناً اهم من السابق زماناً كان التكليف بالأهم في ظرفه وارداً على التكليف بالمهم السابق زمناً، لأن التكليف بالمهم فرع القدرة عليه، والتكليف بالأهم في ظرفه معجز عن امتثال التكليف بالمهم. فأنا الآن أقول دار الامر في حقي بين صوم يوم الاثنين وصوم يوم الثلاثاء، اما صوم يوم الاثنين نذري مثلا، وصوم الثلاثاء قضائي مثلا، تضيق وقته بحلول شهر رمضان، فالأمر القضائي الذي تضيق وقته أهم، فلأجل ذلك أقول: صحيح ان صوم يوم الاثنين اسبق زمانا لكنني عاجز عنه، لأن الامر بالاهم الذي هو فعلي في حقي أيضاً عجزني عن امتثال الأمر بالمهم، فأنا معذور من جهته، والمقام من هذا القبيل، حيث إنّ الركوع والسجود أهم من القيام حتى لو قلنا كما ذكره شيخنا الأستاذ (قده) بأن القيام من الفرائض. فقد أفاد بأن مقتضى صحيحة أبي حمزة الواردة في تفسير قوله تعالى {الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً} قال: (الصحيح يصلي قائماً، وقعوداً المريض يصلي جالساً، وعلى جنوبهم من كان أضعف من المريض الذي يصلي جالساً). فإذن صحيحة ابي حمزة تقول بأن القيام فرض في الذكر وفرض الكتاب، فهو من الاركان، ومن الفرائض. أما بين الفرائض أيضاً يوجد تفاوت في الأهمية. فظاهر صحيحة ابن سنان (إن الله فرض من الصلاة الركوع والسجود، الا ترى لو ان رجلا دخلا الاسلام وهو لا يحسن ان يقرأ اجزأه ان يكبر ويسبح ويصلي). وكذلك قوله في صحيحة الحلبي في حديث الثليث: (الصلاة ثلاثة أثلاث، ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود)، يدل على أهمية الركوع والسجود من القيام، فيقدم عليه.

إذن النائيني يرى أن المقام من باب التزاحم. لا من باب التعارض في شيء، لذلك اجرى قواعد باب التزاحم. لكن السيد الخوئي (قده)، قال: بأن المقام عند الدقة ليس من باب التزاحم ولو كان منشأ التنافي هو قصور القدرة، ولكن في المركبات الارتباطية كالصلاة بمجرد أن يعجز المكلف عن واجب منها سقط الأمر بالمركب، ففي المقام بما ان المكلف عاجز إما عن القيام أو عن السجود فالمركب منهما قد سقط جزماً للعجز عنه، فلا يوجد عندنا وجوبان يدور الامر بينهما، بل وجوب واحد بمركب، فالتزاحم إنما يتصور بين أمرين، أما إذا كان هناك أمر واحد بمركب دار أمره بين واجبين فليس هناك أمران كي يحصل التزاحم بينهما، بل أمر واحد عجز المكلف عن امتثال متعلقه وهو المركب فيسقط الامر. فلذلك لو كانت المسألة في الصيام، لقلنا لا أمر بالصيام، مثلا لو دار أمر المكلف بالصيام، إما أن يجتنب تعمد القيء أو يجتنب ابتلاع الذبابة. فهنا عجز المكلّف عن الجمع بين الإمساك عن المفطر الاول أو الإمساك عن المفطر الثاني، فليست عنده القدرة على الجمع بين الإمساكين، فهذا ليس من باب التزاحم في شيء، لأن الأمر بالصوم أمر واحد مركب عجز المكلف عن المركب المشتمل على هذين الواجبين فسقط أمره.

ولكن في باب الصلاة حيث علمنا من الخارج ان الصلاة لا تسقط بحال، اذن الامر بالصلاة المشتملة على قيام وسجود سقط جزماً، ولكن قطعاً تولد أمر جديد بالصلاة الواجدة لأحد الواجبين. فإن الامر بذاك الامر المشتمل عليهما سقط بعجز، وحيث ان الصلاة لا تسقط بحال، إذن هناك أمر بصلاة أخرى، إما الصلاة الواجدة للقيام، أو الصلاة الواجدة للسجود، يعني الامر يدور بين ما دل على جزئية القيام، وبين ما دلَّ على جزئية الركوع والسجود. وهذا من باب التعارض. لأننا نعلم إجمالاً إما أن الأمر المجعول في حقنا من قبل المولى عزّ وجل هو الصلاة عن قيام، أو أن المجعول في حقنا هو الصلاة عن سجود وعن ركوع، فهل نعلم إجمالاً إما هذا وإما هذا، فإن كان أحد الدليلين (دليل شرطية القيام، أو دليل شرطية الركوع والسجود) إما أن يكون احدى الدليلين اقوى من الآخر، فنقدمه، وإلا فإن تساويا في الظهور تعارضا وتساقطا، وكان المرجع الأصل العملي.

وهذا معنى ان المقام من باب التعارض، إذ ليس مقصودنا من التعارض تنافي الدليلين وتكاذبهما إثباتاً، بل لا يوجد تنافي بين دليل القيام ودليل الركوع، لأنه لا تنافي بينهما إثباتاً، وإنما المقصود بالتعارض هنا العلم الإجمالي بأن أحد الدليلين لا يشملنا، هذا ما أفاده سيدنا (قده).[[49]](#footnote-49)

ولكن السيد الأستاذ (دام ظله) وافق النائيني في تخريج وتثبيت مسألة التزاحم في الواجبات الضمنية، ويأتي بيانه غداً. إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 079

ما زال الكلام في مسألة: (ما إذا دار أمر الصلاة بين الصلاة قائماً مومياً، أو جالساً ساجداً). وقد ذكرنا أن في المسألة مطالب. وصل الكلام إلى:

**المطلب الثاني:** هل أن هذه المسألة من باب التزاحم؟ أم أنها من باب التعارض. وذكرنا كلام المحقق النائيني (قده) وإشكال سيدنا الخوئي عليه.

ولكن في المقام مقابل ذلك بحثان:

**البحث الأول**: هل يمكن تصوير التزاحم الحقيقي في باب الصلاة عند التنافي بين واجباتها لأجل قصور القدرة، أم لا. وعلى فرض عدم تصور التزاحم الحقيقي، هل يمكن أن نصل لنتيجة التزاحم، وإن لم يكن من التزاحم الحقيقي الاصطلاحي. فهنا بحثان أصرّ السيد الأستاذ (ام ظله) على إمكانهما:

**البحث الاول:** ان ما افاده سيدنا الخوئي (قده) ان التزاحم الاصطلاحي لا يتصور في باب الصلاة، لأن التزاحم الاصطلاحي فرع امرين مستقلين، قصرت القدرة عن الجمع بينهما، في الامتثال. وأما في باب الصلاة فلأجل أن المركب ارتباطي فلا يتصور فيه التزاحم الاصطلاحي، وهذا ما حاول السيد الأستاذ إثباته، وهو ان التزاحم الاصطلاحي يمكن تصوره. ببيان: أن المسألة تعود إلى الارتباطية، هل أن الارتباطية تمنع من التزاحم الحقيقي؟ أم لا؟

فذكر (دام ظله) ان الارتباطية تتصور على أنحاء اربعة، لا يعقل في بعضها التزاحم ويعقل في البعض الآخر.

**النحو الأول:** الارتباطية بحسب الأمر. اي ان هناك أمراً واحدا ًبمركب، كالأمر بصوم يوم من شهر رمضان، فإنه أمر واحد بمركب من إمساك عن مفطرات بقصد التقرّب. فإذا تعلّق الامر الواحد بالمركب اكتسب المركب من وحدة الأمر الارتباطية، وهذا ما يعبّر عنه باستفادة الكثرة من الوحدة، فإن المركب في نفسه كثير، ولكن لأن الامر به واحد حقيقة، اكتسب المركب الكثير من الأمر الواحد وحدة اعتبارية. وهذه الوحد هي التي جعلت المركب ارتباطياً، يتقيد كل جزء منه بالجزء الآخر. وهذا المعنى من الارتباطية هو الذي ركز عليه السيد الخوئي في اشكاله.

**النحو الثاني**: الارتباطية بلحاظ عالم الملاك وإن كانت الأوامر متعددة. فنتصور أن هناك أمرين: أمراً بالفرائض وهو مطلق. اي أن المشرّع أمر بتكبيرة الإحرام والركوع والسجدتين، لا بشرط. أمر بالفرائض لا بشرط.

وهناك امر آخر حقيقة بالسنن كالقراءة واذكار الركوع والسجود والتشهد والتسليم وجلسة الاستراحة. وهناك امر بالسنن مقيد بالالتفات والإتيان بالفرائض. فالأمر بالسنن ليس مطلقاً بل أخذ فيه السنن حال الالتفات اليها وحال الاتيان بالفرائض والا لم يمتثل الامر بالسنن، فمن نسي سنة لم يأمر بها في الواقع، ومن لم يأت بالفرائض ولو بفريضة فلا يمكنه امتثال الامر بالسنن، فبما ان الامر بالسنن موضوعه خاص و هو الإتيان بالفرائض ملتفتا إلى السنن، لذلك حصلت الارتباطية، وهذه الارتباطية لم تأت من الأمر لأن هناك أمرين، وإنما أتت من الملاك، حيث إن دخل الفرائض في الملاك بدون قيد، لذلك امر المولى بالفرائض لا بشرط، بينما دخل السنن في الملاك مقيد بفرض الالتفات وفرض الإتيان بالفرائض، فهما (السنن والفرائض) يجتمعان في ملاك، لكن لأن دخل كل منهما في الملاك يختلف عن دخل الآخر اختلف نحو الأمر فيهما. فهذا نحو ثاني من الارتباطية.

**النحو الثالث:** أن يقال: لا ربط بينهما لا أمراً ولا ملاكاً، ولكن في صياغة الجعل حصل الربط، ببيان:

أن المولى المشرّع أمر بالفرائض، لكن مشروطة بعدم عصيان الامر بالسنن. فقد أمر أمرين مستقلين جعلاً وملاكاً أمر بالسنن وأمر بالفرائض، الا ان الامر بالفرائض أخذ في متعلقه عدم عصيان الامر بالسنن. بحيث لو أتى بالفرائض وترك سنة واحدة متعمداً لم يأت بالفرائض، حيث أخذ في امتثال الامر بها عدم عصيان الامر بالسنن. وهذا المقدار محقق للارتباطية بينهما.

**النحو الرابع**: الارتباطية بلحاظ الحكم الجزائي. فلا ارتباطية لا في الملاك ولا في الجعل ولا في صياغة الجعل، وانما الارتباطية في الحكم الجزائي وهو الاعادة بأن يقول الشارع: المكلف مأمور بأمرين مستقلين لا بشرط في كل منهما، امر بالفرائض لا بشرط، وأمر بالسنن لا بشرط. ولكن إن تركت احد منهما اعدت المجموع، فلا ربط بينهما الا في حيثية الاعادة فقط، مع انهما لا ربط بينهما. لكن لو اخللت بأي منهما عمداً اعدت المجموع، فالارتباطية بلحاظ الحكم الجزائي وهو الاعادة، وليس هذا مستغربا فقد ورد امثاله في الروايات، مثلا: (كافي، ج4، ص373) صحيحة زرارة، فيمن غشي امرأته وهي محرمة قال جاهلين؟ عالمين؟ قال: أجبني على كل منهما... إلى أن قال فإن كانا عالمين فرّق بينهما، ورجعا إلى المكان الذي احدثا فيه ما احدثا. \_إلى أن قال\_: جامع امرأته وهما محرمان؟ قال (ع): يعيدان الحج. قلت: فأيّ الحجتين لهما؟ الأولى التي احدث فيها ما أحدثا أم الثانية؟ قال (ع): الأولى التي احدثا فيها ما احدثا والأخرى عليهما عقوبة يعيدان الحجة عقوبة).

والثمرة الفقيهة تظهر في القضاء، فلو فرضنا ان هذا المحرم مات قبل مجيء العام الثاني، فإنه لا يجب على الولي ان يخرج حجة الإسلام من تركه لأنه أتى بحجة الإسلام وإنما الثانية عقوبة. وأيضاً في موثقة سماعة: عن الرجل يرى في ثوبه الدم، فينسى ان يغسله حتى يصلي؟ قال (ع): يعيد صلاته كي يهتم بالشيء إذا كان في ثوبه عقوبة لنسيانه). وظاهر هذه الرواية ان الصلاة الاولى صحيحة وتامة غير انه يجب عليه الاعادة حكما جزائياً.

إذن من المحتمل شرعا ان يوجب الشارع الاعادة لا لفساد الصلاة، بل من باب العقوبة، فيقع الارتباط بين الأمر بالسنن، والأمر بالفرائض فقط بلحاظ الحكم الجزائي. إذن فالارتباطية في الصلاة لا تتوقف على النحو الأول الذي استفاده سيدنا الخوئي (قده).

وبناءً على ذلك فالتزاحم الحقيقي الاصطلاحي الذي هو عبارة عن التنافي في مقام الامتثال لقصور القدرة عن الجمع بين الامثتالين. هذا التزاحم الحقيقي لا يتصور بناءً على النحو الأول من انحاء الارتباطية لأن الامر واحد ولا يتصور في الامر الواحد تزاحم بل يسقط عن الامر بامتثاله. وكذلك بناء على النحو الثاني من الارتباطية الناشئة عن وحدة الملاك. لا أنه يوجد ملاكين قصرت قدرة المكلف عن الجمع بين استيفائهما، حيث إن المحقق النائيني أفاد بأنه إنما كان التزاحم هو التنافي بين الأمرين في مرحلة الفعلية لقصور القدرة عن الجمع بين الامثتالين لا لموضوعية في للأمرين بل لأن الأمر كاشفان عن ملاكين، فسر التزاحم هو في استيفاء الملاكين حيث لا يمكن للمكلف لقصور قدرته ان يجمع بين ملاكين في مقام الاستيفاء فلو كان الملاك واحد فلا تزاحم. إذن التزاحم الحقيقي متصور بناءً على النحو الثالث من الارتباطية والنحو الرابع.

ففي النحو الثالث قلنا يوجد أمران لا ربط بينهما جعلا ولا ملاكاً، أمر بالسنن بلا قيد، وامر بالفرائض بشرط عدم عصيان الأمر بالسنن، وبهذا تحقق الارتباط بينهما. بحيث لو اخل بسنة من السنن متعمداً أعاد الصلاة، فهنا أمران. واذا كانا امران يتصور التزاحم بينهما، فلو قصرت قدة المكلف بين فريضة وسنة، بين أن يتحفظ على القيام حال القراءة، وهو سنة، أو يتحفظ على الركوع الحقيقي وهو فريضة. فإن هذا من باب التزاحم الحقيقي، واما على النحو الرابع فالأمر أوضح، اذ لا ترابط بينهما الا من حيث الحكم الجزائي وهو الاعادة.

وجواب السؤال ان هذا كله بحسب مقام الثبوت، وأما بحسب مقام الإثبات، فأي الأنحاء اوفق بالأدلة في مقام الإثبات؟

قال: قد يقفز الذهن إلى الاول أو الثاني بأن يقال إن المناسب للادلة أن الارتباطية على النحو الأول، لأن هناك أمراً واحداً بالصلاة. أو أن الارتباطية بالنحو الثاني وهو ان هناك ملاكا واحداً، ولكن ليس الامر كذلك. صحيح أن النحو الرابع قطعاً خارج عن إطار الادلة،

ولكن النحو الثالث هو الأوفق بها. فقال: أولاً لأن من نسي السنن كلها، لنفترض ان شخصا دخل الصلاة فكبر تكبيرة الإحرام قائما ثم جلس، ثم قام فركع، فسجد، ولكن لم يقرأ ولم يتشهد ولم يسلم، ولم يأت بجلسة استراحة بين السجدتين. فلا إشكال ان صلاته صحيحة، والكلام، هل في حق هذا المكلف امر واحد، أو ان هناك امرين؟ قد التزم سيدنا في وجود امرين وقال ان الامر بالمركب التام قد سقط في حقه وتولد في حقه امر جديد. اذن فالارتباطية التي ركز عليها ونفى على اثرها التزاحم الحقيقي وهي النحو الاول من الارتباطية هو نفسه لا يسلم به في فرض الاخلال عن نسيان أو جهل قصوري. وأما النحو الثاني وهو وحدة الملاك، فهل أن الذي يترك جميع السنن عن نسيان هو ومن أتى بالمركب التام بملاك واحد؟ فإن هذا لا يحتمل بحسب المرتكزات المتشرعية ان من ترك السنن جميعا عن نسيان فقد وفى بالملاك، فهذا شاهد على ان الملاك متعدد وان هناك امراً بالفرائض بشرط عدم النسيان وامر بالسنن لا بشرط.

**الوجه الثاني**: ان الموافق لمقام الإثبات النحو الثالث من الارتباطية، ما ورد في عدة روايات من تقسيم واجبات الصلاة إلى فرائض وسنن.

**منها**" صحيح زرارة: في حديث لا تعاد، حيث قال: (لا تعاد الصلاة الا من خمسة، والقراءة سنة والتشهد سنة ولا تنقض السنة الفريضة).

وقال في صحيح محمد بن مسلم، ان الله فرض الركوع والسجود والقراءة سنة فمن ترك القراءة متعمدا اعاد الصلاة ومن نسي فقد تمت صلاته ولا شيء عليه). وأيضاً صحيح بن سنان: (إن الله فرض من الصلاة الركوع والسجود الا ترى لو ان رجلا دخل الاسلام وهو لا يحسن ان يقرأ اجزاءه ان يكبر ويسبح ويصلّي).فيأتي الكلام مع غداً إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 080

ذكرنا سابقاً، أنه إذا دار أمر المكلف بين الصلاة قائماً مومياً للركوع والسجود، أو الصلاة جالساً مع الركوع الجلوسي والسجود الاختياري، فهل المسألة من باب التزاحم أم من باب التعارض. وذكرنا ان سيدنا أفاد أن المسألة من باب التعارض، خلافاً لشيخه المحقق النائيني الذي بنى على كون المسألة من باب التزاحم، وذكر السيد الاستاذ (دام ظله) بحثين في المقام:

**الأول**: أنه يمكن ادخال المسألة في التزاحم الحقيقي. **الثاني:** على فرض أن المسألة لا تندرج في التزاحم الحقيقي فلا تدخل في باب التعارض كما ذهب اليه سيدنا (قده) بل يمكن ان تترب أحكام التزاحم على المسألة وان لم تكن من صميم باب التزاحم.

**البحث الأول**: تعرّضنا لكلامه (دام ظله) مفصلاً أمس. وأفاد بأن المسألة إنما تندرج في باب التزاحم الحقيقي الاصطلاحي بناءً على وجود أمرين مستقلين جعلاً وملاكاً، وهما الأمر بالفرائض والأمر بالسنن. غاية ما في الباب أن الأمر بالفرائض مشروط بعدم عصيان الأمر بالسنن، بينما الأمر بالسنن ليس مشروطاً، لذلك فنسبة السنن للفرائض نسبة الواجب في الواجب، فإن أتى بالسنن حال الإتيان بالفرائض امتثل الامرين، وإن أتى بالسنن وحدها امتثل امرها لكن الامر بالفرائض المقوم للصلاة لم يمتثل، وان اتى بالفرائض وترك السنن فلا يسقط الامر بالفرائض لأنه اشترط في متعلقه عدم عصيان الأمر بالسنن. فبما أن الأمر بالفريضة والأمر بالسنة مستقلان جعلاً وملاكاً، فيتصور بينهما التزاحم الحقيقي الاصطلاحي، فإذا قصرت القدرة لا يمكن للمكلف ان يجمع بين القيام حال القراءة والركوع فقد دار الامر بين فريضة وسنة وهو من باب التزاحم الحقيقي، فتجري فيه قواعد باب التزاحم. ثم أفاد: أن مقام الإثبات منسجم مع هذا المحتمل، وهو وجود أمرين: أمر بالفرائض مشروط بعد عصيان الامر بالسنن وامر بالسنن. وذكر حديث لا تنقض السنة الفريضة وصحيح عبد الله بن سنان وغيرها.

**التعليق على كلامه**: أنّ ما ذكره ثبوتاً من تصور انحاء اربعة للارتباطية، وانه بناءً على النحو الثالث الذي ذكرناه اليوم يتصور التزاحم، هذا كلام متين. إنما الكلام في أن الروايات الواردة في تقسيم الواجب إلى فريضة وسنة، هل ينحصر تخريجها بما أفاد؟ من وجود أمرين مستقلين أم لا؟ فنقول: لا ينحصر تخريجها بما افاد. فقد ذكرنا غير مرة أن تخريج حديث (لا تعاد)، المشتمل على هذا الذيل وهو (لا تنقض السنة الفريضة) لا ينحصر بما ذكر بل خلاف الظاهر. وذلك لإمكان تخريج حديث (لا تعاد) بوجوه ثلاثة:

**الوجه الأول:** أن يقال: هناك أمر بالمركب الصلاتي التام، غاية ما في الباب أن بقاء هذا الأمر في حق المكلف مشروط بعدم الإتيان بالمركب الناقص حال العذر، فمتى ما اتى بصلاة ناقصة حال العذر سقط الامر بالمركب التام لأنه مشروط بقاء بأن لا يأتي بالمركب الناقص فمتى اتى بالمركب الناقص سقط الا مر بالمركب التام، فهو مسقط وان لم يكن فردا من افراد الامتثال، وهذا يظهر من صاحب الكفاية في بحث الجهر والاخفات والقصر والاتمام.

**الوجه الثاني:** هناك أمران، أمر بالمركب الناقص، وأمر بالمركب التام، ولكن الامر بالمركب التام مشروط حدوثاً بأن لا يمتثل الامر بالمركب الناقص حال العذر، فمتى أتى بالصلاة ناقصة وكان معذوراً امتثل الامر بالمركب الناقص ولم يحدث في حقه من الاساس أمر بالمركب التام.

**الوجه الثالث:** ما يظهر من كلمات سيدنا الخوئي في بعض الموارد: من وجود امرين: أمر بالمركب التام، وامر بالجامع بين المركب التام والمركب الناقص حال العذر، وأن الأمر بالمركب التام مشروط حدوثاً بعدم امتثال الامر بالجامع، فإذا اتى بالمركب التام فقد امتثل كلا الامرين الامر بالمركب التام والامر بالجامع، واذا اتى بالمركب الناقص حال العذر فقد امتثل الامر بالجامع، ولم يحدث في حقه الامر بالمركب التام، لأنه مشروط بعدمه حدوثاً، فبناء على هذه الوجوه ليس هناك أمر مستقل بإزاء السنن، وامر مستقل بإزاء الفرائض، كي يقال إذا قصرت قدرة المكلف عن الجمع بينهما فهو من باب التزاحم الحقيقي الاصطلاحي وان كان هذا معقولاً ثبوتاً. بل إن بعض الأدلة إثباتاً تؤيد الارتباطية أي الامر بالسنن مقوم للصلاة لا أنّ الامر بالسنن أمر مستقل كقوله (لا صلاة لمن لم يقم صلبه في الصلاة) و(لا صلاة لمن لم يقم صلبه في الصلاة)، و(القهقهة تنقض الصلاة). وأشباهها من الأدلة التي ظاهرها أن نفس الأمر بالمركب الصلاتي هو متقوم جزءاً أو شرطاً بهذه السنن، لا أن الأمر بالسنن أمر مستقل على نحو الواجب في الواجب.

**البحث الثاني**: ذكر سيد المستمسك (قده): حتى لو قلنا بأن المقام ليس من باب التزاحم الاصطلاحي فإنه تجري فيه قواعد باب التزاحم واحكام التزاحم. وهذا ما أراده السيد الاستاذ (دام ظله) تخريجه صناعياً، ان المقام ليس من باب التزاحم ولكن تجري فيه قواعد باب التزاحم من الترجيح بالأهمية. فذكر في أصوله (تعارض الادلة) كما ذكر في فقهه (بحث لباس المصلي) أموراً لتخريج المسألة:

**الأمر الاول:** أن مراتب واجبات الصلاة على ثلاثة أقسام: القسم الاول: الأمر بالمطلقات (اقم الصلاة) وهي دالة بإطلاقها انه متى تحقق مسمى الصلاة فالأمر فعلي. القسم الثاني: أدلة الاجزاء والشرائط، (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب)، (لا صلاة لمن لم يقم صلبه في الصلاة). وغيرها. ولو كنا وهذه الأدلة من القسم لقلنا بأن الجزئية والشرطية مطلقة لم يقيد بقيد. ثم يأتي القسم الثالث وهو الادلة الحاكمة على ادلة الاجزاء والشرائط المبينة لحدود جزئيتها وشرطيتها، فهل أن شرطيتها وجزئيتها مطلقة أم ضيّقة؟ فمن هذه الادلة الحاكمة على ادلة الجزئية والشرطية، حديث لا تعاد (لا تنقض السنة الفريضة) الذي يبن إطلاق الفريضة، وتضييق السنّة. ومن هذه الأدلة: (وما من شيء حرمه الله الا وقد احله لمن اضطر اليه) الذي يبين ان دائرة السنن في إطار عدم الاضطرار وإلا فمع الاضطرار تسقط السنة عن اعتبارها. وغرضه من الأمر الاول مناقشة السيد الخوئي، لأن السيد الخوئي يقول إذا اضطر المكلف إلى جزء أو شرط يسقط الامر في المركب ويتولد أمر جديد. فالسيد في مقابل السيد الخوئي يقول، لا داعي للسقوط؛ فإن مقتضى حكومة دليل الاضطرار على أدلة الاجزاء والشرائط ان ما اضطر لتركه سقطت جزئيته في هذا الفرض والا فاصل الامر بالصلاة باق يستفاد من القسم الاول وهو الاوامر الدالة على انه متى حصل مسمى الصلاة فالأمر فعلي.

**الأمر الثاني**: إذا نظرنا إلى الادلة المختلفة وجدنا أن واجبات الصلاة متفاوتة سعة وضيقاً وليست على نسق واحد، فإنها من حيث اشتراط القدرة تختلف بعضها غير مشروط بالقدرة أصلاً، يعني تنتفي الصلاة بانتفائه مع العجز. بعضها مشروط بالقدرة المطلقة، وبعضها مشروط بالقدرة في فرد معين، فهي متفاوتة من حيث شرطية القدرة. وهذه الروايات، مثلاً: إذا نظرنا إلى قوله (ع) في صحيحة لا تعاد: (لا تعاد الصلاة الا من خمسة...ثم قال: والقراءة سنة، والتشهد سنة، ولا تنقض السنة الفريضة). فإن ظاهر هذا الذيل إن الاخلال بالسنة عن عذر لا يوجب نقض الفريضة وهذا معناه ان السنة مشروطة بالقدرة في قبال الفريضة لا ان الفريضة ليست مشروطة بالقدرة، ولكن ليست الفريضة مشروطة بالقدرة بالنحو الذي أخذ في السنة. فإن السنة مشروطة القدرة بالحد الذي لا يضيع الفريضة، لكن الفريضة ليست مشروطة بهذا الحد، هذا هو مقتضى المقابلة بينهما. فإن قوله (لا تنقض السنة الفريضة) يعني إذا اضطررت لترك السنة أو إلى الفريضة فإن الاضطرار ينتقل إلى السنة لا إلى الفريضة، فإن السنة مشروطة بالقدرة بالحد الذي لا يوجب ترك الفريضة، وليست الفريضة بالقدرة بالحد الذي لا يترك به السنة، فإن هذا مقتضى التقابل بينهما. **وكذا قوله في موثق أبي بصير**، الوارد في المضطر، حيث قال، (سألته عن المريض هل تمسك له المرأة شيئا فيسجد عليه؟ قال: لا، الا ان يكون مضطرا ليس عنده غيرها وما من شيء حرمه الله الا وقد احله لمن اضطر اليه). فظاهر تطبيق الامام حديث الاضطرار على محل الكلام، أن السنة مشروطة بعدم الاضطرار إلى تركها، وأن من السنة وضع الجبهة على ما لا يصح السجود عليه. فهذا الامر من السنة مشروط بعدم الاضطرار إلى تركه، فإذا اضطر إلى تركه شمله حديث الاضطرار (وما من شيء حرّمه الله إلا وقد أحله لمن اضطر اليه). فبدل الوضع يأتي الرفع. تمسك له المرأة شيئاً فيسجد عليه. **وكذلك قوله في صحيح ابن سنان**: (إنّ الله فرض من الصلاة الركوع والسجود الا ترى لو ان رجلا دخل الإسلام وهو لا يحسن ان يقرأ اجزأه ان يكبر ويسبح ويصلي) يعني أن سنة القراءة مشروطة بالقدرة بحيث لا تضيع الفريضة. **وأيضاً في رواية ابي الحسن التفليسي**: (سألت أبا الحسن (ع)، عن ميّت وجنب اجتمعا، ومعهما من الماء ما يكفي احدهما أيهما يغتسل؟ قال: إذا اجتمعت سنة وفريضة بدأ بالفرض). أي ان تغسيل الميت سنة، وغسل الجنابة فريضة، {وإن كنتم جنبا فاطهروا} فإذا اجتمعت سنة وفريضة، فالفريضة مقدمة، وهذا ظاهر ان السنة مشروطة بعدم الاضطرار في قبال الفريضة، وليس العكس. كما أن حديث التثليث: (الصلاة ثلاث أثلاث: ثلث طهور، وثلث ركوع، وثلث سجود)، ظاهر في ان هذه الثلاثة ليست مشروطة بالاضطرار، بل متى ما انتفت، انتفت الصلاة. وبالتالي نتيجة هذه الادلة المختلفة، نقول: ليس تقديم الفريضة على السنة أو تقديم الركوع على السجدة من باب التزاحم، وانما من باب تقديم غير المشروط بالقدرة على ما هو المشروط بها، بحسب ما استفيد من الأدلة. فلذلك نقول: إذا قصرت القدرة اما ان يضحي بركن اضطراري، أو يضحي بركن اختياري، فيقدم الركن الاضطراري، يعني دار الامر بين الركوع الايماء والسجود الاختياري، فيقدم الركوع إيماء، لأن الركن الاضطراري ليس مشروطاً بالقدرة، لا بدل له، بخلاف السجود الركن الاختياري. كما أنه إذا اجتمعا ركنان اختياريان، فقصرت القدرة عن الجمع بينهما، أو ركن اختياري وواجب غير ركني، ففي مثل هذه الموارد، يقول بالنظر الأولي لا حلّ، إذ ما هو المرجح لهذا على هذا وما هو الموجب لتقديم هذا على هذا، ولكن حيث ان الامام في موثقة سماعة طبق دليل الاضطرار، قال (وما من شيء حرمه الله الا وقد احله من اضطر إليه)، نفهم أن دليل الاضطرار ينطبق على واجبات الصلاة، كيف نطبقه، هل نعتبر المكلف مضطر الى ترك الركن؟ أم نعتبر المكلف مضطر الى ترك غير الركن. هل نعتبر المكلف مضطر الى تركن الأول أو نعتبر المكلف مضطر الى ترك الركن الثاني.

يقول هنا: فتطبيق دليل الاضطرار بمتمم الجعل التطبيقي وهو المرتكز المتشرعي، فإن انضمام المرتكز المتشرعي إلى دليل الاضطرار الذي طبّقه الإمام في باب الصلاة، يعطي انه إذا قصرت القدرة، إما ركن أو غير ركن، فإن المرتكز يقول انت مضطر لترك غير الركن، وليس مضطراً لترك الركن، وإذا تقابل ركن اختياري مع ركن اختياري ولم نستفد من الادلة اقوائية احداهما، فالمرتكز المتشرعي يقول انت مضطر لترك أحدهما، فأنت مخير في تطبيق دليل الاضطرار على أي منهما. فبالنتيجة وصلنا الى نتيجة باب التزاحم، بهذا الطريق الصناعي. يأتي الكلام في مناقشته غداً إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 081

ذكرنا فيما سبق: أن السيد الأستاذ (دام ظله) أفاد: بأنها إذا قصرت القدرة عن الجمع بين واجبين من واجبات الصلاة فالمسألة وإن لم تدخل في التزاحم الاصطلاحي ولكن لا تصل النوبة للتعارض، بل يمكن أن نصل إلى نتيجة التزاحم، بتخريج آخر. وذكر التخريج ثم أفاد في ذيله: (إذا تنافى ركن غير اختياري، كالإيماء مع ركن اختياري كالسجود، قُدّم غير الاختياري. واذا تنافى ركنان اختياران أو ركن اختياري وواجب غير ركني، فإن مقتضى دليل (ما من شيء حرّمه الله إلا وقد أحله لمن اضطر اليه) بضميمة المرتكز العقلائي: أن يقدم ما هو بنظر المرتكز ليس مضطراً اليه في هذا الفرد. هذا من حيث الكبرى. أما من حيث الصغرى (محل بحثنا) ما إذا تنافى القيام مع الركوع والسجود جالساً، فقد اختار تقديم القيام، والكلام معه في الكبرى والصغرى. فهنا مطلبان: **المطلب الأول**: الكلام معه في الكبرى التي أفادها. **حيث لدينا عدة ملاحظات**:

**الملاحظة الأولى:** قد استفاد (دام ظله) من الروايات التي قسّمت الواجبات إلى سنن وفرائض، أن السنن مشروطة بالقدرة بلحاظ الفرائض، بينما الفرائض ليست مشروطة بالقدرة بلحاظ السنن ولذلك إذا اجتمعا قدمت الفريضة من باب تقديم المطلق على المشروط.

فنقول: بأن هذه الروايات الواردة في تقسم الواجبات سنن وفرائض أن الفريضة لا يسقط اعتبارها حال النسيان أو حال الجهل، بينما السنة تسقط، ولا تعرض في هذه الروايات للقدرة النسبية، يعني بالإضافة، بل غاية مفادها ان السنة تسقط حال العذر، اما الفريضة لا تسقط حال العذر.

اما أنه إذا اجتمعت سنة وفريضة بمعنى أن القدرة قصرت عن الجمع بينهما فإن الفريضة مقدمة على السنة فليست في مقام البيان من هذه الجهة، انما هي في مقام البيان ان اعتبار الفريضة لا يسقط، واما اعتبار السنة فهو معذور بعدم العذر. نعم، في بعضها يظهر منها الاطلاق كحديث التثليث: (الصلاة ثلاثة اثلاث: ثلث طهور، وثلث ركوع وثلث سجود). فقد يقال أن مقتضى إطلاقه عدم تقييد هذه الفرائض الثلاثة بالقدرة حتى بالقدرة النسبية والإضافية، فربما يكون حديث التثليث موجبا لإطلاق دليل جزئية وشرطية هذه الأمور الثلاثة بالنسبة إلى غيرها من واجبات الصلاة.

**الملاحظة الثانية**: صحيح ان موثق أبي بصير، طبّق دليل (ما من شيء حرمه الله إلا وقد أحله لمن اضطر اليه) على الواجبات الضمنية في الصلاة، \_وإن اختلف هو مع السيد الخوئي في تحليل التطبيق \_، حيث ان السيد الخوئي قال: وجه تطبيق (ما من شيء حرمه الله الا وقد احله لمن اضطر اليه) هو الواجب الاستقلالي، لا الواجب الضمني. يعني الصلاة الواجبة ما كانت مشتملة على جميع الشرائط، ومنها شرطية وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه، فإذا اضطر المكلف لترك ذلك، يعني لترك هذا الواجب بأسره وهو الصلاة المشتملة على هذا الشرط وهو وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه، إذا اضطر المكلف لترك هذا الواجب بأسره، سقط. فنحتاج لأمر جديد بالصلاة، ونستفيد هذا الامر الجديد من المرتكز، أو من (لا تترك الصلاة بحال). فالمنظور في تطبيق دليل الاضطرار أصل الامر الاستقلالي بالمركب المشتمل على هذا الشرط، بينما تحليل السيد الأستاذ انها ناظرة إلى خصوص ادلة الاجزاء والشرائط، اي ناظرة إلى الواجبات الضمنية، فهي ترفع فقط هذا المقدار، أي شرطية وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه، هذه الشرطية بما أن المكلف مضطر لتركها، فهذا الحديث يرفع هذا الشرطية فقط، من دون رفع أصل الامر بالمركب، فيبقى أصل الأمر بالمركب مستندا إلى اطلاقات اقم الصلاة، لا ان حديث الاضطرار يرفع أصل الامر.

فهذا اختلاف في تحليل كيفية تطبيق الامام لحديث الاضطرار. (ما من شيء حرمه الله إلا وقد أحله لمن اضطر اليه) على هذا المورد. ومع اختلاف السيدين في اختلاف تحليل التطبيقين، نقول: إن الملاحظة الواردة على استدلال السيد الاستاذ بهذا الحديث اخص من المدعى، لأن هذا وارد في الاضطرار المستوعب، (سألته عن المريض هل تمسك له المرأة شيئا فيسجد عليه؟ قال: لا، إلا أن يكون مضطرا ليس عنده غيرها، وما من شيء حرمه الله الا وقد أحله لمن اضطر اليه)، فإن ظاهر الرواية انها واردة في الاضطرار المستوعب، يعني من استوعب مرضه الوقت، وبالتالي الاستدلال بهذه الرواية على الفرق بين السنن والفرائض من حيث سعة القدرة وضيقها اخص من المدعى، إذ قد يكون الاضطرار في بعض الوقت، إذ قد يكون قصور القدرة عن الجمع بينهما في أول الوقت لا في تمامه[[50]](#footnote-50).

**الملاحظة الثالثة:** لو سلّمنا مع السيد الأستاذ، ان دليل (لا تنقض السنة الفريضة) أو دليل (ما من شيء حرمه الله الا وقد احله لمن اضطر اليه) شامل حتى للاضطرار غير المستوعب. فحينئذ إذا اجتمعت سنة وفريضة، وقصرت القدرة عن الجمع بينهما، فلا يستطيع المكلف ان يجمع بين القيام حال القراءة والركوع. فهنا افاد السيد الاستاذ بأن مقتضى متمم الجعل التطبيقي ان ما انت مضطر إليه تتركه، وما لست مضطراً إليه تأتي به، والمرتكز يقول أنت مضطر لترك القيام حال القراءة دون الركوع. نقول: ما هو الوجه في ذلك؟ لا وجه لذلك الا دعوى إحراز الأهمية. إذ لو لم يحرز المكلف أهمية الركوع بالنسبة إلى القيام حال القراءة لا يستطيع ان يقول الآن مضطر لترك القيام دون الركوع.

فتعيين أن المضطر اليه هو القيام دون الركوع فرع احراز الأهمية، فما هو الشاهد على إحراز الأهمية في فرض التنافي وقصور القدرة، لأن إحراز الأهمية يعني انكشاف الملاك، وأن الملاك في هذا الفرض (فرض التنافي بينهما) متقوم بالركوع وليس متقوما بالقيام، وهذا لا شاهد عليه، فنحن نعلم أن الركوع ركن وفريضة، ونحن نعلم أن القيام حال القراءة سنة، فالركوع في نفسه اهم من القيام، اما لو قصرت القدرة عن الجمع بينهما فدعوى ان القيام حال القراءة لا دخل له في الملاك في هذا الفرض، وإن الدخيل في الملاك هو الركوع مما يحتاج إلى دليل، ومجرد تطبيق الإمام حديث الاضطرار على الواجبات الضمنية لا يكشف لنا شيئاً.

**أما حديث أبي الحسن التفليسي**، (إذا اجتمعت سنة وفريضة بدأ بالفرض).

فلم يرد في الواجبات الضمنية، لأن مورده غسل الميت أو غسل الجنابة، فلم يرد في الواجبات الضمنية كي يتمسك بإطلاقه، لعل مورده إذا دار الامر بين واجب نفسي، وواجب نفسي آخر وهو الصلاة مع الطهارة، دار الامر بين أن اقوم بواجب نفسي وهو تغسيل الميت أو واجب نفسي آخر وهو الصلاة عن طهارة حديثة من الجنابة، في هذا الفرض يقدم الفريضة. أما لو دار الامر بين الواجبات الضمنية نفسها فلا إطلاق للحديث لمثله[[51]](#footnote-51).

**أما الكلام في الصغرى:** فقد أفاد (دام ظله) ان الصحيح في المقام في هذا الفرض وهو ما إذا قصرت القدرة عن الجمع بين الصلاة قائماً مومياً، أو الصلاة جالساً راكعاً وساجداً، ان يقدم القيام مومياً. قال في هذا الفرض عندنا اطلاقات نتمسك بها لإثبات ان الوظيفة هي القيام، ولو كان مومياً. وهذه الإطلاقات، هي:

**الصحيحة الأولى**: (حديث 5، باب 14، من أبواب القيام، الوسائل)، عن أبي الحسن (ع)، قال: (سألته عن السفينة، إذا لم يقدر صاحبها عن القيام يصلي فيها وهو جالس؟ يومأ أو يسجد؟ قال يقوم وإن حنى ظهره). فيقول ان مقتضى اطلاق هذه الرواية ان الصلاة قائماً مطلوبة ولو كانت عن إيماء، لأنه ذكر له يصلي عن قيام أو ي صلي عن جلوس حتى لو أومأ بل حتى لو سجد اختياراً. فهي مطلقة من هذه الناحية[[52]](#footnote-52).

ولكن قد يقال ان منظور هذه الرواية، لزوم تكلف القيام، على كل حال، وإن لم ينتصب، وإن لم يستقر، فهو في مقام البيان من هذه الجهة. ان من كان قادرا على أصل القيام، فليقم وإن لم يستطع ان يقم منتصباً وإن لم يستطع ان يقم مستقراً، فهي في مقام بيان اعتبار أصل القيام ما دام قادراً عليه، لا في مقام بيان تقدمه على غيره من الواجبات حتى نقول يستفاد منها ان القيام مقدم حتى لو تمكن من الركوع والسجود جالساً [[53]](#footnote-53).

**الصحيحة الثانية:** صحيحة الحلبي، الواردة في المريض. (حديث2، باب1، من أبواب القيام) عن أبي عبد الله (ع)، قال: (سألته عن المريض إذا لم يستطع القيام والسجود، قال: يومي برأسه إيماءً، وأن يضع جبهته على الأرض أحب إليّ). قال إن في هذه الرواية محتملان:

**المحتمل الاول:** أنه لم يستطع شيئاً، (لا القيام ولا السجود). **المحتمل الثاني:** انه لم يستطع الجمع بينهما. (سألته عن المريض إذا لم يستطع القيام والسجود)، يعني إذا لم يستطع القيام والسجود. فهل ان منظور الرواية عدم استطاعة الجميع؟ أم عدم استطاعة الجمع؟ وهو يقول ان المحتمل الثاني هو الاظهر، إن منظور الرواية: لم يستطع الجمع. إذا لم يستطع القيام والسجود معاً، قال له الإمام يومي برأسه، يعني يختار القيام، وأن يضع جبهته على الارض أحب إليّ. وهو يختار ذلك. والقرينة التي ذكرها على ذلك : قال لو كان منظور الإمام لم يستطع الجميع، قال: لم يستطع القيام والجلوس، لكنه لم يقل (والجلوس) بل قال (والسجود). فلو كان ناظرا إلى الشخص الذي لا يستطيع اي شيء لقال: إذا لم يستطع القيام والجلوس يضطجع. أو يقول له الإمام: يجلس بالقيام الذي يمكنه. أما قول الإمام (يومي إيماءً) ظاهر في إلى من لم يستطع الجمع. ولكن عدم ذكر الاضطجاع لعله لوضوحه، يعني من لم يستطع كليهما إذن يسقط عنه كلاهما، فلا يحتاج إلى بيان عدم ذكر الجلوس أو عدم ذكر الاضطجاع باعتبار انه فرض في السؤال انه لم يستطع كليهما. فيترك كليهما ويلجأ إلى الوظيفة التي بعدها.

**الصحيحة الثالثة:** صحيحة جميل بن دراج. (الوسائل، حديث3، باب 6، من أبواب القيام): (سألت أبا عبد الله (ع)، ما حد المريض الذي يصلي قاعداً؟ فقال: إن الرجل ليوعك ويحرج ولكنه أعلم بنفسه، إذا قوي فليقم). فيدعى ان مقتضى إطلاق قوله (اذا قوي فليقم) ان الصلاة قائماً مقدمة على كل حال. بينما يقال بأن ظاهر هذه الرواية هو النظر إلى حد المرض الذي يقعد عن القيام ما هو؟ يقول حد المرض الذي يقعد عن القيام ان لا يملك اي قوة على القيام، فإنه متى ملك أدنى قوة على القيام فليقم، فهو في مقام بيان الحد، وليس في مقام بيان شرطية القيام كي يتمسك بإطلاق هذه الشرطية حتى لفرض قصور القدرة عن الجمع بين القيام وغيره.

**الصحيحة الرابعة:** صحيحة حمّاد ابن عثمان عن أبي عبد الله (ع)، سألته عن الصلاة في السفينة، قال: يستقبل القبلة، \_(الى ان قال)\_: فإن امكنه القيام فليصلي قائما والا فليقعد ثم يصلي. بدعوى ان الاطلاق يشمل فرض التنافي وقصور القدرة. والجواب عن هذا الاستدلال كالجواب عن الصحيحة السابقة. **الصحيحة الخامسة:** صحيحة معاوية بن عمار. قال: (تصلي قائماً فإن لم تستطع فصلي جالساً)، وهي في مقام بيان التحفظ على أصل القيام مقابل الجلوس، ولا اطلاق لها. **الخلاصة:** أن جميع الروايات التي استدل بها على أن الوظيفة تعين القيام عند قصور القدرة عن الجمع بين القيام الركوع والسجود، ليست في مقام البيان من هذه الجهة، إنما هي إما في مقام بيان التحفظ على أصل القيام، بأي نحو، وإما هي في مقام بيان اللجوء إلى القيام المتعارف الذي يجتمع مع الركوع والسجود.

### 082

كان الكلام في **الفرع السابع عشر**. وهو ما اذا دار الامر بين ان يصلي المكلف قائما راكعاً من دون ركوع او سجود اختياريين. وبين ان يصلي جالسا فيركع ويسجد عن جلوس. وقلنا هل المسألة من باب التعارض او التزاحم، وعلى فرض انها ليس من التزاحم الاصطلاحي فهل يمكن ان تكون المسألة مما تترتب عليه نتيجة التزاحم وإن لم تكن من التزاحم في شيء. وفي النقطة هذه وهي :أن الباب ليس من التزاحم الاصطلاحي ولكن مما تترتب عليه نتيجة باب التزاحم وإن لم يكن منه، قلنا ان هناك تقريبين لهذا المدعى:

**التقريب الاول**: ما سبق من السيد الاستاذ (دام ظله) مع المناقشة.

**التقريب الثاني:** ما ذكره السيد الشهيد في (بحوثه، باب تعارض الادلة) انه يمكن التوصل الى ترتيب نتائج باب التزاحم على تنافي الواجبات الضمنية من دون الوصول الى التعارض. ببيان ان يقال: ان ظاهر الأدلة في باب الصلاة: أن متعلق الأمر المقدور من الأجزاء، فما هو مصب الامر ومتعلقه المقدور من الأجزاء. بحيث تكون المقدورية قيدا في المتعلق، لا قيداً في الوجوب، فالوجوب مطلق، لكن متعلقه المقدور من الأجزاء، فان كان قادرا على تمام اجزاء الصلاة سقط الامر لانه اتى بما هو المطلوب، وان كان قادرا على البعض دون البعض فيأتي بما هو المقدور. اما اذا وقع التنافي بين واجبين ضمنيين، كما اذا وقع التنافي بين القراءة عن قيام او الركوع عن قيام، فكل منهما مقدور في حد ذاته، ولكن قصرت القدرة عن الجمع بينهما، ففي هذا الفرض يقول: كل منهما مقدور في ظرف ترك الآخر، فبما ان كلا منهما مقدور في ظرف ترك الاخر، يشمله الأمر، فيقال: أن قادر على القراءة قائما لو تركت الركوع عن قيام، أنت قادر على الركوع عن قيام لو تركت القراءة قائماً، إذن أنت مخير. أنت مأمور بالمقدور من الأجزاء والجامع بين هذين الجزئين مقدور لك فأنت مأمور بهذا الجامع، لانه مقدور لك، حيث إن كلاً منهما مقدور في ظرف ترك الآخر، فأنت مأمور بالجامع بينهما لأنه مقدور. فالنتيجة وهي التخيير بين الجزئين، هي نتيجة باب التزاحم. ولكن توصلنا اليها عبر هذه الصياغة، وهي: أن الامر يتعلق بالمقدور، فإن قدر على الكل فهو، وإن قدر على البعض فهو، وإن قدر على الجامع بين الفعلين فهو. فمقتضى إطلاق الأمر بالمقدور أن يخير في المقام بين القراءة عن قيام او الركوع عن قيام.

**ولكنه أشكل على هذا الوجه**: بان هذا بحسب الصناعة وجيه، لكنه يحتاج الى دليل إثباتاً.

فلماذا قلتم بالترتب في التزاحم بدون دليل إثباتي، وهنا قلتم نحتاج إلى دليل إثباتي. مثلاً في باب التزاحم بين تكليفين استقلاليين كما اذا قصرت القدرة عن الجمع بين ازالة النجاسة عن المسجد وازالة النجاسة عن المصحف. فدار الامر بينهما. فهنا يقولون بالترتب، المكلف مدعو لإزالة النجاسة عن المسجد إن لم يشتغل بإزالة النجاسة عن المصحف، والعكس. وتقولون بأن الترتب لا يحتاج الى دليل بل إمكانه مساوق لوقوعه، فلماذا لا تقولون ذلك في المقام، وهو انه اذا قصرت القدرة عن الجمع بين القراءة عن قيام او الركوع عن قيام، فالمكلف مخير، لأن الجامع بينهما مقدور له، فلا نحتاج إلى دليل خاص، ما قلنا في باب الترتب، انه لا يحتاج الى دليل خاص. **فيبّين ذلك (قده):** في باب التزاحم بين التكاليف الاستقلالية يقال هناك: لولا دعوى المقيد اللبي والترتب لكان التزاحم من باب التعارض. وهذا ما تفرد به السيد الصدر وشيخنا الاستاذ. وهذه النقطة دقيقة بحاجة الى بيان، وهي: إذا لم نقل لا بالترتب ولا بالمقيد اللبي دائما باب التزاحم من باب التعارض. وهذا ما ذهب اليه صاحب الكفاية الذي أنكر الترتب، وقال لا يوجد فرق جوهري بين باب التزاحم وباب التعارض. بالنتيجة اذا تكاذب دليلان، كأن يقول: (اقم صلاة الظهر يوم الجمعة. وقال: اقم صلاة الجمعة يوم الجمعة). وعلمنا من الخارج أن أحدهما واجب دون الآخر، حصل تكاذب بينهما فمسي تعارضاً. وأما اذا قال: ازل النجاسة عن المسجد، وقال: اقم الصلاة. فضاق الوقت، ولم يقدر عن الجمع بين إزالة النجاسة عن المسجد والصلاة. فهذا تزاحم. بالنتيجة الإطلاقان في هذا الفرض متعارضان، إما اطلاق اقم الصلاة او اطلاق ازل النجاسة، احدهما ساقط لا محالة. فإذن لا فرق صناعي جوهري بين التعارض والتزاحم، لأن المسمى بالتزاحم وإن كان ناشئا عن قصور القدرة عن الجمع بين الامتثالين لا عن تكاذب الدليلين، ولكن لما قصرت القدرة عن الجمع بينهما علمنا ان احد الإطلاقين ساقط لا محالة، فحصل التكاذب بين الاطلاقين في مرحلة الفعلية. فهو تعارض. لذلك قال صاحب الكفاية، ان احرزنا فعلية الملاك في كل منهما سينماه تزاحم. واذا لم نحرز فعلية الملاك في كل منهما بل نحتمل ان الملاك في احدهما نسميه تعارض. فالفارق بينهما فارقاً من الخارج، ليس فارقاً جوهرياً، إن علمنا ان الملاك موجود فيهما لكن القصرة قصرت، سمي ذلك تزاحم. وان لم نعلم ذلك، نحتمل أن الملاك في أحدهما ساقط، نسميه تعارض. فالفرق بينهما صغروي تابع للعلم بالملاك وعدمه ولا يوجد فارق صناعي. هذا كلام صاحب الكفاية. بينما المعروف بين الأصوليين، وكأنه مرتكز ثابت، ان هناك فارق جوهري بين باب التزاحم وباب التعارض. ولكل منهما قواعد. وإلا لانسد باب علم الأصول. لذلك تصدى الاعلام بأنظار مختلفة في هذا الباب. اي بيان الفارق الجوهري بين التعارض والتزاحم. كي لا يتداخلا وتنهدم الأصول. لذلك من جملة هذه الأنظار ما ذهب اليه العلمان: ألسيد الصدر وشيخنا الاستاذ: انه لابد من مؤنتين حتى يخرج باب التزاحم عن باب التعارض:

المؤنة الأولى: مؤنة كبروية عامة، وهي ان كل دليل صادر من الشارع مقيد لباً بأن لا تشتغل بما لا يقل عنه أهمية. هذا مقيد لبي ارتكازي لابد منه.

عندما يقول المولى: أزل النجاسة. فهو ليس مطلق، بل ازل النجاسة ان لم تشتغل بما لا يقل أهمية. عندما يقول المولى: حج. فهل حج مطلقا؟ يعني إن لم تشتغل بما لا يقل أهمية، وهكذا كل الواجبات. فإن مقتضى الارتكاز المتشرعي بل العقلائي هو هذا التقييد، لانه لو كان عندي واجبان: احدهما ازالة النجاسة، والآخر الصلاة في ضيق الوقت. فهل يمكن للشارع أن يقول لي: ازل النجاسة وإن صليت. لا يمكن ذلك، لانه ان كان غرضه من قوله (أزل النجاسة وإن صليت) الجمع بينهما، فطلب الجمع بين الضدين غير مقدور، وإن كان غرضه صرفي عن الصلاة وتوجيهي الى الإزالةـ فهو مستهجن إذ المفروض ان الصلاة لا تقل أهمية عن الإزالة. فلا محالة إطلاق اي امر لفرض الاشتغال بما لا يقل عنه اهمية، هذا الإطلاق غير معقول، لأنه إما طلب جمع بين الضدين أو مستهجن. فلا محالة جميع الأوامر مقيدة لبا وارتكازاً بهذا المقيد اللبي، يعني إن لم تشتغل. هذا المقيد اللبي اسقط الإطلاق بحصة ما. التعارض فرع الإطلاق، إنما يقع تعارض بين (ازل النجاسة) و(أقم الصلاة) في فرض ضيق الوقت، لو سلمنا بالإطلاقين. نقول يوجد إطلاقان فيوجد تعارضان. الآن سقطت حصة مهمة من الإطلاق حيث نقول: بعد العلم بهذا المقيد اللبي نقول: لا إطلاق لكل منهما، لانه لا اطلاق لأي منهما في فرض الاشتغال بما لا يقل عنه أهمية. وهنا يأتي إشكال المحقق العراقي وهو، فإن لم يشتغل بأي منهما. أنتم تقولون لا إطلاق لأي منهما إذا اشتغل بالآخر. فإن لم يشتغل. فرجع الإطلاق مرة اخرى، فالأول يقول انا فعلي إن لم تشتغل، والثاني يقول إن لم تشتغل فأنا فعلي. فكلاً من الإطلاق فعلي لتحقق قيده وهو عدم الاشتغال بالآخر. فقالوا: تسقط هذه الحصة بالترتب، فهذه المؤنة داخلية. لاننا قلنا خروج التزاحم عن التعارض يحتاج الى مؤنتين:المقيد اللبي والترتب. الآن في فرض عدم الاشتغال بأي منهما تصل النوبة الى الترتب. فيقول: الآن لم تشتغل بأي منهما، لكن ما هو المحرك لك الآن؟ فإن كان احدهما أهم علما او احتمالاً، فهو الآن المحرك. لنفترض ان الصلاة أهم من إزالة النجاسة من المسجد، فدليل (أقم الصلاة) يقول لك أنا فعلي فأدعوك الآن، لأنني أهم اما علما او احتمالاً. نعم، لو لم يشتغل بالصلاة فقد سقطت داعوية الأهم لعصيانه وعدم امتثاله فيكون الامر بالمهم داعياً. وإن كانا متساويين فكل منهما داع إن كنت تاركاً للآخر. إذن بالقول بالمؤنتين مؤنة الرتب، لا يختلط باب التزاحم بباب التعارض. لذلك قالوا الترتب لا يحتاج الى دليل، لأنه ليس معنى الترتب إلا الترتب في الداعوية، الا الترتب في المحركية، فالأهم محرك على كل حال، لكن المهم إنما يكون محركا في فرض سقوط اطلاق محركية الأهم، لان المكلف عازم على تركه والاشتغال بغيره.

وإن كانا متساويين أو لم يحرز أهمية أحدمنهما ولو بالاحتمال فكل منهما محرك في فرض العناد وترك الاشتغال بالآخر. إذن بالنتيجة الترتب لا يحتاج الى دليل. والآن في محل كلامنا اي لو حصل التنافي بين الواجبات الضمنية، كما لو حصل التنافي بين القراءة قائما وبين الركوع قائماً. ولا يقدر على الجمع بينهما. يقول السيد الصدر، ليس هنا مقيد لبي وترتب، لأنه ليس من باب التزاحم الاصطلاحي. انما حللنا المسألة في التزاحم بين التكاليف الاستقلالية بدعوى وجود مؤنتين، مقيد لبي، وترتب، لكي لا يختلط باب التزاحم بباب التعارض، فذاك خاص بالتكاليف الاستقلالية للعلم بوجود ملاكين مستقلين قصرت القدرة عن الجمع بينهما. فذلك حيث نعلم بملاكين مستقلين قصرت القدرة عن الجمع بينهما، قلنا بهذه المحاولة.

**أما في محل كلامنا يوجد ملاك واحد.** لا ندري هو مع القراءة عن قيام، او هو مع الركوع عن قيام، فلا تأتي مسألة المقيد اللبي ولا مسألة الترتب. لذلك دعوى التخيير تحتاج الى دليل خاص.

ولكن، نقول: لو استظهرنا من الأدلة أن متعلق الأمر المقدور، بحيث اخذت القدرة في المتعلق، أنت لم تؤمر بالصلاة، بل أمرت بالمقدور من أجزاء الصلاة، الشارع لم يقل (أقم الصلاة مطلقاً)، بل قال: أقم ما قدرت عليه من أجزاء الصلاة، بما أننا استظهرنا من الأدلة أنّ متعلق الامر هو المقدور فإن قدر على الكل فبها، وإن قدر على البعض المعين فبها، اذا قصرت القدرة عن الجامع بينهما، فالعرف يقول: إن تركت القراءة عن قيام فبقية الأجزاء ومنها الركوع عن قيام مقدور. وإن تركت الركوع عن قيام وأتيت بباقي الأجزاء مع القراءة عن قيام فبقية الاجزاء ومنها الركوع عن قيام مقدور. إذن العرف يرى صدق عنوان المقدور على فعل كل منهما عند ترك الآخر، فالمسألة لا تحتاج الى دليل خاص وراء اصل الاستظهار، اذن متى استظهرنا ان متعلق الامر في الصلاة هو المقدور فبضميمة المرتكز العرفي الذي يقول انت قادر على كل منهما في ظرف ترك الآخر، فالمقدور صادق على فعل كل منهما على ترك الآخر، فلا نحتاج الى دليل خاص. نعم اذا استفدنا بعض الروايات ان دليل احدهما مطلق كما استفدنا من حديث التثليث: (الصلاة ثلاثة اثلاث، ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود). قلنا أن هذا الدليل يستفاد منه أن هذه الثلاث مطلقة، وبما أنها مطلقة، فلو قصرت القدرة بينها وبين غيرها، فهي مقدمة من باب التمسك بإطلاق دليل جزيئتها او شرطيتها، بخلاف ادلة الأجزاء والشرائط الأخرى فإنها قاصرة.

**المطلب الأخير:** اذا وصلت النوبة للاصل العملي. فإن قيل نحن قصرت قدرنا عن الجمع بين الصلاة قائما او بين الركوع والسجود جالساً. إما ان يصلي قائما فيومي للركوع والسجود، او يصلي جالساً فيركع عن جلوس ويسجد سجوداً اختيارياً، دار الامر بينهما ولا علم لنا. فوصلت النوبة للأصل العملي. فالمسألة من باب دوران الأمر بين التعيين والتخيير، لأننا نحتمل تعين الصلاة قائماً، ونحتمل تعين الصلاة جالساً، ونحتمل أننا مخيرون بينهما، فما دام احتمال التخيير وارد، إذن الأمر دائر بين التعيين والتخيير، فنجري البراءة عن تعين كل منهما وتكون النتيجة أننا مخيرون بينهما.

### 083

### **المسالة الثانية عشر:** لو دار أمره بين الصلاة قائماً ماشياً، أو جالساً فالأحوط التكرار أيضاً.

والبحث في هذه المسألة في مقامين: المقام الاول: في سعة الوقت. المقام الثاني: في ضيقه. **المقام الاول**: في سعة الوقت: إذا دار امر المكلف في سعة الوقت بين الصلاة قائما ماشيا أو الصلاة جالساً. فهنا فرضان للمسألة: **الفرض الأول**: ما ركز عليه في الكلمات، أن الدوران بين القيام والاستقرار لا بين القيام والجلوس، بمعنى إنه إن صلى ماشياً تمكن من الركوع، وإن صلى جالسا تمكن من الركوع الاختياري أيضاً، انما المشكل في الجمع بين القيام والاستقرار، فالدوران بين ان يصلي ماشيا مضطربا أو يصلي جالسا مستقرا، لكنه على أيّة حال يتمكن من الركوع عن قيام، فالدوران بين الصلاة قائماً ماشياً، أو جالساً. يعني بين القيام والاستقرار.

**الفرض الثاني**: الدوران بين الصلاة قائما ماشيا مومياً للركوع والسجود، وبين الصلاة جالساً. فالكلام في الفرض الاول: ما إذا دار الامر بين اعتبار القيام واعتبار الاستقرار. ففي هذا الفرض يوجد قولان:

**القول الاول**: ما ذكره صاحب الجواهر من أن الصلاة ماشياً لا يحرز صدق عنوان الصلاة عليها لدى العرف المتشرعي، فدوران الامر بين الصلاة ماشيا أو الصلاة جالسا يعين الصلاة جالسا لان الصلاة ماشيا مما لا يحرز صدق الصلاة عليها، فكأنه دوران بين الصلاة وعدمها، ولا إشكال ان المتعين هو الصلاة.

**وأشكل عليه:** لا ريب في صدق عنوان الصلاة على الصلاة ماشيا بشهادة صدقها على النافلة التي تجوز اختيارا على المشي، وبشهادة صدقها على صلاة الخوف التي تصح في حالة المشي إذا كان مضطراً اليه، بل ان الصلاة تصدق على الصلاة مستلقيا ومضطجعا فكيف لا تصدق على الصلاة ماشياً، إذن فعنوان الصلاة جامع بين هذه الأفراد المختلفة ومنها الصلاة ماشياً. فدعوى عدم صدق الصلاة أو الشك في الصدق غير بيّنة.

**القول الثاني:** ما ذهب اليه المشهور، من تعين الصلاة ماشياً إذا دار الأمر بين الصلاة ماشيا والصلاة جالسا مستقرا، بحيث يدور الامر بين القيام والاستقرار. ذكر دليلان على ذلك:

**الدليل الأول**: أن ما دلّ على اعتبار الاستقرار في الصلاة لا شمول فيه لفرض الدوران. فإن دليل اعتبار الاستقرار في الصلاة إما الإجماع أو موثقة السكوني، وكلاهما لا اطلاق له لفرض العجز اما عن قيام أو الاستقرار، اما الاجماع فواضح فهو دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن، والقدر المتيقن ما كان واجداً لسائر أجزاء الصلاة. **وأما موثق السكوني**، عن ابي عبد الله (ع)، قال: (في الرجل يصلي في موضع، ثم يريد أن يتقدم، قال: يكف عن القراءة في مشيه حتى يتقدم إلى الموضع الذي يريد، ثم يقرأ). فقد استدل بها على اعتبار الاستقرار إذ لولا اعتبار الاستقرار لما قيل يكف عن القراءة، اذن فقوله (يكف عن القراءة الى ان يتقدم) ظاهر في اعتبار الاستقرار في الصلاة. فبناءً على هذه الرواية هل فيها اطلاق لفرض العجز عن الاجزاء والشرائط؟ أم يقال ان مورد الرواية هو فرض القدرة على تمام اجزاء الصلاة، غاية ما في الباب ان المصلي باختياره يريد ان يتقدم، فقيل له كف عن القراءة الى ان تقف. فبما ان مورد الرواية هو فرض تمامية الاجزاء والشرائط فلا اطلاق فيها لفرض احراز العجز اما عن القيام أو الاستقرار.إذن، فبما أن دليل اعتبار الاستقرار لا يشمل مورد كلامنا، تعين القيام، لان دليل القيام مطلق، ودليل اعتبار الاستقرار لا اطلاق له، فيحكم اطلاق دليل اعتبار القيام، فيصلي قائما ماشياً.

**الوجه الثاني:** الاستدلال برواية سليمان بن حفص المروزي، قال: قال الفقيه (ع): المريض إنما يصلي قاعداً إذا صار بالحال التي لا يقدر فيها على ان يمشي مقدار صلاته الى ان يفرغ قائماً). ونقلها في الوسائل: (المريض إنما يصلي قاعداً إذا صار أن يمشي بالحد التي لا يقدر فيها الى ان يمشي مقدار صلاته).

ولذلك علّق محقق الوسائل وغيره بأن الموجود في الوسائل، مستدرك أو خطأ، والصحيح حذف كلمة (أن يمشي) الاولى، بل (إذا صار بالحال التي لا يقدر فيها ان يمشي مقدار صلاته). كما في التهذيب. **ووجه الاستدلال بهذه الرواية**: إن ظاهرها هو مورد كلامنا، وهو ما إذا دار الأمر بين ان يصلي قائماً ماشياً، أو يصلي جالساً، والإمام قدّم القيام ماشياً. فالرواية ناظرة الى محل كلامنا، مفيدة الى تقديم القيام ماشياً على الجلوس.

ولكن بحث في الرواية من جهة السند، ومن جهة الدلالة. **أما جهة السند**: فإن اغلب الاعلام قالوا لا توثيق لسليمان، وسيدنا الخوئي بناء على مبناه الذي عدل عنه وثقه لانه من رواة كامل الزيارات، وصاحب المستدرك النوري، وثقه بأن العلامة الحلي في المختلف، أعتمد على رواية في إثبات مفطرية الغبار الذي يصل الحلق في الصوم، وهذا دليل على انه يراه ثقة. كما ان الشيخ الصدوق في (الفقيه) استدل في روايته على بعض الأحكام، وهو كما ذكر في الديباجة: أنه إنما يفتي بما يراه حجة، فلولا أنه يوثقه لما كان كذلك. وبرواية الإجلاء عنه كمحمد بن عيسى بن عبيد والقاساني وغيرهم. وهذه الوجوه كلها لا حاجة للبحث عنها. فالوجه المناسب لتوثيق سليمان بن حفص المروزي، أنه لم يستثنى من نوارد الحكمة. مع أن دأب محمد بن الحسن بن الوليد (الصدوق) أن يستثني من نوارد الحكمة ما كان محل خدش أو طعن، لكنه لم يستثن سليمان بن فحص المروزي. فلعل هذا فيه قرينة على وثاقته، خصوصاً مع عدم الطعن فيه من قبل أحد من الرجاليين حتى من قبل ابن الغضائري.

**أما من جهة الدلالة:** فقوله (ع): (اذا صار بالحال التي لا يقدر فيها الى ان يمشي مقدار صلاته) فهل هي ملحوظة على نحو الطريقية أم هي ملحوظة على نحو الموضوعية. فإذا قلنا بأن ظاهرها الطريقية كما استظهر الخوئي والداماد، ان الرواية ناظرة للأمارة، إذا أراد أن يعرف انه عاجز عن القيام أم لا؟ فبإمكانه ان يختبر نفسه، فان استطاع ان يمشي مقدار صلاته فهذه أمارة على قدرته على القيام. وإن لم يستطع أن يمشي مقدار صلاته، فهو عاجز.

فاذا كان يستطيع ان يمشي مقدار ثلاث دقائق ولو متكئا منحنيا فهو قادر على القيام في الصلاة، فيصلي قائماً. فهي في مقام بيان الأمارة، وفي مقام بيان الطريق لمعرفة العجز عن القيام وعدم العجز، وانه لا يحق له ان يصلي جالسا الا إذا احرز العجز عن القيام، ولا يحرز العجز عن القيام الا بهذه الطريقة. وقد ذكر صاحب الوسائل وشيخنا الاستاذ في مباني التنقيح: ان هذا محمول على الغالب، يعني غالبا من يكون عاجز عن المشي مقدار الصلاة يكون عاجزاً عن القيام. فبلحاظ النوع والغالب جعل العجز عن المشي بمقدار الصلاة أمارة على العجز عن القيام، وإلا فلا ملازمة بينهما عقلاً. فصح جعل هذا امارة على هذا. فإذا كانت الرواية ناظرة الى ذلك، فلا علاقة لها بمحل كلامنا، وهو ما إذا دار الامر بين القيام أو الاستقرار، وإنما هي ناظرة لفرض العجز عن القيام مطلقاً وما هي أمارته وما هو حده، فهي اجنبية عن محل كلامنا. لكن مع ذلك اشكل السيد الداماد والسيد الخوئي (قده)، بأن هذا هو ظاهر الرواية، لكن هذا الظاهر مما لا يمكن الاخذ به. فالرواية مما يرد علمها الى اهله. فلا يمكن الأخذ بهذه الرواية، وذلك لما أفاده السيد الخوئي (قده): من أنه لا ملازمة بينهما حتى عرفاً وعادة، لا انه لا ملازمة بينهما عقلاً. والسر في ذلك: ان القدرة على القيام ادنى من القدرة على المشي بمقدار الصلاة، فكيف يكون الأعلى معرفا عن الادنى. القدرة على القيام أهون من القدرة على المشي بمقدار الصلاة، فكيف يقول الإمام إنما نعرف انه قادر على القيام أم لا؟ إذا صار قادراً على المشي بمقدار الصلاة. والحال بأن المشي مقدار الصلاة يحتاج الى قدرة وطاقة اكبر من القيام، فإذا كان المشي بمقدار الصلاة يحتاج الى طاقة وقوة اكبر فكيف يتسدل بالعجز عنه على العجز عن الأدنى منه. فلا ملازمة بينهما حتى عادة. لذلك قال (قده) في (ج14، ص240): ضرورة ان العجز عن المشي مقدار الصلاة مستمرا كأربع دقائق لا يلازم العجز عن الصلاة قائما حتى يكون أمارة عليه. لانه لا يستمر القيام في هذه الفترة. \_يعني أن اربع يمشي قائما غير اربع دقائق يصلي، فإن الأربع دقائق التي يصلي فيها لا يحتاج الى القيام المستمر فإنه سيركع ويسجد ويكث قليلا في سجوده وقعوده ويستريح هنيئة فيذهب تعبه وتتجدد قواه. فإذن القدرة على القيام في الصلاة اهون من القدرة على المشي، فكيف يناط الانتقال الى الجلوس بالعجز عن المشي بمقدار الصلاة. ثم قال: مع أن الاعتبار بالعجز عن القيام ليس إلا بما انيط به بالكتاب والسنة. ومن هنا لم يحدد في شيء من الأخبار بحد معين، إلا بمثل قولهم (ع) (بل الإنسان على نفسه بصيرة) هو اعلم بنفسه، هو أعلم بما يطيقه. لاحظ: (باب 6، ابواب القيام، الحديث1)، صحيحة عمر بن اذينة، كتبت الى أبي عبد الله (ع): (أسأله ما حد المرض الذي يضطر فيه صاحبه، والمرض الذي يدع صاحبه الصلاة؟ قال بل الإنسان على نفسه بصير. وقال: ذاك اليه هو اعلم بنفسه).

(الحديث2): صحيحة زرارة قال: (سألت أبا عبد الله (ع)، عن حد المرض الذي يفطر فيه الصائم ويدع الصلاة من قيام ؟ فقال: بل الإنسان على نفسه بصيرة هو أعلم بما يطيقه). إذن سيدنا يقول بأن الرواية مشتملة على أمارة لا يمكن تصديقها، فيرد علم الرواية الى أهلها. لأن العجز عن المشي بمقدار الصلاة لا يصلح أمارة عن العجز عن القيام. وذكر السيد الداماد بأن هذا التعريف بالأخفى، لأن الصحيح عقلائياً أن يكون المعرِّف أجلى من المعرَّف، وفي المقام معرفة الإنسان على القيام وعدم قدرته اوضح من معرفته بمقدار المشي تمام الصلاة أو عدمه. فيستطيع الإنسان انه عاجز عن القيام أم لا بما لا حاجة فيه الى المشي تمام الصلاة، فتعريف العجز عن القيام بالعجز عن المشي تمام الصلاة تعريف بما هو أخفى. وهو مستهجن عقلائاً. لذلك نقول ظاهر الرواية هي الطريقية كما يقولون لكن هذا الظاهر لا يمكن العمل به.

**المحتمل الثاني**: أن الرواية على نحو الموضوعية، وقد احتمله المفيد في المقنعة. وهذا حكم تعبدي، يعني يريد القول: بأنه من عجز عن المشي بمقدار صلاته صلى جالساً. لا ربط له بمحل الكلام ولا بالأمارية، أنما هو حكم تعبدي. أن كل مكلف عجز عن المشي مقدار صلاته يصلي جالساً. **ورد عليه**: بأنه لا يحتمل صدوره من الشارع. إذ كيف من عجز عن المشي بمقدار صلاته يصلي قاعداً ولو كان قادرا على القيام أثناء الصلاة، اي ولو كان قادرا عن الركوع عن قيام، فهذا غير محتمل، فحمل الرواية على الموضوعية غير محتمل. وحملها على محل الكلام، وهو ان يقال، ان الإمام يريد ان يقول: إذا قصرت القدرة عن الجمع بين القيام والاستقرار فالقيام مقدم، فالرواية ليست ظاهرة فيه. إذن فلا يصح الاستدلال بالرواية، على على محل كلامنا لعدم ظهورهافيه، ولا على الطريقية لانه أمر لا يمكن تصديقه. ولا على الموضوعية، لأنه لا يحتمل صدوره من الشارع. فالنتيجة: ان الرواية حتى لو فرض تمامية سندها فإنه لا يمكن العمل بمدلولها. **يقول سيدنا (ص241):** مع ان ظاهر اطلاق الرواية ان العجز عن المشي مقدار تمام الصلاة إلى ان يفرغ يوجب الانتقال الى الجلوس، حتى لو تمكن من المشي مقدار الصلاة، وليس الحكم كذلك جزماً، فإن من تمكن من القيام في بعض ركعات الصلاة وجب عليه ذلك بلا إشكال، فلا يكفي في الجلوس العجز عن المشي بمقدر تمام الصلاة، فتكون صلاته ملفقة من قيام وجلوس حسب اختلاف حاله عند كل ركعة. فالإنصاف أن الرواية مجملة المفاد، غير ظاهرة المراد، فلا تصلح للاعتماد. يأتي الكلام في الفرض الثاني. الدوران بين القيام ماشياً مومياً للركوع والسجود، وبين الصلاة جالساً. **والحمد لله رب العالمين.**

### 084

ذكرنا في المسألة الثامنة عشر، لو دار أمره بين الصلاة قائما ماشياً أو جالساً، أن البحث في مقامين: في سعة الوقت. وفي ضيقه.

**وفي المقام الأول يوجد فرضان:** أن يدور الأمر بين القيام والاستقرار، وهذا مما سبق بحثه، واختيار تقديم القيام على الاستقرار.

**الفرض الثاني:** أن الدوران واقعاً ليس بين القيام والاستقرار، بل بين القيام والركوع السجود. أي أن المنظور في الفرع ما اذا دار الأمر بين القيام ماشياً مومياً، وبين الصلاة جالساً مع الركوع والسجود. فاقحام المشي امر لا دور له، فالمسألة راجعة لبا الى دوران الامر بين القيام وبين الركوع والسجود، لأن امره يدور بين القيام مومياً أو أن يكون جالساً فيركع ويسجد. وهذه المسألة سبق ذكرها مفصلا في المسألة السادسة عشر.

فإن قلنا هناك بأن الركوع والسجود مقدمان عند الدوران فكذلك في المقام، وإن قلنا بالتخيير هناك فكذلك في المقام. لكن لو قلنا هناك، بتقدم القيام، أي ان القيام موميا مقدما على الجلوس ولو تمكن من الركوع والسجود، فلو قلنا بذلك هناك، فهنا طرح صاحب الجواهر ان المقام من الشبهة المفهومية للقيام، بمعنى أن من لم يتمكن من القيام الا ماشياً، كما هو مفروض المسألة، فلم يحرز أن هذا قيام، لاحتمال ان القيام متقوم بالوقوف على الرجلين. فبما أنه يحتمل أن القيام متقوم بوقوف الرجلين على الارض فحينئذ لا ندري إن كان هذه الهيئة في حالة المشي قياماً فالقيام مقدم على الجلوس كما في تلك المسألة، وإن كانت هذه الهيئة حالة المشي ليست قياماً فيتعين عليه الجلوس، فإن من لم يقدر على القيام يصلي جالساً. فيحصل لنا علم اجمالي دائر بين التعيين بناء على الشبهة المفهومية.

إذن لدينا كبرى وصغرى. فالكبرى، هي اذا دار الامر بين القيام موميا وبين الجلوس مع الركوع والسجود، ان القيام يقدم. وعندنا صغرى، وهي من لا يقدر على القيام الا ماشيا هل يعد هذا قياما فيندرج تحت تلك الكبرى فيتعين عليه القيام وإن مشى؟ أم ليس قياماً فيتعين عليه الجلوس في مسألتنا. فنتيجة للشبهة المفهومية في القيام تولد علم إجمالي أن وظيفتا اما المشي او الجلوس، فمقتضى منجزية هذا العلم الإجمالي ان يكرر الصلاة. ولكن أجاب اغلب الاعلام، بان الانصاف صدق القيام على المشي، حيث يقال، قام ماشيا وقام واقفاً. ولو كان المشي ضائراً بصدق القيام لاستدل الفقهاء برواية السكوني السابقة على القيام لا على الاستقرار، حيث ورد في رواية السكوني: (الرجل يصلي في موضع ثم يريد أن يتقدم؟ قال: يكف عن القراءة في مشيه حتى يتقدم). فلو كان المشي ضائراً بصدق القيام لكانت هذه الرواية دليلا على اعتبار القيام لا دليلا على اعتبار الاستقرار، بينما الفقهاء استدلوا بها على اعتبار الاستقرار مما يشهد ان العرفي المتشرعي ناظر الى صدق القيام على المشي. تم البحث عن مسألة سعة الوقت.

**المقام الثاني:** اذا دار الامر بين القيام ماشيا او الجلوس وكان الوقت ضيقا لا يسع إلا لإحدى الوظيفتين. فيقولون حتى لو قلنا بمنجزية العلم الإجمالي فحيث إن المكلف لا يقدر على المخالفة القطعية لضيق الوقت يتنزل الامتثال عقلاً الى الموافقة الاحتمالية. إذن فهو مخير، اكتفاء بالموافقة الاحتمالية. ولكن الشيخ الأستاذ طرح فرعاً، فقال: فلو أتى بإحدى الفريضتين فخرج الوقت، هل يلزمه الإتيان بالوظيفة الأخرى قضاءاً أم لا؟ فيقال: إن القضاء خارج عن حيطة ودائرة العلم الإجمالي، لان مورد العلم الإجمالي الشك في المجعول، ومورد القضاء الشك في الفوت. فهناك موضوعان، فالعلم الإجمالي يتعلق ما هو المجعول في حقي؟ هل المجعول في حقي الصلاة ماشياً؟ او المجعول في حقي الصلاة جالساً، شك في المجعول ويدور الامر بين طرفين في المجعول فهو منجز. وعندنا موضوع آخر، وهو الشك في الفوت بعد أن أديت أحد الطرفين، الآن بعد خروج الوقت أشك في الفوت، هل فاتت مني الصلاة التي أمرت بها في الوقت أم لا؟ لذلك لا يدخل الموضوع الثاني ضمن دائرة العلم الإجمالي المتعلق بالموضوع الاول، بل تجري فيه البراءة او استصحاب عدم الفوت، او فقل قاعدة الحيلولة اذا عممناها للشك في الامتثال، حيث إن موردها الشك في أصل الأداء. او يقال ان العلم الاجمالي الذي حدث كان شكا في امتثال التكليف في الصلاة، بينما الشك الذي حدث بعد الوقت شك في امر جديد.

### **المسألة عشرون**: إذا قدر على القيام في بعض الركعات دون الجميع، وجب أن يقوم الى ان يتجدد العجز، وكذا إذا تمكن منه في بعض الركعة لا في تمامها.

يقول سيد العروة: نعم لو علم من حاله انه لو قام اول الصلاة لم يدرك من الصلاة قائما الا ركعة. بينما إذا جلس في الركعة الأولى سيقدر على ركعتين قياماً أو أزيد. ففي هذه الحالة: قال سيد العروة: لا يبعد تقديم الجلوس. ولا يترك الاحتياط بتكرار الصلاة.

**والكلام في هذه المسألة في ثلاثة مطالب**:

**المطلب الاول**: فيما هو مقتضى الروايات الخاصة، وقد قسمها السيد الداماد الى طائفتين: **الطائفة الاولى**: ما كان ظاهره الاولي تعين القيام، يعين يقوم فعلا الى أن يتعين العجز.

**الطائفة الثانية:** ما ظاهرها ان يدور الامر مدار صدق الاضطرار.

**أما الطائفة الأولى**: وهنا في الطائفة الأولى روايتان:

**الرواية الأولى:** في (باب6، ابواب القيام، حديث3): صحيحة جميل بن دراج. \_وقد استدل بها السيد الخوئي وشيخنا الاستاذ (قده) على مدعاهما من تعين القيام\_. (سألت أبا عبد الله (ع): (ما حد المريض الذي يصلي قاعداً؟ فقال: إن الرجل ليوعك ويحرج ولكنه أعلم بنفسه، إذا قوي فليقم). **بتقريب**: أن مقتضى إطلاق الذيل: (إذا قوي فليقم). فعلية المشروط عند فعلية شرطه، انه متى ما ملك القوة على القيام فعلا يتعين عليه القيام ولا مجال للتأجيل حتى لو ربح بالجلوس بقية الركعات.

والسؤال: هل أن المورد يمنع من إطلاق هذه العبارة، حيث إن المورد من لم يستطع القيام تمام الصلاة. حيث قال: ما حد المريض الذي يصلي قاعداً. فمورد السؤال هو المريض الذي لا يستطيع القيام البته، ما هو حده؟ فقال: اذا قوي فليقم. فبما ان منظور السؤال الى المريض الذي لا يقدر على القيام أصلاً فلا إطلاق فيها إلى أنه إذا دار الأمر بين القيام في الأولى والقيام في الثانية فإن القيام في الاولى متعين. فخصوصية مورد السؤال منعت من إحراز إطلاق الجواب، فكأن الامام يجيب عنه، انه اذا قوي فليقم، وهو معذور اذا لم تحصل له القوة، وهو أعلم بنفسه، أما لاإطلاق للرواية إلى دوران الرواية مدار القوة في تمام الأحوال، بحيث لو دار الامر بين القيام في الأولى أو الثانية قدم القيام في الأولى. فقد يقال: بان سياق الرواية في مقام بيان أصل دوران القيام مدار القدرة والقوة، ولا إطلاق فيها لفرض الدوران حتى يقال بتقديم هذا على هذا. بالنتيجة أنا قادر على القيام في الأولى بالفعل، وقادر على القيام بالثانية بالفعل.

إما ان صرف قدرتي عليه في الاولى او أن اصرف قدرتي عليه في الثانية.

**الرواية الثانية:** (باب 1، من ابواب القيام، حديث13): مرسلة الصدوق، قال: قال الصادق ع: يصلي المريض قائماً، فإن لم يقدر صلى جالساً، فإن لم يقدر ان يصلي جالسا صلى مستلقياً). فإن ظاهر قوله (المريض يصلي قائماً) مع انه مريض، رعاية القدرة الفعلية، فإن كان قادراً على القيام بالفعل وإن كان مريضا فليصرف قدرته في القيام. ولا يبعد الاشكال الى الاستدلال بها فإن نظرها الترتيب، أنه متى ينتقل من القيام الى الجلوس ومن الجلوس الى الاستلقاء لا أنها في مقام البيان من تمام الجهات.

**الطائفة الثانية**: ما ظاهره ان المناط على صدق الاضطرار وما لا طاقة له به. وهذا ما افاده السيد الداماد والسيد الأستاذ، وهو العمل بهذه الطائفة.

**الراوية الاولى**: (حديث5، باب2، من أبواب القيام) عن سماعة، قال: (سألته عن المريض لا يستطيع الجلوس؟ قال فليصلي وهو مضطجع وليضع على جبهته شيئا اذا سجد، فإنه يجزي عنه ولم يكلفه الله ما لا طاقة له به). فإن ظاهر هذا الذيل سوقه مساق الكبرى والتعليل، وأن المدار في سقوط أي واجب في الصلاة على صدق هذا العنوان (ما لا طاقة له به).

**الرواية الثانية:** موثقة سماعة، (حديث6، نفس الباب): (سألته عن الرجل في عينيه الماء، فينتزع الماء منها فيستلقى على ظهره الأيام الكثيرة اربعين او اقل او اكثر فيمتنع من الصلاة الأيام وهو على حاله؟ فقال: لا بأس بذلك، وليس شيء مما حرّم الله الا وقد أحله لمن اضطر اليه).فإن ظاهرها ان السقوط يدور مدار صدق ما اضطر المكلف لتركه.

**الرواية الثالثة**: موثقة ابي بصير، (حديث7 من نفس الباب) قال: (سألت أبا عبد الله (ع) عن المريض هل تمسلك له المرأة شيئا فيسجد عليه؟ قال: لا، الا ان يكون مضطرا ليس عنده غيرها، وليس شيء مما حرم الله الا وقد أحله لمن اضطر اليه). والكلام فيها كالكلام في سابقتها.

**الرواية الرابعة:** (حديث2، باب5، من أبواب القيام)، صحيحة زرارة: (سألت أبا عبد الله (ع)، عن حد المرض الذي يفطر فيه الصائم، ويدع الصلاة عن قيام؟ فقال: إن الإنسان على نفسه بصيرة، هو أعلم بما يطيقه).

ويستفاد من مجموع هذه الروايات ان هناك كبرى، هي أن الذي يسقط من واجبات الصلاة ما يصدق عليه أنه مضطر لتركه. وينضم اليها ارتكاز \_يعبر عنه الاستاذ بمتمم الجعل التطبيقي\_، وهو أنه ما دام الامر يدور مدار صدق ما اضطر إلى تركه، إذن لابد من الرجوع الى المرتكز، ما هو المضطر الى تركه بنظر المرتكز.

فإذا دار الامر بين قيامين بلا ترجيح لاحدهما على الآخر، قيام في الركعة الاولى او قيام في الركعة الثانية، يقول العرف أنك مضطر الى ترك الجامع، اما هذا وإما هذا.

اما اذا دار الأمر بين قيام في الأولى، وجلوس في البقية، أو جلوس في الأولى وقيام في البقية. ما هو مصداق المضطر الى تركه بحسب المرتكز؟. فإن المرتكز بنظره ان المضطر الى تركه هو الاول، يعني انت مضطر لترك القيام في الأولى من اجل احراز قيامات في الثانية، فالعرف المتشرعي لا يلغي الكثرة والقلة كما يقول السيد الخوئي، لا عبرة بالقلة والكثرة، لو دار الامر بين القيام في بعض الركعة، والقيام في بقية الركعات، يقدم القيام في بعض الركعات، يعني لو كان يقول: انا لو قمت من قولي (بسم الله..) الى قولي (أهدنا الصراط المستقيم) إذا اقوم في هذه الفترة لا استطيع بقية الصلاة. بينما اذا اجلس في هذه الفترة البسيطة اربع القيام في بقية الصلاة. يقول السيد الخوئي لا عبرة في هذا. فيقدم القيام في هذه الفترة، لإطلاق قوله (إذا قوي فليقم). بينما هؤلاء يقولون، حتى لو سلّمنا ظهور الطائفة الأولى فيما يقوله السيد الخوئي، لكن ظهور الطائفة الثانية أقوى لسوقها مساق الكبرى والتعليل. وظاهرها أن المناط في السقوط على صدق هذا العنوان، (ما اضطر الى تركه) ما لا طاقة له به. وهذا العنوان بحسب العرف المتشرعي يصدق على القليل مقابل الكثير. وليس العكس.

### 085

**ما زال الكلام في مسألة**: ما إذا دار أمر المصلي بين قيامين، قيام في الركعة الأولى، أو قيام في الثانية، أو قيام حال تكبيرة الإحرام، أو قيام حال الركوع، أو قيام حال تكبيرة الإحرام، أو قيام حال القراءة. وذكرنا أن في المسألة مطالب.

**المطلب الاول:** فيما مقتضى الدليل اللفظي في المسألة. وقد ذكرنا فيما سبق: ان السيد الداماد والسيد الأستاذ بنيا على التشبث بالمرتكز لتحديد ما هو مصداق المضطر اليه، أو مصداق ما لا طاقة له به، فيما إذا دار الامر بين قيامين أو واجبين. ووصل الكلام إلى:

**المطلب الثاني:** ما هو مقتضى القاعدة في المقام. حيث اختلف الاتجاهان: اتجاه المحقق النائيني (قده) واتجاه تلميذه سيدنا الخوئي (قده).

**أما الاتجاه الذي بنى عليه المحقق النائيني[[54]](#footnote-54)**: إذا كان احد الواجبين اسبق زمانا سواء كان الواجبان استقلاليين كما إذا نذر صوم يوم الاثنين والخميس لكنه عاجز عنهما معاً، فأما ان يصرف قدرته في يوم الخميس أو يصرف قدرته في يوم الاثنين. او كان الواجبان ضمنيين، كما إذا قصرت قدة المكلف عن الجمع بين القيام في الركعة الاولى والقيام في الركعة الثانية، فأما ان يصرف القيام في السابق، أو يؤجل قدرته في القيام في اللاحق.

فهنا قال النائيني: يتعين صرف القدرة في السابق استقلاليين أو ضمنيين. والوجه في ذلك: أن عدم صرف القدرة في السابق عصيان، لأن الوجوب فعلي بفعلية القدرة على متعلقه، بينما صرف القدرة في السابق، فإذا جاء وقت اللاحق انتفى التكليف بانتفاء القدرة ليس عصيانا بل هو من باب انتفاء التكليف بانتفاء موضوعه، لأنه أصبح عاجزاً.

او قال (قده) ان المكلف إذا تحفظ على قدرته فلم يصرفها في السابق وأجلها للصرف في اللاحق، فسقوط الامر بالسابق بلا مبرر، لأنه كان أمراً فعلياً مع فعلية موضوعه. بينما لو صرف القدرة في السابق فإذا جاء وقت اللاحق فسقوط الامر باللاحق على طبق القاعدة.

أو قال: إن القدرة بالنسبة للواجب السابق تنجيزية، لأنها غير معلقة على شيء، فإذا دار امره بين القدرة في صوم اليوم أو صوم يوم الخميس، فوجوب صوم اليوم فعلي لأن القدرة عليه تنجيزية، بينما القدرة على صوم يوم الخميس تعليقية لا تنجيزية، لأنّ القدرة على صوم يوم الخميس معلقة على عدم صرف القدرة هذا اليوم.

فالقدرة في هذا اليوم ليست معلقة على شيء، بينما القدرة على صرف اللاحق معلقة على عدم صرف القدرة في هذا اليوم. فإذا دار الامر بين واجب مشروط بقدرة تنجيزية وواجب مشروط بقدرة تعليقية، حكم العقل بتقدم الأول. فمن خلال هذه النكات التي ذكرها المحقق النائيني التي ذكرها في مرجحات باب التزاحم، ذكر ان السبق الزمني مرجح في الواجبات الاستقلالية والواجبات الضمنية.

\_هذا إذا لم يكن المتأخر أهم\_. الكلام في المتساويين.

لكن السيد الخوئي (قده) أفاد: بأن المفروض أن الوجوب فعلي بالنسبة لكليهما، فيجب عليّ فعلاً أن اصلي صلاة الظهر وأن اصلي صلاة العصر، فالوجوب لكليهما فعلي، غاية ما في الباب أنه دار الامر بين أن أقوم في صلاة الظهر أو اقوم في صلاة العصر، أو كانت واجبات ضمنية في نفس صلاة الظهر بين أن أقوم في الركعة الاولى أو اقوم بالركعة الثانية، لا شك ان الوجوب فعلي بفعلية شرائطه وبالتالي بعد ان كان الوجوب فعليا بفعلية شرائطه، يقول العقل يجب عليك امتثال هذا الوجوب بصرف قدرتك فيه، وحينئذ فلا فرق عقلاً بين صرف القدرة في السابق أو حفظ القدرة في اللاحق. إذ بعد فعلية الوجوب لفعلية شرائطه بالنسبة لكليهما اما صلاة الظهر أو صلاة العصر، بالنسبة لكليهما القيام في الأولى أو الثانية. يقول العقل كما يلزمك صرف القدرة لفعلية وجوبه يلزم عليك حفظ القدرة على الواجب الاستقلالي لفعلية وجوبه، فلا فرق عقلا بين صرف القدرة في الحال أو صرف القدرة في الاستقبال ما دام الوجوب فعليا لفعلية شرائطه.

إذن فيرى سيدنا (قده) اننا لو خلينا ومقتضى القاعدة العقلية ولم يكن احدهما أهم فالعقل يحكم بالتخيير.

ولكن يمكن أن يقال: تارة نستظهر ان القدرة المعتبرة في فعلية التكليف هي القدرة في ظرف الامتثال. وتارة نستظهر من الدليل أن القدرة المعتبرة في القدرة حين فعلية الشرائط وإن لم يحن وقت الامتثال. فإذا استظهرنا الاول كما استظهره سيدنا في الواجب المنذور، فقال ان في النذر لا يشترط فعلية القدرة حين تحقق شرط النذر، بل حين الالتفات. مثلا: نذرت إن تزوج ولدي اصوم يومي الأثنين ويوم الخميس. وبعد ان تزوج وصار وجوب النذر فعلياً لفعلية موضوعه، الآن القدرة الدخيلة هل هي القدرة الآن حين فعلية الشرط؟ أو القدرة في يوم الخميس؟ في ظرف الامتثال والعمل. فإذا استظهرنا ان القدرة المعتبرة في فعلية التكليف في ظرف الامتثال وإن اجتمعت سائر الشرائط، اذن بناء على هذا لا يوجد دوران بين صرف القدرة في السابق واللاحق، بل يجوز لك التعجيز اختياراً، يعني الآن تحقق شرط النذر، لكن اليوم لم يأت، فيعجز نفسه اختياراً قبل مجيء يوم الصوم. لذلك بناء على هذا فهذا خارج على محل كلامنا.

وإن استظهرنا الثاني كما هو الصحيح، ان القدرة الدخيلة في فعلية التكليف القدرة عند فعلية شرائط التكليف لا القدرة حين الامتثال، إذا تحققت الشرائط وكنت قادرا صار التكليف فعليا من تمام الجهات، إذا دخل الزوال وكان بالغا عاقلا جامعا للشرائط، يقال إن كنت قادرا في ذلك الوقت فالتكليف في حقك فعلي في تمام الجهات.

فبناءً على هذا المستظهر الثاني يقال: مقتضى القاعدة أن نفصّل بين المشروط بالقدرة العقلية والمشروط بالقدرة الشرعية مما له البدل. مثلاً: الطهارة المائية مشروطة بالقدرة الشرعية، لأن لها بدل وهو التيمم، القيام مشروط بالقدرة الشرعية لان له بدل وهو الجلوس.

فكل واجب في لسان الدليل اخذ فيه القدرة وإلا ينتقل البدل كان ظاهر هذا اللسان انه مشروط بالقدرة الشرعية، يعني القدرة الدخيلة في الملاك. بينما القدرة المأخوذة في وجوب دفع الكفارة وفي وجوب الوفاء بالنذر كلها قدرة عقلية.

في المشروط بالقدرة العقلية إذا كان لدينا سابق ولاحق، وكانا مشروطين بالقدرة العقلية كصوم يوم الخميس ويوم الاثنين. فحينئذ يقال بأن مقتضى القاعدة كما افاد السيد الخوئي هو التخيير، بين ان تصرف قدرتك في السابق أو تحفظ قدرتك في اللاحق، كلاهما امتثال لوجوب فعلي بفعلية القدرة حين اجتماع الشرائط. إلا في موارد:

**المورد الاول:** أن يكون المتأخر زماناً أهم من السابق زماناً، فإذا كان اهم فقد قال المحقق النائيني، ان نفس الامر بالاهم معجز عن امتثال الامر بالمهم الآن. الآن اما ان اصرف قدرتي في الصيام، أو اصرف قدرتي اليوم في حفظ النفس المحترمة غداً. فاليوم واجب علي أمران: صيام اليوم، وحفظ النفس المحترمة غداً. إما أن اصرف قدرتي في صوم اليوم بأن اشرب الماء قبل الصوم، أو أتحفظ على الماء على حفظ النفس المحترمة غداً. يقول بما ان الواجب المتأخر زمانا اهم ففعليته في ظرفه معجّز عن امتثال الامر بالمهم الآن. والمحقق النائيني يعمم ذلك إلى الواجبات الضمنية والاستقلالية، ونحن قلنا بأن في الواجبات الضمنية لا نحرز دخل أحد الواجبين الضمنيين في الملاك دون الآخر.

**المورد الثاني**: ما إذا احتمل طرو المانع عن الواجب المستقبلي. تارة المكلف واثق بأنه باق على القدرة إلى مجيء الواجب المستقبلي في ظرفه، وتارة المحتمل يحتمل طرو المانع، اي ان لم اصرف قدرتي في صوم يوم الخميس فهناك منشأ لعجزي عن صوم يوم الاثنين حتى لو لم أصم يوم الخميس. فمع وجود احتمال عقلائي لطرو المانع عن امتثال الواجب الاستقبالي في ظرفه فالمرتكز العقلائي يقول: اصرف قدرتك في الواجب الفعلي لأنه القدر المتيقن من الامتثال، وهذا لا فرق فيه بين الواجبين الاستقلاليين أو الواجبين الضمنيين.

**المورد الثالث:** ما إذا كان الواجب الاستقبالي في ظرفه مشروطا ًبشرط لم يحصل بعد. مثل الصوم والفجر. فإن الصوم مشروط بطلوع الفجر. وطلوع الفجر بعد لم يحصل. فهنا يبتني البحث على بحث المقدمات المفوتة. فمن قال بالمقدمات المفوتة كسيدنا الخوئي، بأنه لابد من حفظ القدرة عليها وإن لم يأت وقتها، لأن ملاكها فعلي، وإن لم يكن وجوبها فعلي. فإذن لابد ان يقول هنا بأنه لا فرق بين الواجب السابق والواجب اللاحق. وأما إذا لم يقل في بحث المقدمات المفوتة بوجوب حفظ القدرة فلا محالة يتعين صرف القدرة بالسابق لان اللاحق لم يصبح وجوبه فعليا من تمام الجهات لان هناك شرطا دخيلا لم يحصل بعد.

**المورد الرابع:** ما ادعاه السيد الاستاذ (دام ظله) ووجدته في كلمات سيد المرتقى. أنه في الواجبات التعهدية يرى المرتكز العقلائي ورود السابق على اللاحق ولا عكس. مثلا: اشترط على نفسي في معاملة ان ازور الحسين (ع) في أول يوم رجب، وقبل مجيء رجب اشترط في معاملة اخرى، ان اعتمر عن فلان في اليوم الاول من رجب. كلا الشرطين قبل الوقت، فهنا هل يرى المرتكز العقلائي التخيير؟ أم أن المرتكز العقلائي يرى ورود السابق على اللاحق، ان تعهدك السابق مانع من نفوذ تعهدك اللاحق. يقولون لا يبعد الورود للتعهد السابق. يقول المرتكز العقلائي بأن تعهدك السابق وارد على التعهد اللاحق. المرتكز العقلائي يقول تعهدك السابق اشغل عهدتك، فلم يبق مورد لتعهدك اللاحق. ولا بأس بهذا الكلام.

**المورد الخامس:** إذا كان لدينا دليل واحد له مصداقان متفاوتان زماناً، كما محل مسألتنا، إذا دار الامر بين دليل القيام في الركعة الأولى ودليل القيام في الركعة الثانية فهو دليل واحد، يقول (إذا قوي فليقم)، له مصداقان: مصداق سابق، ومصداق لاحق، فيدعى ان المرتكز العقلائي يقدم السابق على اللاحق. وهذه عهدتها على المدعي.

**فتلخّص:** أنه في المشروطين بالقدرة العقلية إذا كانا متساويين ولم يكن أحدهما أهم من الآخر وكان وجوبهما فعليا لفعلية سائر الشرائط، ففي مثل هذا الفرض الوظيفة كما ذكر سيدنا الخوئي (قده) هي التخيير، إلا إذا احتمل طرو المانع عن الواجب الاستقبالي باحتمال عقلائي.

**القسم الثاني: المشروط بالقدرة الشرعية**. كما في القيام، حيث انه مشروط، ورد في لسان لدليل (إذا قوي فليقم فإذا لم يستطع فليصلي جالسا) ظاهره ان القيام مشروط بالقدرة الشرعية، وأن له بدل، فإذا دار الامر في القيام، إما في الواجبات الاستقلالية، يعني بين القيام في صلاة الظهر أو القيام في صلاة العصر. او في الواجبات الضمنية يعني بين القيام في الركعة الأولى أو القيام في الركعة الثانية. فالإنصاف كما ذكر شيخنا الاستاذ ان دليل البدل منصرف عرفا عن الواجب السابق. لا يقال انت عاجز عن القيام، لأن الدليل يقول (إذا قوي فليقم فإن لم يستطع فليجلس)، هل يصدق عليك في السابق انك ممن لم تستطع أو أنك ممن يقوى،

فلو كنا ونحن والقاعدة العقلية فالحق كما ذكره السيد الخوئي، التخيير، لكن المشكلة في الدليل اللفظي، حيث ان الدليل لفظي، حيث إن دليل القيام أخذ في القدرة الشرعية، أخذ فيه البدل. لذلك الذهاب إلى بدله. أقول: الجلوس وظيفة من عجز عن القيام بظاهر دليل البدل، ودليل البدل لا يشملني، فانا لست عاجز عن القيام، فانا ممن قوي لا ممن لم يستطع، فحيث لا يصح مني الجلوس إلا إذا شملني دليل البدل، ودليل البدل لا يشملني. فتعيّن صرف القدرة في السابق. وهذه نكتة عرفية. هذا وقد أفاد السيد الاستاذ (دام ظله) في المنهاج: إذا دار الامر بين السابق واللاحق بين سنة وفريضة فالفريضة تقدم ولو كانت هي المتأخرة. واذا دار الامر بين سنتين أو فريضتين فيقول بالتخيير كما يقول به السيد الخوئي.

**لكن يوجد عنده فرع غير واضح المدرك**، وهو: يقول الا إذا دار الامر بين القيام في تكبيرة الاحرام أو القيام بالركوع، فإنه يقدم القيام بالركوع. دون القيام بتكبيرة الإحرام. فيأتي الكلام عن منشأ هذا الفرع. **والحمد لله رب العالمين.**

### 086

بقي في المطلب الثاني في المسألة ما ذكره السيد الأستاذ (دام ظله) في منهاجه، من أنه: إذا دار الأمر بين فريضة وسنة، قدمت الفريضة ولو كانت متأخرة زماناً، كما اذا دار الامر بين الركوع عن قيام والقراءة. فان الركوع لكونه فريضة مقدم على القراءة لكونها سنة. وقد سبق الحديث عن هذا المرجح. وأما اذا دار الامر بين فريضتين أو سنتين قدم السابق زمانا على اللاحق. فلو دار الامر بين قيامين، قيام في الركعة الأولى وقيام في الركعة الثانية، أو بين ركوع عن قيام في الأولى وركوع عن قيام في الثانية، قدم السابق زماناً.

وذلك لأن منظوره هو التشبث بكبرى (ما من شيء حرّمه الله إلا وقد أحلّه لمن اضطر اليه). بضم متمم الجعل التطبيقي وهو الارتكاز، حيث إن الارتكاز في مقام الدوران هو الذي يعين ما هو المضطر لتركه بالنسبة لغيره. ففي ما اذا دار الامر بين قيامين لا أهمية لأحدهما على الآخر، لكونهما سنتين، او فريضتين، فحينئذٍ المرتكز يقول أنت مضطر لترك المتأخر، باعتبار أنك واجد فعلاً للقدرة على المتقدم. فوجوب صرف القدرة في المتقدم فعليٌ، فلأجل ذلك يقول المرتكز، لو سئلنا ما هو المضطر لتركه؟ هل هو من لك قدرة تنجيزية عليه؟ او من لك قدرة تعليقية عليه؟ فيقول المرتكز أنت مضطر لترك ما لك قدرة تعليقية عليه، فاصرف القدرة في المتقدم، فأنت مضطر لترك المتأخر. وأما اذا دار الامر بين القيام حال تكبيرة الإحرام، والقيام حال الركوع، فقد ذكر هنا، أن القيام حال الركوع مقدم، مع أن كليهما دخيل في الركن، كما أن القيام حال الركوع دخيل في الركن وهو الركوع فإن القيام حال تكبيرة الإحرام دخيل في صحتها، مع ذلك، لم يقدم السابق بل قدم اللاحق. والمحتمل في كلامه وجهان:

**الوجه الاول:** ما ورد في رواية حمّاد في (من لا يحضره الفقيه، ج1، ص364) قلت لأبي عبد الله ع: قد اشتد عليّ القيام في الصلاة؟ فقال: إن أردت أن تدرك صلاة القائم فاقرأ وأنت جالس، فإذا بقي من السورة آيتان فقم وأتم ما بقي واركع واسجد، فذاك صلاة القائم).

ونحوها: صحيحة زرارة: قال: (تلك صلاة القائم).

**فيقال بتقريب:** ان اعتبار الركوع عن قيام مصداقا لصلاة القائم موجب لاقوائية اطلاق ما دل على دخل القيام في الركوع على ما دل على دخل القيام في التكبيرة. فلسنا ندرج المقام في باب التزاحم، ولسنا في المقام ندعي الترجيح بالفريضة على السنة او بالأهمية، انما مدعانا حتى على رأي السيد الخوئي الذي يرى ان هذه الموارد من باب التعارض وانه لا يقدم جزء على الآخر الا بقوة دليله، نقول: اعتبار الركوع عن القيام هنا مصداقاً لصلاة القائم يوجب إقوائية على دليل اعتبار القيام في تكبيرة الإحرام، فيقدم عليه من باب اقوائية إطلاق أحد دليلي الجزئين او الشرطين.

وأما ما حمل بعضهم الرواية على النظر على الصلاة المستحبة أو النافلة فذلك بعيد جداً، صحيح أنه في الذيل قال: (فذاك صلاة القائم) وكأنه يشير الأرجحية أو الافضلية. ولكن، موضع الرواية مطلق، قال اشتد علي القيام في الصلاة، فظاهر السؤال انه يسأل عن الوظيفة الواجبة لا انه يسأل عن الاستحباب والثواب، فحمل الرواية على النظر إلى النافلة او حمل الرواية على بيان المستحب في صلاة الفريضة بعيد عرفاً.

نعم، يمكن المناقشة في هذا الاستدلال، بان يقال: أن سياق الرواية ناظر الى ان من لم يقدر على القيام في تمام القراءة ودار الامر بين أن يقوم اولها أو آخرها، متى تعد صلاته صلاة بقراءة عن قيام؟ فقال ع: يكفيك في أن تدرك صلاة من قرأ وهو قائم أن تقوم بمقدار آيتين فذاك صلاة القائم.

يمكن ان يناقش من هذه الجهة.

فاذا كانت ناظرة الى مسألة القراءة وانه يجزي عن القراءة ادراك آيتين، لم تكن ناظرة لما هو محل الكلام من الدوران بين القيام حال تكبيرة الإحرام، أو القيام حال الركوع.

**الوجه الثاني:** من المحتمل أن القيام حال الركوع مقوم للركوع، لا يحتمل أن القيام حال تكبيرة الإحرام مقوم للتكبيرة وإنما هو شرط في صحتها، بينما من المحتمل لذهاب جملة لذلك، ان القيام حال الركوع مقوم للركوع، بحيث لو لم يركع عن قيام فهو لم يركع. فاذا دار الامر بينهما، بين تفويت ما نقطع أنه شرط صحة، فليس فريضة، وبين تفويت ما يحتمل أن تفويته تفويت للفريضة، لأن في تفويته تفويتا للركوع والركوع فريضة، فاذا دار الامر بين هذين إذن فصرف القدرة في القيام حال تكبيرة الإحرام لا يحرز معه سقوط الامر بالصلاة لان قوام الصلاة بالتحفظ على الفريضة. فإن ظاهر قوله (ع) (لا تنقض السنة الفريضة) أن قوام الصلاة بالتحفظ على الفريضة، لذلك الإخلال بالسنة عن عذر لا يوجب بطلان الصلاة لانحفاظ الفريضة فيها، فاذا كان قوام الصلاة بالتحفظ على الفريضة ودار الامر بين عمل تنحفظ به الفريضة او عمل لا تحفظ به الفريضة فان العقل يقدم الاول في مقام الامتثال.

### **المسألة الثانية والعشرون: إذا ظن التمكن من القيام في آخر الوقت وجب التأخير، بل وكذا مع الاحتمال.**

وهذه من صغريات مسألة كبروية في باب الطهارة والصلاة الحج. وهي: هل يجوز لذوي الأعذار البدار؟ او يجب الانتظار الى آخر الوقت حتى يستيقن بقاء العذر وسقوط الصلاة الاختيارية. فنقول: أفاد سيدنا الخوئي (قده) أن البحث في المقام تارة من جهة الوظيفة الواقعية، وأخرى من جهة الوظيفة الظاهرية. وقبل الدخول في البحث هناك ثلاثة اصول مسلمة:

**الأصل الاول**: أن المراد بالجواز في المقام ليس الجواز التكليفي. إذ لا يحرم قطعا المبادرة الى الصلاة. إنما الكلام في الجواز الوضعي، بمعنى هل يكتفى بما يبادر اليه من الصلاة ويجتزأ به في مقام الامتثال ام لا؟ فالبحث في الجواز الوضعي.

**الاصل الثاني**: عندما نقول (اذا ظن، او اذا احتمل) فهل ان للظن والاحتمال مدخيلة في المسألة؟ نقول: لا دخل لهما، حتى لو قطه ببقاء العذر الى ان صلى، ثم انكشف زوال العذر، فهل يعيد ام لا يعيد؟ فهو من صغريات المسألة. او قطع بزوال العذر، ثم صلى ثم بان ان العذر لم يزل وبقي، فهل يكتفي بصلاته ام لا؟

اذن المسألة لا تدور مدار الظن والاحتمال فإنهما مجرد طريق لا اكثر، بل ان المسألة تدور مدار ان من صلى صلاة عذرية تكفيه ام لا؟

**الاصل الثالث:** ليس المقصود بالاضطرار الاضطرار العقلي، بل يشمل الاضطرار العرفي اي ما يستلزم حرج شديد، كما اذا كانت صلاته عن قيام ذا حرج شديد، او كانت صلاته مع الوضوء ذا حرج شديد، فهو داخل أيضاً في محل كلامنا.

قال سيدنا الخوئي: تارة يقع الكلام في الجهة الاولى وهي تحديد الوظيفة الواقعية وأخرى في الظاهرية.

**اما الجهة الاولى،** فلا شك ان المأمور به الطبيعي المقدور بين الحدين، الزوال والغروب وليس المأمور به الأفراد، وإنما المأمور به نفس الطبيعي المقدور بين الحدين، ولأجل ذلك لو دار الأمر في الأفراد العرضية بين صلاة اضطرارية وصلاة اختيارية كما في زمن واحد اما ان يصلي في السيارة او يصلي على الارض، او على الطائرة او على الأرض، فردان عرضيان لأنهما في زمان واحد، لأنه يتعين عقلا اختيار الفرد الاختياري، لأني لم أمر بالفرد وإنما أمرت بالطبيعي المقدور، والمفروض ان الطبيعي مقدور. فكذلك الأمر في الأفراد الطولية، بين فرد في أول الوقت وفرد في آخر الوقت، الفرد في اول الوقت اضطراري، والفرد في آخر الوقت اختياري، فاذا دار الأمر بينهما من الطبيعي ان أكون مكلفا بالطبيعي المقدور، إذن يتعين الفرد الاختياري آخر الوقت. فلو كنا نحن والوظيفة الواقعية لقلنا إن من صلى وبادر وأتى بصلاة اضطرارية في أول الوقت ثم انكشف في آخر الوقت انه قادر على الصلاة الاختيارية انكشف ان الطبيعي المقدور فعلي في حقه، ومقتضى فعليته في حقه ان يعيد.

(وهذا الفرع لم يتعرض له السيد الخوئي وهو: فلو كان جاهلاً بالموضوع او بالحكم، كما لو كان في الواقع زال عذره، يعني صار واجداً للماء آخر الوقت، او صار قادرا على القيام في آخر الوقت. كما لو حقن دواء ونتيجة ذلك صار قادرا على القيام آخر الوقت، اما هو جاهل بالحكم الى ان خرج الوقت. فهل يعتبر ان هذا فاتته الصلاة المأمور به الفعلية في حقه، فيقضي أم لا يقضي؟) هذا بلحاظ الوظيفة الواقعية.

**الجهة الثانية:** في الوظيفة الظاهرية. افاد (قده) وشيخنا الاستاذ (قده): إن الصلاة الاضطرارية موضوعها مركب من جزئين، امر بالصلاة وعدم القدرة على الصلاة الاختيارية. ففي أول الوقت المكلف يقول ان الموضوع المركب فعلي في حقي، اما انني مأمور بالصلاة فبالوجدان، واما انني فاقد للقدرة على الصلاة الاختيارية فبالاستصحاب. اي الاستصحاب الاستقبالي. انا في اول الوقت لست قادرا فلا ادري هل ابقى على عدم القدرة الى آخر الوقت ام لا؟ استصحب عدم القدرة من اول الوقت الى آخر الوقت، فباستصحاب عدم القدرة من الأولى الى الآخر تنقح موضوع المركب، مأمور بصلاة وعدم القدرة من الأول للآخر بالاستصحاب. فأنا مأمور بالصلاة الاضطرارية، لكن هذا امر ظاهري بمقتضى الاستصحاب لانه وظيفة ظاهرية. اما لو انكشف الخلاف اعاد، ولو لم ينكشف الى آخر الوقت فصلاته صحيحة واقعاً. لأنه انكشف انه ليس مأموراً بالصلاة الاختيارية.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 087

### البحث في جواز البدار لذوي الأعذار

، كما اذا فرضنا أن المكلف كان في أول الوقت عاجزا ًعن الماء، واحتمل تجدد القدرة على استخدام الماء بعد ذلك، فهل له أن يبادر إلى الصلاة بالتيمم؟ أم لا؟.

**وتحقيق المسألة في عدة مطالب:**

### المطلب الأول، وهو: إذا قلنا أن دليل الاضطرار لا إطلاق له وإنه خاص بالاضطرار المستوعب، فإذا شك المكلف في أول الوقت هل أن اضطراره من قبيل الاضطرار المستوعب أم لا. فهل يجري استصحاب عجزه إلى آخر الوقت ليثبت انه ذو اضطرار مستوعب أم لا؟

**المطلب الأول:** ما هو المستفاد من دليل الاضطرار؟ هل المنصرف من دليل الاضطرار، الاضطرار المستوعب؟ او المنصرف منه الإطلاق؟ اي سواء كان مستوعباً أم لا؟ فإنه مبرر لجواز الانتقال الى البدل. مثلا: اذا قال المولى: {اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم...فلم تجدوا ماءاً فتيمموا}، فهل أن {لم تجدوا ماءاً فتيمموا} لها إطلاق يشمل الاضطرار المستوعب والاضطرار غير المستوعب؟ أي متى لم يجد ماءاً فوظيفته التيمم ولو كان في أول الوقت. وكذلك قوله: (المريض يصلي جالساً). هل لها إطلاق حتى لمن كان غير قادر في أول الوقت؟ أم منصرفة للاضطرار المستوعب؟.

**والصحيح:** أن أدلة الاضطرار بمقتضى مناسبة الحكم للموضوع، ظاهرة في أن موضوع البدل الاضطراري الاضطرار المستوعب. اذ لا يصدق على المكلف أنه مضطر لترك الماء إلا اذا كان مضطرا في تمام الوقت، او أنه مريض مثلاً، إذن ظاهر أدلة الاضطرار بمقتضى قرينة مناسبة الحكم للموضوع، أن موضوع الانتقال إلى البدل الاضطراري هو الاضطرار المستوعب لتمام الوقت فلا يشمل الاضطرار في اول الوقت.

بعد الفراغ عن هذه النقطة وهي أن المدار على الاضطرار المستوعب.

بناءً على هذا الاستظهار فاذا شك المكلف أن اضطراره في أول الوقت باقٍ إلى آخر الوقت أم لا؟ لأن موضوع البدل الاضطراري الاضطرار المستوعب فهل ينطبق عليه الاضطرار المستوعب ام لا؟ فلذلك وقع الكلام بين المحققين في جريان الاستصحاب. الآن عاجز في أول الوقت، فهل يجري استصحاب العجز الى آخر الوقت ليثبت به الانتقال الى البدل الاضطراري ام لا؟ **ولنا ان نصور الاستصحاب بأنحاء أربعة:**

**النحو الاول:** أن نقول بأن موضوع البدل الاضطراري العجز عن جميع أفراد الصلاة الاختيارية، فالمكلف يقول بأني عاجز في اول الوقت عن جميع الافراد الاختيارية، العرضية منها والطولية. أما العرضية، فواضح، لأنّ المكلف في اول الوقت لا يستطيع الصلاة قائماً، ان يصلي بالماء. فالمكلف في أول الوقت عاجز عن تمام الأفراد العرضية للصلاة الاختيارية والأفراد الطولية لانه لم يأت وقتها فهو عاجز عنها. فيصدق على المكلف في اول الوقت انه عاجز عن جميع الافراد الاختيارية للصلاة. فيستصحب بقاء العجز عن جميع الأفراد إلى آخر الوقت. فهذا يبتني على أن موضوع البدل الاضطراري هو العجز عن الأفراد، إذا قلنا إن المستفاد من الأدلة أن موضوع البدل الاضطراري العجز عن جميع الأفراد الاختيارية، هنا يتم الاستصحاب، لانني في اول الوقت عاجز عن جميع الافراد الاختيارية.

**النحو الثاني**: ما ذكره الشيخ الحلي في (أصول الفقه)[[55]](#footnote-55) عند مناقشته للمحقق العراقي، قال: موضوع البدل الاضطراري العجز عن الصلاة الاختيارية في تمام الوقت. العجز عن طبيعي الصلاة الاختيارية في تمام الوقت، لكن على نحو التركيب، بمعنى: ان موضوع البدل الاضطراري مركب من جزأين: **الجزء الاول:** العجز عن طبيعي الصلاة الاختيارية. **والجزء الثاني**: استمرار هذا العجز إلى آخر الوقت، فالمكلف في اول الوقت يقول هذا المركب الأول حاصل، اما الجزء الاول منه وهو العجز عن طبيعي الصلاة الاختيارية فهو حاصل بالوجدان، واما الجزء الثاني وهو استمرار هذا الوقت الى آخر الوقت. فهو ثابت بالاستصحاب، فتنقح موضوع البدل الاضطراري، لأن موضوعه مركب من جزأين: عجز عن الصلاة الاختيارية، واستمرار هذا العجز إلى آخر الوقت. فبناءً على هذا التصوير ايضا يتم الاستصحاب.

**النحو الثالث:** بأن موضوع البدل الاضطراري العجز عن طبيعي الصلاة الاختيارية بين الحدين. فيقال: انا الآن في أول الوقت عاجز عن طبيعي الصلاة الاختيارية، وكون هذا العجز بين الحدين بالاستصحاب.

فهذا الذي أشكل عليه المحقق العراقي في (روائع الأمالي في فروع العلم الإجمالي): بأن الاستصحاب لا يجري، لعدم اليقين بالحدوث، لأن من عجز عن الصلاة الاختيارية في أول الوقت، وكان في أثناء الوقت قادرا عليه ولو بمقدار خمسة دقائق بين الحدين، فهذا بنظر العرف يعد قادراً على الصلاة الاختيارية بين الحدين، وليس عاجزاً. ففي اول الوقت يقول المكلف انا عاجز عن الصلاة الاختيارية في اول الوقت، اما أنني عاجز عن الصلاة الاختيارية بين الحدين فهذا لم احرز حصوله حتى استصحبه. أساساً لم يتيقن بحدوثه حتى يقال شك ببقائه حتى يقال شك في الاستصحاب. لأجل ذلك أشكل المحقق العراقي على هذا النحو الثالث من أنحاء الاستصحاب.

**النحو الرابع:** قال العراقي (قده) في (رائع الأمالي) خلافا للشيخ الأعظم والنائيني والسيد الخوئي وتلامذته من قولهم بجريان الاستصحاب. فقال:

ما هو موضوع البدل الاضطراري المستفاد من ظاهر الأدلة؟ موضوع البدل الاضطراري يعرف بالمقابلة مع الاختياري. فموضوع الامر الاختياري القدرة على طبيعي الصلاة التامة بين الحدين. فبما أن الامر الاختياري موضوعه القدرة على الصلاة التامة بين الحدين، مقابله عدم القدرة. فموضوع البدل الاضطراري عدم القدرة على الصلاة التامة بين الحدين، لا ان موضوع البدل الاضطراري العجز عن جميع افراد الصلاة الاختيارية كما في النحو الاول. ولا أن موضوع البدل الاضطراري العجز عن الصلاة الاختيارية في تمام الوقت على نحو التركيب كما صوره الشيخ الحلي. بل ظاهر الأدلة أن موضوع الأمر الاضطراري عدم القدرة على الصلاة التامّة بين الحدين. بما أن هذا هو الموضوع. فلو قيل: بأن المكلف في أول الوقت عاجز عن صرف الصلاة الاختيارية، بما أن الوقت يصدق عليه عرفا بانه عاجز عن صرف وجود الصلاة الاختيارية، فنستصحب هذا العجز عن صرف الوجود الى هذا الوقت؟.

**الجواب:** أن كلمة (الآن) قيد للعجز ام قيد للصلاة الاختيارية؟ فلدينا عبارتان: بأن نقول عجز المكلف الآن عن الصلاة الاختيارية؟ او نقول: عجز المكلف عن الصلاة الاختيارية الآن. فإن (الآن) هل قيد في العجز؟ او قيد في الصلاة الاختيارية؟ عجز المكلف عن الصلاة الاختيارية الآن، لا أنه عجز الآن عن الصلاة الاختيارية بين الحدين.

**وبعبارة أخرى:** ما عجز عنه المكلف حصة من الصلاة وهي الصلاة الاختيارية الآن، لا ان ما عجز عن المكلف الآن طبيعي الصلاة الاختيارية بين الحدين. لذلك يقول العراقي لا يجري الاستصحاب لانه لم يحرز اليقين بالحدوث حتى يستصحب ذلك.

ولكن العراقي في بدائع الافكار، في تقرير بحوثه للآملي، قال: يجري الاستصحاب، ويثبت به موضوع البدل الاضطراري بالملازمة العرفية، فمن عجز عن الصلاة إلى آخر الوقت فقد عجز عن صرف الوجود بين الحدين. فإن التفكيك بينهما مستهجن عرفاً، من اللوازم البيّنة بالمعنى الاخص للعجز عن الصلاة في تمام الوقت العجز عن صرف الوجود بين الحدين، فاذا كان بينهما ملازمة عرفية لم يصبح الاصل اصلاً مثبتاً، فيقول العراقي، نستصحب عجزه عن صرف الوجود إلى آخر الوقت، وبذلك يثبت موضوع البدل الاضطراري وهو العجز عن صرف الوجود بين الحدين، لان بينهما ملازمة عرفية، فإن التفكيك بينهما مستهجن. فيعتبر ثبوت البدل الاضطراري بهذا الاستصحاب مدلولاً إلتزامياً لإطلاق دليل الاستصحاب. **فيقال:** بناءً على مسلك الآخوند، أنه قال بالأصل المثبت في الواسطة الخفيّة[[56]](#footnote-56) التي يكون بنظر العرف الأثر الشرعي ليس للواسطة بل لذي الواسطة وهو المستصحب، فهنا قال بالاصل المثبت.

وقيل في مقابل ذلك: بأن هذا الذي ذكره الآخوند إذا كان الاستصحاب بحد ذاته له أثر شرعي سيجري على كل حال. غاية ما في الامر هل يثبت به اثر شرعي بواسطة عقلية خفية أم لا؟. يقول، أيضاً يثبت به الاثر الشرعي بواسطة عقلية خفيّة لأن الاستصحاب في هذا المورد ليس أصلاً مثبتاً. أما في محل كلامنا وهو استصحاب العجز إلى آخر الوقت لإثبات العجز في تمام الوقت ليس له اثر شرعي في نفسه، وإنما الأثر الشرعي للازمه العرفي وهو العجز عن صرف الوجود بين الحدين، فهل يكفي في جريان الاستصحاب أن للازمه العرفي أثراً شرعياً؟ أو لابد أن يكون لنفس الاستصحاب أثر شرعي في نفسه؟

ظاهر كلام العراقي انه لا فرق بين الامرين، ظاهر وأن أدلة الاستصحاب تدل على جريان الاستصحاب متى ما كان له أثر شرعي إما بنفسه أو بلازمه العرفي، فهنا يجري استصحاب العجز إلى آخر الوقت لإثبات العجز في تمام الوقت، وحيث إن لازمه العرفي ترتب اللازم العرفي على الاستصحاب، فترتب أثره الشرعي، الا وهو فعلية الامر بالبدل الاضطراري.

يأتي الكلام في المطلب الثاني، وهو ما اذا فرضنا ان دليل الأمر الاضطراري له اطلاق. اي يشمل حتى فرض الاضطرار غير المستوعب.

### 088

كان الكلام في المقام الأول، وهو: إذا قلنا أن دليل الاضطرار لا إطلاق له وإنه خاص بالاضطرار المستوعب، فإذا شك المكلف في أول الوقت هل أن اضطراره من قبيل الاضطرار المستوعب أم لا. فهل يجري استصحاب عجزه إلى آخر الوقت ليثبت انه ذو اضطرار مستوعب أم لا؟

ذكرنا البحث في الاستصحاب ووصلنا الى ان الحق مع العراقي (قده) الذي انكر جريان الاستصحاب في المقام. فإذا لم يتم جريان الاستصحاب فمقتضى القاعدة عدم جواز البدار، أي عدم جوازه وضعاً.

### المطلب الثاني: إذا فرضنا أن لدليل الاضطرار إطلاقاً يشمل حتى الاضطرار غير المستوعب

فلا نحتاج الى الاستصحاب حتى نبحث فيه، فيقال: بأن دليل الاضطرار وهو قوله (التيمم أحد الطهورين) مطلق، يشمل حتى الاضطرار في أول الوقت، أو أن قوله (فإن لم يستطع ان يصلي قائماً صلى جالساً) مطلق يشمل حتى من لم يستطع أول الوقت، فإذا قلنا بأن دليل الاضطرار مطلق يشمل الاضطرار غير المستوعب، فدليل الاختيار هل هو مطلق؟ أم ليس بمطلق، ولنفترض الآن في هذا المطلب الثاني انه ايضا مطلق، يعني لدينا اطلاقان: اطلاق يقول: (اذا قوي فليقم). ومقتضاه انه متى قوي وجب عليه الصلاة عن قيام حتى لو كان عاجزا في اول الوقت، فإن الرواية مطلقة، فهذا اطلاق في دليل الأمر الاختياري. وعندنا إطلاق آخر في دليل الأمر الاضطراري وهو قوله: (فإن لم يستطع أن يصلي قائماً فليصلي جالسا). فكل منهما له إطلاق. فهذا المكلف طبّق إطلاق دليل الأمر الاضطراري فإن لم يستطع أن يصلي قائما صلى جالساً، فصلى جالساً. ثم تجددت قدرته فاصبح قادرا على القيام، فهل يشمله إطلاق دليل الأمر الاختيار (إذا قوي فليقم) فيعيد الصلاة أم لا؟ فالبحث يبتني على النسبة بين الاطلاقين. لذلك هنا اتجاهان:

الاتجاه الاول:

من يدعي التقييد. الاتجاه الثاني: من يدعي الحكومة.

### الوجه الاول: التقييد

ان اطلاق الأمر الاضطراري مقيّد لإطلاق الأمر الاختياري، فلابد يصار إلى إطلاق الأمر الاختياري بعد تجدد القدرة. فإطلاق الأمر الاضطراري قيّده, فما هو وجه هذا التقييد. فنقول: إن النكتة في دعوى أن إطلاق الأمر الاضطراري مقيد لإطلاق الأمر الاختياري أحد وجهين: الوجه الأول: أن النسبة بينهما أصلاً عموم وخصوص مطلق. بيان ذلك: أن يقال: أن لدينا ثلاثة أدلة:

الدليل الاول: الأمر بمطلق الصلاة، نحو (اقم الصلاة) وظاهرها وجوب ما يسمى صلاة، فمتى صدق على المركب أنه صلاة، وجب.

الدليل الثاني: دليل الشرطية أو الجزئية، كقوله في الشرطية (إذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم) فإن ظاهره حكم وضعي صرف، وليس حكماً تكليفياً، أي الإرشاد إلى شرطية الطهارة المائية مطلقاً في جميع الحالات. أو قوله (إذا قوي فليقم) الظاهر في الحكم الوضعي أي الارشاد الى شرطية أو جزئية القيام مطلقا، في جميع الحالات. وكل دليل يدل على الحكم الوضعي ليس مقيدا بالقدرة لأنه ليس حكما تكليفيا حتى يقيد بالقدرة. وإنما هو مجرد حكم وضعي ان الطهور المائي شرط، وأن القيام شرط. ليس في مقام البعث حتى يقيد بالقدرة. الدليل الثالث: دليل الاضطرار، الذي قال {فإن لم تجدوا ماءا فتيمموا}، أو (التيمم أحد الطهورين) أو قال: (فإن لم يستطع ان يصلي قائماً فليصلى جالساً). فهذا دليل الاضطرار المفروض انه يشمل الاضطرار غير المستوعب.

إذن نسبة الدليل الثالث للدليل الثاني أخص، لأن الدليل الثاني يقول (الطهور شرط مطلقاً) بينما الدليل الثالث يقول: في حال الاضطرار وظيفتك التيمم. أو في حال الاضطرار وظيفتك الجلوس. فنسبة الدليل الدليل الثالث للدليل الثاني نسبة المقيد لأنه أخص منه فيقيد به، فإذا قيد به مقتضى اطلاق الدليل الأول وهو قوله (اقم الصلاة) وجوب هذه الصلاة المشتملة على الوظيفة الاضطرارية، والنتيجة هي الإجزاء.

أو يقال: إنه لا يوجد ثلاثة أدلة، بل دليل واحد، (إذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم) دليل واحد يدل على الحكم التكليفي والوضعي معاً، يقول: صل عن طهارة مائية. أو قوله (إذا قوي فليقم) يعني صل عن قيام. ليس هناك دليلان، دليل يدل على الحكم التكليفي ودليل يدل على الحكم الوضعي، بل هو دليل واحد يدل على الحكم التكليفي مشروطاً، مقيداً. فهنا في هذا الفرض إذا قال الشارع: (صل عن قيام) فهو حكم تكليفي والحكم التكليفي مشروط بالقدرة.

لكن هل اشتراطه بالقدرة بمثابة المقيد المتصل؟ أو بمثابة المقيد المنفصل.

فإذا قلنا إن اشتراط التكاليف بالقدرة من باب التقييد بالمقيد المتصل كما يراه النائيني والخوئي والاصفهاني، إذن فحينئذٍ اساساً لا إطلاق لدليل الأمر الاختياري لأنه من الاول مقيد بالقدرة، فهو وارد في القدرة، فلا محالة ستكون النسبة بين إطلاق الأمر الاختياري وإطلاق الأمر الاضطراري العموم من وجه. لأن دليل الأمر الاختياري مقيد من الاول بالقدرة، فلا يشمل الاضطرار المستوعب، الاضطرار المستوعب خارج عنه موضوعاً، لأنه من الاول مقيد بالقدرة.

بينما دليل الأمر الاضطراري يشمل الاضطرار المستوعب، فهو أعم من دليل الأمر الاختياري من هذه الجهة. ودليل الأمر الاضطراري لا يشمل فرض الاختيار المطلق، أي الاختيار في تمام الوقت، فصار بينهما عموم من وجه.

دليل الأمر الاضطراري لا يشمل فرض الاختيار المطلق، ودليل الأمر الاختياري لا يشمل الاضطرار المطلق المستوعب. إذن فبينهما عموماً من وجه، بالتالي لا تقييد.

لكن إذا قلنا كما ذهب اليه السيد الاستاذ من أن التقييد بالقدرة بالأدلة اللفظية، يعني بمقيد لفظي منفصل وهو قوله {لا يكلّف الله نفسا الا وسعها}، أو (ما من شيء حرمه الله الا وقد احله لمن اضطر اليه). والا فالتكليف عقلا غير مختص بالقدر. فعقلا كما يقول السيد الإمام العجز معذّر لا أن القدرة شرط. فلو خلينا وحكم العقل فالعقل يقول ان احرز العجز كان العجز معذراً، وإلا فالقدرة ليست شرطاً. فإن القدرة أتت من الادلة اللفظية المنفصلة.

بناءً على هذا المبنى، إذن أدلة التكاليف الأولية في نفسها مطلقة، فقوله {إذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا} أو (اذا قوي فليقم) تشمل القادر والعاجز. فإذا كانت كذلك كانت نسبة دليل الاضطرار اليها نسبة الخاص للعام، المقيّد للمطلق.

وبعبارة أخرى: أن دليل الأمر الاضطراري مقيد لدليل الأمر الاختياري، لان دليل الأمر الاختياري إما حكم وضعي فليس مقيدا بالقدرة فلذلك يكون دليل الاضطرار اخص منه، أو ان دليل الأمر الاختياري انما قيد بالقدرة بدليل منفصل والا فهو بحد ذاته مطلق، فيقبل التقييد بدليل الأمر الاضطراري.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق العراقي، بأن ظاهر دليل الأمر الاضطراري ان الفرد المضطر اليه مصداق للفرد الطبيعي المأمور به، فعندما يقول المولى (التراب أحد الطهورين) يعني ان التيمم مصداق للمأمور به. هذا ظاهر الأمر الاضطراري، ليس ظاهر الأمر الاضطراري مجرد الترخيص، بل ظاهر الأمر الاضطراري اعتبار الفرد اليه مصداقاً للمأمور به. فعندما يقول (المريض يصلي جالساً) يعني هذا مصداق المأمور به، أو عندما يقال (التراب أحد الطهورين) يعني هذا هو مصداق المأمور به. فيقول العراقي نستظهر من دليل الأمر الاضطرار ان الشارع اعتبر المضطر اليه مصداق للمأمور به، فإذا كان هذا هو مفاد دليل الأمر الاضطراري فمقتضى إطلاقه أنه مصداق للمأمور به حتى لو تجددت القدرة.

إذن ما دام مفاد دليل الأمر الاضطراري أن المضطر اليه مصداق للمأمور به فمقتضى إطلاقه أن هذا مصداق حتى لو ارتفع الاضطراري، فإطلاق الأمر الاضطراري صار مقيدا لإطلاق الأمر الاختياري، لان معنى اطلاقه هو انه يبقى مصداقا حتى مع ارتفاع الاضطرار وتجدد القدرة.

ثم إنه اشكل على كلامه في المقالات: قد يقال بأن بينهما تعارض، أي بين إطلاق الأمر الاضطراري وإطلاق الأمر الاختياري، لأن إطلاق الأمر الاضطراري يقول: إن المضطر اليه مصداق للمأمور به بتمام مراتبه) فإذن يجزيه، وإطلاق الأمر الاختياري يقول: (إذا قوي فليقم)، ومفاده أن القيام دخيل في الملاك في تمام الحالات، ومقتضى دخل القيام في الملاك في تمام الحالات عدم وفاء الفرد المضطر اليه بالملاك، لأنه خال من القيام والقيام دخيل في الملاك في تمام الحالات، فيتعارضان، بل إن إطلاق الأمر الاختياري هو المقدم. لأحد وجهين:

الوجه الاول: ان ظهور الأمر الاختياري في دخالة القيد في الملاك بالظهور الوضعي، {إذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم}، ظاهر وضعاً في أن الطهارة المائية دخيلة في الملاك، بينما دلالة الأمر الاضطراري على أن المضطر اليه مصداق للمأمور به حتى بعد تجدد القدرة من باب الاطلاق لا من باب الظهور الوضعي، والظهور الوضعي مقدم على الظهور الإطلاقي.

ولكن يلاحظ عليه: أولاً: إذا سلّم العراقي ان دليل الأمر الاضطراري شامل للاضطرار غير المستوعب، وأنه يدل على ان المضطر اليه مصداق للمأمور به، فلا معنى حينئذٍ لرفع اليد عنه بالرجوع الى اطلاق الأمر الاختياري، فإن هذا خلف دلالته على أن المضطر اليه ولو بالاضطرار غير المستوعب مصداق للمأمور به، فلا يتصور تعارض بينهما، بل دائما وحتما يكون اطلاق الأمر الاضطراري حاكما على اطلاق الأمر الاختياري.

ثانياً: لو اغمضنا النظر عن هذه الجهة، فدعوى أن دلالة الأمر الاختياري على دخالة القيد في الملاك بالوضع لا بالإطلاق، فنعم صحيحة. أما دلالة على دخالة القيد في الملاك حتى بعد عروض الاضطرار في اول الوقت بالاضطرار لا بالوضع، فعندما يقول {إذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم}، يدل على أن الطهارة المائية دخيلة في الملاك. هذا بالوضع.

لكن شمول هذه المدلول حتى لمن اضطر الى الصلاة في اول الوقت لا يكون بالوضع، بل بالإطلاق، فرجع الأمر الى التقابل بين الإطلاقين، لا من باب تقديم الظهور الوضعي على الظهور الإطلاق.

### 089

كان الكلام في المطلب الثاني، وهو ما إذا فرض أن لدليل الأمر الاختياري إطلاقاً. كما إذا قال: {إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم}، أو قال: (الصحيح يصلي قائماً). وكان لدليل الأمر الاضطراري إطلاق أيضاً، كما إذا قال: (التميمم احد الطهورين)، أو قال: (إن لم يستطع ان يصلي قائماً فليصلي جالساً)، فيوجد لكل منهما إطلاق ويجتمعان في صورة تجدد القدرة، كما لو فرضنا ان المصلي لم يستطع ان يصلي قائماً في أول الوقت، فصلى جالساً ثم تجددت قدرته. فإن دليل الأمر الاختياري يقول (الصحيح يصلي قائما) إذن لابد ان يعيد الصلاة. ودليل الأمر الاضطراري يقول (إن لم يستطع ان يصلي قائماً فليصلي جالساً) فهذا امتثل الأمر وصلى جالساً. فما هي النسبة بين دليل الأمر الاضطراري ودليل الأمر الاختياري على فرض إطلاقيهما؟ قلنا هناك وجوه لتقديم إطلاق الأمر الاضطراري على اطلاق الأمر الاختياري: الوجه الاول: التقييد. وسبق الكلام فيه.

### الوجه الثاني الحكومة:

الوجه الثاني: عبرنا عنه بالتقييد ولكن عند مراجعة كلام العراقي وجدنا أنه لا يعبر بالتقييد، وإنما قال: يقدم، قال: بأن دليل الأمر الاضطراري يقدم على دليل الأمر الاختياري، والوجه في التقديم: إن ظاهر الأمر الاضطراري ان الفرد المضطر اليه مصداق لما هو المأمور به، فإن ظاهر قوله(التيمم احد الطهورين) أن التيمم مصداق للصلاة عن طهارة. أي من صلى متيمما فصلاته مصداق للصلاة عن طهارة، إذن ظاهر الأمر الاضطراري أن الفرد المضطر اليه مصداق للمأمور به.ثم قال: فمقتضى إطلاقه أنه مصداق للمأمور به في تمام مراتبه، وحالاته، والنتيجة هي الإجزاء.

ثم (قده) في مقالاته: أنه قد يقال إنهما متعارضان، لا أن الأمر الاضطراري مقدم على الاختياري، والسر في التعارض: أن دليل الأمر الاختياري وهو قوله {إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم}. فإن ظاهره ان الطهارة المائية دخيلة للمأمور به مطلقا، أي سواء اضطر المكلف للتيمم أم لم يضطر أصلاً، إن الطهارة المائية دخيلة في الملاك. والمدلول الالتزامي ان من صلى بتيمم فلم يفي بالملاك، فلا تجزي صلاته، وذاك يقول: (التيمم أحد الطهورين)، أي أن من أتى بالتيمم فقد حقق الصلاة عن طهارة، واذا حقق الصلاة عن طهارة فيجزي فيتعارضان. ثم قال: لكن يقدم دليل الأمر الاختياري على دليل الأمر الاضطراري، لا ان دليل الأمر الاضطراري هو المقدم. الآن نحن اثبنا التعارض والتنافي، لكن حله بتقديم الأمر الاختياري على دليل الأمر الاضطراري. ووجه التقديم لنكتتين: النكتة الاولى: قال ان دليل الأمر الاختيار دال على اخذ القيد في الملاك بالظهور الوضعي، فعندما يقولون: {اذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجهوكم}، فإن دلالته على دخل الطهارة المائية في الصلاة المأمور بها وملاكها بالوضع، لا بالإطلاق، بينما دلالة قوله (التيمم احد الطهورين) على شموله للاضطرار غير المستوعب أول الوقت، بالاطلاق، والظهور الوضعي مقدم على الظهور الإطلاقي.

والجواب عن ذلك: أولاً: بأن دعوى دلالة الأمر الاختياري على عدم الإجزاء بالوضع ممنوعة، بل هي بالإطلاق أيضاً، فنحن نسلم مع العراقي أن قوله (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم) دال على اصل القيدية بالوضع، ولكن شمول هذا الخطاب لمن اضطر في اول الوقت وصلى مع تيمم ثم تجددت له القدرة هذا الشمول بالإطلاق وليس بالظهور الوضعي، فكلاهما بالاطلاق يشملان الاضطرار غير المستوعب. ثانياً: سلمنا ان الظهور وضعي، سلمنا ان الأمر الاختياري يدل على ان الطهارة المائية دخيلة في الملاك وفي المأمور به بالوضع في تمام الحالات. لكن هل كل ظهور وضعي مقدم على الظهور الإطلاقي؟ فهذا أول الكلام. أما دليل الأمر الاضطراري الذي يقول: (التيمم أحد الطهورين)، فنقول: إذا كان دليل الأمر الاضطراري لا يتضمن جعل بدل، إنما مفاده الترخيص، كما ورد فعلاً أن من أفطر ولم يجد ما يطعم به ستين مسكينا فليستغفر الله. فإن قوله (فليستغفر الله) ليس بدلاً عن الكفارة. فهو الآن مضطر ليس عنده قدرة على الكفارة. فليستغفر. فإذا كان دليل الأمر الاضطراري لا يتضمن جعل بدل، فكما يقول العراقي (قده) هذا يقدم عليه دليل الأمر الاختياري، أما إذا افترضنا أن دليل الأمر الاضطراري يتضمن جعل البدل، كقوله (التيمم أحد الطهورين). فمقتضى جعل

البدل الحكومة. فهل هذه حكومة على عقد الوضع أو على الحمل؟

فلدينا دليلان: دليل الأول: {إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم}. والدليل الثاني: (التيمم أحد الطهورين). فنسبة التيمم أحد الطهورين، إلى (اذا قمتم إلى الصلاة) نسبة حكومة. فهل حكومة عقد وضع؟ أو حكومة حمل. أي هل يتصرف في عقد الحمل فيوسعه؟ أو يتصرف في عقد الحمل فيوسّعه؟. وبيان ذلك: إن الحكومة تارة تكون حكومة بالنسبة لموضوع الدليل، وتارة تكون حكومة بالنسبة إلى محموله[[57]](#footnote-57).

والمدار في الحكومة على النظر العرفي، فهل أن موضوع الدليل الثاني متصرف في موضوع الدليل الأول؟ أم أن الدليل الثاني متصرف في محموله؟ فنقول:

إذا قال الشارع: {اذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا}، كأنه قال: المحدث يتوضأ. والدليل الثاني، وهو قوله: (التيمم احد الطهورين)، يقول هذا ليس محدث بل طاهر. إذن فالحكومة بلحاظ عقد الوضع.{اذا قمتم إلى الصلاة} هذا هو الوضع. {فاغسلوا} هذا هو الحمل، يعني قام من النوم، أي محدث.{اذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا}يعني المحدث يصلي بطهارة. (التيمم أحد الطهورين)، يقول من تيمم فهو طاهر وليس بمحدث. إذن فالدليل الثاني متصرف في عقد الوضع، فلذلك يعد حاكماً. أو يقال بصياغة أخرى: قال الشارع: ان مفاد قوله تعالى {إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا}، يعني أقم الصلاة عن طهور، فإذا قال: (التيمم احد الطهورين) فهو حاكم على متعلق الأمر موسع له، لما يشمل الصلاة عن تيمم. فهذا أيضاً تصرف في عقد الوضع، لأن مرجع القضية إلى قوله (اقم الصلاة عن طهارة) إلى قوله (الصلاة عن طهارة واجبة) وهذه صلاة عن طهارة. أما إذا قال الشارع: (صل عن قيام). أو قال الشارع: (إذا قوي فليقم). وقال في دليل آخر: (إن لم يستطع أن يصلي قائماً فليصلي جالساً). فالدليل الثاني ايضا حاكم لكن من باب الحكومة على عقد الحمل، لأنه متصرف في الشرطية وليس متصرفاً في القيام في شيء. ذاك يقول (الصحيح يصلي قائماً) أو (إذا قوي فليقم) الدليل الثاني لم يقل هذا قيام، فهو لا يتصرف في عقد الوضع، فلا يقول الجلوس قيام، مثل ما سبق التيمم احد الطهورين، اذن فليس حاكماً بلحاظ عقد الوضع.

إنما مفاد الدليل الاول: )الصحيح يصلي قائماً(. يعني الصلاة مشروطة بالقيام. فالدليل الثاني تصرف في الشرطية نفسها لا في القيام.

فيقول: إن لم يستطع أن يصلي قائماً فليصلي جالساً يعني الشرطية أي شرطية القيام لا تمتد لفرض عدم القدرة. فهو متصرف في المحمول الا وهو الشرطية، وليس متصرفاً في الموضوع. فسواء كان دليل الأمر الاضطراري متصرفاً في الموضوع أم متصرفاً في المحمول، المهم إذا تضمن جعل بدل فهو حاكم على دليل الأمر الاختياري لأنه ناظر اليه بجعل البدل عنه ناظر اليه بالتوسعة والتضييق، فلا معنى لأن يقال ان دليل الأمر الاختياري مقدم على الاضطراري لأن دليل الأمر الاختياري بالظهور الوضعي ودليل الأمر الاضطراري بالظهور الإطلاقي والظهور الوضعي مقدم على الظهور الإطلاقي، بل العكس، دليل الأمر الاضطراري وإن كان ظهوره اطلاقياً لكنه يقدم على دليل الأمر الاختياري، وإن كان ظهوره وضعياً لأجل الحكومة والنظر.

النكتة الثانية: قد يقال ان دليل الأمر الاختياري هو الحاكم على دليل الأمر الاضطراري، لأن دليل الأمر الاضطراري لا يثبت موضوعه.

فهو يقول من اضطر فليتمم، ومن اضطر فليجلس، فدليل الأمر الاضطراري لا يثبت الموضوع، إنما يقول من اضطر لترك القيام جلس، ومن اضطر لترك الماء تيمم. فهو دليل لا يثبت موضوعه. هذا بالنسبة إلى دليل الأمر الاضطراري. أما دليل الأمر الاختياري له مدلولان: وضعي، وتكليفي.

فعندما يقول المولى: {إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم} فهذا له مدلولان، مدلول وضعي ومدلول تكليفي، فالمدلول الوضعي، أن الطهارة المائية دخيلة في الصلاة مطلقا. والمدلول التكليفي: عليك بالتحفظ على الطهارة المائية. فهذا مدلول تكليفي. لازم هذا المدلول التكليفي أنك لست مضطراً، لأنه إذا قيل تحفظ على الطهارة المائية فلست مضطراً، لا عبرة بادعائك الاضطرار بل عليك التحفظ على الطهارة المائية مهما قدرت على ذلك.

إذن دليل الأمر الاختياري له مدلول وضعي، وهو أن الطهارة المائية دخيلة مطلقا، وله مدلول تكليفي وهو مطلوبية التحفظ على الطهارة المائية، لازم هذا المدلول التكليفي أن كل من يقدر على التحفظ على الطهارة المائية فليس بمضطر. فينفي موضوع دليل الأمر الاضطراري، فإن دليل الأمر الاضطراري لا يثبت موضوعه. يقول من اضطر لترك الماء فليتمم. أما متى يتمم؟ فهو ساكت من هذه الجهة. بينما دليل الأمر الاختياري قول الطهارة المائية دخيلة في الصلاة على كل حال، ثانياً تحفّظ على الطهارة المائية، ثالثاً إن كل من يتحفظ بالطهارة المائية فليس بمضطر، فهو بهذا المفاد الثالث متصرف في موضوع دليل الأمر الاضطراري رافع له. فيكون دليل الأمر الاختياري هو الحاكم على دليل الأمر الاضطراري.

ولكن يلاحظ على ما ذكره العراقي: أن مجرد الحكم التكليفي بشيء لا يستبطن نفي حكم آخر. مثلا إذا قال المولى يحرم عليك الافطار في نهار شهر رمضان. فهل ان (يحرم عليك الافطار في نهار شهر رمضان) تتصرف في موضوع (من أفطر فعليه الكفارة)؟، أم لا علاقة لها بذلك. فإن النظر العرفي إذا قرأ الدليلين: دليل يقول: (يحرم الافطار في نهار رمضان ولو كنت معذوراً). وقال في دليل آخر: (من أفطر فعليه الكفارة). فهل يرى العرف ان الدليل الأول ناظر إلى الثاني متصرف فيه مقيد له موسع له؟ كلا، بل يرى الدليلين أجنبيين. فكذلك الأمر في المقام، فإن حكومة دليل على دليل فرع النظر، والنظر إذا جمع بينهما رؤي ان احدهما قرينة على الآخر، والمقام ليس من هذا القبيل، لأن عندنا دليلان: دليل يقول (تحفظ على الطهارة المائية). ودليل يقول (من اضطر لترك الماء فليتيمم). فإن احد الدليلين لا يرى كل منهما ناظر إلى الآخر متصرف فيه، بل كل منها أجنبي عن الآخر. فأين دعوى الحكومة. بل الحكومة هي بالعكس كما ذكرنا، أن دليل الأمر الاضطراري خصوصاً مع وروده بالعنوان الثانوي، حاكم على دليل الأمر الاختياري الوارد بالعنوان الاولي. الوجه الثالث: التمسك بالاطلاق المقامي، فيقال ان الاطلاق المقامي لأدلة الأوامر الاضطرارية دال على الإجزاء وحاكم على الأدلة الأولية. تمسكا بالإطلاق المقامي.

ونذكر مناقشة السيد الصدر. فذكر (قده) ان ادلة الأوامر الاضطرارية لا يستفاد من إطلاقها المقامي نفي الإعادة.

وإنما قد يستفاد منها نفي القضاء إذا كان الاضطرار مستوعباً. والسر في ذلك: ان ادلة الاوامر الاضطرارية كما إذا قال (المريض يصلي جالساً) مقتضى اطلاقها المقامي النظر للحالات المترقبة، فينفى دخل الحالات المترقبة بهذا الاطلاق المقامي، ومن الحالات المترقبة عرفاً أنه يشفى، فإذا شفي من مرضه. فسأل: هل يجب علي القضاء؟ أم لا؟ فنقول: مقتضى الإطلاق المقامي لقوله (المريض يصلي جالساً) عدم القضاء. أما بالنسبة إلى الوقت نفسه، فهذا المكلف مريض ثم دخل الوقت وهو مريض فشمله قوله (المريض يصلي جالساً)، فهل من الحالات المترقبة له أنه يشفى في أثناء الوقت؟ فيأتي سؤال هل يعيد صلاته أم لا يعيد. فيقول السيد: هذا ليس من الحالات المترقبة والمتوقعة والمتعارفة. لذلك مقتضى الإطلاق المقامي إلى أدلة الاضطرار (المريض يصلي جالسا) أو (من لم يقدر على الماء يتيمم) مقتضى إطلاقتها المقامية نفي القضاء. لأنه من المتعارف أن يرتفع العذر مستقبلاً، اما ليس من المتعارف ان يرتفع العذر أثناء الوقت، وإن كان يأتي ذلك لكنه ليس فرداً متعارفاً، والإطلاق المقامي إنما يتعرض للنفي للحالات المتعارفة، فإذا كان من الحالات المتعارفة شفائه وارتفاع اضطراره مستقبلاً، يعني بلحاظ مسألة القضاء. فإن مقتضى الإطلاق المقامي عدم القضاء.

أما حيث ليس من الحالات المتعارفة شفائه أو ارتفاع اضطراره اثناء الوقت، فلا يستفاد من الإطلاق المقامي حيئنذ نفي الإعادة. لأجل ذلك قال: إن هذه النصوص (أدلة الاضطرار) ليس في مقام البيان من جميع الجهات حتى نتمسك بإطلاقها.

### 090

### **الوجه الثالث[[58]](#footnote-58):** من وجوه تقديم الأمر الاضطراري

على إطلاق دليل الأمر الاختياري. وهو: التمسك بالإطلاق المقامي لدليل الأمر الاضطراري.

ولابد في التمسك بالإطلاق المقامي من التفصيل، فيقال: هناك نوعان من الأدلة الواردة في باب الاضطراري: **النوع الأول**: ما يكون الاضطرار المؤقت فيه فرداً غير متعارفٍ. **النوع الثاني:** ما يكون الاضطرار المؤقت فيه فردا متعارفاً.

**أما بلحاظ النوع الاول:** كما إذا قال (المريض يصلي جالساً)، إن شمول المرض للمرض أول الوقت، فهذا من الفرد النادر، لذلك في مثل قوله (المريض يصلي قائماً) قد يدعى انصرافه للاضطرار المستوعب، بلحاظ ان وجود مرض مؤقت أي في اول الوقت ثم تتجدد الصحة فرد غير متعارف[[59]](#footnote-59)، فقد لا ينعقد لمثل هذا الدليل إطلاق مقامي، بأن يقال: ان قول المولى (المريض يصلي قائماً) مقتضى اطلاقه المقامي سقوط الأمر عنه ولو تجددت القدرة، فيقال بأن الاطلاق المقامي هنا غير عرفي، لأن تجدد القدرة للمريض اثنا ء الوقت أمر نادر.

اما لدينا نوع آخر من الأدلة يكون الاضطرار المؤقت بالنسبة اليها فرداً متعارفا وتجدد القدرة في موردها أمر متعارف، مثل عدة روايات واردة في هذا الباب. مثل ما ورد في الصلاة في السفينة: معتبرة حماد ابن عيسى، سمعت أبا عبد الله (ع) (يسئل عن الصلاة في السفينة فيقول: ان استطعتم ان تخرجوا الى الجدد فاخرجوا فإن لم تقدروا فصلوا قياماً فإن لم تستطيعوا فصلوا قعوداً وتحروا القبلة). فيقال بأن روايات الصلاة في السفينة تشمل ما لو وصل إلى الجدد والوقت ما زال باقياً[[60]](#footnote-60)، وهذا فرد متعارف. ومع ذلك فإن الإمام (ع) قال بأن وظيفة المصلي في السفينة ان لم يستطع القيام ان يصلي قاعداً، ومقتضى الاطلاق المقامي لمثل هذه الروايات: انه لو تجددت له القدرة بأن وصل الى الجدد فتمكن من الصلاة قائما أنه لا يعيد صلاته. فالإطلاق المقامي في مثل هذه الروايات الواردة في الصلاة في السفينة وارد وليس غير عرفي كما في قوله (المريض يصلي قاعداً).

**ومنها**: صحيحة عبد الله بن سنان: (إن الله فرض من الصلاة الركوع والسجود، ألا ترى لو أن رجلاً دخل الإسلام وهو لا يحسن ان يقرأ اجزأه ان يكبر ويسبح ويصلي).

فيقال: بأن قدرة المكلف على القراءة الصحيحة يتصور في أثناء الوقت، أي من الفرد المتعارف ان يدخل الوقت والمكلف لم يحسن القراءة ولن تتجدد له القدرة على القراءة الصحيحة والوقت ما زال باقياً، ففي مثل هذ المورد مقتضى الاطلاق المقامي لقوله (وهو لا يحسن ان يقرأ أجزأه ان يكبر ويسبح ويصلي) متقضى الاطلاق المقامي لـ (اجزأه) ان صلاته صحيحة ولو تجدد له اثناء الوقت ولو ان يصلي بقراءة كاملة.

**ومنها**: موثقة مسعدة بن صدقة الواردة في باب التقية، قال: (فكل شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقيّة مما لا يؤدي الى الفساد في الدين، فإنه جائز).

**بتقريب:** أن المراد بالجواز ليس خصوص الجواز التكليفي بل يشمل الجواز الوضعي، فلو أتى بالصلاة على طبق مذهبهم بينهم ثم ارتفع المحذور والوقت ما زال باقياً فإن مقتضى الإطلاق المقامي لمثل هذه الروايات أن صلاته صحيحة. ولذلك ذهب المشهور من فقهائنا الى انه لا يعتبر في الصلاة في التقية عدم المندوحة لا زماناً ولا مكاناً. فلو امكنه في الوقت ان ينتقل الى مكان آخر لا تقية فيه لا يلزمه، ولو أمكنه ان ينتظر الى ان ترتفع التقية، أيضاً لا يلزمه. بل يصلي في ظرف التقية ويجزيه ذلك، وهذا عمل بالإطلاق المقامي لروايات التقية.

بل يستفاد من بعض الروايات الواردة في الاضطرار غير المستوعب الشمول لمحل كلامنا وهو من لم يستطع القيام في أول الوقت فصلى من باب أولى. الشمول بالأولوية. **ومنها:** ما ورد في التيمم، (كافي ج3، ص67) صحيحة زرارة، قلت لأبي جعفر (ع): (فإن اصاب الماء وقد خل في الصلاة؟ قال (ع): فلينصرف وليتوضأ ما لم يركع، فإن كان قد ركع فليمضي في صلاته فإن التيمم أحد الطهورين) . فيقال: إذا كان من تجددت له القدرة على الوضوء وهو في صلاته مع ذلك يجزيه ان يتم صلاته ويبني عليها ولا يعيد، فإن التيمم أحد الطهورين، مع أن الطهارة المائية شرط ركني وفريضة للصلاة، كما في حديث التثليث: (الصلاة ثلاثة أثلاث ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود). مع ذلك الامام قال: يمضي في صلاته، فكيف بمن لم يستطع القيام فصلى جالساً فتجددت له القدرة بعد الصلاة.

إذن فالمستفاد من مجموع هذه الروايات، ان كل عذر اضطراري ورد فيه دليل يدل بإطلاقه على شموله للاضطرار المؤقت أي غير المستوعب فإن مقتضى اطلاقه المقامي الاجزاء وعدم الاعادة. فهذا الوجه من وجوه تقديم الأمر الاضطرار على دليل الأمر الاختيار تام.

### **الوجه الرابع:** ما ذكره السيد البروجردي (قده)

في نهاية الأصول: أن الأمر بالعبادة أو بالواجب إما متعدد أو واحد، فإن كان هناك أمران فلا يعقل الإجزاء اصلاً، إذ كيف يكون امتثال أمر امتثالا لأمر آخر مع انهما مختلفان من حيث المتعلق فهذا أمر بفرد وهذا أمر بفرد آخر. فلو فرضا انه أمر بالحج فلم يستطع بالحج فأتى بعمرة والعمرة امتثال لأمر آخر فلا يعقل ان يقال ان امتثال الأمر بالعمرة مسقط للأمر بالحج مع اختلافهما في متعلقاً. إذن لو فرض في محل الكلام أن هناك أمرين بالصلاة أمر بالصلاة الاضطرارية وامر بالصلاة الاختيارية، فامتثل الأمر بالصلاة الاضطرارية فاجزاءه عن الأمر بالصلاة الاختيارية غير معقول لأن هناك أمران مختلفان متعلقا. وأما ان يدعى وحدة الأمر أي ان الأمر لم يأمر بصلاتين بل أمر بصلاة واحد، فهناك أمر واحد بالصلاة وانما اختلفت المصاديق لا أنه تعددت الأوامر، فهناك صلاة الحضر وصلاة السفر وصلاة الخوف وصلاة الأمن وصلاة المختار وصلاة المضطر.

فهذا من قبيل تعدد المصداق وإلا فالأمر واحد. والمأمور به هو الجامع، ألا وهو الصلاة. فالنتيجة: إذا اضطر المكلف في اول الوقت للصلاة جالساً، أو للصلاة بتيمم، أو للصلاة في حال الخوف. فليس الكلام أن هناك أمر أم ليس هناك أمر، إذ لا يوجد الا أمر واحد، وانما الكلام ينبغي ان يقع: هل هذا الفرد المضطر إليه مصداق للجامع المأمور به أم لا؟ فهذا ما ينبغي بحثه.

فإذا قام دليل على انه مصداق أجزأه قطعاً، إذ المفروض أن ليس هناك الا أمر واحد، وأننا نحتاج فقط الى تشخيص المصداق. فاذا قام أمر وقال: الفرد المضطر إليه مصداق للمأمور به. كما في قوله (التيمم أحد الطهورين) أو قوله في صلاة السفينة (فإن لم يقدروا صلوا قعوداً وتحروا القبلة). إذن بالنتيجة فإن لم تكن هناك أوامر فهذه الرواية تشخص المصداق وتقول هذا مصداق بالأمر الذي توجه اليك وهو الأمر بالصلاة، فبمجرد ان يقوم دليل على تشخيص المصداق، كان مدلوله الإلتزامي العرفي الواضح، هو الإجزاء.

**ويلاحظ على ما افيد بالنقض والحل:**

**أما بالنقض:** فإنه كالمشهور افتى بحرمة التعجيز أي تعجيز النفس عن الصلاة الاختيارية، فلو ان المكلف بعد دخول الوقت أراد ان يريق الماء حتى لا يصلي بطهارة مائية فإنه حرام، أو أراد بعد دخول الوقت أن يحقن نفسه دواءاً ليعجز عن الصلاة قائماً، فهذا حرام. يحرم تعجيز النفس عن الصلاة الاختيارية بعد فعلية وجوبها، لكن لو ارتكب المحرم فعجّز نفسه فإن الصلاة لا تسقط عنه بل يجب عليه الصلاة الاضطرارية فيصلي بتيمم ويصح ولا يجب القضاء، ويصلي جالساً وتصح ولا يجب القضاء. والجمع بين الأمرين: فإنه إذا كان الأمر واحداً والاختلاف في المصاديق، فيقال اما ان الفرد المضطر إليه آخر الوقت مصداق للمأمور به، إذن فلا يحرم التعجيز لأنه مصداق للمأمور به نظير من كان حاضرا فسافر فإنه لا يحرم عليه السفر لأن الأمر واحد والاختلاف في المصداق، والمفروض ان الصلاة قصراً أيضاً مصداق للمأمور به فلا يحرم عليه السفر، لانه إنما غير من مصداق إلى آخر. وأن كان الفرد المضطر إليه ليس مصداقا للمأمور به فلا يجزيه بل لابد من القضاء إذا تجددت قدرته.

فكيف نجمع بناء على مبناه من وحدة الأمر والاختلاف المصداق بين حرمة التعجيز، ولكن لو عجّز نفسه وارتكب المحرّم فإن المضطر اليه مصداق لما هو المأمور به.

ودعوى أن الصلاة بتيمم مصداق للمأمور به إن عجّز نفسه كان الصلاة بتيمم مصداقاً. فهذا يعني إناطة انطباق الأمر على متعلقه باختيار المكلف. فإن اختار المكلف الفرد الاضطراري اعتبر المولى الفرد الاختياري هو الامتثال، وإن اختار المكلف الفرد الاضطراري اعتبر المولى الفرد الاضطراري هو الامتثال. وهذا مستهجن ان يكون اعتبار المولى تابعا لاختيار المكلف، إذن فبالنتيجة ما دام الأمر واحداً فلا يمكن الجمع بين حرمة التعجيز وبين كون الفرد المضطر إليه مصداقاً للمأمور به، فهذا النوع من النقض يلجئنا الى ان نقول بتعدد الأمر، أي أن هناك أمراً اختيارياً فإن عجز نفسه عن امتثاله سقط لانتفاء موضوعه، وثبت في طول تعجيزه أمر اضطراري موضوعه الاضطرار، لا موضوعه التعجيز. فهناك تعدد في الأمر لا محالة. هذا اولاً.

**ثانياً:** بالحل، صحيح ان تعدد الأمر إثباتاً وثبوتاً لا يجتمع مع الاجزاء لأن هناك امران حتى ثبوتا وواقعاً، فإذا افترضنا وجود أمرين ثبوتاً وكان الأمران مختلفين في المتعلق ومختلفين في الملاك، بحيث يكون امتثال أحدهما ليس وافياً بملاك الاخر فهنا لا يعقل الاجزاء. لكن الكلام أن مجرد تعدد الأمر إثباتا لا يفضي الى القول بعدم الاجزاء إذ لعله ثبوتا مأمور بالجامع أو لعله ثبوتاً مأمور بأمرين لكن امتثال احدهما وافٍ بملاك الآخر، او لعل هناك أمرين متعددين ملاكا لكن امتثال أحدهما مفوت لملاك الآخر فيسقط الآخر لفوت ملاكه، فمجرد تعدد الأمر لا يعني القول بعدم الإجزاء،

لذلك قيل، \_وقد ذكر ذلك السيد الشهيد في بحوثه\_ وهو: فلنفترض أن لدينا أمرين إثباتاً: أمر بالفرد الاضطراري، وامر بالفرد الاختياري، ولكن لو كان لدليل الأمر الاضطراري اطلاق مقامي بحيث يستفاد من اطلاقه المقامي الاجزاء، لقلنا بأن هذا يكشف عن أن المكلف بالواقع مأمور بالجامع، بين فرد اضطراري حال الاضطرار أو فرد اختياري. فإن انتظر حتى جاء بالفرد الاختياري امتثل الأمر بالجامع، وإن عجّز وأتى بالفرد الاضطراري حال الاضطرار، فقد امتثل الامر بالجامع فسقط الامر عنه. فالأمران وان كانا متعددين إثباتاً لكن لو كشف الإطلاق المقامي لأحدهما عن الاجزاء فلعل وجه الاجزاء ان المكلّف في الواقع مأمور بالجامع، أو لعل ان هناك أمرين لكن امتثال أحدهما يستوفي ملاك الآخر، أو امتثال أحدهما مفوّت لملاك الآخر. هذا تمام الكلام في الوجه الرابع الذي افاده السيد البروجردي. **والحمد لله رب العالمين.**

### 091

ما زال الكلام في إجزاء الصلاة الاضطرارية في أول الوقت عن الصلاة الاختيارية في آخر الوقت.

وذكرنا أن هناك وجوهاً عديدة لإثبات الاجزاء.

### الوجه الخامس: ما ذكره المحقق النائيني (قده)، ومحصّل كلامه:

أنه بعد المفروغية عما ثبت بالإجماع والنصوص من أنه لا تجب صلاتان من سنخ واحد في وقت واحد. فلا يجب على المكلف فردان من صلاة الظهر في وقت واحد قطعا، ولا يجب على المكلف فردان من صلاة الفجر في وقت الفجر. هذا مما قام عليه الاجماع، وقامت عليه النصوص (إن الله فرض في اليوم والليلة سبعة عشر ركعة).

وفي بعض النصوص: (خمسة صلوات فرضهن الله في اليوم والليلة). فبما أن مفاد النصوص والإجماع عدم وجوب صلاتين من سنخ واحد في وقت واحد.

في المقام نقول: هل الصلاة الاضطرارية في أول الوقت مأمور بها أم ليست مأموراً بها. فاذا قلتم ليس مأمورا بها، فهذا خلف الاطلاق، فإن مقتضى إطلاق روايات السفينة، وروايات التقية، ومقتضى إطلاق (التيمم أحد الطهورين) أن الصلاة الاضطرارية في أول الوقت أيضاً مأمور بها بمقتضى هذه الاطلاقات، فإذا ثبت أنها مأمور بها ثبت الإجزاء حتماً.

أي ثبت أنها وافية بالملاك، ومقتضى وفائها بالملاك إجزائها، إذ لو لم تف بالملاك لكان على الشارع أن يصدر أمراً آخراً في آخر الوقت لإدراك الصلاة الاختيارية من أجل استيفاء الملاك، ولازم ذلك أمر بصلاتين من سنخ واحد في وقت واحد.

حيث أمر في أول الوقت بالصلاة الاضطرارية ثم امر في آخر الوقت بالصلاة الاختيارية وهذا خلاف الاجماع والنصوص.

إذن متى ما سلّمنا أن الصلاة الاضطرارية في اول الوقت مأمور بها إذن لا محالة مجزية، لأن الامر بها يعني وفائها بالملاك، اذ لو لم تف بالملاك لزم آخر وهو خلف الإجماع والنصوص.

ولكن يلاحظ على ما أفيد:

هل أن هذه النصوص الدالة على أن لا أمر بصلاتين من سنخ واحد في وقت واحد، هل تنفي الامر التعييني أو مطلق الأمر؟

فاذا قلنا بأن ظاهرها نفي مطلق الامر اصلا فلا امر بصلاتين لا تعيينا ولا تخييراً.

فاذا كان كذلك فكلام المحقق النائيني يتم.

أما اذا استفدنا أن مفاد النصوص: (خمس صلوات كتبهن الله في اليوم والليلة) أو (وفرض سبعة عشر ركعة في اليوم والليلة وهم يطيقون اكثر من ذلك). نفي الامر التعييني. لا يوجد أمران تعيينيان بصلاتين من سنخ واحد في وقت واحد. لا يوجد أمران تعيينيان بصلاتين من سنخ واحد في وقت واحد. هذا هو المستفاد من الأدلة. فاذا كان هذا المستفاد من الادلة فهذا لا ينفي دعوى القائلين بعدم الإجزاء، إذ ربما يقولون أن الملاك درجات، درجة في الجامع، في طبيعي الصلاة، الجامع بين الاضطرارية والاختيارية، ودرجة ملزمة في الفرد الاختياري، ونتيجة اختلاف درجات الملاك، فيمكن للمولى أن يصدر أمرين لمن كان مضطراً في جزء من الوقت، فهناك امر بالجامع بين الاضطرار والاختيار، وهناك امر بالاختياري لمن ادركه، فاذا انتظر المكلف ولم يأت بالفرد الاضطراري الى أن أدرك الفرد الاختياري في آخر الوقت وأتى به فقد امتثل كلا الأمرين، الأمر بالجامع والأمر بالاختياري. وإن أتى بالفرد الاضطراري اول الوقت امتثالاً لأمره وهو الامر بالجامع ثم أدرك الفرد الاختياري آخر الوقت، أمر أيضاً بالفرد الاختياري لإدراك ملاكه[[61]](#footnote-61).

هذا التحليل لا يتنافى مع ما دلّت عليه الأدلة من أنه لا يوجد أمران تعيينيان بصلاتين من سنخ واحد في وقت واحد، لأن الامر بالصلاة الاضطرارية في اول الوقت ليس امرا تعيينا وإنما هو تخييري، يستطيع ان ينتظر ويستطيع ان ينتظر الى زال العذر. فما ذكره المحقق النائيني لإثبات الاجزاء غير تام.

### [[62]](#footnote-62)فالمتحصّل مما ذكرناه سابقاً:

فيقال: إذا افترضنا الأمر الاضطراري ظاهر في خصوص الاضطرار المستوعب، كما في قوله (ع) (المريض يصلي جالساً) فإنه ظاهر في الاضطرار المستوعب. إذن فلا امر بالفرد الاضطراري لان الأوامر الاضطرارية منصرفة إلى الاضطرار المستوعب، فالاضطرار أول الوقت لا يوجد أمر به. فإذا أتى بفرض اضطراري ثم تجددت له القدرة في آخر الوقت شمله الأمر الاختياري، (إذا قوي فليقم) فلابد ان يعيد الصلاة.

أما اذا قلنا إن بعض الأوامر الاضطرارية ظاهرة في الإطلاق، يعني تشمل حتى الاضطرار غير المستوعب. مثل الامر بالصلاة في السفينة[[63]](#footnote-63) ( إذا هاجت الأمواج واضطربت السفينة.... قال فليصلي جالساً) فإن هذه الروايات مطلقة، تشمل ما اذا حصل الحال في السفينة في اول الوقت او في وسط الوقت، فلو فرضنا ان المكلف في وسط الوقت هاجت السفينة واضطربت فصلى جالساً ثم بعد نصف ساعة هدء الموج واستقرت الحالة وأمكنه أن يعيد الصلاة قائماً. فهذا فرد متعارف ومتوقع، فاذا قلنا بان ظاهر الامر الاضطراري الوارد في الصلاة في السفينة أنه مطلق ويشمل الاضطرار غير المستوعب، فلابد ان نرجع الى الامر الاختياري. هل الامر الاختياري مطلق؟ أو أن الامر الاختياري أساساً غير مطلق؟ فتارة نقول: ان الامر الاختياري أساساً غير مطلق، مثل ما دلّ على شرطية الاستقرار في الصلاة، فان ما دل على شرطية الاستقرار في الصلاة دليل لبي القدر المتيقن منه عدم الاضطرار. اساساً الامر بالشرط غير مطلق. فإذا لم يكن للأمر الاختياري وهو ما دل على الشرط إطلاق في نفسه فنأخذ بإطلاق الامر الاضطراري، ويحكم حينئذٍ بالإجزاء. وإذا فرضنا أن الأمر الاختياري مطلق. فعندنا اطلاق بالامر الاختياري وعندنا اطلاق في الامر الاضطراري. فالاطلاق في الامر الاختياري يقول: {إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا}.

وعندنا إطلاق في الأمر الاضطراري (التيمم أحد الطهورين)، وكلاهما إطلاق؟

فإن قلنا بأن ما دلّ على شرطية القدرة من باب القرينة المتصلة، اي اساساً ادلة التكاليف منصرفة لصورة القدرة، فكأنه عندما قال (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوكم) يعني إذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجهوكم إن كنتم قادرين، فتكون أدلة التكاليف الاختيارية أساساً من الاول منصرفة إلى فرض القدرة.

إذن فالنسبة بين الدليلين عموم من وجه، فما دل على التكليف الاختياري منصرف إلى القدرة، فلا يشمل الاضطرار المستوعب.

وما دل على التكليف الاضطراري، (التيمم أحد الطهورين) لا يشمل فرض الاختيار المستوعب، ويجتمعان في الاضطرار غير المستوعب اذا تجددت القدرة آخر الوقت.

فهنا تكون النسبة عموم وخصوص من وجه. فنحتاج الى دعوى الحكومة.

أما اذا قلنا إن أدلة التكليف الاختياري اساساً ليست منصرفة إلى فرض القدرة، لأن ما دل على شرطية القدرة دليل منفصل، فهي في نفسها عامة تشمل فرض القدرة وفرض العجز. بينما دليل الامر الاضطراري وارد في فرض العجز والاضطرار فيكون اخص موضوعا لادلة التكليف الاختياري فيقدم عليه بالتقييد.

أما اذا قلنا بان النسبة بينهما عموم من وجه فنحتاج الى دعوى الحكومة.

فقد ذكرنا تصويرين لحكومة دليل الامر الامر الاضطراري على دليل الامر الاختياري.

التصوير الاول: أن دليل الامر الاضطراري ظاهر في جعل البدل، (التيمم احد الطهورين). فبما انه ظاهر في جعل البدل إذن ناظر الى دليل المبدل، اذ لا معنى لجعل البدل إلا بعد الفراغ عن وجود مبدل. فنفس تكفل دليل الامر الاضطراري لجعل البدل انه هناك امر اختياري ناظر للمبدل، فدليل الامر الاضطراري ناظر لدليل الامر الاختيار حاكم عليه. فمقتضى هذه الحكومة القول بالإجزاء حتى بعد تجدد القدرة.

التصوير الثاني: لنفرض انه لم يجعل، ولم يقل (التيمم أحد الطهورين) وإنما قال: هو مرخص أن يصلي جالساً. كالروايات الواردة في الصلاة في السفينة او الروايات الواردة في الصلاة الواردة حال التقية. فما هو وجه حكومتها على دليل الامر الاختياري.

فنقول التصوير الثاني للحكومة: أن مقتضى الإطلاق المقامي لدليل الامر الاضطراري كالروايات الواردة في الصلاة في السفينة، والروايات الواردة في الصلاة حال التقية، حيث إن لها إطلاقاً مقامياً. لأن تجدد القدرة أثناء الوقت أمر متعارف ومتوقع ومع ذلك لم تأمر بالاعادة ولم تتعرض له، فيقال إن إطلاق الامر الاضطراري إطلاقاً مقامياً حاكم على إطلاق الامر الاختياري. وإلا اذا لم توجد جميع هذه الوجوه كالمكلف الذي لم يستطع ان يركع الا موميا كما لو كان في زنزانة. فما دل على الانتقال من الركوع الاختياري الى الركوع الإيمائي ليس متضمنا لجعل البدلية باعتبار ان الإيماء من باب (أحل لكم اكل الميتة) وليس بدلاً اعتبارياً عن الركوع الاختياري. فرق بين الركوع الجلوسي والركوع القيامي، حيث إن الركوع الجلوسي ظاهر الأدلة أنه بدل عن الركوع القيامي. وبين الإيماء عند تعذر الركوع فإنه مجرد وظيفة اضطرارية لا انه بدل عنه. فما دل على انتقال المصلي من حالة الركوع الاختياري الى الايماء ليس متضمنا لجعل البدلية. وليس له إطلاق مقامي فلا يوجد حكومة. فركع مومياً ثم تجددت له القدرة أثناء الوقت. فمقتضى إطلاق دليل الامر الاختياري شموله له والقول بعدم الإجزاء.

### المطلب الثالث: الاصل العملي

فاذا لم نصل الى دليل ونكتة على الإجزاء بالنسبة الى الأدلة اللفظية، ووصلت النوبة للأصول العملية. فقد ذكر المحقق العراقي (قده) أنه إذا وصلت النوبة للأصل العملي، فهنا فرضان:

### الفرض الاول: أن يحتمل وفاء الامر الاضطراري بملاك الامر الاختياري.

الفرض الثاني: أن لا يحتمل وفائه به، لكن يحتمل ان يكون معجزاً باستيفاء ملاك الأمر الاضطراري،

فهنا فرضان.

أما الفرض الاول:

وهو أن المكلف أتى بالفرد الاضطراري في اول الوقت وصلى جالسا لعدم قدرته على القيام ثم تجددت له القدرة آخر الوقت فشك، فهل أن هذا الفرد الاضطراري وافٍ بملاك الامر الاختياري ام غير وافٍ. فما هو حينئذٍ مقتضى الاصل العملي في الموضوع؟. فهنا أفاد السيد الشهيد (قده) أن هذا الفرد ينحل الى صورتين:

الصورة الأولى: أن نحرز أن هناك أمراً بالفرد الاضطراري حتى نشك بالاجزاء وعدم الإجزاء. نقول: ما حصل من عندنا امتثال لأمر شرعي، فنحرز أن هناك أمراً بالفرد الاضطراري لكن لانحرز لا إطلاقه اللفظي ولا إطلاقه المقامي ولا شيء من هذا القبيل، لكننا نحرز أصل الامر. أن هناك أمراً بالفرد الاضطراري وقد امتثلناه.

وإنما الكلام في وفائه بملاك الامر الاختياري.

فيقول السيد: فمرجع الامر في المقام إلى دوران الامر بين التعيين والتخيير. فإنه إن كان هذا الفرد الاضطراري وافياً بالملاك فأنا مأمور بالجامع بين الفرد الاضطراري او انتظر وآتي بالاختياري فإن كليهما وافٍ بالجامع، فأنا مأمور بالجامع.وإن لم يكن وافياً بالملاك فأنا مأمور بأمر بالفعل الاختياري. إذن ما دام الامر يدور اما انا مأمور بالجامع ان كان وافياً، وإما ان يحدث في آخر الوقت أمر جديد بالفعل الاختياري. فالشك في حدوث تكليف جديد بالفعل الاختياري، فتجري البراءة.

الصورة الثانية: أن لا نحرز حتى الامر، ولا نحرز ان الفرد الاضطراري مامور به، ولكننا نحتمل وفائه بالملاك.

فهنا ذكر السيد الصدر والسيد الاستاذ: أن هناك مسالك بناءً على عدم وجود أمر اضطراري.

نذكر مسلك السيد البروجردي الذي بنى عليه السيد الاستاذ: إذا لم نحرز أمراً بالفرد الاضطراري فلا يوجد إلا امر واحد في طبيعي الصلاة. غاية ما في الامر ان هذا الامر الواحد له مصاديق متعددة فالصلاة في الحضر شيء والصلاة حال السفر شيء والصلاة حال الاختيار شيء والصلاة حال الاضطرار شيء. فهذا من باب تعدد المصاديق لا من باب تعدد الأوامر. ليس في الشريعة كلها الا أمر واحد بطبيعي الصلاة فقط، وأن هذه الصلوات والكيفيات مجرد تعدد في المصاديق لا اكثر، وهذا ما يعبر عنه بمتمم الجعل التطبيقي.

إذن بالنتيجة إذا احرز أن في الشريعة أمر واحد بطبيعي الصلاة والاختلاف في الكيفيات اختلاف في المصداق فبالنتيجة يرجع شكي إلى المصداق، هل أن الفرد الاضطراري الذي اتيت به اول الوقت مصداق لذلك الطبيعي المأمور به أم لا؟ فتجري قاعدة الاشتغال لا محالة، لأنك تشك في ان هذه مصداق ام لا، بعد احراز اشتغال عهدتك بأمر واحد بطبيعي الصلاة، فالجاري عنه قاعدة الاشتغال.

أما على المسالك الأخرى فتجري أصالة البراءة. وهذا ما نتعرض له غداً إن شاء الله تعالى.

### 092

ذكرنا فيما سبق: إذا وصلت النوبة للأصل العملي، والمفروض ان المكلف أتى بالفرد الاضطراري في أول الوقت. بأن صلى بالتيمم، أو صلى جالساً، ثم تجددت له القدرة، فما هو مجرى الاصل العملي في حقه. وهنا فروض ثلاثة:

الفرض الأول: أن يحتمل أنّ الصلاة الاضطرارية التي أتى بها وافية للملاك.

الفرض الثاني: أن لا يحتمل وفائها بالملاك، ولكن يحتمل أن الإتيان بها مفوّت للملاك.

الفرض الثالث: أن يحتمل الأمرين معاً، اي أن يحتمل ان الصلاة الاضطرارية وافية للملاك، أو مفوّتة للملاك. أو لا كليهما.

أما الفرض الاول: أن يحتمل المكلف أن الصلاة الاضطرارية التي أتى بها وافية للملاك، لكنها ليست مفوتة له قطعا، انما يحتمل وفائها بالملاك ويحتمل عدم الوفاء. والمفروض انه لا يحرز ان هذه الصلاة الاضطرارية مأمور بها. إذن فهنا اتجاهان:

اتجاه وحدة الأمر، واتجاه تعدد الأمر.

الاتجاه الاول: وحدة الامر.

وهو ما أفاده السيد البروجردي (قده)، بأن الأمر بالصلاة واحد، والمأمور به الماهية الخضوعية، المسماة عند المتشرعة بالصلاة، وأن الشارع تدخل في المصاديق، اي مصاديق تلك الماهية الخضوعية. فقال: مصداقها بالسفر ركعتان، ومصداقها في الحضر اربع، مصداقها حال الاضطرار بلا قيام، مصداقها مع الاختيار حال الاختيار، فهذا كله تنوع في المصداق والا المأمور به واحد وهو الماهية الخضوعية المعبر عنها في الصلاة. فبناء ًعلى هذا الاتجاه، إذا اتى المكلف بصلاة اضطرارية اول الوقت ثم تجددت قدرته فهو يحتمل ان الصلاة الاضطرارية مصداق لتلك الماهية الخضوعية، ويحتمل عدم كونها مصداقاً، فالجاري في حقه استصحاب عدم كونها مصداقاً، عدم جعلها مصداقاً، وإلا فهو قد اشتغلت عهدته بالماهية الخضوية، ولابد من إحراز الفراغ منها، فمقتضى قاعدة الاشتغال إعادة الصلاة.

الإتجاه الثاني: للمشهور. أن هناك أوامر عديدة لا امر واحد، فهناك امر بالصلاة الاختيارية وهناك امر بالصلاة الاضطرارية، فمع تعدد الأمر كما هو ظاهر الادلة، ما هو مقتضى الوظيفة العملية هنا؟

ذهب السيد الإمام (قده) في (تهذيب الأصول، بحث الإجزاء)[[64]](#footnote-64) إلى أن الوظيفة العملية منجزية العلم الإجمالي، فإن المقام من قبيل العلم الإجمالي في التدريجيات. مثلاً: إذا علمت المرأة يطرقها الحيض اثناء الشهر، اما هذا الدم حيض أم الذي سيأتي هو حيض، أو أن أحد الدمين حيض أو الدم الذي سيأتي في الشهر القادم؟ هذا ما يعبر عنه بمنجزية العلم الإجمالي في التدريجيات، ولا فرق في منجزية العلم الاجمالي بين الدفعيات وبين التدريجيات،

فلو علم المكلف اجمالا انه اما يجب عليه الان اما القصر أو التمام كان العلم الإجمالي منجزا ، لكن في الدفعيات، ولو علمت المرأة ان الدم الذي عندها الآن، أو الدم الذي يعرضها بعد شهر حيث لا محالة، كان من العلم الإجمالي في التدريجيات.

ومن أمثلة ذلك: إذا جئت للبنك الحكومي لأجل الاقتراض أو اخذ مال منه، وأنا أعلم بأن بعض الأموال لدى هذا البنك قطعاً مجهول المالك اي انه مال وصل للدولة لا عن طريق ولاية شرعية، فهو ما زال على ملك مالكه الأول، وحيث لا يعرف مالكه الاول فهو مجهول المالك، لكن انا لا ادري هل هذا المال الذي سآخذه الآن هو مصداق مجهول المالك أو الذي سآخذه بعد اسبوع أو بعد شهر أو بعد شهرين؟ فهذا من العلم الاجمالي في التدريجيات، ومقتضى منجزيته إجراء حكم مجهول المالك على الجميع.

فالسيد الامام (قده) قال المقام من هذا القبيل، فإنه إذا دخل الوقت على المكلف قال أما أنا مكلف بهذا الفرد الاضطراري أو مكلف بالفرد الاختياري بعد تجدد القدرة، فهذا من العلم الإجمالي في التدريجيات.

يلاحظ على ما افيد: بما أن المكلف مأمور بصرف وجود الطبيعي بين الحدين، والمفروض أن الطبيعي بين الحدين مقدورة، إذن بالنتيجة فليس هناك علم إجمالي مردد بين أمرين متباينين. والنتيجة: خصوصاً على هذا المبنى: ليس هناك علم إجمالي دائر بين تكليفين وبين فردين متباينين كي يكون من باب منجزية العلم الإجمالي في التدريجيات.

فالمقام مجرى للبراءة، إما من باب دوران الأمر بين التعيين والتخيير أو من باب الشك في حدوث التكليف بالأمر الاختياري. بيان ذلك:

فهنا يوجد مسلكان:

المسلك الأول: مسلك المشهور من فقهائنا، اننا نحرز امرين، امر بالصلاة الاختيارية بالقدرة المستوعبة من الأول الى الأخير. أو بصلاة اضطرارية للإضطرار المستوعب من الأول الى الأخير. ما لدينا مما ثبت من الشريعة أمر بصلاة اختيارية لمن كان قادرا طول الوقت، وأمر بصلاة اضطرارية لمن كان مضطرا طول الوقت، هذا الذي احرزنا من الشريعة، فالمكلف الذي ليس من الاول ولا من الثاني، فلا هو مضطر اضطرار مستوعبا فحكمه صلاة اضطرارية، ولا حكمه قدرة مستوعبة فيصلي صلاة اختيارية، فهذا المكلف يحتمل انه اما مأمور بالجامع بين الصلاة الاضطرارية أو الصلاة الاختيارية أو انه مأمور بالفرد الاختياري، فيدور الامر في حقه بين التعيين والتخيير، فإنه ان كان بعلم الله مأموراً بالجامع بين الصلاة الاضطرارية حال الاضطرار أو الاختيارية حال الاختيار فقد برأت ذمته لانه اتى بالصلاة الاضطرارية، وان كان مأموراً بعلم الله بالفرد الاختياري معيناً، فيجب عليه الآن فعله. فلا يوجد علم إجمالي بين متباينين كما ذكر السيد الإمام ويكون من قبيل العلم الاجمالي في التدريجات، فمع وجود هذا العلم الاجمالي لا يوجد علم اجمالي بين متباينين. فيقول بما انه الامر يدور في حقه بين التعيين والتخيير فيجري البراءة عن التعيين، يجري البراءة عن تعين الصلاة الاختيارية في حقه.

المسلك الثاني: ما ذهب اليه السيد الشهيد (قده) في البحوث: بأن المستفاد من الروايات والنصوص أن هناك أمر بالجامع في حق كل المكلفين، اي ان كل إنسان منذ أن بلغ وعقل خوطب بجامع، بين الصلاة الاضطرارية في حال الاضطرار أو الاختيارية حال الاختيار، نظير الجامع بين الحضر والسفر. فبما ان كل مكلف مخاطب بالجامع، فأنت مخاطب بالجامع بركعتين حال السفر واربع حال الحضر، فكل مكلف مخاطب بالجامع بين الصلاة الاختيارية حال الاختيار والصلاة الاضطرارية حال الاضطرار. فهذا مقطوع به، إنما الشك بالفرد الجديد الاختياري بعد تجدد القدرة، فالمورد من الشك في الحدوث، والشك في حدوث التكليف مجرى للبراءة.

### الفرض الثاني: أن يقطع المكلف ان الصلاة الاضطرارية ليست وافية بالملاك، لكن مفوتة للملاك

، اي بعد ان أتى بالصلاة الاضطرارية يحتمل أنها غير وافية بالملاك.

فيقول الاعلام، لا يعقل ان يأمر الشارع بما هو مفوّت للملاك، يعني لو كانت الصلاة الاضطرارية واقعاً مفوتة للملاك فمن غير المعقول تعلق الامر بها، إذ لا يعقل أن الشارع يأمرك بما هو مفوت لملاكه الملزم، إذن لا يوجد أمر بالصلاة الاضطرارية على هذا الاحتمال.

لكن مع ذلك نحتمل أنه وإن لم تكن مأموراً بها، لكن لعلها لأنها واجدة لبعض من المصلحة وبعض من الملاك تكون محبوبة في نفسها، نحتمل أنها لأجل وجدانها لبعض الملاك فهي محبوبة في نفسها ومقتضى هذه المحبوبية أن تكون صحيحة. فما هو الآن متعلق التكليف، هنا صورتان:

الصورة الأولى: أن يتنجز في حقه التكليف بالصلاة الاختيارية، تنجز عليه التكليف من اول الوقت، لأن المفروض ان الصلاة الاضطرارية غير مأموراً بها وانه ستتجدد عليه القدرة في أثناء الوقت، فقد تنجزت عليه الصلاة الاختيارية من أول الوقت، فإذا تنجزت عليه الصلاة الاختيارية من اول الوقت، إنما هو يشك هل أن الصلاة الاختيارية التي تنجزت عليه مشروطة بشرط لا، أو لا بشرط؟ لأنه إن كانت الاضطرارية مفوتة لملاكها فهي مشروطة بشرط لا، يعني أنت مأمور باختيارية غير مسبوقة باضطرارية لان الاضطرارية مفوتة لملاكها، فأنت مأمور باختيارية مشروطة بعدم سبق الاضطرارية، إذن المامور به في حقه هو الصلاة الاختيارية بشرط لا، اي بشرط عدم سبق الاضطرارية.

أما أن الصلاة الاختيارية لا بشرط لأن الصلاة الاضطرارية غير مفوتة للملاك، هذا الذي احتمله، وإلا اقول قطعا أن هذه الصلاة الاختيارية ليست مأموراً بها. إنما الذي يدور بالنسبة الي هل ان المكلف به اختيارية بشرط عدم السبق أو اختيارية لا بشرط. فأجري البراءة عن الشرط واصلّي الاضطرارية، بمقتضى البراءة عن شرط العدم، آتي بالصلاة الاضطرارية، ولكن الإتيان بالصلاة الاضطرارية لا يسقط ما تنجز في حقه من وجوب الصلاة الاختيارية.

الصورة الثانية: أن لا يتنجز في حقي الصلاة الاختيارية، لأنه من أول الوقت مضطر، وقامت امارة عندي على استمرار الاضطرار إلى آخر الوقت، كما لو كان مريضاً من اول الوقت وحقن دواء وسيتسمر مفعولها إلى ما بعد الوقت، فقامت عندي أمارة إلى استمرار الاضطرار الى آخر الوقت، فلم يتنجز في حقي الصلاة الاختيارية، فصلى الصلاة الاضطرارية، لكن فجأة تجددت القدرة واصبح قادرا على الصلاة الاختيارية. فماذا يعمل؟

فذكر سيدنا الخوئي في (المحاضرات) أن هذا من موارد الشك في القدرة، لانه إن كانت الصلاة الاضطرارية مفوتة، فأنا الآن عاجز عن الاختيارية، وإن لم تكن الصلاة الاضطرارية مفوتة فأنا الآن قادر عليها. فالمقام من موارد الشك في القدرة. وقد ذهب المشهور إلى أصالة الاشتغال عند الشك في القدرة.

ولكن قد يقال، هل المقام من موارد الشك في القدرة؟ أو من الشك في التكليف؟ الشك في المجعول ما هو؟ لا أدري هل المجعول في حقي صلاة اختيارية بشرط عدم السبق، فهو غير الآن. أو صلاة اختيارية لا بشرط من حيث السبق فهو مقدور. فالشك في القدرة ناشئ عن الشك في المجعول ما هو؟ هل المجعول في حقي صلاة اختيارية بشرط، أو المجعول في حقي صلاة اختيارية لا بشرط. فأمري يدور بين مقطوع القدرة ومقطوع عدم القدرة، فهذا شك في المجعول وليس شك في القدرة.

فأين مورد الشك في القدرة؟ إذا احرز التكليف وأحرزت حدوده وصار الشك متمحضا على القدرة على الامتثال، كما إذا وجب علي دفن الميت المسلم، لكن أشك هل ان الارض جبلية لا يمكن حفرها، أو يمكن حفرها، فشك في القدرة بعد الفراغ عن حدود وحدوثه، يقال لك اقتحم وادفن الميت.

أما في المقام انا أشك في المجعول في حقي ما هو هل المجعول في حقي صلاة بشرط لا أو صلاة لا بشرط. فكيف يقال بأنه ليس من موارد الشك في القدرة؟ فعليه ففي المقام، اشك هل أنا مأمور بالجامع فقد امتثلت؟ أو أنا مأمور بخصوص هذه الصلاة؟ هل أنا مأمور بصلاة بشرط لا، فقد انتفت في حقي، أو صلاة لا بشرط فيجب عليه. فأجري البراءة عن التكليف الجديد.

### الفرض الثالث: إذا احتمل الامرين، بأن الصلاة الاضطرارية وافية بالملاك ومفوته للملاك

ويحتمل ان الصلاة الاضطرارية غير وافية بالملاك ومفوته له، ويحتمل لا هذا ولا ذاك.

فالمقام من موارد الاحتمال الوجداني للأمر بالجامع، أحتمل أنني مأمور بالجامع بين الاضطرارية والاختيارية، وأحتمل أنني مكلف بخصوص الاختيارية. فبما أنني احتمل التكليف بالجامع وقد امتثلته، إذن فالتكليف بالصلاة الاختيارية مشكوك، وهو مجرى للبراءة.

انتهى البحث في مسألة الاضطرار غير المستوعب.

يأتي البحث ما إذا تجددت القدرة أثناء الصلاة فما هي وظيفته.

### 093

### (المسألة 27): إذا تجددت القدرة على القيام في أثناء الصلاة، فهل يعيد ما صلاه جالساً، أم يكتفي به ويقضي بقية الصلاة في الوظيفة الاختيارية، فتكون صلاته ملفقة بين الوظيفتين الاختيارية والاضطرارية. والكلام فعلاً في مقامين:

المقام الاول: في فرض ضيق الوقت.المقام الثاني: في فرض سعة الوقت.

**المقام الأول**: إذا فرضنا أن المصلي كان عاجزا عن القيام فكبّر جالساً فقرأ الفاتحة وركع عن جلوس، ثم تجددت له القدرة على القيام، فاصبح قادرا على القيام، لكن المفروض أنه لا يمكنه التدارك لضيق الوقت، بحيث لو رجع وأراد ان يكبّر أو يقرأ أو يركع عن قيام فإن الوقت لا يسعه. فهذا المكلف إن مضى في صلاته سوف تكون صلاته ملفقة بين الوظيفة الاختيارية فيما يأتي من الافعال والاضطرارية فيما مضى.

وإن لم يمضي في صلاته فإنه لا يسعه ان يصلي الا قضاء لأن الوقت لا يسع للاستئناف. فهنا افاد الجميع: انه يمضي في صلاته قائماً بالنسبة للأفعال الباقية بمقتضى إطلاق صحيحة جميع ابن دراج: (إن الرجل ليوعك فيحرج وهو اعلم بنفسه، ولكن إذا قو فليقم) فمقتضى اطلاق هذا الذيل انه وظيفته فما يأتي القيام. أما بالنسبة لما سبق: أي ما صلاه عن جلوس، فإنه يجزي، لأن المفروض أن الوظيفة الاضطرارية تجزي عن الاختيارية إذا كان العذر مستوعباً للوقت، وهو بالنسبة للأجزاء السابقة يكون العذر مستوعبا للوقت لأنه لا يمكنه استئنافها واعادتها لضيق الوقت، فيصدق عليه انه بالنسبة إلى التكبيرة والقراءة والركوع في الركعة الاولى كان عاجزا عن القيام بعجز مستوعب للوقت، ما دام لا يمكنه التدارك والاستئناف، وحينئذ فصلاته صحيحة وتشملها الاطلاقات وان كانت ملفقة من وظيفتين اضطرارية واختيارية. إنما الكلام في الفروع، فهنا عدة فروع تعرّض لها سيد العروة:

**الفرع الأول:** إذا تجددت القدرة على القيام قبل الركوع، كبّر جالسا وقرأ جالسا ثم تجددت له القدرة على القيام قبل الركوع، وجب عليه الركوع عن قيام لأنه قادر عليه، والمفروض انه لا يجب عليه اعادة القراءة عن قيام لعدم وفاء الوقت بذلك، فعجزه بالنسبة للتكبيرة والقراءة عجز مستوعب.

**الفرع الثاني:** إذا ركع عن جلوس، وفي أثناء الركوع تجددت القدرة له على القيام، فقد فصّل سيد العروة (قده) بين فرضين: **الفرض الاول:** أن تتجدد له القدرة بعد الذكر، فهو اتى بركوع وذكر جالسا، ثم بعد الذكر وقبل رفع الراس من الركوع تجددت له القدرة على القيام، فهنا افاد سيد العروة: بأن وظيفته القيام بعد الركوع فإن من جملة واجبات الصلاة القيام بعد الركوع، والمفروض انه قادر عليه، فليقم بعد الركوع ثم ليسجد.

وهذا ما ناقشه سيدنا الخوئي(قده): بأن القيام الواجب بعد الركوع في كل ركوع بحسبه. بعبارة أدق: لا يجب القيام بعد الركوع وإنما يجب الانتصاب، يعني انتصاب الظهر بعد الركوع، لم يقم دليل على أن يجب القيام بعد الركوع مطلقاً، وإنما ما قام عليه الدليل هو وجوب انتصاب القامة بعد الركوع الا ان هذا الانتصاب تختلف كيفياته باختلاف الركوع الذي هو وظيفته الفعلية. فإن كانت وظيفته الفعلية الركوع قائماً إذن فيجب عليه بعد هذا الركوع انتصاب القامة قائما لأنه ركع عن قيام، وان كانت وظيفته الفعلية في هذه الركعة الركوع عن جلوس فإن الواجب عليه بعد هذا الركوع الانتصاب جالساً. إذن فما هو الواجب هو انتصاب القامة بعد الركوع الذي هو وظيفته الفعلية وهذا مما تختلف كيفيته باختلاف انحاء وحالات الركوع. فلأجل ذلك لا معنى ان يقول صاحب العروة يجب القيام بعد الركوع الجلوسي والمفروض ان الركوع الجلوسي لا يمكن اعادته لا ن الوقت لا يسع لذلك، فإذا كانت وظيفته الركوع الجلوسي إذ لا يمكن تداركه، فإن الواجب عليه بعده انتصاب القامة جالساً.

**الفرض الثاني:** إذا تجددت القدرة حال الركوع قبل الذكر. فهنا افاد سيد العروة: بأن يقوم متقوسا إلى ان يصل إلى حد الركوع، فيقرأ الذكر ثم يتم صلاته عن قيام فيقوم بعد الركوع وهكذا. لانه متمكن من الركوع الاختياري، فما دام متمكنا من الركوع الاختياري والمفروض امكان تداركه، فلا مجال ان يمضي بصلاته ويكتفي بالركوع الجلوسي.**لكن سيدنا (قده) اشكل عليه:** بأن المكلف في مثل المقام لا سبيل له، لا عن الركوع عن قيام ولا يجديه الركوع متقوساً، فلا سبيل له إلا ان يمضي في ركوعه الجلوسي. أما أنه لا سبيل له بالركوع عن قيام بأن يقوم ثم يركع، وإن كان الوقت واسعاً بهذا المقدار. فلأنه مستلزم لزيادة الركوع، فإن المفروض ان المكلف ركع الركوع المطلوب حيث قصد بهذا الانحناء اثناء السجود الجزئية، وايجاد الركوع، فلو قام الآن واقفا ثم ركع لاستلزم ذلك زيادة الركوع وزيادة الركوع مبطلة. إذن لا يمكنه ذلك. إما الركوع متقوساً، بأن يرفع رأسه، فليس مطلوب منه قطعاً، لأن وظيفه اما الركوع عن قيام أو الركوع عن جلوس، ولم يرد في الشريعة الركوع متقوساً. فإن الواجب على المكلف أحد ركوعين، لأنه إن كان قادراً على القيام ركع عن قيام، وإن لم يكن قادراً عن قيام ركع عن جلوس، واما الركوع متقوساً فعمل لاغي. فلا محالة يتعين عليه أن يمضي في ركوعه الجلوسي ويتم الذكر ويمضي في صلاته، وصلاته صحيحة. ولكن ما افاده (قده) محل نظر، فإنه يبتني على أمرين:

**الأمر الاول:** ان الركوع الاختياري متقوم بما كان عن قيام، فلأن الركوع الاختياري متقوم بما كان عن قيام فلا يجزي فيه الركوع متقوساً، ولكن لا يلتزم بذلك سيد العروة. فإذا لم يلتزم بذلك ويرى ان القيام قبل الركوع مستقل في نفسه وان وراء القيام قبل الركوع واجب وهو الركوع. فبناءً على كلام سيد العروة يقول المكلف الذي قدر على القيام لكن بعد أن تلبس بالركوع لا معنى لأن يتدارك القيام قبل الركوع لأنه تجاوزه، فالمتعين في حقه تدارك نفس الركوع، وبما انه يمكنه تداركه بأن يقوم متقوسا حتى لا يلزم زيادة ركوع، لأن زيادة الركوع متقومة بالاحداث، فقيامه متقوساً حتى يصل إلى حد الركوع ابقاء وليس احداثاً. فلكي لا يلزم زيادة ركوع يقوم إلى ان يتقوس فيقرأ الذكر، فهو نظير من سبق إلى السجود قبل ان يركع فتذكر الركوع فإنه يجزيه ان يقوم متقوساً. وهذا لا يعد زيادة، وهذا ايتان بالركوع. فكذلك في المقام.

**الامر الثاني**: فرضنا ان الركوع متقوم بالقيام، ولكن المفروض ان المكلف قادر الآن عن الركوع عن قيام، الا انه ان ركع عن قيام احدث زيادة واذا احدث زيادة بطلت صلاته واذا بطلت صلاته لا يمكنه الاستئناف لضيق الوقت، والا هو في حد نفسه قادر على الركوع عن قيام. لكن المشكلة إنه إن اراد الركوع عن قيام فإما أن يكون في هذا الصلاة وهو زيادة، وإما ان يستأنف ولا يسع الوقت بذلك. فهل هذا يعد ممن لا يتمكن من الركوع الاختياري؟ لأن تمكنه منه يقتضي الاستئناف وهو غير قادر عليه. أو يقال بأن هذا الشيخ متمكن من الركوع الاخيتاري غاية ما في الأمر يلزم الزيادة. فهل هذا بنظر المرتكز المتشرعي انه عاجز عن الركوع الاختياري، لأنه لو أراد فإما ان يزيد أو يستأنف، وكلاهما غير مقدور له. فهذا يعتبر عاجز عن الركوع الاخيتاري، فيمضي في ركوع الجلوسي، لأنه عاجز عن الركوع القيامي. أو يقال: بهذا بحسب المرتكز المتشرعي قادر على الركوع عن قيام. فانتقاله للركوع الجلوسي بلا مبرر. فاذا كان الركوع متقوما بالقيام، والمفروض ان المكلف إما ان يركع عن قيام فيزيد وإما ن يستأنف وهو غير قادر، لا نحرز ان هذا المكلف ممن وظيفته الركوع الجلوسي، فيحصل لنا علم إجمالي بأنه إما مكلف بالركوع الجلوسي أو بقضاء الصلاة، فإن هذا إما شخص في علم الله فاتته الفريضة، فيجب عليه القضاء أو انه في علم الله وظيفته الاضطرارية هي الصحيحة، فيتعين عليه الركوع جلوساً، فيدور بين الأمرين، ومقتضى العلم الإجمالي ان يجمع بين الصلاة جالساً والقضاء قائماً. ولكن شيخنا الاستاذ (قده) في غير مورد: انه إذا علم إجمالا اما بالقضاء أو بالاداء لم يكن هذا العلم الإجمالي منجزاً، **والوجه في ذلك:** أن منجزية العلم الإجمالي فرع تعارض الاصول في اطرافه، وتعارض الاصول في اطرافه فرع ادائها للترخيص في المخالفة القطعية. وليس كذلك في المقام. لأنه إذا علم المكلف إجمالاً بأنه إما وظيفته الصلاة جالساً في الوقت، أو وظيفته الصلاة قائما قضاءً فيسئل هل ان الطرف الثاني للعلم الإجمالي وهو القضاء واجب على فرض عدم الأداء أو على فرض الأداء. فإن كان الطرف الثاني وهو القضاء، على فرض عدم الاداء فهو معلوم تفصيلاً، لأن القضاء في فرض عدم الاداء معلوم بالتفصيل وليس معلوما بالاجمال فليس مجرى للاصل. وإن كان القضاء فرع الاداء يعني ان أدّيت مع ذلك تقضي، فإجراء البراءة في القضاء بعد الأداء لا يؤدي إلى الترخيص في المخالفة القطعية بل غاية المخالفة الاحتمالية. لاحتمال عدم الفوت. أنا الآن أعلم أما وظيفتي الفعلية الصلاة جالساً الآن أو وظيفتي الصلاة قائماً بعد خروج الوقت. فإذا اعلم، اقول: وظيفتي الفعلية الصلاة جالساً الآن غير معلق على شيء، لكن وظيفتي الصلاة جالساً بعد خروج الوقت هل هذا إذا لم أصل جالساً أو هذا إذا لم صليت جالساً. فإن كانت وظيفتي الصلاة قائما بعد خروج الوقت إن لم أصل، فهذا معلوم تفصيلا ولا يجري فيه أصالة البراءة أصلاً، فيخرج عن طرفية العلم الإجمالي، وإما الصلاة قائما إن صليت الصلاة جالساً، فهل أجري البراءة فيهما معا، أي عن الصلاة جالساً وعن الصلاة قائماً بعد خروج الوقت إن إديت الصلاة جالساً الآن، إجراء البراءة في الثاني على فرض إتيان الأول يكون ترخيصاً في المخالفة الاحتمالية، فالجمع بين الأصلية لا يؤدي إلى الترخيص في المخالفة القطعية. فبما أن الجمع بين الاصلي أي عن الصلاة جالسا قبل خروج بما أن اجراء الاصلين معا لا يؤدي إلى الترخيص في المخالفة القطعية فلا تتعارض الاصول فلا يكون العلم الإجمالي منجزاً، فأصلي الآن جالساً، وبعد أن صليت جالساً خرج الوقت، فأشك في القضاء، أجري البراءة عن القضاء بلا معارض، لأجل الشك في الفوت.

وذكرنا أن ما ذكره الشيخ الأستاذ (قده) مبني على أنّ مناط تعارض الأصول الترخيصية في المخالفة القطعية. وأما إذا قلنا بما ذكره سيدنا الخوئي من أن مناط تعارض الاصول لا ينحصر الترخيص في المخالفة القطعية، بل يشمل الترخيص في المخالفة وإن لم تكن قطعية، فالعلم الإجمالي منجز.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 094

ذكرنا أن الكلام في هذه المسألة في مقامين: **المقام الأول:** إذا تجددت القدرة على القيام والوقت ضيّق. وذكرنا أن في هذه الصورة عدة فروع: **منها:** ما اذا رجع عن جلوس لأجل عجزه، وبعد أن أتم الذكر الواجب تجددت له القدرة على القيام، فاصبح قادرا على القيام، ولكن لأن الوقت ضيّق، فلو استأنف الصلاة ليأتي بالركوع عن قيام، لم يسعفه الوقت للاستئناف، وبالتالي فهل أن وظيفته الركوع متقوساً، كما ذهب اليه سيد العروة وتبعه جمع منهم السيد الاستاذ (دام ظله) أم ان وظيفته الاكتفاء بالركوع الجلوسي كما ذهب اليه جمع ومنهم السيد الخوئي وشيخنا الاستاذ. وذكرنا ان المسألة تبتني على أمرين: **الأمر الأول:** هل ان القيام مقوم للركوع ام ليس بمقوم، فاذا قلنا بان القيام ليس مقوم للركوع إنما القيام واجب مستقل، لا ان القيام مقوم للركوع. فاذا كان القيام واجبا مستقلا والركوع عبارة عن هذه الهيئة سواء كانت عن قيام ام لا؟ فهنا يتعين ما ذهب اليه سيد العروة من انه كان المكلف راكعا عن جلوس فيقوم وهو متقوس الظهر الى ان يصل الى حد الركوع، وليس له أن يقف ثم يركع، خصوصا ان القيام الذي قبل الركوع قد فات موضعه، لانه كان حينه مخاطبا بالجلوس لتعذره في حقه، فلو أراد ان يحدث هذا القيام لانه ليس بواجب عليه لانه مضى محله، فلو اراد ان يحدثه ثم ياتي بالركوع بعده لكان زيادة في الركوع والزيادة مبطلة، بخلاف ما لو قام متقوساً إلى أن وصل إلى حد الركوع، فإنه يعد عند العرف بقاء للركوع وليس بقاء للركوع. مع انه في كليهما سيحدث هيئة يعني سواء قام ثم ركع او قام من الجلوس متقوما إلى ان وصل الى حد الركوع، في كلا الصورتين احدث هيئة جديدة.

لكن العرف يعتبر إحداث الهيئة بعد القيام زيادة في الركوع بخلاف ما لو بقي منحنيا الى أن وصل الى حد الركوع، فإن العرف لا يراه زيادة، وحيث إنه قادر على الركوع الاختياري بهذا النحو فإنه يتعين في حقه. وأما من يقول بأن الركوع متقوم بالقيام، فالركوع التقوسي ليس في الشريعة اصلا، لان المكلف إما مأمور بركوع عن قيام وإما عن جلوس. إذن ننتقل الى الامر الثاني وهو، هل ان هذا المكلف بنظر المرتكز يعتبر عاجز عن الركوع القيامي، فيقول العرف هذا المكلف وإن كان قادرا الآن أن يركع عن قيام، لكنه عاجز عنه. لانه لا يمكنه استئناف الصلاة لأجل ضيق الوقت، ولو أتى بالركوع عن قيام في هذه الصلاة عن قيام لاحدث زيادة مبطلة.

إذن هو بنظر العرف عاجز عن الركوع القيامي فوظيفته الركوع الجلوسي وقد أتى به، فيستمر في صلاته. فإن لم نقبل ذلك، فالمورد من موارد العلم الاجمالي بان وظيفته اما الاداء جالسا او القضاء قائماً.

وأما ما ذكر في بعض الكلمات من أن المقام من قبيل الدوران بين الركوع الاختياري والوقت، فإن المكلف في المقام إن يراعي الوقت، فيذهب الى الركوع الجلوسي، وإما ان يراعى الركوع الاختياري فلابد ان يستأنف، وياتي بالركوع الاختياري ويلزم من ذلك الإخل بالوقت. فهذا من موارد الدوران بين فريضيتين من موارد الصلاة، فكما ان الركوع الاختياري فريضة فان الوقت فريضة، واذا دار الامر بين فريضتين فهو من موارد التعارض، وحيث لا مرجح لأحد الدليلين على الآخر، يكون مخيّراً. **فيلاحظ عليه:** أن المنصرف من أدلة البدلية جميعاً، (التيمم أحد الطهورين) (المريض يصلي قائما فإن لم يستطع صلى جالسا فان لم يستطع صلى مستلقيا). منصرف ادلة البدلية ما لو لم يقدر والوقت باقٍ، أي أخذ في ادلة البدلية المفروغية عن الوقت كأصل مسّلم، فلا وجه لإدخال دليل الوقت في الدوران والمزاحمة.

بل أخذ في ادلة البدلية أن الوقت لا يفرط فيه، ففي الوقت اذا لم يقدر ان يصلي قائما صلى جالسا، وفي الوقت ان لم يقدر على الماء صلى بتيمم، لذلك لم نجد مخالفا في هذه النقطة وهي ان قوله (من ادرك ركعة من الصلاة فقد ادرك الوقت) حاكم على سائر أدلة الاجزاء والشرائط. فالمدار على ان يدرك ركعة، فإذا ادرك ركعة، جاء البحث: هل هو قادر على القيام ام لا؟ هل هو قادر على الطهارة المائية ام لا؟ لذلك اقحام مسألة الدوران بين الوقت والركوع الاختياري غير صناعية.

**المقام الثاني:** ما إذا تجددت القدرة والوقت واسع. إذا تجددت القدرة في حال سعة الوقت، ركع جالسا ثم تجددت له القدرة على القراءة قائماً. فقد ذهب المشهور إلى صحة صلاته وأنه يمضي فيها ولا يحتاج الى الاعادة وان كان الوقت واسعاً. وقد أيدنا هذا القول فيما سبق، وقلنا لحكومة أدلة الأوامر الاضطرارية على أدلة الأوامر الاختيارية. ونكتة الحكومة إما جعل البدلية كما في (التيمم أحد الطهورين)، أوللإطلاق المقامي كما في قوله (المريض يصلي جالساً).

ولكن سيدنا الخوئي (قده) لأنه يرى بنظره انصراف ادلة الاضطرار الى الاضطرار المستوعب، لذلك لم يقل بالاجزاء في فرض تجدد القدرة. لكنه ذكر مطلبا جيداً وهو انه مقتضى القاعدة الاولية انه اذا تجدد القدرة والوقت واسع اعاد ما اتى به جالساً، سواء اعاده في الصلاة ام استأنف الصلاة من جديد.

الا انه يمكن القول خلافا لشيخه النائيني بان لا تعاد تشمل ما اذا اتى بغير الخمسة حال الاضطرار ثم تجددت قدرته ولزم من العود اليها استئناف الصلاة. مثلاً: لنفترض ان هذا الشخص اخل بالقيام بعد الركوع حال الاضطرار، بمعنى انه كان قادرا إلى ان وصل الى الركوع وهو قادر، فلما وصل الى الركوع صار عاجزاً، أتم الركوع وهوى الى السجود، فسواء سجد ام لم يسجد، فبعد أن هوى الى السجود تجددت قدرته على القيام، فهل يرجع ويأتي بالقيام الذي بعد الركوع، لأنه تجددت القدرة له عليه. أم لا؟ قال سيدنا، لا، لقاعدة لا تعاد، لانه اتى ببدل هذا القيام حيث انتصب جالساً لعجزه عنه في ظرفه، فالآن لو بقي القيام على جزئيته وكان لا زم بقاءه على جزئيته الإتيان به، فإن الإتيان به يقتضي الاتيان بالركوع أيضاً، لان الواجب القيام متصلاً بالركوع، فلا يمكن أن يأتي به من دون ركوع، فلو رجع وأتى به مع الركوع للزم زيادة مبطلة، والزيادة المبطلة تعني اعادة الصلاة. فيلزم من بقاء جزئية القيام بعد الركوع الى هذا الظرف اعادة الصلاة وحديث لا تعاد يقول: لا تعد الصلاة. فمقتضى حديث لا تعاد سقوط جزئية القيام بعد الركوع إذا أتى به جالساً حال الاضطرار. لذلك فصّل سيدنا في المقام فقال: إن ما أتى به المكلف من الأجزاء حال الاضطرار إما أن يمكن العود اليه بلا استئناف للصلاة او لا يمكنه. فإن كان يمكن العود اليه بدون استئناف للصلاة كالقراءة. فقرأ جالسا وقبل ان يركع تجددت له القدرة على القيام، فيرجع ويأتي بالقراءة قائما ما دام الوقت واسعاً.

فإن قلت: يلزم الزيادة، قلنا نعم، اما القراءة التي يأتي بها الآن قائما فهي وظيفته وليست زيادة. وأما القراءة التي وقعت منه حال الجلوس فهي زيادة اضطرراية وليست زيادة عمدية. فمقتضى (لا تعاد) شمولها لها فتصح الصلاة. وأما اذا لزم من العود استئناف الصلاة، مثلا ركع جالسا بقصد الجزئية ثم تجددت له القدرة للركوع عن قيام، فلو عاد لزاد، إذن هنا يجب عليه استئناف الصلاة لإدراك الركوع عن قيام ولا تشمله (لا تعاد) لأنه أحد الخمسة المستثناة، (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة القبلة والوقت والطهور والركوع والسجود).

### **(المسألة23):** (إذا تمكن من القيام لكن خاف حدوث مرض أو بطأ برئه، جاز له الجلوس. وكذا إذا خاف من الجلوس جاز له الاضطجاع، وكذا اذا خاف من لص او عدو او سبع او نحو ذلك).

فالكلام أن من كان قادرا وخاف حدوث الضرر هل ينتقل الى الوظيفة جالسا أم لا؟ لا كلام عندهم انه ينتقل الى الوظيفة جالساً. لكن الكلام في المدرك لذلك. فربما يتسمك بعضهم بدليل الاضطرار، (وما من شيء حرمه الله الا وقد احله لمن اضطر اليه) كما ورد في موثقة سماعة حيث طبقه الامام (ع) في باب الصلاة. او يتمسك بعضهم بدليل لا ضرر، فيقال ان وجوب القيام في حقه ضرر، فهو منفي بحديث لا تعاد.

**ولكن يرد على التمسك كما ذكر سيدنا في (بحث التيمم)**: اذا خاف من البرد تيمم. وقال: إن من الغرائب الاستناد في المقام الى دليل الاضطرار او دليل لا ضرر، لانه تسمك بالدليل في الشبهة المصداقية، لانه لا يدري انه ضرر ام لا. فإن محل الكلام من كان قادرا على القيام لكنه خاف حدوث الضرر، فهو لم يحرز ان القيام ضرر كي يشمله دليل الاضطرار او يشمله دليل (لا ضرر). مضافاً إلى أن شمول هذين الدليلين له يحتاج الى ضميمة وهو احراز ان الصلاة لا تسقط بحال، لان هذين الدليلين لا يشرعان، إنما ينفيان، دليل لا ضرر، ينفي الحكم الضرري لكن لا يثبت الأمر بالباقي.

فنحن نحتاج الى ضميمة (لا تسقط الصلاة بحال). وقد يتمسك لذلك بأدلة البدلية (المريض يصلي قائما فإن لم يستطع صلى جالسا). وقد ذكر سيدنا في المقام ان ادلة البدلية تشمل المقام بشرط تنقيح الموضوع، أي بشرط من خاف حدوث الضرر متضرراً. فهل ان من خاف حدوث الضرر متضرر؟ فهذا هو محل البحث. **وقد ذكرت في كلمات الاعلام عدة وجوه لإثبات ان الخوف يلحق الخائف بالمتضرر.**

**الوجه الأول:** أن يقال: أن نفس الخوف يدرجه في الحرج، اي ان من خاف حدوث الضرر خوفا معتد به عدّ متحرجاً، فيقال: وجوب القيام في حقه وهو خائف من القيام خوفاً معتداً به وجوب حرجي، فمقتضى دليل (لا حرج) نفيه، {ما جعل عليكم في الدين من حرج}. وهذا متربط بدرجة من درجات الخوف.

**الوجه الثاني**: أن الخوف امارة عقلائية لم يردع عنها الشارع، ومقتضى انها امارة عقلائية حجيتها شرعاً، فمتى ما خاف المرض اعتبر مريضاً، ومتى خاف الضرر اعتبر متضرراً، وهكذا. لأن الخوف أمارة عقلائية. ولا يبعد أنها أمارة عقلائية اذا كانت ناشئة عن منشأ عقلائي، لها سبب عقلائي لا مجرد الخوف الوسواسي او الخوف النفساني، بل الخوف الذي له منشأ عقلائي، فحينئذٍ يعد هذا أمارة عقلائية.

**الوجه الثالث:** أن يقال إن ظاهر الروايات وهو ما ذكره سيدنا في المقام (ج14، ص246)، قال: انا استفدنا التعميم لصورة الخوف من الموارد المتفرقة كالصوم والتيمم، ونحوهما من الموارد التي استشهد الإمام (ع) على سقوط الوظيفة والانتقال الى البدل عند الخوف بدليل نفي الضرر.

فإن ظاهر كلام سيدنا (قده) أن الإمام (ع) في بعض الروايات استشهد على الخوف بأنه مصداق لدليل نفي الضرر. أما الروايات التي ذكرت الخوف فعندنا روايات ذكرت الخوف بدون استشهاد دليل نفي الضرر.فقد ذكر في (الوسائل، ج10، ص218، حديث1، باب19، جواز الافطار لوجع العين): محمد بن علي بن الحسين باسناده عن حريز عن أبي عبد الله (ع) قال: (الصائم إذا خاف على عينيه من الرمد أفطر). وأيضاً نقل في (الوسائل نفس الجزء، ص214، حديث1) محمد بن يعقوب عن احمد ابن ادريس عن محمد ابن احمد عن احمد بن الحسن، عن عمر بن سعيد عن مصدق ابن صدقة عن عمار عن ابي عبد الله (ع): (في الرجل يصيبه العطاش حتى يخاف على نفسه؟ قال: يشرب بقدر ما يسمك رمقه ولا يشرب حتى يروى).أيضاً (الحديث الثالث): ما ذكره صاحب الوسائل في باب التيمم: (ج3، ص348، الحديث7): عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضا (ع): (في الرجل تصيبه الجنابة وبه قروح او جروح او يكون يخاف على نفسه البرد، فقال: لا يغتسل، يتيمم). فيدعى أن اعتماد الخوف من البرد مسوغا للتيمم واعتماد الخوف من الصوم مسوغا للافطار مع الغاء خصوصية الموردين عرفا يعني ان اعتماد الخوف من البرد مسوغا ًللتيمم، واعتماد الخوف من الصوم مسوغاً للإفطار مع إلغاء خصوصية الموردين عرفاً، يعني أن الخوف من الضرر أمارة شرعية يعتد بها، فكذلك الامر في المقام. **الوجه الأخير:** أن يقال ان هذا مفاد صحيحة محمد بن مسلم: سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل والمرأة يذهب بصره فيأتيه الأطباء فيقولون له نداويك شهراً او اربعين ليلة مستلقياً، كذلك يصلي؟ فرخّص في ذلك وقال فمن اضطر غير باق ولا عاد فلا إثم عليه. فإن قول الإطباء لا يورّث القطع عادة بل غايته الخوف ومع ذلك فقد رخّص (ع) فيه وأجرى عليه حكم الضرر مستشهدا بالآية (فمن اضطر غير باغٍ)، ومن المعلوم عدم الفرق بين مورد الصحيحة وغيره من موارد الضرر. يريد القول أن الخوف ليس امارة شرعية، لكن في محل الكلام وردت عندنا رواية تدل على اعتبار الخوف بالضرر في محل الكلام. يصلي مستلقياً.

**ولكن يعلّق على ذلك:** ان ظاهر الرواية ان ما يعد طريقا عقلائيا كقول الطبيب الخبير يعتمد عليه وان لم يحصل الخوف، فبين الرواية ومحل كلامنا عموم وخصوص من وجه. إن حصل خوف من منشأ عقلائي أخذ به إذا سلمنا بالأدلة السابقة وإن لم يقل به الخبير.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 095

### الكلام في مسألة25 : إذا دار الامر بين القبلة والقيام،

فالمكلف إما أن يقوم في صلاته فينحرف عن القبلة، أو أن يحافظ على القبلة فيصلي جالساً، كما إذا صلى في السفينة مثلاً وكانت السفينة مضطربة فهو لا يمكنه أن يستقر على القبلة إلا بالصلاة جالساً ومتى وقف فقد القبلة. فهنا هل يقدم القيام أو يقدم الاستقبال. وهنا تعرض سيد المستمسك إلى أن المقام له صورتان:

**الصورة الاولى**: أن يدور الامر بين القيام والاستقبال الحقيقي، بمعنى ان قام لم يفقد اصل الاستقبال وإنما يفقد الاستقبال الحقيقي وهو مسامتة الوجه للكعبة لكنه لا يفقد الاستقبال التنزيلي وهو انه ما بين المشرق والمغرب فهو اما ما بين المشرق والكعبة أو ما بين المغرب والكعبة.

**الصورة الثانية:** أن يدور الامر بين القيام واصل الاستقبال بحيث لو قام لخرج عن دائرة المشرق والمغرب بل ربما يكون مستدبراً. فهنا صورتان:

**والكلام فعلاً في الصورة الأولى**: وهي ما إذا دار أمر المكلف بين القيام والاستقبال الحقيقي، بمعنى المسامتة عن الكعبة. وقد ذهب جمع، منهم سيدنا (قده) والمحقق الداماد وغيرهم: ان الى الاستقبال هو المقدم، إذا دار الامر بين القيام والاستقبال الحقيقي فالاستقبال الحقيقي مقدم، لأحد وجوه:

**الوجه الاول**: أن يقال ان الاستقبال فريضة والشاهد على كونه فريضة قوله تعالى: {فولي وجهك شطر المسجد الحرام} وأن الإمام (ع) جعل الاستقبال من الخمسة المستثناة في حديث لا تعاد، قال (لا تعاد الصلاة الا من خمسة ... القبلة). ولم يذكر القيام.

ولكن الجواب عن ذلك واضح، فإنه كما ان الاستقبال فريضة فإن اصل القيام فريضة كذلك، بشهادة قوله تعالى {الذين يذكرون الله قياماً} وقد وردت صحيحة أبي حمزة الثمالي في تفسير الآية قال: (الصحيح يصلي قائماً، وقعوداً المريض، قال: ألمريض يصلي جالساً). فأبان ان القيام مما فرضه الله في الصحة.

**الوجه الثاني**: ما ذكره المحقق الداماد في صلاته[[65]](#footnote-65) من أنه: إذا كان لدينا واجبان من واجبات المأمور به وكان دليل احدهما مطلقا اي ليس مقيّداً بالقدرة في لسان الدليل، بينما دليل الواجب الآخر مقيد بالقدرة بحسب لسان الدليل. فإنه حينئذ إذا دار الامر بين المطلق غير المقيد بالقدرة، وبين المشروط المقيد بالقدرة، أو بين المنجز والمعلق، فالنتيجة ورود المنجز على المعلق رافع لموضوعه.

مثلاً: دليل وجوب الحج مشروط بالقدرة، (لله على الناس من استطاع اليه سبيلاً)، أما دليل بعض المحرّمات كحرمة الظلم، وحرمة عدم أداء الدين ليس مشروطاً، فلو توقف الحج على مقدمة محرمة، قالوا: إن دليل الحرمة وارد على دليل الحج لأن دليل الحج مشروط بالاستطاعة ومن كان حجة مستلزما لمحرم فليس بمستطيع، فدليل التحريم وارد على دليل الحج. فالمحقق الداماد (قده) يريد أن يطبق هذه الكبرى على محل كلامنا، فيقول: إذا جئنا لدليل الاستقبال وجدناه مطلقاً، تقول الآية (قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة تراضاها فولي وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره). وقال: (لا صلاة الا الى قبلة) وقال: (لا تعاد الصلاة الا من خمسة، الوقبة والقبلة والطهور والركوع والسجود).

بينما دليل القيام مشروط بالقدرة، قال في صحيحة جميل ابن دراج: (سألته عن حد المريض الذي يصلي جالساً؟ قال: ان الرجل ليوكع فيحرج وأنه اعلم بنفسه، إذا قوي فليقم). فبما أن دليل الاستقبال منجز ودليل القيام معلّق فإذا دار أمر المكلف وهو في السفينة أو في المركبة الفضائية ودار الامر بين الاستقبال والقيام، فإن دليل الاستقبال منجز، بينما دليل القيام يقول: إذا قوي فليقم. فيعد دليل الاستقبال المنجز واردا على دليل القيام رافعاً لموضوع، فأنت غير قادر على القيام فانت مطلوب بواجب منجز في حقك وهو الاستقبال.

**يلاحظ على ما أفاده: أولا**: هذا مبني على عدم انصراف دليل التكليف لفرض القدرة، واذا فرضنا انه منصرف الى القدرة، فإذا قال لا صلاة الا الى القبلة، يعني ان كنت قادراً، فإذا فرضنا أن دليل التكليف منصرفٌ عرفاً للقدرة فلا فرق بين الدليل الذي أخذ في لسان دليله القدرة أو لم يؤخذ، غاية ما في الامر هذا بظهور لفظي وذاك بظهور ارتكازي.

**ثانياً:** لو سلّمنا بما أفيد، لكن هل القدرة المأخوذة في دليل القيام وهي قوله: إذا قوي فليقم. بمعنى القدرة البدنية أو بمعنى القدرة على الامتثال ولو بأن لا يزاحم واجبا آخر. فالمحقق الداماد (قده) استفاد من القدرة المأخوذة في لسان دليل شرطية القيام، القدرة بالمعنى الأعم، أعم من القدرة البدنية واعم من المزاحمة بواجب آخر، يعني متى ما زوحم القيام بواجب شرعي انتفت القدرة على القيام، هذا معناه أن المراد من القدرة الأعم من القدرة التكوينية، وهذا مما لا شاهد عليه، فإن المتفاهم عرفاً من قوله (إذا قوي فليقم) القدرة البدنية التكوينية، لا القدرة بالمعنى الأعم، بحيث يكون مجرد مخاطبته بواجب آخر معجزاً عنه.

نعم، لو زاحمه محرّم أهم، فإن العرف يرى أن دليل الحرمة الأهم معجّز. كما في مسألة الحج. فلو فرضنا أن الحجّ متوقف على مقدمة محرّمة وكانت حرمة المقدمة أهم أو محتمل الأهمية، كعدم أداء الدين أو ظلم الغير، فيقال حينئذ: نعم ان تحريم المقدمة مُعجّز عرفاً عن الحج. إذن بالنتيجة لو زاحم الصلاة قائما محرّم أهم فإن دليل حرمته معجز عرفا عن الصلاة قائماً، هذا لا اشكال فيه. إنما إذا دار الامر بين واجبين استقلاليين كالصلاة قائماً أو الازالة أو واجبين ضمنيين كالقيام والاستقبال فإنه لا يعد عاجزا بمجرد مخاطبته بالاستقبال.

**ثالثاً:** هل اغمض المحقق النظر عما ورد في الرواية الواردة في السفينة؟ والرواية هي: صحيحة الحلبي (حديث 1 باب13 من ابواب القبلة)، عن الحلبي سأل أبا عبد الله (ع) عن الصلاة في السفينة؟ قال: (يستقبل القبلة ويصف رجليه، فإذا دارت واستطاع أن يتوجه الى القبلة وإلا فليصلي حيث توجهت به، وإن أمكنه القيام فليصلي قائماً وإلا فليقعد ثم يصلي).

فإن ظاهر هذه الرواية أن الاستقبال مشروط بالاستطاعة والقدرة، وان الاستقبال والقيام في عرض واحد، فاشترط الاستقبال بالاستطاعة واشترط القيام بالاستطاعة. بل قد يقال: ظاهر هذه الرواية مع أن الدوران بين القيام والقبلة أمر متعارف في السفينة، يعني من الحوادث المترقبة انه لم يجمع بين القيام والاستقبال، مع ذلك في هذا الفرض جعل الاستطاعة على القبلة غير مشروطة بعدم القيام، والعجز عن القيام، بل قال: متى ما يمكنه ان يتوجه الى القبلة فليتوجه حيث ما شاء، ولم يقل: فليتوجه حيث ما شاء ان لم يكن قائماً أو إذا كان قاعداً.

**الوجه الثالث:** ما ذكره سيدنا (قده) في هذه المسألة في (ص247، ج14): أن دليل شرطية الاستقبال أقوى إطلاقا من دليل شرطية القيام، والسر في ذلك ان مفاد دليل شرطية الاستقبال تقوم الصلاة بالاستقبال، (لا صلاة إلا إلى القبلة). بينما دليل شرطية القيام لي فيه تقوم الصلاة بالقيام، قال: (إذا قوي فليقم)، ومن الواضح أنه إذا دار الامر بين أمرين: أمر يفوت بفوته عنوان الصلاة، وأمر لا يفوت بفوته عنوان الصلاة فيقدم الاول، لأنه لو قدم القيام على الاستقبال فهذه ليست صلاة، بخلاف ما لو قدم الاستقبال على القيام فإنه تحفظ على الصلاة وإن صلى جالساً.

**ويلاحظ على ذلك**: أننا لا نستفيد من قوله (لا صلاة الا الى القبلة) الا الإرشاد إلى شرطية الاستقبال، والمنبّه على ذلك أنه قال أيضاً (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب)، وقال: (لا صلاة لمن لم يقم صلبه في الصلاة)، مع أنهما ليسا مقومين لصدق الصلاة، ولذلك وردت الروايات في سقوط القبلة بمجرد الاشتباه: صحيحة محمد بن مسلم وزرارة، عن أبي جعفر(ع)، (حديث2، باب8، من أبواب القبلة): (يجزي المتحيّر أبداً أينما توجه إذا لم يعلم أين وجه القبلة).

وذكر السيد الحكيم (قده) أن القيام هو المقدم، لأن مع القيام سيتحفظ على القبلة، لأن القبلة ما بين المشرق والمغرب. بخلاف ما لو ترك القيام فإنه سيفقط القيام، فالقيام مراعاته تجتمع مع القبلة، لأن القبلة ما بين المشرق والمغرب، بينما القبلة مراعاتها تفقد القيام من أصله. وقد اعتمد في هذا على صحيحة معاوية بن عمار، (حديث1، باب10): (سأل الصادق (ع) عن الرجل يقوم في الصلاة ثم ينظر بعد ما فرغ فيرى انه انحرف عن القبلة يمينا وشمالاً؟ فقال له: قد مضت صلاته وما بين المشرق والمغرب قبلة). ولكن سيدنا (قده) يقول مورد الرواية الجاهل أو الناسي، أما تعميمها حتى لحال الاضطرار فهذا مما لا شاهد عليه.

**الصورة الثانية**: إذا دار الامر بين القيام واصل الاستقبال، فقد قدم السيد الحكيم القيام، فقال: لأن القيام جزء والاستقبال شرط. ولو فرضنا أن كليهما شرط، فإن القيام شرط خارجي، بينما الاستقبال شرط بالإضافة، يعني بإضافة الجسم إلى القبلة.

وكلاهما كما ترى، فإن مجرد كون احدهما جزءا والآخر شرطاً ليس مبررا للتقديم. وقد ساوى الإمام بين الشروط والأجزاء في (لا تعاد) فجعل من الخمسة المستثناة شروطاً وأجزاء**.**

**ثانياً:** بأن القيام على بعض المباني شرط وليس بجزء. وأما دعوى ان القيام شرط خارجي والاستقبال شرط بالاضافة فهذا مجرد استحسان. لأن الاستقبال أيضاً شرط خارجي حيث يراعى توجه مقاديم البدن إلى تمام حالات الصلاة.

**فتلخص مما ذكرنا**: أن الصحيح هو التخيير، فلا موجب لتقديم القيام على الاستقبال ولا العكس في كلتا الصورتين، ولو وصلت النوبة لدليل الأصل العملي فإن المقام من دوران الأمر بين التعيين والتخيير. فتجري البراءة عن تعين كل منهما، والنتيجة أنه مخيّر.

يأتي الكلام حول القراءة إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 096

### فصل في القراءة في الصلاة

ولا نتكلم عن وجوب الفاتحة وجزيئتها، لأنه معلوم بالضرورة بين المسلمين قاطبة. وإنما الكلام في وجوب السورة بعدها.

فإن هذا هو محل الكلام، حيث ذهب مشهور العلماء إلى وجوب سورة كاملة بعد الفاتحة في الفريضة حال الاختيار.

لكن خالف في ذلك بعض القدماء وبعض المتأخرين.

ومنشأ الخلاف في وجوب سورة كاملة بعد الفاتحة في صلاة الفريضة في حال الاختيار هو: اختلاف الروايات. فالكلام فعلاً في عرض طائفتين من الروايات، إحداهما دالة على وجوب السورة، وأخرى على عدمها.

فالكلام في الطائفة الأولى: حيث استدل صاحب الجواهر (قده) على وجوب سورة كاملة في صلاة الفريضة، في حال الاختيار، بعدة روايات. نتعرض إليها لنعرف دلالتها على الوجوب:

الرواية الاولى: صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله (ع)، قال: (لا بأس بأن يقرأ الرجل في الفريضة بفاتحة الكتاب في الركعتين الاوليين إذا ما اعجلت به حاجة أو تخوف شيئاً).

فان ظاهر الرواية بدواً، تعلق عدم البأس بالقراءة حيث قال(لا باس بأن يقرأ بفاتحة الكتاب) والحال انه لا يتوهم لدى مسلم بأسا في قراءة فاتحة الكتاب في الفريضة، فهذه قرينة على أن متعلق عدم البأس الاقتصار (لا بأس بأن يقرأ) يعني لا بأس بأن يقتصر على قراءة فاتحة الكتاب في الركعتين الأوليين إذا ما أعجلت به حاجة أو تخوف شيئاً. وإلا لا معنى ان يقول لا باس ان تقرأ الفاتحة إذا اعجلتك الحاجة، فإذن لا محالة مقصوده: لا بأس أن تقتصر على الفاتحة، إذا أعجلتك حاجة أو تخوفت شيئاً.

ووجه الاستدلال حينئذٍ على الوجوب (وجوب السورة) أن هذا مقتضى مفهوم الشرط، لأنه قال (لا بأس أن تقتصر على قراءة الفاتحة إذا اعجله حاجة. مقتضى مفهوم الشرط أنه إذا لم يكن في عجلة ولا خوف فإن في الاقتصار على الفاتحة بأساً. والبأس ظاهر في المنع، فمقتضى ذلك استفادة وجوب السورة.

أشكل على هذا الاستدلال بعدة مناقشات:

المناقشة الأولى: ما أشار اليه صاحب الجواهر والسيد الداماد: انه لا يستفاد من التعبير (لا بأس) فيه بأس الترخيص مقابل اللزوم واللزوم مقابل الترخيص. حيث استعملت هذه الكلمة في موراد يقطع المرتكز المتشرعي فيها بالندب وعدم الإلزام، فيقال (لا بأس، وفيه بأس)، مع ان المورد مورد ندب وليس مورد الزام.

منها ما ورد في باب الأذان والإقامة، وقد تعرّض له سيدنا (قده) في (ج13، ص264و265):

منها: ما في الوسائل: (حديث4، باب 21من أبواب الأذان والإقامة) صحيحة ابي عبيدة الحذاء. قال: (رأيت أبا جعفر (ع) يكبّر واحدة واحدة في الأذان، فقلت له لم تكبر واحدة واحدة؟ فقال ع: لا بأس به إذا كنت مستعجلاً).

فهل يستطيع ان يقول: ان مقتضى مفهوم الشرط ان في الاقتصار على الواحدة في الأذان بأسا بمعنى الحرمة أو بمعنى المنع. أو ان المفهوم من الجملة ان الأذان المأمور به هو ما كان مثنى مثنى. فلا بأس بتركه إذا كنت مستجعلاً. معناه إذا لم تكن مستعجلا فلا يتحقق المأمور به في الواحدة، لا انه محرّم.

ومنها: صحيحة الحلبي (باب5، من ابواب الأذان والإقامة) عن الرجل: (هل يجزيه في الحضر إقامة ليس معها أذان؟ قال: نعم لا بأس به).

فالتعبير (يجزيه) و(لا بأس به)، هل يستفاد منه أنه مقابل الالزام، أم أن هذا تعبير متعارف، أنك في بعض الأحوال وفي بعض الأعذار المأمور به واجبا ومستحبا لا بأس بالكيفية الناقصة أو لا بأس بتركه.

ورواية أبي بصير: عن أبي بصير عن أبي عبد الله (ع): (لو أنّ مؤذنّاً أعاد في الشهادة أو في حيّ على الصلاة أو في حي على الفلاح المرتين والثلاث واكثر من ذلك إذا كان اماماً يريد به جماعة القوم ليجمهم لم يكن به بأس). فإذا لم يقصد بذلك، فهل فيه بأس؟ بمعنى الحرمة والمنع؟ أم انه إذا لم يكن هناك عذر فلا يتحقق بذلك ما هو المأمور به في حقه. هذا ما اشكل به أولاً على الدلالة.

وقد أجاب سيدنا الخوئي (قده) عن ذلك:

إن ظاهر المستفاد من مفهوم الشرط هو الوجوب، أي ان ظاهر المستفاد من مفهوم الشرط أن فيه بأساً، وهذا ظاهر في الوجوب، وإنما يرفع اليد عنه ويحمل على الاستحباب في باب الأذان والإقامة لقيام دليل خارجي على جواز تركه، وحيث إن الدليل مفقود في محل كلامنا فنأخذ بظهور المفهوم في كون الترك محل بأس، وهذا يدلُّ على المنع والإلزام بذلك.

المناقشة الثانية: ما ذكرها صاحب الحدائق، قال كلمة بأس في ظهورها الاولي لا تقتضي المنع، مع غمض النظر عن الاستعمالات الواردة في الروايات والنصوص، بل لو خلينا وكلمة (بأس) في ظهورها الحاقي اللغوي لا يستفاد فيها الحرمة ولا يستفاد منها المنع، إذا قيل بهذا العمل بأس، غاية ما يستفاد منه أن فيه حزازة، والحزازة أعم من التحريم.

ولكن سيدنا الخوئي (قده) استدل بالصحاح للجوهري، ففي الصحاح قال: البأس هو الشدة.

ولكن مجرد ذكر صاحب الصحاح أن البأس بمعنى الشدة، لا يستفاد منه أن البأس مساوق للحرمة، فالحزازة قد تكون مغلّظة وقد تكون غير مغلّظة، وبالجملة فإشكال صاحب الحدائق فيه وجه.

الاشكال الثالث: ما ركز عليه صاحب الجواهر والسيد الداماد، أن التعليق على العجلة والخوف لسان الندب عرفاً. فلا يحتمل بحسب المرتكزات المتشرعية ان يسقط الواجب بمجرد الحاجة الدنوية أو العجلة، فإذن نفس قوله (لا بأس أن يقتصر إذا ما اعجلت به حاجة أو تخوف شيئاً)، نفس هذا التعليق أي تعليق عدم البأس على الحاجة أو الخوف فهذا شاهد على ان الحكم استحبابي إذ المعروف والمعهود في الأوامر العقلائية والعرفية، فضلاً عن الأوامر الشرعية أنها لا تسقط بمجرد العجلة. فإذن إذا لم يكن من المألوف ولا من المتعارف ولا المعهود ذلك، فهذه آية الحمل على الاستحباب.

لكن السيد الخوئي في (ص 266) قال: إن دلالة الصحيحة على الوجوب تامة، نعم يستفاد منها أن وجوب السورة ليس على حذو سائر الأجزاء بل هي دونها في الاهتمام فيسقط وجوبها بمجرد الاستعجال العرفي لأمر دنيوي أو أخروي ولا يناط ذلك بالبلوغ حد الضرر أو العسر، كما في سائر الواجبات، لكنه لا ينافي أصل الوجوب.

لكن المستشكل لا يدعي المنافاة عقلاً، إنما يقول بأن هذا حسب المرتكزات العرفية آية الندب.

الصحيحة الثانية: صحيحة منصور بن حازم، قال: قال ابو عبد الله (ع): (لا تقرأ في المكتوبة باقل من سورة ولا بأكثر).

وجه الاستدلال بها: ان وجه النهي على النقص أو الزيادة شاهد على ان أصل السورة مفروغ عنه، أي ان الإتيان بأصل السورة امر مفروغ عنه ولازم، إنما الكلام في المقدار، هل يجب قراءة سورة كاملة أم لا؟ لذلك توجه النهي على النقص والزيادة، مما يدل على ان اصل الامر مفروغ عنه.

وناقش فيها صاحب المدارك سنداً ودلالة. أما الخلاف في السند فللخلاف في عبارة النجاشي ما هو ظاهرها؟ حيث ورد في طريقها محمد بن عبد الحميد، وقد قال النجاشي عنه: (محمد بن عبد الحميد بن سالم العطّار، أبو جعفر، روى عبد الحميد عن أبي الحسن موسى (ع) وكان ثقةً، من أصحابنا الكوفيين له كتاب النوادر). فلذلك ذهب صاحب المدارك إلى أن التوثيق إلى الأب عبد الحميد، وقد سكت عن ولده محمد، فلذلك لا توثيق لولده محمد إلا وروده بالكامل أو في تفسير علي بن إبراهيم، وهذا لم يثبت دلالته على التوثيق. إذن هل أننا ننطلق من العطف، أو ننطلق من قوله (له كتاب) فسيدنا الخوئي (قده) في المعجم: انطلق من العطف. قال: (و) التعبير بالواو شاهد على أن التوثيق راجع للأب، لأنه قال: روى عبد الحميد عن أبي الحسن موسى (ع) وكان ثقة. فلو ما أتى بالواو لقلنا أنه راجع إلى محمد، (روى عبد الحميد) ثم قال: كان ثقة. يعني أنه هو المترجم له. ولكن الإتيان بحرف العطف شاهد على ان الجملة المعطوف عليها هو (روى عبد الحميد وكان ثقة). هذا منطلق من قال برجوع التوثيق الى الأب. وأما من قال برجوع التوثيق لمحمد، قال: له كتاب النوادر. ومن عادة النجاشي ان لا يترجم الا لمن له كتاب، وعبد الحميد بحسب ما نقل ليس له كتاب، وان كتاب النوادر للولد، فإذا قال: له كتاب النوادر، كان ظاهر قوله (له كتاب النوادر) العود الى محمد، وأنه المترجم له، وأنه لم يعهد ان لأبيه عبد الحميد كتاب النوادر. فإذا عادت هذه الجملة (له كتاب النوادر) إلى محمد، عاد ما قبلها أيضاً وهو قوله (كان ثقة من أصحابنا الكوفيين) إلى محمد أيضاً. فهل نعتمد على حرف العطف أم نعتمد على كلمة (له كتاب النوادر)؟.

لكن الظاهر كما يقول سيدنا (قده) بأن سائر هذه الأوصاف عادة الى المترجم، وذكر أبيه كان من قبيل الجملة المعترضة. وأما الكلام في الدلالة فيأتي عنه

### 097

من صلاة الفريضة. وقد استدل على ذلك بعدّة روايات. وصل الكلام، إلى

صحيحة منصور بن حازم، قال: قال ابو عبد الله (ع) (لا تقرأ في المكتوبة بأقل من سورة ولا بأكثر). وقلنا إن صاحب المدارك ناقش في الاستدلال بالرواية سنداً ودلالة: أمّا سنداً: فبعدم ثبوت وثاقة محمد بن عبد الحميد بن سالم العطّار.

ولكن قد يقال بتوثيقه مضافاً لاستظهار رجوع التوثيق في عبارة النجاشي له، أن النجاشي قال في ترجمة بيان الجزري، قال: كوفي ابو احمد مولى، قال محمد بن عبد الحميد كان خيّراً فاضلاً له كتاب أخبرنا..ألخ. فيقال استشهاد النجاشي بمدح محمد بن عبد الحميد في بيان الجزري وأن بيان كان خيرا فاضلا شاهد على ان محمد بن عبد الحميد في نفسه ممن يعتد بتوثيقاته وكلامه، فلذلك اعتد النجاشي بشهادة محمد بن عبد الحميد في حق بيان الُجزري.

ويؤيده ما في رجال الكشي، حيث قال: ابو عمر محمد بن الوليد الخزاز ومعاوية بن حكيم ومصدّق بن صدقة، ومحمد بن سالم بن عبد الحميد، قال: هم من أجلّة العلماء والفقهاء العدول. ويؤيد ذلك ما في كتاب النجاشي أيضاً في ترجمة سهل بن زياد وابن الضغائري أنه \_ أي، سهل\_ كاتب ابا محمد العسكري (ع) على يد محمد ابن عبد الحميد العطار سنة 255 ه. أي ان محمد بن عبد الحميد كان واسطة في المكاتبة بين الإمام وغيره. فإذا ضمت هذه المؤيدات إلى بعضها البعض فقد يقال أنه يحصل منه الاطمئنان بوثاقة محمد بن عبد الحميد بن سالم العطار. أما من ناحية الدلالة: فقد نوقش في دلالتها بوجوه:

الوجه الاول: أن النهي عن النقص والزيادة جاء بنهي واحد، قال: (لا تقرأ في المكتوبة بأقل ولا بأكثر). فإذا استفدنا عن الأكثر مجرد نهي تنزيهي أي أن القران بين سورتين مكروه، فهذه قرينة على أن النهي عن الأقل أيضاً نهي تنزيهي، وإلا للزم استعمال اللفظ لأكثر من معنى وهو قوله (لا تقرأ). حيث يستفاد من هذا اللفظ الواحد، النهي التنزيهي عن الأكثر، والنهي التحريمي عن الاقل. وهذ من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

إذن استفدنا من الخارج ان النهي عن الاكثر تنزيهي، إذن فالنهي عن الأقل تنزيهي، فلا يستفاد من ذلك وجوب قراءة سورة كاملة.

وأشكل سيدنا الخوئي على ذلك: بأن مبنانا هو ان المراد الاستعمالي دائما واحد، وهو النهي بمعنى طلب الترك، أو الزجر عن الترك أو اعتبار المحرومية، واما استفادة الكراهة أو الحرمة فمن دال آخر وهو حكم العقل. فان النهي اذا اقترن بالترخيص ولو بمخصص منفصل كان كراهة، والا كان تحريماً، فحيث إن المراد الاستعمالي واحد فلم يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى. وحتى لو قلنا بأن استفادة الالزام والرجحان من مقدمات الحكمة مع ذلك المراد الاستعمالي واحد، فكون المراد الاستعمالي واحد لا يختص بمبنى السيد الخوئي، بل حتى على المبنى المعروف من أن اللفظ لا يدل إلا على معنى واحد وهو طبيعي الزجر، واستفادة الكراهة أو التحريم من دوال أخرى. هذه المناقشة الاولى.

المناقشة الثانية: إن المقام محتف بما يصلح للقرينية على الكراهة، فإن كون القران بين السورتين مكروه صالح للقرينية على أن النهي عن الأقل ايضا مكروه مع غض النظر عن نكتة استعمال اللفظ في اكثر معنى. والجواب عن ذلك: لو كانت كراهة القران أمراً ارتكازاياً واضحاً لدى المتشرعة؟ لتم الكلام. ولكان احتفاف الرواية بهذا المرتكز الواضح يشكل صالحا للقرينية على حمل النهي عن الأقل على الكراهة، لكن هذا ليس بواضح، بل هذا محل خلاف بين الاعلام في كونه مكروها أو محرماً.

المناقشة الثالثة: قد يقال: أن النهي عن النقص يدل على الحرمة، لكن لعله من باب حرمة التبعيض، يعني ان حرمة السورة في حد ذاتها ليس أمرا واجباً، لكن بمجرد أن يشرع المكلف في قراءة السورة سيحرم عليه التبعيض. فالتبعيض محرم لمن شرع في السورة لا لأن السورة واجبة، فلعله لذلك كان النهي عن النقص تحريمياً. ل

لكن سيدنا الخوئي، قال: وهذا كما ترى في غاية الضعف، إذ على تقدير عدم وجوب قراءة سورة، فقراءة البعض غير محرم قطعاً، كيف وقراءة القرآن مندوب في جميع الأحوال، فلا يحتمل المنع عن قراءة بعض من السورة. إذن لو كان النهي تحريمياً فلا منشأ له إلا ان الواجب قراءة سورة كاملة.

المناقشة الرابعة: ما ذكره السيد الداماد، قال: لعل النهي عن النقص والزيادة وإن كان تحريمياً، ينهى عن قراءة بعض السورة وينهى عن زيادة سورة. فلنفترض ان النهي تحريميا، لكن غاية ما يدل ان هناك امراً بالسورة أما أن هذا الامر وجوب أو استحباب، فهذا أعم، يريد أن يقول: أنت لست ملزماً بقراءة سورة، وإنما يستحب لك قراءة سورة. لكن لو أردت امتثال هذا الاستحباب فلا يتأتى لا بالنقص، ولا بالزيادة. فالنهي عن النقص أو الزيادة دال على وجود امر بالسورة لكنه لا يدل على ان هذا الامر امر إلزامي.

وأما قراءة بعض السورة بقصد الجزئية فقد ذكر السيد الداماد أن هذه زيادة عمدية مبطلة للصلاة، وسيأتي الكلام الرواية الآتية التعرض لهذه النقطة.

فالنتيجة: أن دلالة صحيحة منصور ابن حازم على جزئية السورة غير واضحة.

الرواية الأخرى: صحيحة معاوية بن عمار، قلت لأبي عبد الله (ع): (إذا قمت إلى الصلاة اقرأ بسم الله الرحمن الرحيم في فاتحة الكتاب؟ قال: نعم. قلت: فإذا قرأت فاتحة القرآن؟ أقرأ بسم الله الرحمن الرحيم مع السورة؟ قال: نعم).

فقد يدعى أن ظاهرها: أن المرتكز المفروغ عنه وجوب سورة، لكنه يسأل هل أن البسملة واجبة فها أم لا؟ فأجاب (ع) بأن البسملة كما هي واجبة في الفاتحة فهي واجبة مع السورة. ولكن هذا غير واضح. فإن سؤاله عن البسملة مع السورة ان السورة مفروغ عن مطلوبيتها، أما عن جزئيتها أو وجوبها فهذا أول الكلام. فذلك لأنها مطلوبة ولو على نحو الرجحان فسأل هل أقرأ معها البسملة أم لا؟ فدل ذلك على ان البسملة جزء من كل سورة. كما ذهب المشهور من علمائنا. وذهب الاردبيلي وتبعه السيد الأستاذ إلى أن البسملة واجب تكليفي. وليس جزئاً من كل سورة، وإنما هو حكم تكليفي، فلذلك لا يجب قصد البسملة من السورة، بل يقرأ بالبسملة وإن كان غافلا عن السورة ثم يدخل في أي سورة شاء، لعدم ثبوت جزئية البسملة من كل سورة بنظرنا.

ومنها: صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله (ع)، قال: (يجوز للمريض أن يقرأ في الفريضة فاتحة الكتاب وحدها، ويجوز للصحيح في قضاء صلاة التطوع بالليل والنهار). فوجه الاستدلال: إن مقتضى مفهوم الوصف حيث قال (يجوز للمريض ان يقرأ فاتحة الكتاب وحدها) مقتضى مفهوم الوصف انه لا يجوز ذلك مطلقا وهذا يعني ان قراءة السورة واجب.

فان قلت: أن مفهوم الوصف ليس بحجة، فلعل الوجه في ذكر المريض بيان عدم الاستحباب في حقه، يعني ان قراءة السورة إنما هي مستحبة راجحة في حق الصحيح لا في حق المريض.

قلت: لقد حققنا في الأصول ان الوصف وان لم يكن له مفهوم كلي بمعنى انتفاء طبيعي الحكم عند انتفاء الوصف، لكن له مفهوم جزئي، بمعنى عدم ثبوت الحكم لطبيعي الموضوع. فإذا قال: في الغنم السائمة زكاة. فإن السائمة وإن لم يدل على انتفاء طبيعي الزكاة عند انتفاء السوم، لكنه يدل على أنه ليس مطلق الغنم موضوعاً للزكاة، بل هذا المقدار يدل عليه، وإلا لكان ذكر القيد لغواً، فمقتضى احترازية القيد أن الحكم لم يثبت للموضوع مطلقاً.

واعترض الشيخ الأستاذ البروجري (قده) في حاشية الكتاب: بأن الذي حققه (دام ظله) في الاصول حسب ما ضبطناه عنه هو اختصاص المفهوم بالوصف المعتمد على الموصوف دون غير المعتمد. أي لو قال في الرواية: يجوز للمكلف المريض في الفريضة ان يقرأ فاتحة الكتاب، لتم كلامه. أما هو قال: يجوز للمريض، وهذا وصف غير معتمد على الموصوف، والوصف غير المعتمد على الموصوف كاللقب لا مفهوم له. فكيف بنى هنا على المفهوم؟. ولكن ذكر (قده) في (مصباح الاصول، ج2، ص309): بأنه لا فرق في نكتة الاحترازية المثبتة للمفهوم بين الوصف المعتمد وغيره). بما ان النكتة في ثبوت المفهوم الجزئي هي الاحترازية فلا فرق في هذه الاحترازية بين ان يكون الوصف معتمداً على الموصوف أو غير معتمد.

لكن في (المحاضرات، ج4، ص280)، فرّق بينهما، وقال: إن محل الكلام في ثبوت المفهوم هو الوصف المعتمد. أما غير المعتمد كما لو قال: أكرم عالماً. فإنه لا يدل على عدم وجوب إكرام غير العالم، فلعل العادل أيضاً يجب اكرامه وإن لم يكن عالماً، قال: لأن (عالم) وإن كانت بحسب التحليل شيء مركب ذات، وعلم. ولكنه بحسب المنسبق العرفي عنوان بسبط واحد. إذن من هنا نفهم أن النكتة عنده في الفرق بين المعتمد وغير المعتمد لا على الصياغة اللفظية، يعني ذكر في اللفظ وموصوف أو لم يذكر، حتى يناقشه الاستاذ بأن هذا خلاف ما ضبطانه عنه في الأصول. بل النكتة عنده ان السياق (سياق الجملة) ظاهر في ان هذا مجرد وصف، إذن لابد له من موصوف، أو ان هذا اسم مشير لمسمى معيناً، فهذا ليس معتمداً على الموصوف. مثلاً: اذا قلت: اكرم العسكري. صحيح ان العسكري وصف له في البداية، لكن لما غلب إطلاقه عليه صار بمثابة اسم من اسمائه. فهذا ليس وصفاً معتمداً على الموصوف، بله و كسائر الاسماء لا ينعقد له مفهوم. ولكن إذا غلب استعماله على شخص أو قبيلة صار من قبيل الاسماء والألقاب، فإذا ذكر فليس من الوصف المعتمد على الموصوف. وأشباه ذلك. فسيدنا الخوئي بحسب ما انضبط من كلماته، لا تنافي بينها، فهو كما قرّر في (مصباح الأصول): أن نكتة الاحترازية لا فرق فيها بأن يكون الوصف في اللفظ معتمدا على الموصوف أو غير معتمد ما دام ظاهراً انه وصف وقيد، فمقتضى ذلك ثبوت المفهوم الجزئي له، كما في محل كلامنا. وهي مسألة صحيحة ابن سنان.

ولكن نوقش في الرواية من جهات أخرى: أولاً: ما ذكره السيد الداماد، إن مقتضى إطلاق المريض، ان للمريض يجوز له الاقتصار على الفاتحة وإن لم يكن الامر حرجياً في حقه، وهذا ينسجم مع كون الحكم استحبابياً، وإلا لو كان الحكم لزومياً لم يسقط عن المريض بمجرد مرضه وإن لم تكن القراءة حرجية في حقه. إلا أن يقال أن مناسبة الحكم والموضوع ظاهرة في أن المريض الذي يتحرج من قراءة السورة. وليس كل مريض والذي لا تثقله القراءة في شيء. ثانياً: إن مقتضى الفقرة الثانية (ويجوز للصحيح في قضاء صلاة التطوع بالليل والنهار) سقوط السورة في قضاء النافلة، وحمل القضاء على الأداء غير عرفي في النصوص. ظاهر كلمة القضاء في النصوص القضاء مقابل الاداء. وبالتالي فمقتضى المفهوم ان السورة ثابتة في أداء النوافل ساقطة في قضائها، وحيث إن ثبوت السورة في الاداء ليس واجباً، بل راجح، فهذه قرينة على ان السورة في حق الصحيح في الفريضة إنما هي على نحو الرجحان لا على نحو اللزوم. ولكن، قد يقال: بأن هذا لو كان من الواضحات وهو أن لا تجب سورة في النافلة ولو وجوباً شرطياً فيمكن أن يشكل قرينة على أن المراد بالثبوت في الصحيح هو الاستحباب، ولكن لم يتضح ذلك في زمن صدور النص.

المناقشة الثالثة: على فرض دلالة قوله (يجوز للمريض في المكتوبة أن يقرأ فاتحة الكتاب وحدها) دلالتها على وجوب سورة لو لم يكن مريضاً، فلا دلالة لها على وجوب سورة كاملة، بل غايتها الدلالة على اصل وجوب السورة، اما وجوب سورة كاملة، فلا دلالة للرواية على ذلك.

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (ع): قال: (سألته عن الرجل يقرأ السورتين في الركعة؟ فقال: (ع): لا، لكل ركعة سورة).

فاستفادوا منها جزئية السورة من كل ركعة. ولكن هذا ليس مفيداً، لأنه هل السؤال عن القران بين السورتين؟

أو السؤال عن جزئية القران؟. فإذا كان السؤال عن جزئية القران، يقول له: هل القران بين السورتين جزء أم لا؟ قال: لا، الجزء سورة واحدة لكل ركعة. فحينئذ الاستدلال تام. ولكن قد يقال، بل هو الظاهر: أن السؤال عن مشروعية القران بين السورتين لا عن جزئية القران بين السورتين، فأجاب الامام بأن القران بين السورتين غير مشروع، ان لكل ركعة سورة. يعني المشروع سورة واحدة. وأما أنه جزء أم ليس بجزء فليس في مقام بيانه.

### 098

ما زال الكلام في الروايات التي استدل بها على وجوب قراءة سورة كاملة بعد الفاتحة.

**ومن هذه الروايات:** صحيحة زرارة، التي تعرض لها سيدنا الخوئي (قده) في (ص270، ج14)، قال (ع): إن ادرك من الظهر أو من العصر أو من العشاء ركعتين وفاتته ركعتان، \_اي ان المأموم إذا ادرك من صلاة الجماعة ركعتين فقد فاتته ركعتان\_، قرأ في كل ركعة مما أدرك خلف إمام في نفسه بأم الكتاب وسورة، فإن لم يدرك السورة تامة أجزأته أم الكتاب).

**وتقريب الاستدلال**: أن الامر بقراءة الفاتحة وسورة في الركعتين التي أدركهما من صلاة الجماعة ظاهر في الارشاد الى جزئية السورة، اذ لو لم تكن السورة جزءاً من الصلاة المكتوبة لما أمر الإمام (ع) المأموم إذا التحق بالجماعة أن يقرأ في أوليي الركعتين بفاتحة وسورة. قال: (قرأ في كل ركعة مما أدرك خلف إمام في نفسه بأم الكتاب وسورة).

فإن قلت: إن الأمر وارد في مقام توهم الضمان، أي أن المكلف يتوهم أنه إذا التحق بالجماعة سقطت عنه القراءة في الصلاة فلا يجب عليه القراءة لانه التحق بالجماعة وان كان التحاقه في ركعتين اخريين، فالامام في مقام توهم الضمان قال: لا ضمان، تقرأ الفاتحة والسورة، وبما ان الامر وهو (قرأ) وارد في مقام توهم الضمان فلا يستفاد منه الا ان الامام لا يضمن عنك الفاتحة والسورة ما دمت قد ادركت ركعتين، اما ان ذلك واجب أو راجح فليست الرواية في مقام بيانه، بل غاية مفادها ان الامام لا يضمن عنك، بحيث لو كانت السورة راجحة فالرجحان ما زال ثابتاً في حقك ولا يسقط عنك بالائتمام. فكيف يستفاد من هذه الصحيحة لزوم السورة.

**فأجاب عن هذا الاشكال سيدنا (قده):** لا مضايق من أنها سيقت لدفع توهم الامام عن المأموم حتى المسبوق وأن الضمان خاص بالاوليين دون الاخريين، لكنه لا ينافي ورود الامر في مقام التشريع وظهوره في الوجوب كما ذكرنا.

فهو يدعى (قده) ان الامر وان ورد في مقام دفع توهم الضمان لكنه ايضاً في مقام التشريع، فيصح الاتكاء عليه لإثبات الوجوب والجزئية.

ولعل مقصوده أنه لو كان ما يتوهم سقوطه الا وهو السورة، ليس بلازم لما تصدى الامام ابتداء لبيان قراءته، لان الامام ليس في مقام جواب سؤال بل هو ابتداء يقول: (ان ادرك ركعتين قرأ أم الكتاب وسورة)، فلماذا يتصدى لبيان أمر راجح فقط لانه لا يتوهم ضمان الإمام له. فلولا أنه لازم لما تصدى الإمام لبيان الإتيان به إن أدرك من صلاة الجماعة ركعتين، خصوصاً وأنه قال في الذيل: (وإن لم يدرك السورة تامة أجزأته).

فإن التعبير بـ(أجزأته) كاشف عن اللزوم. فمجرد كون الامر في مقام دفع توهم الضمان، لا ينفي ظهوره في الوجوب والإرشاد الى الجزئية.

ولكن، السيد الداماد صاغ الاشكال بنحو آخر. فذكر أن مراجعة هذا الباب في صلاة الجماعة تفيد إلى أن الإمام في مقام بيان أمر آخر.

فذكر في (الوسائل، ج8، ص 387، الحديث1، باب47) رواية الحلبي: عن أبي عبد الله (ع)، قال: إذا فاتك شيء من الإمام فاجعل أول صلاتك ما استقبلت منها ولا تجعل أول صلاتك آخرها).

أي أنك إذا التحقت بصلاة الجماعة والامام في الركعتين الاخيرتين فوظيفة الامام التسبيح، فلا يعني ان وظيفك التسبيح، بل فاجعل اول صلاتك ما استقبلت منها ولا تجعل أول صلاتك آخرها، كما يفعل امام الجماعة.

**ومنها:** (حديث6، نفس الباب): رواية طلحة بن زيد عن ابيه عن علي (ع)، قال: (يجعل الرجل ما أدرك مع الإمام اول صلاته؟ قال جعفر(ع): وليس نقول كما يقول الحمقى).

\_أي هناك قول للعامة أنه وإن التحق به في الركعتين الاخريتين، فإنه يأتي بما يأتي به الإمام. فالإمام يقول: نحن نقول يجعل أول صلاته ما أدرك.

ومنها: (حديث7)، عن احمد بن النظر، عن رجل عن أبي جعفر (ع)، قال، قال لي: (أيّ شيء يقول هؤلاء في الرجل إذا فاته مع الإمام ركعتان؟ قال: يقولون يقرأ في الركعتين بالحمد والسورة. فقال: هذا يقلب صلاته فيجعل أولها آخرها؟ فقلت كيف يصنع؟ فقال: يقرأ بفاتحة الكتاب في كل ركعة).

وقد فسرها الشيخ في الاستبصار: بأن المنظور فيها الركعتان الأخيرتان، فكأن المأموم حينما أدرك الإمام في الركعتين الأخيرتين اعتبر المأموم الركعتين الأخيريتين للامام ركعتين اخيرتين له، فقرأ فيهما بفاتحة الكتاب وحدها أو سبّح، ثم لما جاء للركعتين الثانيتين وسبح ، قرأ فيها بفاتحة الكتاب وسورة، فجعل آخر صلاته أولها، لذلك قال الإمام (ع): (هذا يقلب صلاته فيجعل أولها آخرها؟ فقلت أي شيء يصنع؟ قال: يقرأ بفاتحة الكتاب في كل ركعة).

فظاهر هذه الروايات بحسب ما أفاد السيد الداماد (قده) أن هناك نوع احتكاك بين الخاصة والعامة في وظيفة المأموم إذا التحق بالركعتين الاخيرتين. فهذه الروايات تقول: إذا التحق بالركعتين الاخيرتين فلا يقلب صلاته بأن يجعل أولها آخرها، بل يمشي كما هو المعهود، وكأنه ابتدأ صلاته مفرداً. فكما أنه لو بدأ صلاته مفرداً لقرأ الفاتحة وسورة، فكذلك إذا التحق بالركعتين الاخيرتين. فالرواية في مقام البيان من هذه الجهة، أن لا يقلب، لا أنه في مقام بيان التشريع كما يقول سيدنا الخوئي، وجزئية السورة ولزومها.

ولم يتنقح لنا ظهور الرواية في الارشاد الى الجزئية أو الوجوب وانما غاية المفاد ان الحكم الثابت للسورة في الركعتين الاوليين يبقى في حقه إذا التحق في الجماعة في الركعتين الاخيرتين. هذا يبقى على ثبوت الزيادة كما افيد في كتاب الحسين بن سعيد، فاذا اختلف نقل الشيخ عن نقل الصدوق عما هو في كتاب الحسين بن سعيد فيكون المقام من باب التعارض في النقل إذا نقلها عن كتاب واحد.

**ومنها:** صحيح محمد بن اسماعيل، قال: (سألته، قلت: أكون في طريق مكة فننزل للصلاة في مواضع فيها الأعراب؟ ايصلي المكتوبة على الارض؟ فيقرأ أم الكتاب وحدها؟ أم يصلي على الراحلة فيقرأ فاتحة الكتاب والسورة؟ قال (ع): إذا خفت فصلي على الراحلة المكتوبة وغيرها. ثم قال: واذا قرأت الحمد والسورة أحب الي. ولا ارى بالذي فعلت بأساً).

**وتقريب الاستدلال**: ان السائل فرض دوران بين القيام وبين السورة، فقال: ان حافظنا على جزئية القيام بان نصلي على الارض قائما، فنترك السورة من اجل الخوف. وإت حافظنا على جزئية السورة فنحن مضطرون لترك القيام بأن نصلي على الراحلة، فيدور الامر بين جزئين القيام وجزئية السورة، والامام (ع) خيّر بينهما، فقال: لا أرى بالذي تفعل بأساً. بمعنى انه ان حافظت على القيام فصليت على الارض تترك السورة، وإن حافظت على السورة فتركت القيام صليت على الراحلة. ولولا أن السورة جزء لما خيّر الإمام بينها وبين القيام الذي لا إشكال في جزئيه ولزومه.

فهذا هو وجه الاستدلال بهذه الرواية.

ولكن سيدنا الخوئي (قده) قال: بل إن هذه الرواية أدل على خلاف المطلوب، والسر في ذلك أن الصلاة على الرحلة لا تفوت فقط القيام، بل إن الصلاة على الراحلة معرض لفوت الاستقرار والاستقبال ومع ذلك قدم الصلاة على الراحلة فهذا يعني ان السورة لو قلنا بوجوبها لكانت مقدمة على جزئية القيام مقدمة على شرطية الاستقرار مقدمة على شرطية الاستقبال وهذا مما لا يحتمل بحسب المرتكز المتشرعي، بعد أن نطقت الروايات بأن السورة تسقط بمجرد العجلة، بعد أن تدل الروايات على أن السورة تسقط بمجرد العجلة، فكيف تكون السورة في عرض القيام والاستقبال، والاستقرار. فهذا أمر مما لا يحتمل، فحيث إنه لا يحتمل كان قرينة على ان مفاد الرواية غير ذلك، ومفاد الرواية: ان الشخص إذا خاف أنه إن صلى على الارض سرق متاعه أو اعتدي عليه، فهو يدور بين وظيفتين متعينتين: أن يصلي على الارض، أو يصلي على الراحلة، وأنه سواء صلى هنا أو صلى هنا، فقراءة السورة أحب الي على كل حال. فقال: إذا خفت فصلي على الرحلة المكتوبة وغيرها، يعني مجرد الخوف يكفيك في الانتقال الى الصلاة على الراحلة. هذا ليس ناظراً الى السورة. وإذا قرأت الحمد والسورة سواء تمكن من الصلاة على الارض أو صليت على الراحلة (فإن قراءتها أحب إلي، ولا ارى بالذي فعلت بأساً).

وهكذا عبّر سيدنا الخوئي (قده) في (ص 273)، قال: بأن إن مفاد الصحيحة أنك إذا خفت فصل على الراحلة وإن لم تخف صل على الارض،كل ذلك على سبيل التعيين، وعلى التقديرين فالصلاة مع السورة أحب إلي، ولا أرى بالذي فعلت من ترك السورة بأساً. وهذا مفاد للاستحباب لا للزوم والجزئية.

**ومنها:** رواية يحيى بن ابي عمران، قال: (كتبت الى أبي جعفر (ع)، جعلت فداك ما تقول في رجل ابتدأ بـ بسم الله الرحمن الرحيم في صلاته وحده في أم الكتاب، فلما صار إلى غير أم الكتاب من السورة تركها؟ فقال العباسي \_المفتي العامي\_ : ليس بذلك بأس. فكتب (ع): يعيدها يعيدها على رغم أنفه).

**ووجه الاستدلال بها على المطلب**: أن كلمة (يعيدها) راجعة الى الصلاة، ولا وجه للأمر باعادة الصلاة مع أنه ترك مجرد البسملة إلا كون السورة الكاملة واجبة، وحيث إنه ترك جزءا من الصلاة الا وهي السورة الكاملة كان حكمه الاولي هو الاعادة.

ونوقش فيها: بأن هناك احتمالين في المقام:

**الاحتمال الاول**: أن مرجع الضمير للسورة أو للبسملة. فكأنه قال: من ترك البسملة، فقبل أن يركع لابد أن يعيد فيقرأ السورة مع البسملة. فالضمير راجع الى السورة، وهذا محل خلاف بين العامة والخاصة، فلا دلالة فيها على جزئية السورة، انما يقول الامر بالسورة وان كان امراً راجحاً لا يسقط بدون قراءة البسملة. لا أنه في مقام بيان جزئية السورة.

لكن سيدنا الخوئي أشكل على ذلك (ص274)، وقال: إن عود الضمير الى السورة بعيد غايته، مخالف للظاهر جداً، فإن المسؤول عنه قضية خارجية فرغ فيها عن تحقق الصلاة، وهذا بطبيعة الحال بعد فراغ المصلي من صلاته لا حين الاشتغال بها كي يتجه الامر باعادة السورة خاصة، وحيث لا يمكن التدارك بعد الفراغ لوجود الخلل لترك البسملة عن السورة عمداً إلا بإعادة الصلاة، كان ضمير (يعيدها) للصلاة.

ولكنه الامر غير واضح، فلعل السؤال عن قضية فرضية، أن من يشتغل بترك السورة فيترك البسلمة ما حكمه؟ فأجابه الإمام أنه لابد له من البسملة فيعيد.

**الاحتمال الثاني**: أن المراد اعادة الصلاة، لكن منشأ الحكم باعادة الصلاة ليس جزئية السورة وإنما منشأ الحكم باعادة الصلاة ما احتمله السيد الداماد، ان من قرأ سورة ناقصة بقصد الجزئية فهذا ليس ذكراً، بل يعد مما ليس بذكر والإتيان بما ليس بذكر عمداً في الصلاة مبطل.

فهو يريد ان يقول السورة ليست جزء، اما ان قرأتها كاملة امتثلت الامر الاستحبابي بها، وإن لم تقرأها كاملة، بل قرأتها ناقصة بقصد الجزئية، فهذا ليس ذكراً. وحيث إنه ليس بذكر كان مبطلاً للصلاة. فهذا وجه الامر باعادة الصلاة.

لكن هذا غايته التشريع، يعني ان من قرأ بعض السورة بقصد الجزئية غايته التشريع أنه ارتكب التشريع في مقام الامتثال، وكون التشريع في مقام الامثتال شيء وأنه ما قاله شيء آخر. ما قاله ذكر، غايته انه شرع في مقام الامتثال، فهذا يبتني على ان التشريع مبطل مطلقاً وإن كان متعلقاً بمقام الامتثال. فتأمل.

### 099

كان الكلام في الروايات التي استدل بها على وجوب سورة كاملة في الركعتين الأوليين من الفريضة. وبقيت من هذه الروايات ثلاثة روايات:

**الرواية الأولى**: صحيحة معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع)، ذكرها سيدنا (ص276)، قال: (من غلط في سورة فليقرأ قل الله هو الله أحد، ثم ليركع). **ووجه الاستدلال**: أنه لو لم يجب قراءة سورة كاملة لما أمره بالعدول إلى قل هو الله أحد قبل الركوع، ولكان يمكن القول، لا بأس بأن يركع، فالامر بالعدول إلى سورة التوحيد ثم الركوع كاشف عن وجوب السورة. **ولكن نوقش في ذلك:**

**أولاً:** بأن الامر بالعدول الى التوحيد لعله من باب أن الامر بالسورة وإن كان مستحبا لكن من شرع في سورة وغلط فلا يتأتى منه امتثال الامر الندبي الا بالعدول الى التوحيد، او لعل منشأ العدول الى التوحيد من باب التكفير، أن من قرأ سورة فغلط فيها فتكفير غلطه أن يعدل الى سورة التوحيد. فدعوى ان الامر بالعدول الى التوحيد كاشف عن أن السورة واجبة في الصلاة غير واضح.

**ثانياً:** ما أشار اليه سيدنا (قده) بأن تقييد السورة المعدول اليه بالتوحيد دليل على الاستحباب لانه قطعا لا يجب العدول الى التوحيد، فالأمر بالعدول إلى التوحيد بخصوصها كاشف عن كون الأمر أمراً ندبياً. لكن سيدنا الخوئي (قده) اجاب عن إشكال الجواهر بأن العدول مبني على أن من شرع في سورة فإن لم يبلغ النصف فله العدول منها الى غيرها، وإن بلغ النصف فليس له العدول منها إلى غيرها إلا إلى التوحيد. فهذا الكلام مبني على هذا المبنى. ولكن حمل الرواية على هذا المبنى الذي اشار اليه في (ص349)، بان هناك قولا انه لا يجوز العدول من سورة الى اخرى بعد بلوغ النصف، واستدل له بمرسلة الدعائم ورواية الشهيد في الذكرى، قال: وروينا عن جعفر بن محمد (ع) أنه قال: (من بدء بالقراءة في الصلاة بسورة ثم رأى أن يتركها ويأخذ بغيرها فله ذلك ما لم يؤخذ في نصف السورة الآخر) \_((وهنا نسختان وهما: 1- ما لم يؤخذ في نصف السورة الأخرى. و2-ما لم يؤخذ في نصف السورة الآخر. وهو الأوجه، اي ما لم يدخل في النصف الآخر من السورة. وهو الذي رجحّه المحقق الهمداني.))\_؟ فاستدل بهذه الرواية على انه لا يجوز العدول بعد بلوغ النصف. [[66]](#footnote-66)

ولكن مضافاً لضعف سندها معارضتها لموثق عبيد بن زرارة وذكره السيد الخوئي في نفس الصفحة: عن أبي عبد الله (ع): (في الرجل يريد ان يقرأ السورة فيقرأ غيرها، قال: له ان يرجع ما بينه وبين أن يقرأ ثلثيها. فليس المدار على النصف، بل على الثلثين، واختلاف التحديد بين الروايات كاشف عن عدم اللزوم واختلاف مراتب الفضل.

ولو سلمنا أن هناك مبنى تدعمه الروايات وهو عدم جواز العدول بعد بلوغ النصف، لكن وجوب العدول إلى سورة التوحيد لم يقل به أحد، ولم تقم عليه رواية. فحمل هذه الرواية على انه نعم تجب سورة كاملة وإنما الامام هنا امر بالعدول الى سورة التوحيد لانه اذا بلغ النصف لا يجوز له العدول الا الى سورة التوحيد، هذا اول الكلام. ودعوى أن هذا هو المستفاد من الرواية. يقول السيد الخوئي، لنفترض انه لا يوجد هذا في رواية أخرى، لكن هذه الرواية تدل عليه. فنلتزم به، هذا فرع دلالة الرواية على الوجوب وهو محل البحث. إذن فاستظهار دلالة الرواية على الوجوب مشكل.

**الرواية الثانية:** صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله (ع)، قال: (إذا افتتحت صلاتك بـقل هو الله أحد وأنت تريد أن تقرأ بغيرها، فامضي فيها ولا ترجع إلا أن تكون في يوم الجمعة فإنك ترجع إلى الجمعة والمنافقين). يقول سيدنا (قده) فقد يقال ان ظاهر الامر (فامضي) دليل على قراءة سورة كاملة. **ولاحظ عليه ملاحظة واضحة،** أن لسورة التوحيد خصوصية، فلعل من تلبس بسورة التوحيد ليس له العدول منها إلى غيرها الا ما استثني، سواء كانت سورة التوحيد واجبة أم مستحبة، ومع هذا الاحتمال فلا يصح الاستدلال بها على الوجوب. **ومنها:** موثقة سماعة، (باب1 من أبواب القراءة، حديث2): سألته عن الرجل يقول في الصلاة فينسى فاتحة الكتاب.... \_الى أن قال\_: فليقرأها ما دام لم يركع فإنه لا قراءة حتى يبدأ بها في جهر او اخفات). فيقال: ان ظاهر الامر (فإنه لا قراءة حتى يبدأ بها) أن هناك ثانية، ولا قراءة إلا بالبدء بها والتثنية بغيرها، (فليقرأ ما دام لم يركع فإنه لا قراءة حتى يبدأ بها في جهر او إخفات). ولكن كما أفيد في (حديث2، باب 28، من ابواب القراءة في الوسائل)، تعرض لهذه الرواية نفسها ونقلها عن التهذيب وفيها (حتى يقرأ): (سألته عن الرجل يقوم في الصلاة فينسى فاتحة الكتاب، قال: فليقل استعيذ بالله من الشيطان الرجيم إن الله هو السميع العليم، ثم ليقرأها ما دام لم يركع، فإنه لا صلاة له حتى يقرأ بها في جهر أو إخفات، فإنه إذا ركع أجزأه إن شاء الله). وبالتالي مع ورود هذا المتن في نسخة أخرى من التهذيب لم يحرز صدور المتن الأول حتى يعتمد عليه في مقام الاستدلال.

مضافاً الى ما ذكر واحتمله السيد الداماد ان هذه الرواية في مقام بيان شرطية الترتيب، وانه سواء كانت السورة بعد الفاتحة واجبة او مستحبة، فإنه لا تتحقق القراءة إلا بتحقيق الفاتحة.

هذا تمام الكلام على الروايات التي استدل بها على وجوب سورة كاملة بعد الفاتحة، ولم يتنقح لنا ظهور واضح في رواية منها، وإن كان بعضها أقرب للدالة على الوجوب من عدمه، مثل صحيحة زرارة التي ذكرها سيدنا الخوئي في (ص270): (قرأ في كل ركعة قرأ في كل ركعة مما أدرك خلف إمام في نفسه بأم الكتاب وسورة فإن لم يدرك أجزأته ام الكتاب). حيث ربما يدعى أن كلمة (أجزأته) ظاهرة في الوجوب. **وكذا نحو:** صحيح ابن سنان الذي تعرض له سيدنا (قده) في (ص266) الذي قال فيه: يجوز للمريض ان يقرأ في الفريضة فاتحة الكتاب وحدها من باب دلالة مفهوم الوصف. هذه اقرب الروايات لدعوى دلالتها على وجوب سورة كاملة. وعلى فرض تمامية دلالته كلاً او بعضاً فهناك طائفة معارضة،

### ما دل على عدم وجوب السورة

والروايات المعارضة على نوعين: **النوع الاول**: ما ظاهره جواز الاقتصار على الفاتحة اختياراً. **فمنها**: صحيحة علي بن رئاب عن ابي عبد الله (ع)، قال: (سمعته يقول إن فاتحة الكتاب تجوز وحدها في الفريضة). وظاهره ان الجواز اختياراً فيكون ظاهراً في عدم وجوب سورة بعدها. ولكن الشيخ في التهذيب وكذلك صاحب الوسائل عن التهذيب نقلها عن علي بن رئاب عن الحلبي، عن أبي عبد الله (ع) انه قال: (إن فاتحة الكتاب تجزي وحدها في الفريضة). ويكفينا في مقام الاستدلال رواية الحلبي فإنها معتبرة.

**ولكن أشكل على الاستدلال بوجوه: الوجه الاول:** يجمع بين صحيحة الحلبي السابقة التي ذكرها السيد الخوئي (ص265) عن أبي عبد الله (ع) قال: (لا بأس أن يقرأ الرجل في الفريضة بفاتحة الكتاب إذا ما اعجلت به حاجة او تخوف شيئاً). فيقال: مقتضى مفهوم الشرط، أنه إن لم تعجله حاجة ولم يتخوف فليس له. فيقيد إطلاق صحيحة الحلبي الثانية بمفهوم الشرط في الأولى، فقول الإمام (ع): (تجزي وحدها في الفريضة) إذا اعجلت به حاجة او تخوف شيئاً. ولكن سيدنا (قده) أفاد بأن هذا حمل للمطلق على الفرد النادر، لان كلامنا في العجلة التي تتنافى مع السورة، فحملها الرواية (تجزي الفاتحة في الفريضة وحدها) حمل هذا المطلق على عجلة او على خوف تتنافى مع قراءة سورة، حمل على فرد نادر. وحمل المطلق على الفرد النادر مستهجن.

**ولكن أشكل عليه**: بأنه لا يختص بالعجلة والخوف بل يشمل المريض، فان سيدنا (قده) في (ص285-286) عندما تعرّض لمسوغات ترك السورة، ذكر المرض، وقال: المريض بأي حالة فرضناه حتى المصلي مستلقيا لا مشقة عليه في أن يقرأ السورة، لعدم احتياجه إلى الإسماع ولو لعدم مخاطب من البشر، وحينئذ نعمل بإطلاق الصحيحة: (يجوز للمريض الاقتصار على الفاتحة). وتحمل على مطلق المريض ولو كان بأصبعه جرح.

فإذا عممنا الجواز لمطلق المريض فحمل هذه المطلقة (يجزي في الصلاة الفريضة وحدها على كل عذر ولو كان العذر مطلق المرض) ليس حملاً على الفرد النادر. لأنك تجوّز ترك السورة لمطلق المرض، ومطلق المرض فرد شائع وليس نادراً.

**الوجه الثاني:** ما أشير اليه في مصباح الفقيه وصلاة السيد الداماد: أنه يمكن حملها على العنوان الثانوي وهو فرض الضرورة، لا فرض العجلة والحاجة، بل فرض الضرورة التي تتنافى مع قراءة السورة. كالعجز عن التعلم، أو ضيق الوقت، او شدّة المرض بحيث لا يكاد يخرج الحرف من فمه. فحينئذ نقول: بأن هذه الرواية محمولة على العنوان الثانوي وهو فرض الضرورة الشديدة.

**فأجيب عن هذا الحمل**: بأن فرض الضرورة الشديدة بين الفاتحة والسورة، بل حتى الفاتحة تسقط، ففي فرض العجز عن التعلم، او في فرض ضيق الوقت مما لا يمكن معه القراءة تسقط حتى الفاتحة، فأي ميزة للفاتحة على السورة؟ والآن يتحدث عن ميزة بين الفاتحة والسورة. فكيف يصح حملها على الضرورة الشديدة. وقد ورد في صحيحة ابن سنان: (إن الله فرض من الصلاة الركوع والسجود، الا ترى ان رجلا دخل الإسلام وهو لا يحسن ان يقرأ أجزأه أن يكبر ويسبح ويصلي). ظاهرها أن مطلق العذر الذي لا يجتمع مع القراءة يكفي في سقوط الفاتحة أيضاً.

**الوجه الثالث:** أن يجمع بينهما بحمل هذه الرواية على التقية، ويقول: هذا فرع استقرار التعارض، ولا تعارض بين هذه الرواية وبين الروايات السابقة اذ يمكن تحصيل الجمع العرفي. بحمل الروايات السابقة التي اسشهد بها على الوجوب على الاستحباب، فلا تصل النوبة للحمل على التقية.

**الرواية الثانية:** رواية سيف، (ج6، الوسائل، ص96، الحديث2، باب32، من ابواب القراءة): عن بكر ابن ابي بكر: (قلت لأبي عبد الله (ع): إني ربما شككت في السورة فلا ادري قرأتها ام لا؟ أعيدها؟ قال: إن كانت طويلة فلا، وإن كانت قصيرة فاعدها). ووجهت الرواية بأن الراوي يقصد سورة معهودة، لانه معتاد على قراءة سورة معينة، فأجابه الإمام أن الذي اعتدت على قراءته سورة طويلة أم لا؟ فاذا سورة طويلة لا تعيد، واذا سورة قصيرة فأعد.

ولكن وجه الاستدلال بهذه الرواية على عدم وجوب سورة كاملة: انه أما المنظور في الرواية ما بعد الركوع او ما قبل الركوع. فإن كان المنظور ما بعد الركوع، فحتى الفاتحة إذا شك في قراءتها يمضي في صلاته ولا يعيد. وإن كان المنظور قبل الركوع فلا فرق بين الطويلة والقصيرة. فاذا كانت السورة واجبة على الاقل يقول له ان يعدل الى سورة غيرها.فتفصيل الإمام بين القصرة والطويلة انه إن كانت طويلة فلا تعدها، وإن كانت قصيرة فأعدها، لا يجتمع هذا التفصيل الا مع القول باستحباب السورة لا مع وجوبها. فتأمل. **والحمد لله رب العالمين.**

### 100

كان الكلام فيما سبق في عرض طائفتين من الروايات: **الطائفة الاولى:** فيما ادعي دلالته على وجوب سورة كاملة بعد الفاتحة.

**الطائفة الثانية**: فما ادعي دلالته على عدم وجوب اصل السورة. ووصل الكلام الى طائفة من الروايات يدعى دلالته على جواز التبعيض في السورة اختياراً. وهي عدة نصوص: **منها:** صحيحة علي بن يقطين في حديث، قال: (سألت أبا الحسين (ع) عن تبعيض السورة، فقال: اكره ولا بأس به في النافلة). فقيل: بأن ظاهر الرواية أن المراد بالكراهة هنا المرجوحية، لا أن المراد بالكراهة الحرمة، لا أننا ندعي أن الكراهة إذا اطلقت في النصوص فإنه يراد بها الكراهة الاصطلاحية، حيث إن الكراهة الاصطلاحية معنى حادث، ولا شاهد على أن التعبير بالكراهة في زمان النص بهذا المعنى الحادث، لكن بخصوصية في هذه الرواية فهمنا ان المراد بالكراهة هو المرجوحية، وذلك لو كان الامام يريد الحرمة لقال ابتداء: لا. (سألت أبا الحسن عن تبعيض السورة فقال: لا، ولا بأس في النافلة). فالعدول عن (لا) مع أنها اسهل واخصر وأوضح في الدلالة على الحرمة إلى قوله (أكره) شاهد عرفي على أنه لا يريد الحرمة، كما أن المقابلة مع قوله (ولا بأس به) في النافلة، مع العلم أنه لا يعتبر في النافلة قراءة السورة فضلاً عن سورة كاملة، مع ذلك قال: (لا بأس به في النافلة) فإن مقتضى المقابلة بينهما أن المراد بقوله (أكره) المرجوحية وأن هذه المرجوحية ترتفع بالنافلة.

كما أن ما ذكره سيدنا الخوئي (ص278، ج14) أن المراد بـ (اكره) الكراهة الشخصية، هذا حمل بعيد، حيث إن السؤال توجه له بما هو مشرع أو مبين للشرع، مضافا الى ان قوله (لا بأس به في النافلة) شاهد على أنه في مقام بيان ما هو الحكم الشرعي، فحمل (أكره) على الكراهة الشخصية حمل غير عرفي.

**ومنها:** صحيحة سعد الاشعري عن الرضا (ع)، قال: (سألته عن رجل قرأ في ركعة الحمد ونصف سورة، هل يجزأه في الثانية أن لا يقرأ الحمد؟ ويقرأ ما بقي من السورة؟ فقال (ع): يقرأ الحمد ثم يقرأ ما بقي من السورة). وظاهره حيث لم يرفع اليد عن الحمد، ورفع اليد عن اشتراط سورة كاملة هو جواز التبعيض اختياراً في السورة.

**ومنها:** صحيحة زرارة، قال: (قلت لأبي جعفر (ع)، رجل قرأ سورة في ركعة فغلط، أيدع المكان الذي غلط فيه ويمضي في قراءته؟ أو يدع تلك السورة ويتحول منها الى غيرها. فقال (ع): كل ذلك لا بأس به). فظاهره انه لا يجب قراءة سورة كاملة، لانه قال كل ذلك لا بأس به. بمعنى أن يبقى على الغلط ويمضي في السورة، مع أنه بناء على ذلك لم يقرأ سورة كاملة بنحو صحيح، (ويتحول منها الى غيرها؟ قال كل ذلك لا بأس به، وإن قرأ آية واحدة فشاء أن يركع بها ركع). وهذا واضح الدلالة على عدم وجوب سورة كاملة.

**ومنها:** صحيحة اسماعيل بن فضل، قال: (صلى بنا أبو عبد الله (ع) أو أبو جعفر (ع) فقرأ بفاتحة الكتاب وآخر سورة المائدة، فلما سلّم التفت إلينا فقال: ألا أني أردت أن أعلمكم). أي أن اقتصاري على آخر سورة المائدة ما أردت به أن اعمل بما هو المستحب من قراءة سورة كاملة إنما أردت به أن اعلمكم أن ذلك جائز، لا تستوحشوا منه إذا فعله الإمام نفسه.

**وأشكل على ذلك بوجهين: الوجه الاول:** ما ذكره الفقيه الهمداني من ان الراوية محمولة على التقية، حيث إن دأب أئمة العامة على عدم قراءة سورة كاملة والدخول في السور الطوال والاقتصار منها على بعض الآيات فجاءت صلاته (ع) في هذا المجرى فتحمل على التقية.

**وأجاب عن ذلك** العلمان سيد المستمسك وسيدنا: بأن هذا الحمل بعيد، لان التقية يكفي فيها بيان الحكم ولا حاجة إلى أن يرتكب الامام عملا يعلّم به انه إذا حصلت تقية فهذه هي الوظيفة. فإن ذلك مؤنة لا مبرر لها من أجل بيان حكم التقية.

**الوجه الثاني**: أن يقال: إن تبعيض السورة كما مضى في صحيحة علي بن يقطين امر مرجوح فكيف يصنع الامام وفي الصلاة. فإنه إذا كان التبعيض امرا مرجوحا فكيف يقوم به الامام وهو في الصلاة؟ الا يمكنه ان يبين ذلك برواية أو ببيان لفظي؟. إذن فمن المحتمل أن هناك عنوانا ثانويا يقتضي تعليمه ذلك وبهذا العنوان الثانوي يخرج عن الكراهة وهو المرجوحية.

**ومنها:** رواية ابي بصير عن ابي عبد الله (ع): (أنه سئل عن السورة؟ أي يصلي بها الرجل في ركعتين من الفريضة؟ قال: نعم إذا كانت ست آيات قرأ منها النصف في الركعة الأولى والنصف الآخر في الركعة الثانية. **)**

**ومنها**: رواية عمر بن يزيد، قال: قلت لأبي عبد الله (ع): (أيقرأ الرجل السورة الواحدة في الركعتين من الفريضة؟ قال لا بأس إذا كانت اكثر من ثلاث آيات.

**ومنها:** صحيحة الحلبي، والكناني، وأبي بصير كلهم، عن أبي عبد الله (ع): (في الرجل يقرأ بالمكتوبة نصف السورة ثم ينسى، فيأخذ في أخرى حتى يفرغ منها، ثم يذكر قبل أن يركع؟ قال: يركع ولا يضره).

**ففي هذه الرواية محتملان: المحتمل الاول:** ما اتكأ عليه سيدنا الخوئي لإفادة أن الرواية تفيد جواز التبعيض. فقال: المراد بالدخول في السورة الاخرى انه دخل عن نسيان لا انه نسي السورة الاولى، تارة نقول نسي باقي السورة، فعدل إلى سورة أخرى، فيقول، لا انه نسي بقية الآيات فعدل وهو متلفت، بل نسي فدخل في سورة أخرى، يعني منشأ دخوله في سورة أخرى ذهوله، رأى تشابها بين آيات هذه السورة وآيات سورة أخرى، فنتيجة للتشابه ذهل فدخل في سورة أخرى. فلا السورة الأولى كاملة، ولا السورة الأخرى، لأنه دخل من السورة الأخرى من النصف، أو من الربع، فنسي أنه يقرأ سورة (الناس) وقرأ (الفلق) من الوسط، فأتمها، فلما أتمها ذكر أنه دخل في سورة الناس، والآن هو قد قرأ بعض آيات سورة الفلق، هل يرجع إلى سورة الناس فيتمها؟. قال يركع. فهذا شاهد على جواز التبعيض. قال: والشاهد على ذلك التعبير بـ(حتى يفرغ)، (في الرجل يقرأ في المكتوبة بنصف السورة ثم ينسى فيأخذ في أخرى)، لو كان يريد أنه نسي باقي السورة وعدل اختيارا و التفاتاً لم يعبر بـ(حتى) فظاهر (حتى يفرغ) أنه النسيان والذهول استمر إلى أن فرغ من سورة الفلق ثم التفت انه دخل فيها، والا لو كان دخوله في السورة الثانية عن التفات لم عبّر بكلمة (حتى يفرغ)، بل لقال: ثم ينسى فيأخذ في أخرى، ولم يذكر إلا بعد الفراغ، لكن التعبير (حتى يفرغ) يعني ان ذهوله استمر حتى يفرغ ثم ذكر أنه لم يتم السورة الأولى.

**المحتمل الثاني:** أنه نسي سورة، فعدل ملتفتا، نسي باقي السورة وكان نسيانه لباقي السورة هو المبرر لعدوله لسورة أخرى. والشاهد عليه: ان ظاهر قوله (فيأخذ في أخرى) أي فيشرع في أخرى، فظاهر التعبير بالأخذ ان المراد به الشروع، أن الشروع في الأخرى كان مبرراً، يعني كان ناشئاً عن نسيانه الأولى لا ان الشروع في الاخرى كان عن هذول ونسيان. وحينئذٍ لا دلالة في الرواية على جواز التبعيض. وحيث يرد الاحتمال الثاني عرفاً فلا يصح الاستدلال بالرواية على جواز التبعيض.

**ومنها:** صحيحة علي بن جعفر، قال: (سألته عن الرجل يفتتح سورة، فيقرأ بعضها، ثم يخطأ ويأخذ في غيرها حتى يختمها، ثم يعلم أنه قد أخطأ. هل له أن يرجع في الذي افتتح؟ وإن كان قد ركع وسجد؟ قال: إن كان لم يركع فليرجع إن أحب، وإن ركع فليمضي). وقد استفاد منها سيدنا الخوئي ما استفاده من السابقة، اي ان منشأ شروعه أو دخوله في غيرها هو الثانية، كان غلطاً. قال والشاهد على ذلك: قوله: (ثم يعلم انه قد أخطأ) يعني ثم التفت الى ان دخوله في الثانية كان خطئاً. اذ لو كان الخطأ في السورة الاولى لقال: ثم علم الخطأ، لكنه لم يقل انه ثم علم الخطأ، بل قال: ثم يعلم أنه قد أخطأ، هذا معناه أنه دخل في الثانية وهو لم يعلم أنه قد أخطأ، وإنما التفت إلى ذلك بعد فراغه من الثانية، وهذا لا يلتئم إلا إذا قلنا أن دخوله في الثانية كان خطئاً.

فإذا تم هذا الاستظهار تم الاستدلال بهذه الرواية على عدم وجوب سورة كاملة. يقول سيدنا الخوئي هذا هو مجموع الروايات، ما دل على الوجوب، وما دلَّ على عدم الوجوب، وما دل على جواز التبعيض. بعد ذلك نقول، ما هو الوجه في الاستدلال بهذه الطائفة الثالثة على عدم وجوب السورة، اذ قد يقول قائل ان غاية مفادها عدم وجوب سورة كاملة، لا عدم وجوب وجوب أصل السورة. فما هو وجه الاستدلال بها على عدم وجوب أصل السورة؟ فذكر قرينتان:

**القرينة الاولى:** ما أشار اليه في الجواهر وغيره من انه قام اجماع مركب اما تجب سورة كاملة أو لا تجب. أما وجوب سورة ولو ناقصة فلم يقل به أحد. فمقتضى هذا الاجماع المركب ان ما دلّ على جواز التبعيض في السورة دال بالالتزام على عدم وجوب أصل السورة. ولكن، مع لم يستفد هذا الاجماع المركب من الظهور المجموعي للنصوص نفسها، بمعنى إذا جمعنا بعضها لبعض فهما أن لا قول بالتفصيل. أو كان هناك ارتكاز متشرعي واضح حافٌّ بالروايات موجب لدلالتها التزاماً وإلا فمجرد أن لا يوجد قول بين علمائنا بهذا التفصيل لا يصلح أن يكون شاهداً على الجمع بين النصوص بهذا النحو، أو على تشكل المدلول الالتزامي.

**الوجه الثاني**: ما ذكره السيد الداماد (قده) قال: ان نفس اختلاف النصوص نفسه قرينة على الندب، لان بعض النصوص دلت على عدم وجوب نفس السورة، كصحيحة علي بن رئاب، (إن فاتحة الكتاب تجوز وحدها في الفريضة). وبعض النصوص دلت على جواز التبعيض اختياراً من دون تحديد، كما مر في صحيحة سعد الاشعري، (سألته عن رجل يقرأ في ركعة الحمد ونصف سورة، وفي الثانية النصف الآخر، فرخّص في ذلك)، وبعض النصوص قيّد التبعيض بست آيات. وبعضها قيد التبعيض بثلاث آيات، وبعضهم اكتفى بآية واحد. فإن الاختلاف بهذا النحو (بتعبير السيد الداماد) لا يحوم حول الأحكام الوجوبية. فإن طبيعية الحكم الوجوب الانضباط ووضع الحدود، بخلاف الاحكام الاستحبابية التي لها مراتب من الفضل ودرجات، فنفس اختلاف النصوص بين موجوب وبين مرخص للتبعيض وبين وضع حد للتبعيض شاهد على أن قراءة سورة كاملة بعد الفاتحة ليس لازماً. وبعد المفروغية عن دلالة هذه الرواية على عدم الوجوب، تصل النوبة للبحث عن الجمع بينها وبين الطائفة الأولى. **والحمد لله رب العالمين.**

### 101

بعد أن ذكر سيدنا (قده) أن هناك طائفتين، طائفة تدل على وجوب السورة الكاملة بعد الفاتحة في صلاة الفريضة. وطائفة تدل على عدم الوجوب. فهل تصل النوبة للتعارض المستقر أم لا؟ فأفاد (قده) بان النوبة لا تصل الى التعارض المستقر وذلك لوجود جمع عرفي بين الطائفتين، والجمع العرفي بين الطائفتين هو حمل الطائفة الآمرة بسورة كاملة بعد الفاتحة على الاستحباب، فمع وجود هذا الجمع العرفي بين ما دلّ على وجوب سورة كاملة، وما دلّ على عدمه، فلا تصل النوبة إلى التعارض المستقر. **واُشكل على هذا الجمع بإشكالين:**

**الإشكال الأول**: إن الطائفتين متنافيتان، لأن كليهما بصدد بيان الحكم الوضعي، حيث إن الطائفة الأولى مفادها العرفي الإرشاد إلى الجزئية، فهو حكم وضعي. ومفاد الثانية الإرشاد إلى عدم الجزئية وبين المفادين منافاة واضحة، وليست الطائفتان بصدد بيان حكم مولوي تكليفي، كي يقال إذا وجد أمر ووجد ترخيص حمل الأمر على الاستحباب، بل مفاد الطائفتين الحديث عن الجزئية، أحدهما يرشد لها والآخر ينفيها، وهذا لا علاج له.

ولكن، قد يقال: بأن المنظور في المقام، هو ليس مجرد الظهور الأولي، نعم، لو كنّا نحن والظهور الأولي لقلنا بالمنافاة فإن الظهور الاولي للطائفة الاولى الارشاد للجزئية والظهور الاولي للثانية نفيها، فهما متنافينا. نعم هذا صحيح. أما المدّعى أن الألسنة اشتملت على قرائن لفظية وسياقية جعلت الجمع بالاستحباب جمعاً عرفياً، من باب قرائن، لا من باب قصر النظر على الظهور الاولي.

**منها:** قوله في صحيحة محمد بن إسماعيل (وإذا قرأت الحمد والسورة أحب إلي). فإن كلمة (أحب الي) ظاهر في الندبية. أو قوله في صحيحة زرارة: (وإن قرأ آية واحدة فشاء ان يركع بها ركع). فإنها واضحة الدلالة على الندبية. فيقول سيدنا: لو خلينا والظهور الأولي لكان الإشكال وارداً، لكن حيث اشتملت الطائفة الثانية على ما هو صريح في الندب، او ما هو أظهر في الندب، اقتضى ذلك حمل ما في الطائفة الأولى من الأمر على الندبية، لهذه القرائن اللفظية والسياقية.

**ومنها:** ما في صحيحة الحلبي الاولى، حيث علّق الأمر بالسورة على عدم الاستعجال في حاجة، وهذه قرينة واضحة على الندبية، فيقول سيدنا، لو خلينا نحن اقتضى ذلك حمل ما في الطائفة الأولى من الأمر على الندبية، من هذه القرائن اللفظيّة والسياقيّة.

**المناقشة الثانية:** ما تعرّض له الشهيد الشيخ البروجردي في (الحاشية ص277): قال: بأن ضابط الجمع، على ما تكرر منه (دام ظله) كون الدليلين بحيث لو اجتمعا في لسان واحد، وألقيا على العرف لم يبق أهله متحيراً، بل جعل أحدهما قرينة على التصرف في الآخر، كما في قوله (افعل) وقوله (لا بأس بالترك). فإن العرف لو جمع بين الدليلين لرآهما متلائمين منسجمين، وليس المقام كذلك، فإن مفاد الدليلين ثبوت البأس، أي أن مفاد معتبرة الحلبي الأولى: أنه إن لم تعجل به حاجة ولم يتخوف ففيه بأس. هذا لسان. واللسان الآخر، نفيه، كما في صحيحة زرارة، قال: (إن فاتحة الكتاب تجوز وحدها في الفريضة). فإن الجمع بين هذين اللسانين، لو قال لك المولى هكذا: إن لم تعجل بك حاجة ففي الاقتصار على الفاتحة بأس. وقال: تجوز الفاتحة وحدها في الفريضة. فان العرف لو القي عليهما هذان اللسانان لم يرهما متلائمين منسجمين، بل يراهما متهافتين، فكيف يكون الجمع بالاستحباب جمعاً عرفياً؟.

ولا يبعد أن يقال أن السنة الطائفة الثانية أظهر دلالة وأوضح مضمونا من لسان البأس في الطائفة الأولى، فحمله على التنزيلي والكراهة عرفي، لا انه غير عرفي. والنتيجة: بعد الجمع بين الطائفتين، بحمل الأولى على الاستحباب، وأن الاختلاف بين الروايات لاختلاف مراتب الفضل.

**طرحت مناقشتان أساسيتان: المناقشة الأولى**: أن أعيان الطائفة أعرضوا عن مدلول الطائفة الثانية الدالة على الاستحباب. قال في (مفتاح الكرامة) في تفسير عبارة العلامة: بانه لابد من سورة بعد الفاتحة، قال: إجماعاً؛ كما في الانتصار والوسيلة، والغنية. وهو الظاهر من روايات أصحابنا ومذهبهم كما في الخلاف، وقال في المبسوط: هو ظاهر المذهب، وهو الأظهر بين الاصحاب، كما في كتاب التنقيح، وفي المفاتيح، هو مذهب الأصحاب ما عدا الاسكافي والديلمي والمحقق والشيخ ما عدا قوليه. وفي الذكرى، والمختلف ومجمع البرهان، وكشف اللثام، والحدائق، والمنتهى أنه المشهور بين الأصحاب، وفي التذكرة أنه الأشهر، وفي كشف الرموز، قال: يلوح من كلام المفيد وسلاّر أنه المشهور. إذن بعد العبارات عبرت عنه بأنه مجمع عليه، وبعض العبارات عبرت عنه بأنه المشهور، وبعضها عبّرت بانه الاشهر. وقال البعض: قام الإجماع على اعتبار صورة كاملة في صلاة العيدين. ومنه يستفاد اعتبار سورة كاملة في الفريضة. فإن ظاهر بعض الروايات أن صلاة العيدين كالفريضة لا تزيد عنها الا بالتكبيرات. **والمتحصل من مجموع هذه الكلمات استخلاص الإعراض. أنّ علماء الطائفة أعرضوا عن دلالة الطائفة الثانية على الاستحباب.**

**ويلاحظ على ذلك:** منع الصغرى، لا منع الكبرى. ومنع الصغرى من وجوه: **الوجه الاول**: أن الشيخ (قده) الذي هو نهاية القدماء، من كلامه يعرف أن لا إجماع في المسألة ولا إعراض. قال في المبسوط[[67]](#footnote-67): الظاهر من المذهب ان قراءة سورة كاملة مع الحمد في الفرائض واجبة. ثم قال: وأن بعض السورة لا يجوز مع الاختيار. ثم يقول: غير أنه إن قرأ بعض السورة أو قرن بين سورتين بعد الحمد لا يحكم ببطلان الصلاة. ويجوز كل كذلك في حال الضرورة أيضاً وكذلك في النافلة. فمقتضى الجمع بين صدر كلامه وذيله، اما حمل الواجب في كلماته على الراجح، الوجوب بمعنى الثبوت لا الواجب بمعنى اللازم، كما ذكر السيد الداماد أن ظاهر كلماته عند التعبير بالوجوب في مسألة ضيق الوقت، أن مراده بالوجوب هو الرجحان، اي ان لفظ الوجوب استخدم في الثبوت. او أن مقتضى الجمع بين صدر عبارته وذيلها، ان مراده بالوجوب الوجوب التكليفي لا الجزئية، اي انه يريد أن يقول يجب تكليفاً قراءة السورة، اما لو تركها ولم يقرأ سورة كاملة، فإن صلاته لم تبطل. فكأنه يدعي الوجوب التكليفي دون الجزئية. هذا كلامه في المبسوط.

أما كلامه في النهاية[[68]](#footnote-68): قال: ادنى ما يجزي من القراءة في الفرائض الحمد مرة واحدة، وسورة معها مع الاختيار. فمن صلّى بالحمد وحدها معتمدا من غير عذر كانت صلاته ماضية، ولم يجب عليه إعادتها. فلو كنا نحن وهذه العبارة بأن نقول ان مقتضى الجمع بين صدرها وذيلها ان الوجوب الحكم التكليفي لا الجزئية، لكنه قال: غير أنه ترك الأفضل. يقول: اذا اقتصر على الحمد وحدها، ترك الأفضل. واعتبر هذا أدنى ما يجزي، انه هو الرأي. فكيف يجمع بين ما ذكره وبين ما ذكره في المبسوط: أن الظاهر من المذهب هو ذلك. ثم قال في الخلاف: الظاهر من روايات اصحابنا ومذهبهم أن قراءة سورة أخرى مع الحمد واجبة في الفرائض ولا يجزي الاقتصار على الاقل، وقال بعض اصحابنا: ان ذلك مستحب وليس بواجب، وبه قال الشافعي واكثر اصحابه: دليلنا على المذهب الاول أنه طريقة الاحتياط.

ويتضح من خلال عرض كلمات الشيخ (قده) أمور ثلاثة: **الأمر الأول:** عدم الاجماع، انه لا اجماع على الوجوب فضلا عن الجزئية. **الأمر الثاني:** أنه لا اعراض عن دلالة الروايات على الندب. لأنه قال: ظاهر الروايات، كانه يدعي الجمع بالحمل على انها واجبة، لكن اذا تركها متعمدا لم تبطل صلاته. **الأمر الثالث:** أن مدرك الشيخ وما حكى عنه انه مدرك اجتهادي حدسي، لا ان الروايات ذكرت ذلك. إذن بهذا يتضح لنا عدم ثبوت صغرى الاعراض. **ثانياً:** اختلاف التعبير، حيث عبر بعضهم بالاجماع، وبعضهم عبر بالمشهور، وبعضهم بالاشهر. هذا الاختلاف ظاهر في عدم تحقق الاعراض عن هذه الروايات الشريفة. **ثالثاً:** ما ذكره بعضهم من أن قيام الإجماع في صلاة العيدين على وجوب سورة كاملة، إجماع منقول. وعلى فرض أن هناك اجماعاً محصلا في صلاة العيدين على اشتراط سورة كاملة فما هو وجه تسريته للفرائض اليومية، ودعوى أن ظاهر الروايات أنها كالفريضة إلا بزيادة تكبيرات، هذا أول المدعى. **رابعاً:** ما ذكره سيدن الخوئي (قده) في (ص282): لا ينبغي الريب في حصول الوثوق بصدور جملة من هذه الأخبار (الاخبار الدالة على الاستحباب) كيف وهي من الكثرة بمكان تستفاد حد الاستفاضة، وروات أكثرها من أعاظم الأصحاب كزرارة ومحمد بن مسلم، واضرابهما، بل ضبطها أرباب الحديث في مجاميعهم، وأفتى جمع من أساطين الاعلام بمضمونها، كالشيخ في النهاية والعلامة في المنتهى، والمحقق في المعتبر، والديلمي في المراسم، وكذا ابن ابي عقيل ان صحت الحكاية عنه، وكذا الأسكافي، وقواه في التنقيح، واختاره في المدارك. والسبزواري في الذخيرة، والكفاية، وصاحب المفاتيح. وبالتالي فان صدور هذه الاخبار الدالة على الاختيار موثوق به، فمعه كيف يدعى حصول اعراض من أعيان الطائفة واصحابنا على عدم دلالة الطائفة الثانية.

**فتحقق بذلك:** أن صغرى الإعراض غير حاصلة، ولذلك ذكر السيد الداماد: إن الأقوى عدم جزئية السورة في الفريضة، كالنافلة، وجواز تركها عمداً، وأن اختلاف الالسنة محمول على اختلاف مراتب الفضل. قال: إن القدماء وإن كانوا متضلعين في الرواية نقلاً وضبطاً دون المتأخرين، لكن في الاجتهاد والدقة يكون الامر بالعكس، ولذا ترى الفقه يحوم حول المباني الأصيلة التي أسستها أيدي المتأخرين. ولو فرضنا أن المتقدمين لديهم استدلال، فما هي النكات التي ارتكزوا عليها في الاستدلال. فإذا كانت نكات استظهارية من نفس الروايات، فنناقشهم في هذه النكات. وإذا كانت النكات التي استندوا عليها هو نكات خارج عن نطاق الروايات، حينئذٍ يقال: أنهم استندوا لقرائن لم تصل ألينا. ليس دائماً نقول ان المتقدمين اقرب في فهم الروايات من المتأخرين، بل لابد ان يفصل في ذلك، فيقال: هل للمتقدمين استدلال في المسألة أم لا؟ فإن لم يكن لهم استدلال، فلا معنى لترجيح فهمهم. وإن كان لهم استدلال فيلحظ في ذلك الاستدلال، فإن استندوا الى داخل الروايات فعرضنا النكات على اذهاننا، وإن لم يستندوا الى نكات داخل الروايات بل إلى أمور خارج الرواية من مرتكزات او سيرة، او ما اشبه، فنعم حينئذٍ نقول: هم اقرب الى القرائن المرتكزة التي لم تصل إلينا. فهذا يختلف باختلاف الموارد.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 102

بعد أن عرض السيد الخوئي الطائفتين، الطائفة الدالة على وجوب السورة بعد الفاتحة، والطائفة الدالة على عدم وجوبها. فذكر أنه قد يشكل على ذلك بأن الطائفتين متعارضتان، ومقتضى تعارضهما الرجوع إلى المرجحات، ومن المرجحات طرح الموافق للعامة لوروده على سبيل التقية. وحيث إن في الروايات النافية للجزئية والظاهرة في الاستحباب موافقة لمذهب الجمهور من العامة، فيكون ذلك موجباً لطرحها وتعيّن الأخذ بالأخبار الدالة على الوجوب.

ولكنه (قده) أجاب عن ذلك. ونذكر في المقام نحن عدة أجوبة أيضاً ثم نذكر المناقشة.

أولاً: أن مذهب العامة هو استحباب سورة كاملة بعد الفاتحة، ومقتضى ذلك أن الروايات الكثيرة الدالة على جواز الاقتصار على بعض السورة، لا يمكن حملها على التقية، فإنه إذا كان مذهب العامة أن الراجح قراءة سورة كاملة، فحمل هذه الروايات الكثيرة التي يقطع بصدور بعضها الدالة على جواز الاقتصار على بعض السورة بل على آية، لا يمكن حملها على التقية لمخالفتها لمذهب جمهور العامة. فلاحظ: ألمجموع في شرح المهذّب، والمبدع في شرح المقنع، ومواهب الجليل، وحاشية الدسوقي، وشرح الفروع، ومرقاة المفاتيح، بل روى عن المسلم وقتادة: (أن النبي (ص) كان يقرأ في الركعتين الأوليين من الظهر، فاتحة وسورة، وأنه في الفجر أمر معاذاً بقراءة سورة الشمس أو سورة الأعلى، أو سورة الغاشية)، أي أمر بقراءة سورة كاملة. وذكر ابن قدامة في (المغني) أن لا خلاف في أن الراجح سورة كاملة. ثم قال: والأصل فيه فعل النبي (ص) وذكر الرواية التي نقلها البخاري ومسلم. فمقتضى ذلك عدم صحة حمل الروايات الدالة على الاقتصار على البعض على التقية، لا موجب لحملها على التقية فإن مذهب العامة سورة كاملة.

ثانياً: بأن الروايات الدالة على استحباب السورة روايات كثيرة يبعد حملها على التقية، فمع وجود هذه الروايات الكثيرة التي مرَّ عرضها حمل جميعها على التقيّة هذا بعيد جدّاً مع اختلاف الرواة والمقامات والأئمة.

ثالثاً: ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) من أنه إنما يصار إلى ترجيح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر بمخالفته للتقية بعد تعذر الجمع العرفي بين الطائفتين. والمفروض كما ذكرنا في الدرس السابق أن الجمع العرفي بين الطائفتين، أي الطائفة الدالة على الوجوب والطائفة الدالة على عدمه، بالحمل على الاستحباب، إذ بعد وجود الجمع العرفي بين الطائفتين لا تصل النوبة إلى التقيّة، لأن الترجيح فرع التعارض المستقر ولا يوجد تعارض مستقر. هذا كلام السيد الخوئي..

ولكن هنا مناقشات مبنائية وليست بنائية:

المناقشة الأولى: أن دعوى أن الحمل على التقية إنما هو مرجح بعد استقرار التعارض ولا تعارض مع وجود الجمع العرفي بالحمل على الاستحباب، هذا الكلام إنما يتم على غير مبنى الآخوند الذي يرى أن الحمل على التقية من انحاء الجمع العرفي لا انه مرجّح، بل الحمل على التقيّة نفسه من انحاء الجمع العرفي بين المتعارضين.

بل ذكر بعض أساتذتنا أنه في الموارد التي يكون الابتلاء بالعامّة أمراً وارداً كل يوم بحيث يصير سياق الروايات محفوفاً بكلامهم وبعملهم والابتلاء بهم، قد يقال من الأول الجمع العرفي على حمل النصوص على التقيّة، لا أن الجمع بالحمل على التقيّة متأخر رتبة عن الجمع بينهما بالحمل على الاستحباب. إذ المفروض أن المسألة وهي قراءة سورة بعد الفاتحة كاملة، محل الابتلاء بالعامة في كل يوم خصوصاً بالنسبة إلى اهل المدينة وغيرهم، فإذا كان هذا الأمر وهو قراءة سورة كاملة بعد الفاتحة محل ابتلاء بالعامة في اغلب الفرائض، فقد يقال احتفاف الروايات بهذه الظروف المعهودة قرينة على نظرها للتقية من حين صدورها، لا ان الحمل على التقية إنما يصار اليه بعد استقرار التعارض أو أن الحمل على التقيّة كجمع عرفي في طول تعذر الجموع العرفية الأخرى.

نقول: لا هذا ولا ذاك، لا موجب لجعل الحمل على التقية مرجّحاً بعد التعارض، أو جمعاً عرفياً في طول الجموع الأخرى، بل نقول: في الموارد التي تكون المسألة محل الاحتكاك بالعامة على نحو كثير الورود بحيث يكون احتفاف الروايات بها صالحاً للقرينية عليها قد يقال في مثل هذه الموارد: ان هذه الروايات من حين صدورها صدرت على سبيل التقية والموافقة للعامة، فلا تنهض من البداية لمعارضة الروايات الدالة على الجزئية والوجوب. فتأمل.

المناقشة الثانية: إن الجمع بين الروايات بالحمل على الاستحباب كما صنع السيد الداماد والخوئي وصاحب الحدائق، إنما يكون مجرى لأصالة الجد لو لم يكن هذا الجمع هو مذهب العامة أيضاً، فسيدنا الخوئي، قال نجمع بين الروايات بالحمل على الاستحباب ولا تصل النوبة بالحمل على التقيّة، فيقال: إذا كان هذا الجمع نفسه مذهب العامة. أي أن نفسهم مع وجود طائفتين لديهم، طائفة أمرت بالسورة، وطائفة رخّصت بالترك، وجمعوا بين الطائفتين بالحمل على الاستحباب، إذا كان نفس هذا الجمع هو نفس مذهب العامة فهل يكون مجرى لأصالة الجد؟

فإنه إنما يصار إلى الجمع العرفي إذا كان مجرى لأصالة الجد، بأن نقول: هذا الظهور المقتنص بين الطائفتين المتقابلتين، وهو الظهور في الاستحباب إنما يتكأ عليه إذا جرت فيه أصالة الجد، بأن يكون مراداً جديّاً للمولى، ومع كون نفس الجمع مذهباً للعامة لا يحرز جريان السيرة القائمة على أصالة الجد على إجراءها في مثل هذا المورد، فلا يفيدنا الجمع بالندب ما دام لم نحرز أنه مجرى لأصالة الجد.

المناقشة الثالثة: أن ما ذكرناه من جملة الملاحظات: ان كثرة الروايات الدالة على جواز ترك السورة أو جواز تبعيض السورة قلنا بأن هذه الكثرة مبعد للحمل على الوجوب، انما تتم هذه الملاحظات لو كان المرجح عند تعارض الخبرين هو الحمل على التقية، بمعنى انما يتم إذا قلنا بأن ما خالف العامة ففيه الرشاد، محمول على الطريقيّة وأن المدار على إصابة الواقع.

وان كانت مخالفة العامة ملحوظة على نحو الموضوعية ، فبناءً على ذلك، قد يقال: بترجيح الروايات الدالة على وجوب السورة مع المفروغية عن وجوبها على الروايات الأخرى وإن كانت كثيرة ما دام نفس مخالفة العامة مرجّحاً. فهذه الملاحظات التي ذكرناها مبنائية تنقيحها في الأصول.

النتيجة:لم يقم دليل واضح على وجوب سورة كاملة بعد الفاتحة وإن كان مقتضى عدم مخالفة المشهور عدم الفتوى بعدم الجزئية. ووصلنا إلى مسألة الترتيب، حيث ذكر سيّدنا الخوئي(قده)، في (ج14، ص290) في التعليق على قول سيد العروة: (ولا يجوز تقديمه عليها). لا يجوز تقديم السورة على الفاتحة حتى لو قلنا بالاستحباب، فإن الكلام في الحكم الوضعي، لا في الحكم التكليفي، وهو أنه حتى لو قلنا بأن السورة مستحبة فهذا المستحب موضعه ما بعد الفاتحة. نظير القنوت فإنه مستحب لكن موضعه في الركعة الثانية بعد القراءة. والدليل على ان السورة موضعها الفاتحة، استدل بوجوه:

الوجه الأول: سيرة المسلمين والتابعين، بل المعصومين أنفسهم (ع) فإن المعهود عنهم خلف عن سلف مراعاة الترتيب.

وفيه: إنّ مجرد السيرة أعم من الوجوب، وغاية ما يترتب عليها الرجحان لا الوجوب.

الوجه الثاني: تعرّض له السيد الداماد، قال: إنّ لدينا أمراً بقراءة السورة، ولدينا سيرة معهودة وهو أن يؤتى بالسورة بعد الفاتحة. فالأمر بقراءة السورة صدر محفوفاً بسيرة معهودة على جعل السورة بعد الفاتحة. فمقتضى احتفاف الأوامر بقراءة السورة بهذه السيرة المعهودة انصرافها لما كان بعد الفاتحة. فما هو الوجه لهذا الانصراف؟. فالصحيح: إن السيرة المستقرة التي لا يوجد فرد مخالف لها مانع من احراز الإطلاق في الروايات، فلا يحرز وجود أمر بالسورة قبل الفاتحة، فإن هذا هو القدر المتيقن من الأمر.

الوجه الثالث: الاستدلال بصحيحة محمد بن مسلم الواردة في (الباب الاول من أبواب القراءة، الحديث الأول): عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر(ع)، قال: (سألته عن الذي لا يقرأ بفاتحة الكتاب في صلاته؟ قال: لا صلاة له، إلا ان يقرأ بها في جهر أو اخفات). ولكن في هامش الكافي المخطوط والمطبوع: (إلا أن يبدأ بها في جهر أو إخفات، قلت: أيما احب الي إذا كان خائفا أو مستعجلاً؟ يقرأ سورة أو فاتحة الكتاب؟ قال فاتحة الكتاب).

والكلام حيث إن متن الكافي فيه (لا صلاة له الا ان يبدأ بها) فهي دالة على أن القراءة المطلوبة بعد الصلاة ما لو كانت بعد الفاتحة. لكن هذا الاستدلال مبني على ترجيح نسخة الكافي على نسخة الاستبصار، حيث قال في الاستبصار (إلا أن يقرأ بها) لا أن يبدأ بها.

ومجرد كون الشيخ الكليني اضبط لم يصل إلى حد الوثوق فإن المدار في ترجيح نسخة على أخرى على الوثوق، ومجرد كون الكليني اضبط لا يوجب الوثوق، لأن نسخة الكافي هي النسخة الصادرة.

إذن لا يصح الاستدلال بهذه الرواية على محل كلامنا، بل ذكر سيدنا (قده) أن الموافق للاعتبار كلمة (يقرأ) وليس (يبدأ) لأن سؤاله كان عن قراءة الفاتحة، وعن تركه لها، فمن المناسب أن يقول (لا صلاة إلا أن يقرأ بها، لا أن يقول: لا صلاة الا ان يبدأ بها. هذا هو المناسب لمقام السؤال.

### 103

ما زال الكلام في الاستدلال على لزوم تقديم الفاتحة على السورة.

**الوجه الرابع:** ما ذكره سيدنا في (ص291، ج14): حيث قال: فالأولى الاستدلال عليه بصحيحة حمّاد، حيث تضمن تقديم الحمد على السورة بضميمة قوله ع في الذيل: (يا حماد هكذا فصلي) الظاهر في الوجوب. فنكتة استدلاله (قده) أن الأمر ظاهر في الارشاد في المركبات الاعتبارية ظاهر في الجزئية والشرطية، فعندما يقوم الامام في الصلاة ثم يقول: هكذا فصلي. فهو ارشاد إلى ان الامتثال للاجزاء والشرائط إنما يتحقق بهذه الصورة لا بغيرها. فيدل على شرطية الترتيب بين الفاتحة والسورة. ولكن كما وسبق وقلنا، صحيح أن مقتضى الأمر في المركبات الاعتبارية الإرشاد إلى الجزئية والشرطية، لكن ما لم يحتف بما يصلح للقرينة على الخلاف. وحيث إن الصلاة التي صلاها (ع) مشتملة على جميع المستحبات المرغوبة في الصلاة، فهذا السياق وهو سياق الإتيان بالصلاة المشتملة على المستحبات، هذا السياق مانع من ظهور الأمر في الإرشاد إلى الجزئية والشرطية، بل قد يكون ظاهرا في الإرشاد إلى الفرد الاكمل الجامع لا إلى الجزئية والشرطية المأمور به. **الوجه الخامس \_والأخير\_:** عدّة روايات وردت في من نسي فاتحة الكتاب وتذكر قبل الركوع: **منها:** موثقة سماعة، (باب1، من أبواب القراءة، حديث2)، قال: (سألته عن الرجل يقوم في الصلاة فينسى فاتحة الكتاب..\_إلى أن قال (ع)\_: فليقرأها ما دام لم يركع، فإنه لا قراءة حتى يبدأ بها في جهر أو إخفات). **وجه الاستدلال قرينتان:**

**القرينة الاولى**: أن السائل عبّر أنه نسي الفاتحة والامام يقول فليقرأها ما دام لم يركع، فهل يتصور نسيان للفاتحة وهو لم يركع؟ لا يقال لمن لم يركع بعد أنه نسي الفاتحة لانه في موضع القراءة، فلا يصدق أنه نسي الفاتحة قبل الركوع إلا إذا قدّم السورة، فإذا قدّم السورة نسياناً، ثم ذكر وهو لم يركع، يقال: نسي الفاتحة. فالتعبير بأنه نسي الفاتحة وهو بعد لم يركع ظاهر عرفا في أنه قدّم السورة نسياناً ثم ذكر، ولذلك قال الإمام فليقرأ الفاتحة ما لم يركع. وهذا شاهد على أن المرتكز لدى الراوي هو اعتبار التقديم، لذلك لما قدّم السورة على الفاتحة عبّر انه نسي الفاتحة.

**القرينة الثانية:** تصريح الامام (ع) بأنه لا قراءة حتى يبدأ بها في جهر أو إخفات. بل استدل بعضهم بهذا على جزئية السورة، كما سبق الاستدلال بالرواية، فإن قوله (لا قراءة) [[69]](#footnote-69) مع ان القراءة جزء، قال: (لا قراءة حتى يبدأ بالفاتحة) معناه وإن يكون سورة بعدها. هذا هو الدليل التام على اعتبار تقديم الفاتحة على السورة. ثم وقع الكلام فيمن قدّم السورة على الفاتحة تارة عمداً وأخرى سهواً، فالكلام في مقامين:

**المقام الأول**: من قدّم السورة على الفاتحة عمداً. وهنا صورة للمسألة:

**الصورة الأولى**: أن يقدم السورة على الفاتحة عمداً بقصد الجزئية، أي أنه قصد أنّ هذه السورة في هذا الموضع جزء من الصلاة. فما هو وجه بطلان صلاته؟ ذكر في المقام وجهان لبطلان الصلاة:

**الوجه الاول**: ما ذكره سيد العروة (قده) من الدوران بين المحذورين، فإن المكلف إن قرأ السورة مرة ثانية بعد الفاتحة حصلت زيادة عمدية، وإن لم يقرأ السورة مرة ثانية بعد الفاتحة فقد أخل بالترتيب عمداً في موضع يمكن فيه الترتيب، فحيث دار أمر المكلف بين محذورين ولا علاج لهما إما ان يكرر السورة بعد الفاتحة فيقطع ان احدى السورتين زيادة عمدية والزيادة العمدية مبطلة، أو أن يقتصر على الفاتحة ويركع، فقد أخل بالترتيب مع إمكانه، وكلاهما مبطل. ولكن الأعلام (قده) ناقشوا في ذلك، فقالوا: إن الزيادة الممنوعة في الصلاة أحداث الزائد لا إحداث صفة الزيادة. فرق بين احداث الزائد وإحداث صفة الزيادة، بيان ذلك: مثلاً: إذا تكلم الإنسان عمداً في الصلاة، فقال: إياك، بقصد الجزئية مع التفاته أنه لم يتمها، وإنما سيكرر الآية أو السورة، فإياك عندما أتى بها المكلف بقصد الجزئية ملتفتا إلى انه لم يكملها يعتبر زيادة، لانه أحدث الزائد، يعني أحدث الكلام الزائد، أحدث ما يتصف بالزيادة، فهذه زيادة يشملها (من زاد في صلاته فعليه الاعادة). أما لو أن المكلف قال: إياك، وبعد ان قال إياك، تردد هل أنها صحيحة أو غير صحيحة، فقصد الآن التكرار، لا أنه قاصد من الأول. فكررها بقصد التصحيح. فقوله (إياك، إياك، إياك نعبد). فقوله (إياك) الأولى، لم تكن زيادة، وإنما لما قال: (إياك) الثانية، اتصفت الأولى بالزيادة. فـ(إياك) الثانية ليست هي الزيادة، لأنها هي التي اعتمدها في الصلاة، والاُولى أوجد صفة الزيادة لها، لا أنه أوجدها زائدة، هو عندما أوجدها لم يوجدها زائدة، لانه كان بانيا على الاعتماد عليها، لكن لما كرر اتصفت الأولى بالزيادة، فهل يشمل قوله (ع) في صحيحة محمد بن مسلم: (من زاد في صلاته فعليه الإعادة) هل يشمل من أوجد صفة الزيادة؟ أو يختص بمن أحدث الزائد، لا من أوجد صفة الزيادة فيما سبق. فالأعلام ومنهم سيد المستمسك وسيدنا (قده) والسيد الداماد (قده) قالوا: أن (من زاد في صلاته) منصرف إلى من أوجد الزائد[[70]](#footnote-70)، لا من أحدث صفة الزيادة. فلأجل ذلك قول سيد العروة (قده) انه من قدّم السورة على الفاتحة عمدا ثم أراد ان يصحح، فإن كرر السورة بعد الفاتحة فقد زاد، معناه أنه يرى أن من زاد تشمل من أحدث صفة الزيادة، أي انه لو اقصتر على السورة الأولى ولم يكرر لم يكرر فهو لم يزد في الصلاة، وإنما أخلّ بالترتيب وإنما يصدق أنه زاد إذا كرر، لأنّ في التكرار إيجاداً لصفة الزيادة، وهذا غير صحيح.

ولا يبعد ان يقال: أن قوله (ع): (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) شامل لكلا الأمرين ، يعني احدث الزائد أو احدث صفة الزيادة.

**الوجه الثاني:** ما ذكره الأعلام ومنهم سيد المستمسك وسيدنا الخوئي (قده): أن نفس السورة الأولي هي زيادة، حيث إن أتى بالسورة أولاً بقصد الجزئية، فمبجرد أن يأتي بالسورة بقصد الجزئية في غير محلها فهي زيادة، كرر أم لم يكرر. فلو فرضنا أنه سقطت السورة عنه لأجل المرض أو لأجل ضيق الوقت، فقرأ الفاتحة وركع، مع ذلك يقال: زاد في صلاته. أي أن الإتيان بالسورة اولاً بقصد الجزئية هو بنفسه مصداق للزيادة. ولكن على مبنيين آخرين لا يصدق عنوان الزيادة:

**المبنى الاول:** ما ذهب اليه المحقق العراقي (قده) كما في تعليقته على العروة: انه من زاد في صلاته منصرف إلى زيادة الجزء، أي من زاد جزءاً في الصلاة، والسورة ليست جزءاً، بل السورة جزء الجزء، فلا يصدق حتى على تكرارها انه زيادة في الصلاة لاختصاص الزيادة في أدلة المانعية ما كان جزءاً. وهذا المبنى كما ترى، فإن من زاد في صلاته لا فرق بين الجزء وبين جزء الجزء، كما لو زاد في السورة فإنه زاد في الصلاة.

**المبنى الثاني**: ما ذهب اليه السيد الأستاذ، من أن الزيادة في المسانخ بالتكرار، أي كل ما كان من سنخ أجزاء الصلاة لا يصدق عليه أنه زاده عرفاً إلا إذا كرره، فإذا كرر السورة أو السجود أو الركوع، يقال هذا زيادة، أما إذا لم يكرره، شرّع لكنه لم يزد. والكلام فعلاً: فرق بين الزيادة الحقيقية، والزيادة التشريعية، صحيح ان الزيادة الحقيقية الانطباقية انما تصدق بالتكرار، ما لم يكرر السورة لا ينطبق عنوان الزيادة على السورة نفسها، وإن أتى بها بقصد الجزئية، لكن الزيادة التشريعية تشمل كل ما يأتي به بقصد الجزئية مع عدم كونه جزءاً وإن لم يكرره. فإذا أتى بالقنوت في الركعة الأولى قاصداً الجزئية فقد زاد في صلاته، لا زيادة انطباقية وإنما زيادة تشريعية لأنه ادخل في صلاته ما ليس منها، ومن ادخل في صلات ما ليس منها فقد زاد فيها، فالزيادة في صحيحة محمد بن مسلم كما تنطبق على الزيادة الانطباقية القهرية وهي ما يحصل بتكرار المسانخ، ينطبق على الزيادة التشريعية وهو أن يدخل في الصلاة ما ليس منها، حيث يصدق عليه انه زاد في صلاته. إذن فالصحيح ما ذكره الاعلام من أن من أتى بالسورة في غير موضعها بقصد الجزئية فقد زاد في صلاته، كرر أم لم يكرر، وحيث إنها وقعت زيادة عمدية وقعت مبطلة بمجرد الشروع فيها بلا حاجة للتردد والدوران بين المحذورين كما ذهب اليه سيد العروة.

**الصورة الثانية**: ما إذا قدّم السورة على الفاتحة لا بقصد الجزئية، بل بقصد الوظيفة الشرعية بحسب تعبير السيد الخوئي، أي بقصد المظروفية، قدم السورة على الفاتحة لا بقصد القرآن ولا بقصد الذكر المطلق، بل بقصد ما هي وظيفته، أي ان الصلاة ظرف لهذه السورة، فهو وإن لم يقصد الجزئية لكنه قصد المظروفية، يعني قصد ان تكون السورة مظروفة للصلاة، فقد قصد الظرفية. فهنا وجوه ثلاثة لدعوى بطلان الصلاة لمن قدم السورة على الفاتحة لم يقصد بها الجزئية:

**الوجه الأول**: أن هذا زيادة، إذ لا فرق في الزيادة بين قصد الجزئية وبين قصد الظرفية، لإنه عندما يقول (من زاد في صلاته)، يعني أدخل في صلاته ما ليس في صلاته، لا على نحو الجزئية ولا على نحو الظرفية، فإذا فرضنا أن السورة قبل الفاتحة ليست جزءا وليست مظروفا للصلاة فالإتيان بها قبل الفاتحة بقصد الظرفية يعتبر مصداقاً لمن زاد في صلاته فعليه الإعادة.

**الوجه الثاني**: ما ذهب اليه الاعلام، من ان هذه ليست زيادة، فالزيادة تكون بقصد الجزئية وهو لم يقصد الجزئية، هذه ليست زيادة، قالوا بأن وجه البطلان في التشريع. وقد وقع الكلام في التشريع في المقام.

فهناك اسئلة أربعة: هل يتصور التشريع في المقام؟ وعلى فرض تصور التشريع، أساساً هل التشريع حرام؟

وعلى فرض أن التشريع حرام، فهل ينطبق على القصد؟ أو ينطبق على العمل؟ وعلى فرض أن التشريع ينطبق على العمل، فهل العمل باطل أم الصلاة المشتملة عليه باطلة؟ فهذه أسئلة أربعة متربطة بالتشريع يأتي الكلام عنها غداً إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 104

كان الكلام فيما سبق في أن من أتى بالجزء الواجب أو بالعمل المستحب في غير موضعه، كمن أتى بالسورة قبل الفاتحة، أو من أتى بالقنوت بعد الركوع، زاعماً أن هذا موضعه شرعاً، فقد قلنا بأنه إذا لم يكن وجه البطلان هو الزيادة بحيث يشمله قوله (ع) في صحيحة محمد بن مسلم (من زاد في صلاته فعليه الإعادة). إذا لم يشمله ذلك فيصل الوجه في البطلان الى دعوى التشريع، أي أن الإتيان بالجزء أو المستحب في غير موضعه، بدعوى أنه موضع له تشريع. ولذلك كنّا بصدد الكلام حول هذه الكبرى. وهي: ما هي حقيقة التشريع، وما هو الوجه في قبح التشريع، وما هو الدليل على حرمة التشريع شرعاً. وهل أن التشريع يشمل مقام العمل أم لا يشمل؟ وعلى فرض شموله لمقام العمل، هل يكون موجباً لبطلان العمل أم لا؟وعلى فرض موجبيته لبطلان العمل وكان ذلك العمل جزءاً من الصلاة، فهل يوجب بطلان الصلاة؟ أم بطلان خصوص ذلك الجزء وذلك العمل؟. فهنا عدّة أسئلة تحتاج للجواب باعتبار امتدادها وسريانها لعدة أبواب في الفقه. السؤال الأول: ما هي حقيقة التشريع؟ حيث عرفه بعضهم: ان يسند الى الشارع ما لم يعلم أنه منه. وعرّفه آخرون: بأنه عبارة عن البدعة. ولكن الصحيح: أن في البين عناوين ثلاثة: (عنوان التشريع، وعنوان القول بغير علم، وعنوان البدعة والإبتداع). وبين العناوين الثلاثة فرق.

فالتشريع: عبارة عن أن يدخل في الدين ما ليس منه أو ما لا يعلم أنه منه. فإذا اقترح ان يكون صوم يوم عاشوراء صوما شرعياً فقد ادخل في الدين ما ليس منه أو ما لم يعلم أنه منه. فهذا تشريع. أو ادعى أن العقد المنقطع حرام في الشرع، فإن هذا اقحام في الدين بما ليس منه، أو ما لم يعلم أنه منه، فهو تشريع. فالتشريع إنشاء قلبي أبرزه أم لم يبرز، رتّب عليه الأثر أم لم يرتب عليه الأثر، أمر به أم لم يأمر به. نفس أن يدخل في الدين إنشاءاً واقتراحا ان يدخل في الدين ما ليس منه أو ما يعلم انه منه هذه العملية الانشائية تشريع. علم بأن ما شرّعه ليس من الدين أو لم يعلم، فهو تشريع. وأما أن يسند إلى الدين قولاً أو فعلاً ما لم يعلم أنه من الدين فهذا هو القول بغير علم. وهذا محرّم آخر ليس من التشريع في شيء، فاستدلال المحقق النائيني (قده) على حرمة التشريع بما دلّ على حرمة القول بغير علم، نحو (ولا تقفوا ما ليس لك به علم) هذا غير تام. فإن التشريع شيء والقول بغير علم شيء آخر. كما أن هناك فرقاً بين التشريع والبدعة، بلحاظ أن البدعة والإبتداع متقوم بالسن، بمعنى أن يسن أمراً مريداً أن يتسنن به الناس أو يعمل به الناس، هذا يقال له بدعة أو ابتداع. فليس مجرد أن يقترح على نفسه شيئا يعد بدعة فلو اقترح على نفسه أن يصلي صلاة الضحى بدعوى أنها مستحبة في حقه ولو في حق شخصه دون غيره، فهذا ليس بدعة بل تشريع، البدعة متقوم بالسن، بأن يسن لغيره ما لم يعلم أنه من الدين. ولذلك فما ذكره السيد الإمام (قده) في (تهذيب الاصول) من أن التشريع هو البدعة، ليس كذلك. فإن هناك فرقاً بين التشريع والابتداع، فما دلَّ على حرمة الابتداع لا يشمل مسألة التشريع. وقد وقع الكلام بعد تحديد حقيقة التشريع، هل التشريع ممكن في التعبد، وفي فرض العلم بحدود الشريعة، أم لا؟ حيث إن هناك علمين من الأعلام استشكلا في معقولية التشريع في موردين: المورد الاول: في مقام التعبد، حيث ذكر جملة من الفقهاء أن التعبد بما لم يعلم جواز التعبد به فهو تشريع. أن اتعبد بالصلاة (خير من النوم) أو أن اتعبد بصلاة الضحى وأنا لا احرز جواز التعبد به، فهذا تشريع. فاعترض السيد الامام بأنه إذا ليس تعبد حتى يكون تشريعاً، التعبد بما لم جواز التعبد به أصلاً غير معقول، لا يتصور، ومحال. فكيف نسميه تشريعاً؟! والسر في ذلك: أن الالتزامات القلبية ليست أموراً اختيارية بيد المكلف فإذا لم تكن امورا اختيارية فكيف اتعبد بما لم اعلم انه يقع التعبد به أو لا يقع التعبد به. كيف اتقرب بما لا اعلم انه يقع به التقرب أو لا يقع به التقرب، هذا غير معقول، يعني لا يتأتى القصد الجدي بأمر لا اعلم انه مقرب أم ليس بمقرب، فهو غير معقول في نفسه حتى نقول بأنه تشريع أو غير تشريع. المورد الثاني: ما ذكره السيد الداماد من انه مع العلم بحدود الشريعة. فالتشريع غير معقول، التشريع فما لم تعلم لا في ما تعلم، فإذا علمت ان صلاة الضحى ليست مشروعةً فلتشريع صلاة الضحى مع العلم أنها ليست مشروعة، هذا غير ممكن عقلاً، فكيف يقال أنه تشريع؟!. فالتشريع إنما يتصور فيما لم يعلم لا فيما علم، ما علم عدمه لا يعقل فيه التشريع، بمعنى أن لا يتأتى القصد الجدي لادخاله في الشرع مع العلم انه ليس من الشرع. ويرد على كلاميهما: أن التشريع ممكن ومعقول في المورد الاول وهو مورد التعبد بما لم يعلم به جواز التعبد به. والثاني، وهو التشريع بأمر عُلِم عدمه. والسر في ذلك: أن التشريع هو عبارة الإنشاء القلبي الاقتراحي. إما بدعوى الاحاطة بالملاكات، واما بدعوى سعة مساحة العقل. فأنا اقول: صحيح أنني لا أدري أن الشارع يجوّز التقرّب اليه بصلاة الضحى؟ أم لا يجوّز. ولكنني أرى أن نفسي قادرة على إدراك الملاكات الواقعية، وأدركت أن في التقرّب بصلاة الضحى ملاكاً ومصلحة فاقترحت وانشأت التعبد بصلاة الضحى وان لم اعلم ان الشارع يجيز التعبد أو لا يجيز، لكني انشأ جواز التعبد لعلمي ان نفسي قادرة على ادراك الملاكات الواقعية. أو وإن كنت لا أحرز أنني قادر على إدراك الملاكات الواقعية، لكني قلت أن للعقل مساحة، اي ان الله عندما خلق عقولنا قادرة على النقض والإبرام، فللعقل مساحة أن يشرّع، وأن يقترح وأن ينشأ ما يريد. فلأجل أن للعقل مساحة أنا وإن كنت اعلم ان هذا ليس من الشرع في شيء، لكن لان للعقل مساحة ان ينشأ ما يريد اقترح ان صلاة الضحى مشروعة في حقي فآتي بها. بالجملة: لا يتوقف التشريع على عدم العلم في حدود الشريعة، كما لا يختص التشريع بغير موارد التعبد بما لم يحرز جواز التعبد به. هذا بالنسبة إلى المطلب الاول وهو الجواب عن السؤال الاول، ما هي حقيقة التشريع. وقد ذكرنا ان الشريع إنشاء قلبي اقتراحي، قد يبرزه وقد لا يبرزه، وإذا أبرزه، قد يطبّقه عملاً، وقد لا يطبقه. وإذا إبرزه قد يأمر غيره به، وقد لا يأمره. فهذه كلها ليست دخيلة في حقيقة التشريع في شيء. السؤال الثاني: ما هو وجه قبح التشريع؟ ليس الوجه في قبح التشريع أنه كذب، وافتراء، لأن الكذب والإفتراء يتوقف على الاسناد والإخبار، والمشرع قد لا يخبر ولا يسند لفظاً ولا عملاً. فليص وجه قبح التشريع هو الكذب والإفتراء. كما أنه ليس وجه قبح التشريع الابتداع وإنما وجه قبح التشريع الخروج عن رسم العبودية، فإن مقتضى العبودية الاستسلام والانقياد لا قولاً ولا عملاً فقط، بل حتى في مقام الالتزامات النفسية والانشاءات القلبية، فإن منتهى العبودية أن تنقاد حتى في الإنشاءات والمقترحات القلبية إلى المولى. أو أن الوجه تقمص مقام الربوية حيث انشأ من عندي مقترحات، فهذا تقمص لمقام المولوية. وكلاهما ظلم، فالوجه في قبحهما قبح الظلم. السؤال الثالث: ما هو وجه الحرمة شرعاً؟. لنفرض ان التشريع قبيح عقلاً، لكن المهم ما هو وجه حرمته شرعاً. فقد يقال: إن الوجه في حرمة التشريع شرعاً، وجهان: عقلي ونقلي. أما الوجه الأول: العقلي. فهو ما طرحه المحقق النائيني (قده) من ان ما قبح عقلا حرم شرعاً، اي قاعدة الملازمة، (كل ما حكم به العقل حكم به الشرع)، فما حكم العقل بقبحه فقد حكم الشرع بحرمته. ولكن السؤال أولاً: هل أن قاعدة الملازمة تشمل معلولات الأحكام، أو تختص بما كان في سلسلة علل الأحكام. والسؤال ثانياً: هل أن قاعدة الملازمة تامة في نفسها أم لا؟ فقد استشكل في كلا الأمرين في محله. أما الاول: فقد قيد بأننا لو سلمنا قاعدة الملازمة أن ما حكم به العقل فقد حكم به الشرع، فهي لا تشمل معلولات الأحكام، مثلاً: إذا حكم العقل بوجوب طاعة المولى، فإنه لا يحكم الشرع بوجوب طاعة المولى شرعا وإلا للزم التسلسل. والتسلسل محال عقلاً إذن لا يمكن جعل الوجوب شرعاً للطاعة. فقالوا: إذن التجر في سلسلة معلولات الاحكام، الانقياد في سلسلة معلولات الاحكام، والتشريع في سلسلة معلولات الأحكام، لأنه لا يتصور تجري إلا إذا كان هناك حكم شرعي، ولا يتصور هناك اقيام إلا إذا كان هناك حكم شرعي، ولا يتصور تشريع إلا إذا كان هناك شرعاً وراء ذلك. فكلها في سلسلة معلولات الأحكام، فيستحيل جعل الحرمة شرعاً لها، فيقال أن التجري حرام شرعاً أو التشريع حرام شرعاً، لأنها في سلسلة معلولات الأحكام. وأجيب عنه في الأصول: حتى ما كان في مترتبة معلولات الأحكام تحريمه بملاك قبحه، ليس متسحيلاً. فإن التحريم لم ينصب عليه بما هو معلول للحكم كي يكون ذلك مستحيلاً كما ذكر في وجوب الطاعة، وإنما التحريم ينصب عليه بملاك قبحه. يعني التجري ملاك قبح انه تمرد على المولى وانه ظلم للمولى، فالشارع يحرمه بهذا الملاك بما هو ظلم للمولى، ومن الواضح أن التجري وإن كان متأخراً رتبة عن الشرع، لكن بما هو ظلم ليس متأخراً رتبة، فالتجري بلحاظ عنوانه وإن كان متأخراً رتبة عن وجود حكم لكن بلحاظ ملاك قبحه ليس متأخراً، فإن الظلم قبيح. إذن التجري بملاك كونه ظلما، التشريع بملاك كونه ظلما هو مصب الحرمة الشرعية بمقتضى قاعدة الملازمة لا بملاك كونه ملاكات الاحكام كي يلزم من ذلك محذور الاستحالة. مضافاً لما ذكر في محله من أنه حتى في وجوب الطاعة، ذكر شيخنا الاستاذ (قده) في أصوله حتى وجوب الطاعة ان يجعله شرعاً وجوباً مولوياً، ولا يلزم التسلسل، لان التسلسل في الاعتباريات ليس أمرا محالاً حيث إنه ينقطع بانقطاع الاعتبار. والإشكال الثاني: لو غمضنا النظر عن ذلك فإن قاعدة الملازمة في نفسها غير تامة كما افاد المحقق الاصفهاني، ما حكم به العقل لا يعقل ان يحكم الشرع على خلافه، لا انه يجب طبقا على وفاقه، حيث إن ملاكات الاحكام العقلية غير ملاكات الاحكام الشرعية. فربما يحكم العقل بقبح شيء لملاك، ولكن ملاك الحرمة شرعاً غير متوفر فيه، حيث إن ملاكات أحكام الشارع تحتاج الى تمامية المقتضي وتوفر الشرط ودفع الموانع، وهذه ربما يقصر العقل عن الاحاطة بها، فإدراك العقل لملاك القبح، لا يعني إدراك العقل لملاك الحرمة. فكل ما حكم به العقل، لا يحكم الشرع على خلافه، لا أنه يجب أن يحكم الشرع على وفاقه. فهذا الوجه الأول ألا وهو الوجه العقلي لإثبات حرمة التشريع ليس تاماً. الوجه الثاني: النقلي. استدل على حرمة التشريع بعدة وجوه: الوجه الاول: ما دلّ على حرمة الظلم، وهذا يتوقف على ان حرمة الظلم دليل مولولي فهذا لعله إرشاد إلى ما يحكم به العقل. الوجه الثاني: ما استدل به الشيخ في الآية المباركة {قل ءآلله إذن لكم أم على الله تفترون}. وقد سبق النقاش فيه، فإن التشريع غير الافتراء، فليس كلامنا في إبراز وإسناد شيء للشارع وهو لا يعلم انه منه حتى يقال إنه افتراء، بل كلامنا في نفس حيثية التشريع. الوجه الثالث: ما رفعه الفضل بن شاذان عن أبي جعفر (ع): (كل بدعة ضلالة وكل ضلالة سبيلها إلى النار). وعن يونس بن عبد الرحمن عن أبي الحسن الأول (ع): (يا يونس لا تكونن مبتدعاً من نظر برأيه هلك ومن ترك أهل بيت نبيه ضل، ومن ترك كتاب الله وقول نبيه كفر). فقد يقال: بأن مقتضى هذه الروايات حرمة التشريع. ولكن هذه الروايات ناظرة للبدعة، وقد ذكرن أن البدعة غير التشريع. بل ربما يقال: إن الرواية الثانية وهي ما رواه يونس ناظرة لمواجهة الإمام، (ومن ترك أهل بيت نبيّه ضلّ). أي أن من وضع رأياً أو من اتبع رأياً لغيرهم فحيث إن في هذا مباينة لهم وبينونة منهم، لذلك كان محرّما، لا من حيثية التشريع. الوجه الرابع: ما عن أبي عبد الله (ع): (القضاء أربعة، قاضٍ قضى بالجور، وهو يعلم أنه جور، فهو في النار. وقاضٍ قضى بالجوز وهو لا يعلم أنه جور، فهو في النار. قاضٍ قضى بالحق وهو لا يعلم أنه حق، فهو في النار. وقاضٍ قضى بالحق وهو يعلم أنه حق فهو في الجنّة). فاستدل بالفقرة الثالثة، (قاضٍ قضى بالحق وهو لا يعلم أنه حق). فهذا دليل على أن الإنشاء حرام وتشريع. والجواب عن ذلك: إن حرمة القضاء بما لم يعلم وإن كان قضاءاً حقاً، قال إنه في النار. وجه حرمته: إما لأنه تصدى للقضاء وليس أهلا له، كما قال علي (ع) لشريح: (يا شريح جلست مجلساً لا يجلسه إلا نبي أو وصي نبي أو شقي). من تصدى لمنصب ليس أهلاً له فهو شقي. لأجل ذلك لعل وجه الحرمة هو التصدي لما ليس له. أو لعل وجه حرمة القضاء بما لم يعلم أن فيه إسناداً إلى الشارع، لأن القضاء وإن كان تطبيق وليس فتوى، ولكن التطبيق على هذا المورد مستبطن لدعوى أن قول الشارع وحكمه يشمل هذا المورد. فيكون فيه حيثية إسناد للشارع بما لم يعلم. فيدخل في حرمة الإفتراء. الوجه الخامس: صحيحة بريد العجلي عن أبي جعفر (ع): (سألته عن أدنى ما يكون به العبد مشركاً؟ فقال: من قال للنواة إنها حصاة وللحصاة أنها نواة، ثم دان به).

فيقال: أن القول للحصاة بأنها نواة اقتراح وانشاء تكويني ولولا حرمة التشريع لما كان هذا حراماً وشركاً. ولكن ربما يقال: بأن ظاهر الذيل، أن مصب الحرمة هو الدينونة (ثم دان به). لا مجرد القول بأن للحصاة نواة أو بالعكس. وفي رواية ابن مسكان: (ما أدنى ما يكون به العبد مشركاً؟ قال: من ابتدع رأيا فاحب عليه أو ابغض عليه؟). فإن هذا من الشرك. وهذا أيضاً قد يقال فيه، أن مصب الحرمة هو ترتيب الأثر، حيث أحب عليه وأبغض عليه لا بمجر أنه قال رأياً.

فالصحيح: لم يتم دليل شرعي نقلي على حرمة التشريع. إلا ما يدعى أنه ظلم وان دليل حرمة الظلم دليل مولوي فيكون التشريع قسماً منه. فتأمل.

### 105

ما زال الكلام في بحث التشريع وما يتفرع عليه. وقد ذكرنا سابقاً أن التشريع وإن كان فعلاً نفسياً وهو إنشاء حكم وإسناده إلى الدين الذي هو عبارة عن إدخال شيء في الدين مع عدم العلم أنه منه. أو مع العلم بالعدم، قلنا إنه خروج عن رسم العبودية فهو ظلم قبيح. ولكن يظهر من عبارة الشيخ الأعظم (قده) في بحث حجية القطع في (الرسائل) أنه قال: لا تجب الموافقة الالتزامية لأحكام الشرع ولا تحرم المخالفة الالتزامية. والعقد الأول من كلامه تام. إذ لا يجب عقلاً على المكلف أن يعقد قلبه تفصيلاً على كل حكم من أحكام الشارع. فإذا قال الشارع: تجب صلاة الجمعة فالواجب على المكلف أن يأتي بصلاة الجمعة امتثالا لأمر الشارع، أما أنه يجب عليه عقلا أن يعقد قلبه على أن وجوب الجمعة وجوب صادر من الشارع هو متعهد به، هذا ليس واجباً عقلا وإن كان كمالاً في التسليم إلى الله عزّ وجل.

وأما العقد الثاني من كلامه (قده) فهو إنه لا تحرم المخالفة الالتزامية. بمعنى أن المكلف مع علمه بوجوب صلاة الجمعة شرعاً مع ذلك يعقد قلبه على العدم، فيقول أنا لا التزم نفسياً بوجوب الجمعة وإن كنت عمليا آتي بها. ولا اتعهد نفسيا بهذا الوجوب. فنقول: كما أن ادخال شيء في الدين مع عدم العلم أنه من الدين أو مع العلم بالعدم خروج عن رسم العبودية وهو قبيح عقلا وإن كان عملاً نفسانياً، فكذلك الالتزام قلبا بحكم مخالف لما علم انه حكم شرعي صادر من الشرع.

السؤال الرابع: هل يسري قبح التشريع للعمل؟ فيكون العمل المشرّع فيه قبيحاً أم لا؟ أم أن القبح يقتصر على الفعل النفساني؟.

فهنا ثلاثة اتجاهات: الاتجاه الاول: ما ذكره السيد الإمام (قده) في (تهذيب الأصول): أنه لا يعقل أن يسري قبح عنوان لعنوان آخر. مثلاً: إذا افترضنا أنه شرّع صلاة الضحى، فادعى أن صلاة الضحى مأمور بها شرعا وهو لا يعلم بذلك أو يعلم بالعدم، فلا إشكال ان هذا الفعل النفساني قبيح، اما صلاة الضحى بعنوان ركعتين وقت الضحى قبيح؟ فلا. فمصب القبح عنوان التشريع، وهو فعل نفساني، ومحل البحث عنوان آخر وهو ركعتان قربيتان في وقت الضحى ولا يعقل سراية قبح عنوان لعنوان آخر فإن العناوين بنظر العقل حيثيات تقييدية للحسن والقبح. لذلك اعترض على النائيني وقال :أن بعض الاعاظم الذي يدعي السراية كلامه غير معقول.

لكن يلاحظ على ذلك: إن ما يدعيه النائيني وغيره ليس سراية قبح التشريع لركعتي الضحى بعنوان ركعتي الضحى وإنما يقصدون ان ركعتي الضحى اصبحت مصداقا للتشريع فأصبحت قبيحة، وهذا ما يذكرونه في بحث اجتماع الأمر والنهي من التركيب الاتحادي، مثلا إذا توضأ المكلف بالماء المغصوب، فيقال: نفس الوضوء بالماء المغصوب غصب، فيكون قبيحاً محرّما، هذا ليس من باب سراية قبح عنوان لعنوان آخر، بل من باب ان مصداق العنوان الاخر أصبح مصداقاً لهذا العنوان، فالوضوء بالماء المغصوب مصداق لإراقة الماء على أعضاء الوضوء وهو في نفس الوقت مصداق للغصب، وبذلك اكتسب القبح والحرمة. نعم، له أن يناقش في الصغرى، ان يقول هل صدق التشريع على نفس صلاة الضحى أم لم يصدق، فهذه مناقشة صغروية، أما أن يناقش في الكبرى وهو عدم سراية عنوان لعنوان آخر فهذا ليس محلاً للكلام حتى يكون مورداً للإنكار.

الاتجاه الثاني: ما نراه في كثير من كلمات الأعلام حيث بحثوا (في باب التجرّي) هل أن العنوان ينطبق على العمل فيقال: هذا العمل تشريع؟ أم لا؟. فادعى كثير منهم ومهم السيد الخوئي حيث قال: العمل المتجرّى به هو تجرّي، والعمل المشرّع به هو تشريع، فإن العرف يرون أن العمل تجري لا مجرد الفعل النفساني، وأن العمل الخارجي تشريع لا مجرد الفعل النفساني. وهنا تأمل، وهو: لم يرد عنوان التشريع في لسان الأدلة حتى نبحث عن صدق العنوان وعدمه لندور مداره، وإنما ورد عنوان البدعة وقلنا بحرمتها وهي عنوان عملي، وورد عنوان الافتراء وهو عنوان عملي، إنما كلامنا في المقام في المعنون لا في عنوان التشريع، سمي تشريع أو غيره. كلامنا في المعنون وهو ذلك الفعل النفساني وهو اقتراح حكم شرعي مع عدم العلم بأنه شرعي أو مع العلم بالعدم، ذلك الاقتراح النفساني يسري إلى الخارج أو لا يسري؟ سمي تشريعا أم لم يسمى؟ لذلك نحن لا نتجه لذلك الاتجاه، هل يصدق على الفعل الخارجي انه تشريع أو لا يصدق؟

الاتجاه الثالث: ما ذكره الاعلام في (بحث الإنشاء، في الاصول) وأوضحه السيد الخوئي بوجه جلي، وهو: أنه تارة يكون اللفظ مجرد حاكم، لا أكثر. مثلاً اتمنى زيارة الحسين (ع) في ليلة النصف من شعبان، فهذا التمني النفساني إنشاء فأخبر عنه، فأقول في نفسي أمنية أن ازور الحسين (ع) ليلة النصف من شعبان، فهذا إخبار وليس انشاءاً، لأن الإنشاء كان محصوراً في النفس. في نفسي تمنيت ذلك ثم أخبرت عنه. هذا خارج عن بحث الإنشاء. أما إذا كنت اتمنى زيارة الحسين (ع) وأردت أن يوجد عنوان التمني بقولي (ليت) فقلت: ليتني أن أزور الحسين ليلة النصف من شعبان، فالتمني النفساني لم ينفصل عن اللفظ، لأنني أردت أن يوجد هذا التمني بلفظي هذا فقلت ليتني ازور الحسين ليلة النصف من شعبان. فهنا اللفظ له دوران: مبرز ومحقق، اما انه مبرز فلان التمني سابق عليه رتبة، أي أنشأت هذا الفعل النفساني المسمى بالتمني واللفظ مبرز له.

أما عندما أبرزه اللفظ أوجده في وعاء الاعتبار العقلائي، فقال العقلاء صدر منك تمنن تترتب عليه آثار التمني، ونظيره في الأمر والنهي وفي سائر الامور الانشائية، ان اللفظ مبرز للاعتبار النفساني وفي نفس الوقت محقق له. مثلا الامر، المولى يقول: اطلب فعل التنظيف، أن ينظف المسجد، ولكن لكي يوجد هذا الطلب في وعاء الاعتبار العقلائي فأنا أقصد أن يوجد بأمري، فأقول: نظف المكان، فنظف المكان مبرز لاعتبار نفساني، بلحاظ أن الاعتبار سابق عليه رتبة، وفي نفس الوقت محقق له في وعاء الاعتبار العقلائي، حيث إن العقلاء يرتبون عليه آثار الأمر.

فهنا نفس الكلام نقول بالنسبة إلى حيثية التشريع، إذا شرعت وقلت: اقترح أن تكون صلاة الضحى مستحبة شرعاً وإن كنت لا ادري ان الشارع لا يراها مستحبة أم لا، لكنني اقترح ان تكون مستحبة ثم اخبرت عن اقتراحي هذا بلفظ أو فعل، فهنا لا اشكال ان الفعل لا يسري إلى الفعل لأنه مجرد مبرز لا اكثر. اما إذا قصدت ان اوجد اقتراحي بنفس هذ العمل، أو ان اوجد اقتراحي بنفس هذا اللفظ فلا اشكال ان العقلاء يرونه قبيحاً، يقولون شرعت أو اقترحت بقولك هذا لا ان مجرد هذا الفعل مجرد مبرز وكاشف. فهنا في هذا الفرض لا يبعد سريان القبح إلى نفس العمل. ولعل هذا مقصود الأعلام.

الأمر الخامس: في أقسام التشريع، وقد تعرض لذلك المحقق الاصفهاني في نهاية الدراية في شرح الكفاية: أقسام التشريع ثلاثة: التشريع في الأمر، التشريع في التطبيق، التشريع في الامتثال. القسم الأول: أما التشريع في الأمر، فإن يقول أنا اشرع أن صلاة الضحى مأمور بها. فأصل الأمر اقترحه، وآتي بصلاة الضحى امتثالا للأمر الذي شرعته، فهذا تشريع في الأمر ولا اشكال عندهم ان الصلاة عندهم باطلة، لأنه أساساً لم تقصد أمر الشارع بل قصدت الأمر المقترح منك.

القسم الثاني: التشريع في التطبيق، بمعنى انني اعلم ان الشارع أمر بصلاة الغفيلة، إلا أنني اقول: متعلق الأمر بصلاة الغفيلة ليس هو خصوص الآيتين في الركعتين (وذا النون إذا ذهب مغاضباً) وفي الثانية: (وعنده مفاتح الغيب)، فأقول: في الركعة الأولى مضافاً (ذو النون)، أن آتي بسورة القدر، في الركعة الثانية مضافاً إلى (وعنده مفاتح الغيب) أن آتي بسورة الزلزلة. فأنا اقترح أن يكون متعلق الأمر الشرعي منطبقا على هذه الكيفية التي اقترحتها، فالتشريع عندي في التطبيق، فأنا في مقام الامتثال امتثل نفس الشارع نفسه، الذي هو الأمر الصادر بصلاة الغفيلة، تنزيلاً مني إياه منزلة الأمر المتعلق بالكيفية الجديدة المقترحة. وهذا سيأتي الكلام عنه انه مبطل أم ليس بمبطل وإلا فهو قصد امتثال الأمر الشرعي.

القسم الثالث: أن يكون التشريع في الامتثال فقط. أعلم ان الشارع أمر بصلاة الظهر، وأعلم أن صلاة الظهر لا تشتمل على تشهد ثالث، ولا ادعي أن التشهد الثالث مأمور به أو مأخوذ متعلق الامر. إنما اقول في مقام الامتثال آتي بصلاة مشتملة على ثلاثة تشهدات وهذه الصلاة المشتملة على ثلاثة تشهدات هي امتثال لذلك الأمر المتعلق بصلاة الظهر، فالتشريع في مقام الامتثال. فهل أن هذا التشريع قبيح؟ أو لا مساس له بالمولى؟. لأن جملة من الفقهاء قالوا بأن هذا ليس تشريعاً قبيحاً، ليس له مساس بالمولى. في الأول انت تصرفت في سلطان المولى، وشرعت أمراً، وفي الثاني تصرفت في سلطان المولى وتدخلت في متعلق الامر. أما في الثالث، فأنت ما مسست بالمولى وسلطانه التشريعي، لا أمراً ولا متعلقاً وإنما حصرت تصرفك في فعل وهو امتثال.

لكن قد يُفرَّق بين دعوى المطابقة ودعوى المسقطية، فتارة أدعي أن ما أمر به الشارع مطابق لعملي، وهذا لا يتم الا إذا ادعيت أن ما أمر به الشارع لا بشرط من ناحية عملي. فصار تصرفاً في ما أمر به الشارع. لأنني إذا ادعيت أن ما أمر به الشارع ينطبق على عملي والحال بأن عملي متشمل على ثلاث تشهدات، فهذا مساوق لدعوى ان ما أمر به الشارع لا بشرط من جهة هذا العمل وهذا نوع تصرف. فيرجع إلى مساس بالمولى. وتارة يدعي المسقطية فقط، عملي مسقط للأمر فقط[[71]](#footnote-71). فهذا النوع من التشريع في مقام الامتثال لا مساس له بالمولى كي يشمله قبح التشريع.

الامر السادس: ما هو وجه البطلان، بطلان العبادة إذا صدرت على نحو التشريع؟. فهنا صورتان: الصورة الأولى: أن يكون التشريع على نحو عبادة مستقلة، لا في جزء من العبادة او في شرط من العبادة، بل عبادة مستقلة، كأن أشرّع صوم عاشوراء أو صلاة الضحى. فإذا كان التشريع في عبادة مستقلة فله انحاء ثلاثة: النحو الاول: أن يأتي بصوم عاشوراء أو بصلاة الضحى، قاصداً امتثال الأمر الذي شرّعه على نحو الحيثية التقييدية. لا إشكال حينئذ ببطلان عبادته، كما يُعبّر السيد الشهيد بالقصور الذاتي. يعني هذه العبادة باطلة لقصورها في نفسها عن المقربية إذ لا أمر بها من الاساس. النحو الثاني: أن تكون حيثية التشريع مجرد حيثية تعليلية، يعني صحيح ادعي ان صلاة الضحى مستحبة شرعاً لكنني في مقام العمل ما أتيت بها بقصد الأمر الذي شرّعته، وإنما أتيت به هدية إلى المولى مضافة إليه إضافة تذللية. حيث إنهم يقولون يكفي إضافتها للمولى بنحو إضافة وإن لم يقصد الامر. لا يعتبر في صحة العبادة قصد الأمر بل يكفي في صحتها اضافتها إلى المولى إضافة تذللية. أقول: آتي بصلاة الضحى وإضيفها اليك اضافة تذلل وإن كنت لم تأمر بها. فهذه العبادة تصح إذا لم تشتمل على مبغوض لعنوان آخر.

النحو الثالث: أن يقصد امتثال الأمر الشرعي الواقعي. (هذا يتصور في صورة عدم العلم)، مثلاً لا أدري أن صلاة الظهر مأمور بها أم لا؟ لكن أنا آتي بها بقصد أمر الله بحيث إذا كان هناك أمر بها فأنا اقصد امتثاله. فأتيت بها بقصد امتثال الأمر الواقعي بها، فلو فرضنا واقعاً أن هناك أمراً بها، صحيح أنا قصدت امتثاله على نحو الجزم لا على نحو رجاء المطلوبية وكان ذلك تشريعاً مني، لكن في الواقع هي مأمور بها. فهل يضر التشريع بوقوعها على نحو صفة المقربية والعبادية، مع انك قصدت امتثال الأمر الواقعي وفعلا كان هناك أمر واقعي، فهل صدورها على سبيل التشريع مانع من قربيتها أم لا؟ فهذا ما يأتي عنه الكلام غداً إن شاء الله تعالى. والحمد لله رب العالمين.

### 106

**الامر السادس**: فيما يتعلق ببحث التشريع: هو الوجه في بطلان العمل، المشتمل على التشريع. وذكرنا أن البحث في هذا الامر السادس في موردين:

**المورد الاول:** ما اذا كان التشريع في اصل العبادة.

**الامر الثاني:** ما اذا كان التشريع في اجزاء العبادة او شرائطها.

والكلام فعلا في المورد الأول، كما اذا قام بالتشريع في أصل العبادة. ولكي تظهر ثمرة للبحث فلابد أن نفترض ان العبادة التي شرعها مأمور بها واقعاً، وإلا اذا فرضنا ان العبادة التي شرعها غير مأمور به واقعا كفى ذلك في بطلان العبادة، فلابد ان نفترض ان العبادة التي شرعها مأمور بها واقعا، لكنه لا يعلم بذلك. وحينئذ يكون مقام العمل متصوراً على فروض ثلاثة:

**الفرض الأول**: أن يأتي بالعبادة التي شرعها بقصد الامر الذي شرعه دون غيره، كما لو أتى بصلاة الضحى أو بصوم عاشوراء لا بقصد الأمر الواقعي، بل بقصد الأمر الذي اقترحه وشرّحه، على نحو الحيثية التقييدية. فهذه العبادة باطلة، لانه حتى لو وجد امر واقعي لان المفروض ان المكلف لم يقصده وإنما قصد الامر الذي شرعه، بل حتى لو فرضنا انه يعلم أن نافلة الظهر مأمور بها شرعاً، لكنه قال في مقام الامر لا امثل امر الشارع بل امتثل امري الذي اقترحه، فهنا يكون العمل ايضا باطلاً.

**الفرض الثاني:** أن يكون التشريع حيثية تعليلية، بمعنى انه مجرد داعي لا اكثر، اي ما الذي دعاه ان يصلي نافلة الضحى، الذي دعاه هو تشريعه واقتراحه ان صلاة الضحى مأمور بها ولكن في مقام العمل لم يقصد العمل الذي شرعه وإنما قصد اضافة العمل الى الله اضافة تذللية وصادف ان العمل مأمور به واقعا فالعبادة صحيحة، ما لم تكن حيثية التشريع موجبة لمبغوضية العمل.

**الفرض الثالث:** أن يقترح ويشرّع أن صلاة الضحى مأمور بها ويقصد امتثال الامر الشرعي بصلاة الضحى، وصادف ان هناك فعلا امرا شرعياً، فهنا ايضا صلاته صحيحة ما لم نقل بان حيثية التشريع توجب مبغوضية العمل. هذا كله في المورد الاول وهو ما اذا كان التشريع في اصل العبادة.

**المورد الثاني:** ما إذا كان التشريع في شرط أو جزء من العبادة. ولابد أن نفترض سلفا انه مأمور به واقعا حتى تظهر الثمرة. أي أن ما شرعه مأمور به واقعاً، أو على الاقل ليس مخالفا لما هو المأمور به واقعا حتى تظهر ثمرة هل ان تشريعه أبطله ام لا؟

**لذلك نقول: في هذا المورد يوجد فرضان:**

**الفرض الاول:** أن يكون التشريع في الشرط لا في الجزء، مثلاً: يشترط في صحة الصلاة صلاة المغرب الغروب، لكنه شرّع أن صلاة المغرب لا تصح حتى تبرز النجوم، فإذا برزت النجوم صلى، لانه يشرّع أن لا صلاة حتى تبرز النجوم. فصلاته في الوقت، لكن هل تشريعه يوجب بطلان صلاته؟

فذكر هنا جمع من الاعلام، انه لا تنافي بين النهي عن القيد والأمر بالتقيّد، حيث لم يجتمعا على مصب واحد. فإن ما أمر به الشارع تقيد الصلاة بالوقت، هذا الذي امر به وقد امتثله المكلف، وما نهى عنه نتيجة حرمة التشريع اذا قلنا بحرمته، وما نهى عنه القيد لا التقيد يعني كون الصلاة عند بروز النجوم.

فالنهي عن القيد لا يمنع من الاطلاق للامر بالتقيد لشموله لمثل هذا التقيد، اذ لم ينصب الامر والنهي على مصب واحد فصلاته صحيحة.

**الفرض الثاني:** أن يكون التشريع في الجزء. لا في جزء لم يؤمر به لوضوح انه باطل لعدم الامر به كما لو اتى بتشهد ثالث في الرباعية او انه اتى بسجدة في ثالثة في الركعة على نحو التشريع فإن من الواضح أن هذا الجزء باطل لانه ليس مأموراً به.

كلامنا انه شرّع فيما هو مأمور به. كما لو افترضنا أن المكلف لا يدري أن جلسة الاستراحة واجبة وجزء من الصلاة أم لا؟ فشرّع الجزئية، فأتى بجلسة الاستراحة أنها جزء من الصلاة، فهنا في هذا الفرض، ما هو وجه البطلان؟

ذكر في كلمات المحقق النائيني في فوائد الاصول، وتبعه السيد الصدر في مبحث اجتماع الامر والنهي: **أن الوجوه المحتملة للبطلان أربعة:**

**الوجه الأول:** اجتماع الأمر والنهي، فإن جلسة الاستراحة مأمور بها واقعاً، ومنهي عنها لأنها تشريع، بناء على أن التشريع ينطبق على العمل الخارجي فيسري اليه القبح والحرمة، فجلسة الاستراحة محرمة لأنها تشريع مأمور بها لأنها جزء واقعي من الصلاة، وحيث انه يمتنع اجتماع الامر والنهي فالنهي مقدم، فاذا كان النهي مقدماً فلا أمر بهذا الصلاة المشتملة على جلسة الاستراحة. والصلاة باطلة.

لكن النائيني أشكل على ذلك، قال: لا يجتمعان في اختلاف الرتبة، فإن مصب الأمر نفس جلسة الاستراحة، بينما مصب النهي التشريع، والتشريع في رتبة متأخرة عن الامر لان التشريع في فرض عدم العلم بالأمر، لانه لو كان عالما بالأمر لكان تشرّع وليس تشريع، اذ لو علم ان جلسة الاستراحة جزء ومأمور بها شرعا لكان إتيانه تشرعاً لا تشريعاً، فلا محالة حرمة التشريع في فرض عدم العلم بالأمر، وعدم العلم بالأمر متأخرة رتبة عن الأمر، فصار مصب الأمر (جلسة الإستراحة) مصب النهي، التشريع، والتشريع في فرض عدم العلم بالأمر، إذن حرمة التشريع متأخرة رتبة عن الامر بجلسة الاستراحة، فكيف يقال باجتماع الامر والنهي وان النهي مقدم على الامر؟

ولكن الصحيح كما اشكل عليه تلميذه الشيخ الحلي في اصول الفقه: بأن اختلاف الرتبة لا يمنع من ورودهما على مورد واحد فبالنتيجة ان مصب النهي التشريع وما هو مصداق التشريع نفس جلسة الاستراحة، فالتأخر في الرتبة لا يمنع من الاجتماع، لأن المدار في الاجتماع والامتناع على الزمن لا على الرتبة، ولذلك في بحث الواقعي والظاهري مع ان الحكم الظاهري متأخر رتبة عن الواقعي، لكن بحثوا انه كيف يجمع بين الحكم الظاهري والواقعي؟ لانهما اجتمعا على الفعل.

كذلك في الامر ان مصب الامر والنهي واحد وهو جلسة الاستراحة، فالمقام من باب اجتماع الامر والنهي.

**الوجه الثاني:** فرضنا أن النهي عن التشريع لا يسري إلى العمل. مع ذلك يقول ذلك يقول النائيني ان العمل باطل، لان هذا الاصل وهو الإتيان عن جلسة الاستراحة عن تشريع من العبد أن هذا القصد محرم، والمحرم لا يقع مقربا ومصداقا للداعي القربي. فمن هذه الجهة يكون العمل باطلاً.

**الوجه الثالث:** سلّمنا أن القصد ليس محرماً شرعاً كما ذكره الشيخ الاعظم في الرسائل في بحث حجية القطع: لا دليل على شمول النواهي والقصود والالتزامات وإنما تنصرف الى الافعال الخارجية الجوارحية. سلّمنا بذلك. بالنتيجة هذا القصد قبيح، فإن التشريع وهذا الفعل النفساني لا إشكال أنه قبيح، لانه تمرد على المولى وتقمص لدور المولوية، والقبيح لا يقع مصداقاً للداعي القربي.

**الوجه الرابع:** سلّمنا عدم قبحه كما قيل في بحث التجري، حيث ذهب الشيخ الأعظم ان التجري ليس قبيحاً لا قصداً ولا فعلاً، وإنما يكشف عن سوء السريرة وخبث النيّة، فكذلك التشريع ليس قبيحاً لا قصداً ولا فعلاً وإنما يكشف عن قبح السريرة وسوء النيّة.

ولكن بناءً على مسلك النائيني من أنه يعتبر في العبادة الحسن الفعلي والفاعلي، فلا يوجد في المقام حسن فاعلي.

ولكن هذا المبنى لا دليل عليه، اذ يكفي في العبادة قصد التقرب مع كون العمل صالحا للمقربية وهذا حاصل. تمت الوجوه التي ادعيت لبطلان العمل.

اذا قلنا أن الجزء باطل، لو أتى بجلسة الاستراحة قاصداً التشريع وكان الجزء باطل، فما هو الوجه لبطلان العمل وهو الصلاة؟ فإذا لم يكن هذا الجزء مشمولاً للأمر وقد أتى به بقصد الجزئية من الصلاة فلا محالة صار مصداقا للزيادة (من زاد في صلاته فعليه الإعادة).

ولكن صاحب الجواهر (قده) قال: فرق بين التشريع بالفعل والتشريع بالترك. فإذا كان التشريع بالفعل بأن جلس جلسة الاستراحة تشريعا بان طاف طوافا آخر بالكعبة تشريعا، فهذا واضح انه باطل وقد يقال مبطل.

أما لو شرع بالترك، كما في الصيام فادعى ان ترك الضحك او ترك النوم دخيل في صحة الصوم، لا يصح الصوم الا بترك النوم، فشرّع وأدخله في الصوم.

فهنا يقول صاحب الجواهر: لم يصدر منه شيء في الخارج ينطبق عليه عنوان التشريع كي نقول هذا العمل مبغوض والمبغوض لا يصلح للمقربية.

فيقال هنا: بأن ما شرّع تركه إما أن يكون مأموراً به واقعا كما لو شرع ترك الارتماس، مثلا كما لو أن مرجعه قال بان الارتماس غير مفطّر، وهو قال بأني أرى الارتماس مفطّر وأشرّع ذلك حتى لو لم يقل به الشارع. وترك الارتماس وصادف ان ما شرع موافق للشارع.

فيأتي ما سبق من الوجوه الأربعة التي ذكرناها في وجوب مبطلية الجزء إذا كان مأموراً به واقعاً.

أما اذا افترضنا ان ما شرعه ليس مأموراً به، فلا محالة كون ما شرّع فعلاً او تركاً لا يغير الواقع، لان المفروض ان المدار على نوع العبادة ما هي، فإن كانت نوع العبادة من قبيل الفعل كان ما يشرع من قبيل الافعال، وإن كانت العبادة من قبيل الترك فالمناسب لها هو التغير في الترك؟ هذا لا يغير النتيجة.

إذن بالنتيجة: ان كان الصوم المأمور به واقعا لا بشرط من حيث هذا الترك فهو صحيح، وإن كان الصوم المأمور به واقعاً بشرط لا من حيث هذا الترك فالصوم فاسد، فانه لم يات بما هو المأمور به، ومع الشك فتجري البراءة عن اعتبار تقيد الصوم بعدم هذا التشريع.

**الأمر السابع:** وهو تطبيق ما ذكرنا من بحوث على الفرع الذي نبحثه. وهو: من قدّم السورة على الفاتحة لا بقصد الجزئية وإنما بقصد الظرفية، اي ان السورة مستحبة في هذا الظرف وهو كونها قبل الفاتحة، فأتى بها كذلك، فهل ان هذا العمل باطل مبطل أم لا؟

اذ لا يوجد حيثية غير حيثية التشريع والا فهو لم يقصد الجزئية حتى تكون زيادة على مبنى الاعلام، وان ما اتى به ليس كلام آدمي بل هو ذكر او قرآن، اذن لا مشكلة الا مشكلة التشريع، فهل هي موجبة للبطلان ام لا؟ ذكرت وجوه:

**الوجه الاول**: أن هذا العمل مبغوض لاشتماله على التشريع المبغوض والمبغوض لا يصلح للمقربية، وحيث إن الصلاة اشتملت عليه فكيف تكون مقرّباً؟

**الجواب:** المبغوضية في تقديمها لا في نفسها، فان من الواضح ان السورة قرآن وذكر ولم يأت بها بقصد الجزئية، فالمبغوضية في نفس الفعل لا في التقديم.

**الوجه الثاني:** إنما دلّ على استحباب الذكر والقرآن في الصلاة منصرف عمّا صدر على وجه محرّم.

**وأجاب عنه سيد المستمسك**: فليكن دليل استحباب الذكر والقرآن في الصلاة لا يشمله، أما كونه مبطلا، فلا. لان ما دل على المبطلية خاص بكلام الآدمي وهذا قطعا ليس بكلام الآدمي، فعدم شمول دليل الاستحباب له شيء وكونه كلاما آدميا شيئا آخر. فهذا لا يعني انه مبطل.

**الوجه الثالث:** ما أشار اليه السيد الداماد: ان هذا ماحٍ لصورة الصلاة. حيث إن صورة الصلاة هي الهيئة المعهودة المأخوذة من الشارع روايات وعملاً، فهذه الهيئة المشتملة على سورة سابقة على الفاتحة ليست من سورة الصلاة المعهودة، فتكون الصلاة باطلة لانمحاء الصورة.

**ويلاحظ على ذلك:** أن المبطل ما كان ماحياً لصورة الصلاة عرفاً، حيث لم يرد في لسان الأدلة من جملة المبطلات محو صورة الصلاة. وإنما قال الفقهاء انه لو كان في أثناء الصلاة يضرب طبلا فإنه لا يصدق عليه عرفا انه يصلي، فالوجه في بطلان صلاته عدم شمول الأمر لعمله، اذ لا يصدق عليه انه صلاة، وهذا لا ينطبق على محل كلامنا، فانه قدم السورة على القرآن يصدق عليه انه يصلي.

**فتخلّص**: أن من قدم السورة على الفاتحة على نحو التشريع، فإنّ صلاته صحيحة ولا موجب لبطلانها، إلا إذا ادعينا أن الزيادة تصدق حتى على العمل المأتي به بقصد الظرفية، فيشمله (من زاد في صلاته فعليه الاعادة). وإلا فلا. هذا فيما إذا قدم السورة عمداً. ويأتي الكلام فيما اذا قدمها سهواً.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 107

### المورد الثالث: ما إذا قدّم السورة على الفاتحة سهواً.

وقد تعرّض سيد العروة (قده) إلى عدّة صور في المقام:

الصورة الأولى: أن يتذكر أنه قدّم السورة قبل الفراغ من السورة. وقد أفاد بأنه حينئذٍ لا شك في صحة صلاته، حيث إن ما ذكره من الآيات إنما هو زيادة سهوية. والزيادة السهوية ليست بمانع من صحة الصلاة بمقتضى حديث (لا تعاد) فيأتي بالفاتحة وسورة كاملة بعدها.

الصورة الثانية: أن يتذكر أنه قدّم الفاتحة على السورة بعد الفراغ من السورة. اي أنه بعد أن فرغ من السورة تذكر أن الوظيفة هي أن يأتي بالفاتحة أولاً. فالكلام حينئذٍ تارة في ما هو مقتضى القاعدة، وأخرى في ما هو مقتضى الروايات الخاصة.

أما ما هو مقتضى القاعدة: فقد أفاد (قده) أن مقتضى القاعدة رعاية الترتيب، فإن الترتيب شرط في صحة الصلاة، والمفروض أن المكلف قادر على رعايته لأن محله ما زال باقياً، حيث تذكر أنه قدّم السورة على الفاتحة وهو بعد لم يركع. فما دام الترتيب شرطا في الصحة وما زال محله باقياً فلابد من مراعاته، ومقتضى مراعاة الترتيب الإتيان بالفاتحة وسورة بعدها.

وأما ما حصل من السورة فهو زيادة سهوية، لأنه لم يتلفت إلا بعد الفراغ منها، فاذا كانت زيادة سهوية كانت مغتفرة بمقتضى حديث (لا تعاد).

ولكن، ذكر سيدنا (قده) كما في الجواهر: أن هناك روايات قد يدعى أن مفادها الإكتفاء بالسورة السابقة، اي من تذكر أنه قدم السورة على الفاتحة والمفروض انه قدم السورة يكتفي بصلاته ويمضي في صلاته بلا حاجة الى اعادة السورة بعد الفاتحة.

الرواية الأولى: رواية علي بن جعفر، قال: (سألته عن رجل افتتح الصلاة فقرأ سورة قبل فاتحة الكتاب، ثم ذكر بعد ما فرغ من السورة. قال: يمضي في صلاته. ويقرأ فاتحة الكتاب فيما يستقبل).

حيث استفيد منها ان الترتيب شرط ذكري، اي لا يلزم رعايته الا حين الالتفات، والمفروض ان المكلف لم يلتفت، وإذا لم يتلفت سقط اعتباره، فيكتفي بالفاتحة ويركع. فهل هذا المستفاد من الرواية؟ ام لا؟

ذكر في كلمات الأعلام محامل لهذه الرواية غير ما هو مستظهر منها.

المحمل الاول: ما ذكره صاحب الوسائل، قال: المقصود بقوله (يمضي في صلاته) يعني بعد الركوع، اي ان المنظور في الرواية سؤالا وجواباً من تذكر بعد الركوع، (سألته عن رجل افتتح الصلاة فقرأ سورة، قل فاتحة الكتاب، ثم ذكر بعدما فرغ من السورة؟ قال: يمضي في صلاته ويقرأ فاتحة الكتاب فيما يستقبل).

فقال صاحب الوسائل: ظاهر يمضي في صلاته أنه ركع، فيقال له امضي في صلاتك.

قال: يمضي في صلاته ويقرأ فاتحة الكتاب فيما يستقبل، يعني فيما يستقبل من الركعات، فالمنظور في الروايات إلى فرض ان الرجل لم يتذكر إلا بعد الركوع، لذلك هذه الرواية لا تتنافى مع القاعدة. وهي أن من التفت قبل الركوع يقرأ السورة.

ولذلك اشكل عليه سيدنا (قده)، أن ما أفيد في الوسائل مخالف للظاهر، فإن ظاهر قوله (بعد ما فرغ من السورة) أنه لم يركع بعد. فظاهره انه تذكر بعد الركوع.

المحمل الثاني: ما ذكره صاحب الجواهر، صحيح أنه قبل الركوع، لكن لا دلالة فيها على أن يقرأ الفاتحة في هذه الركعة. أي أن الإمام (ع) عندما قال: يمضي في صلاته. ويقرأ فاتحة الكتاب فيما يستقبل من الركعات عوضاً عن هذه الركعة.

يقول: وهذا هو الظاهر من قوله (يمضي) اذ لو كان مقصود الإمام (ع) أن يقرأ الفاتحة في هذه الركعة لقال ابتداء يقرأ الفاتحة، لماذا قدم الامر بالمضي على الأمر بقراءة الفاتحة، قال: يمضي في صلاته ويقرأ فاتحة الكتاب فيما يستقبل، فان تقديم الأمر بالمضي في الصلاة على الأمر بفاتحة الكتاب، ظاهر في أن حكمه في هذه الركعة أن يقتصر على ما قرأ، ويأتي بالفاتحة في الركعات الآتية عوضاً عن النقص في هذه الركعة، صحيح ان هذا المعنى خلاف الإجماع ولأجل أنه خلاف الإجماع إما أن تؤل الرواية بما يتناسب مع الإجماع او تطرح عملاً. فإذا كان الكلام عن ظاهر الرواية فهذا هو ظاهر الراية. ظاهر الرواية ان من قرأ السورة نسياناً وابتداءاً ثم تذكر انه فرغ منها أن حكمه أن يمضي في صلاته ويقرأ الفاتحة فيما يستقبل. يعني فيما يستقبل من الركعات عوضاً وبدلاً. أما هذا المعنى خلاف ما اجمع عليه، فلتأول الرواية أو تطرح.

ويلاحظ على ما أفيد في الجواهر: بأن ظاهر قوله (يمضي في صلاته) ليس أمراً بالمضي وإنما هو إرشاد الى صحة صلاته وأن لا قلق عليه من هذه الجهة، بل صلاته صحيحة، إنما الكلام في كلمة (ما يستقبل)، و(يقرأ فاتحة الكتاب فيما يستقبل)، فهل المراد بـ (ما يستقبل) يعني الركعات الآتية، ام المراد بما يستقبل أن يقرأ الآن بعد الفاتحة؟

سيدنا الخوئي (قده) أفاد في (ج14، ص295): أن (ما يستقبل) يعني بلحاظ آن الشك، حيث إن هناك آنين: آناً للشك، وآناً للقراءة. فالإمام (ع) يقول اذا شككت بعدما فرغت من السورة أن صلاتك صحيحة ام لا؟ فصلاتك صحيحة ولتقرأ الفاتحة فيما يستقبل، كأنه قال: فيما بعد، كأن كلمة (فيما يستقبل) مرادف لكلمة (فيما بعد). يعني فيما بعد شكه. فما يستقبل، تعبير بلحاظ آن الشك، لا فيما يستقبل تعبير بلحاظ هذه الركعة.

ولكن، في النفس شيء من حمل (يستقبل) على أن يقرا الفاتحة بعد السورة، وأن المراد بالاستقبال يعني فيما بعد، فإن هذا خلاف الظاهر عرفاً.

المحمل الثالث: أنها ظاهرة في إرادة المضي في الصلاة والإتيان بالفاتحة والسورة بعدها، اي أن قوله (يمضي في صلاته فيأتي بها بحسب ما أمر به) أي يمضي في صلاته ويقرأ الفاتحة على حسب وظيفته وما أمر به، وحيث إن ما أمر به فاتحة وسورة، فلابد أن يقرأ فاتحة وسورة بعدها. والتعبير بما يستقبل بلحاظ الوظيفة الآتية، اي ان الوظيفة الآتية هي الفاتحة والسورة. اي بلحاظ الوظيفة الآتية.

لكن يلاحظ على ان الاقتصار على ذكر الفاتحة، وكان بإمكانه أن يقول: ويقرأ. وأما التنصيص على الفاتحة في نفسها فهو ظاهر في عدم وجوب قراءة سورة بعدها.

ثم قال سيدنا: والانصاف ان دلالة الرواية على الاجتزاء بما سبق من السورة قوي. بهذا الكلام، نعم.

لكن الكلام في أنه هل يقرأ الفاتحة بعدها؟ ام يركع؟

فقد يقال ان احتفاف الرواية بالمرتكز المتشرعي القائم على أن لا تخلو ركعة من فاتحة الكتاب خصوصاً مع قوله (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) موجب لظهورها في ان المقصود (يمضي في صلاته ويقرأ فاتحة الكتاب فيما يستقبل) يعني فيما بعد او بحسب وظيفته الآتية.

الرواية الثانية: موثقة سماعة، تعرّض لها سيدنا الخوئي (قده) في (ص246)، قال: (سألته عن الرجل يقوم في الصلاة فينسى فاتحة الكتاب؟ قال: ليقل استعيذ بالله من الشيطان الرجيم إن الله هو السميع العليم، ثم ليقرأها ما دام لم يركع فإنه لا صلاة له حتى يقرأ بها في جهر أو إخفات، فإنه إذا ركع اجزأه ان شاء الله).

فالرواية وإن كان فيها متنان، متن: (فإنه لا قراءة له حتى يبدأ بها في جهر او إخفات). ومتن: (فإنه لا صلاة له حتى يقرأ بها). وبما ان الظاهر من سياق السؤال ان المنظور هو القراءة، (رجل نسي الفاتحة) يعني قرأ السورة ثم تذكر أنه لم يقرأ الفاتحة قبلها. فمحط السؤال في قراءة الفاتحة وعدم قراءتها. هل يقرأها الآن بعد السورة ام لا؟ قال: (فليقرأها ما دام لم يركع فإنه لا صلاة له حتى يقرأ بها في جهر او إخفات). فمقتضى سياق الرواية ترجيح نسخة (حتى يقرأ) لا (حتى يبدأ).

بناءً على ذلك يقال أن الرواية دالة على أنه لا يجب إعادة السورة، يكتفي بالفاتحة. فإن المولى في مقام البيان ومع ذلك لم يذكر قراءة السورة بعد الفاتحة، قال: (فليقرأها ما دام لم يركع، فإنه لا صلاة له حتى يقرأ بها في جهر أو إخفات فإذا ركع اجزأه إن شاء الله).

واذا كانت رواية علي بن جعفر ضعيفة السند كما قال سيدنا (قده) لمكان عبد الله بن الحسن، فإن هذه الرواية تامة السند (موثقة سماعة). فيخرج بها عن مقتضى القاعدة وهو إعادة السورة ويكتفى بالسورة السابقة.

ولا يبعد ظهور هذه الرواية في الاقتصار على الفاتحة والخروج بها عمّا هو مقتضى القاعدة من لزوم إعادة السورة بعدها، نعم إذا ادعي اعراض المشهور عن العمل بالرواية، وان الاعراض مانع عن العمل بها وإلا فلا.

الصورة الثالثة: لو تذكر بعد أن دخل في الفاتحة إما إثنائها أو بعد الفراغ منها بعد أن يركع أنه قدّم السورة عليها، فلا اشكال انه يعيد السورة بعد الفاتحة رعاية للترتيب هذا اذا لم نقل بالرواية في موثقة سماعة في الصورة السابقة.

ربما يقال: أن من تذكر أنه قدّم السورة على الفاتحة ولم يتذكر إلا بعد أن فرغ من الفاتحة. قال: يعيد الفاتحة من جديد وسورة، لا أن يكتفي بقراءة السورة بعد الفاتحة، بل اذا اراد ان يتحفظ على شرطية الترتيب فلابد أن يستأنف الفاتحة من جديد. وإن كان قد انتهى منها، يستأنفها ثم يقرأ السورة. وهذا ما اوقع البحث في أن ما هو المستفاد من أدلة الترتيب؟ هل المستفاد من أدلة الترتيب هو اشتراط عدم سبق سورة على الفاتحة، او اشتراط عدم سبق السورة المأمور بها على الفاتحة.

أم أن المستفاد منها مانعية السبق، أن سبق السورة مانع؟

فإن قلنا بالمحتمل الأول المستفاد من أدلة الترتيب عدم سبق سورة على الفاتحة، والمشكلة سبقها سورة، وإذا سبقها سورة إذن حتى يحصل استئناف الترتيب لابد ان يستأنف الفاتحة، فاذا استأنف الفاتحة ثم السورة، نقول: الفاتحة المأمور بها لم تسبقها سورة. فإذا استفدنا من أدلة شرطية الترتيب أن لا يسبقها المأمور بها، إذن لابد أن يستأنف الفاتحة ثم يقرأ السورة.

المحتمل الثاني: اما اذا قلنا بان ظاهر صحيحة زرارة التي تعرض لها سيدنا الخوئي في (ص270)، قال: (قرأ في كل ركعة مما أدرك خلف إمام في نفسه بإم الكتاب وسورة). ما يستفاد من قوله (بأم الكتاب وسورة) إلا انه ليس له أن يأتي بالسورة المأمور بها قبل الفاتحة لا أن لا يأتي بسورة قبل الفاتحة. فاذا كان أن لا يأتي بالسورة المأمور بها قبل الفاتحة، يجزيه الآن أن يأتيه بالسورة. وكذلك هو المستفاد من صحيحة معاوية بن عمار:

(قلت لأبي عبد الله (ع): اذا قمت إلى الصلاة أقرأ بسم الله الرحمن الرحيم في فاتحة الكتاب؟ قال: نعم. قلت: فاذا قرأت فاتحة القرآن أقرأ بسم الله الرحمن الرحيم مع السورة؟ قال: نعم).

فإن المستفاد منه أن المركوز لديهم ان السورة المأمور بها بعد الفاتحة لا أن لا تسبق الفاتحة سورة. اما اذا قلنا بالمحتمل الثالث هذا هو المشكل.

المحتمل الثالث: ان يدعى أن المستفاد من أدلة الترتيب أن سبق السورة مانع[[72]](#footnote-72).

متى ما سبقت الفاتحة سورة فقد حصل مانع من صحة الصلاة.

فقد ذكر سيدنا الخوئي (قده) أنه على ذلك فالصلاة لا يمكن ترميمها لأن سبق السورة مانع وقد حصل المانع، فلو كرر الفاتحة والسورة معها، فلا يفيد. لان كل فاتحة يأتي به فقد سبقت بسورة. والمفروض ان سبق السورة مانع.

قال: هذا ولو بنينا على ثبوت المانعية فمقتضاها بطلان الصلاة رأساً، لا اعادة الفاتحة فحسب، لعدم حصول التدارك بذلك. إذ مهما اعادها فهي لا محالة فهي مسبوقة بطبيعي السورة، فلا يمكن الإتيان بفاتحة غير والمسألة تأتي فيمن قدم التشهد على السجدة، وفيمن قدم الصلاة على النبي بالتشهد على الشهادتين.

أقول: لو فرضنا أنه مانع، لو فرضنا ان سبق السورة على الفاتحة مانع الا ان المانع حصل سهواً، فهو مطالب بأمرين: بأن لا تسبق السورة على الفاتحة، وهذا مانع وقد ارتكبه سهواً. وأن يأتي بالترتيب بين الفاتحة والسورة، بمعنى ان يأتي بالسورة بعد الفاتحة. وهذا يمكن تحقيقه.

فمجرد القول بمانعية سبق السورة لا يؤدي على القول ببطلان الصلاة.

والحمد لله رب العالمين.

### 108

### وقع الكلام في: أن من نسي الفاتحة حتى ركع، فهل تصح صلاته أم لا

. فقد أفاد سيدنا الخوئي (قده) والمشهور على ذلك، أن صحيح محمد بن مسلم وموثق سماعة الذين ورد فيهما: (لا صلاة له حتى يقرأ بفاتحة الكتاب في جهر كان أو إخفات). ظاهره الركنية، وأن الصلاة تفوت بفوت الفاتحة وإن كان ذلك عن نسيان، ولكن يخرج عن إطلاق هذه الروايات بما ورد في روايات معتبرة: أن من نسي الفاتحة فصلاته صحيحة.

منها: صحيح زرارة عن احدهما (ع): قال: (إن الله تبارك وتعالى فرض الركوع والسجود، والقراءة سنة فمن ترك القراءة متعمداً اعاد الصلاة، ومن نسي فلا شيء عليه). ( الوسائل: باب27، من أبواب القراءة، حديث1). ومنها: صحيح علي بن جعفر عن اخيه موسى (ع)، (سألته عمّن ترك قراءة القرآن فما حاله. قال: إن كان متعمداً فلا صلاة له، وإن نسي فلا بأس). ومنها: صحيح زرارة عن أبي جعفر (ع)، انه قال: (لا تعاد الصلاة الا من خمسة الطهور والقبلة والطهور والركوع... ثم قال: والقراءة سنة والتشهد سنة ولا تنقض السنة الفريضة). إلى غير ذلك من الأخبار الدالة على ان ركنية الفاتحة إنما هو في فرض العمد بمعنى أنه إن أخلّ بها عمداً بطلت صلاته ولا تمتد هذه الركنية لفرض الاخلال عن نسيان أو جهل قصوري.

والبحث في مقامين: المقام الاول: هل ان ما استفاده المشهور من هذه الروايات أن من نسي الفاتحة حتى ركع فصلاته صحيحة. أم ان مدلول هذه الروايات من نسي ولم يتذكر إلا بعد الصلاة؟ كما ذهب اليه السيد الداماد وأصر عليه، انه لا يستفاد من هذه الروايات أن من تذكر بعد الركوع أو أثناء الصلاة يمضي، وصلاته صحيحة، بل غاية ما يستفاد من هذه الروايات أن من تصح صلاته هو من تذكر بعد الصلاة، وأما من تذكر أثناء الصلاة فلابد ان يأتي بالفاتحة لا أنه يمضي ولا شيء عليه. هذا المقام نبحثه غداً. لأنه بحث صغروي. وإنما نبحث الآن في البحث الكبروي وهو: إذا تم هذا الحكم وهو ان من نسي الفاتحة فذكر أثناء الصلاة أي ذكر بعد تجاوز المحل بأن ركع، فإن صلاته صحيحة. هذا الحكم لم تنص الروايات على غيره، يعني ما وجد في الروايات نص على نسيان جزء وعدم تداركه إلا هذا المورد، ليس عندنا الا روايات عامة، (لا تعاد الصلاة) أو تفصيل السنن والفرائض.

أما رواية تنص على ان من نسي جزءا حتى دخل في ركن لاحق فإنه يمضي ولا شيء عليه، لم ترد إلا في نسيان الفاتحة لو تم هذ الاستظهار الذي ذهب اليه المشهور. وقاسوا عليه سائر الموارد، قالوا: ومثله من نسي احد السجدتين حتى ركع في الركعة الثانية، ومثله من نسي التشهد حتى ركع الركعة الثانية. ولذلك تمامية هذه الروايات على هذه المسألة مهم، لأنه قيس عليه ورتب عليه بعض الآثار حيث استفادوا انه بمجرد ان يتجاوز المحل ويركع فصلاته صحيحة.

المقام الثاني: لو تم هذا الحكم وثبت، هل المشكلة المعالجة في هذه الروايات مشكلة الترتيب؟ أو مشكلة جزئية الفاتحة، هل المستفاد من هذه الروايات أن جزئية الفاتحة تسقط في فرض نسيانها ولم يذكر إلا بعد الركوع، أصلاً لا إطلاق لجزئية الفاتحة لمن نسي حتى ركع؟ أو ان هذه الروايات لا تمس الجزئية إنما تمس الترتيب، فتقول: ان هذه الشخص أخلّ بالترتيب والترتيب لا يمكن تدراكه لأنه لو تداركه للزم زيادة الركن لأنه لو رجع فأراد ان يراعي الترتيب فيأتي بالفاتحة ثم يأتي بركوع بعدها، فيلزم من ذلك زيادة الركن، كما علل به سيدنا الخوئي (ص298).

فإذن ننتقل إلى أن من أخلّ بالترتيب ظاهراً، مثلا قدم السجدتين على الركوع، أخلّ بالركوع أم أخلّ بالترتيب؟ وإذا كان قد أخلّ بالترتيب فهل يمكن علاجه أم لا؟ فنحن نجد أن الأعلام اتفقوا على أن من سجد سجدتين قبل الركوع فلا علاج له صلاته باطلة، مع انه قد يقال: إذا كانت المسالة اخلالاً بالترتيب فلماذا تبطل صلاته، فليعد بالترتيب ويأتي بالركوع والسجود من جديد.

وإذا كان المراد انه أخلّ بذات الركوع، فإذا كان قد أخلّ بذات الركوع فلماذا لا تلتزمون به مطلقاً؟. مثلاً: من ترك الركوع حتى سجد سجدة واحدة، فيقولون، يركع ويسجد السجدة بعد ذلك. فلماذا لا تعتبرون أنه أخلّ بالسجدة، لماذا تعتبرون أنه أخلّ بالترتيب؟ فما هو الوجه في التفريق؟ لماذا من سجد سجدتين قبل الركوع، تقولون هذا أخلّ بالركوع، فهذا صلاته باطلة؟ ومن سجد سجدة واحدة ثم تذكر الركوع، تقولون يرجع ويركع، وإذا ركع يرجع ويعيد السجدة مرة أخرى تحفظا على الترتيب؟. لأجل ذلك أورد بعض الاعلام هذا الاشكال وهو انه قد يقال من قدم السجدتين على الركوع فصلاته صحيحة، لأنه لم يخل بأصل الركوع ولا بأصل السجود، وإنما أخلّ بالترتيب والترتيب مغتفر بـحديث (لا تعاد).

من أتى بالسجدتين قبل الركوع صلاته صحيحة، يركع ويمضي في صلاته، لأنه أخلّ بالترتيب لا في الفريضة وهما السجود والركوع، وأخل بالترتيب عذر عن نسيان، فيكون مشمولاً لحديث (لا تعاد) لأن الاخلال بالترتيب ليس من الخمسة المستثناة فصلاته صحيحة. فلماذا تقولون صلاته باطلة؟

إذن فهذه الدعوى من المشهور لابد من علاجها. لماذا التزمتم هنا بأن من قد السجدتين على الركوع أعاد، ومن قدم سجدة واحدة لم يعد، ومن نسي الفاتحة حتى ركع صلاته صحيحة. فما هو وجه الفرق عن هذه الموارد. وقد أجيب عن هذا الإشكال بعدة اجوبة[[73]](#footnote-73):

الجواب الأول: ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) من أن من قدّم السجدتين على الركوع فقد أخلّ بنفس السجدتين، لأن المراد من السجود في المستثنى في حديث لا تعاد، السجود المأمور به لا ذات السجود، فعندما يقال صحيح لا تعاد (لا تعاد الصلاة الا من خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود) فالمراد من السجود السجود المأمور به. أي إذا أخلّ بالسجود المأمور به أعاد صلاته، وإذا لم يأت بالسجود في محله فقد أخلّ بالسجود المأمور به وحيث أخلّ بالسجود المأمور به اعاد صلاته، فصلاته باطلة. وبناءً على هذا الجواب يقول السيد الخوئي، إذن المدار على الإخلال بالمأمور به، فإن أخلّ بسجدتين، أعاد الصلاة، وإن أخلّ بسجدة واحدة، وإن أخلّ بالمأمور به لكنها لا تبطل الصلاة بمقتضى حديث لا تعاد، فالصلاة صحيحة في هذا الفرض دون الفرض الأول. هذا كله مبني على ان المراد بالسجود السجود الشرعي المأمور به. وأمّا إذا قلنا ان الظاهر من هذه العناوين المعنى العرفي، أخلّ بما هو ركوع عرفاً وبما هو سجود عرفاً. خصوصاً مع ملاحظة الذيل (لا تنقض السنة الفريضة) ومن الواضح أن الفريضة هي ذات الركوع وذات الركوع وذات السجود، وأما الضمائم الأخرى فهي من السنن. ولذلك نفس سيدنا الخوئي يقول لو سجد على الموضع النجس سجدتين ولم يعلم إلا بعد فوت المحل صلاته صحيحة، مع انه أخلّ بالسجود المأمور به[[74]](#footnote-74)، فالتفكيك بين الموارد غير تام، بأن نقول إن قدم السجدتين على الركوع بطلت صلاته، لأنه أخلّ بالسجود المأمور به، مع أنه أخلّ فقط بالترتيب، والترتيب من السنن لا من الفرائض. وإن سجد على ما لا يصح السجود عليه أو سجد على الموضع النجس سجدتين ولم يتذكر إلا بعد ذلك فإن صلاته صحيحة لأنه لم يخل بأصل السجود وإنما أخلّ بشرط شرعي.

الجواب الثاني: ما ذكره شيخنا الأستاذ (قده): أن الإخلال بالجزء أو الركن في موضعه اخلال به عرفاً، وإن كان اخلال بالترتيب دقة، لكنه عرفا يقال أخلّ به. مثلا: إذا امرك المولى بمركّب، فقال: اصنع هذا المركب، بأن تضع مقداراً من الدهن في هذا الموضع لا في الموضع الآخر، وفي الموضع الثاني تضع مقدارا من الأرز، وفي الموضع الثالث تضع الملح. فإذا وضعت الدهن أحدهما مكان الآخر، فيقال أخللت بنفس الشيء، لا أنك أخللت بالترتيب. فالإخلال بالترتيب يختلف عن الإخلال بالشرائط الأخرى. فمن سجد على ما لا يصح أو سجد على الموضع النجس يقال سجد، لكن أخلّ بالشرط، فإن كان الشرط من السنن كان منفيا اعتباره بحديث (لا تعاد) أما إذا أخلّ بالترتيب لم يخل بشيء آخر، كما لو سجد سجدتين قبل الركوع، أو انه سجد سجدة واحدة قبل الركوع، فالعرف يقول: أخلّ بنفس الشيء، لأنه لم يأت به في الموقع المقرر، لا أنه أخلّ بالترتيب، بل أخلّ به، فلأنه يصدق عرفا انه أخلّ به يقال قد أخلّ بالسجود وحيث انه قد أخلّ بالسجود فصلاته باطلة بخلاف ما لو سجد بسجدة على ذلك. يقول: والشاهد على ذلك في الروايات الواردة في الفاتحة، ذكرت أن من نسي الفاتحة حتى ركع صحت صلاته، ولو كان الإخلال إخلالاً بالترتيب لأمكن تداركه. فلو كان المنظور هو الإخلال بالترتيب لأمكن تداركه بأن يأتي بالفاتحة بعد الركوع، ثم يأتي بالسجود، فهو إن لم يحافظ على الترتيب بين الفاتحة والركوع، فقد حافظ على الترتيب بين الفاتحة وبقية اجزاء الصلاة. فإذن لو كانت المشكلة أن من قدم الشيء في غير موضعه هي مشكلة إخلال بالترتيب، لكان في هذه الرواية أن يقول: من نسي الفاتحة قبل الركوع فليأتي بالفاتحة بعد الركوع، حتى يراعي الترتيب بين الفاتحة وباقي أجزاء الصلاة. لكن هذه الروايات ذكرت أن من نسي الفاتحة حتى ركع، يمضي، لأنه لم يخل بالترتيب بل أخلّ بنفس الفاتحة، وحيث إنه أخلّ بنفس الفاتحة والفاتحة من السنن لا من الفرائض كان نسيانها مغتفراً، لأنه قال (والقراءة سُنّة والتشهد سُنّة ولا تنقض السُنّة الفريضة). هذا معناه انه عندما لم يضعه في موضع قد أخلّ به[[75]](#footnote-75). مع ان سيدنا الخوئي في (ص298) قال: فلو ترك الفاتحة سهواً وتذكر بعد الدخول في الركع صحت صلاته لفوات محلها من جهة استلزام تداركها زيادة الركن. فالإشكال كلّ الإشكال في نظر السيد الخوئي ان الترتيب لا يمكن تداركه، لأنه لو أعاد لأعاد الركوع، ولو أعاد الركوع للزم زيادة الركن، وزيادة الركن مبطلة. مع أن شيخنا الأستاذ يقول: لا يقدر على رعاية الترتيب في هذا الجزء، يقدر على رعاية الترتيب في بقية الأجزاء، فيأتي بالفاتحة بعد الركوع ولا يعيد ركوعاً لكي يحفظ الترتيب بين الفاتحة وبقية الاجزاء. ثم أن جواب سيدنا (قده) مبني على أن زيادة الركن من المبطلات. والحال بأن بعض أساتذنا (دام ظله) يقول بأن زيادة الركن من السنن وليست من الفرائض، يعني مانعية زيادة الركن من السنن لا من الفرائض فتدخل في إطلاق (لا تنقض السنة الفريضة).

الجواب الثالث: أن هذا اخلال بالفريضة، وليس من باب أنه اخلال بالجزء عرفا، بل هو اخلال بالفريضة، بمعنى أن ظاهر هذه الروايات الشريفة:

(إن الله فرض الصلاة ركعتين، وزادها رسول الله ركعتين)، فيقال: ان ظاهرا ان الله فرض الركعتين بالترتيب، يعني ان الركعتين بهذا الترتيب هو مما فرضه الله، بأن قدم التكبيرة على الركوع والركوع على السجدتين، فالترتيب من الفرائض، لأن معنى (إن الله فرض الصلاة ركعتين)، يعني بالترتيب. وإلا لو كان المعنى: إن الله فرض الصلاة ركعتين، يعني فرض ركوعين في الصلاة، فهذا فرض في أصل الركوع وليس فرضاً للركعتين، ومن الواضح ان الركوع فرض من الله والسجود فرض من الله. فاذا استظهرنا من هذه الرواية، أنه فرض الترتيب، فتقديم السجدتين على الركوع إخلال بالترتيب، صحيح، لكن اخلال بما هو فريضة، لأن الترتيب بين السجدتين والركوع فريضة وليس من السنن، فهو إخلال في الفريضة وليس اخلالاً في السنة.

### 109

ذكرنا فيما سبق: أن هناك بحثاً كبروياً فيمن قدّم أحد الجزئين في الصلاة على الآخر، فإذا قدّم المكلف في صلاته أحد الجزئين على الآخر فهل هذا التقديم إخلال بذات الجزء؟ أم إخلال بالترتيب؟ فهنا اتجاهان لدى الفقهاء، أن تقديم أحد الجزئين على الآخر إخلال بذات الجزء وهو قول المشهور؟ أم أنه إخلال بالترتيب؟ وقد يقال ما الثمرة بين هذين البحثين. مثلا شخص قدم التسليم على التشهد أو قدم التشهد على السجدة، هل ان تقديم التشهد على السجدة إخلال بذات التشهد فكأنه لم يأت به، أم أنه إخلال بالترتيب فقط ولا فهو قد أتى بالتشهد.

ولهذا البحث ثمرات عديدة في باب الصلاة:

**من الثمرات**: أن من قدم السورة على الفاتحة ولم يتذكر أنه قدم السورة على الفاتحة إلا بعد الركوع. فإن قلنا إن التقديم إخلال بالترتيب فقط، فقد أتى بالسورة والفاتحة، اي انه امتثل الأمر بالقراءة في السورة والفاتحة إنما خالف الترتيب فقط، وشرطية الترتيب في مثل هذا المورد حيث أخلّ بها نسيانا ساقطة بحديث (لا تعاد). وأما إذا قلنا إن التقديم إخلال بذات الجزء، يعني لم يأت بالفاتحة يعني ان وجودها كالعدم، فهو ممن لم يأت بالفاتحة. فبناء على فتوى المشهور اعتمادا على رواية سفيان الصمد من وجوب سجود السهو لكل زيادة ونقيصة تجب في المقام سجدتا السهو، لأنه لم يأت بالفاتحة، فهو أتى بها لكنهم اعتبروا التقديم اخلالا بذات الجزء.

**ومن الثمرات:** أنه لو فرضنا أن المكلف قدّم سجدة واحدة على الركوع، فعندما انتهى من القراءة وكان المفروض ان يهوي إلى الركوع هوى إلى السجود، فأتى بإحدى السجدتين فتذكر أنه لم يركع فأتى بالركوع، فهل أخلّ بذات السجدة؟ أم أخلّ بالترتيب فقط؟. فإن قلنا أنه أخلّ بنفس السجدة، فليأت بها بعد الركوع، إذ إنه لا يعتبر قد أتى بها، وحيث إنه يمكن أن يتداركها بلا زيادة ركن في الصلاة يأتي بها بعد الركوع ويأتي بالسجدة الثانية ويمضي في صلاته، اما إذا قلنا ان تقديم السجدة إخلال فقط بالترتيب وإلا السجدة قد أتى بها، فلا يجب اعادتها لأنه أتى بالسجدة. وإنما أخلّ بالترتيب وحيث قد أخلّ به نسيانا في هذا الموضع فهو ساقط، فشرطيته ساقطة بحديث لا تعاد. فيأتي فقط بسجدة واحدة بعد الركوع. فالإخلال بالترتيب كالاخلال بسائر الأجزاء التي لا يفوت بفواتها ذات الجزء. مثلا من أخلّ بالاطمئنان حال القراءة نسياناً حتى فات المحل، فإنه أخلّ بشرط الاطمئنان لا انه أخلّ بالقراءة. فلو أتى بالقراءة مضطرباً ناسياً شرطية الاطمئنان فلا يقال هذا أخلّ بالقراءة، بل يقال أخلّ بالاطمئنان وشرطية الاطمئنان حيث أخلّ بها نسياناً فإن هذه الشرطية منفية بحديث (لا تعاد). وكذلك من سجد سجدتين على الموضع النجس نسياناً، ثم تذكر، فهنا يقال أخلّ بشرط من شرائط السجود وهو طهارة المسجد، فقد أتى بالسجدتين والا لو لم يأت بالسجدتين فقد تكون صلاته باطلة، بعدما دخل في الركعة الثانية. يقال: أتى بالسجدتين، غايته أنه أخلّ بشرط، وشرطية الطهارة منفية في حال الإخلال بها نسياناً بمقتضى حديث (لاتعاد). فكما قلتم في ان من أخلّ بشرطية الاطمئنان فهو لم يخل بذات الجزء وشرطية الاطمئنان منفية بحديث لا تعاد، وكما قلتم إن من أخلّ بطهارة المسجد في السجدتين فإنه قد أتى بالسجدتين وإنما الإخلال بشرطية الطهارة و هذه الشرطية منفية بحديث لا تعاد في حال الإخلال بها نسيانا، فكذلك من ناحية شرطية الترتيب، فإنه إذا أتى بالسجدة الواحدة قبل الركوع ثم تذكر فهو ما أخلّ وإنما أخلّ بشرطية الترتيب، وشرطية الترتيب مغتفرة، ومنفية بحديث (لا تعاد)، لأنه أخلّ بها نسياناً. بل يسري الأمر إلى من قدم السجدتين على الركوع، وأتى بالركوع بعدها، فإن من يقول بأن التقديم إخلال بذات الجزء فصلاته باطلة، لأنها دائرة بين الزيادة والنقيصة، اما أنّ السجدتين لم يأت بها فقد فقدَ ركناً. أما أن الركوع زائد فقد زاد ركناً فصلاته باطلة. أما من يقول بأن التقديم ما هو الا إخلال بالترتيب ليس الا فهذا المكلف قد أتى بالسجدتين وأتى بالركوع فقد أتى بالركنين على ما أمر بهما. وإنما أخلّ بالترتيب نسياناً، وشرطية الترتيب مغتفرة لفرض الإخلال به نسياناً. فلذلك لم يفت السيد الأستاذ (دام ظله) بأن من قدّم السجدتين على الركوع فصلاته باطلة، وإنما احتاط وجوباً رعاية للمشهور، وإلا فمقتضى الصناعة انه لم يخل بذات السجدتين وإنما أخلّ بشرط الترتيب وهذه الشرطية حيث أخلّ بها نسياناً فهي منفية بحديث (لا تعاد). هذا كله على القول بالتفكيك بين الجزء والشرط، حيث ذهب المشهور إلى ان التقديم إخلال بالجزء، وذهب آخرون إلى انه إخلال بالترتيب أي بالشرط. فهذا تفكيك بمني على الجزء والشرط. وأما إذا قلنا بمقالة سيدنا (قده) حيث ذكر في (ج 15، ص142): بأن ما هو الجزء هو المأمور به، فلا تفكيك بين الجزء والشرط، فإن ما هو المأمور به في المركب الارتباطي هو الجزء بجميع شرائطه. وقد أفاد (قده) أنه من سجد سجدتين على ما لا يصح السجود عليه لم يأت بالسجود، إذ لا تفكيك بين الجزء والشرط، بأن يقال أتى بالسجود وأخل بالشرط وهو كون المسجد من الأرض، إنما لم يأت بالسجود المأمور به، فلو فرضنا انه لم يأت بالسجود المأمور به ولم يتذكر الا بعد الركوع بطلت صلاته، حيث انه استظهر في هذا الموضع: استظهر من المستثنى من قوله (ع): (لا تعاد الصلاة الا من خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود) هو السجود المأمور به لا ذات السجود، والسجود المأمور به لم يتحقق فصلاته باطلة، بخلاف ما لو تذكر قبل الركوع يرجع ويتدارك سجدة واحدة، قال لأنه لو تدارك سجدتين للزم زيادة في السجود. فإن قلت: إن السجود المستثنى هو السجود المأمور به، فلو أتى بسجدتين على ما لا يصح السجود عليه فلا يعد هذا زيادة، لكنه لغو. **يقول**: من ناحية النقيصة المدار على المأمور به ولذلك لو ركع في السجدتين على ما لا يصح، فلم يأت بالسجود أصلاً، وأما من ناحية الزيادة فالمدار على السجود العرفي، حيث إن العرف يقول زاد في صلاته، فيشمله صحيح محمد بن مسلم من زاد في صلاته فعليه الاعادة، لذلك فيأتي بسجدة واحدة، فإذا أتى بسجدة واحدة على ما لا يصح السجود عليه، يقال: زاد سجدة ونقص سجدة. فهذه النقيصة وهذه الزيادة لأنها في سجدة واحدة وقد وقعت عن عذر فهي منفية بحديث (لاتعاد)، اي لا تعاد الصغير. وهو قوله (ع): (لا تعاد الصلاة من سجدة وتعاد من ركعة). فإذن على مبنى سيدنا (قده) الذي ذكره في هذا الموضع يكون البحث لغواً ، لأن البحث بناءً على التفكيك بين الجزء والشرط، فيقال هنا أخلّ بالجزء أو أخلّ بشرط الترتيب. أما إذا قلنا الجزء هو المأمور به، يعني هو المشروط، فالبحث حينئذٍ لغو لا يظهر له أثر أصلاً. إلا أنّ سيدنا (قده) لم يتلزم في هذ المبنى، فقد أفاد في الموسوعة (ج3، ص389): من سجد على الموضع النجس سجدتين ولم يتذكر الا بعد الركوع صحت صلاته لأنه أخلّ بالشرط ولم يخل بذات السجود. فيعود البحث هل اننا نجري (لا تعاد) في ذات الجزء أو في الترتيب، فجريانها في ذات الجزء دون الترتيب تحكم. فإن من قدّم سجدة واحدة على الركوع، فالمشهور يقول أخلّ بذات الجزء. وغير المشهور يقولون أخلّ بالترتيب. كلاهما يتمسك بحديث (لاتعاد)، وحديث (لا تعاد) متساوي النسبة بنيهما، فإن الإخلال بالسجدة إخلال بسنة، والإخلال بالترتيب إيضاً إخلال بسنة، كلاهما داخل تحت (لا تنقض السنة الفريضة) فلماذا اجروا (لا تعاد) في الجزء، ولم يجروها في الترتيب؟ **وقد أجاب الأعلام القائلون بأن المقام من قبيل الإخلال بذات الجزء بوجوه ثلاثة:**

**الوجه الأول:** بأن من قدم جزءاً على آخر عرفاً يقال أخلّ بالجزء. والشاهد الشرعي على ذلك: أن من نسي الفاتحة حتى ركع، لم يجب عليه تدارك الفاتحة بعد الركوع ولو كان الإخلال إخلال بالترتيب فقط فهو لم يأت بالفاتحة فعليه ان يتدارك. لأنه لو كانت المسألة فقط إخلال بالترتيب، فأخل بالترتيب فشرطية الترتيب في هذا الفرض منفية بحديث (لا تعاد)، والفاتحة لم يأت بها، فعليه ان يتداركها. مع ان الرواية نصت على تدارك الفاتحة، هذا معناه ان الرواية اعتبرت ان التقديم إخلال بذات الجزء لا إخلال بالترتيب. فسقطت جزئية الفاتحة بمجرد الدخول في الركوع لا ان اصل الجزئية باقية وشرطية الترتيب منفية. فإذن الشاهد الشرعي على ان من قدم جزءا على آخر فهو ما أخلّ بالترتيب، فالشاهد الشرعي هو من قدم الركوع على الفاتحة فالشارع يقول يمضي، ولا يأت بالفاتحة، هذا معناه ان التقديم إخلال بذات الجزء، لذلك سقطت جزئية الفاتحة حيث أخلّ بها نسياناً بمقتضى حديث (لا تعاد). ولكن سيأتي أنّ السيد الداماد شكك في هذا الحكم. وأدعى بأن هذا أول الكلام، بل يأت بالفاتحة بعدالركوع، والنصوص التي استدلوا بها ظاهرة في أن من ترك الفاتحة ولم يذكرها إلا بعد الصلاة، لا أنه ذكرها بعد الركوع، وإلا من ذكر الفاتحة بعد الركوع يأتي بها، وأنه لا فرق بين هذا الفرع والفرع السابق وهو من قدم سجدة واحدة على الركوع حيث قال المشهور بأنه يرجع ويعيد، فكذلك في المقام إذا من ترك الفاتحة وركع ثم تذكر، يأتي بالفاتحة. ولكن قد يقال أنّ هذا الكلام معارض للروايات الدالة على ان من نسي سجدة حتى ركع يأتي بالسجدة بعد الصلاة. فلو أن شخصا نسي سجدة من احدى السجدتين وركع وتذكر انه نسي سجدة واحدة بعد الصلاة. فهذا معارض لما دل من الروايات على أن من نسي سجدة واحدة فذكرها بعد الركوع أنه يقضيها. **منها**: في (الاستصبار ج1، ص358). معتبرة أبي بصير، قال: (سألته عمن نسي أن يسجد سجدة واحدة فذكرها وهو قائم؟ قال: يسجدها إذا ذكرها، ما لم يركع، فإن كان قد ركع فليمضي على صلاته، فإذا انصرف قضاها وليس عليه سهو). **ومنها**: معتبرة اسماعيل بن جابر عن ابي عبد الله (ع): (في رجل نسي أن يسجد سجدة من الثانية حتى قام فذكر وهو قائم أنه لم يسجد؟ قال: فليسجد ما دام لم يركع، فإذا ركع فذكر بعد ركوع انه لم يسجد فليمضي على صلاته حتى يسلم ثم يسجدها).

وهنا أجاب السيد الخوئي في موضعه بأن هذا ليس من باب الاداء، بل هذا قضاء. اي ان الاتيان بالسجدة بعد الصلاة ليس امتثالا للامر الضمني بالسجدة، وإنما هو أمر جديد قضائي، لأنه عبّر في معتبرة اسماعيل بن جابر ، قال: (فليمضي على صلاته حتى يسلّم ثم يسجدها فإنها قضاء). والتعبير في الأولى: (قضاها). فهل هذا عرفي؟ أم ان (قضاء) أداء ما فاته من الصلاة. فتأمل. **والحمد لله رب العالمين.**

### 110

ما زال الكلام في أن من قدّم جزءاً على جزء آخر من الصلاة، فهل يعتبر التقديم، إخلالاً بالترتيب؟ أم يُعتبر التقديم إخلالاً بنفس الجزء؟.

**وبعبارة أخرى:** ماذا يُستفاد من موثقة إسحاق بن عمّار، قال: (سألت أبا إبراهيم (ع) عن الرجل ينسى أن يركع؟ قال: يستقبل حتى يضع كل شيء من ذلك موضعه). فهل المستفاد منها أن الترتيب شرط في الصحة؟ مضافاً لاعتبار الأجزاء؟ أم المستفاد من قوله (يستقبل حتى يضع كل شيء من ذلك موضعه) أن جزئية الجزء متقومة بالترتيب، بحيث إذا أخلّ بالترتيب أخلّ بنفس الجزء.

وقد ذكرنا أن في ذلك اتجاهين: ما هو المعروف والمشهور من أن الإخلال بالترتيب إخلال بالجزء نفسه، مثلاً: من نسي الفاتحة فركع، فهو لم يخل بالترتيب، وإنما أخلّ بنفس الفاتحة، ومن أتى بسجدة قبل الركوع فهو لم يخل بالترتيب إنما أخلّ بزيادة السجدة.

فهذا المشهور بينهم. ولذلك تفصّى المشهور عن الإشكالات الواردة في بعض المواطن بعدّة وجوه ذكرنا فيما سبق وجها منهاً.

**الوجه الثاني:** أن يقال: أن من قدّم السجدتين على الركوع، كما لو هوى بعد الفاتحة إلى السجود مباشرة فأتى بسجدتين ثم تذكر، فإن هذا صلاته باطلة. لا أن يقال كما ذهب اليه اصحاب الاتجاه الثاني أنه أخلّ فقط بالترتيب فيأتي بالركوع ويمضي في صلاته، انما يقال صلاته باطلة، والوجه في ذلك: أن المستفاد من معتبرة الفضيل بن يسار: (إن الله فرض الصلاة ركعتين ركعتين، عشرة ركعات، وزاد رسول الله (ص) ركعتين) المستفاد من ذلك أن الترتيب بين الركوع والسجود فريضة وليس سنة، فالإخلال به إخلال بالفريضة، فيكون مبطلا للصلاة. والسر في ذلك: أن هذه الرواية الشريفة ومثلها عدة روايات وإن لم تكن في مقام البيان من جهة الشرائط والأجزاء، وإنما هي في مقام البيان من جهة العدد، أي ان عدد الركعات المفروض من الله اثنان، وأضاف رسول الله (ص) في الحضر اثنين للرباعية. ولكن القدر المتيقن مما فرضه الله أن يكون الركوع قبل السجود، لأن تعبير الرواية بالركعة، حيث قالت: (إن الله فرض الصلاة ركعتين) ولم تقل ركوعين، والمقوّم للركعة بنظر العرف والمرتكز المتشرعي سبق الركوع على السجود، فلا يصدق عنوان الركعة إلا بذلك، فلأجل ذلك يقال: هذه المعتبرة وإن لم تكن في مقام البيان من جهة الشرائط والاجزاء، لكن القدر المتيقن منها اعتبار سبق الركوع على السجود، لأنه المقوم لعنوان الركعة، فالترتيب بين الركوع والسجود فريضة لا سنّة. فلذلك يكون الإخلال به إخلال بالفريضة والاخلال بالفريضة مبطل. لقوله في ذيل صحيح زرارة: (ولا تنقض السنة الفريضة). فلا نحتاج للتشبث في إثبات البطلان بالإجماع فيقال مدركي. ولا نحتاج في إثبات البطلان لدعوى الدوران بين الزيادة والنقص كما علل به سيدنا الخوئي (قده) حيث قال: إن من قدّم السجود على الركوع فإما أن يعيد السجدتين بعد الركوع، فيلزم الزيادة. أو لا يعيدهما ويمضي فيلزم النقص، فلأجل الدوران بين الزيادة والنقص تبطل الصلاة، بل يقال لا حاجة لذلك، يكفينا أنّ المستفاد من معتبرة الفضيل أنّ القدر المتيقن المعتبر عند الله الترتيب بين الركوع والسجود. فإنه قد يقال: بأن المقوم اشتمال الركعة على الركوع والسجود وأما استفادة حيثية السبق فلاجل ما صنعه النبي (ص) في مقام اداء الصلاة.

**الوجه الثالث:** أن يقال: إن ظاهر قوله في صحيحة زرارة: (والتشهد سنّة والقراءة سنّة، ولا تنقض السنة الفريضة).

ظاهرها: أن الإخلال بالسنّة عن عذر لا يوجب نقض الفريضة، أي لا يوجب بطلان الصلاة. فلو قلنا بأن لا تعاد، جارية في الترتيب. لم يبق لهذا الذيل مورد إلا إذا فرغ من الصلاة وفعل المنافي. لأنه إذا فرغ من صلاته بأن سلّم ثم ارتكب المنافي كأن أحدث أو استدبر، فيقال ان كان قد نقص من صلاته سنة، فإن السنة لا تنقض الفريضة وإن كان نقص من صلاته فريضته كركوع أو سجدتين بطلت صلاته، فلا يصح التفصيل بين السنة والفريضة الا في هذا الفرض وهو فرض أن يفرغ فيرتكب المنافي فيتذكر أنه أنقص شيئاً. أما لو لم يفرغ من صلاته، أي جزء ينقصه غايته انه أخلّ بالترتيب فقط والترتيب سنة والاخلال بالسنة لا يضر بصحة الفريضة، واخل بالفريضة فهو أخلّ بالترتيب، يعني أي نقص يفعله وهو ما زال في الصلاة بأن قدم السجدتين على الركوع أو الركوع على الفاتحة أو التشهد على السجدتين، أو قدم السجدتين على القيام. فبتقديم أي جزء على آخر فريضة أو سنة فصلاته صحيحة، لأن غايته أنه أخلّ بالترتيب، والترتيب من السنن والإخلال به لا يوجب البطلان فلا معنى للتفصيل بين الإخلال بالسنة والفريضة، فلا يتصور فرض للتفصيل بين الإخلال بالسنة والفريضة بحيث يكون الإخلال بالسنة غير مبطلن والإخلال بالفريضة مبطلاً إلا في فرض واحد، وهو أن يفرغ ويرتكب المنافي، ثم يُفصّل. وهذا (حصر التفصيل بينهما في فرض ارتكاب المنافي) يتنافى مع ظهور الذيل في التعليل المفيد للتعميم ان الإخلال عن سنة مغتفر بخلاف الإخلال في الفريضة. فتأمل. إذ قد يقول قائل نلتزم بذلك انه لا تفصيل بينهما الا في فرض الفراغ وارتكاب المنافي، وهذا ما ذهب اليه جمع الفقهاء وهو اختصاص (لا تعاد) بما بعد الفراغ من الصلاة، وارتكاب المنافي لا مطلقاً.

**الوجه الرابع**: ما تعرّض له الشيخ الحلي (قده) في (أصول الفقه) عندما افاد بأن دعوى الإخلال بالترتيب بحيث كون مجرى لحديث (لا تعاد)، إنما يتصور لو تصورنا عقلاً أن يخل المكلف بالترتيب منفرداً، وهذا لا وجود له. فلا يتصور مورد في الصلاة يكون الإخلال فيه إخلالاً بالترتيب فقط منفرداً، بل دائما يكون الإخلال بالترتيب مساوق لخلل آخر. فاذا لم يتصور الإخلال بالترتيب منفردا فكيف يقال ان الإخلال بالترتيب مجرى لحديث لاتعاد وهو لا يتصور الإخلال به منفرداً. بيان ذلك: قال: هنا صور ثلاث (لما يدعى انه إخلال بالترتيب):

**الصورة الاولى**: تقديم غير الركن على الركن كما لو قدم احدى السجدتين على الركوع بأن من الفاتحة أو من السورة إلى احدى السجدتين ثم تذكر فقام وركع. يقول: فإن الإخلال هنا بالترتيب بين السجدة والركوع إخلال بالزيادة أي انه بمجرد ان قدم احدى السجدتين على الركوع كانت هذه السجدة زيادة. إذ لا معنى للزيادة الا وقوع الجزء في غير موضعه كما ذكرنا في موثقة اسحاق بن عمار: (حتى يضع كل شيء من ذلك موضعه) فاذن وقعت السجدة الاولى في غير موقعها فوقعت زيادة. فالمجرى لـ(لا تعاد) هذه الزيادة وليس الإخلال بالترتيب. حيث إن زيادة سجدة واحدة سهواً إخلال سهوي بسنة من السنن فهو منفي بحديث لا تعاد. بل هو منفي بلا تعاد الصغير (لا تعاد الصلاة من سجدة وتعاد من ركعة) لاجل ذلك لابد من تدارك هذه السجدة بعد الركوع لكي يضعها في موضعها.

**الصورة الثانية**: تقديم الركن على غير الركن، كما لو كان مطالباً بسجدة فنسي وقام إلى الركوع في الركعة التالية فتذكر بعد ركوع الركعة التالية انه نسي سجدة من السجدتين فهنا قد قدم الركن على غيره. فما هو موضع الخلل في مثل هذه الصورة؟ فقال: وليس الإخلال هنا اخلالاً بالترتيب، لأنه إنما يقال له إخلال بالترتيب لو بقيت السجدة المنسية على جزئتيتها، فلو قلنا ان السجدة المنسية ما زالت جزءا يقال اذن قدم الركوع على احدى السجدتين لأن السجدة المنسية ما زال جزءا والحال بأن السجدة المنسية بمجرد دخوله في الركوع تسقط جزءيتها بحديث لا تعاد، فإن قوله (لا تعاد الصلاة الا من خمسة) وقوله: (ولا تنقض السنة الفريضة)، ظاهر بمجرد أن يخل بالسنة تسقط جزئيتها. فهنا بمجرد أن يدخل في الركوع، يقال أخلّ بالسجدة الثانية فحيث أخلّ بها عن سهو سقطت جزئيتها فإذا سقطت جزئيتها فالركوع قد وقع في محله، ولم يحصل منه إخلال بالترتيب.

**الصورة الثالثة:** تقديم الركن على الركن. كما لو قدم كلتا السجدتين على الركوع، في الركعة الاولى لم يركن بل اتى بسجدتين ثم تذكر الركوع وأتى به. فهنا في هذه الصورة ليس الإخلال بالترتيب، وإنما وجه الخلل هو نقص ركن أو زيادة ركن. إذن لم يتصور إخلال بالترتيب منفرداً كي يكون مجرى لحديث (لاتعاد) بل أي موضع يحصل فيه إخلال بالترتيب فهو إخلال بشيء آخر، زيادة أو سنة، أو دوران بين نقص ركن أو زيادة ركن. وهذا هو معنى قول المشهور: إنّ شرطية الترتيب ليست كسائر الشروط، فإن الإخلال بالشروط الأخرى يتصور كالإخلال بالطمأنينة، قام قياماً بلا اطمئنان، ثم تذكر بعد ان استقر انه قام مضطربا ولم يقم مستقراً، هنا نقول: تجري لا تعاد في شرطية الاطمئنان. او سجد على الموضع النجس سجدتين، ثم تذكر بعد أن ركع للركعة التالية. نقول هنا لم يخل بالسجدتين بل أخلّ بشرط الطهارة فصلاته صحيحة.

أمّا الإخلال بالترتيب إخلال بنفس الاجزاء إذ يلزم دائماً من الإخلال به مشكلة أخرى**.**

**ولكن ما أفاده في المقام محل تأمل، والسر في ذلك:** أما بالنسبة للصورة الأولى وهي من قدم غير الركن على الركن كمن قدم احدى السجدتين على الركوع، حيث ادعى (قده) ان هذه زيادة، وهذا اول الكلام، لأن اعتبار السجدة زيادة فرع الحفاظ على شرطية الترتيب. بأن نقول شرطية الترتيب ما زالت معتبرة، فلانها ما زالت معتبرة كانت هذه السجدة زائدة، لانها وقعت في غير موضعها، اما لو قلنا ان شرطية الترتيب هنا انتفت بحديث (لا تعاد)، إذن فالسجدة التي قدّمها وقعت مأموراً بها، فإذا وقعت مأمورا بها فلم يلزم من تقدميها الخلل بالزيادة، فدعوى ان الخلل هنا خلل بالزيادة دون الخلل بالترتيب، تحّكم.

الصورة الثانية، وهي من قدّم الركن على غيره، كمن قدم الركوع على إحدى السجدتين، فقد أفاد (قده) أنه لم يخل بالترتيب، لأن مقتضى (لا تعاد) سقوط جزئية السجدة المنسية، وهذا اول الكلام، فلم لا يقال ان مقتضى لا تعاد سقوط شرطية الترتيب، فالسجدة المنسية ما زالت باقية على جزئيتها، ومقتضى بقائها على جزئيتها ان يتداركها بعد الركوع، وهذا من نصت عليه الروايات في أن من نسي السجدة ولم يتذكر إلا بعد الركوع قضاها. فقد يقال: لماذا يقضيها بعد الصلاة، إذا كان الإخلال مجرد الترتيب، فلماذا لا يقضيها في الركعة الثانية مباشرة؟ فيقال: لعل الأمر بقضائها بعد الصلاة لأنه لم يعهد في الشرع تشتمل على ثلاث سجدات، فكذلك من نسي التشهد في الركعة الثانية حتى ركع، لو قلنا بأن لو يقضي التشهد في الركعة الثالثة، فإنه لم يعهد في الشارع ركعة غير الركعة الثانية والأخيرة تشتمل على تشهد. فالنتيجة، ان ما افاده دوري، دعوى أن سقوط جزئية السجدة المنسية بـ(لا تعاد) متفرع على اعتبار الترتيب. واعتبار الترتيب متفرع على سقوط السجدة المنسية عن الجزئية. فهذا الكلام دوري.

وأما في الصورة الثالثة، فقد ذكرنا: أن من سجد سجدتين قبل الركوع، فقد يقال أخلّ بالترتيب فقط، فصلاته صحيحة فياتي بالركوع ويمضي، ولذلك لم يفت السيد الأستاذ (دام ظله) بالبطلان، وإن احتاط وجوباً في مقابل فتوى المشهور. فدعوى أن الأمر دائر بين زيادة ركن، ونقصان ركن، أول الكلام. إنما يدور الأمر بينهما لو قلنا بأن الترتيب معتبر.

مضافاً إلى دعوى ان مانعية زيادة الركن سهوا من الفرائض ممنوعة، فأصل الركن من الفرائض، اما مانعية زيادته من الفرائض، هذا اول الكلام؛ بل أن مانعية زيادته من السنن، لا من الفرائض. فلو أزاد ركناً سهواً لم يكن مبطلاً، بمقتضى قوله (ولا تنقض السنة الفريضة).

**فتحصّل:** أن ما اتجه اليه المشهور من ان تقديم جزء على آخر إخلال بالجزء لا إخلال بالترتيب، ورتبوا عليه الآثار، محل تأمل؛ بل قد يقال: إنه إخلال بالترتيب، ولذلك لا تترتب هذه الآثار المذكورة. انتهى البحث في النقطة الكبروية.

ويأتي البحث في النقطة الصغروية غداً: وهي من نسي الفاتحة حتى ركع، فهل يتدارك الفاتحة أم لا؟

**والحمد لله رب العالمين.**

### 111

**المقام الثاني:** البحث في المسألة الصغروية وهي من نسي الفاتحة حتى ركع، هل يجب عليه تدارك الفاتحة بعد الركوع؟ أو بعد الفراغ من الصلاة؟ أم يمضي في صلاته. ولا يجب عليه التدارك؟.

**وهذه المسألة فيها طوائف ثلاث من الروايات:**

**الطائفة الأولى:** ما دلّ بإطلاقه على أن من ترك القراءة نسياناً، ولم يذكر إلا بعد تجاوز الموضع فإنه يمضي في صلاته.

**منها:** صحيح زرارة، (باب 26 من أبواب القراءة، الحديث الاول والثاني): عن أبي جعفر (ع)، قال: (قلت له رجل اجهر في القراءة فيما لا ينبغي الجهر فيه واخفى فيما لا ينبغي الاخفات فيه وترك القراءة فيما ينبغي القراءة فيه، أو قرأ فيما لا ينبغي القراءة فيه؟ فقال: أي ما فعل ذلك ناسيا أو ساهيا فلا شيء عليه). فإن ظاهرها ان الترك نسيانا لا يوجب تداركاً.

وقد يقال أن هذا الروايات بمقتضى اطلاقها تشمل من تذكر وهو في القنوت، حيث قال: (أيٌّ فعل ذلك ناسياً أو ساهياً فلا شيء عليه). فمقتضى إطلاقها أن من ترك القراءة ناسياً ولم يتذكر إلا حال القنوت فيمضي ولا شيء عليه). فإن هذا مقتضى إطلاق هذه الروايات الشريفة. ولكن سيأتي في الطائفة الثالثة ما يوجب خروج هذا الفرض.

**ومنها:** صحيحة محمد بن مسلم، (باب27، حديث2) عن أحدهما (ع)، قال: (من نسي القراءة فقد تمت صلاته ولا شيء عليه). فيقال: مقتضى إطلاقها أنها تشمل من نسي حتى دخل في القنوت، فيقال: من نسي القراءة فقد تمت صلاته ولا شيء عليه. وقد يُدّعى في هذه الرواية بالذات أن التعبير بـ(فقد تمت صلاته) أن ظاهرها التذكر بعد الفراغ من الصلاة، فتختص هذه الرواية بمن تذكر بعد الصلاة.

أو يقال ذلك، في صحيح زرارة، (حديث1، باب27) قال: (إن الله تبارك وتعالى فرض الركوع والسجود، والقراءة سنة، فمن ترك القراءة متعمداً أعاد الصلاة ومن نسي فلا شيء عليه). فيقال: أن التعبير بقوله (اعاد الصلاة) ظاهره النظر لمن فرغ من الصلاة، فيقال له إن كنت متعمداً اعدت وإن لم تكن متعمداً فصلاتك صحيحة.

ولكن سبق وإن ذكرنا مراراً إن التعبير بـ(أعاد) وبـ(تمت) ما هو إلا إرشاد إلى الصحة، لا أن المراد منه مدلوله المطابقي كي يقال أن نظره لمن فرغ من الصلاة، فيقال له أعد أو لا تعد، فيشمل من تذكر في أثناء الصلاة أيضاً.

إذن نحن لو كنا ونحن هذه الروايات لأخذنا بإطلاقها لا كما تردد السيد الداماد في إطلاقها، فنقول مطلقة، مقتضى ان من تذكر الفاتحة بعد تجاوز الموضع صلاته صحيحة ولا يجب عليه التدارك.

**الطائفة الثانية:** ما دلَّ على الجبر اثناء الصلاة، أي من تذكر أنه نسي الفاتحة أو القراءة فهو مطالب بجبران ذلك اثناء الصلاة.

**منها:** رواية ابي بصير: (باب 29، حديث3): عن ابي عبد الله (ع)، قال: (إن نسي أن يقرأ في الأولى والثانية أجزأه تسبيح الركوع والسجود، وإن كانت الغداة فنسي ان يقرأ فيها فليمضي في صلاته)[[76]](#footnote-76).

فيقال أنّ مقتضى المقابلة بين قوله (فليمضي) وبين قوله (أجزأه تسبيح الركوع والسجود)، أن المراد بقوله (أجزأه التسبيح) يعني فليسبح جبراناً لما مضى، أي أن من نسي القراءة حتى ركع فليسبح في الركوع أو السجود جبراناً، وهذا التسبيح يجزيه إلا في صلاة الغداة فإنه إذا نسي فليس مطالباً بالجهر.

**ومنها:** ما رواه عمّار (في باب 30، حديث4): عن أبي عبد الله (ع) في رجل ينسى حرفاً من القرآن فيذكر وهو راكع، هل يجوز له أن يقرأه؟ قال: لا، ولكن إذا سجد فليقرأه).

فهل المستفاد من قوله (فليقرأه) الأمر أم دفع توهم الحضر؟ فقد يقال أنّ هذا أمر بعد الحضر، والأمر بعد الحضر غاية ما يدل على جواز التدارك لا الإلزام بالتدارك.

**الطائفة الثالثة:** ما دلّ على التفصيل.

**منها:** رواية أبي بصير وموّثق سماعة، (باب28، حديث1)، معتبرة أبي بصير، قال: (سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل نسي أم القرآن؟ قال: إن كان لم يركع فليعد أم القرآن).

فقد يقال إن مفهوم الشرط، إن ركع فليس عليه شيء، فتكون هذه الرواية مفصلة بين ما قبل الركوع وما بعده، ومقتضى التفصيل فيها الخروج عن إطلاق الطائفة الأولى، حيث إن الطائفة الأولى دلت على أن من تجاوز الفاتحة مضى في صلاته، فهذه دلت على ان من تجاوزها بالركوع مضى، وأما إن تجاوزها قبل الركوع فلابد أن يعيد.

**ومنها:** موثق سماعة، (الحديث2)، قال: (سألته عن الرجل يقوم في الصلاة فينسى فاتحة الكتاب؟ قال: فليقل استعيذ بالله من الشيطان الرجيم إنّ الله هو السميع العليم، ثم ليقرأها ما دام لم يركع، فإنه لا صلاة له حتى يقرأ بها في جهر أو إخفات، فإنه إذا ركع أجزأه إن شاء الله). فهل يُستفاد من هذه الرواية أنه إذا ركع فلا يجب عليه شيء، لا تداركاً أثناء الصلاة ولا قضاءً بعد الصلاة. **فالنتيجة:** إذا استفدنا من هذه الطائفة الثالثة عدم وجوب التدارك، بمعنى أن من نسي الفاتحة حتى ركع سقطت جزئيتها، فإذا استفدنا من هذه الطائفة سقوط جزئية الفاتحة فلم يتذكر الا بعد الركوع، فالطائفة الثانية الدالة على وجوب التدارك، هل يصح حملها عرفاً على الندب، بأن نقول: مقتضى صراحة الطائفة الثالثة أو ظهورها في سقوط الجزئية لمن تذكر بعد الركوع ان ما دلَّ على التدارك من الطائفة الثانية إنما هو أمر ندبي. أما أنهما متعارضان؟

**منها:** صحيحة زرارة (الحديث6، باب30)، عن أبي جعفر (ع)، قال: (قلت له: رجل نسي القراءة في الأولتين وذكرها في الأخيرتين، قال: يقضي القراءة والتكبير والتسبيح الذي فاته في الأولتين ولا شيء عليه). يعني أن الصلاة صحيحة لكن يقضي.

فهنا سؤالان: السؤال الاول: هل أن كلمة (يقضي) ظاهره أنه بعد الفراغ من الصلاة؟ أو يقضي ولو في الأخيرتين.

السؤال الثاني: على فرض دلالتها فحينئذ هل تعارض الطائفة الثالثة التي تقول (فإنه قد ركع أجزأه ذلك)، أو تحمل (يقضي) هنا على الاستحباب؟

إن حملنا الطائفة الثانية على الاستحباب بقرينة الثالثة كما صنع صاحب الوسائل، فبها. وإن قلنا انهما متعارضان حيث ان الثانية ارشاد الى بقاء الجزئية، والثالثة نفي لها، فإذا تعارضا في هذا المورد تساقطا، فالمرجع إلى الطائفة الأولى الدّالة على أن صلاته صحيحة ولا شيء عليه. فحينئذٍ على كل حال ما احتمله السيد الداماد من ان الفاتحة تتدارك بعد الركوع لم يقم عليه دليل.

فإننا إما أن نأخذ بإطلاق الطائفة الأولى أو نقول بأن الطائفة الثالثة قرينة على حمل الثانية على الاستحباب، أو يتعارضان والمرجع إطلاق الطائفة الأولى.

**فالصحيح**: ما ذهب اليه المشهور من ان نسي الفاتحة حتى ركع فإن صلاته صحيحة ولا شيء عليه. وقد استدل بها، على أن مجرى (لا تعاد) نفس الجزء وليس الترتيب كما سبق بيان ذلك. يأتي الكلام في تعيين السورة قبل البسملة في المسألة الحادية عشر. (ج14، ص337). **والحمد لله رب العالمين.**

### 112

### **المسألة الحادية عشر**: )الأقوى عدم وجوب تعيين السورة قبل الشروع فيها، وإن كان هو الأحوط، نعم، لو عيّن البسملة لسورة لم تكف لغيرها، فلو عدل عنها وجب إعادة البسملة(.

ومقصوده (قده): أنه لا يجب على المكلف في أثناء صلاته بعد فراغه من قراءة الفاتحة أن يعين البسملة لسورة معيّنة. فلو قرأ أي سورة بعد ذكر البسملة أجزأه. نعم، لو عيّن البسملة لسورة معيّنة ثم في الأثناء أراد العدول لسورة أخرى فإنه يجب عليه إعادة البسملة، ولا تكفي البسملة السابقة.

وهذا بحث مهم ولا يختص بالمقام، وهو تعيين البسملة للسورة المعيّنة بل يشمل البحث حتى باب الحج أيضاً، فهل يجب تعيين الإحرام لنوع الحج؟ بأن يقصد بالإحرام (اي التلبية) حجة الإسلام؟ حج التمتع؟ حج الأفراد؟ أو يكفي ان تصدر منه التلبية بقصد الإحرام؟

إذن الكلام لا يختص الآن في البسملة للسورة في الصلاة، بل هو أمر مطلق، ولذلك فإن الوجوه التي ستأتي في كلمات الفقهاء أغلبها وجوه كلية.

وقد ذكر سيدنا الخوئي (قده) أن البحث في جهات:

**الجهة الأولى**: لا ريب أن ما هو المأمور به في الصلاة قراءة القرآن {فاقرأوا ما تيسر منه} حيث ورد في تفسير الآية أي اقرأوا في الصلاة.

فما هو المأمور به سورة من القرآن، وبالتالي عنوان القرآن مأخوذ قيداً فيما هو المأمور به، المأمور به في الصلاة هو ما كان قرآناً ما كان سورة من القرآن. ولذلك يقع الكلام في أن عنوان القرآن عنوان قصدي أم عنوان انطباقي؟ فقد ركزّ سيدنا الخوئي (قده) في موسوعته (ص337 ج14)، على ان القرآن عنوان قصدي، فإن القران عبارة عن ذلك الوحي النازل على النبي (ص)، وبالنتيجة ما لم يقصد بهذه الالفاظ الحكاية عن ذلك الوحي الذي نزل على النبي فلا يكون قرآناً. مثلاً أراد أن يخبر عن مجيء رجل، فقال: {وجاء رجل من أقصى المدينة يسعى}، فهو لم يقصد الحكاية عن الآية، وإنما يقصد عن قضية حاصلة. فهل هذا يعد قرآنا؟ كلا، إنما هو كلام آدمي. أو كان له ولد أو أخ اسمه يحيى. وكان له كتاب ان يسلمه اليه، فقال: {يا يحيى خذ الكتاب بقوة}. وهو لم يقصد بذلك الحكاية عن الآية، وإنما قصد الأمر. أو قال: {الحمد لله رب العالمين}، لا بقصد الحكاية عن الفاتحة، وإنما بقصد إنشاء الحمد.

او قال: (رب اغفر لي ولوالدي) ولم يقصد الحكاية، بل قصد الدعاء. فإن كل ذلك لا يصدق عليه أنه قرآن، ما دام هذا اللفظ مشتركاً بين القرآن وغيره من الحقائق، فحيث إن الملفوظ مشترك فلا يتعين انه قرآن إلا بالقصد، نظير ما ذكره (قده) في القضاء والأداء، أو نظير ماذكره (قده) في النافلة والفريضة، فقد أفاد ان من طلع عليه الفجر فإنه مخاطب بأمرين، أمر ندبي بركعتين نافلة، وأمر وجوبي بركعتين فريضة. فكيف تتعين الفريضة من النافلة؟ فلا معيّن إلا القصد، وإلا الإتيان بركعتين بقصد القربة لله تعالى أمر مشترك بين النافلة والفريضة، فلابد من التعيين لذلك عنوان النافلة قصدي، وعنوان الفريضة قصدي، إذ مع تعدد الأمر لا ينطبق العنوان إلا مع القصد. ولو فرضنا أن إنساناً مطالب بأداء وقضاء، عليه أربع ركعات ظهر قضاءً وقد دخل وقت صلاة الظهر، فهو مخاطب بأمرين، أمر بأربع ركعات ظهر أداءً، وأمر بأربع ركعات ظهر قضاءً.

فهنا يقول إن عنوان الأداء والقضاء يصبح قصديا، فلابد فيه من القصد، كذلك في المقام، فكلمة (جاء من أقصى المدينة رجل يسعى) مشتركة بين الإخبار والحكاية عن القرآنية، فلابد من القصد. ولكن في المقابل قيل إن عنوان القرآن عنوان انطباقي، نعم، يضر به قصد غيره، لكن لا يشترط فيه قصد القرآنية، فلو قصد بقوله (اهدنا الصراط المستقيم) بقصد الدعاء، نعم، هذا ليس قرآناً. أما إذا فرضنا أنه قال: اهدنا الصراط المستقيم، لا بقصد الدعاء، يعني لم يقصد غير القرآنية، فهل يقع قرآنا أو ينطبق عليه عنوان القرآن؟ أو لابد من قصد القرآنية؟.

مثلاً لو أن شخصاً غير مسلم سمع مسلما يرتل القرآن ترتيل حسن وهو لا يعلم أن هذا قرآن أو غير ذلك، فقام ورتله كما يرتله المسلم تلذذاً بهذا النحو من الكيفية، فهل يقال قرأ القرآن؟ أم يقال أنه لم يقرأ القرآن، لأن القرآن عنوان قصدي، والمفروض أن هذا الشخص عندما رتّل لم يقصد القرآنية. وإنما قصد أن يقرأ هذا الكلام أيّاً كان بالكيفية المعيَّنة؟

فقد يقال: إن عنوان القرآنية عنوان انطباقي، غاية ما في الأمر أن مناشئ الانطباق عرفاً متعددة، فقد يكون من مناشئ الانطباق القصد، بمعنى إن قصد غير القرآن منع من الإنطباق، وإلا فهو عنوان انطباقي، وقد يكون من مناشئ الانطباق كيفية القراءة، فالآية أو البسملة وإن كانت من الألفاظ المشتركة لكن بمجرد أن يقرأها بالطريقة المعهودة ينطبق عليها عنوان القرآن، أو باللواحق، كما إذا لم يقصد القرآنية لكن حيث الحق الآية بآيات أخرى كان الإلحاق منشئا لصدق عنوان القرآنية. فالنتيجة: أنه قد يقال في مقابل رأيه (قده) من أن عنوان القرآنية عنوان قصدي، انه ليس عنواناً قصدياً بل هو عنوان انطباقي عرفاً، غاية ما في الباب مناشئ الانطباق ومناشئ الصدق العرفي قد تختلف باختلاف الموارد. فلو قال شخص مثلا: (الحمد لله)، أو : (ربِّ اغفر لي)، ولم يقصد القرآنية، فعدم انطباق القرآنية عليه لا ان عنوان القرآن ليس انطباقياً، بل احيانا الصدق العرفي يتوقف على مناشئ، فإذا خلى من المنشأ فلا يعني أن هذا ليس انطباقياً وأنه عنوان قصدي.

فنحن في مقابل من يدعي ان لا تصدق القرآنية إلا بالقصد. وهو رأي سيدنا الخوئي.

**الجهة الثانية**: بعد ما عرفت من توقف صدق القرآن على قصد الحكاية (الحكاية عن الوحي النازل)، فهل اللازم قصد خصوص الفرد؟ أو يكفي قصد الطبيعي؟ مثلا: {فبأي آلاء ربكما تكذبان} مشتركة بين عدة آيات، والمتكلم لم يقصد الآية الأولى أو الثانية أو الثالثة وإنما قصد طبيعي القرآن. أو افترضنا انها آية مشتركة بين سورتين، إذا قصد طبيعي القرآن ولم يقصد سورة معيّنة، فهل يقال قرأ القرآن؟ فلو فرضنا انه كتب ذلك (الحمد لله رب العالمين) وهي مشتركة بين سورتين أو اكثر، فهل يحرم عليه مسّ ما كتب وهو محدث؟ حيث يقال: مس القرآن على غير طهارة؟ أم لابد من ترتب هذا الحكم الخاص من قصد سورة معيَّنة؟

فهنا ذكر سيدنا الخوئي (قده) أن هناك من استشكل وقال: يجوز له مسّه، لو كتب آية مشتركة لا بقصد سورة معيّنة فإنه يجوز له المسّ. ولا مانع من ذلك. فما هو دليل هذا القول الذي يقول أن الأثر المترتب على القرآن الكريم إنما تتحقق إذا قصد بالقراءة أو الكتابة الفرد الخاص، أي السورة المعينة وإلا فلا تترتب هذه الآثار. فقال: قد يستدل على ذلك بأحد نحوين:

**النحو الأول**: أن الطبيعي ليس له وجود منحاز عن الأفراد، والقرآن عنوان للطبيعي عنوان للجامع، وحيث ان هذا العنوان لا وجود له، إنما الوجود لنفس السور ونفس الآيات وليس لعنوان القرآن وجود، فبما ان الطبيعي ليس له وجود منحاز بإزائه فما دلّ على آثار شرعية للقرآن إنما هي آثار لهذه الأفراد، فما لم يقصد بهذه الآية الفرد المعين فلم يتحقق موضوع الأثر الشرعي فإن موضوع الشرعي الفرد وليس الطبيعي.

**وقد أجاب عنه سيدنا الخوئي** (قده): بأن الطبيعي وإن لم يكن له وجود وراء فرده، الا أنه لا إشكال في وجوده بوجود فرده، فكلاهما يوجدان بوجود واحد، يصح اسناده الى كل منهما حقيقة، فيقال هذا وجود للإنسان وهذا وجود لزيد، بنحو الحقيقة العرفية وبدون عناية، وعليه فالنازل على الرسول (ص)، وإن كان هو الفرد المعيَّن، الا ان ذلك الوجود كما يضاف الى الفرد، يضاف الى الطبيعي، فكل منهما صالح لإضافة الوجود إليه، وكلاهما قرآن، وإن كانا موجودين بوجود واحد، فقصد الجامع قصد للقرآن وحكاية له بلا إشكال، فكيف يمكن أن يقال أن تلاوة أو كتابة {فبأي آلاء ربكما تكذبان} بقصد القرآن والجامع المنزل على النبي في سورة الرحمن، من غير تعيين، كيف يقال ان هذا ليس بقرآن، وأن ذلك بمثابة قراءتها من غير قصد الحكاية أصلاً.

**النحو الثاني:** إن القرآن عرفاً مشير لذات الآيات والسور لا للجامع، فعندما يقول تعالى: {إنّ هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم} أو {لو أنزلنا هذا القرآن على جبل}، فعنوان القرآن لا يشير إلى الجامع الانتزاعي وإنما يشير إلى ذات الآيات والسور لا لشيء آخر. فبالنتيجة كل دليل دلّ على أثر للقرآن والقرآن عنوان مشير لذات الآيات والسور، لا يترتب إلّا إذا قصد به الآيات والسور.

**وقد أجيب عن ذلك:** أن عنوان القرآن كثُر استعماله لدى عرف المسلمين في الجامع الانتزاعي حتى اصبح حقيقة فيه، فاذا ورد في لسان الأدلة وخصوصا في روايات الأئمة المتأخرين ما دل على أثر للقرآن، شمل العنوان الانتزاعي.

**النحو الثالث:** ان عنوان القرآن في الأدلة ليس ملحوظا على نحو الموضوعية، بل على نحو الطريقية للآيات والسور.

وهذا أيضاً محل تأمل، فإن ليس محل النزاع في الموضوعية والطريقية، بل هو الطريقية أيضاً. أي أنّ ما دلّ من الأدلة على ترتب أثر شرعي على القرآنية لم يؤخذ فيه القرآنية على نحو الموضوعية بل على نحو الطريقية، نسلم بذلك، لكن على نحو الطريقية للفرد المعين بالقصد؟ أو لما كان فرداً وإن لم يكن فرداً معينا بالقصد؟ فإن هذا أول الكلام.

فالنتيجة: أنه لا دليل على اشتراط قصد الفرد المعيَّن في ترتب الآثار الشرعية.

يأتي الكلام في الجهة الثالثة وهي المهمة في البحث، حول البسملة.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 113

### **الجهة الثالثة:** هل يلزم تعيين البسملة قبل السورة أم لا؟

وحيث إن هذا البحث يتوقف على البحث حول جزئية البسملة، فلابد من البحث اولاً حول جزئية البسملة. وقد تعرّض له سيدنا الخوئي في كتابه (البيان في تفسير القرآن، ص440) وما تعرّض لمجملة في (ج14، ص326، من الموسوعة). ولا إشكال ان البسملة جزء من الفاتحة عند الإمامية. وإنما يقع البحث في ان البسملة هل هي جزء من القرآن ما عدا الفاتحة، وعلى فرض أنها جزء من القرآن، فهل أنها جزء من كل سورة أم أنها جزء من القرآن في الجملة. فلابد في التدقيق في البحث فإن بحثنا ليس في جزئية البسملة من الفاتحة وإنما بحثنا في جزئيها من القرآن ما عدا الفاتحة، وسورة النمل، وعلى فرض جزئيتها من القرآن فهل هي جزء من كل سورة أم لا؟

وهنا افاد سيدنا الخوئي أن مذهب الإمامية، حيث قال هذه من المسائل الخلافية بين الخاصة والعامة، فالمتسالم عليه بين الخاصّة أنها جزء من كل سورة.وشبيه بهذا التعبير في البيان: والمشهور بين العامة أنها جزء لخصوص الفاتحة دون سائر السور.

والكلام فعلاً في الأدلة، فقد استدل على ذلك بوجوه ثلاثة:

**الوجه الأول**: ما تعرّض له السيد العاملي: حيث افاد في (المدارك) وتبعه السيد الخوئي في (البيان في تفسير القرآن): أن سيرة المسلمين القطعية قائمة على جزئية البسملة من القرآن بل من كل سورة.

**ووجه الاستدلال** بسيرة المسلمين على ذلك: قال: فقد ثبت بالتواتر عن النبيّ (ص9) أنه كان يقرأها مع كل سورة، ولو لم تكن جزءا من القرآن للزمه البيان لكونه في مقام البيان، فعدم بيانه أنها ليست من القرآن إغراء بالجهل وخصوصا بالوحي، فثبوت أنها من الوحي أو ليست منه من الأمور المهمة الخطيرة، فعدم البيان مع كونه في مقام البيان إغراء بالجهل، ولو بيّن أنها ليست من القرآن لوصل إلينا بالتواتر لكثرة الدواعي إلى نقله، فكيف وهو لم يصلنا حتى بطريق الآحاد؟!. ومما يؤكد جزئيتها من كل سورة ان المصاحف المكتوبة قبل عثمان وبعده، كلها كُتبت السور فيها مقرونة بالبسملة، ولو لم تكن من الكتاب لم تكتب، وقد نقل شبيه هذا عن ابن عمر انها لم تكتب إن لم تكن من الكتاب؟ بل استشكل بعض التابعين على تنقيط القرآن لأن لا يدخل في الوحي ما ليس منه، فلو لم تكن البسملة من القرآن من كل سورة لكانت أولى بالإشكال، بل إن كتابتها معاً مع الفاتحة مع أنها اول سورة، وعدم كتابها مع براءة، يكشف عن ان مرتكزهم على الجزئية من كل سورة، إذ لو كان الوجه في كتابتها مع كل سورة لبيان الفاصل بين السور فقط، لا لأنها جزء، لكان الأمر بالعكس، لكان مقتضى هذا الداعي أن لا تكتب مع الفاتحة لأنها اول سورة، وتكتب مع براءة لأنها ضمن السور. والحال بأن ما جرت عليه السيرة كتابتها مع الفاتحة وعدم كتابتها مع براءة. مما يكشف عن جزئيتها من كل سورة. هذا ما افيد من تقرير انعقاد سيرة المسلمين على جزئية البسملة من الكتاب بل من كل سورة. **وقد يقال في المقابل: أولاً:** لعل منشأ السيرة فعل النبي (ص) حيث كان يقرأها مع كل سورة تنزل عليه، وهذا أعم من كونها جزءاً، فإن فعله (ص) أعم من اللزوم والندب فلعله من باب التيمن يقرأها أو لداعي آخر، فجرت سيرة المسلمين على التأسي به حتى في مقام كتاب المصاحف. **فلاحظ** ما رواه أنس: (بينا رسول الله (ص) بين أظهرنا إذ غفى إغفائه ثم رفع رأسه مبتسماً، فقلنا يا رسول الله ما اضحكك؟ قال: نزلت عليّ الآن سورة، وقرأ: بسم الله الرحمن الرحيم إنا أعطيناك الكوثر). فقد يقال ان قراءته للبسملة مع الكوثر من باب التيمن وافتتاح السورة بها. **وروى سعيد بن جبير** \_كما نقل البيهقي في المعرفة\_: (كان المسلمون لا يعلمون انقضاء السورة حتى تنزل بسم الله الرحمن الرحيم). فكأنها العلامة المائزة بين انتهاء سورة وابتداء سورة أخرى. كما رواه ابن عبّاس أيضاً.

**وما رواه قتادة عن أنس:** قال: (صليت مع الرسول (ص) وابي بكر وعثمان، فلم اسمع احداً يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم).

فهذا يقدح في الاستدلال بجريان سيرة المسلمين على أن البسملة من الكتاب بل من كل سورة. **والمتحصَّل:** أن فعل النبي (ص) الذي هو منشأ السيرة لا تدل على الجزئية. **ثانياً:** لم تثبت سيرة النبي على البسملة في الصلاة نفسها. **ثالثاً:** لعل عدم البيان منه حيث قيل لو لم تكن من القرآن لبيّن. لعل عدم البيان لارتكازية ان ما ذكره سعيد بن جبير أنها كانت لأجل الفاصل بين السور، فلأن هذا أمر مرتكز لديهم لم يحتج رسول الله إلى بيانه، فعدم البيان حينئذٍ لا يعد إغراء بالجهل ولا إلقاء في المفسدة. وإن كان رسول الله (ص) في مقام البيان. وثمرة البحث في ان البسملة هل هي جزء أم لا؟ لا تختص بالصلاة، وقصد التعيين، فلها ثمرات كثيرة: **منها** ما لو استأجر الإنسان على قراءة ختمة من القرآن، **ومنها:** ما لو كانت قراءة سورة شرطاً في عقد، ومنها ما لو كان محلاً لعهد أو نذر، **ومنها:** ما في صلاة الآيات، حيث ورد في النصوص جواز تقسيط سورة كاملة على الركعات في صلاة الآيات، فلو كانت البسملة آية من السورة لجاز الاقتصار عليها في الركعة.

**الوجه الثاني:** الاستدلال بالإجماع. ونذكر أولا عن إجماع العامة ثم إجماع الإمامية. فقد أفاد السيد الخوئي (قده) في (البيان): قال به ابن عباس (بالجزئية) وبان المبارك وابن كثير وعاصم والكسائي وغالب أصحاب الشافعي، وحكي عن ابن عمر وابن الزبير وعن البيهقي نقله عن الثوري، ومحمد بن كعب، واختاره الرازي في تفسيره، ونسبه لقراء مكة والكوفة واكثر فقهاء الحجاز، واختاره السيوطي مدعيا تواتر الروايات معنى. وقال بعض الشافعية وحمزة أنها آية من الفاتحة فقط. ونُسب ذلك إلى أحمد، وذهب جماعة منهم مالك إلى أنها آية فذّة وليست جزءاً من أي سورة. وقد انزلت للتيمن والفصل بين السور، واكثر الحنفية ذهبوا إلى وجوب قراءها قبل الفاتحة، وأما مالك فقد ذهب إلى كراهة قراءتها لا مع الفاتحة ولا مع غيرها. فهذا المقدار الذي قد يستوحى منه أن مشهور العامة على الأقل على أنها جزء، ذكر ابن رُشد خلافه، فقد ذكر ابن رشد في البداية: ان هنالك اختلافا فاحشاً بينهم، في أنها جزء من القرآن أم لا؟ وفي أنها جزء من الفاتحة أم لا؟ وفي كونها جزءاً من كل سورة أم لا؟ والشافعي الذي ألزم القراءة بها في السور في كل جهر أو إخفات، ردوا عليه \_في زمانه\_ قالوا: إنها لو كانت جزءا من القرآن غير سورة النمل لنبّه رسول الله (ص) لأنه نقل عن القرآن متواتراً. فلو كانت من القرآن لنبه انها من القرآن. **ورد الشافعي على ذلك:** بأنها لو كانت من غير القرآن لوجب التنبيه من الرسول (ص) وحيث لم ينبّه فهي من القرآن. فالنتيجة: ان مع مخالفة مالك وهو المعاصر للباقرين الصادقين (ع)، واحتجاج بعض العامة على الشافعي في زمانه لا يحرز اجماع منهم أو ان المشهور عندهم هو القول بالجزئية. هذا بالنسبة إلى اجماع العامّة.

**أما بالنسبة إلى إجماع الخاصّة**: فاللفظ الوارد بصراحة بالتعبير بالإجماع هو كلام الرواندي في (فقه القرآن، ج1، ص119): قال: إنها آية من كل سورة ودليلنا إجماعنا. وذكر الاردبيلي في (مفتاح الكرامة، ج7، ص276) ان المصلي إذا انتقل من سورة إلى سورة يعيد البسملة وهذا مذهب اكثر الاصحاب كما في البحار. والمشهور كما في الحدائق، والتحرير والإرشاد والتذكرة والذكرى والدروس، عبروا بالمشهور. ثم يعلل: لانها جزء من كل سورة. وافاد في (ج7، ص281): عدم وجوب قصد السورة عند قراءة البسملة. وقال في المدارك (ج3، ص339): إنها آية من الفاتحة عند علمائنا أجمع، وأما أنها آية من كل سورة فقد قال الشيخ في المبسوط والخلاف، نعم. وبه قطع عامّة المتأخرين، وقال السيد الخونسراني في (جامع المدارك، ج1، ص336): نقل الاجماع عليه.اي على أنها جزء من كل سورة. ولكن، مع نقل الروايات الآية ينكشف لنا أن الإجماع محتمل المدركية. مضافا إلى ان الشيخ نفسه في الخلاف والمبسوط استدل على الجزئية بالروايات، مما يكشف عن عدم وضوح التسالم والإجماع، كما أنه لو ينقل عن أحد من القدماء التعبير بالإجماع أو التعبير بالمشهور، واختلاف عبارة المدارك، حيث انه عندما تحدث عن كون البسملة آية من الفاتحة قال: عند علمائنا أجمع. وأما عندما تحدث عن جزئية البسملة من كل سورة، قال: الشيخ ذكر في المبسوط والخلاف. فالنتيجة: لم يحرز تسالم أو اجماع تعبدي لدى الإمامية على جزئية البسملة من كل سورة. وما عبّر به بعض المعاصرين (دام ظله)، من أن هناك اجتماع وهو أعظم من الإجماع. فإنما لم نجده. فأين هو الاجتماع؟ إذا كان أول من صرّح الشيخ واستدل مع ذلك بالروايات، فأين موضوع الاجتماع الذي هو أعظم من الإجماع.

**الوجه الثالث: الروايات الشريفة.** فهل أن الروايات ناهضة بجزئية البسملة من الكتاب ما عدا الفاتحة وسورة النمل؟ أم أنها جزء من كل سورة؟

الروايات في (الوسائل: ج6، ص57، الباب11، أبواب القراءة في الصلاة):

**الحديث الأول:** صحيحة صفوان، قال: صليت خلف أبي عبد الله (ع) أياماً فكان يقرأ في فاتحة الكتاب بسم الله الرحمن الرحيم، فاذا كانت صلاةً لا يجهر فيها بالقراءة جهر ببسم الله الرحمن الرحيم وأخفى ما سوى ذلك. وهذه الرواية غاية ما يحتمل فيها أنها تدل على جزئيها من الفاتحة. ولكن للناقش مجال، وهو: إن المداومة أعم من الوجوب والندب وعلى فرض دلالتها على الوجوب فهي اعم من الجزئية من الصلاة أو الجزئية من الفاتحة، فلعلها جزء من الصلاة تعتبر قبل الدخول في الفاتحة. بل إنها أعم من الجزئية والشرطية، فلعلها شرط في صحة الفاتحة لا أنها جزء منها.

**الحديث الثاني:** صحيحة محمد بن مسلم، قال: سألت ابا عبد الله (ع) عن السبع المثاني والقرآن العظيم أهي الفاتحة؟ قال: نعم، قلت: بسم الله الرحمن الرحيم من السبع؟ قال: نعم، هي افضلهن). وهذه الرواية واضحة الدلالة على جزئية البسملة من الفاتحة.

**الحديث الرابع:** بالإسناد عن الكاهلي، قال: (صلى بنا أبو عبد الله (ع) في مسجد بني كاهل، فجهر مرتين ببسم الله الرحمن الرحيم، وقنت في الفجر وسلّم واحدة مما يلي القبلة). والتعبير أنه جهر مرتين ببسم الله الرحمن الرحيم لا يدل انه جهر بهما في ركعة واحدة، فلعله جهر بهما في الركعتين، لأن الصلاة كانت صلاة الفجر.

**الحديث الخامس:** (وهو عمدة ما استدل به السيد الخوئي)، صحيحة معاوية بن عمار، قال: (قلت لأبي عبد الله (ع) إذا قمت إلى الصلاة أقرأ بسم الله الرحمن الرحيم في فاتحة القرآن؟ قال: نعم. قلت: فإذا قرأت فاتحة القرآن أقرأ بسم الله الرحمن الرحيم مع السورة؟ قال: نعم).

وهذا لو دلّ على اللزوم فإنما يدل على الأعم من الجزئية في الصلاة أو الجزئية في السورة. بل لو كان دخيلاً في السورة فهو أعم من الجزئية والشرطية، فلعله لا تصح السورة من الصلاة إلا بضميمة البسملة، وإن لم تكن البسملة جزءا من كل سورة. فلو استأجرت على قراءة سورة لا يلزم قراءة البسلمة، لكن في الصلاة لا تصح السورة من المصلي حتى يقرأ البسملة.

**الحديث السادس**: وعن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن علي بن مهزيار، عن يحيى بن أبي عمران، قال: كتبت إلى أبي جعفر (ع): (جعلت فداك ما تقول في رجل ابتدأ ببسم الله الرحمن الرحيم في صلاته وحده في أم الكتاب فلما صار إلى غير أم الكتاب من السورة تركها؟ فقال العباسي: ليس بذلك بأس، فكتب بخطه: يعيدها يعيدها على رغم انفه). (اي على رغم أنف العباسي). هي لو تمت سنداً لكانت دالة على اللزوم، لكن الدلالة على اللزوم أعم من الجزئية الشرطية. **والحمد لله رب العالمين.**

### 114

وصل البحث في جزئية البسملة من السورة الى الوجه الثالث وهو الاعتماد على الروايات، وذكرنا ان الروايات على عدة طوائف.

**منها:** ما دلَّ على جزئية البسملة من الفاتحة، **ومنها**: ما دلَّ على جزئية البسملة من الكتاب الكريم في الجملة. **ومنها:** ما دلّ على جزئية البسملة من بعض السور. **ومنها**: ما ادعي دلالته على جزئية البسملة من كل سورة. وهناك قسم من الروايات ينفي مطلوبية البسملة مع السورة.

**الرواية السابعة:** (باب11 من ابواب القراءة في الصلاة)، رواية ابن أبي نجران عن هارون، عن أبي عبد الله (ع) قال: قال لي: كتموا بسم الله الرحمن الرحيم، فنعِم والله الأسماء كتموها). فيقال بأن المدلول الالتزامي لهذه الرواية ان البسملة جزء من الكتاب، وإلا لم يكن معنى لقوله (كتموا بسم الله الرحمن الرحيم). وشبيه هذه الرواية ما ورد عن العامة كما نقله السيد الخوئي في (البيان) قال: ما اخرجه ابن خزيم والبيهقي في المعرفة بسند صحيح عن سعيد بن جبير عن ابن عبّاس، قال \_ النسبة لابن عباس \_: (أسترق الشيطان من الناس أعظم آية من القرآن وهي بسم الله الرحمن الرحيم). فهذه الرواية العاميّة واضحة الدلالة على ان البسملة جزء من القرآن في الجملة.

**الحديث الثامن:** رواية فرات ابن احنف، عن ابي جعفر (ع) قال سمعته يقول: (أول كلّ كتاب نزل من السماء بسم الله الرحمن الرحيم، فإذا قرأت بسم الله الرحمن الرحيم فلا تبالي ان لا تستعيذ، وإذا قرأت بسم الله الرحمن الرحيم سترتك فيما بين السماء والأرض).

وشبيه بهذه الرواية الرواية الثانية عشر التي رواها في المحاسن مرسلة إلى هارون ابن الخطاب التميمي عن صفوان الجمّال عن ابي عبد الله (ع)، قال: (ما نزل كتاب من السماء الا أوله بسم الله الرحمن الرحيم). **وهنا يقع البحث:** فيما هو المقصود بالكتاب؟ هل المقصود بالكتاب السورة؟ أو المقصود بالكتاب السماوي، فعندما يقول (ما نزل كتاب من السماء إلا وأولها بسم الله). يعني ما نزل سورة من السماء إلا وأولها بسم الله؟ فيدل حيئنذٍ على جزئية البسملة من كل سورة، لتعبيره بأول. أو أن المقصود بالكتاب الكتب السماوية، يعني ما نزل كتاب على نبي من الأنبياء إلا وأوله سورة. وكذلك الحديث الثامن، عندما قال: (أول كل كتاب نزل من السماء بسم الله الرحمن الرحيم فاذا قرأت بسم الله لا تبالي أن لا تستعيذ).

ماذا يستظهر من عبارة هذا الحديث؟ ولأجل أن الظاهر ان المراد من الكتاب الكتاب السماوي فلا دلالة للرواية على ما هو محل كلامنا.

**الرواية التاسعة:** ما رواه علي بن محمد بن سيّار عن أبويهما عن الحسن بن علي عن آبائه عن أمير المؤمنين (ع): في حديث أنه قال: (بسم الله الرحمن الرحيم آية من فاتحة الكتاب، وهي سبع آيات تمامها بسم الله الرحمن الرحيم). فهذه غاية مفادها جزئية البسملة من الفاتحة.

**الحديث العاشر:** في (عيون الأخبار، بهذا السند). قال: قيل لأمير المؤمنين (ع) أخبرنا عن بسم الله الرحمن الرحيم، أهي من فاتحة الكتاب؟ فقال: نعم، كان رسول الله (ص) يقرأها ويعدها فاتحة منها، وقال فاتحة الكتاب هي السبع المثاني). ويظهر من روايات العامّة، كما أخرجه الدار قطني بسند صحيح، عن علي (ع) وابي هريرة أن السبع المثاني الفاتحة. واخرج البيهقي بسند صحيح عن ابن عباس مثله، شبيه بما ورد عن الإمام أمير المؤمنين علي (ع). ويبدوا أن هذه المسألة عند مراجعة الروايات كانت محل خلاف في القرن الأول، يعني في زمن الصحابة، هل أن البسملة جزء من الفاتحة أم لا؟ لذلك عبّر في المغني أن مذهب علي وابن عبّاس انها جزء من الفاتحة. فهذا الخلاف من القرن الأول.

**الرواية الحادية عشر:** رواية محمد بن سنان عن الرضا (ع)، قال: (بسم الله الرحمن الرحيم اقرب إلى الإسم الأعظم من بياض العين الى سوادها).

فهذه لا تفيد في محل كلامنا، إذ لم تتعرض لحكم شرعي. والحديث الحادي عشر مر ذكره مع الحديث الثامن.

هذا تمام الطائفة الدالة على جزئية البسملة إما من الفاتحة أو من القرآن أو ما ادعي دلالته على جزئية البسملة من السورة.

**وهناك رواية ذكرها صاحب الوسائل في** (باب1 من أبواب افعال الصلاة) الرواية معتبرة سنداً، عن عمر بن أذينة عن ابي عبد الله (ع) عن سدير وعن الصباح المزني ومحمد بن نعمان وعمر بن أذينة، كلهم عن أبي عبد الله، ثم ذكر سنداً آخر لها، إلى أن يقول: (إن الله لما عرج بنبيه (ص) فأذن جبرئيل فقال: الله اكبر الله أكبر. \_ثم يقول\_: فلما فرغ من التكبير والافتتاح قال الله عز وجل: الآن وصلت الي، فسمّ باسمي، فقال: بسم الله الرحمن الرحيم، فمن أجل ذلك جعل بسم الله الرحمن الرحيم في أول السورة، ثم قال له احمدني، فقال الحمد لله رب العالمين. وقال النبي في نفسه شكراً، فقال يا محمد قطعت حمدي، فسمي باسمي، فمن أجل ذلك جُعل في الحمد الرحمن الرحيم مرتين، فلما بلغ ولا الضالين، قال النبي (ص) الحمد لله رب العالمين شكراً. فقال الله العزيز الجبار قطعت ذكر فسمي باسمي، فمن أجل ذلك جُعل بسم الله الرحمن الرحيم بعد الحمد في استقبال السورة الأخرى. فقال له: قل هو الله احد كما انزلت، فإنها نسبتي ونعتي، ثم طأطأ يديك فاجعلهما على ركبتيك فانظر إلى عرشي).

**الشاهد في موطن الاستدلال قوله**: (قطعت ذكر فسمي باسمي، فمن أجل ذلك جعلت بسم الله الرحمن الرحيم). فهل يستفاد من هذا التعبير ان البسملة جزء من السورة التالية التالية للفاتحة أم لا؟ فبحسب رواية الصدوق والشيخ قال: (فمن أجل فمن أجل ذلك جعلت بسم الله الرحمن الرحيم بعد الحمد في استقبال السورة الأخرى). فبناءً على هذا التعبير (جعل في استقبال السورة الأخرى) لا دلالة في هذا التعبير على الجزئية، إنما هو شرط في الإفتتاح، بمعنى لا يصح منه قراءة السورة حتى يقرأ البسملة، أما أنها جزء من السورة فلا تدل على ذلك.

وأما بحسب النسخة الأخرى، كنسخة الكليني أو كما عن العلل، (جعلت في أول السورة، أو (في أول كل سورة)، فحينئذٍ يقال بدواً، ظاهرها الدلالة على الجزئية، كما ذكر في أول السورة بلحاظ الفاتحة. فعلى فرض دلالتها على أن البسملة مجعولة في أول السورة فلا يستفاد منها أن البسملة جزء من السورة مطلقا، وإنما تعتبر منها في الصلاة، وأما لو فرضنا انه استأجره على قراءة القرآن، أو افترضنا أنه اشترط عليه قراءة القرآن أو افترضنا أن الميت أوصى بختمة قرآن. فلا يستفاد من هذه الرواية ان البسملة جزء من السورة مطلقاً بحيث لا يصح الا مع البسملة، غايته أنه في الصلاة إذا قرأت الفاتحة تقرأ معها البسملة وإذا قرأت السورة تقرأ معها البسملة. هذا تمام الكلام في الروايات التي ادعي دلالتها على جزئية البسملة من السورة.

**وهناك طائفة ادعي معارضتها**: (الباب12).

**الرواية الأولى**: رواية صفوان بن يحيى عن أبي جرير زكريا بن إدريس القمّي، قال: (سألت ابا الحسن الأول عن الرجل يصلي بقوم يكرهون أن يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم؟ فقال: لا يجهر). وغاية مفادها: جواز الإخفات عند الحاجة أو الضرورة بلا حاجة الى أن تفصح الرواية عن أن البسملة واجبة أو مندوبة؟ جزء شرط؟ لا تدل الرواية على شيء من ذلك. **الرواية الثانية**: صحيحة الحلبي، عن عبيد الله ابن علي الحلبي وعن الحسن بن سعيد عن علي بن النعمان، ومحمد بن سنان وعبد الله بن مسكان جميعاً عن محمد بن علي الحلبي، (عن ابي عبد الله (ع)، أنهما سألاه عمّن يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم حين يريد قراءة الفاتحة؟ قال: نعم، سراً وإن شاء جهراً. فقالا: أفيقرأها مع السورة الأخرى؟ قال: لا). **وفي الرواية عدة أمور: الأمر الأول**: ما هو معنى (لا) في الرواية، هل هو النهي عن قراءة البسملة مع السورة الأخرى؟ أو النفي؟ يعني لا يجب قراءتها. أو أنه نهي في مورد توهم الأمر، فلا يستفاد منه أكثر من جواز الترك. فما يستفاد من كلمة (لا) في قوله: (عمّن يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم حين يريد قراءة الفاتحة؟ قال: نعم، سراً وإن شاء جهراً. فقالا: أفيقرأها مع السورة الأخرى؟ قال: لا). ولا يبعد أن محط السؤال اللزوم. ويكون مفاد (لا) نفي اللزوم. **الأمر الثاني:** أنه نفي وجوب القراءة هل يدل على نفي الجزئية كي تكون معارضة لما دل على الجزئية لو تمت دلالته. أم اعم من ذلك؟ فيقال: بأن عدم وجوب قراءة البسملة لعله لعدم وجوب قراءة سورة كاملة بعد الفاتحة لا لأن البسملة جزء من السورة، فهذه لا تتنافى مع جزئية السورة لو تمت دلالته. **الأمر الثالث:** ذكر السيد الداماد، أن هذه الرواية مطلقة للصلاة وغير الصلاة، فكأن السائل يسأل عن قراءة القرآن مطلقا وبالتالي لا معارضة بين هذه الرواية وبين الروايات الدالة على جزئية البسملة من السورة، لان هذا يسأل عن مطلق الأحوال. ثم يذكر محملاً آخر، يقول: وإن أبيت عن هذا، نقول: إن هذه الرواية ناظرة للصلاة الأعم من الفريضة والنافلة، فيمكن تقييدها بما دل على لزوم قراءة البسملة في الفريضة. ولكن كلا المحملين بعيد، فإن تعقيب السائل الفاتحة بالسورة واضح النظر للصلاة، (والصلاة الفريضة) فإن الصلاة الفريضة هي القدر المتيقن مما يقرأ فيه سورة بعد الفاتحة. فإخراج الفريضة وجعل هذه الرواية ناظرة لغير الصلاة أو ناظرة لصلاة النافلة غير عرفي. فلأجل ذلك، يمكن ان يقال: ان الصحيح ما ذكرنا من عدم وجوب قراءة البسملة لا يدل على نفي الجزئية فلا منافاة بين هذه الروايات من هذه الجهة.

**الرواية الثالثة:** صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع): (سألته عن الرجل يفتتح القراءة في الصلاة أو يقرأ ببسم الله الرحمن الرحيم؟ قال: نعم، إذا استفتتح الصلاة فليقلها في أول ما يفتتح ثم يكفيه ما بعد ذلك). المهم ان يقولها في الافتتاح. ومقتضى إطلاقها جواز ترك البسملة حتى مع الفاتحة في الركعة الثانية؛ بل إن تعبيرها (فليقلها مع الافتتاح) مشعر بعدم الجزئية، وأنها مجرد الافتتاح، فتكون معارضة للنصوص الدالة على الجزئية من الفاتحة. ولذلك السيد الداماد حملها على النافلة. ولكنه بعيد، خصوصاً مع ملاحظة الرواية التي بعدها، وهي: **الرواية الرابعة**: وعنه عن محمد ابن الحسين عن صفوان عن عبد الله ابن بكير عن مسمع البصري، \_ووثق مسمع برواية صفوان عنه\_ قال: (صليت مع أبي عبد الله (ع) فقرأ: بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين، ثم قرأ السورة التي بعد الحمد، ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، ثم قام في الثانية فقرأ الحمد ولم يقرأ ببسم الله الرحمن الرحيم، ثم قرأ بسورة أخرى). وهذه الرواية واضحة الدلالة على عدم جزئيتها من الفاتحة. حيث لا يحتمل كون الصلاة نافلة والحال أنه يقول (صليت مع أبي عبد الله -ع-). الظاهر في الإئتمام. لذلك السيد الداماد تكلف فقال: هو لم يسمع الإمام لا أن الإمام ما قال، باعتبار أن الجهر بالبسملة مستحب، فلعله لأن الإمام لم يجهر فادعى ان الإمام لم يقرأ. وهذا الحمل بعيد جداً، لانه قال: قرأ ولم يقرأ. فهذا الإخبار بين الفاتحة وبين ما بعدها ظاهره انه سمع الإمام وأيقن انه لم يقرأ. وقيل: بما أن مذهب مالك وهو المذهب المعروف في الحجاز، كراهة قراءة البسملة حتى مع الفاتحة، أو النهي عن قراءة البسملة حتى مع الفاتحة، فتحمل الرواية على التقيّة. لكن هل يتصور التقيّة في حق جعفر الصادق وهو فقيه معروف وهو في الصلاة؟ على الأقل انه كان فقيهاً. فهل يتصور أن الإمام يتقي في صلاته كي تحمل هذه الرواية على التقيّة؟ خصوصاً أنها خلاف مذهب مالك.

أو نقول بأن الرواية معارضة لما سبق. فإن حلمت على التقية، وإلا فهي معارضة لما مضى. **والحمد لله رب العالمين.**

### **115**

تلخّص مما مضى: أنه لم يقم دليلٌ ناهض على جزئية البسملة من كلِّ سورة، وذلك لأن الأدلة التي استند إليها ثلاثة:

**الدليل الأول:** سيرة المسلمين على كتابة المصاحف بقرن كل سورة بالبسملة. وقد استدل بهذا الوجه الشيخ الطوسي (قده)، في (الخلاف). وتبعه من بعده. وذكرنا أن كتابة المصاحف بهذا النحو وبنفس الخط الذي يُكتب به المصحف مع تجنبهم كتابة أخماس أو اعشار أو زوائد خارجة عن المصحف، لا يدل على ثبوت الجزئية، فلعله استناد إلى سُنّة النبي (ص) في قراءة السور مع البسملة، أو كما ورد في روايات الفريقين: بأنه لا يُعرف انقضاء سورة وافتتاح أخرى إلا بالبسملة، فلأجل إنها المعرّف قرنت بها السور في كتابة المصاحف.

**الدليل الثاني**: الإجماع. وقد تحدث عنه الشيخ الطوسي في كتبه الثلاثة (التبيان، والمبسوط، والخلاف). فقد قال في التبيان: البسملة عندنا آية من الحمد، ومن كلّ سورة، بدلالة إثباتهم لها في المصاحف. بالخط الذي كُتب به المصحف مع تجنبهم اثبات الاعشار والاخماس، فاما القراء فقد ترك الفصل بين السورة بالتسمية حمزة وخلف ويعقوب واليزيدي، والباقون يفصلون بالتسمية. إلا بين الأنفال والتوبة. ثم ذكر : وقد ذكرنا الأدلة على ما ذهبنا إليه في خلاف الفقهاء. (اي كتاب الخلاف). فيقال: إن تعبيره (البسملة عندنا آية من الحمد ومن كل سورة) ظاهر في أن المسلك السائد لدى الإمامية هي الجزئية. ولذلك جعله سِمة مقابل المذاهب الأخرى، قال: البسملة عندنا. مقابل العامة. واستشهاده بكتابتها في المصاحف مع كل سورة بنفس الخط الذي كتب به المصحف لعله من باب الإلزام لهم لا من باب الاستدلال.

وأما في المبسوط: قال: وفي الروايات: بسم الله الرحمن الرحيم آية من الحمد وفي كل سورة من سور القرآن وبعض آية من سورة النمل. بلا خلاف. فهل المنظور في قوله (بلا خلاف) أن هذا هو المفهوم من الروايات؟ أم ان المنظور في قوله (بلا خلاف) الى دعوى الإجماع مضافاً الى الروايات. فهل المستفاد من هذه العبارة، ان المستفاد من الروايات أن البسملة جزء من كل سورة بلا خلاف، فيرجع (بلا خلاف) الى المستفاد من الروايات وحينئذ لا يكون اجماعاً. أم انه يريد ان يقول ان كون البسملة جزءا من كل سورة بالاضافة الى كونه المستفاد من الروايات فهو محط اجماع بلا خلاف. ومن الواضح انما تفيدنا هذه العبارة في إثبات الإجماع لو كانت أمراً آخر وراء ما يُستفاد من الروايات. وأما ما ذكره في الخلاف تحت عنوان (البسملة آية من كل سورة)، قال: دليلنا اجماع الفرقة، وقد بيّنا أن إجماعها حُجّة، وأيضاً روت أم سلمة أن رسول الله (ص) قرأها مع الفاتحة وعدها آية منها. وروى معاوية بن عمار... الخ.

فقد يقال أن قوله (وأيضا روت أم سلمة) شاهد على أن هناك اجماعا وروايات، فالشيخ (قده) يطرح دليلين: الإجماع، والروايات. لا ان مصب الاجماع والاتفاق ما يستفاد من الروايات. والنتيجة: أن هذا إجماع تام، إذ لم ينقل الشيخ عمّن سبقه أو عاصره مخالفا يعتد به. بل قال: عندنا، وقال: دليلنا اجماع الفرقة، وقال: بلا خلاف. ولو كان هناك مخالف معتد به لنقل الينا. إلا أن المضعف لاستفادة الإجماع الحجّة أن الشيخ (قده) في المبسوط استند إلى الروايات مما يُشكل قرينة على المدركية أو على الاقل مانع من احراز الاجماع التعبدي. والمضعف الآخر: أنه لو كانت الجزئية هي المذهب، وهي المتسالم وهي الاجتماع، بلما جعل الشيخ الإجماع دليلاً مقابل دليل الروايات، فإنه لو كان المسألة مما لا كلام فيه بين الإمامية لا معنى لجعل الاجماع دليلاً بل هذا من ضرورات مذهب الامامية، فلا معنى للاستدلال على ذلك بالاجماع مضافا الى الاستدلال بالروايات. والمضعف أيضاً، أن قوله: لقد بينا ان اجماعها حجة، ولم يبين ذلك الا كتاب العدة عندما استدل على حجية الاجتماع بقاعدة اللطف الذي لم ينهض لدى المتأخرين. وهذا يعني انه بنى على الإجماع هناك حجة من باب القاعدة، فالنتيجة بملاحظة هذه المضعفات لا يحرز اجماع تعبدي في المسألة، وما ما نقله الرواندي وغيره من المتأخرين فهو واضح المدركية.

**الدليل الثالث**: الروايات الشريفة. وقد ذكرنا أن الروايات لم تنهض كدليل على الجزئية، لا لوجود المعارض، لأن المعارض المتوهم هو صحيحة الحلبي الذي قال: (أفيرقرأها مع السورة؟ قال: لا). وفي صحيحة محمد بن مسلم: (سألته عن الرجل يفتتح القراءة في الصلاة أو يقرأ البسملة؟ فقال: نعم، إذا استفتح الصلاة فليقلها في أول ما يفتتح ثم يكفي بعد ذلك). فقد قلنا ان هاتين الروايتين غاية ما تدلان على عدم وجوب قراءة سورة كاملة بعد الفاتحة ولا دلالة فيهما على نفي الجزئية من السورة كي تكون معارضة. وأما رواية مسمع \_بناءً على وثاقته\_ التي قال فيها: (صلى فيها مع أبي عبد الله (ع)، فلم يقرأ البسملة مع السورة). فهذه ساقطة عن الحجيّة، لا لأجل ورودها في مقام التقيّة، بل لأجل اعراض الاصحاب عنها، حيث هجرها الاصحاب فلم يعمل به احد، حتى ابن الجنيد وابن ادريس. ولذلك عندما نقول لا دليل من الروايات على الجزئية، لا لأجل وجود المعارض، فإنه لا يوجد معارض. إنما المقصود قصور هذه الروايات التي استدل بها على الجزئية قصورها في اثبات الجزئية.

والسر في ذلك: أن ما يتوهم دلالته هو صحيحة ابن أذينة التي نقلها صاحب الوسائل في (الباب الأول من أبواب أفعال الصلاة).

(فلما قال الحمد لله رب العالمين شكراً فقال الله العزيز الجبار، قطعت ذكر فسمي باسمي، فمن اجل ذلك جعل بسم الله الرحمن الرحيم بعد الحمد في استقبال السور الأخرى). هذا ما في علل الشرائع، بسند صحيح. وفي (الكافي، ج3، ص485): (قطعت حمدي فسّمي باسمي، فمن أجل ذلك جُعل بسم الله في أول السورة، ثم أوحى الله عزّ وجلّ إليه، اقرأ يا محمد نسبة ربك تبارك وتعالى قل هو الله أحد).

**ويلاحظ على الاستدلال: أولا:** اختلاف المتنين، حيث اورد الرواية في العلل بالمتن الأول (ثم جُعل بسم الله الرحمن الرحيم في استقبال السورة الأخرى). وهو ان لم يكن ظاهراً في عدم الجزئية فلا اقل من عدم ظهوره بالجزئية، لانه جعل استقبالا لا آية منها. بينما المتن في الكافي، (فمن اجل ذلك جعل بسم الله في اول السورة)، وحيث لا مرجح لنسخة الكافي على نسخة العلل، لانه ذكرنا انه ما لم تجتمع قرائن توجب الوثوق بأحد المتنين وإلا فمجرد كون الكليني أكثر ضبطاً لا يوجب ترجيح متن الرواية التي ذكرها عن المتن الذي ذكره الصدوق في العلل. **ثانياً:** لو سلّمنا ان المتن كما ذُكر في الكافي، فإن صدور امرين منه تعالى ظاهر في عدم الجزئية، لانه قال له: (قطعت ذكر فسمي باسمي، فمن اجل ذلك جعل بسم الله اول السورة ثم اوحى اليه عز وجل اقرأ نسبة ربك قل هو الله احد). فظاهر تعدد الأمر وتعدد الوحي ان المراد بأول السورة ما هو الاعم من كونه جزءا أو افتتاحا، والا إذا كانت آية من السورة لا معنى لصدور امرين ووحين، بل تكون كالرواية التي ذكرها ونقلها في الوسائل عن العلل: عن محمد بن علي ماجلويه، عن عمّه محمد بن أبي القاسم عن محمد بن علي الكوفي أبي سمينة (الضعيف) عن صباح الحذّاء عن اسحاق بن عمار، قال سألت أبا الحسن موسى بن جعفر: (كيف صارت الصلاة ركعة وسجدتين....الى ان قال: فأمره بافتتاح الصلاة ففعل، فقال: يا محمد اقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين، إلى آخرها.. ففعل، ثم أمره أن يقرأ نسبة ربه عزّ وجل بسم الله الرحمن الرحيم، قل هو الله احد). فهنا جعلها مع السورة، بينما هناك أصدر أمرين ووحين. ومما يؤيد أن ما ذكره الكليني في الكافي لا يستفاد منه الجزئية ان صاحب الوافي نقل عنه دون ذلك، في (ج7، ص60): (قطعت ذكري فسمي باسمي فمن اجل ذلك جُعل بسم الله الرحمن الرحيم، ثم أوحى الله عز وجل اليه أقرأ نسبة ربك تبارك وتعالى قل هو الله أحد). ولعل إضافة في (أول السورة هنا) لكونها موجودة في صدر العبارة، لانه في صدر العبارة ذكرت في أول السورة. فلما ارجع العبارة مرة ثانية وقال: (فمن أجل ذلك جعل بسم الله الرحمن الرحيم) أضيف كلمة (في أول السورة) إما غفلة أو اجتهاداً، وإلا فالوافي دقيق في نقله عن الكافي. فالنتيجة عدم تمامية ما استدل به على جزئية البسملة من السورة كما ذهب اليه السيد الداماد وبنى عليه السيد الاستاذ (دام ظله) من عدم ثبوت الجزئية. وصل الكلام إلى الجهة الرابعة: هل أنه يجب تعيين البسملة للسورة أم لا؟ نقول: بنا ءعلى عدم الجزئية الامر واضح، سواء قلنا بأن البسملة شرط في صحة القراءة أو ان البسملة جزء مستقل للصلاة، أو قلنا بأن البسملة واجب في واجب. على جميع هذه المباني حيث لم يثبت جزئية البسملة من السورة فلا يجب تعيين البسملة للسورة. **سؤال:** إذا علمنا أنّ المجعول عند الشرع إما جزئية البسملة أو شرطيتها، فهل أنّ هذا العلم الإجمالي منجزاً. فيقال: ان العلم الاجمالي في المقام ليس منجزاً، والسر في عدم منجزيته: ان منجزية العلم الاجمالي فرع تعارض الاصول في اطرافه، والمفروض في المقام عدم تعارض الاصول في الاطراف لانه إذا دار الامر بين الجزئية والشرطية فكلاهما لازم الاتيان، فوجوب الإتيان قدر ثابت، وحيث يترتب على الجزئية أثر تحميلي زائد، هو قصد القربة والصلاتية، لان كل ما هو جزء من الصلاة أو من الجزء فهو امر تعبدي يشترط فيه قصد الصلاتية والقربة بأن ياتي في هذ الجزء بقصد القربة وبقصد انه من الصلاة. بينما إذا كان شرطاً فلا يُشترط في تحقيق الشرط لا قصد الصلاتية ولا قصد القربة. فالجزئية تحمل كلفة تحميلية زائدة، فاذا دار الامر بين الجزئية والشرطية، نجري البراءة عن الجزئية بلحاظ أثرها التحميلي، ولا تعارضها البراءة عن الشرطية إذ ليس لها اثر زائد على القدر المشترك بينهما، فحيث لم تتعارض الاصول لم يكن العلم الإجمالي منجزاً.

**ثم دخل (قده) في الجهة الرابعة:** لو قلنا بالجزئية هل يجب تعيين البسملة للسورة؟ أم لا؟ فهنا ذهب في الجواهر وذهب العاملي في مفتاح الكرامة والاردبيلي ايضا في المجمع: الى عدم تعيين البسملة وإن كان جزءا. واستدل على ذلك بوجوه: **الوجه الأول:** ما تعرض اليه صاحب الجواهر (قده)، إن السورة عنوان انطباقي وليس عنواناً قصدياً، فمتى ما صدق عليه انه قرأ سورة أجزأه ذلك، وإذا جاء بالبسملة والحقها ببقية الآيات صدق عليه عرفا انه قرأ سورة كاملة، فيمكنه ان يأتي بالبسملة بلا تعيين، ثم يأتي بأي سورة، فيصدق عليه انه امتثل الامر بقراءة سورة بعد الفاتحة.

**الوجه الثاني:** ما ذكره الاردبيلي بأن القصد في اول الصلاة كاف فإن المصلي إذا كبر تكبيرة الاحرام فإن مقصوده ان ياتي بصلاة في جميع ما يعتبر فيها ومما يعتبر فيها سورة كاملة بعد الفاتحة، فحيث انه قصد قصدا اجماليا لكل اجزاء الصلاة ومنها البسملة، فلا حاجة الى ان يخطر ان البسملة من هذه السورة، فإنه قد قصد في اول صلاته ان ياتي بسورة كاملة بما فيها البسلمة. وهذا المقدار كافي في صدق انه قرأ سورة كاملة، حتى لو قلنا بأن السورة الكاملة عنوان قصدي.

**الوجه الثالث:** قالوا إن المأمور به طبيعي السورة. لا سورة معيّنة، وما هو الجزء المأمور به طبيعي البسملة، لا البسملة المعيّنة، فإذا أتى بالبسملة بقصد القرآنية تحقق الإتيان بطبيعي البسملة، فإن ما هو جزء طبيعي السورة طبيعي البسملة وقد أتى بطبيعي البسملة وإن لم يقصد عنوان السورة.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 116

ما زال الكلام هل يعتبر في البسملة تعيينها للسورة المعينة أم لا؟ وقلنا سابقاً: إنه بناءً على أن المسألة ليس جزءاً من السورة فمن الواضح أنه لا يجب قصد تعيين البسملة بسورة معينة، ولكن إذا قلنا إن البسملة جزء من كل سورة كما هو المعروف بين الإمامية، فهل يلزم تعيين البسملة لسورة محددة أم لا؟

فهنا يوجد اتجاهان: الأول: ان السورة عنوان انطباقي. الثاني: أن السورة عنوان قصدي.

**أما الإتجاه الأول**: ما ذهب اليه صاحب الجواهر (قده) حيث أفاد: كما أن عنوان القرآن عنوان انطباقي، فكذلك عنوان السورة عنوان انطباقي. مثلاً: من قرأ سورة من القرآن أو بضع آيات ساخراً أو مغنيا وان كان لا يعلم ان ما قرأه من القرآن فإن العرف يقول استهزأ ويغنّي بالقرآن، مع أنه لا يعلم انه هذا قران كي يقصد القرآنية، إلا أن القرآن عنوان انطباقي على هذه الألفاظ المعينة، ومناشئ الانطباق عرفاً تختلف باختلاف الموارد. فكذلك عنوان السورة فإنه عنوان انطباقي، فمن أتى بسورة ذات خصائص معيّنة كسورة التوحيد أو سورة الكوثر يقال قرأ سورة من القرآن وإن كان لم يقصد بها عنوان السورة، فالسورة عنوان انطباقي، وبناء على هذا \_اي ان السورة عنوان انطباقي\_ فمتى قرأ المصلّي البسملة، ولم يقصد بها شيئا آخر اي لم يقصد بها غير القرآنية كما لو فرضنا انه قصد البسملة للتبرك أو التيمن أو التعليم، اتى بالبسملة دون ان يقصد معنى غير القرآنية، فإن هذه البسملة صالحة للانضمام الى اي سورة، فمتى ما ألحق به بقية السورة إنطبق عليها قهرا انه أتى بسورة كاملة. فلو فرضنا أن الجزء المأمور به في الصلاة بعد الفاتحة سورة كاملة، فمن أتى بالبسملة دون أن يقصد بها معنى دون القرآنية فهي صالحة لان تدخل وتنطبق على اي سورة شاء فمتى ما اتى ببقية السورة انطبق ذلك على السورة قهرا بلا حاجة الى تعيين البسملة لهذه السورة التي قرأها.

**وأورد عليه السيد الخوئي ملاحظتين:**

**الملاحظة الاولى**: لازم ذلك انقلاب الشيء عما وقع عليه، فإن من أتى بالبسملة قاصدا طبيعي البسملة وجامع البسملة فهو لم يوجد الا الطبيعي فكيف إذا ضم لها بقية الآيات تحول الى كونها جزء من هذا السورة، فهذا انقلاب للشيء عما وقع عليه، فإنها حيث صدرت بقصد الطبيعي فهي طبيعي، فوقوعها حصة وجزء من هذه السورة انقلاب، والإنقلاب محال.

ولكن المفروض ان صاحب الجواهر يدعي ان عنوان السورة عنوان انطباقي لا قهري ومقتضى ذلك فإن جزئية البسملة من السورة لا تتوقف على القصد بل يكفي في تحصصها انضمام بقية الاجزاء اليها فلا معنى لان يقال بالانقلاب لانه لم يقع انقلاب، وانما يقول ان التحصص حصل بعامل آخر وهو انضمام بقية الاجزاء اليها لا انها انقلبت عما وقعت عليه فإن هذا انما يتصور في الامرين المتباينين، بأن يقال حصل قياماً فكيف حصل قعود، أما إذا حصل بنحو قابل لأن يكون مصداقاً لعنوان آخر، فانضمام بقية الاجزاء اليه هو العلة في كونه مصداقا لكونه حصة من السورة أو جزءا من السورة وليس هذا من باب الانقلاب في شيء.

**الإيراد الثاني:** بأن العرف عندما يقرأ البسملة ثم يضم اليها باقي الاجزاء فإن العرف يستكشف من ذلك انه قد قصد البسملة لهذه السورة والا لو اطلع العرف على انه لم يقصد البسملة لهذه السورة فإنه لا تعتبره انه أتى بسورة كاملة، فلو ان المصلي إذا قال إذا قرأت البسملة لم اقصد السورة، فالعرف لا يعتبره قد أتى بسورة كاملة، فلو فرضنا أن المصلّي قبل صلاته قال: إذا قرأت البسملة فإنني لم اقصد سورة معينة، فإنه إذا قرأ البسملة في الصلاة يقولون ما أتى بسورة كاملة، لأنه لم يقصد بالبسملة أن تكون من هذه السورة. وهذا إصرار من قبال صاحب الجواهر. فإن من يدعي عدم الاحتياج الى القصد كيف يقال له ان العرف يكتشف من ضمك بقية الآيات انك قصدت السورة المعينة، ولو اطلع على أنك لم تقصد لم يرها جزءاً من السورة. فإن هذا لا ينسجم. بل يعتبر مصادرة في مقابل دعوى صاحب الجواهر الذي يرى أنه عنوان انطباقي فلا حاجة إلى القصد، وبالتالي العرف بنظره يرى أنك حتى لو لم تقصد البسملة لهذه السورة فإنها تقع جزءاً منها. وبالتالي نتيجة اختلاف المتركزات جاءت هذه المناقشة من قبل سيدنا (قده).

**الإتجاه الثاني**: أن عنوان السورة عنوان قصدي وليس انطباقي. وفيه مسلكان: مسلك يقول: لا نحتاج لتعيين البسملة. وهو ما قرره الهمداني في مصباح الفقيه. في مقابل المسلك المختار لدى سيدنا (قده) لابد من تعيين البسملة للسورة وإلا فليعد.

**أما المسلك الأول:** وهو مسلك الهمداني الذي يرى ان البسملة جزء من السورة وان السورة عنوان قصدي، ومع ذلك يقول لا يشترط في تحقق السورة تعيين البسملة لتلك السورة. **فهنا تقريبان:**

**التقريب الأول:** ما هو ظاهر عبارته. ومحصلها في مقدمتين:

**المقدمة الأولى**: ان المأمور به إنما هو طبيعي السورة الجامع بين أفراده. لذلك انت بالخيار في اختيار اي سورة شأت. وحيث إن جزء السورة البسملة، فلا محالة يكون الواجب من البسملة الطبيعي الجامع بين البسملات، فإذا قصد الطبيعي فقد امتثل الامر بالبسملة، لان أمر بطبيعي سورة والبسملة جزء من طبيعي السورة وما هو جزء من طبيعي السورة فهو طبيعي البسملة فاذا اتى بالبسملة بقصد الطبيعي فقد امتثل الامر.

**المقدمة الثانية**: حيث أتى ببسملة مأمور بها كانت صالحة لأن تلحق بها بقية الآيات، فإذا أتى بفرد منها وضمها الى البسملة المأتي بها فقد امتثل التكليف بسورة تامّة. ومرجعه هذا التقريب الى انه بما ان المأمور به طبيعي السورة فالجزء هو طبيعي البسملة.

ولذلك اشكل عليه سيدنا (قده) بما يرجع إلى مقدمتين:

**الأولى**: إن المأمور به هو طبيعي السورة، لذلك المكلف بالخيار في ان يختار اي سورة. لكن الطبيعي ليس المراد به المعلق، بل المراد به الطبيعي المتشخص ضمن السور المعهودة المعروفة، فاذا كان المأمور به طبيعي السورة المتشخص ضمن الكوثر أو التين أو الغاشية فمن الواضح ان الجزء من هذا الطبيعي حصة من البسملة وهي الحصة الواقعة في تلك السورة وهي الكوثر أو تلك السورة وهي الاعلى، واشباه ذلك، لا طبيعي البسملة.

**الثانية:** إذن لكي تحصل تلك الحصة من البسملة التي هي جزء من سورة القدر فلابد من القصد، فما لم يقصد تلك الحصة الخاصة لم تحصل تلك الحصة التي هي جزء من سورة القدر مثلاً، وإن كان مختارا اي كيفية من كيفيات البسملة، المهم ان يقصد تلك الحصة. فلا يكفي قصد الكفاية عن القدر المشترك بين البسملات لعدم كونه مصداقاً لهذا البعض الخاص وهو جزء السورة الخارجية كما هو الحال في سائل الآيات المشتركة، كقوله تعالى{ما لكم كيف تحكمون ، أم لكم كتاب فيه تدرسون، أن لكم فيه لما تخيرون}، فهذه الآيات مشتركة بين سورتين، فاذا كانت مشتركة بين سورتين، فمجرد قصد الطبيعي لا يعني أنه أوجد تلك الحصّة من هذه الآيات التي هي جزء من سورة (نون)، فلابد من القصد حينئذٍ.

**التقريب الثاني**: ويقع ضمن مقدمتين بتقريب منا:

**المقدمة الأولى**: بما ان المأمور به طبيعي السورة لا سورة معيّنة، فما هو جزء السورة؟ هل جزء السورة طبيعي البسملة أم جزء السورة البسملة المقصودة بتلك السورة؟ فنحن نسلّم ان المأمور به طبيعي السورة المتشخص ضمن السور المعروفة في القرآن، وأن البسملة جزء من كل واحد منها، لكن مع ذلك يصح السؤال هل البسملة التي هي جزء من كل واحدة من السور ذات بالبسملة أم البسملة المقصود بها تلك السورة؟ فما هو الجزء. هل البسملة المقصودة أم البسملة المعينة؟

وعندما نرجعنا الى ادلة جزئية البسملة، لا يستفاد منها أكثر من أن الجزء ذات البسملة لا البسملة المقصودة. ومن أوضح هذه الروايات: صحيحة عمر ابن أذينة: (قال: قطعت حمدي فمسي باسمي، فقال بسم الله الرحمن الرحيم، قال: فمن اجل ذلك جعلت بالبسملة أو بسم الله الرحمن الرحيم اول السورة). فإن ظاهره أن ما هو اول السورة ذات البسملة لا البسملة المحددة والمعيّنة.

**المقدمة الثانية:** إذا أتى بذات بالبسملة بقصد القرآنية، يعني أتى بالبسملة بقصد إحدى تلك البسملات التي في احدى تلك السورة، يعني قصد الإحدى في الإحدى. فقد أتى بما هو جزء من السورة، إذ المفروض ان جزء السورة هو ذات البسملة المقصودة، وقد أتى بالبسملة بقصد القرآنية، يعني بقصد إحدى البسملات التي من إحدى السور، لا انه قصد الطبيعي العام كما في التقريب الاول. بل اتى بالبسملة بقصد انها احدى البسملات في احدى السورة. فقد اتى بسورة كاملة، فحتى لو بنينا على ان السورة عنوان قصدي فلابد ان يقصد السورة من القرآن، وسلمنا ان البسملة عنوان قصدي لكن هذا لا يعني تعيين البسملة للسورة المعينة، فإذا قصد البسملة، أي احدى البسملات من إحدى السور، فقد تحقق الجزء. لذلك على مبنى الهمداني في بداية الصلاة لو أن المكلف يكبر لأداء صلاة مكونه من اجزاء معهودة منها سورة من سور القرآن المعهود بما لها من اجزاء معهودة منها البسملة. فإذا اتى بالصلاة من البداية، فلا يحتاج الى ان يعين البسملة لحينها لسورة معينة.

**المسلك الثاني:** ما ذهب اليه سيدنا (قده): بناء على ان البسملة جزء من السورة، وأن السورة عنوان قصدي فلابد من تعيين البسملة للسورة، والوجه في ذلك: أن السورة مركب اعتباري وليس مركب حقيقي، والمركب الاعتباري يتقوم تحققه خارجاً بالقصد. مثلاً: من قام بصنع شربت السنكجبين فجمع عناصره وأجزاءه فسواء كنت قاصدا أم لم تكن، كنت غافلا أم لم تكن، فقد تحقق السكنجبين، لان المركب حقيقي وليس مركباً اعتبارياً، فتحقق عناصره لا تدور مدار القصد. أما إذا كان المركب اعتباري كالحج والصلاة، فإنه متقوم تحقق بالقصد، ففي الصلاة ما لم يقصد بتكبيرة الإحرام أنها جزء من هذه الصلاة، وما لم يقصد بالسجود انه جزء من هذه الصلاة فإن عنوان الصلاة لا يتحقق خارجاً، فكذلك الأمر في السورة فإنه مركب اعتباري من كيفيات مسموعة ما لم تجتمع هذه الكيفيات المسموعة بقصد ذلك العنوان المعين فإن ذلك المركب الاعتباري لا يتحقق خارجاً. فبناءً على ذلك لابد من قصد البسملة للسورة المعينة وإلا فلا.

ولكن قد يقال: سلمنا ان عنوان السورة مركب اعتباري كما هو الصحيح، إلا ان العنوان الاعتباري اعم من ان يكون انطباقياً أو قصدياً، فعنوان الهتك عنوان انطباقي عرفي، الا انه بإجماع الفقهاء ومنهم سيدنا (قده) أن عنوان الهتك عنوان انطباقي وليس عنواناً دائراً مدار القصد. ولو سلمنا انه عنوان انطباقي قصدي، فالكلام كل الكلام ما هو المحقق للقصد، هل يتوقف على قصد تعيين البسملة؟ أم يكفي في ذلك ان يقصد احدى البسملات على نحو المشيرية في احدى السور؟ ثم أنه سواء قلنا بلزوم قصد التعيين أم لم نقل.

لو عيّن البسملة لسورة أخرى ثم عدل عنها، لم يجز الإكتفاء بها، بل تجب اعادة البسملة بلا إشكال كما ذكره في المتن.

فإن المأتي بها لو أتى بها بقصد الجامع، لأمكن أن يقال أنها قابلة للانطباق على السورة التي عدل اليها واما إذا اتى بها بقصد سورة أخرى فلا يمكن ان تكون حاكية عن بسملة السورة الثانية بعد ان قصد بها السورة الأولى، فإن البسملة التي قصد منها سورة لم تكن حاكية عن بسملة سورة أخرى. وهذا كلام صحيح.

**المقام الثاني: الأصل العملي**. لو أننا لم نستطع في أن ننقح على مستوى الأصل اللفظي، فما هي النتيجة؟ هل يلزم تعيين البسملة أم لا يلزم؟.لم نستطع أن ننقح ذلك على مستوى الدليل الاجتهادي، ووصلت النوبة الى الدليل الفقاهتي.

والغريب ان صاحب الحدائق مع انه من المحدثين، اختار هنا جريان البراءة عن قصد تعيين البسملة من السورة. والسيد الخوئي رغم انه اصولي ذهب الى الاشتغال، فقال: وفيه: ان اعتبار التعيين من أجل دخله في صدق القراءة المأمور به في الصلاة، فلو كان هناك شك فهو شك في الانطباق اي انطباق عنوان القراءة المأمور بها في الصلاة على مثل ذلك ومثله مجراً للاشتغال دون البراءة. والذي ينبغي ان يقال: هل أن متعلق الأمر وهو قراءة سورة بعد الفاتحة، هل أن هذا العنوان لوحظ على معنى الموضوعية؟ أم لوحظ على معنى المشيرية لواقع المعنون؟ إذا كان هذا العنوان: أنت مأمور بقراءة سورة بعد الفاتحة، أخذ على نحو الموضوعية، فالشبهة في المقام شبهة مصداقية لان ما دام المأمور به هو العنوان فلا محالة يكون الشك في الانطباق فتكون الشبهة مصداقية، فلا ندري ان مصداق السورة مع البسملة لا بشرط أو مع البسملة المعينة؟ إذن حينئذ مع كون الشبهة شبهة مصداقية يكون الشك شكاً في المحصل والامتثال، مجرى لاشتغال.

أما إذا استفدنا أن قوله (اقرأ سورة بعد الفاتحة) لا موضوعية للعنوان فيه وإنما يريد ان يقول انت مأمور بواقع تلك الآيات، فاذا كنت مأمورا بواقع تلك الآيات فالمقام من قبيل الشبهة المفهومية، كدوران الغروب بين سقوط القرص أو مغيب الحمرة، فإن عنوان الغروب لا مدخلية له بل لواقع الغروب. فاذا كانت المدار على واقع الآيات على عنوان اقرأ سورة إذن بالنتيجة دار الأمر بين الاقل والأكثر الارتباطيين، يعني أمرنا بصلاة مشتملة على فاتحة وآيات يدور أمرها بين ذات البسملة لا بشرط والبسملة بشرط شيء، والشبهة المفهومية دائماً مجرى للبراءة، فإن مرجع الشبهات المفهومية الى دوران الامر بين الاقل والأكثر دائماً.

يأتي الكلام في مسألة إذا شك في اثناء السورة ان عيّن البسملة أم لا؟.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 117

### وقع الكلام في عدّة فروع، بناءً على اعتبار تعيين البسملة للسورة بعد الفاتحة.

**الفرع الأول:** وهو المسألة الثانية عشر.

ما إذا بانياً في أول الصلاة أو أثنائها على قراءة سورة معيّنة، أو كان من عادته ذلك ثم نسي أو ذهل عما حصل وابتدأ سورة أخرى لكن بقصد وتعيين، فهل مجرد أنه قصد أولاً سورة ثم حين ذكر البسملة قصد سورة أخرى قادح؟ قالوا: بأن هذا ليس بقادح، لانه ما دام قد أتى بالبسملة قاصداً بها سورة أخرى، فالسورة المأتي به مصداق لما هو المأمور به، ومجرد أنه قبل وصوله لمحل السورة كان قاصداً سورة أخرى لا يوجب خللاً في انطباق المأمور به على السورة المأتي بها عن قصد، فلا مجال للتردد في هذه المسألة.

**الفرع الثاني**: وقد شققه سيدنا (قده) إلى أربع صور، لأن المكلف: تارة يعلم بأنه عيّن الصورة، وتارة يعلم انه عين البسملة لسورة معينة، وأخرى يعني انه لم يعين، وثالثة يشك في أنه عيّن. ورابعة: يعلم إجمالاً انه عيّن لكن يشك في متعلق التعيين. فهنا صور اربع للفرع الثاني.

**الصورة الأولى**: ما إذا عيّن البسملة لسورة معينة، وهو ملتفت لذلك ويريد أن يعدل لسورة أخرى، فهذه السورة من صغريات بحث العدول من سورة إلى أخرى، حيث إنه عين البسملة لسورة معينة فاصبحت جزءا من السورة المعينة، فإذا اراد الدخول في سورة أخرى فهذا من موارد العدول.

وقد ذكر صاحب الحدائق (قده) أنه يجوز العدول مطلقا من سورة الى أخرى الا من التوحيد أو الجحد الى غيرهما، أو التوحيد أو الجحد من إحداهما إلى الأخرى، فإنه لا يجوز بمقتضى النصوص الصريحة الواضحة، إلا في العدول في الجمعة والمنافقين في خصوص ظهر يوم الجمعة أيضا بمقتضى النصوص وإلا فيجوز العدول مطلقا. ولكن المشهور ذهب إلى أن مناط جواز العدول ما لم تتجاوز النصف، فإذا تجاوز النصف فلا مجال للعدول استنادا الى مرسلة الدعائم ورواية الشهيد في الذكرى. وحيث إننا وفاقاً لسيدنا (قده) لا نرى الشهرة جابرة في حد ذاتها بل هي مجرد قرينة من قرائن الوثوق، لا أنها جابرة لضعف السند، إذن فلا يكفي عمل المشهور بهاتين المرسلتين، وقد ذهب كاشف الغطاء الى انه إذا ذهب الثلثين فليس له العدول استنادا الى موثقة عبيد بن زرارة. عن ابي عبد الله (ع): (في الرجل يريد أن يقرأ السورة فيقرأ غيرها؟ قال له: أن يرجع بينه وبين ما يقرأ ثلثيها). وحيث إن المشهور اعرض عن هذه الرواية بل لم نجد عاملاً بها. الاعراض عندنا قادح، لان ما دل على حجية خبر الثقة السيرة العقلائية ولا نحرز عمومها لما إذا قام منشأ عقلائي على الخلاف، واعراض المشهور عن رواية منشأ عقلائي عن الخلاف فلا يحرز شمول حجية خبر الثقة لهذا المورد فالإعراض قادح، النتيجة: جواز العدو مطلقاً؛ بل بناءً على جواز التبعيض في السورة فإن بإمكانه ان يكتفي ببعض السورة ولا يعدل، لكن له العدول أيضاً حتى إذا قصد ببعض السورة الجزئية، وهذا يبتني على امكان تبديل الامتثال بالامتثال، فإنه في البداية قصد بهذا البعض الجزئية وأن يكتفي به في امتثال الأمر بالسورة، ولكن بعد ذلك تجدد له أن يقرأ سورة كاملة بقصد الجزئية. وحيث بنينا على جواز تبديل الامتثال بالامتثال فلا مانع من العدول حتى في هذا الفرض. **الصورة الثانية:** ما إذا علم بعدم تعيين البسملة لسورة معيّنة والآن يريد ان يقرأ سورة من دون تجديد بسملة. وهذا خلاف في السابق، وقد اخترنا موافقة رأي صاحب الجواهر والمحقق الهمداني، من انه لا يجب تعيين البسملة للسورة، خلافاً لما ذهب اليه سيدنا الخوئي(قده).  **الصورة الثالثة:** أن يشُك أنه عيّن أم لم يعين، فبناء على عدم اعتبار التعيين، فالأمر واضح، انما الكلام على اعتبار التعيين، وهنا نحوان:

**النحو الأول:** أن يدور الأمر بين التعيين والإهمال، اي انه اما عين أو اهمل، فيجري استصحاب عدم التعيين ولا يعارض باستصحاب عدم الإهمال، لان الإهمال هو عبارة عن الماهية الجامعة بين اللا بشرط القسمي واللا بشرط المقسمي، فهي قدر متيقن في كل فرض من الفروض، فلا معنى لاستصحاب عدمه في اي فرض يفرض. إذن بالنتيجة إما عيّن أو لم يعيّن، فيجري استصحاب عدم التعيين، ومن يرى اعتبار التعيين فعليه أن يعيد.

**النحو الثاني:** دوران الامر بين التعيين أو الاطلاق، اما عيّن بالبسملة لسورة أو قصد الطبيعي الجامع، فهو دائر بين التعيين والإطلاق، لا بين التعيين وعدم التعيين، لا بين التعيين والإهمال. فهنا في مثل هذه الصورة يتعارض استصحابان: استصحاب عدم التعيين معارض باستصحاب عدم الإطلاق، لأن الإطلاق أمر وجودي قصدي فيتعارض الاستصحابان. فاذا تعارض الاستصحابان وقد قلنا بمبنى سيدنا (قده) انه إذا عيّن البسملة لسورة معيّنة فلا تكفي لسورة أخرى، إذن هو يحتمل انه عيّنها وما دام يحتمل انه عينها فلا يصح له الدخول في سورة أخرى، لأن الدخول في سورة أخرى ما لم يعيّن، ويحتمل أنه عيّنها لسورة أخرى. إذن بالنتيجة حيث تعارض استصحاب عدم التعيين مع استصحاب عدم الإطلاق. فلم يحرز عدم التعيين حتى يعدل بلا بسملة جديدة، فلابد له من إعادة البسملة، إذن الأثر للتعارض (تعارض استصحاب عدم التعيين مع استصحاب عدم الإطلاق) اثر التعارض انني لم احرز عدم التعيين كي يجوز لي الدخول في اي سورة شأت من دون إعادة البسملة. هذا على مبنى سيد العروة. وأما على مبنى السيد الخوئي من أن الإطلاق ليس له اثر في نفسه المهم انه عيّن أم لم يعيّن.

**الصورة الرابعة**: إذا شكّ في البسملة أن عيّنها أم لم يعيّن، فهنا يوجد فرضان لهذه الصورة: **الفرض الأول:** ان يحصل الشك بعد الفراغ من البسملة ولو بالدخول في السورة. **الفرض الثاني**: أن يشك بعد الفراغ من السورة أنه عيّن البسملة أم لا. **أما الفرض الاول:** فتارة يكون الشك اثناء السورة، وأخرى قبل الدخول فيها. والآن نتكلم فيما لو شك وقد عيّن البسملة أم لا؟ وقد دخل في السورة. فهل تجري قاعدة التجاوز؟ أم لا تجري قاعدة التجاوز. هذا على اعتبار التعيين، وأنه إن لم يعين فلم يأت بالبسملة، إذا لم يعين البسملة فالسورة ناقصة، فاذا شك اثناء السورة أنه عيّن البسملة أم لم يعين، فهل تجري قاعدة التجاوز وتقول أنه عين؟ أم لا تجري قاعدة التجاوز. فهنا بحثان:

**البحث الأول:** هل تجري قاعدة التجاوز أم لا؟ **البحث الثاني:** هل هناك حاجة لجريانها أم يقوم غيرها من الأصول مقامها؟

**أما البحث الاول،** ومورد النزاع فيه كما ذكر في الاصول في بحث قاعدة التجاوز، هل ان قاعدة التجاوز تجري في جزء الجزء أم تختص بالجزء المستقل؟ فنحن وكلمة (الغير) في صحيحة زرارة، (يا زرارة إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء). وكذلك في صحيحة اسماعيل ابن جابر. فكلمة (الغير) في هاتين الصحيحتين هل تختص بالجزء المستقل؟ أو تشمل جزء الجزء؟ وعلى فرض شمول جزء الجزء هل تشمل حتى آية وآية؟ شك في قوله (مالك يوم الدين) بعد الدخول في قوله (إياك نعبد وإياك نستعين)، وهل يشمل الشك في الجملة الواحدة؟ مثلا شك في قوله (الحمد لله) بعد قوله (رب العالمين)، وهل يشمل الحرف الواحد، شك في قوله (الله أكبر) أم قال: ألله، اكبر، يعني هل نطق الهاء وقد دخل في (أكبر) أم لم ينطق؟ فلذلك ذكر سيدنا (قده) في (مصباح الأصول، ج2، ص297، الطبعة القديمة): من يدعي الإطلاق فيتسمك بالذيل، (يا زرارة إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره، فشكك ليس بشيء) يشمل جزء الجزء ويشمل كملة فكلمة وحرفا حرفاً، مطلق الغير. ولكن في مقابل هذا الكلام من خص قاعدة التجاوز بالجزء المستقل، تمسكاً بالقدر المتيقن في مقام التخاطب، حيث إن الامثلة التي أوردها زرارة كلها من قبيل الجزء المستقل، (إذا شك في الأذان وقد دخل في الإقامة؟ قال: يمضي، إذا شك في الإقامة قد كبّر، قال: يمضي، وإذا شك في التكبير وقد قرأ؟ قال: يمضي، إذا شك في القراءة وقد ركع؟ قال: يمضي، إذا شك في الركوع وقد سجد قال يمضي، إذا شك في السجود وقد قام؟ قال: يمضي، يا زرارة إذا خرجت من شيء ودخل في غيره فشكك ليس بشيء). وبما ان الأمثلة التي اوردها زرارة كلها من قبيل الاجزاء المستقلة فهذا كله يُشكل قدراً متيقناً في مقام التخاطب والقدر المتيقن في مقام التخاطب مانع من إحراز الإطلاق. وأما إذا قلنا كما ذكر سيدنا أما لان القدر المتيقن ليس مانعا من احراز الاطلاق أو انه حتى لو كان مانعا إنما يكون مانعاً مع فرض عدم ظهور الذيل في سياق وضع الضابطة، وأما إذا فرضنا ان الذيل واضح دلالته في وضع الضابطة الكلية، فهذا اظهر، اي ظهور الذيل في وضع الضابطة أقوى ظهوراً من مانعية القدر المتيقن في مقام التخاطب فيؤخذ بإطلاق الذيل. **المانع الثاني:** لو سلّمنا أن الذيل في مقام الضابطة الكليّة، ولكن ظاهر قوله (إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء) ظاهره ان مورد قاعدة التجاوز ما إذا كان للمشكوك محل وراء مقوماته، لا ان يكون المحل من مقوماته، فإن ظاهر الخروج من شيء والدخول في غيره ان الشارع وضع له محلاً وراء مقوماته، وهذا إنما ينطبق على الجزء المستقل فإن الركوع وراء مقوماته الدخيلة في كونه جزءاً أن الشارع اعتبر له محلاً قبل السجود، فاذا دخل في السجود فيقال: على فرض ان السجود قبل الركوع واقعاً فإن السجود واجد لمقوماته لكنه فاقد للمحل الشرعي.

أما في مثلة كلمة فكلمة، أو في مثل آية فآية، فإن المحل أصلاً مقوم لجزئيته، لا تكون هذه الكلمة جزءاً من هذه الآية إلا في هذا المحل، ولا تكون الآية جزءا من هذه السورة إلا في هذا المحل، فالمحل مقوم لجزئيتها، لا انه شرط شرعي زيادة على مقومات الجزئية.

فلأجل ذلك يمكن أن نطبق قاعدة التجاوز بين الحمد وسورة، لأن كل منهما واجد لمقومات جزئيته مع غمض النظر عن المحل، فلو شكَّ في الحمد بعد الدخول في السورة، اجرى القاعدة، أما لو شك في آية من آيات الفاتحة أو السورة وقد دخل في أخرى، أو شك في كلمة من كلمات الآية وقد دخل في كلمة أخرى أو شك في حرف ثم دخل في حرف آخر، فلا. ولكن قد يقال: ان الظاهر من قوله (إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره) يعني دخلت في غيره ولو كان مقوما لجزئيته، اما تحديد الغير بما كان محلاً منحازاً عن مقومات الجزئية فهذا غير ظاهر من التعبير، (إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره) ولو كان ذلك الغير هو مقوم لجزئيته أيضاً، فإنه مصداق لهذا الإطلاق.

**المانع الثالث:** وهو ما اشار اليه المحقق الاصفهاني وفصله سيد المنتقى، وبيانه: أن المراد من شيء والدخول في غيره أن يُعد مبايناً له على فرض عدمه واقعاً، وهذا يصدق على الجزء المستقل ويصدق على الحمد وسورة ويصدق على الآية والآية. مثلا: نطبقه على الحمد والسورة والآية والآية، إذا شك في الحمد وقد دخل السورة، فإن العرف يرى السورة أمراً مبايناً للحمد، وأن السورة لو لم تكن الحمد موجودة لكانت امتثالاً لأمرها الضمني وإن خالف الترتيب، وكذلك في كل آية بالنسبة للآية التي بعدها، حيث ترى الآية الثانية مباينة للأولى وأنها امتثال للأمر الضمني لولا الوقوع لأمر الضمني. ولكن بالنسبة الى كلمة كلمة، فبعد أن دخل (أكبر) شك هل قال (الله) أم لم يقل. فإن (أكبر) ليست بنظر العرف مبايناً لـ (الله)، بل يعتبر كلمة واحدة، كما انها لا تكون امتثالاً لأمر مع غمض النظر عن الكلمة السابقة، فضلاً عمّا شك في حرف وقد دخل في حرف آخر. ولعلّ هذا الكلام المتين من المحقق الاصفهاني هو منشأ قول السيد الخوئي في المصباح: الا ان التجاوز العرفي لا يصدق بالدخول بكملة مع الشك في كلمة سابقة، ولا يصدق مع الدخول في حرف مع الشك في حرف سابق، وإن صدق التجاوز عقلاً لكنه لا يصدق عرفاً. إذن تجري قاعدة التجاوز بناءً على هذا التحليل الذي ذكرناه إذا شك في البسملة وقد دخل السورة. هذا شك في اصل البسملة فضلاً عمّا إذا شك في التعيين. **الفرض الثاني:** لو أنحاء ثلاثة. وهو كأن أتم البسملة وبعد الدخول في السورة شك أنه عيّنها أم لم يعينها، وهذا بناء على اعتبار التعيين. هنا ذكر السيد الخوئي انحاء: إذ قد يكون الترديد بين السورتين، غير الجحد والتوحيد، وأخرى يكون بين الجحد والتوحيد، وثالثة بين أحدهما وغيرها، ولكل منهما أثر. يأتي ذلك.  **والحمد لله رب العالمين.**

### 118

**الكلام في صورة الشك في البسملة،** هل أنه عينّها لهذه السورة أم لسورة أخرى. فذكرنا أن هذه السورة، لها فرضان:

**الفرض الأول:** أن يشُك في التعيين بعدما دخل في السورة، اي بعدما قرأ بعض الآيات، شك في أن البسملة التي سبقت منه هي عينها للسورة التي دخل فيها أم لا؟ وقلنا بأن في المقام بحثين: **البحث الأول**: في جريان قاعدة التجاوز. **البحث الثاني**: هل يوجد بديل لقاعدة التجاوز أم لا؟

**أما البحث الأول**: وهو من شكّ في وجود البسملة بعدما تلّبس بالسورة أو شكّ أن عيّن البسملة بعد تجاوزها أم لا؟ فإن جريان قاعدة التجاوز يبتني على جريانها في أجزاء الأجزاء، وعدم اختصاصها بالأجزاء المستقلة. وذكرنا أمس الوجه في التمسك بها عند الشك في اجزاء الاجزاء، وذكرنا مانعين من التمسك واجبنا عنهما. ولكن حيث إنّ تقريرات المحقق النائيني (للآملي) ذكرت: أن المحقق منع من جريان قاعدة التجاوز عند الشك في أجزاء الأجزاء، كما أن سيد المستمسك (قده) قرّب كلام المحقق النائيني في عدم جريان قاعدة التجاوز عند الشك في أجزاء الأجزاء.

لذلك المستفاد من تقرير المحقق والمستمسك وجهين لمنع جريان قاعدة التجاوز عند الشك في أجزاء الأجزاء:

**الوجه الأول:** وهو إثباتي. ملخصه: ان صحيحة زرارة عبّرت بـ (ثم)، (يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء) والتعبير بـ (ثم) الدال على التراخي والانفصال ظاهر في أن المراد بالغير الغير المنفصل عن الجزء المشكوك، وهذا الغير المنفصل لا ينطبق الا على الاجزاء المستقلة كما إذا شك في القراءة وقد ركع، أو شك في الركوع وقد سجد، فإنه يصدق عليه حينئذٍ (ثم دخل في غيره)، أما لو شك في آية وهو في الآية التالية، أو شك في كلمة وهو في الكلمة التالية فليس مصداقاً عرفيا لـ (ثم دخل في غيره)، وهذا الوجه غير تام. والسر في ذلك:

**أولاً:** إن صحيحة اسماعيل ابن جابر خالية عن هذا القيد، حيث قال: (وكل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمضي عليه). [[77]](#footnote-77)

**ثانياً:** إن التعبير بـ(ثم) قد يكون لأجل تأكيد اعتبار الدخول في الغير، وأنه لا يكفي في جريان القاعدة مجرد الخروج من الشيء بل لابد من الدخول في الغير.

**ثالثاً** \_وهو مهم\_**:** قد ذكرنا قاعدة كبروية في بحث الأصول في باب حجيّة الظهور وفي باب تعارض الأدلة وهي: هل أن العرف يبني على احتمال احترازية القيود مطلقاً حتى في المنقول بالمعنى أم لا؟ فلو فرضنا أن مقنناً من المقننين تُنقل قوانينه عادة بالمعنى لا بنفس اللفظ، أو نعلم إجمالاً بأن كثيراً من قوانينه تنقل بالمعنى ولا نحرز ان القانون الذي وصل بأيدينا وصل بنفس اللفظ، واشتمل المنقول على قيد.

فقلنا هناك إذا كانت احترازية هذا القيد عن معنى محتمل عرفية، بمعنى ان التنبّه لهذه الاحترازية لا يحتاج إلى مؤنة فلا يبعد حينئذٍ بناءً السيرة العرفية على الأخذ باحترازية القيد فإنها احترازية عرفية. أما لو كان القيد المنقول مما لا يلتفت ولا يتنبه إلى احترازيته لا بمؤنة فلا نحرز جريان السيرة العرفية على البناء على احترازيته مع التفاتهم إلى أن كثيراً مما ينقل عن هذا المقنن انما ينقل بالمعنى، بحيث من المحتمل جداً ان من تلقى هذا القانون وهذه الرواية لم يكن في نفسه متلفتا إلى كون هذا القيد قيداً احترازياً. ولذلك ناقشنا سيدنا الخوئي (قده) الذي قال: فرق بين أن يقول النص (الفقاع خمر لا تشربه)، وبين أن يقول النص: (الفقاع خمر فلا تشربه). حيث فرّق بينهما في الآثار، اي بين التعبير بـ(الفاء) وعدمه.

أو ما ورد في الرواية المعتبرة: (ولد الزنا لُغية لا يورّث) أو (ولد الزنا لُغية فلا يورث). فقد قلنا أن مثل هذه القيود لا نحرز جريان السيرة العرفية على البناء على احترازيتها مع التفاتهم إلى أن كثيراً من الروايات إن لم يكن أغلبها قد نقل بالمعنى. والمقام من هذا القبيل، فإن زرارة قد يرى أن لا مشاح أن يُنقل عن الامام أنه قال: (إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره) أو يقول: (إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء).

**الوجه الثاني:** ما ذكره سيد المستمسك (قده).

**ومحصّله:** أنه بعد قوله (ع): (إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره)، يستفاد أنه إنما عبّر عن الثاني بأنه غيره لأجل المقابلة، أي لولا أنه لاحظ بينهما مقابلة لما عبّر عن الثاني أنه غير الأول. إذن المقابلة ملحوظة في المقام، فلذلك صار الثاني غير الاول. فما هو المناط في المقابلة، هل المناط في المقابلة هو التبويب؟ أو المناط في المقابلة هو التلو (وهذا بحسب صياغتنا لكلامه). فتارة يكون الملحوظ في المقابلة التبويب، يعني هذا غيره بحسب أبواب الصلاة، باب الركوع والسجود والقراءة، هذا غير هذا بحسب الأبواب. فالمناط في المقابلة المقابلة بحسب التبويب، هذا عنوانه قراءة، وهذا عنوانه ركوع، وهذا عنوانه سجود، فإذا كان المنظور في المقابلة التبويب إذن لا تجري القاعدة في أجزاء الأجزاء، لأن كلا الجزئين الآية والآية من باب واحد وعنوان واحد، والكلمة والكلمة من آية واحدة وعنوان واحد، فلا تنحفظ المقابلة العنوانية بين المشكوك وبين الغير المترتب عليه. وإن كان المنظور المقابلة من حيث التلو، (خرجت من شيء ثم دخلت في غيره) يعني ما دخلت في تاليه، ما يتلوه في الوجود. فمناط المقابلة التلو، اي دخل في الجزء التالي، لذلك صار هذا غيره. فيقول: فمقتضى لحاظ هذه المقابلة عدم جريان هذه القاعدة في الأجزاء المستقلة، بل تختص بأجزاء الأجزاء، لأنّ الاجزاء المستقلة قد لا تكون تالية في الوجود والمناط هو التلو في الوجود، فإن تلت في الوجود فجريانها لأجل هذا المناط لا لأجل كونها باباً أو جزءاً من أجزاء الصلاة. والجمع بين اللحاظين غير ممكن عرفاً، بأن نقول يراد من المقابلة ما يشمل التبويب بحسب المقابلة والمقابلة بحسب التلو، فإنه لا يوجد بينهما عرفاً، فاذا لم يوجد جامع بين اللحاظين عرفا فالرواية مبتلاة بالإجمال، لاننا لا ندري انه جعل مناط المقابلة التبويب أو جعل مناط المقابلة التلو. لكن حيث إنه طبّق القاعدة في الرواية على أمثلة كلها من قبيل المقابلة بحسب الأبواب والعناوين، استكشفنا ان المراد من كلمة (إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره) الغير بحسب التبويب، فلا تجري القاعدة في أجزاء الأجزاء.

**ويلاحظ على ما أفيد:** لا ريب في المقام من خلال التعبير بغيره، أن المراد به المقابلة ما ذكره المستمسك. ولكن تحديد غيره فرع تحديد ما هو، إذ لما كان الثاني غير الاول إذن لابد من معرفة ما هو الأول حتى يُعرف ما هو غيره، فلابد لنا في رتبة سابقة أن نحدد ما هو الشيء (إذا خرجت من شيء) حتى نعرف ما هو غيره. ولا يمكن أن يراد بـالشيء، مطلق الشيء بمعنى الشيء المبهم المجمل، لأن هذا ليس منسجمعاً مع مقام تحديد الموضوع، إذ المقنن عندما يكون في مقام تحديد جعله وحكمه فلابد ان يراد من الموضوع ما هو محدد معين، ولا يمكن ان يراد به ما هو المبهم المجمل فإن هذا لا ينجسم مع مقام التقنين. إذن لابد أن يراد بالشيء، الشيء المعيّن لا الشيء المبهم، فما هو ذلك الشيء المعين المشكوك فيه؟ هل الشيء بلحاظ العنوان، أو الشيء بلحاظ المأمور به؟ أو الشيء المطلق؟ لا على نحو الإبهام، بل على نحو الإطلاق والسريان.

لا يمكن ان يراد الثالث، بأن يقال (إذا خرجت من شيء) يعني على نحو الإطلاق، سواء كان له عنوان أم لم يكن، سواء كان مأموراً به في المركب أم لم يكن، اي شيء خرجت منه ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء، هذا غير محتمل، لأن المكلف في كل آن آن يخرج من شيء ويدخل في غيره، فهل يعني انه يجري القاعدة في كل ما يشك فيه؟! فهذا لا معنى له، لأنّ قاعدة التجاوز في مقام تتميم الامتثال، فبما انها في مقام تتميم الامتثال فالمناسب لهذا المقام أن يلحظ ما هو متعلق للأمر في هذا المركّب. فينحصر الاحتمال بين الأولين، إما أن المراد بالشيء المشكوك في وجوده ما له عنوان في الصلاة، أو يراد بالشيء المشكوك في وجوده ما هو المأمور به وإن لم يكن له عنوان، اي ما هو المأمور به بأمر ضمني ولو لم يكن له عنوان، فنقول: الصحيح الثاني، فلا يختص الشيء بما كان له عنوان، بل يشمل ما كان مأموراً به، بشهادة أن الذيل في صحيحة زرارة وإسماعيل بن جابر، أن الذيل في مقام بيان النكتة، أي نكتة جريان قاعدة التجاوز، وقد ذكر أن النكتة الخروج والدخول، (إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره)، فمقتضى عموم هذه النكتة عدم الفرق بين كون المشكوك ذا عنوان أم لا؟ مضافاً إلى ما أشارت إليه موثقة بكير ابن أعين: (سألته عن الرجل يشك بعدما يتوضأ؟ قال: هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك). حيث ذكر عدّةٌ من الأعلام هذه الرواية شاملة لقاعدة التجاوز وقاعدة الفراغ، فبناء على نكتة الاذكرية وسياق الضابطة في الذيل، أن لا فرق بين كون المشكوك ذا عنوان أم لم يكن، المهم أنه مأمور بالأمر الضمني في إطار أن لا يُعد هو وما بعده شيئا واحداً بنظر العرف كالكلمة مثلاً. فلاجل ذلك تجري القاعدة عند الشك في آية بعد الدخول في آية أخرى. [[78]](#footnote-78)

**البحث الثاني**: هل أن هناك بديل لقاعدة التجاوز في المقام أم لا؟

فقد أفاد السيد الداماد في كتاب( الصلاة) أن البديل أصالة عدم الغفلة، فلا نحتاج إلى قاعدة التجاوز، لان المكلف يشك هل أنه لم يأت بالبسملة عن غفلة؟ أو هل لم يعيّن البسملة عن غفلة، فإذا شك في الإتيان بالبسملة بعد الدخول في السورة أو شك في تعيين البسملة بعد الدخول في السورة، فالشك هل أنه انقص ذلك عن غفلة أم لا؟ فيجري في نفسه أصالة عدم الغفلة، فسواء شملت قاعدة التجاوز اجزاء الاجزاء أم لم تشمل فإننا لا نحتاج إليها بل تكفينا اصالة عدم الغفلة. ولكن وقع البحث في اول بحث قاعدة التجاوز وقاعدة الفراغ في الاصول: هل ان اصالة عدم الغفلة من الأمارات الجارية في فعل الغير وفي فعل النفس؟ أم انها من الأصول الارتكازية الجارية في فعل الغير إذا كان لفعل الغير اثر بالنسبة لي؟ فلعلّ السيد الداماد (قده) يرى أن أصالة عدم الغفلة من الأمارات فلا فرق فيها بين فعل النفس وفعل الغير، فإن الأصل في الإنسان عدم الغفلة، أم أن أصالة عدم الغفلة كما هو المشهور بين الأصوليين أصل محرز في فعل الغير، فإذا صدر من الغير قولٌ يترتب عليه أثرٌ في حقي، أو فعل يترتب عليه أثر في حقي، وشككت هل صدر منه عن غفلة أم لا؟ وهل انقص منه شيئاً عن غفلة أم لا؟ فهناك أصل عقلائي يقول: الأصل عدم الغفلة. فرتب الأثر على قول أو فعله. بل عممه سيدنا الخوئي (قده) لمقام التحمل مضافاً لمقام الأداء. لأن المعروف بينهم أن أصالة عدم الغفلة تجري في الشهادة في مقام الأداء، يعني إذا أدلى الشاهد بشهادته وشُكّ أنه أدلاها كما هي أم لا؟ تجري اصالة عدم الغفلة، فهل تجري اصالة عدم الغفلة في مقام التحمّل؟ كما لو أتيت بشخص وقلت له اشهد على ما أقول. قال: نعم، لا فرق في جريانها في فعل الغير بين مقام الأداء ومقام التحمل. على أية حال لم نحرز سيرة العقلاء على أمارية أصالة عدم الغفلة بلا فرق بين فعل الغير وفعل النفس، حتى تقوم مقام قاعدة التجاوز. هذا تمام الكلام في الفرض الثاني ما إذا شك في تعيين البسملة قبل الدخول في السورة.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 119

**الصورة الثانية:** وهي ما إذا شكّ في تعيين البسملة قبل الدخول في أي سورة. وقد ذكر سيدنا(قده) في (ص345، ج14) فروضاً ثلاثة: **الفرض الأول:** أن تتردد البسملة بين صورتين غير الجحد والتوحيد، فالمكلف يعلم أنه عيّن البسملة إما للقدر أو القدر، وإما للعاديات او غيرها. يعلم المكلف ببسملة معينة لأحدى سورتين غير الجحد او التوحيد. **فهنا أفاد سيدنا:** ليس له الاجتزاء بتلك البسملة والإتيان بسورة من السور، لانه لا يحرز بذلك قراءة سورة كاملة، بل لابد أن يعيد بالبسلمة قاصداً بها سورة معيّنة بمقتضى قاعدة الاشتغال. وهذا يبتنى على الخلاف السابق في وجوب تعيين البسملة وعدمه. **الفرض الثاني:** إذا علم أنه بالبسملة وعيّنها لإحدى السورتين إما الحجد أو التوحيد، لكن لا يدري ما هي، فهو يعلم إجمالاً أنه بسمله وقصد بالبسملة إحدى السورتين إما الجحد أو التوحيد. فما هو العمل في هذا الفرض؟ قال: بأن هنا سؤالين: **السؤال الأول**: ما هو حكم إعادة البسملة؟ **السؤال الثاني**: ما هو حكم السورة التي يأتي بها. أما بلحاظ السؤال الأول: فقد أفاد انه ليس عليه اعادة البسملة على اية حال، لعلمه التفصيلي بسقوط الأمر بها، فإنه إذا أعاد البسملة سواء أعادها بقصد التوحيد او بقصد الجحد، إما أن تكون البسملة المعادة هي نفس البسملة الأولى التي قرأها، فالمفروض أنه قد سقط الامر بها، لأنه أتى بها. وإما أن تكون غيرها فهذا عدول، لأنه إن كانت البسملة الأولى للجحد والآن عيّن البسملة للتوحيد، فقد عدل من الجحد إلى التوحيد والمفروض أنه لا يجوز العدول من هاتين السورتين إلى غيرهما ولا من إحداهما للأخرى. فالنتيجة: أن البسملة ليس له إعادتها، لأنها إما سقط الأمر بها أو لا يجوز العدول. وأما حكم السورة، فذكر بأنه لا يمكنه ان يقتصر على إحدى السورتين بأن يقرأ الجحد ويركع، او يقرأ التوحيد ويركع، لأنه لا يحرز بذلك قراءة سورة كاملة، إذ لعل السورة التي أتى بها غير السورة التي عيّن لها البسملة، فلابد أن يأتي بالسورتين بدون بسملة (جحد وتوحيد) ويقصد السورة التي عينها بالبسلمة، حيث يعلم أنه أتى بالبسملة لإحدى هاتين السورتين، فيقول أنا آتي بهاتين السورتين قاصداً منهما أن ما عيّنته بالبسملة تلحق به سورته. **فإن قلت:** إن هذا مورد القران بين السورتين المنهي عنه. **قلت: أولاً:** إن القران ليس محرّماً. **وثانياً**: لو فرضنا أن القران ممنوع أي ان القران مانع، فإنما هو في فرض التمكن من إتمام سورة والإجتزاء بها، فمن كان متمكناً في حد نفسه من الإتيان بسورة تامّة مجتزءاً بها فليس له أن يقرن بها سورة أخرى، وأما إذا لم يكن متمكناً من إتيان سورة تامة إلا بالقران فإن ما دل على مانعية القران لا يشمل مثل هذا الفرض.

**فإن قلت:** إن لازم قراءة التوحيد والجحد بدون بسملة احتمال الفصل بين البسملة وبين سورتها. وهذا مضرّ بالمولاة. **فأجاب: أولاً:** بأن هذا المقدار من قراءة التوحيد أو الجحد لا يضر بالموالاة عرفاً لأنه لا يأخذ زمناً لقصر السورة. **ثانياً:** إن قراءة القرآن أثناء السورة غير ضائر اختياراً، فلو أن المكلف اثناء سورة التوحيد او اثناء سورة الجحد قرأ قرآناً بقصد الجزئية، فهذا لا مانع منه اختياراً، فكيف في مثل هذا الفرض بأن يقرأ الجحد او التوحيد قاصداً إلحاق السورة التي عيّنها بالبسملة، بالبسملة. **وهنا ملاحظات ثلاث: الملاحظة الأولى:** أفاد سيدنا (قده): ليس للمكلف إعادة البسملة لاحتمال أنه أتى بالبسملة نفسها فيكون قد سقط أمرها. وهذا مخالف لمبناه في الأصول وفي الفقه. وبيان ذلك: أن هناك ثلاثة عناوين ذكرت في الأصول: تعدد الامتثال. وتبديل الامتثال بالامتثال. وهدم الامتثال. **العنوان الاول:** تعدد الامتثال، فقد قال المشهور بينهم بامتناعه، فإن تعدد الامتثال بالأفراد العرضية ممكن، أي أنني في عرض واحد أتصدق على مئة فقير في آن واحد وعرض واحد ويسقط الامر بالتصدق مثلا، هذا ممكن، إما تعدد الامتثال في الأفراد الطولية فغير معقول، لأنه بمجرد أن آتي بالفرد الأول سقط الامر، فلا بقاء له لكي ينطبق على الفرد الثاني. فلو قصد أن يأتي بصلوات متعددة، صلاة بعد صلاة بعد صلاة، وكلها بعنوان صلاة الفجر أداءً، فإن الامتثال قد سقط باول الاول، فلا يعقل تعدد الامتثال بالأفراد الطولية. **العنوان الثاني**: تبديل الامتثال بالامتثال، وهو ما طرحه الآخوند كحل بناء على امتناع الاول. فقال: بان يرفع يده عن كون الاول امتثالاً ويقصد الامتثال بالثاني، فهذا من قبيل تبديل الامتثال بالامتثال. ولا مانع منه، إذ لعل الغرض الذي من أجله المولى شرّع الأمر لم يتحقق الامتثال الأول، فيأتي بالثاني والثالث لكي يستوفي الغرض، فتبديل الامتثال بالامتثال مما لا مانع منه. لكن القوم أشكلوا على كلام الآخوند: **الإشكال الأول:** ان المناط في فعلية الأمر أو فاعليته بمحركيته لا بغرضه، فالأمر ما دام محرّكاً فهو فعلي، وبمجرد أن تسقط محركيته فلا بقاء له، وليس المدار مدار احتمال الغرض، والمفروض أن الأمر بعد الفرد الأول ليس فيه محركية إلزامية.

**الإشكال الثاني** \_للاصفهاني\_: قال: لا يعقل ان يكون الغرض اوسع من متعلق الامر، فإن مقتضى الحكم أن يجعل المولى متعلق أمره بحدود غرضه، فلأجل ذلك إما أن يتحقق الغرض أو لا يتحقق الامتثال. أمّا أن يتصور أن الامتثال قد تحقق ومع ذلك لم يتحقق الغرض، فهذا غير معقول. واحتمال وجود غرض أقصى وأكمل يقتضي بقاء الامر غير مبرر، لأن ملاك هذا الأمر الغرض الإعدادي لا الغرض الأقصى. والغرض الإعدادي قد حصل. فالنتيجة عندهم: أن تبديل الامتثال بالامتثال أيضاً محال. **العنوان الثالث**: هدم الامتثال. والذي دعاهم إلى هذا العنوان الثالث صحيحة هشام ابن سالم: (سألته عن الرجل يصلي وحده ثم يجد الجماعة، قال: يصلي معهم ويجعلها الفريضة إن شاء). يعني الأولى يلغيها ويجعل الثانية هي الفريضة، مع أن كل إشكالاتكم العقلية تأتي؟. وقد أفاد سيدنا الخوئي(قده) بأن هذا من باب هدم الامتثال، لا من باب تبديل الامتثال بالامتثال. والمقصود بذلك: لعل حصول الامتثال بالصلاة الأولى منوط بشرط متأخر وهو عدم تعقبها بفرد آخر. فإذا كان الواجب منوطاً بشرط متأخر وهو عدم التعقب بفرد آخر، فإن لم يعقّب صار امتثالاً وسقط الأمر، وإن عقّب كشف أن الأول ما كان امتثالاً من أول الأمر لعدم حصول شرطه المتأخر، وهذا هدم للامتثال لا تبديل. ولعل هذا مفاد ما ورد في رواية سهل بن زياد المنتهية إلى أبي بصير: (يختار الله أحبهما إليه). وبعد الفراغ عن هذا البيان أفيد بأن هذا المحذور العقلي في تبديل الامتثال بالامتثال إن تمّ في الواجبات الاستقلالية فلا يتم في الواجبات الضمنية، لأن الأمر الضمني لا يسقط إلا بسقوط الأمر بالمركب، فحيث إن الأمر الضمني لا يسقط إلا بسقوط الأمر بالمركب فإذن ما دام المكلف بالصلاة فقرأ آية او قرأ سورة، ثم بدى له أن يبدل هذا الامتثال بامتثال آخر. فلا يصح الإشكال على ذلك بأن الامر الضمني قد سقط، لأن الأمر الضمني ما هو إلا انحلال اعتباري من الأمر بالمركب، فسقوطه بسقوط الأمر بالمركب، وحيث لم يسقط الأمر بالمركب بعد، لأنه ما زال مشتغلاً بالصلاة إذن له أن يبدل الامتثال بالامتثال، ولا مانع من ذلك عقلاً بل يجوز اختياراً. وهذا ما ذكره (قده) في نفس هذا الكتاب في (ص352): والمتحصل من مجموع الأخبار انه اذا لم يبلغ الثلثين جاز له العدول بمعنى رفع اليد عما في يده وتبديل الامتثال بامتثال آخر، فيعدل إلى سورة أخرى بقصد الجزئية. وأفاد في (ص347): لا إشكال في العدول من سورة إلى أخرى اختياراً بل هو المطابق لمقتضى القاعدة، فإن المأمور به إنما هو طبيعي السورة ولا دليل على تعينه بسورة معيّنة بمجرد الشروع، واحتمال وجوب الإتمام مدفوع بأصالة البراءة، وقد ذكرنا نظير ذلك في مسألة القصر والإتمام في مواطن التخيير، وقلنا إن المأمور به هو الطبيعي ولا يعتبر قصد إحدى الخصوصيتين، ولا يتعين الطبيعي لو قصد، فلو نوى التمام وقبل ان يصل الى السلام رفع يده وقصد القصر وسلّم أو بالعكس فإنه لا إشكال فيه. فبناءً على الذي أفاده (قده)، فلو أعادة البسملة فحتى لو كانت هذه البسملة المعادة هي نفس البسملة الأولى التي تردد فيها فإن الأمر لم يسقط، لأنه أمر ضمني فيمكن إعادة البسملة عدة مرات بقصد الجزئية للسورة المعيّنة، ولا مانع من ذلك. وحينئذٍ لا يحصل له علم تفصيلي بأن الأمر قد سقط. **فإن قلت**: إن هذا مورد لاحتمال الزيادة. **قال**: إن الممنوع إحداث الزائد لا إحداث صفة الزيادة. فما دلّ على مانعية الزيادة كقوله (من زاد في صلاته فعليه الإعادة) أن تحدث وأنت ملتفت إلى الزيادة. أما إذا أتيت بشيء بقصد الجزئية ثم بدى لك ان تبدله فقد أحدثت صفة الزيادة فيما مضى لا أنك أحدثت الزائد. فعلى مبانيه (قده) لا يحصل علم تفصيل بسقوط الأمر. **الملاحظة الثانية**: قال: على فرض كون البسملة غير تلك البسملة، فهذا عدول، ولا يجوز العدول من إحدى السورتين إلى الأخرى.وفيه: هل أن ما دلّ على المنع في العدول له إطلاق يشمل مثل هذا الفرض؟ فإنه إذا احرز بأن هذا توحيد وأراد غيرها صدق العدول. أما إذا لم يحرز أنها توحيد فهل ما دلّ على حرمة العدول أو مانعية العدول يشمل مثل هذا المورد أم لا؟ وقد تعرض للرواية في (ص354)، صحيحة عمر بن أبي نصر، قال: (قلت لأبي عبد الله (ع): الرجل يقوم في الصلاة فيريد أن يقرأ سورة، فيقرأ قل هو الله أحد، وقل يا إيها الكافرون؟ فقال: يرجع من كل سورة إلا من قل هو الله أحد وقل يا إيها الكافرون).أليس منصرفها من قرأ سورة معلومة العنوان ويريد أن يقرأ غيرها.وصحيح الحلبي، عن أبي عبد الله (ع)، قلت له: (رجل قرأ في الغداة سورة قل هو الله أحد، قال: لا بأس، ومن افتتح سورة ثم بدى له أن يرجع في سورة غيرها فلا بأس إلا قل هو الله أحد).فإن ظاهر (من افتتح) يعني ملتفتاً للعنوان، فلا إطلاق فيما دلّ على المنع إلى العدول لمثل محل كلامنا. نعم، لو قلنا بإطلاقها لأشكل الامر، بمقتضى منجزية العلم الإجمالي، حيث إنه يعلم إجمالاً إما أنه أتى بالبسملة للجحد، أو أنه أتى بالبسملة للتوحيد، واستصحاب عدم قراءة البسملة للجحد معارض بالآخر. وجريان البراءة عن حرمة هذا العدول معارض بجريان البراءة عن حرمة ذلك، فالعلم الإجمالي حينئذٍ منجز. **الملاحظة الثالثة**: قد يقال ان ما دلّ على مانعية القران مطلق القران بسن السورتين فلماذا قيده سيدنا بفرض التمكن. وما ذكره سيدنا من الروايات (ص334)، منها: صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما، قال: (سألته عن الرجل يقرأ السورتين في الركعة، فقال: لا، لكل سورة ركعة). ومنها: رواية منصور ابن حازم، (لا تقرأ في المكتوبة بأقل من سورة ولا أكثر). قد يقال ان هذه الروايات مطلقة، فلماذا خصصها بفرض التمكن، فلو لم يتمكن إلا بالقران، والقران مانع يستأنف الصلاة، فإن مقتضى إطلاق هذه الأدلة مانعية القران بين السورتين، حتى لو لم يتمكن من الفرار منه. فلو كان مستندنا في تصحيح محل الكلام بأدلة القران فأدلة القران مطلقة. لكن على مبنى آخر غير مبناه، وهو أن المناط (لا تنقض السنة الفريضة)، بمعنى أن الإخلال بالسنة عن عذر لا يوجد انتقاض الفريضة. فيقال هنا أخل بسنة مانعية القران عن عذر وهو إحراز سورة تامة، فحيث أخل بمانعية القران عن عذر وهو إحراز سورة تامة فهذه المانعية غير ضائرة ما دام الإخلال به عن عذر. أما على مبنى سيدنا من اختصاص (لا تعاد) بفرض النسيان او الجهل القصوري، فإن (لا تعاد) لا تشمل محل كلامنا، لان فرضنا انه متلفت ومتذكر، لكن لا يمكنه أن يأتي بسورة تامة إلا بالقران، فلو فرضنا أن القران مانع مطلق فلا طريق له إلا استئناف الصلاة. **والحمد لله رب العالمين.**

### 120

**ذكرنا فيما سبق:** أنّ من أتى بالبسملة ثم تردّد في أنه عيّن لها سورة معيّنة أم لا؟ وكان ذلك قبل الدخول في أيّ سورة. فتارة يكون التردّد بين غير الجحد والتوحيد، وقد مضى الكلام فيه. وتارة يكون التردد بين الجحد والتوحيد، فهو إما عيّن السورة للجحد أو عيّن السورة للتوحيد. وقد أفاد سيدنا (قده) أنّ هنا علماً إجمالياً منجزاً، لأنه يعلم إمّا بوجوب إتمام التوحيد إن كان عيّن البسملة لها أو بوجوب إتمام الجحد إن كان عيّن البسملة لها، لأنّ معنى حرمة العدول أي وجوب الإتمام، وبما أن وجوب الإتمام وجوب ضمني وليس وجوباً نفسياً منعزلاً عن الصلاة، بل بمعنى أنّ من افتتح سورة التوحيد تعيّن أنها هي الجزء من الصلاة، فوجوب إتمامها وجوب ضمني، بمعنى أنها هي التي تتعين أن تكون الجزء من الصلاة؛ وكذلك بالنسبة إلى سورة الجحد؛ فيدور الأمر بين وجوب إتمام هذه ووجوب إتمام هذا، والأصول متعارضة، اي استصحاب عدم التعيين للجحد معارض باستصحاب عدم التعيين للتوحيد، والبراءة عن وجوب إتمام الجحد معارضة بالبراءة عن وجوب إتمام التوحيد، فالعلم الإجمالي لتعارض الأصول منجّزٌ، فما هو المفرغ من هذا العلم الإجمالي؟ قال: ينحصر المفرّغ بإتيان السورتين من دون بسملة، بقصد أن تكون إحداهما تتميماً للبسملة التي عيّنها، فحينئذٍ يحصل له فراغ الذمة من المعلوم بالإجمال.

وذكرنا فيما مضى أنّ الإتيان بالسورتين لابُدَّ منه للخروج من هذا المعلوم الإجمالي، إلا أنّ البسملة لا مانع من تكرارها، فلا يلزم في الخروج عن المعلوم بالإجمال عدم إعادة البسملة، فيمكنه أن يأتي بالبسملة بقصد الجزئية من السورة التي سيقرأها، ولكن السورة المأتي بها مع البسملة بقصد الأمر الفعلي. وبيان ذلك: أنّ المكلف بعد أن أتى بالبسملة وشكّ في تعيينها بين الجحد والتوحيد، يأتي بسورة التوحيد مع بسملة قاصداً أن هذه البسملة جزء من سورة التوحيد، ويأتي بسورة الجحد مع بسملة قاصداً أن تلك البسملة جزء من سورة الجحد؛ ولكن يأتي بكل منهما بقصد الأمر الفعلي الأعم من الوجوب والندب، فإن كان في الواقع قد عيّن البسملة لسورة التوحيد فهذه البسملة الثانية ما هي إلا تكرار، وإن كان عيّن البسملة في الواقع لسورة الجحد فالإتيان بسورة التوحيد لا بقصد الوجوب الضمني أثناء سورة الجحد ليس عدولاً، لأن المستفاد من روايات العدول ليس هو حرمة الدخول في القرآن عند قراءة سورة التوحيد؛ إنما المستفاد من روايات العدول أنه إذا دخل سورة التوحيد فليتمها بقصد الوجوب الضمني، بمعنى أنها تتعين للجزئية، ولا تتنافى مع إتمامها بقصد الوجوب الضمني وتعينها للجزئية أن يقرأ استحباباً قرآناً في داخلها، فلا مانع أصلاً أن يأتي بكل منهما مع البسملة بقصد الأمر الفعلي الأعم من أنّ يكون وجوباً ضمنيا أو أن يكون أمراً ندبياً.

وبالتالي نحن نسلّم معه أنه لا يفرغ من المعلوم بالإجماع إلا بالإتيان بالسورتين، لكن لا نُسلّم أنه لا يمكنه إعادة البسملة أو تكرار البسملة مع كل منهما أو مع إحداهما.

**الفرض الثالث**: ما إذا ترددت البسملة بين تعيين التوحيد، أو غير الجحد، كما لو دار أمرُ البسملة بين التوحيد والقدر، فهنا في هذا الفرض أفاد (قده) أنه لا يمكنه قراءة إحداهما \_(التوحيد أو القدر بدون بسملة لأنه لو قراء إحداهما بدون بسملة لم يحرز سورة كاملة، إذ لعلّ البسملة كانت لغير ما قرأه)\_، ولا يمكنه أن يقرأ القدر حتى مع البسملة، لأنه يقطع بسقوط الأمر الضمني بهذه البسملة، إما لأنه أتى بها، فسقط أمرها، وإمّا لأنه عيّنها للتوحيد فيكون الإتيان بالبسملة كجزء من القدر عدولاً، إذن هو يقطع بسقوط الأمر الضمني بالبسملة، فلا يمكنه أن يقرأ القدر مع البسملة، إذن المتعيّن له طريقان:

**الطريق الأول:** أن يأتي بالتوحيد مع بسملتها، بأن يأتي بالبسملة قاصداً الجزئية من سورة التوحيد. ولا يوجد محذور هنا، لأنّ احتمال العدول ليس محرمّاً فلو كانت البسملة سابقاً للقدر والآن دخل في سورة التوحيد فإن هذا عدول جائز، إنما المحذور المحتمل الزيادة، أي أنه أتى بالبسملة بقصد التوحيد، والآن جاء بالبسملة ثانياً بقصد التوحيد فلزم الزيادة، فيتخلص من احتمال محذور الزيادة باستصحاب عدم الزيادة.

**فيلاحظ على هذا الطريق الذي أفاده** (قده): أنه يستطيع أن يأتي بالبسملة مع سورة التوحيد على أنحاء وليس فقط بالنحو الذي أفاده:

**النحو الأول**: أن يأتي بالبسملة بقصد الجزئية من سورة التوحيد إمتثالاً للأمر الضمني، فيكون ما أتى به هو الجزء، وأمّا محذور الزيادة فلا حاجة لاستصحاب عدمه، لأنه (قده) يرى أن الممنوع إحداث الزائد لا إيجاد صفة الزيادة فيما سبق، وهو هنا لو كرّر البسملة مع سورة التوحيد بقصد الجزئية فغايته اتصاف البسملة السابقة لو كانت لسورة التوحيد بالزيادة، فهو لم يحدث الزائد وإنما أحدث صفة الزيادة في البسملة السابقة وهذا ليس ممنوعاً بحسب مبناه. **ثانياً:** بناءً على مبناه (قده) من أن تبديل الامتثال بالامتثال في الأمور الضمنيّة ليس ممنوعاً، فما المحذور في ذلك، فلنفترض البسملة الأولى كانت بقصد الجزئية من سورة التوحيد، والآن يكررها بقصد الجزئية ملغياً ما سبق فليس إلا من باب تبديل الامتثال بالامتثال. فأيّ محذور في ذلك.

**النحو الثاني**: أن يعيد البسملة بقصد الجزئية من سورة التوحيد لكن بقصد الأمر الفعلي الأعم، فهي إمّا أن تقع جزءاً أو تقع قرآناً مستحباً في أثناء السورة، وهذا أمر لا مانع منه.

**النحو الثالث**: أن يُقصد بها الجزئية بالتقدير، يأتي بالبسملة على قصد أنها من سورة التوحيد على تقدير أنه لم يقصدها سابقاً، وإلا فتقع قرآناً مستحباً. وهذا الأمر أيضاً لا مانع منه. هذ الطريق صحيح.

**الطريق الثاني**: أن يعيد البسملة لكن لسورة أخرى ليست هي التوحيد ولا القدر، بأن يقرأ سورة الكوثر مع بسملتها. فلا محذور في ذلك، لأن محذور الزيادة غير وارد، لأنه قطعاً لم يُعيّن البسملة لسورة الكوثر، لأن هذه سورة ثالثة غير ما يتردد البسملة بينهما، فلا يبقى إلا احتمال العدول، أي أنّه من المحتمل أنه عيّن البسملة لسورة التوحيد، والآن دخل في سورة الكوثر. يقول: وهو مدفوع بالأصل، أي استصحاب عدم تعيين البسملة لسورة التوحيد. **فإن قلت:** بأن استصحاب عدم تعيين البسملة لسورة التوحيد معارض باستصحاب عدم تعيين البسملة لسورة أخرى. **قلت**: ما هو الأثر لاستصحاب عدم تعيين البسملة لسورة أخرى، إن كان الغرض من استصحاب عدم تعيين البسملة لسورة أخرى نفي جواز العدول، بدعوى أن جواز العدول موضوعه من قرأ سورة أخرى، فإذا نستصحب عدم قراءة سورة أخرى ننفي جواز العدول. **ففيه**: أن جواز العدول ليس موضوع من قرأ سورة أخرى حتى ننفيه، وإنما جواز من لم يقرأ سورة التوحيد، ومن لم يقرأ الجحد، لا أن موضوع جواز العدول من قرأ سورة أخرى، حتى ننفي قراءة سورة أخرى حتى ننفي قراءة سورة أخرى لنفي جواز العدول. وإن كان الغرض منه إثبات أنه قرأ التوحيد صار أصلاً مثبتاً، فاستصحاب عدم قراءة سورة أخرى لا يعين أنه قرأ سورة التوحيد، إذا استصحاب عدم تعيين البسملة لسورة أخرى لا يجري، إما أنه لا أثر له أو لأنه أصل مثبت. فانحصر الأمر لاستصحاب عدم تعيين البسملة لسورة التوحيد، بالتالي فيتنقح الموضوع المركّب لقراءة سورة الكوثر، فإن الموضوع لقراءة سورة الكوثر مركّب من جزأين: أن قرأ سورة ولم تكن سورة التوحيد، وكونه قد قرأ سورة بالوجدان لأنه ذكر البسملة قاصداً بها سورة، ولم تكن سورة التوحيد بالاستصحاب.

فتنقّح الموضوع المركب لقراءة سورة الكوثر من جزء وجداني وهو الدخول في سورة، وجزء عدمي وهو عدم قراءة التوحيد.

**ولكن يلاحظ على ما أفيد**: أن الذي ذكره في سورة أخرى يأتي في سورة القدر الذي منع من قراءتها. فنقول ليقرأ القدر مع البسملة، ويجري استصحاب عدم قراءة سورة التوحيد، ولا يُعارض باستصحاب عدم قراءة سورة القدر لأنه لا أثر لها، فإذا أجرى استصحاب عدم قراءة سورة التوحيد فقد حصّل الموضوع المركّب لجواز الدخول في سورة القدر، أنه دخل سورة القدر أنه دخل سورة وهذا وجداني لأنّه ذكر البسملة، ولم يقرأ سورة التوحيد بالأصل. وأمّا إعادة البسملة لسورة القدر فلما مضى، أن إعادتها بقصد الأمر الفعلي الأعم لا يلزم منه أي محذور. هذا تمام الكلام في مسألة (من شكَّ في تعيين البسملة بعد حدوثها).

**ويأتي الكلام في مسألة** (من جهر في موضع الإخفات، أو أخفت في موضع الجهر نسياناً او جهلاً قصورياً أو جهلاً تقصيرياً، يشمل الذكر والأنثى، يشمل الركعتين الأوليين والأخيريتين، يشمل الأداء والقضاء). يأتي بيانها. **والحمد لله رب العالمين.**

### 121

### **المسألة الرابعة والعشرون**: (لا فرق في المعذورية، الجاهل بالجهل والإخفات، بين الجهل بالوجوب أو الجعل بالمحل).

المسألة هي: من جهر فيما يجب فيه الإخفات، أو اخفت فيما يجب فيه الجهر، فما هو حكم صلاته؟ **وفيها جهات للبحث:**

**الجهة الأولى:** في أن الحكم المستفاد من صحيحة زرارة، هل هو مطلق بحيث يشمل حتى الجاهل المقصر عن التفات، أم لا يشمل حتى المقصر الغافل؟. صحيحة زرارة: في الوسائل (حديث1 باب 26 من ابواب القراءة): عن ابي جعفر (ع) في رجل جهر فيما لا ينبغي الاجهار فيه واخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه؟ فقال (ع): أي ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته، وعليه الإعادة، فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري، فلا شيء عليه وقد تمت صلاته). وصحيحته الأخرى التي هي نفس الاولى بحسب الظاهر لكنه لم يذكر الصدر بل ذكر الذيل فقط.

فالأولى بإسناد الصدوق إلى حريز، والثانية بإسناد الشيخ إلى سعد عن أحمد بن محمد عن علي بن حديد، وعبد الرحمن بن أبي نجران عن حمّاد بن عيسى عن حريز عن زرارة، وكلا الطريقين معتبر. في قال الصحيحة الثانية في الجواب: (أيُّ ذلك فعل ناسياً أو ساهياً فلا شيء عليه). ولم يذكر (أيّ ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته وعليه الإعادة) فذكر بعض الذيل ولم يذكر الصدر.

والكلام أنه هل لهذه الرواية إطلاق يشمل من جهر في موقع الإخفات أو اخفت في موضع الجهر عن تقصير، والجاهل المقصّر على نوعين: جاهل مقصّر متلفت، لكنه لم يفحص، وأتى بالعمل رجاءاً. وجاهل مقصر في المقدمات لكنه حين العمل كان غافلاً، فهل تشمل الرواية ذلك أم لا؟ فقد يقال: إن موضوع الرواية مطلق، حيث قال: فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه، وقد تمت صلاته، وظاهر المقابلة بين قوله (أي ذلك فعل متعمداً) وبين قوله بعد ذلك (ناسياً أو ساهياً أو لا يدري) ان المراد بالذيل ما ليس متعمداً وبالتالي فهو يشمل الجاهل المقصر وإن كان ملتفتا، فلو فرضنا انه شك في أن هذا جهر أو اخفات، شك في الموضوع، أو شك في الحكم هل ان الجهر في موقع الاخفات مبطل أم لا؟ فإنه يشمله أنه (فعل ذلك وهو لا يدري) يعني ليس متعمداً. أم يقال كما استظهر مصباح الفقيه، والسيد الخوئي ان ظاهر سياق الرواية، ساهياً ناسياً أو لا يدري، يعني فعل ممتثلاً، أي أتى بجهر في موقع الإخفات أو أخفتَ في موقع الجهر أنه أتى بذلك معتقدا أنه ممتثل.

فمضمون الرواية وإن كان يشمل الجاهل المقصر لكن يختص بالجاهل المقصر الغافل وإن كان مقصّراً في المقدمات، لكنه فعلاً يعتقد أنه ممتثل للأمر. أم يقال بأن سياق الرواية سياق المعذرية والامتنان، ومقتضى سياق المعذرية والامتنان خروج الجاهل المقصّر بكلا نوعيه، لأنه ليس موضوعاً للمعذورية والامتنان بحسب المرتكز. فم إذا يستظهر من سياق (أيّ ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً فلا شيء عليه) هل هو في مقام بيان موضوع الحكم فقط؟ أي أن موضوع الحكم في الصلاة أنه فعل ذلك وليس متعمداً. أم أن ظاهر السياق أنه فعل ذلك ممتثلاً؟ أم أن السياق سياق المعذورية والامتنان؟ لا يبعد الذهاب إلى الوجه الأول وهو إطلاق الرواية، فإن العامد بنظر العرف من كان متلفتا للحكم والموضوع، وأما اقحام أنه يرى نفسه في مقام الامتثال أو لا يرى نفسه فليس دخيلاً عرفاً في صدق العامل أو صدق عدمه، فكأنه قال: أن فعل ذلك ملتفتا الى وجوب الجهر وملتفتا الى أن هذا إخفات وليس بجهر، فقد نقض صلاته، وأما إذا لم يكن كذلك أما لعدم التفاته للحكم وإما لعدم التفاته للموضوع، سواء كان منشأ عدم التفاته نسيان أو غفلة أو جهل، فصلاته صحيحة بالنتيجة.

**الجهة الثانية:** هل أن للرواية إطلاقاً من ناحية المكلف أي سواء كان المكلف رجلاً أم امرأة فإن الصحيحة تشمله، إذ ربما يتردد في شمول الرواية للمرأة بحيث تكون المرأة أسوأ حالاً من الرجل. فيقال: إن هناك مانعين عن إحراز شمول الرواية للمرأة. الاول: التعبير بـ (الرجل) في رجل أو رجل. والثاني: ظاهر التنويع، حيث قال (جهر فيما لا ينبغ) اخفت فيما لا ينبغي. ظاهر التنويع النظر الى المكلف الذي يجب عليه الجهر تارة والإخفات أخرى، فهو منصرف عن المكلف الذي لا يجب عليه الحالتان، وإنما يجب الاخفات أو يجوز. وبالتالي ان حكم المرأة لا تبني على الصحة لو كنا ونحن وهذه الصحيحة.

**ولكن يلاحظ على ذلك**: أن العرف يلغي خصوصية ذكر الرجل خصوصاً انه وارد في السؤال وليس وارداً في كلام الإمام (ع)، كما أن المانع الثاني ليس بواضح، لأنه راجع إلى اختلاف المصاديق، وإلا فمضمون القاعدة في الرواية عام، ومقتضى إطلاقه شموله للرجل والمرأة.

**الجهة الثالثة:** في إطلاق الحكم بلحاظ الركعة، حيث ادعي في بعض الكلمات أن هذا الحكم خاص بالركعتين الأوليين فلا يشمل من جهر بالبسملة مع أن اللازم فيهما الإخفات. والوجه في ذلك: أن ظاهر التنويع في الرواية، حيث قال (جهر فيما لا ينبغي الاجهار واخفى فيما لا ينبغي الإخفاء)، النظر لذكر تتعارض فيه الحالتان، الجهر والاخفات، بأن يجب فيه الجهر احياناً ويجب فيه الاخفات أحياناً، ف إذا خلط المكلف بأن وضع هذا في موضع هذا، كان ذلك مستثنى إن كان عن نسيان أو جهل، وأما لو كان الذكر لا يقبل من حيث الحكم الشرعي إلا حالة واحدة. فهو خارج عن منصرف الرواية. **ويلاحظ على ذلك**: أن ظاهر الجملة الأولى (رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه) أنها مطلقة، فتشمل الركعتين الأخريتين. ومجرّد العطف (وأخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه) لا يرفع إطلاق الفقرة الأولى، فهو أيضاً موضوع آخر لنفس الحكم ألا وهو الصحة في فرض النسيان أو السهو أو الجهل.

**الجهة الرابعة**: هل أن عدم الانبغاء (جهر فيما لا ينبغي)، يشمل عدم الانبغاء بالعرض؟ أو يختص بالعنوان الأولي بالذات؟ بيان ذلك:

لو أن المأموم التحق بالإمام في الصلاة الجهرية بعد الركعة الأولى أو بعد الركعة الثانية، فإن المأموم مطلوب بالقراءة لكن اخفاتاً، مع انه في صلاة جهرية، فهنا لا ينبغي له الاجهار لا بعنوان انه مصلي بل بعنوان انه مأموم. فهل أن الرواية في قوله (رجل جهر في ما لا ينبغي الإجهار فيه) تشمل فيما لا ينبغي بالعرض؟ أي بالعنوان الآخر أو تختص بالعنوان الأولي وبالذات؟

والظاهر هو الشمول، أي ان قراءة المأموم شرعا هو هذه وهي القراءة الاخفاتية. نعم لا تشمل الرواية ما إذا كان وجوب الاخفات نفسيا لا شرطياً، كما لو فرضنا انه يصلي والجهر يوجب ضرراً عليه، أو في موقع لا يجب فيه الصلاة فصلى. فهنا يجب عليه الاخفات، لكن لا وجوباً شرطياً بل وجوباً نفسياً، من باب حفظ نفسه عن الهلكة. فهنا الظاهر انصراف الرواية عن مثل هذا الفرض، لأنّ ظاهر الرواية (جهر فيما لا ينبغي) يعني فيما لا ينبغي على نحو الشرطية، يعني جهر فيما لا ينبغي في الصلاة من حيث أنها صلاة لا من حيث عناوين أخرى، وأخفت فيما لا ينبغي في الصلاة لا فيما لا ينبغي لعناوين أخرى. لكن لو حصل بأن جهر فيما لا ينبغي الاجهار، لكن بعنوان آخر لا للصلاة، بل لأجل التقية وحفظ النفس، ومع ذلك جهر. فتارة يكون متعمداً وأخرى غير متعمد. فإن كان معتمداً فهل هذا من موارد اجتماع الأمر والنهي فيكون مفسداً لصلاته كما ذهب اليه سيدنا (قده)؟ قال بأن من خالف التقية وجهر فيما لا ينبغي الاجهار فيه لأجل حفظ نفسه فعمله أي القراءة الجهرية منه حرام والحرام لا يقع مصداقاً للمأمور به فصلاته فاسدة. فإن قلنا في بحث اجتماع الأمر والنهي بأن اختلاف الجهة والحيثية كافٍ في عدم اجتماع الامر والنهي فهو في الأمر في المقام كذلك، حيث إن المكلف في المقام إنما وجب عليه الاخفات من باب حفظ النفس. فلم يجتمع الامر والنهي في مصب واحد، إذ ما هو المأمور به بالعنوان الأولي هو القراءة في الصلاة، وما هو المنهي عنه ليس هو الجهر وإنما المنهي عنه هو تعريض النفس للهلكة، أو الضرر البليغ، فاختلف متعلق الأمر والنهي، فان متعلق الامر القراءة ومتعلق النهي تعريض النفس، فلم يجتمعا في مصب واحد.

وأما إذا قلنا بمسلك النائيني والسيد الخوئي من أن المدار على الاتحاد في المصداق الخارجي وإن اختلف مصب الحكمين جعلاً، فإن المفروض أن المصداق الخارجي بنظرهما واحد، فإن هذه القراءة محبوبة ومبغوضة. وأما ما ذكر من اشكال من أنه حتى الجهر في المقام مبغوض بعنوان انه جهر، فإن النهي عن القيد لا يمنه شمول الأمر للتقيد، كما ذكره بعض الاعلام بالنسبة الى ستر العورة، فلو فرضنا ان المكلف رجل ستر عورته بحرير. فإنه يقال: النهي عن لبس الحرير نهي عن القيد، والنهي عن القيد لا يمنع إطلاق الأمر بالصلاة متستراً لمثله، حيث إن الداخل تحت الأمر التقيد، والقيد خارج عن الامر، فبما انه خارج عن الامر فلا مانع ان يكون منهيا عنه، فكذلك الامر في المقام، بأن يقال ما هو المأمور به تقيد القراءة بكونها إخفاتاً، وأما الجهر المنهي عنه فهو قيد والقيد خارج عن دائرة الامر فلم ينصب الامر والنهي على مصب واحد.

فهذا يبتني على ان القراءة والجهر بنظر العرف هما من قبيل المقيد والقيد، كي يأتي فيه هذا التحليل. هذا في صورة العمد.

أما إذا فعل ذلك ساهياً، بمعنى انه مأمور بالإخفات كما لو كان في مقام تقية، فجهر. فهل تشمله (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة؟ أو لا تشمله)؟.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 122

ما زال الكلام في مسألة (من جهر في موقع الإخفات أو أخفت في موقع الجهر).

**الجهة الرابعة**: ومن فروعها: لو كان الجهر منهياً عنه لا لأجل الصلاة، وإنما لأجل عامل آخر كما لو فرضنا أن الجهر بالصلاة موجب للوقوع في الهلكة، فأصبح الجهر منهياً عنه وإن كانت الصلاة في نفسها جهرية. فلو فرضنا أن المكلف خالف النهي وجهر بالصلاة، وكان جهره بالصلاة عن جهل قصوري مثلاً، فهل يمكن تصحيح صلاته بحديث لا تعاد؟ حيث إنه جهر في ما لا ينبغي له الجهر به عن جهر قصوري. ذكرنا هذه المسألة سابقاً مراراً، وهي أن من خالف حكماً ثابتاً في الصلاة بدليل عقلي لا نقلي، فهل تشمله لا تعاد؟ إذ المفروض في المقام أن اشتراط أن لا يجهر في صلاته ليس لدليل نقلي، وإنما اشتراط أن لا يجهر في صلاته لاستحالة اجتماع الامر والنهي، إذ المفروض أن هذه القراءة مأمور بها، وفي نفس الوقت منهي عنها لأجل أن لا يقع في الهلكة، فحيث اجتمع الأمر والنهي وقدم النهي لذلك قلنا: يعتبر في شمول الأمر لهذه الصلاة أن لا يجهر، وهذا الشرط أتى من مسألة اجتماع الامر والنهي، إنما قلنا يشترط في شمول الامر بالصلاة لهذه الصلاة ان لا يجهر بها فقط لأجل استحالة اجتماع الامر والنهي، فاشتراط ان لا يجهر شرط عقلي جاء ببركة حكم العقل باستحالة اجتماع الامر والنهي وليس شرطا شرعيا، وبما انه شرط عقلي فهل تشتمل لا تعاد ما لو أخل به عن جهل قصوري أم لا؟ حيث يقال: إن كان قد اخل بالقراءة فالمفروض انه لم يخل بالقراءة فأتى بما هو الجزء المأمور، و إن كان قد أخل بالنهي المولوي عن الجهر، فهذا النهي ليس من شرائط الصلاة، وإنما هو نهي مولوي نفسي أن لا يجهر الآن بصوته خوفاً منه بالهلكة، وهذا لا الأمر لا علاقة له بالصلاة كي يشمله حديث (لا تعاد). وإن كان المدّعى أنه أخل بشرط أن لا يجهر، فهذا الشرط شرط عقلي لا يمكن للشارع وضعه كي يكون له رفعه بحديث لا تعاد. فإذن هل مورد شمول لا تعاد الإخلال بالقراءة، فهو لم يخل بالقراءة. هل مورد شمول لا تعاد أنه بعد استحالة اجتماع الامر والنهي وحكم العقل بأن الامر بالصلاة لا يشمله إذا كان لا يجهر بها فهذا شرط عقلي وليس شرطا نقليا كي يرفع بحديث لا تعاد، إذن فأين شمول حديث لا تعاد للمقام؟

الا إذا قلنا كما سبق بيانه، ان المستفاد من قوله (لا تنقض السنة الفريضة) أن المخل الإخلال بالفريضة، لا أن الصحة تدور مدار الإخلال بالسنة، فاذا قلنا المستفاد من هذه العبارة عقد سلبي فقط، يعني من أخل بالفريضة بطلت صلاته، فيكفي في صحة صلاته أن لا يخل بفريضة، فهذا الشخص أيضاً لم يخل بفريضة فصلاته صحيحة. أما إذا قلنا إن مفاد العبارة عقد إيجابي وهو يشترط في صحة الصلاة أن يخل بسنة، لا أنه يكفي أن لا يخل بفريضة، وهذا لم يخل بسنة من سنن الصلاة، بل اتى بالقراءة كما هي مأمور بها، إنما أخل بشرط عقلي لا بسنة من سنن الصلاة، كي تكون صلاته صحيحة. فهل المستفاد من العبارة عقد ايجابي ، يعتبر في الصلاة ان يكون الاخلال بسنة عن عذر، فهذا لم يخل بسنة فلا يشمله الحديث. أم أن مفاد العبارة عقد سلبي؟ يعني يكفي في صحة الصلاة أن لا يخل بفريضة، وهذا لم يخل بفريضة من فرائض الصلاة. فإذن يمكن تصحيح صلاته ان استفدنا العقد السلبي من الرواية دونما إذا استفدنا العقد الإيجابي.

**الجهة الخامسة:** وقع الكلام في شمول صحيح زرارة، لصور النسيان والجهل.

أما النسيان: هل أن صحيح زرارة يشمل جميع صور النسيان؟ سواء كان نسياناً للحكم أو نسياناً للموضوع؟ أم لا؟ الظاهر هو ذلك، فإن قوله (أيٌّ فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه) يشمل ما إذا نسي الحكم أو نسي الموضوع، لا اقل كلمة (لا يدري) تشمل من نسي الحكم أيضاً إذ يصدق عليه أنه لا يدري وإن كان منشأ عدم درايته هو النسيان.

أما الجهل، فإنه على أقسام: الغافل بالمرّة، ولا إشكال في شمول الرواية له. الجاهل بالحكم عن قصور وإن كان متلفتا كما إذا اعتقد اجتهادا أو تقليدا ان وظيفته الجهر، وتبين ان وظيفته الاخفات، أو بالعكس، فهو متلفت، لكن اعتمد على حجة بنظره. فهذا أيضاً لا إشكال في شمول الرواية له فإنه يشمله عنوان (أو لا يدري). **إنما الكلام في موارد ثلاثة:**

**المورد الأول**: الشك، هل أنه وظيفته الجهر أو الإخفات؟ والشاك على قسمين: قسم يتمكن من الفحص، ولم يفحص وأتى بالصلاة رجاءاً و خالف الواقع. وقسم لا يتمكن من الفحص.

**المورد الثاني**: ما إذا كان جاهلاً مقصّراً، سواء كان حين العمل غير ملتفت لكنه كان مقصراً بالمقدمات، اي كان بإمكانه ان يتعلم حتى غفل عن ذلك واصبح حين العمل غافلاً، فأصبح مقصراً في المقدمات، أو مقصّر متلفت، حين العمل هو مقصر لكنه مضى على ما لا يعتقد، أو مضى على ما يظن.

**المورد الثالث:** موارد العلم الإجمالي، كما لو علم إذا علم ان احدى الصلاتين جهر فاخفت.

**وهنا مدخلان صناعيان للبحث لتصحيح صلاته:**

**المدخل الاول**: ما ذهب اليه السيد الخوئي والسيد الحكيم (قده)، وذلك عن طريق ذيل صحيحة زرارة. صحيحة زرارة السابقة، تعرض لها السيد الخوئي ايضاً ص732: (عن رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه وأخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه، فقال ع: أيّ ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلاته وعليه الإعادة، فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته). فالعلمان قالا هل أن الذيل يصدق على هذا المورد أم لا يصدق؟ هل يصدق على من شك في أن وظيفته الجهر أو الإخفات أنه ناسياً أو ساهياً أو لا يدري؟ أو لا يصدق؟ فقالوا هناك فرق بين الشاك المتمكن من الفصح والشاك غير المتمكن من الفحص. إذا كان شاكاً متمكنا من الفحص، لا يصدق عليه (لا يدري)، وشاك غير متمكن من الفحص هذا يصدق عليه عنوان لا يدري، فاذا صلى رجاء وإن صادف مخالفته للواقع فإن صلاته صحيحة، يشمله عنوان (أو لا يدري).

**المورد الثاني**: جاهل مقصر، فالسيد الخوئي قال: تارة يكون حين العمل متلفتا وتارة يكون حين العمل غير ملتفت. فاذا كان حين العمل ملتفت فهذا لا تشمله الرواية، بخلاف ما إذا كان مقصراً في المقدمات لكنه حين العمل لم يكن متلتفاً. فقد أفاد في مثل هذا الفرض، يعني إذا لم يكن ملتفتاً حين العمل فإنه تشمله الرواية. يقول: ويلحقه المقصر إذا كان غافلا حين العمل كأكثر العوام، إذ يصدق في حقه انه لا يدري، فلا وجه لدعوى انصراف النص عنه، نعم، الجاهل المقصر المتردد فقد ذكر البعض انه مشمول للاطلاق لكنه مشكل. لأن ظاهر سياق الرواية من أتى بالجهر موضع الاخفات معتقدا انه ممتثل، أو أخفت في موضع الجهر معتقدا انه ممتثل، فلا يشمل من كان يجهر وهو متردد في انه ممتثل أم لا، فإن هذا ينصرف عنه النص.

ولكن يمكن ان يستفاد من كلام السيد الحكيم غير ذلك، بأن **يقال**: ظاهر العناوين الثلاثة: ناسيا ساهياً لا يدري. ظاهر هذه العناوين من جهر أو أخفى ولم تقم عليه حجة حين العمل، والجاهل المقصر المتلفت قامت عليه الحجة حين العمل. هذا هو الجامع العرفي بين العناوين الثلاثة. والجاهل المقصر الملتفت قامت عليه حجة حين العمل وهو استصحاب عدم الامتثال، يجري في حقه استصحاب عدم الامتثال، أو قاعدة الاشتغال، فبما انه قامت عليه حجة حين العمل لا يشمله عنوان لا يدري، فالنص منصرف عما قامت عليه حجة على خلاف ما يصنع.

**المورد الثالث:** ما إذا علم إجمالاً انه يجب عليه الجهر اما في صلاة الجهر أو الظهر، فاتى بصلاة الفجر إخفاتاً، ظناًّ منه ان الجهر في غيرها، ثم انكشف انه مخالف للواقع، فإن هذا لا يشمله عنوان لا يدري، غاية الأمر جاهل بالموضوع، وكانت وظيفته بمقتضى منجزية العلم الإجمالي ان يجمع بين الأمرين بأن يصلي الفجر احفاتاً وجهراً ويصلي الظهر اخفاتاً وجهراً. فهذا لا يشمله عنوان (لا يدري). لكن السيد الداماد ذكر مدخلا آخر، قال: ينبغي الذهاب الى صدر الرواية لا ذيلها، لان ظاهر الرواية أن المناط في الصدر، وأن ما ذكر في الذيل إنما هو تفريع وبيان للمفهوم، قال الرواية: (أي ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته وعليه الاعادة) هذا الذي يريد الامام بيانه، انما فرّع على عدم العمد، فقال: (إن فعل ذلك ناسياً) يعني ليس بعامد، (ناسيا أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته). فالامام بظاهر سياق الرواية في مقام بيان الصدر، وهو أن الجهر فيما لا ينبغي عمداً مبطل، لكن ما هو المفهوم للعمد هو أنه لو جهر ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه، فما ذكر في الذيل بيان لمفهوم المنطوق المذكور في صدر الصحيحة، لا انه في مقام البيان من جهة الذيل. والنتيجة أننا لا بد من التركيز هل انه يصدق العمد أم لا يصدق. لا انه هل يصدق لا يدري أو لا يصدق. في جميع الموارد الثلاثة، الشاك والجاهل المقصر والعالم بالإجمال ينبغي ان يكون البحث الصناعي هو: هل يصدق عليها عنوان العامد أم لا؟ لأن هذا هو العنوان الذي كانت الرواية بصدد بيانه وجعله المناط. والنتيجة: ان السيد الداماد مشى مع العلمين الخوئي والحكيم، في ان العالم بالاجمالي بمنزلة العامد بنظر العرف فلا تشمله الرواية. الشاك المتمكن من الفصح، بمنزلة العامد فلا تشمله الرواية. الجاهل المقصّر الملتفت ايضاً بمنزلة العامد، فلا تشمله الرواية، فوافق العلمين في هذا. إنما اختلف في الجاهل المقصر في المقدمات الغافل حين العمل، حيث ان السيدين ادخلاه في الرواية، قالا هذا يصدق عليه أنه لا يدري، فتشمله الرواية. أما السيد الداماد فقال: هذا بحكم العامد لأنه قصّر في المقدمات. ولا أقل من الشك في شمول العامد له، ومع الشّك فلا يحرز صدق موضوع الرواية عليه. **والحمد لله رب العالمين.**

### 123

الكلام في الاستدلال بصحيحة زرارة: (أيُّ ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته وعليه الإعادة، وإن كان ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته). وذكرنا سابقاً أن السيد الداماد أفاد بان صحيحة زرارة ظاهرة في أن المناط في الصحة وعدم الصحة، لا العمد وعدم العمد، (أيّ ذلك فعل معتمداً فقد نقض صلاته). فالمدار في الفساد على العمد، والمدار في الصّحة على عدم العمد، وأن ما ذكر في الذيل ما هو إلا بيان لمفهوم المنطوق في الصدر من دون خصوصية له. وما أفاده (قده) محلُّ تأمّل من ثلاث جهات:

**الجهة الأولى**: في المقام روايتان، كلاهما عن حريز وعن زرارة؛ إنما إحداهما قد اشتمل على الصدر.

الرواية الأولى: وهي: (أيُّ ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته وعليه الإعادة). هذه الجملة موجودة في رواية الصدوق عن زرارة، وفي رواية الشيخ عن زرارة في التهذيب.

الرواية الثانية: التي رواها الشيخ في الاستبصار عن حريز عن زرارة خالية من هذه الجملة. ابتدأت مباشرة بقوله: (أيًّ ذلك فعل ناسياً أو ساهياً فلا شيء عليه). فما هو مقتضى القاعدة في المقام؟ تارة تقوم قرينة على أن الروايتين رواية واحدة، وتارة لا تقوم قرينة على ذلك، فإن لم تقم قرينة على أنهما رواية واحدة فيؤخذ بالظاهر، يعني ظاهر تعدد النقل أنهما روايتان، فإذا عملنا بالظاهر، ظاهر تعدد النقل أنهما روايتان؛ فحينئذٍ ما لم يقع تعارض في الصدور أو في الظهور يعمل بكل منهما. فيقال: إن الرواية التي اشتملت على الزيادة يؤخذ بها إذ المفروض أنها من حيث هذه الفقرة الزائدة تعتبر خبراً جديداً، ومقتضى كونه خبر ثقة وخبر الثقة حجة، يعمل بها. إذن فالرواية المشتملة على الزيادة، من حيث إن الزيادة بمثابة خبر ثقة، وخبر الثقة حجة فيؤخذ به، هذا اذم لم يكن بينهما تنافي في الصدور أو في الظهور. أما التنافي في الصدور: كما لو فرضنا أنهما روايتان، لكن يرويان واقعة واحدة، وإحداهما ظاهرة في الشهادة بالعدم. كأن تقول الأولى: الإمام قال كذا. والثانية: تنفي الزيادة. فيقع بينهما التنافي في الصدور. هل هذه الجملة صادرة عنه أم لم تصدر عنه، فتكون متعارضتين من هذه الجهة. أو نفترض لا تنافي بينهما من حيث الصدور بمعنى أنهما لا يحكيان واقعة واحدة، بل واقعة عن امامين، لكن مضمونها متنافي. فإن مضمون إحداهما أن المدار على العبد وعدمه، ومضمون الأخرى أن المدار على السهو والنسيان والجهل وعدمه.

فإذا وقع بينهما تناف في الصدور أو تناف في الظهور جرى عليهما حكم المتعارضين، بخلاف ما اذا لم يكن بينهما تناف في الصدور ولا في الظهور فيؤخذ بالرواية المشتملة على الزيادة، لأنها من حيث الزيادة خبر ثقة، وخبر الثقة حجة. هذا هو متقضى القاعدة، إن لم تقم قرينة على أنهما رواية واحدة.

وأما إذا قامت قرينة على أنهما رواية واحدة ما هو محل الكلام، حريز عن زرارة، والمضمون واحد، ومن البعيد جدّاً أن يكون زرارة قد سأل الباقر (ع) مرتين عن نفس المسألة. فالنتيجة: هي قيام قرينة على أنهما رواية واحدة. والمفروض ان هذه الرواية الواحدة قد اختلف النقل، فالصدوق والشيخ في التهذيب نقلا عن حريز عن زرارة، اشتمال الرواية على فقرة الصدر، وهي: (أيُّ ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته وعليه الإعادة). بينما نقل الشيخ نفسه في الاستبصار عن حريز عن زرارة ما هو خالٍ عن هذه الفقرة، وبالتالي وقع تنافٍ أم لم يقع اذا كانا رواية واحدة على أيّة حال لم نحرز صدور هذه الجملة. بالنتيجة لم نحرز صدور هذه الجملة، ومجرّد أن هذه الجملة نقلها الصدوق والشيخ فهذا ليس مرجحاً على تفرد الشيخ بنقل آخر، هذا لا يوجب الا الظن. إذن هذه الجملة من الصدر (أيّ ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته وعليه الإعادة)، لم نحرز صدورها كي نجعلها المدار في الحكم بالفساد والصحة ،كما ذكره السيد الداماد.

وأما لو قيل أن يؤخذ بالزيادة مقابل النقيصة، قلنا اذا انحصر العامل في الغفلة بمعنى أن الرواية غافل لا محالة، لكن إما غفل فزاد، أو غفل فأنقص، فحينئذٍ يقال أصالة عدم الغفلة من ناحية الزيادة مقدمة على أصالة عدم الغفلة من ناحية النقيصة. أمّا إذا لم ينحصر العامل المحتمل في الغفلة، إذ من المحتمل أن الزيادة والنقيصة صدر عن غفلة، ومن المحتمل أنه نتيجة اختلاف النقل بالمعنى، فأحد الراويين رأى أن المعنى لا يستحق بهذه الفقرة، والآخر رأى انه يقتضي ان تنقل بهذه الفقرة، أو أنه اختلاف النسخ، اي نفس كتاب حريز اختلفت نسخته بمن يروي عن حريز. فاذا أحتمل أن العامل بينهما لم ينحصر بالغفلة، إذن حينئذٍ لم تحرز هذه الزيادة، إذ لا يوجد عندنا أصل عقلائي اسمه أصالة عدم الزيادة، إنما الموجود أصالة عدم الغفلة من ناحية الزيادة، وهذا إنما يتم لو انحصر العامل المحتمل في الغفلة. وأمّا إذا لم ينحصر العامل المحتمل فيه، إذن فنحتمل أنه نتيجة غفلة، ونحتمل أنه نتيجة نقل بالمعنى، نحتمل أنه نتيجة اختلاف النسخ. لأجل ذلك نقول: لم يحرز اشتمال الرواية على الزيادة كي يكون عليها المدار.

إذا لم يكن تعدد النقل هو العامل الوحيد، فلا يمكن أن نجعل المسألة دائرة مدار التنافي وعدمه، فحتى لو لم يكن بينهما تنافي بالنتيجة ما صدر عن الإمام لم يحرز، هل أن هذه الزيادة صدرت عن الإمام أم لا، نعم لو انحصر العامل فقط في تعدد النقل، نقول: إن كان النافي ينفي الزيادة، تعارضا، وإلا لم يتعارضا فيؤخذ بما دلّ على الزيادة. أما اذا لم ينحصر عامل الاختلاف في تعدد النقل، إذن بالنتيجة ما صدر عن الإمام لم يحرز، وإذا لم يحز ما صدر عن الإمام، فكما لا يتم دوران المسألة مدار عنوان العمد، لا يتم دوران المسألة مدار ما ذكر في الذيل في الصور التي يختلف الصدر والذيل فيها.

**المطلب الثاني:** سلّمنا أن ما صدر عن الإمام قد احرز، ولو من أن طريق الصدوق لحريز صحيح عند الكل، بينما طريق الشيخ لحريز محل كلام، فبما أن طريق الصدوق لحريز صحيح عند الكل وهو المشتمل على الزيادة، فحينئذٍ نأخذ بهذه الزيادة.

فيأتي الكلام في ان ما ذكر في الذيل تفريع على ما ذكر في الصدر أم لا؟ نقول: لم يعبر بـ(الفاء) إلا صاحب الوسائل، حيث قال: (في رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه، وأخفى فيما ينبغي الإخفاء فيه؟ فقال: أيّ ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته وعليه الإعادة، **فإن فعل** **ذلك** ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته). وقد نقلها عن الصدوق، وقد نقلها أيضاً عن محمد بن الحسن عن حريز مثله. أما في التهذيب وفي الفقه، وفي الوافي الذي لديه النسخة المصححة من التهذيبين، لا يوجد كلمة (الفاء)، وإنما الموجود، (وإن فعل ذلك ناسيا أو ساهيا أو لا يدري فلا شيء عليه). فقد يقال بأنه لو ثبت وجود الفاء كما لو فرضنا ان الفاء موجودة في المصادر التي نلق عنها صاحب الجواهر، يقال بان الذيل ظاهر بأنه تفريع على الصدر، فالمدار ما ذكر في الصدر لا ما ذكر في الذيل. أما المفروض أن هذه المصادر المنقول عنها بدون الفاء، ولا يوجد إلا الواو. إذن بالنتيجة: احتمال أن لصاحب الوسائل نسخة من هذه المصادر صحيحة مشتملة على الفاء احتمال بعيد مع خلو هذه المصادر من الفاء. والنتيجة: لم يثبت لفظاً كون الذي تفريعاً على الصدر. وتظهر الثمرة في الجاهل المتردد غير المتمكن من التعلم والفحص، فلو فرضنا أن المصلي وظيفته الجهر أو الإخفات، وهو في آخر الوقت، ولا يتمكن من تعلم الحكم، فهو إما أن يجهر وإما أن يخفت. فإن جعلنا المدار على الصدر، قلنا هذا ليس بمتعمد، صحيح انه متردد ومتلفت لكن متردد، أما غير قادر على الفحص.

فإذا مشينا على عنوان متعمد وغير متعمد، فهذا ليس بمتعمد؛ إذن فصلاته صحيحة. أما اذا قلنا ان المدار على الذيل أو أن الذيل مناط آخر، فيقال بان هذا ليس سبب وقوعه في المخالفة أنه لا يدري، بل سبب وقوعه في المخالفة عدم تمكنه من الاحتياط، وإلا وظيفة المتردد أن يحتاط، فوقوعه في المخالفة بأن جهر في موضع الإخفات، أو أخفى في موضع الجهر، سببه أنه لا يتمكن من الفحص، لا سببه أنه لا يدري، فلا يشمله عنوان (لا يدري).

فإن ظاهر قوله (إن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري) أن سبب وقوعه في المخالفة السهو أو النسيان أو لا يدري، بينما هنا سبب وقوعه في المخالفة أنه غير تمكن من الفحص. فإن جرينا على الصدر، قلنا بأن هذا صلاته صحيحة، لأنه ليس بمتعمد، وإن جريانا على الذيل، قلنا صلاته فاسدة، لأنه لا ساهي ولا ناسي ولا لا يدري؛ فإن سبب وقوعه في المخالفة عدم تمكنه من الفحص، فلابد من قضاء صلاته لأنها صلاة فاسدة. إذن هناك منافاة بين ما يستفاد من الصدر وبين ما يستفاد من الذيل. وهذا كلّه بناءً على تفسير العمد بالمعذور وغير المعذور، لأن في العمد ثلاثة تفسيرات:

**المبنى الأول**: تارة يراد بالعمد، الملتفت للموضوع، كل من فعل فعلاً ملتفتاً إلى موضوعه فهو عامد، سواء كان جاهلاً بالحكم أو عالماً، معذوراً أو لا.

العمد بمعنى القصد، وقد أتى بفعل قاصداً له، فكل من أتى بفعل قاصداً له فهو متعمد، فعندما يقال الامام (ع): (أيّ ذلك فعل متعمداً) فبمجرد أن أضاف العمد إلى الفعل، فظاهر إضافة العمد إلى الفعل أنه صدر منه عن قصد. فالمراد بالعمد أن يصدر الفعل عن قصد واختيار، حتى لو كان غير متمكن من غير هذا الفعل يقال فعل ذلك متعمداً، فالمراد بالعمد: القصد.

**المبنى الثاني**: أن يراد بالعمد، من قامت الحجة ومن لم تقم عنده الحجة، من قامت الحجة عنده على عمل فخالفه فهو متعمد. ومن لم تقم الحجة عليه فهو ليس بمتعمد. فالمدار على قيام الحجة وعدم قيام الحجة.

**المبنى الثالث:** المعذورية وعدم المعذورية، إن كان معذوراً في تصرفه، فليس بمتعمد، وإن كان عالماً بالحكم والموضوع، لأننا إذا قلنا أن المراد بالعمد، من قامت عنده الحجة فلابُدّ أن نخص المتعمد بمن علم بالحكم والموضوع، حتى يقال قامت عنده الحجة. وغير المتعمد لم يعلم بالحكم أو لم يعلم بالموضوع أو لم يعلم بكليهما. أما على المبنى الثالث فالمراد بالمتعمد غير المعذور، لذلك من كان معذوراً فهو غير متعمد حتى لو كان عالماً بالحكم والموضوع، إذا كان معذوراً فليس بمتعمد. كشخص متردد في الحكم ولكن ليس بإمكانه ان يتعلم، فلأنه معذور نقول بانه ليس بإمكانه التعلم. فما هو المرجح لأحد هذه الثلاثة. هل المراد بالعمد من قصد الفعل؟ هل المراد بالعمد من قامت عليه الحجة؟ هل المراد بالعمد من ليس معذوراً؟ ما هو المرجح لتفسير العمد في الصدر بأحد الثلاث؟

**نقول: أولاً:** المرجح للثالث، هو الظاهر عرفاً، عندما يقال متعمد يعني غير معذور. **ثانياً:** أنه الانسب للسياق، سياق المقابلة بين المتعمد والناسي والساهي ولا يدري، ان المراد بالمتعمد غير المعذور كما ذكرنا امس، أنه يتصيد جامع انتزاعي بين هذه العناوين وهو من كان معذوراً.

**أو فقل:** القرينة على أن المراد بالعامد من ليس معذوراً، أنه لو شمله ذلك فإنه مخالف لمجموع سياق الروايات؛ إذ الظاهر أن هذه الرواية ليست منفكة عن رواية (لا تعاد)، بل هي من تطبيقات حديث (لاتعاد)، بمعنى أنّ لدينا كبرى وهي (لا تعاد الصلاة الا من خمسة) ولها تطبيقات عديدة، وهذه الرواية من تطبيقاتها. فإذا نظرنا لمجموع الروايات الواردة في تطبيقات حديث (لاتعاد)، استفدنا من مجموع هذه الروايات ان العامد من ليس معذوراً. منها: صحيحة عبد الله بن سنان: (إن الله فرض من الصلاة الركوع والسجود، ألا ترى لو أن رجلاً دخل الإسلام أجزأه أن يكبّر ويُسبّح ويصلي). يأتي الكلام عنه.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 124

ذكرنا في مناقشة السيد الداماد الذي افاد ان المناط في الاستدلال على عنوان العمد وعدمه، فمن جهر فيما ينبغي فيه الاخفات او اخفت فيما ينبغي فيه الجهر عمداً بطلت صلاته وإن لم يكن عن عمد فصلاته صحيحة فالمدار على العمد وغيره لا على العناوين الواردة في الذيل (ناسياً او ساهياً او لا يدري).

وذكرنا ان هناك مطالب ثلاثة في مناقشته:

**المطلب الاول**: قامت القرينة على أن الواقعة المروية واحدة، وذلك من خلال وحدة الطريق ووحدة المتن في الجملة. فإذا كانت الواقعة المروية واحدة، ولكن اختلف النقل، حيث نقل الصدوق والشيخ في الاستبصار بطريق معتبر اشتمال جواب الإمام (ع) على عنوان العمد. بينما نقل الشيخ في التهذيب بطريق صحيح عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد عن علي ابن حديد وابن ابي نجران عن حماد بن عيسى عن زرارة، وذكر الرواية، وليس فيها عنوان العمد؛ بل بين النقلين عموم من وجه، لا أن النسبة بين النقلين نسبة الأقل والأكثر، فإذا لاحظنا ما رواه الصدوق والشيخ في الاستبصار وجدنا أن السؤال المنقول قد اقتصر على الجهر والإخفات، حيث قال: عن رجل جهر فيما لا ينبغي الاجهار فيه واخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه). هذا السؤال فقط، والجواب: قد اشتمل على التفصيل بين العمد وغيره، فقال: (أيّ ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته وعليه الإعادة وإن فعل ذلك ناسياً او ساهياً او لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته). بينما في ما نقله الشيخ (قده) في التهذيب بعد ان ذكر السؤال اضاف اليه: (وترك القراءة فيما لا ينبغي القراءة فيه او قرأ فيما لا ينبغي القراءة فيه). هذا لم يكن موجوداً بحسب النقل الاول وهو موجود بحسب النقل الثاني، ولذلك الشيخ وضع هذه الرواية وذكرها في باب من ترك القراءة ناسياً او ساهياً، ولم يذكرها في باب من جهر في موضع الإخفات او اخفت في موضع الجهر، بل في من ترك القراءة، لاشتمال السؤال على ترك القراءة. وأقتصر في الجواب على هذين اللفظين: قال: (أيُّ ذلك فعل ناسياً أو ساهياً فلا شيء عليه) ولم يذكر (أو لا يدري). والنتيجة: لم يحرز ما صدر عن الإمام (ع) من حيث اشتمال الجواب على عنوان العمد أو عدمه. لعل ما صدر عنه (ع) انه قال كذا: إن فعل ذلك ناسياً او ساهياً او لا يدري فلا شيء عليه وإن لم يكن كذلك فقد نقض صلاته. فلعله لم يصدر عنوان العمد، بل صدر وإن لم يكن كذلك، غاية ما في الباب أن اختلاف النقل بالمعنى جعل في احد النقلين التعبير بعنوان العمد، وفي النقل الآخر عدمه. وبالتالي فدعوى أن المدار في الاستدلال على الصحة وعدمها على عنوان العمد وعدمه، محل تأمل.

**المطلب الثاني**: على فرض أنه ثبت لدينا أن ما صدر عن الإمام (ع) هو ما رواه الصدوق، وهو قوله: (أيُّ ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته وعليه الإعادة وإن فعل ذلك ناسياً او ساهياً او لا يدري فلا شيء عليه)، على فرض ان هذا هو الثابت. فقد قلنا ان بين الصدر والذيل من حيث المفهوم تنافياً. وذلك في موردين:

**المورد الأول:** المتردد غير المتمكن من الفحص، فإذا تردد المصلي بين أن وظيفته الجهر او أن وظيفته الإخفات، ولم يمكنه التعلم لضيق الوقت ولا يستطيع الا ان يصلي صلاة اما جهرية او اخفاتية، اي لا يمكنه ان يأتي بصلاة احتياطية. ففي مثل هذا الفرض إذا اقتصرنا على الذيل الذي قال: (ناسياً ساهياً لا يدري)، فهذا إذا جهر موضع الإخفات او بالعكس، فليس سبب المخالفة أنه لا يدري، بل سب المخالفة انه غير متمكن من التعلم أو الاحتياط، اذن لا يدخل تحت عنوان (لا يدري)ـ ومقتضى المفهوم (مفهوم الذيل) أن صلاته باطلة، ولكن اذا اعتمدنا على الصدر (أي ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته) فمقتضى المفهوم أن من ليس متعمدا فصلاته صحيحة وهذا غير متعمد، وإن لم يدخل تحت العناوين الثلاثة في الذي، إلا أن مفهوم الصدر يشمله، لأنه ليس بمتعمد، فمقتضى مفهوم الصدر صحة صلاته ومقتضى مفهوم الذيل بطلان صلاته، فهذا موضع تنافٍ بين الصدر وبين الذيل. **المورد الثاني:** المقصّر. وهو نوعان: الأول: ملتفت حين العمل. الثاني: غافل.

أما **النوع الأول:** من قصر، بأن كان التعلم لكن أهمل ذلك تقصيراً إلى أن جاء الوقت وهو ملتفت إلى أن هناك حكم يجهله، أي أنه مقصّر في التعلم وملتفت حين العمل إلى الحكم هل هو الجهر او الإخفات. فهل هذا عامد فتبطل صلاته؟ أم ليس بعامد؟ ذكر في بعض الكلمات، ان هذا عامد. والوجه في أنه عامد قرينتان:

**القرينة الأوُلى**: انه لو لم يشمله عنوان العامد ويدخل في حكم من بطلت صلاته للزم من ذلك عدم وجوب التعلم، لأن من لم يتعلم وجهر في موضع الإخفات مع التفاته حين العمل ومع ذلك نحكم بصحة صلاته، إذن فالنتيجة إنه لا يجب التعلم. فمقتضى صحة صلاته عدم وجوب التعلم، وعدم وجوب التعلم موجب للغوية جعل الشرطية والجزئية، اذ لا معنى لأن يكون جزءاً في الصلاة وشرطاً فيها ومع ذلك لا يجب تعلمه، فإن من الآثار الواضحة لوجوب الجزئية او الشرطية وجوب التعلم، فعندما يحكم بصحة صلاته مع تقصيره في التعلم، فلازم ذلك عدم وجوب التعلم، وعدم وجوب التعلم مساوق للغوية جعل الجزئية أو الشرطية. إذن هذه قرينة (لزوم اللغوية) على ان المقصر الملتفت داخل في العامد لا خارج عنه فيحكم ببطلان صلاته.

ولكن يكفي ثمرة في الجزئية او الشرطية فرض العمد[[79]](#footnote-79)، بأن يكون عالماً بالحكم والموضوع ومع ذلك لم يمتثل فإن أثر ذلك بطلان صلاته، وأما عدم وجوب التعلم فتخصيص وجوب التعلم بهذا المورد غير مستوحش، ولذا افتى جملة من الاعلام بان من أتم في موضع القصر تقصيراً بمعنى أنه لم يتعلم حكم المسافر وصلى تماماً في موضع القصر فإن صلاته صحيحة، فليس المدّعى الغاء تعلم احكام الصلاة وإنما المدعى تخصيص ما دلّ على وجوب التعلم بمسألة الجهر والإخفات. إن علمنا اتفاقاً بها، وإن لم يعلمها اتفاقاً فجهر في موضع الجهر او اخفت في موضع الجهر، صحت صلاته.

**القرينة الثانية:** ما ذكره السيد الداماد (قده) من أننا لو أخرجنا المقصر الملتفت والغافل عن العامد، لم يبق تحت العامد إلا من أتى بالعمل بقصد التشريع او من أتى بالعمل لا بقصد الامتثال. يقول: اذ لا يتصور في شخص عالم بالحكم وعالم بالموضوع ومتصدي للصلاة ومع ذلك يجهر في موضع الإخفات، بعد علمه بأن القراءة في المغرب جهرية، وأن هذه الصلاة صلاة مغرب، ولايكلفه الجهر في موضع الاخفات مؤمنة، فلا يحتمل في حقه أن يخف في موضع الجهر مع التفاته للحكم والموضوع معاً، إلا أن يفعل ذلك بقصد التشريع. أو أنه بقصد الامتثال، كما لو يقول اخفت لأن الاخفات اوفق بطبعي، فلا يتصور من العالم بالحكم والموضوع أن يخالف بقصد الامتثال، أما ان يخالف بقصد التشريع او يخالف لا بقصد الامتثال، أما يخالف بقصد الامتثال فهذا لا يتصور، وبالتالي فينحصر العامد فيمن خالف بقصد التشريع أو لا بقصد الامتثال، وهذا فرد نادر. فلازم ذلك حمل صدر الرواية على فرد نادر. مضافاً الى ان بطلان صلاته لا يستند الى عمده بل يستند الى قصد التشريع او يستند الى عدم قصد الامتثال، بينما ظاهر الرواية ان البطلان مستند للعمد لا لمنشأ آخر. إذن لازم هذا المدعى وهو اخراج المقصر الملتفت والغافل عن العامد حصر العامد فيمن أتى بالمخالفة بقصد التشريع او لا بقصد الامتثال، وهذا يترتب عليه محذوران: المحذور الاول: أنه مخالف لظاهر الرواية، فإن ظاهر الرواية استناد البطلان للعمد، لا استناد البطلان لمناشئ أخرى. المحذور الثاني: حمل الرواية على فرد نادر. فإن من يخالف بقصد التشريع أو لا بقصد الامتثال فرد نادر. فهذه قرينة ارتكازية تفيد أن العامد يشمل المقصّر الملتفت.

**ويلاحظ على ما افيد: أولاً:** صدور المخالفة العمدية بقصد الامتثال بقصد اصابة الواقع محتملة، فدعوى ان المخالفة العمدية غير محتملة الا بقصد التشريع او بقصد الامتثال، فهذا أول الكلام. فإن كثير من الناس يحصل لهم قيام الأمارة على حكم عنده، لكن يحتمل خطأ الأمارة. كأن يحتمل المكلف خطأ فتوى الفقيه، فيقول لكنني احتمل خطأ هذه الأمارة هي فتوى الفقيه، واحتمل ان الواقع هو الإخفات، فأخفت في المقام بقصد إصابة الواقع، أو برجاء إصابة الواقع، فهذا الشخص متعمد، قامت الحجة عنده على الحكم وهو ملتفت للموضوع ومع ذلك خالف ما قامت عليه الحجة متعمداً، وإذا صادف أنه خالف الواقع، صدق أنه جهر فيما ينبغي فيه الاخفات متعمداً، فدعوى انه لا يتصور المخالفة العمدية ممن التفت للحكم والموضوع إلا بقصد التشريع أو لا بقصد الامتثال، هذه الدعوى غير تامة.

**ثانياً:** لنفترض ان لازم إخراج المقصّر الملتفت عن العامد حمل العامد على الفرد النادر، وهو من اتى بالعمل بقصد التشريع او لا بقصد الامتثال. فقد ذكرنا سابقا لعل الندرة في طول النص لا في رتبة سابقة عليه، فلو كان وجود هذه الأفراد مع غمض النظر عن هذه النصوص هو في حد ذاته فرداً نادراً، لصح ان يقال بأن حمل اللفظ على الفرد النادر ربما يكون مستهجناً. ولكن لعل ندرة حصول ذلك بعد صدور هذه النصوص اي بعد ما نصّ الشارع على أن من خالف عمداً تبطل صلاته صارت المخالفة العمدية أمرا ًنادراً. فالندرة في طول هذه النصوص لا أن الندرة في رتبة سابقة عليها.

**ثالثاً:** المستهجن حمل المطلق على الفرد النادر. اما المدعي في المقام يقول بأن العامد لا مصداق الا الفرد النادر، فهذا ليس من باب حمل المطلق على الفرد النادر، ومن الواضح بأن بيان حكم الفرد النادر ليس فرداً مستهجناً. إذن ثبت لنا أنه لو أخرج المقصّر عن عنوان العامد في المقام فإنه لا يترتب عليه محذور.

**النوع الثاني:** المقصّر الغافل حين العمل. فقد ذكر السيد الداماد بأنه لا يشمله عنوان لا يدري، وإن كان هو حين العمل لا يدري لانه كان غافلا حين العمل او متعقداً صحته، فلا يشمله عنوان (لا يدري)، لأنّ سبب وقوعه في المخالفة تقصيره، وليس سبب وقوعه في المخالفة عدم درايته كي ينطبق عليه عنوان لا يدري. ويشمله عنوان العامد، لأنّ العرف يراه بمنزلة العامد حيث قصّر في المقدمات. لكن قد يقال بان حكم العرف بمنزلة العامد إنما هو من حيث الجزائي، أي ان العرف يقول لا فرق بين العامد والمقصر من حيث استحقاق العقوبة، أما أنه بمنزلة العامد في بطلان صلاته فهذا أولا الكلام. ولذلك إذا كانت النكتة في شمول العامد له تنزيل العرف منزلة العامد فهذه النكتة غير كافية في دخوله تحت عنوان العامد في مفاد هذه الرواية. إذن فمن المحتمل خروج هذا الفرض عن الصدر والذيل، وبالتالي فيمكن تصيد حكمه من نصوص وروايات أخرى.

**المطلب الثالث**: بعد فرض أن الرواية خالية عن الفاء، كما ذكر صاحب الوسائل. إذ لو كانت الرواية مشتملة على الفاء (فإن كان ناسيا او ساهياً او لا يدري فلا شيء عليه) لربما قيل أن الذيل تفريع على الصدر، فالمدار على الصدر. لكن قلنا في الدرس السابق أن جميع المصادر التي استند إليها صاحب الوسائل خالية من الفاء، والموجود فيها الواو (وإن كان ناسياً او ساهياً او لا يدري فلا شيء عليه). وبالتالي حيث إن الفاء غير موجودة، والعطف بالواو، فما هو المحتمل في الرواية؟ ذكر السيد الإمام (قده) في (كتاب الخلل) محتملات أربعة:

**المحتمل الأول:** أن يقال أن الرواية مشتملة على شرطيتين ولكل منهما منطوق ومفهوم، وبناءً على ذلك يقع التنافي بينهما في بعض الموارد، وتكون الرواية مجملة في هذه الموارد التي وقع التنافي فيها فيرجع في حكمها إلى الأدلة الأخرى. ا**لمحتمل الثاني**: ان يقال ان الرواية ليس لصدرها مفهوم ولا لذيلها. أما انه لا مفهوم لصدرها، فإن الإمام صرّح بالمفهوم، وقد ذكروا في بحث مفهوم الوصف أن المشرع إذا صرح بالمفهوم، فلا مفهوم، لأنه جعل المفهوم منطوقاً، وهنا في المقام صرح بالمفهوم فقال: (اي ذلك فعل معتمداً فقد نقض صلاته وعليه الاعادة)، ثم صرّح بمفهوم ما ليس متعمداً، قال: (وإن كان ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه)، فقد صرّح بمفهوم ما ليس بمتعمد، وبعد ان صرّح بالمفهوم فلم يبق مفهوم لصدر الرواية، وبما أن الذيل تفريع للمفهوم، إذن لا مفهوم للصدر ولا مفهوم للذيل. أما أنه لا مفهوم للصدر، فقد صرّح به منطوقاً، وأما انه لا مفهوم للذيل فلأنه مجرد بيان مفهوم الصدر. إذن الرواية لا مفهوم لصدرها ولا لذيلها. فيؤخذ بما ذكر في الذيل. **المحتمل الثالث:** أن يقال بأن لصدر الرواية مفهوم دون ذيلها، اي ما ذكره الإمام في الذيل اجلى مصاديق المفهوم لا انه تفريغ المفهوم، فإن المدار على المتعمد ومن ليس بمتعمد، لكنه ذكر بعض مصاديق من ليس متعمداً، لا أنه منحصر فيه حتى يقال قد فرّغ المفهوم فلا مفهوم، يبقى لصدر الرواية مفهوم من ليس بمتعمد، وما ذكر في الذي اجلى مصاديق المفهوم، وإلا المفهوم ما زال باقياً. **المحتمل الرابع:** ان الصدر له مفهوم، والصدر لا مفهوم له، لأنه على رواية الشيخ: الجملة التي اشتملت على أداة الشرط هي الذيل وليس الصدر، حيث قال في الصدر: (ايّ ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته وعليه الاعادة)، فليست هذه جملة شرطية حتى ينعقد لها مفهوم. بينما في الذيل قال: (وإن ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه)، وحيث إنه جملة شرطية ينعقد لها مفهوم.

**والصحيح:** انتفاء المحتمل الأخير، فإن قوله (أيّ ذلك فعل معتمداً) بمثابة الجملة الشرطية، فينتفي المحتمل الأخير. وأما المحتمل الأول وهو أن تكون هناك جملتان شرطيتان لكل منهما منطوق ومفهوم فبعيد، حيث وردا في في سياق ودليل واحد. فنحن بين هذين المحتلمين: أن لصدر الرواية مفهوماً وما ذكر في الذيل بيان لأجلى المصاديق، أو أن المولى فرّغ مفهوم صدر الرواية بذكر الذيل. ولكن يمكن القول: ان مقتضى المقابلة بين الفقرتين حيث لم تشتمل الرواية على التعبير بالفاء. فمقتضى المقابلة بين الفقرتين أن لا مفهوم لأحدهما. وأنه عندما قال (أيّ ذلك فعل متعمداً) فإن مقصوده بمن ليس متعمد هو ما ذكره في الفقرة الثانية، كما أن مقصوده في الفقرة الثانية عندما قال: وإن فعل ذلك ناسياً او ساهياً او لا يدري فإن مفهومه ان المقصود بعدم الثلاثة هو المتعمد الذي ذكر في الجملة الأولى، فمتقضى المقابلة ان لا مفهوم لإحداهما، وبالتالي فهناك شرطيتان يترتب الأثر على منطوق كل منهما، فما ذكرناه في المطلب الثاني من وقوع التنافي بينهما في بعض الموارد إنما يبتني على ثبوت المفهوم، فإذا لم يثبت المفهوم بمقتضى المقابلة إذن لا تعارض بين الصدر والذيل.

فنأتي لحكم المتردد غير المتمكن من الفحص و الإحتياط، نقول فهذا الرواية لم تتعرض لحكمه، لانه لا يدخل تحت عنوان العامد ولا يدخل تحت عنوان لا يدري، فيمكن استنباط حكمه من حديث (لا تعاد). وأما المورد الثاني وهو المقصر المتلفت أو المقصر الغافل حين العمل، إذا لم ندخلهما تحت عنوان العامد عرفاً فأيضاً يكون خارج عن منصرف الرواية ويقتنص حكمه من دليل آخر. يأتي الكلام في الجهة الرابعة، وهي ما اذا التفت الى انه جهر في موضع الاخفات وبالعكس وهو بعد لم يركع. فهل حكمه التدارك أم الاعادة؟ **وا**

### 125

**الجهة الرابعة:** من جهر في موضع الاخفات، أو أخفت في موضع الجهر وتذكر قبل الركوع، فحينئذٍ، هل يُحكم بصحة صلاته مع التدارك، أم لا يعتبر حتى التدارك؟ لأن التذكر صار قبل الركوع. وهذه المسألة تارة نبحث فيها على ما هو مقتضى القاعدة، وتارة نبحث فيها على ما هو مقتضى النص الخاص. فهنا مقامان للبحث: المقام الأول: ما هو مقتضى القاعدة فيمن جهر موضع الاخفات، أو اخفت موضع الجهر والتفت لذلك قبل الركوع. ومقصودنا بمقتضى القاعدة أي ما هو مقتضى الأدلة الأولية مع النظر إلى حديث (لا تعاد). فهنا ينبغي الرجوع اولاً إلى مسألة الجهر والإخفات، هل هما واجب في واجب، أم هما شرط في الصلاة، أم هما شرط في صحة القراءة. حيث إن المحتملات في الجهر والإخفات ثلاثة تعرّض لها الأعلام في محله. فإن بنينا على المحتمل الاول وهو أن الجهر والإخفات واجبان مستقلان لا هما شرط في صحة الصلاة، ولا هما شرط في صحة القراءة، بل هما من قبيل الواجب في الواجب. أي إذا قرأت فاجهر، فوجوب الجهر مورده القراءة وإن لم يكن شرطاً. وهذا ما احتمله السيد الداماد حيث قال لا يستفاد من الادلة ان الجهر اكثر من واجب تكليفي، لان الفقهاء استدلوا على وجوب الجهر والإخفات بالصلاة بفعل النبي (ص) انه كان يجهر في المغرب والجر ويخفت في الظهر والعصر، ومن الواضح ان فعل النبي لا يدل على الشرطية، فغايته أن الجهر والإخفات واجب مستقل في واجب، أما أنه شرط في الصحة فلا. وقد يستفاد هذا من رواية يحيى ابن اكثم القاضي، أنه سأل أبا الحسن الأوّل، ذكرت في (الوسائل، باب25، ابواب الصلاة، حديث3): (عن صلاة الفجر لمِ يجهر فيها بالقراءة وهي من صلوات النهار وإنما يجهر في صلاة الليل؟ فقال: لأن النبي (ص) كان يغلس بها فقرّبها من الليل). وكأن ملاك الحكم فعل النبي (ص) فلأنه قرّبها من الليل ناسب أن تكون جهراً، فقال السيد الداماد (قده) لا يستفاد من مثل هذا اللسان أكثر من التكليفي وهو أن الجهر والاخفات وجابان موليان تكليفيان في الصلاة، لا أكثر من ذلك. فبناءً على هذا المحتمل لو أن المكلف جهر موضع الاخفات أو اخفت موضع الجهر فصلاته صحيحة على كل حال عمداً أو سهواً، لان القراءة المأمور به في الصلاة قد حصلت وتامة، وسقط امرها، وإنما اخل بواجب تكليفي مستقل. فحتى لو كان ذلك عمداً فصلاته صحيحة، فلا فرق بين العمد والسهو الا ان في العمد آثم وصلاته صحيحة، وليس له التدارك، وإن كان ذلك قبل الركوع، لأنه لو تدارك لكان ذلك زيادة عمدية، فقد سقطت القراءة بسقوط أمرها.

**المحتمل الثاني**: أن يقال إن الجهر والإخفات شرط في صحة الصلاة، لا واجب مستقل ولا شرط في صحة القراءة، فحينئذٍ إذا أخل بهما عمداً بطلت صلاته. لأنه يعتبر الجهر و الإخفات حين القراءة كشرط في الصلاة لا كشرط في القراءة، فإن القراءة وان كانت صحيحة إلا إنه اخل بشرط في الصلاة، فيعيد صلاته. وأما إذا افترضنا انه أخل بهما سهواً أو جهلاً أو نسياناً، شمله حديث (لا تعاد)، لأنه لو أراد التدارك للزم الإعادة، باعتبار انه لا يمكنه التدارك بإعادة القراءة نفسها في نفس الصلاة إذ المفروض ان القراءة وقعت صحيحة، فلا يمكنه تدارك الجهر والاخفات إلا بإعادة الصلاة. وكل واجب صلاتي يلزم من تداركه اعادة الصلاة، يشمله حديث (لا تعاد) فإن معنى لسان (لا تعاد الصلاة) يعني لا تعاد الصلاة من واجب يلزم من تداركه اعادة الصلاة، فنفس قوله (لاتعاد) يدل على ذلك، وهذا واجب يلزم من تداركه إعادة الصلاة، فصلاته صحيحة ويمضي في صلاته.

**المحتمل الثالث:** ما ذهب اليه المشهور، من أن الجهر والاخفات شرط في صحة القراءة أي ان القراءة المأمور بها ما كانت جهرية أو اخفاتية، فهو شرط في صحة القراءة وقد افاد سيدنا (قده) بأن هذا نفسه المستفاد من صحيحة زرارة (إذا جهر فيما ينبغي الاخفات فيه أو اخفى فيما ينبغي الاخفاء فيه) نفس هذا اللسان دال على الشرطية في صحة القراءة. فإن نفس هذا التعبير (إذا جهر فيما ينبغي الاخفات فيه) يعني فيما ينبغي انبغاءً شرطياً لا انبغاءً تكليفياً، (أو أخفت فيما ينبغي الجهر فيه) يعني ما ينبغي الجهر انبغاءً شرطياً، فإن ظاهر هذه التعبيرات في المركبات الاعتبارية الارشد إلى الشرطية أو الجزئية، نفس هذا التعبير ظاهر في الشرطية وانهما شرطان في القراءة.

إذن بناء على هذا المحتمل لو كنا نحن وحديث لا تعاد. فإن كان فعل ذلك عمداً فما هي وظيفته؟ لا يمكن القول كما توهمه بعض العبارات من أن صلاته صحيحة ويتدارك بحجة أنه لم يخل بالسنة، إذ بعد لم يفت محل السّنة، فهذا الشخص ما أخل بالسنة كي تبطل صلاته لأن محل السنة لم يمضي بعد، فصلاته صحيحة ويتدارك. ولكن، بالنظر إلى ما دلَّ على قادحية الزيادة العمدية وهي صحيحة محمد بن مسلم، (من زاد في صلاته فعليه الإعادة) إذن عندما قرأ الفاتحة اخفاتاً في موضع الجهر عمدا بقصد الجزئية فقد زاد، فما وقع منه وقع زيادة عمدية، فهي مبطلة لا مجال للتدارك، وإن كان ذلك قبل الركوع. أما إذا كان ذلك عن سهو والتفت المكلف قبل الركوع إلى انه جهر أو اخفت سهواً، فهل يتدارك أم يمضي؟ فإنه يتدارك، لأن ما صدر منه من قراءة جهرية في موضع الإخفات وقع زيادة سهوية، لأنه ليس المأمور به، وما هو المأمور به قابل للاتيان به قبل الركوع فيتعين عليه التدارك بمقتضى اطلاق ادلة الجهر والاخفات، ولا يشمله حديث (لا تعاد)، إذ لا يلزم من التدارك إعادة الصلاة كي يشمله حديث (لا تعاد الصلاة).

**المقام الثاني**: ما هو مقتضى النّص الخاص (صحيح زرارة) عن حريز عن زرارة: (عن رجل جهر فيما ينبغي الاخفاء فيه أو أخفى فيما ينبغي الاجهار به؟ فقال: أي ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته وعليه الإعادة وإن كان ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه). وفي رواية الشيخ: (فلا شيء عليه وقد تمت صلاته). فبناءً على ثبوت هذه الالفاظ، فما هو مقتضى هذه الصحيحة. كلامنا في غير المتعمد جهر في موضع الاخفات التفت قبل الركوع، فهل يمضي أو يتدارك؟ فقد أفيد في كلمات الأعلام (قده) أنه لا يتدارك ويمضي فصلاته صحيحة، حتى لو كان الفاتحة والسورة بتمامها.

والسر في ذلك: ان هذا هو مقتضى اطلاق الصحيحة، وذلك بالالتفات إلى مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** أنه قال في الفقرة الأولى (أيُّ ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته)، مقتضى إطلاقها أنه حتى لو كان قبل الركوع إذا صدر عنه على سبيل العمد فقد نقض صلاته. أي ان الفقرة الأولى تشمل من تعمد قبل الركوع، مع انه قادر على التدارك، فصلاته باطلة.

**المقدمة الثانية:** مقتضى المقابلة مع الفقرة الاولى، حيث دلّت الفقرة الأولى على ان من جهر موضع الاخفات عمداً نقض صلاته وإن كان قبل الركوع، أن من جهر موضع الإخفات وإن لم يكن متعمداً فيمضي ولا شيء عليه، وان كان ذلك قبل الركوع. ولكن هل هناك إطلاق نتمسك به لإثبات عدم وجوب التدارك، مع أنه التفت قبل الركوع؟ فقد يذكر في المقام ثلاث قرائن على منع الإطلاق:

**القرينة الأولى**: إنه قال في الذيل: (وإن كان ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فقد تمت صلاته)، فإنه يصح التعبير بـ (وقد تمت صلاته) إذا تجاوز المحل. فإن المكلف إذا تجاوز المحل لا يمكنه التدارك إلا بإعادة الصلاة فيقابله قوله (فقد تمت صلاته). فالتمامية وعدم التمامية إنما تتصور إذا التفت في موضع إذا اراد التدارك اعاد الصلاة، لأنه إذا التفت في موضع لو أراد التدارك أعاد الصلاة، يقال له تمت صلاتك، يعني فلا إعادة عليك، أو لم تتم صلاتك فعليك الإعادة. وأما إذا التفت إلى ذلك في مورد الصلاة فيه تامة على كل حال، لأنه قابل للتدارك، فصلاته تامة على كل حال، لأنه قابل للتدارك فلا معنى لان يقال له قد تمت صلاته. إذن نفس تعبير الذيل يدل على أن نظر الرواية إلى موضع يتصور فيه الوصفان، إعادة الصلاة وعدم إعادتها، وهذا لا يتصور إلا إذا تجاوز المحل، بحيث يلزم من التدارك الاعادة.

وقد أجاب شيخنا الاستاذ (قده) في (مباني تنقيح العروة) عن هذه القرينة، ان قوله (فقد تمت صلاته)، يعني لا نقص فيها بلحاظ ما حصل، بحيث لا مبرر له للقطع والإعادة، فإن المكلف إذا شك في أثناء الصلاة، هل عمل عملاً يوجب بطلان صلاته أم لا؟ فيقال له تمت صلاتك، يعني بلحاظ ما صنعت لم يصدر منك ما يوجب البطلان كي يكون مبرراً للاستئناف. أو أن قوله (قد تمت صلاته) إرشاد إلى عدم حصول المفسد. فلا يستفاد منها القرينة المذكورة.

**القرينة الثانية:** ما ذكره السيد البروجردي بحسب تقرير تبيان الصلاة: فقد ذكر فيه: أن قوله في صدر الرواية (أي ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته وعليه الاعادة)، فبما أن المذكور في الجملة الأولى الاعادة، إذن فالمراد بالجملة الثانية في قوله (فلا شيء عليه) يعني فلا اعادة عليه، فإن مقتضى المقابلة أن المراد بقوله في الذيل (لا شيء عليه) يعني لا إعادة عليه، فالحكم الوارد في الصدر و الذيل هو الإعادة وعدم الإعادة، وبما أنّ الإعادة وعدم الإعادة إنما يتصوران بعد تجاوز المحل والا قبل تجاوز المحل لا يتصور ذلك، إذن الحكم ضيّق الموضوع، لنفترض أن قوله (جهر موضع الإخفات أو أخفت موضع الإجهار) لفظ مطلق يشمل ما قبل الركوع وما بعد الركوع، لكن الحكم ضيّق دائرة الموضوع، لأنّ الحكم أعاد أو لا يعيد، وحيث إن الحكم بالإعادة وعدم الإعادة إنما يكون له موضع بعد تجاوز المحل، فلا نظر للرواية إلا لفرض تجاوز المحل. نقول، الجواب عن هذا القرينة: ان عنوان الاعادة ليس الا مجرد كناية وارشاد لصحة الصلاة، فكأنه قال: أي ذلك فعل متعمداً بطلت صلاته، وإن لم يكن متعمداً فليست صلاته باطلة. لا ان المستفاد منه أنّ للإعادة وعدمها موضوعية وخصوصية كي يشكل قرينة على نظر الرواية إلى ما بعد تجاوز المحل. ومع أننا أجبنا عن هاتين القرينتين إلا أن الاعلام ذكروا ثلاثة أجوبة أخرى عن كلتا القرينتين: **الجواب الأول**: ما ذكره السيد الخوئي، من أنه إنما يتصور الإعادة أو وجوب التدارك لمن التفت قبل الركوع إذا كان دليل شرطية الجهر والاخفات دالاً على الشرطية الواقعية، أي لو كان الجهر والاخفات معتبر واقعاً في القراءة فيقال: أخلّ بالشرط، لأنه معتبر واقعاً في رتبة سابقة، فيقال إذا جهر فيما ينبغي الاخفات أو اخفت فيما ينبغي الجهر فقد أخلّ بالشرط الواقع، فهل يلزم التدارك أو يعيد الصلاة، بينما دليل شرطية الجهر والإخفات من الأساس قاصر لا يثبت الا اعتبارهما في فرض الالتفات. فالجهر والإخفات أساساً شرط ذكري وليس شرطاً واقعياً. فإذا لم يكن شرطاً واقعياً بل هو شرط ذكري، اصلاً لم يخل المكلف بشيء، فلو التفت أثناء الفاتحة أو بعدها، اثناء السورة أو بعدها، لم يخل بشيء، بل كل ما مضى وقع مطابقاً للمأمور به واجداً لشرطه، لأنّ الجهر والإخفات ليس شرطاً واقعياً وإنما هو شرط ذكري، فهو شرط حين الالتفات. فدليل الشرطية من الأساس قاصر. وقد استفاد ذلك من نفس الصحيحة، فإن قوله (ع): (أيُّ ذلك فعل متعمدا ًفقد نقض صلاته وعليه الإعادة)، ومقتضى المفهوم أن شرطية الجهر والإخفات معتبرة حال العمد، أي حال الالتفات إلى الحكم والموضوع، وبمجرد أن لا يكون ملتفتاً فلا شرطية.فالرواية ظاهرة في ان الشرطية في حدود العمد لا اكثر من ذلك. وما ذُكر في الذيل (وإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري) فهو مجرد تفريع على ما ذكر في الصدر، وأن المقصود من ليس عامداً، فإن من ليس عامداً فلا شرط في حقه بالنسبة إلى الجهر والإخفات، ولذلك قال: (وقد تمت صلاته). فإن المصحح لهذا التعبير (وقد تمت صلاته) أن صلاته لا ينقصها شيء، وأنه لم يخل بشيء، لأنّ الشرط أساساً ليس شرطاً واقعياً، وإنما هو شرط ذكري، فهو لم يخل وصلاته تامّة.

### 126

ما زال الكلام فيمن جهر موضع الاخفات او اخفت في موضع الجهر ناسياً أو ساهياً أو لا يدري، والتفت قبل ذلك الى الركوع، فهل يجب عليه التدارك أم لا؟ وقد ذكرنا سابقاً أن هناك عدّة وجوه لبيان عدم وجوب التدارك. ومن هذه الوجوه ما ذكره سيدنا (قده): من أن دليل الشرطية، شرطية الجهر والاخفات قاصر في نفسه، عن إثبات أنهما شرط واقعي، بل غايته أنهما شرط ذكري، فما لم يلتفت المكلف إلى الحكم والموضوع فالجهر والاخفات ليسا شرطاً في حقه، واستند الى صحيحة زرارة نفسه، فذكر ان ظاهر صحيح زرارة أن المناط في بطلان صلاته أن يجهر أو يخفت في غير الموضع عمداً، وأنه إن لم يكن متعمداً فلا شيء عليه. فالذيل لا موضوعية له، وإنما الموضوعية لصدر الرواية، وهي العمد وعدمه. **ويلاحظ على كلامه (قده): ما يبتني على مقدمتين: المقدمة الأولى:** إذا راجعنا مستندات المسألة نجد أن ما هو الدليل على لزوم الجهر والاخفات ليس هو صحيح زرارة، وإنما ما هو الدليل على لزوم الجهر و الاخفات مجموعة روايات يستفاد من مجموعها اعتبار ذلك مضافا الى استقرار سيرة المتشرعة على الجهر في صلوات الليل والاخفات في صلوات النهار ما عدا صلاة الفجر. وبيان ذلك بالإشارة لبعض هذه الروايات: فمنها: رواية يحيى ابن أكثم القاضي، أنه سأل أبا الحسن الأول (ع) عن صلاة الفجر لِم يجهر فيها بالقراءة وهي من صلوات النهار؟ وإنما يجهر في صلاة الليل؟ فقال: لأن النبي (ص) كان يغلس بها فقرّبها من الليل). فظاهر هذه الرواية مركوزية اعتبار الجهر في صلاة الليل دون صلاة النهار. ومنها: صحيحة الحلبي: إذا صليت خلف إمام تأتم به فلا تقرأ خلفه، سمعت قراءته أم لم تسمع، إلا أن تكون صلاةً تجهر فيها بالقراءة). فظاهر هذه الرواية المفروغية عن اعتبار الجهر في الصلوات دون البعض الآخر. ومنها: صحيحة جميل، قال سألت أبا عبد الله (ع): (عن الجماعة يوم الجمعة في السفر، فقال: يصنعون كما يصنعون في غير يوم الجمعة في الظهر، ولا يجهر الإمام فيها بالقراءة إنما يجهر اذا كانت خطبة). فظاهره الفرق بين صلاة الجمعة والظهر وان صلاة الظهر لا يجهر فيها بالقراءة. ومنها: صحيحة صفوان، قال: (صلّيت خلف أبا عبد الله (ع) أياماً، فكانت إذا كانت صلاةً لا يجهر فيها جهر ببسم الله الرحمن الرحيم وكان يجهر في السورتين معاً). مضافا لما ذكره السيد الخوئي (قد) في (ص379)، قال: بل تدل عليه السيرة القطعية المتصلة إلى زمان المعصومين (ع) الجارية على الجهر بالقراءة في صلاة الغداة والمغرب والعشاء والإخفات في الظهرين ولذلك يتعين موضوع الروايات.

إذن مقتضى النظر المجموعي لهذه الروايات مضافاً للسيرة القطعية نستنتج اعتبار الجهر في صلوات الليل مع الفجر والاخفات في صلوات النهار. فصحيحة زرارة (اذا جهر فيما ينبغي فيه الاخفات او اخفى فيما ينبغي فيه الجهر) ليست في مقام بيان الشرطية كي يقال بأنها هي الدليل على الشرطية وهي قاصرة عن إفادة الشرطية الواقعية، بل إن ظاهر سياقها التفريع على ما مضى من أدلة دلت على اعتبار الجهر والاخفات وإن ما هي بيان لحكم يتفرع على ذلك الاعتبار.

**المقدمة الثانية:** بما أن هذه الرواية ليست هي الدليل على الشرطية انما هي تفريع عليها، فلابد من النظر الى سياقها، كما ذكرنا سابقا، هل ان ظاهر سياقها في الصحة وعدمها على العمد؟ وان ما ذكر في الذيل انما هو بيان لمفهوم الصدر وإلا فلا موضوعية للنسيان أو السهو او الجهل، إنما ذكرهما الإمام لأنهما مصاديق لما ليس بمتعمد، ام ان ظاهر سياق الرواية ان لكل من الشرطتين موضوعية، فللنسيان والسهو والجهل موضوعية في الصحة وللعمد موضوعية في البطلان. ومقتضى ذلك أن لا ندور مدار العمد وحده، حتى يقول سيدنا (قده) ان من اخفى في موضع الجهر او جهر في موضع الاخفات قبل ان يركع ثم التفت قبل ان يركع فهذا ليس بمتعمد، وظاهر مفهوم الصدر أن هذه صلاته صحيحة، وأنه يمضي في صلاته، فإن هذه الاستفادة مبنية على أن المناط ما ذكر في صدر الرواية، وهذا هو أول الكلام.

**الوجه الثاني**: ما تعرّض له السيد البروجردي (قده) في (تبيان الصلاة) من أن الجملة الثانية على نسق الأولى، فهل الأولى مطلقة لما قبل الركوع أو خاصة بما بعد الركوع؟ وإذا رجعنا للجملة الأولى فإن الامام (ع) قال: (أيّ ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته وعليه الاعادة)، هل هذه الجملة خاصة بما اذا كان بعد الركوع؟ او مطلقة تشمل ما قبل الركوع؟ ظاهر إطلاقها ان من اخفى موضع الجهر او جهر موضع الاخفات عمداً فقط نقض صلاته، بعد الركوع أو قبل الركوع، لا فرق في ذلك، اي انه التفت الى عمده سواء بعد الركوع او قبله، مقتضى هذه العبارة الإطلاق ان صلاته تبطل على كل حال وان امكنه قبل الركوع. فبما ان الجملة الثانية على نسق الاولى والأولى مطلقة وشاملة لما قبل الركوع فالثانية كذلك، ومقتضى المقابلة حينئذ ان العمد مبطل للصلاة قبل الركوع او بعده وان عدم العمد من السهو أو النسيان او الجهل غير مبطل، بل لا شيء عليه قبل الركوع او بعده. وأما قوله (فعليه الإعادة) فلا يصلح أن يكون مضيّقاً للموضوع، لأن الحكم إنما يكون مضيّقاً لموضوعه ما لم نحرز الاطلاق في الموضوع، وأما إذا أحرزنا الإطلاق في الموضوع فلا معنى لجعل الحكم قرينة على ضيق الموضوع، ونحن قد أحرزنا الإطلاق في الجملة الأولى، وإن من جهر متعمداً أو اخفى متعمداً تبطل صلاته بمجرد ذلك، سواء التفت الى التدارك قبل الركوع أم لا.

لكن، يرد على هذا الوجه سؤال: غاية ما تفيد الرواية بمقتضى المقابلة ان من تعمد أبطل صلاته، ومن لم يتعمد فصلاته صحيحة، أما أنه لا يجب عليه التدارك، فمن أين نستفيد ذلك؟ فقد يقال: إن غاية المقابلة التي تستندون إليها وأن الجملة الثانية على نسق الأولى وغرارها أن من فعل ذلك متعمداً بطلت صلاته، ومن فعل ذلك عن غير عمد صحت صلاته، اما انه لا يجب عليه التدارك اذا التفت قبل الركوع فمن اين يستفاد؟ لذلك ذهب البعض الى ان مقتضى الاطلاق المقامي ان لا شيء عليه لا اعادة ولا تداركاً، لان المولى في مقام الافتاء ومقتضى كونه في مقام الافتاء كونه في بيان الوظيفة، فلابد من الالتفات لسائر الملابسات والحيثيات، فبما أنه في مقام بيان الوظيفة العملية فحيث لم ينبّه على التدارك مع كونه أمراً يلتفت اليه بنحو واضح، فهذا يعني انعقاد الاطلاق المقامي، ومعنى الإطلاق المقامي أن لا تدارك عليه.

**الوجه الثالث:** أن يقال سلّمنا بالإشكال في هذا الوجه، وأن انعقاد الإطلاق المقامي محل تأمل. ولكن، قد يقال ان مقتضى الإطلاق اللفظي هو ذلك، بلا حاجة الى التشبث بالإطلاق المقامي، اي ان قوله (ولا شيء عليه) ظاهر في نفي وجوب التدارك، لان مقابل السلب الكلي الإيجاب الجزئي، فلو كان تصح صلاته لكن يجب عليه التدارك لم يصح أن يقول: لا شيء عليه. فإن ظاهر قوله لا شيء عليه، السلب الكلي. فقوله (لا شيء عليه) ظاهر في أنه لا شيء عليه لا إعادة ولا تداركاً. خصوصاً مع عطف قوله ( لا شيء عليه وقد تمت صلاته) في إشارة الى انه لم يصدر منه اي نقص البتة. فإن تعقيب بـ (لا شيء عليه وقد تمت صلاته) في احدى الصحيحتين ظاهر في أنه ليس عليه تدارك ولا إعادة.

**فإن قلت:** أن مقتضى المقابلة بين الفقرتين حيث جعل الحكم في الفقرة الأولى (فعليه الاعادة) أن المراد بقوله (فلا شيء عليه) في الفقرة الثانية ان لا اعادة لا أن لا تدارك عليه. **قلت:** إنه يكفي في المقابلة المغايرة في الجملة، ولا حاجة إلى المغايرة في تمام التفاصيل، فيكفي في ان هذا مقابل لذلك أن هذا يعني أن لا شيء في عهدته لا اعادة ولا تداركاً ومع تنحفظ المقابلة بين مفاد الفقرة الثانية ومفاد الفقرة الأولى. **فالصحيح** أن هذه الوجوه وافية بتمامها او ببعضها في أن من جهر في موضع الاخفات او أخفى في موض الجهر ناسياً او ساهياً او لا يدري، فالتفت لذلك قبل الركوع فان صلاته تامّة فلا اعادة عليه ولا تدارك.

**القرينة الثالثة:** التي ادعي على اساسها ان الرواية غير مطلقة ولا تشمل الى من التفت انه اخل قبل الركوع: ان يقال: أن الصحيحة الثانية التي رواها الشيخ على هذه الفقرة (قال: قلت له رجل جهر بالقراءة فيما لا ينبغي الجهر فيه او اخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه وترك القراءة فيما ينبغي القراءة فيه، أو قرأ فيما لا ينبغي القراءة فيه؟ فقال: أي ذلك فعل ناسياً او ساهياً فلا شيء عليه).

فان هذه الصحيحة تضمنت سؤالاً آخر وهو من ترك القراءة مع أنه ينبغي القراءة. فلو التزمنا بإطلاقها لكان لازم ذلك الى ان من ترك القراءة والتفت إلى ذلك قبل الركوع فإنه لا يتدارك. وهذا ما لم يقل به أحد. إذن بالنتيجة: لو التزمنا بإطلاق هذه الرواية لمن التفت قبل الركوع لكان لازم ذلك ان نلتزم أن من ترك القراءة ناسيا او ساهيا فالتفت إليه قبل الركوع فإنه لا شيء عليه، وهذا مما لا يمكن الإلتزام به، فعدم الالتزام به قرينة على نظر الرواية لمن التفت بعد تجاوز المحل. او فقل: اشتمال الرواية على هذا الحكم مانع من احراز اطلاقها لمن التفت قبل الركوع.

**وقد يجاب عن القرينة بجوابين: الجواب الاول:** أن السؤال الوارد من ترك، ولا يصدق انه ترك القراءة اذا التفت قبل تجاوز المحل، إنما يصدق انه ترك القراءة اذا مضى محل القراءة، فالسؤال نفسه لا يشمل من التفت قبل تجاوز المحل بينما السؤال الذي قبله يشمل بإطلاقه من لم يتجاوز المحل، فلا يصلح ذلك مانعاً من العمل بإطلاق الرواية. **الجواب الثاني:** فإذا سلمنا بانه يصدق ترك القراءة لمن التفت لعدم القراءة قبل الركوع، فهناك جواب: نعم، لو كنا وإطلاق الرواية لعملنا بهذا الإطلاق، وقلنا من ترك القراءة والتفت إلى ذلك قبل الركوع فإن صلاته تصح ولا شيء عليه. لكن ورد مقيّد لهذه الرواية فنعمل بذلك المقيد، وهي عدة روايات:

**منها:** موثقة سماعة، في (ص264): (سألته عن الرجل يقوم في الصلاة فينسى فاتحة الكتاب؟ قال: فليقل استعيذ بالله من الشيطان الرجيم إن الله هو السميع العليم ثم ليقرأها ما دام لم يركع فإنه لا صلاة له حتى يقرأ بها في جهر أو إخفات فإنه إذا ركع أجزأه إن شاء الله تعالى).

### 127

### **المسألة الثانية والثلاثين**: (من لا يُحسن القراءة يجب عليه التعلّم).

وقد تعرّض لها السيد الخوئي (قده) في (ج14، ص412). فقال سيد العروة (قده):

(من لا يُحسن القراءة يجب عليه التعلّم وإن كان متمكناً من الإئتمام، وكذا يجب عليه تعلم سائر أجزاء الصلاة، فإن ضاق الوقت مع كونه قادراً على التعلم فالأحوط الإئتمام إن تمكّن منه). **والكلام في جهات:**

**الجهة الأولى**: هل أن وجوب التعلّم شرعيٌّ أم عقليٌّ؟ وعلى فرض أنه شرعيّ، فهل هو نفسي؟ أم غيري؟ أم طريقي؟ وعلى فرض كونه عقلياً، فهل هو إرشاد إلى عدم معذرّية الجهل؟ أم أنه حكم عقلي عملي بضرورة التعلم حذراً من تفويت التكاليف الإلزامية. فهناك من قال بأن وجوب التعلم شرعي. وذهب المحقق الأردبيلي وتلميذاه إلى أنه واجب نفسي، تشبثاً من دلّ على أن طلب العلم فريضة، بدعوى دلالته على مطلوبية التعلم في نفسه، وإن أحرز المكلف عدم ابتلاءه بالمسائل. وإن أحرز المكلف أنه لن يخالف الواقع مع ذلك يجب التعلم.

وذهب بعض آخر كما نقله الشيخ الاعظم في الرسائل: إلى ان هذه الروايات منصرفة لعلم المتعقدات فهو الفريضة، وأما وجوب تعلم الاحكام الشرعية وكيفية امتثالها فهو واجب غيري، أي من باب المقدميّة لإحراز الامتثال. بينما ذهب جمع ثالث كسيدنا الخوئي (قده) إلى أن وجوب التعلم وجوب شرعي طريقي، أي بداعي تنجيز التكاليف الواقعية المحتملة في حق المكلّف. فالمكلّف إذا احتمل ثبوت تكليف فقبل الفحص عن ذلك التكليف كما يجب عليه عقلاً الفحص عنه من باب لزوم دفع الضرر المحتمل يجب عليه شرعاً الفحص عنه، من باب أدلة وجوب التعلم، فإنّ مفادها تنجيز التكاليف المحتملة في فرض الجهل والاحتمال. لذلك يرى سيدنا (قده) أنه لا فرق في وجوب التعلم بين ما قبل الوقت وما بعد الوقت، بينما على القول الثاني وهو وجوب التعلم وجوباً غيريا مقدميّاً، إنما يجب بعد دخول الوقت وفعلية التكليف في حقه. بينما إذا قلنا بالوجوب الطريقي الذي يعني تنجيز التكاليف المحتملة، فلا فرق في ذلك بين ما قبل الوقت وما بعده.

**ولكن الصحيح:** أن وجوب التعلم عقلي، لا بمعنى أنه مجرّد إرشاد من العقل النظري بأن الجهل غير معذّر، بل بمعنى حكم العقل بضرورة تعلم الأحكام المجهولة حذراً من تفويت التكاليف الإلزامية في ظرفها أو تفويت الأغراض اللزومية في ظرفها. وما ورد من الروايات الشريفة مؤكد لحكم العقل لا أنه تأسيس لحكم شرعي. **فمنها**: قوله (ع): (يُسئل العبد يوم القيامة ما عملت؟ فيقول: ما علمت، فيقال: هلا تعلمت حتى تعمل ولله الحجة البالغة). فإنما تكون له الحجة البالغة إذا كان من عقله إلزام من ذلك فيكون تنبيهه على ما يقتضيه عقله حجة بالغة لله تعالى. وقد بحثنا ذلك في الأصول في باب شرائط جريان البراءة.

**الجهة الثانية:** بعد المفروغية عن وجوب التعلم شرعا أو عقلاً، لا إشكال هل أنه يجب تعييناً؟ أم تخييراً؟ لا ريب أن المكلّف إذا كان قادراً على الاحتياط، بأن يُكرر العمل حتى يحرز الامتثال، فإنه لا يجب عليه التعلّم، إذن وجوب التعلم بالنسبة للمتمكن من الاحتياط وجوب تخييري لا تعييني، وما ذكره المحقق النائيني من أنّ مشروعية الاحتياط منوطة بما إذا لم يلزم التكرار لأنه إذا لزم التكرار يُعد لعباً بأمر المولى، كمن يُصلّي من أول الوقت إلى آخر الوقت، كي يحرز الصلاة الصحيحة. فقد أجيب عنه في الأصول: بأن تكرار الامتثال بغرض احراز الواقع ليس لعباً، وعلى فرض أنه لعبٌ فاللعب في كيفية الامتثال لا يعني أن الامتثال الواقعي بأحد الأفراد لعبٌ، كي يتنافى مع مقرّبية العمل. إذن الوجوب تخييري كما ذكر في التقليد.

**الجهة الثالثة:** إذا لم يتمكن من الاحتياط، فهل يجب عليه التعلم تعييناً أم لا؟ والكلام هنا في ثلاث صور:

**الأولى**: ما قبل الوقت. **الثانية:** في سعة الوقت. **الثالثة**: في ضيق الوقت.

**الصورة الأولى**: ما إذا لم يصبح الوجوب فعليّاً، كما إذا لم يدخل الوقت ولم يكن الوجوب فعلياً. كما إذا لم يدخل الوقت فلم تجب الصلاة وجوباً فعلياً وهو لا يعرف أجزاء الصلاة أو لا يعرف كيفية القراءة الصحيحة، فهل يجب عليه قبل دخول الوقت أن يتعلم أم لا؟ وفرضنا أنه لا يتمكن من الاحتياط بعد دخول الوقت. فإن قلنا بأن الوجوب نفسي، أو أن الوجوب طريقي فلا إشكال في وجوبها، بخلاف ما لو قلنا ان الوجوب غيري، أما إذا قلنا بأنّ الوجوب عقلي، فقد ذكر بعض الأعاظم (قده): أنه لا يجب التعلم قبل الوقت بناءً على أنه عقلي إلا من باب المقدمة المفوتة وهذا يكون إذا أحرزنا أن مِلاك الصّلاة التامّة تامٌّ في ظرفه، سواء كان المكلف عالماً أم جاهلاً، فإن الصلاة الجامعة لأجزائها وشرائطها ذات غرض لزومي حتى من المكلف الجاهل.

فالملاك تامٌّ في ظرفه، أي ليس اتصاف الصلاة بالملاك متوقفاً على التعلّم، بل اتصاف الملاك بالصلاة قائم، تعلّم أم لم يتعلّم، فإذا احرز ذلك وأحرز أنه إن لم يتعلم لم يحقق الامتثال، فهنا يجب عليه قبل دخول الوقت أن يتعلم من باب حكم العقل بقبح تفويت الغرض اللزومي للمولى في ظرفه. فإن العقل كما يحكم بقبح تفويت الغرض اللزومي الفعلي يحكم بقبح تفويت الغرض اللزومي في ظرفه المستقبلي. ولكن الصحيح أن لا فرق بين موارد الإحراز وموارد الاحتمال. فإننا إذا بنينا على أنّ وجوب التعلم عقلي بمناط ضرورة حفظ اغراض المولى وتكاليفه اللزومية، بمعنى كما يحكم العقل بقبح التفويت يحكم العقل بلزوم الحفظ، لأننا لو اقتصرنا على حكم العقل بقبح تفويت الاغراض اللزومية فإذا شك فلا يحكم العقل، بخلاف ما اذا قلنا بان العقل حاكم بلزوم حفظ الاغراض اللزومية وحفظ التكاليف الإلزامية اذا سلمنا بذلك بمقتضى حق المولوية فإذا احتمل المكلف أنه لو لم يتعلم قبل الوقت فمن المحتمل عدم حفظه للغرض اللزومي في ظرفه، فإنه حينئذٍ يجب عليه التعلم. بناءً على الوجوب العقلي.

**الصورة الثانية:** إذا دخل الوقت وكان واسعاً، بحيث يمكنه التعلم والصلاة التامة. والمفروض انه لا يمكنه الاحتياط، فهل يجب عليه التعلم حتى مع التمكن من الإئتمام أم لا؟ قال سيد العروة: إذا كان المكلف قادر على الإئتمام، فهل يجب عليه التعلم حتى مع التمكن من الإئتمام؟ أم لا؟ ولابدّ من الإشارة حينئذٍ إلى ما ذكره سيد المستمسك (قده) من أنّ التعلم نحوان:

1ــ تعلم النطق الصحيح. 2ــ تعلّم الفارق بين الصحيح والفاسد. فهل يطلب من غير العربي أن يتعلم النطق الصحيح للقراءة أم لا؟ بل يتعلم ما هو الفرق بين الملحون وغيره والصحيح والفاسد؟ فهل يُطلب من غير العربي أن يتعلم النطق الصحيح للقراءة؟ أو يتعلم ما هو الفارق بين الملحون وغيره والصحيح والفاسد؟ فقد ذكر سيد المستمسك (قده) أنّ النحو الثاني من التعلم أنّ يعرف هذا ملحون أو غيره، فهذا واجب عقلي إرشادي، من باب حفظ الامتثال لو تعرّض لخلل. أمّا إذا كان يعرف أنه لا يتعرّض إلى هذا الأمور، فهذا الشّخص لا يجب عليه إلا النحو الأول من التعلم، وهو أن يتعلم النطق الصحيح وإن لم يدر ما هو الصحيح وما هو الفاسد، فهذا هو محل الكلام، وإلا النحو الثاني واجب عقلاً إذا كان في معرض الخلل لشبهة مفهومية أو مصداقية.

فمحل الكلام في النحو الأول، وبالتالي فهل يجب على غير العربي أو العربي البدوي أن يتعلم النطق الصحيح مع قدرته على الإئتمام؟ ذكر سيد العروة، بأنّه يجب عليه ذلك. وخالف في ذلك أغلب المعلقين على العروة بأنّه لا يجب مع قدرته على الإئتمام. واُنيطت المسألة بالوجوب النفسي وعدمه، فإن قلنا أن التعلم واجب نفسي تم ما ذكر سيد العروة من ان المسألة لا ربط لها بإحراز الامتثال حتى يحرزه عن طريق الائتمام، بل يجب عليه التعلم على كل حال. وأمّا إذا قلنا بأنّ التعلم واجب توصلي شرعاً أو عقلاً لإحراز الامتثال فاذا امكنه احراز الامتثال عن طريق الإئتمام فلا يتعين عليه ذلك. ولكن شيخنا الأستاذ (قده) في (مباني التنقيح): أفاد توجيهاً لكلام سيد العروة (قده) وهو أنه: لا يمكن الإتكاء على الإئتمام، لأن المكلف لا يُحرز الإئتمام الصحيح في جميع الصلوات، فلعله لا يوفق للإئتمام، أو لعله لا يُوفّق للإئتمام في تمام الصلوات، أو ربما يمضي الوقت وهو نائم فيضطر للصلاة قضاءاً. إذن فالاتكاء على الأئتمام كطريق لإحراز الامتثال اتكاء على طريق غير مضمون، وبالتالي فلا ينفع في رفع اليد عن وجوب التعلم.

ولكن ما فرض منه (قده) خروج عن محل الكلام، فإنّ محل الكلام عندما يقال هل يجب التعلّم مع التمكن من الإئتمام، لا لموضوعية للإئتمام، وإنما المقصود هل يجب التعلم مع التمكن من إحراز الإمتثال بطريق آخر ولو عن طريق المتابعة لآلة التسجيل أو التلفاز. فلو فرضنا أن شخصاً يمكنه أن يصلي وهو يستمع لصوت وعبره أن يشاهد أجزاء الصلاة وكيفية القراءة ويمشي على طبقها. فهل يجب التعلم مع التمكن من احراز الامتثال بطريق آخر أو لا يمكن؟

لذلك يقال لا يجب التعلّم إلا بناءً على الوجوب النفسي وليس كذلك.

**الصورة الثالثة:** ما إذا ضاق الوقت. وهنا فرضان: **الأول:** فرض العاجز القاصر. **الثاني**: فرض العاجز المقصّر.

**أمّا الفرض الأول:** أي أنّ الشخص قاصر، إما لكونه حديث عهد بالإسلام والتعلّم يتطلب منه مؤنة أكثر من الوقت. فهل يجب عليه الإئمام أم لا؟ وهو قادر على احراز الامتثال عن طريق الإئتمام؟ فقد اُنيطت المسألة في بعض الكلمات بأنّ الإئتمام مسقط أو عِدل؟

لا كلام في أن الصلاة واجتب تعييني له أفراد، في البيت أو المسجد، فرادى جماعة، وإذا تعذر أحد الأفراد تعيّن الفرد الآخر، إنما الكلام في الوجوب الضمني، لأنه يجب على المكلف أن يقرأ في صلاته وجوباً ضمنياً، هل أن الوجوب الضمني وجوب له فردان: القراءة بنفسه، أو قراءة الإمام. فهو واجب له فردان، يجب عليك في الصلاة أن توجد قراءة إما بنفسك أو بإمام عدل. فيكون قراءة الإمام أحد فردي الواجب. أم أن قراءة الإمام مسقط وليس احد الفردين. يعني يجب عليك في الصلاة أن تقرأ إن لم تأتم. فالإئتمام مسقط للقراءة عنه لا أنه أحد فردي الواجب.

وتظهر الثمرة بين المسقطية والعدلية، فإن قلنا بالمسقطية جاز الإئتمام بما لا تصح قراءته بعد ركوع الركعة الثانية، فإذا ركع الإمام في الركعة الثانية فقد فات محل القراءة، فلو كبّر وأتم به صحت صلاته؛ لأنّ الإئتمام مسقط للقراءة والمفروض أنه فات محلها، فلأجل ذلك تكون صلاته صحيحة مع إمام لا تصح قراءته إذا كان إماماً عدلاً بعد فوت محل القراءة. فإذا قلنا بالمسقطية، فقد قالوا بأنه لا يجب عليه التعلّم؛ لأنّ وجوب التعلّم فرع وجوب القراءة، ولا تجب القراءة إن أئتم، فلا يجب عليه التعلّم. بينما إذا قلنا أن قراءة الإمام عِدلٌ، بمعنى أنه يجب على المكلف على كل حال إما بنفسه أو بقراءة إمام، إذن بالنتيجة، حيث تعذّر عليه الفرد الأول وهو قراءته بنفسه، فيتعين عليه الفرد الآخر وهو الإئتمام بإمام صحيح القراءة.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 128

وصل الكلام إلى: من ضاق عليه الوقت، وكان عاجزاً عن تعلّم القراءة، وكان متمكناً منا الإئتمام، فهل يتعيّن عليه الإئتمام أم لا؟

وذكرنا أن هنا مقامين للبحث:

**المقام الأول:** هل أن المسألة منوطة بكون الائتمام مسقطاً أو كون الإئتمام عِدلاً.

**المقام الثاني:** على فرض أن الإئتمام عِدلٌ، فهل هناك أدلة خاصّة يستفاد منها ان العاجز عن القراءة الصحيحة لا يجب عليه الاتئمام وان تمكن منه.

**أما المقام الأول**: وقع البحث في هذه الكبرى الفقهية، وهي: هل أن الإئتمام مسقط لوجوب القراءة على المأموم؟ أم أن الإئتمام عِدلٌ؟ بمعنى أن الواجب على المكلف الجامع بين الفرادى والإئتمام. وإذا تعذّر أحد فردي الجامع تعيّن آخر. لكن هذه الكبرى الفقهيّة ترتب بكبرى أصولية أيضاً.

وباعتبار أن منهجنا هو ربط الفقه بالأصول في كل مورد له ربط، نرجع الى الكبرى الأصولية وهي: إذا دار الامر بين كونه مسقطاً أو كونه عِدلاً، فما هو الوظيفة الأصولية، حيث ذكرت هذه المسألة من صغريات الامر بين التعيين والتخيير من حيث المجعول.

وذكرنا في بحث الاصول أن لهذا البحث امثلة موجودة.

ومنها: لو فرضنا أن المسافر قصد الإقامة في بلد، وقبل أن يصلي رباعيةً التفت إلى أنه ضاق وقت الصلاة فلا يتحمل الا مقدار اربع ركعات. فإن بقي على قصد الإقامة فاتته الظهر، اذ المفروض ان الوقت لا يتحمله الا اربع ركعات، فإن كان باقياً على قصد الإقامة فهو مطالب بالتمام، وبما أنه مطالب بالتمام فهو غير قادر فعلاً على أن يصلي صلاتين رباعيتين؛ لأنّ الوقت لا يتحمل الا مقدار أربع ركعات، إذن الظهر فاتت عليه فيتعين أن يصرف الوقت في العصر، وإن عدل عن قصد الإقامة، تمكن من ظهر وعصر في الوقت. فهل يجب عليه شرعاً أن يلغي قصد الاقامة حتى يتمكن من أداء صلاتين ظهراً وعصراً في الوقت؟ أم لا يجب عليه، فيقول قصدت الاقامة وان فاتتني الظهر. فيقال حينئذٍ ان المسألة مبتنية على المسقطية العدلية.

فإن قلنا فقهاً: إن الواجب على المكلف الجامع كما اختاره السيد الخوئي في بعض بحوثه وتبناه السيد الشهيد: ان الواجب على المكلف الجامع بين صلاة تامة حال الحضر او صلاة قصر حال السفر، والمفروض أن الجامع ذو فردين، تامة للحضر، وقصر للسفر. فيقول المكلف بما أنني مطالب بالجامع وأنا لا أستطيع أن آتي بصلاتين تامتين رباعيتين في الوقت، فمقتضى أنني مطلوب بالجامع وقد تعذر عليه احد فرديه تعيّن الفرد الآخر، فيتعين ان اصلي قصرين، إذن يجب علي أن الغي قصد الإقامة، لأنه تنجز علي الجامع في الوقت وأنا قادر على أحد فرديه، فبعد أن تنجز علي الجامع وأنا قادر على أحد فرديه إذن يتعين عليّ هذا الفرد بعد تعذّر الفرد الآخر. فيجب عليّ إنطلاقاً من تعيّن الفرد الآخر أن الغي قصد الإقامة وآتي بصلاتين قصرين، ظهراً وعصراً[[80]](#footnote-80).

أما إذا قلنا كما هو المشهور في كلمات الفقهاء: أن المكلف يجب عليه تكليفان لا جامع بينهما. أي يجب صلاة تامّة إن حضر، وصلاة قصر إن سافر، فهناك موضوعان وتكليفان. الحاضر يجب عليه التمام والمسافر يجب عليه القصر، فهناك تكليفان لموضوعين، لا ان المكلف مكلف بالجامع بينهما. أو فقل أن الواجب التعييني الأولي على المكلّف هو التمام، والقصر حال السفر مسقط، وإلا الواجب التعييني الاولي عليه هو التمام، وهو القصر حال السفر مسقط. فبناءً على ذلك يقول المكلف الواجب الأولي عليه هو التمام، وصلاة القصر في السفر مجرد مسقط، فإذا كانت صلاة القصر في السفر مجرد مسقط لا يجب علي تحصيل المسقط فلا يجب علي الغاء قصد الاقامة.

إذن بالنتيجة إن قلنا أن هناك واجباً وهو الجامع بين التمام والقصر وقد تعذر الأول في الوقت تعين الثاني وإن قلنا أن الواجب الأولي التعييني التمام وصلاة القصر في السفر مسقط له فلا يجب علي تحصيل المقصد.

فإذا وصلنا إلى الشك، كما لو شكّ المكلف في أنه هل يجب عليه الآن إلغاء قصد الإقامة من أجل أن يحقق ظهراً وعصراً في الوقت؟ او لا يجب عليه قصد الاقامة وأنا معذور في فوت الظهر وصرف هذا الوقت في العصر، لأنّ النتيجة هي الدوران بين العدلية والمسقطية هو الشك هل يجب عليه الغاء قصد الإقامة ام لا يجب؟ فهو من دوران الأمر بين التعيين والتخيير في أنه هل هو مخير بين إلغاء قصد الاقامة او ابقاءه، وبين ان يتعين عليه الإلغاء فيجري البراءة عن الإلغاء. هذا المثال الأول للبحث الأصولي.

**المثال الثاني:** وهو أن شخصاً عاجزاً عن القراءة الصحيحة، وقد ضاق عليه الوقت ولا يتمكن من الاحتياط، وعندما نقول إنه عاجز عن القراءة الصحيحة فمقصودنا أنه عاجز عنها ولو بالتلقين او المتابعة. فهو إما أن يقرأ قراءة ملحونة او غيرها أو يأتم، ليس له خيار إلا ذلك.

فإن قلنا إن الإئتمام عِدلٌ، أي أن الواجب على المكلف الجامع بين الصلاة فرادى مع قراءة صحيحة أو الإئتمام بإمام صحيح القراءة. فإذا كان الوجب علي هو الجامع وقد تعذر احد فرديه وهو الصلاة فرادى بقراءة صحيحة اذن تعين عليه الفرد الآخر وهو الإئتمام.

وإن قلنا أن الإئتمام مسقط لا عِدلٌ، أي ان الواجب التعييني الأولي هو صلاة الفرادى بقراءة صحيحة غاية ما في الباب ان أئتممت بإمام صحيح القراءة سقطت عنك القراءة فالائتمام مسقط لا عِدلٌ ولا يجب علي تحصيل المسقط، فإذا الأمر بين المسقطية والعدلية، لا ندري أن الإئتمام عِدلٌ فيتعين عليه، مسقط فلا يتعيّن عليه؟ إذن فهو من باب دوران الامر بين التعيين والتخيير.

فهذا الكلام كله من حيث الكبرى. وأما من حيث الصغرى الفقهية، هل أن الإئتمام مسقط؟ ام أن الإئتمام عدِل؟ فقد ذكر المحقق النائيني في أصوله وذكر السيد الخوئي في فقهه، أن الإئتمام مسقط، وليس عدل. مع انه ناقش النائيني في الأصول ويظهر منه في الأصول ان الإتئمام عدل وليس مسقطا، لكنه في الفقه اختار ان الإئتمام مسقط. وبيان ذلك بطرح دليلين على المسقطية:

**الدليل الأول:** ما ذكره النائيني (قده) أن ما ورد عن النبي (ص): (سين بلال شين)، فإن ظاهره أن القراءة الملحونة كافية وإن تمكن من الإئتمام، فإن مقتضى إطلاق هذه الرواية أن القراءة الملحونة كافية، كقراءة بلال، مع أن بلال لا يقول (اشهد) و(اسهد)، لكن سينه شين، وبالتالي مقتضى إطلاق الرواية كفاية القراءة الملحونة وإن تمكن من الإئتمام، هذا يعني ان الائتمام مسقط وليس عدلاً وإلا لتعين.

ولكن سيدنا الخوئي في المصباح ناقض المحقق النائيني: **أولاً:** أنّ الرواية نبويّة، أي ليس لها سند معتبر بل هي مرسلة. فكيف يعتمد عليها؟

**ثانياً:** أن هذه الرواية ليست في مقام البيان من هذه الجهة. الإئتمام مسقط او عدل؟ بل هي في مقام البيان أن وجوب الصلاة لا يسقط بالعجز عن القراءة.

فعندما يقول (سين بلال شين) يعني لا تظن أنه لو عجزت عن القراءة تسقط عنك القراءة. فإن الصلاة لا تسقط بالعجز عن القراءة، وليست في مقام البيان من الجهة الأخرى كي يستفاد منها أن الإئتمام مسقط لا عِدلٌ.

**ثالثاً:** لو سلمنا جدلاً أنها في مقام البيان، أما هنا في الفاتحة ليس فيها حرف (شين) فكيف قال النبي (سين بلال شين). فهذا دليل على عدم نظر الرواية لمسألة القراءة أصلاً. فإما هي ناظرة الى الأذان وأن أذان بلال كافٍ لأنّ سينه في الأذان شين، وإما أنها نارة لغير القراءة من أجزاء الصلاة كالتشهد المشتمل على الشين، وإلا فالقراءة ليس فيها شين حتى تقوم السين مقامها. فهذا الدليل الأول على المسقطية غير تام.

**الدليل الثاني**: الذي ذكره السيد الخوئي (قده) في (ج17، ص17 فما بعدها)، قال: قد يتوهم أن المكلف مأمور بجامع بين صلاة الفرادى وصلاة الجماعة بحيث إذا تعذرت عليه الفرادى جامعة للشرائط تعينت عليه الجماعة، إلا ان هذا غير صحيح. والسر في ذلك: قد يتوهم أن الواجب التعييني على المكلف هو صلاة الفرادى بقراءة صحيحة والجماعة مسقط.

يقول: لا يعقل أن يقال أن الواجب التعييني الاولي على المكلف، صلاة الفرادى بقراءة صحيحة والإئتمام مسقط، لأنّ لازم ذلك ان من شرع في الإئتمام لم تجب عليه الصلاة، والإئتمام مع أنه مستحب يكون مسقطا لواجب تعييني، فهذا غير محتمل بحسب المرتكزات المتشرعية، ان يقال يجب عليك الصلاة تعيينا لكن إن ائتممت سقط ذلك الوجوب التعييني مع ان الإئتمام مستحب، هذا غير محتمل بحسب مرتكزات المتشرعة خصوصاً في الصلاة.

فإذن ما هو الموافق للمرتكز المتشرعي أن الإئتمام عِدل، أي أنّ الواجب على المكلف الجامع بين الفرادى والجماعة كما أنّ الواجب على المكلف الصلاة في المسجد والصلاة في البيت، فالجماعة أحد فردي الواجب، لكن مع ذلك لا يتعين الإئتمام في المقام.

والسر في ذلك أن المدار على الأمر الضمني في القراءة لا على نفس الصلاة، فإنه لا إشكال على ان الصلاة الجماعة أحد الفردين، إنما الكلام في الأمر الضمني بالقراءة، فإنه يتصور فيه الأمران، بأن يقال: المكلف مأمور بعد تكبيرة الاحرام بجامع بين ان يقرأ بنفسه قراءة صحيحة او يتسبب إلى القراءة الصحيحة بالإئتمام بإمام صحيح القراءة. هذا متصور في الامر الضمني. كما يتصور في الأمر الضمني المسقطية، بأن يقال: يجب على المكلف تعييناً أن يأتي بقراءة صحيحة بعد تكبيرة الإحرام إلا إذا أتم بإمام صحيح القراءة فتسقط عنه، فالدوران بين العدلية والمسقطية ليس بين الصلاتين وإنما في هذا الإطار، أي إطار الأمر الضمني، هل هو مأمور بعد تكبيرة الإحرام بالجامع؟ أم هو مأمور بالقراءة الصحيحة مباشرة؟ فإن أتم سقط الأمر؟

ثم أفاد: إن ظاهر الأدلة والروايات الشريفة أن الإئتمام مسقط وليس عدلاً لأحد الفردين في الواجب الضمني أم لا؟ ويأتي بيانه غداً.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 129

ما زال الكلام في ان الإئتمام مسقط، أم أن الإئتمام عِدلٌ. وقد تعرّض سيدنا (قده) في (ج17، ص17) إلى مطلبين:

**المطلب الأول**: أنه قد يُدعى أن الإئتمام عِدلٌ، ببيان: أنه لو قلنا الإئتمام مسقط لكان لازم ذلك أن يسقط وجوب الصلاة عن المكلف إذا أئم بغيره، ولا يحتمل هذا لدى المتشرعة، أن المكلف إذا أتم بغيره فالصلاة حينئذٍ ليست واجبة عليه، إذن فهذا يكشف عن أن طبيعي الصلاة واجب وأن المكلف مخيّر بين الفرادى والجماعة، لا أن الجماعة مسقط.

**فأجاب سيدنا (قده) عن هذا الاستدلال:** بأن هذا لا يثبت التخيير الشرعي بل غايته التخيير العقلي، أي أن الواجب على المكلف طبيعي الصلاة مع القراءة، فهو مخيّر عقلاً بين تطبيق هذا الطبيعي على الفرادى أو الجماعة، لا أن الإئتمام عِدلٌ شرعي لصلاة الفرادى الذي هو محل بحثنا، فإن محل البحث ليس في التخيير العقلي، وإنما محل البحث في أن الإئتمام هل هو مسقط أو عدل، يعني هل هو مسقط لوجوب الصلاة مع القراءة أو عدل شرعاً. وإلا فهذا الدليل غاية ما يثبت التخيير العقلي بينهما. ولأجل ذلك تصدى سيدنا (قده) لتنقيح المسألة،

وهي: هل ان الائتمام عدل شرعي أو مسقط، بنحو آخر.

قال: الدليل على أن الإئتمام مسقط لا عِدل، هو اطلاق دليل الشرطية. فإن قوله (ع): (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب)، ظاهر في وجوب الصلاة بفاتحة الكتاب وجوباً تعيينياً، فإذا كان هذا هو الظاهر إذن لا محالة الائتمام مسقط، وليس عِدلاً شرعياً، لان ظاهر قوله (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) أن هذا هو المتعين على المكلّف. فما دلّ على مشروعية الاتئمام غايته أنه مسقط.

**ولأجل تقريب كلامه (قده)، نقول:** إن قوله (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) على نسق قوله (لا صلاة الا بطهور) وعلى نسق قوله (لا صلاة لمن لم يقم صلبه في الصلاة)، فكما أن ظاهر قوله (لا صلاة إلا بطهور) يعني بطهور نفسه، على نحو المباشرة، وكما أن ظاهر (لا صلاة لمن لم يقم صلبه) يعني لمن لم يقم صلبه بالمباشرة، كذلك قوله (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) يعني لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب من المصلي مباشرة. فلذلك قلنا بأن ظاهر هذا الدليل (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) ظهوره في الوجوب التعييني، أي ظهوره في وجوب القراءة عليه تعييناً، فلا محالة ما دلّ على مشروعية الإئتمام يدل على المسقطية لذلك الواجب التعييني.

وشيخنا الأستاذ (قده) في (تنقيح مباني العروة) ذهب الى انه قد يشكك في هذا الظهور، الافضل ان نستدل بنفس أدلة استحباب صلاة الجماعة، فإن نفس أدلة استحباب صلاة الجماعة دالة على أن الجماعة مجرد كيفية مستحبة استحباباً توصلياً في الصلاة، لا أن هناك عِدلية.

بمعنى: تارة يدّعي المدعي أن هناك أمراً ضمنياً بالصلاة بالقراءة، الأعم من قراءة الشخص بنفسه أو قراءة الإمام، وهذا هو معنى العدلية الشرعية. فيقول شيخنا هذا لا يستفاد من ادلة الجماعة، إنما المستفاد من أدلة الجماعة أن الصلاة واجبة مع القراءة، والجماعة كيفية من كيفيات الصلاة مستحبة استحباباً توصلياً، لأنه لا يشترط في الائتمام قصد القربة. فاذا استظهرنا من ادلة الجماعة ذلك اغنانا هذا عن التمسك بإطلاق دليل (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) بأن نقول نفس ادلة صلاة الجماعة ظاهرة في أن الإئتمام مجرد كيفية لا أكثر كسائر الكيفيات المستحبة في الصلاة. مثلاً: يجزي في الركعة الثالثة تسبيحة واحدة والأفضل ثلاث. هذا مجرد كيفية. مثلا: ان يكون السجود على الأعظم السبعة، كيفية مستحبة، فالائتمام كيفية مستحبة في الصلاة لا ان الامر بالقراءة ذو عِدلين شرعاً: القراءة لنفسه أو قراءة الإمام. **خلاصة المطلب الأول:** أن سيدنا (قده) ناقش دعوى أن الائتمام عدل شرعي وأثبت أن الإئتمام مسقط بالنحو الذي استدل به، وهو التمسك بإطلاق دليل الشرطية، وعوّضه الأستاذ بوجه آخر.

**المطلب الثاني:** أفاد سيدنا (قده) في (ج17، ص18)، فقال: بعد الفراغ في المطلب الأول عن أن الصلاة مع القراءة بنفسه واجب تعييني وأن الإئتمام مجرد مسقط، نقول: هذا الواجب التعييني مشروط بأمرين، أصل الوجوب مشروط بأمرين:

**الأمر الأول:** القدرة، فلا وجوب مع العجز، بل ينتقل الى البدل والبدل اما الإتيان بما تيسر أو التسبيح كما نقطت به صحيحة ابن سنان: (إن الله فرض من الصلاة الركوع والسجود، الا ترى ان رجلا دخل الإسلام وهو لا يحسن أن يقرأ أجزأه أن يكبّر ويسبّح ويصلي). إذن هذا سقط عنه وجوب القراءة لأجل العجز. **الأمر الثاني**: أن وجوب الصلاة مع القراءة من قِبل المكلف مشروط بعدم الإئتمام. فقال: إن ظاهر أدلة الجماعة أن الإئتمام مسقط. فهذا هو عمدة البحث. ونقرأ ادلة الجماعة: فذكر سيدنا (قده) أن هذا ظاهر من (باب 30-31 من أبواب صلاة الجماعة في الوسائل):

**منها:** (حديث1، باب30): معتبرة الحسين بن كثير: عن أبي عبد الله (ع): (أنه سأله رجل عن القراءة خلف الإمام؟ فقال: لا، إن الإمام ضامن للقراءة وليس يضمن الإمام صلاة الذين هم من خلفه إنما يضمن القراءة).

**منها:** (الحديث3): عن الصادق (ع)، سأله أبو بصير: (أيضمن الإمام الصلاة؟ قال: لا، ليس بضامن).

**ومنها:** (الحديث3)، موثقة سماعة: أنه سأله رجل عن القراءة خلف الإمام؟ فقال: لا، إن الإمام ضامن للقراءة وليس يضمن الإمام ...).

فهل كلمة (يضمن) يستفاد منها المسقطية، أم يستفاد منها العدلية، أو لا يستفاد منها شيء من ذلك؟ فهي أعم من المسقطية والعدلية، حيث إن مصب سؤال السائل: هل يضمن الإمام الصلاة؟ قال: لا، لا يضمن. يعني على المأموم أن يأتي بأجزاء الصلاة، ولكن يضمن القراءة، يعني ليس على المأموم أن يقرأ. فما هو لسان ذلك؟ فقد يقال: بأنه لا دلالة في قوله (يضمن) على اكثر من عدم الوجوب انه لا يجب عليه ان يقرأ في صلاة الائتمام، وهذا مساوق للمسقطية. وقد يقال في مقابل ذلك ان مقتضى الجمع بين قوله (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) وقوله (يضمن الامام القراءة) ان الشارع نزل قراءة الامام منزلة قراءة المأموم وهذا يدل عرفاً على العِدلية، وأن المكلف مخيّر بين ان يقرأ بنفسه أو يأتم فيتسبب لقراءة الإمام. فإذن عندما أقول أعط أموالك لفلان وأنا ضامن، فهل معنى ذلك أن إعطائي المال لك مسقط لوجوب الأداء عنه؟ أو أن إعطائي المال أداء؟ فهل هو أداء للدين أو هو مسقط فقط عن وجوب أداء الدين؟ فقراءة الإمام أداء للقراءة عن المأموم، إذن فهو يرى عِدلاً.

**والصحيح،** أن مجرّد هذا التعبير لا يكشف عن العِدلية أو المسقطية، غايته أنه لا يجب على المأموم أن يقرأ مع قراءة الإمام، خصوصاً أن هذا التعبير ورد في سؤال السائل، فأجابه الإمام على ما سأل، قال: لا ، لا يضمن، ألخ.. لا أنه تعبير صدر من الإمام ابتداء حتى ندور مداره.

**الطائفة الثانية:** (باب31، باب عدم جواز قراءة المأموم خلف من يقتدى به في الجهرية): (الحديث1): صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (ع): (أنه قال: إذا صليت خلف إمام تأتم به فلا تقرأ خلفه، سمعت قراءته أم لم تسمع الا ان تكون صلاة يجهر فيها بالقراءة ولم تسمع فاقرأ). **فالكلام في الفقرة الأولى:** (إذا صليت خلف إما تأتم به فلا تقرأ خلفه). فهل المقصود بذلك انه لا يجب عليه القراءة خلفه؟ أو ان المقصود ان الشارع نزّل قراءته منزلة قراءتك. فعدم القراءة خلفه، هل أن قراءته مسقطة؟ أو لأن قراءته قراءة لك وامتثال منه، فهو عِدلٌ لا أنه مجرّد مسقط؟ وبإسناده عن زرارة عن أبي جعفر، قال: (إن كنت خلف إمام فلا تقرأن شيئاً في الأولتين وانصت لقراءته). وهكذا بقية النصوص. فقد يقال: إن مفاد هذه الطائفة ليس إلا أنه لا يشرع من المأموم القراءة مع كونه مأتماً بمن يقتدى به، أما ان قراءة الإمام قراءة له، أو أن قراءة الامام مسقطة للامر عنه، فكذلك لا دلالة. إذن هاتان الطائفتان لا تدلان لا على المسقطية ولا على العِدلية ولا على أنّ الجماعة مجرد كيفية اضافها الشارع إلى الصلاة، فمقتضى ذلك أن ليس دورها إلا دور المسقطية.

**نرجع إلى الدليل الأول:** فهل يستفاد من قوله (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) أنه واجب تعييني أن يقرأ بنفسه؟ فيتعين بذلك أن نحمل أدلة الجماعة على المسقطية؟ أم لا يستفاد؟ وإذا رجعنا لهذا الدليل لم نستفد منه اكثر من الإرشاد إلى أصل الشرطية، وأمّا كيفية الشرط، فمن أدلة أخرى. إذن عندما لم نصل الى دليل لا على العدلية ولا على المسقطية،

فنرجع الى مقتضى **الأصل العملي**، وهو أن من كان عاجزاً عن تعلم القراءة وشكّ أنه هل يجب عليه الإئمام، لأنّ الإئتمام أو لا يجب عليه، لأنه مسقط والمسقط لا يجب تحصيله، فتجري البراءة عن وجوب الائتمام في حقه.

ثم أضاف سيدنا (قده) في (ج14) قال: حتى لو سلّمنا أن الإئتمام عِدل، مع ذلك لا يجب الإئتمام، لوجود دليلين يدلان بإطلاقهما على أن العاجز عن القراءة يكفيه أن يُسبح أو يقرأ بما تيسر.

**الدليل الاول:** دليل البدلية. ما ورد في حق الأخرس، وهو ما تعرض له صاحب الوسائل: (باب59، من أبواب القراءة في الصلاة): موثقة السكوني، عن أبي عبد الله (ع): (قال: تلبية الأخرس وتشهده وقراءته القرآن في الصلاة تحريك لسانه وإشارته بأصبعه). يقول السيد الخوئي: مقتضى إطلاق هذا الدليل ان الأخرس وإن تمكن الإئتمام لا يجب عليه الإئتمام. يكفيه أن يشير بأصبعه.

**الدليل الثاني**: رواية مسعدة بن صدقة، قال: (سمعت جعفر بن محمد (ع) يقول: إنك قد ترى من المحرّم من العجم لا يراد منه ما يراد من العالم الفصيح، وكذلك الأخرس في القراءة في الصلاة والتشهد). وما أشبه ذلك، فهذا بمنزلة العجم والمحرّم، لا يراد منه ما يراد من العاقل المتكلم الفصيح. و(المحرّم): قيل: جلد محرّم، يعني لم تتم دباغته، وناقة محرمة، يعني لم تقم رياضتها بعد. وقد نصّ في لسان العرب بأن المحرّم الإعرابي الذي لم يختلط بأهل الحضر. فهنا يريد هنا القول: لا يراد من المحرّم ما يراد من العالم الفصيح، ولا يراد من الأعجمي ما يراد من العالم الفصيح. أي لكل منهم قراءته.

وقد تمسّك سيدنا (قده) بإطلاق مثل هذه الرواية إلى أنه لا يجب الإئتمام، فهل المستفاد من هذه الروايات الإطلاق أم أنها في مقام بيان الحكم بالعنوان الأولي؟ الوظيفة الأولية للمحرّم والأخرس أن يشير بأصبعه ويقرأ بقراءته.

أما لو حصل عنده أئتمام هل يجب عليه الإئتمام أم لا؟ فقد يقال بأن هذه الروايات ليست في مقام البيان من هذه الجهة.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 130

ذكرنا فيما سبق بعد عدم قيام دليل على كون الإئتمام عِدلاً للصلاة المشتملة على القراءة أن المرجع أصالة البراءة عن وجوب الإئتمام في فرض عدم إمكان التعلّم لأجل ضيق الوقت.

ثم وصل الكلام حتى لو قلنا بأن الإئتمام عدل فهل من عجز عن التعلم يجب عليه الإئتمام بمقتضى أنه إذا تعذر أحد العدلين تعين الآخر أم لا؟

فقد ذكر سيدنا الخوئي كما ذكر المحقق الاصفهاني في (صلاة الجماعة) أن هناك وجهين لإثبات عدم وجوب الإئتمام حتى بناءً على أن الإئتمام عِدل للصلاة الواجبة مع القراءة.

**الوجه الأول:** إطلاق دليل البدلية، وهو ما ورد من أن تلبية الأخرس وقراءته للقرآن في الصلاة وتشهده، إشارته بإصبعه. ومقتضى إطلاق هذا الدليل عدم وجوب الإئتمام على الأخرس مع انه متمكن من الإئتمام واحراز الصلاة التامة.

ولكن لو نوقش في هذا الدليل بأن مورده العاجز بالذات لكونه اخرس فلا شمول له للعاجز بالعرض وهو من كان يمكنه تعلم القراءة في نفسه ولكن لعامل خارجي لم يتمكن.

فقد يقال: هنا إطلاق آخر يشمل من يتمكن من التعلم الا وهو صحيح ابن سنان: (إن الله فرض من الصلاة الركوع والسجود ألا ترى لو أن رجلاً دخل الإسلام وهو لا يحسن أن يقرأ اجزأه أن يكبر ويسبح ويصلي). فيقال بأن من دخل الإسلام ليس عاجزا بالذات عن تعلم القراءة ولكن لأجل ضيق الوقت والتعلم السريع قيل اجزأه ان يكبر ويسبح و يصلي، فهذه الرواية لها اطلاق تشمل العاجز بالعرض ولا تختص بالعاجز بالذات. لو أبينا عن إطلاقها وقلنا ان من دخل الإسلام وهو لا يحسن ان يقرأ ظاهره انه عاجز عجزاً لا يمكن رفعه بالتعلم، تصل النوبة لرواية مسعدة بن صدقة التي تحدث فيها عن المحرم والأعجمي. قال: (سمعت جعفر بن محمد (ع) يقول: إنك قد ترى من المحرم من العجم لا يراد منه ما يراد من العالم الفصيح)، وقلنا ان المحرم بحسب تعريف أهل اللُّغة: الأعرابي الذي لم يخالط الحضر، فبقيت لكنته مانعة من القراءة الصحيحة. فقد يقال: إن المحرّم من الأعراب قادرٌ في نفسه على التعلّم، كما أنه ليس مطلق الأعجمي عاجزاً عن تعلم القراءة الصحيحة. فحينئذٍ مجرّد كونه محرّما أو أعجمياً لا يمنع من إطلاق الرواية للعاجز عن التعلم بالعرض.

ومن الغريب أن المحقق الاصفهاني (قده) في (صلاة الجماعة) تمسك للإطلاق برواية عوالي اللائي (الميسور لا يسقط بالمعسور) فقال: ان مقتضى هذه الرواية ان من عجز بالعرض عن التعلم فإنه يكتفي بقراءته بأي نحو كان، لما ورد من أن (الميسور لا يسقط بالمعسور).

والحال ان الرواية مضافا الى انه لا سند لها أصلا وتفرد عوالي اللائي بنقلها وهو من المتأخرين.

أول الكلام، أن هذا ميسور لذاك حتى تشمله الرواية، فالتمسك بالرواية للعاجز عن التعلم بالعرض على إطلاقه تسمك بالدليل في الشبهة المصداقية. فالنتيجة ان تم صحيح بن سنان أو رواية مسعدة بن صدقة، وإلا فلا يوجد من أدلة البدلية ما يصح التمسك به لإثبات عدم وجوب الإئتمام.

**الوجه الثاني**: ما ورد في استحباب صلاة الجماعة، حيث قال: (الصلوات فريضة وليس الاجتماع بمفروض في الصلاة كلها ولكنها سنة).

فقد أفاد بأن صلاة الجماعة سنة، وظاهر التعبير بالسنة مقابل المفروض انه يريد بالسنة الامر المستحب[[81]](#footnote-81). اذن مقتضى اطلاق هذه الرواية ان صلاة الجماعة امر مستحب حتى للعاجز عن التعلم، فحتى لو قلنا بأن الإئتمام عِدلٌ وأنه أحد الفردين مع ذلك لا يتعين على المكلّف اختياره بعد ما قام الدليل على استحباب صلاة الجماعة.

فقد يقال: أن هذه الرواية لا إطلاق لها بحيث يستفاد منها عدم وجوب الجماعة، أي أن ما دلَّ على ندبية الجماعة وعدم لزومه هو في نفسه لا إطلاق لفرض أن لا طريق للمكلف لإحراز امتثال الأمر بالصلاة إلا صلاة الجماعة، لا يحرز اطلاقه حتى لمثل هذا الفرض، وبالتالي التمسك به لنفي وجوب الائتمام حتى مع العجز عن الخيار الآخر لإحراز الامتثال مشكل جداً.

هذا تمام الكلام في العاجز القاصر، وقد انتهينا فيه ان المدرك لعدم وجوب الائتمام هو اصالة البراءة والا فالأدلة اللفظية كلها محل تأمل.

### **الشق الثاني للمسألة: العاجز المقصّر.**

أي من كان يمكنه التعلم فاهمل التعلم الى ان ضاق الوقت عليه، فهل مثل هذا لايجب عليه الائتمام لا تكليفاً ولا وضعاً، أم انه يتعين الائتمام؟

فالكلام فعلاً في العاجز المقصر. وقد أفاد سيدنا (قده) أن الكلام في مقامين: **من لا يتمكن من الإئتمام. ومن يتمكن من الإئتمام.**

**المقام الأول:** العاجز المقصّر الذي لا يتمكن من الإئتمام. حيث ذهب بعض الفقهاء إلى سقوط الأداء، والدليل على ذلك: أن أدلة البدلية لا تشمله، لأن موردها العاجز القاصر، ولا يوجد دليل خاص على إجزاء صلاته، والمفروض عدم تمامية قاعدة الميسور، فإذا لم تشمله أدلة البدلية لنظرها للقاصر، ولم تتم قاعدة الميسور، ولم يشمله دليل خاص به، إذن مقتضى القاعدة سقوط الامر بالصلاة أداء، لعدم القدرة على امتثاله، فتنتقل وظيفته للقضاء، وهذا نظير ما ذهب اليه جمع من الفقهاء أن من أراق الماء عمداً بحيث عجّز نفسه عن الصلاة عن الطهارة المائية. فقال أن دليل بدلية التميمم لا يشمله، لأن دليل بدلية التيمم وارد في العاجز القاصر لا العاجز المقصّر، وقاعدة الميسور غير تامة، ولا يوجد دليل خاص، فالنتيجة سقوط الأمر بأداء الصلاة عنه.

**ولكن سيدنا الخوئي (قده) أفاد**: بأن مقتضى إطلاق (ولا تدع الصلاة بحال) هو وجوب الصلاة عليه أداء، وذلك لوجدانه لشرطين:

**الشرط الأول**: صدق الصلاة على صلاته. وليس كالفاقد للطهورين، فإن من فقد الماء والتراب لا تصدق الصلاة على عمله لما ورد من (أن الصلاة ثلاثة اثلاث ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود)، فهذا العمل ليس بصلاة، لذلك في فاقد الطهورين قالوا بسقوط الأداء، بينما هنا لا نقول بسقوط الأداء، لأن الصلاة تصدق على عمله.

**الشرط الثاني**: صدق الحال عليه، (لا تدع الصلاة بحال) خلافا لآغا رضا الهمداني، فإنه قال: الحال، يعني السفر أو الحضر أو المرض. يعني لا تدع الصلاة في أيّ حال يطرأ على المكلف، أما التعجيز فليس بحال من الأحوال حتى تشمله لا تدع الصلاة بحال.

ولكن السيد الخوئي قال: هذا أيضاً حال، بمعنى أن الرواية (ولا تدع الصلاة على حال) يشمل من عجز عن القراءة ولو كان سبب عجزه التقصير إلا ان هذا حال من الأحوال، إذن بعد وجودان هذا الدليل لهذين الشرطين صدق الصلاة وصدق الحال يشمله الدليل، وورده في المستحاضة لا يوجب تخصيصه، لأنه قال في الذيل: (ولا تدع الصلاة بحال فإنها عماد دينكم). فيجب عليه الصلاة، وحيث يجب عليه الصلاة والإئتمام مستحب في حقه بمقتضى إطلاق أدلة الاستحباب فلا محالة ظاهره مقتضى الجمع بين الأمرين أن صلاته صحيحة في حقه وإن كان آثماً بالتقصير، فلا يجب عليه القضاء بعد خروج الوقت ووجوب التعلم. فالنتيجة يقال بشمول (لا تدع الصلاة بحال) للعاجز المقصّر. بل إن سيدنا ذكر فيما مضى ان مقتضى شمول (لا تدع الصلاة بحال) له تمامية قاعدة الميسور. فهي وإن لم تتم بأدلتها الخاصة، لكنها تتم بنفس قوله (ولا تدع الصلاة بحال) إذ لولا اكتفاء الشارع بالصلاة الناقصة منه، لما شمله (ولا تدع الصلاة بحال)، فنفس شمولها له دليل على اكتفاء الشارع بالصلاة الناقصة منه، وهذا هو عبارة عن قاعدة الميسور، فلم نتوصل لها بالادلة الخاصة وتوصلنا لها بهذا الدليل العام.

نعم، لو لم نقل بذلك، ووصلت النوبة للأصل العملي، فهل تجري البراءة عن وجوب الأداء؟ أم هناك أصل آخر ووظيفة أخرى؟ فما هي الوظيفة العملية من حيث صلاة الأداء؟

قد يقال: ان مقتضى العلم الاجمالي بأنه إما يجب عليه الصلاة أداءاً إن كان مخاطباً بالناقصة، أو يجب عليه الصلاة قضاءاً إن كان مخاطباً بالتامة، لعدم قدرته عليها في داخل الوقت، فمقتضى منجزية العلم الإجمالي أن يجمع بينهما.

لكن كما نقلنا سابقاً عن شيخنا الأستاذ (قده) أنه استشكل في منجزية كل علم اجمالي يدور بين الأداء والقضاء لاعتبار الطولية بينهما، فإن منجزية العلم الاجمالي فرع تعارض الاصول في اطرافه وفرع تعارض الاصول في اطرافه فرع اداءها في الترخيص في المخالفة القطعية، والمفروض أن البراءة عن وجوب القضاء لا تتعارض مع البراءة عن وجوب الأداء، لأنّ البراءة عن وجوب القضاء اما في حال عدم الاداء فوجوب القضاء حينئذ معلوم تفصيلاً ولا معنى للبراءة عنه، وإما في حال الاتيان بالاداء وحينئذ لا يلزم من جريان البراءة عن وجوب القضاء بعد الأداء ترخيص في مخالفة قطعية، بل في مخالفة احتمالية. وسبق النقاش فيه انه بناء على أنه يكفي تعارض الاصول قبح الترخيص القطعي في المخالفة وان لم يكن ترخيصاً في المخالفة القطعية الترخيصية فالاصول حينئذ متعارضة والعلم الاجمالي منجز ما لم يحتمل التخيير والا لكان الامر من دوران الأمر بين التعيين والتخيير، فتجري البراءة عن تعيّن كل منهما، فهو مخيّر بينهما.

### **المقام الثاني**: العاجز المقصِّر المتمكن من الإئتمام، هل يجب عليه الائتمام وضعاً وهل يجب عليه الإئتمام وضعاً؟

### 131

کان الکلام، في المكلّف الذي قصّر في وجوب التعلم حتى ضاق الوقت، وكان الفرض السابق هو عدم التمكن من الإئتمام، والفرض المبحوث عنه فعلاً: التمكن من الإئتمام، فهل المقصر العاجز عن التعلم لضيق الوقت المتمكن من الإئتمام يجب عليه الإئتمام؟ أم لا؟

والبحث تارة: في الوجوب التكليفي. وأخرى: في الوجوب الوضعي. فهنا مطلبان:

**المطلب الأول**: هل يجب على هذا المكلف الإئتمام تكليفاً أم لا؟ وقد استدل على عدم وجوب الإئتمام عليه بأحد وجهين:

**الوجه الأول:** شمول دليل البدلية. وليس المقصود بدليل البدلية ما ورد في الأخرس، وهو قوله (ع): (تلبية الأخرس وقراءته القرآن في الصلاة إشارته باصبعه) لأن هذا منصرف إلى العاجز القاصر، وكلامنا في المقصر.

وإنما دليل البدلية الشامل للمقصّر صحيح بن سنان:

(إن الله فرض من الصلاة الركوع والسجود، ألا ترى لو أن رجلاً دخل الإسلام وهو لا يحسن أن يقرأ أجزأه أن يكبّر ويسبح ويصلي). فإن قوله (دخل الاسلام وهو لا يحسن أن يقرأ) شمل باطلاقه القاصر والمقصّر.

أو في قوله في موثقة مسعدة: (أنك ترى أنه لا يراد من المحرّم من العجم ما يُراد من العالم الفصيح). وعنوان المحرّم يشمل القاصر والمقصّر.

فمقتضى إطلاق دليل البدلية في هاتين الروايتين أن المقصّر العاجز عن التعلم لأجل ضيق الوقت لا يجب عليه الائتمام وأجزأه ان يكبر ويسبح ويصلي.

ولكن الإشكال فيما ذكر واضح، فإن ظاهر صحيح ابن سنان، أن تركه للقراءة الصحيحة ناشئ عن دخوله للإسلام لا عن تقصيره، كما أن ظاهر رواية مسعدة، ان عدم قراءة القراءة الصحيحة ناشئ عن كونه محرّم، لا عن كونه مقصّراً. فهاتان الروايتان منصرفتان ايضاً الى القاصر، بالتالي لا يصح الاستدلال على عدم وجوب الائتمام للمقصر بأدلة البدلية.

**الوجه الثاني:** الاستناد للأصل، حيث لا شمول في دليل البدلية للمقصر، وشككنا هل يجب عليه الائتمام أم لا؟ والمفروض اننا لم نحرز ان الإئتمام عِدل شرعاً، إذ لو أحرزنا أن الإئتمام عدل شرعاً لتعين عليه الائتمام شرعاً لكننا لم نحرز انه عدل، فيكفي في جريان البراءة عن وجوب الائتمام عدم احراز أن الائتمام عدل، بلا حاجة إلى أن نحرز أن الائتمام مسقط كما هو ظاهر تقرير سيدنا (قده).

فحيث لم يشمله دليل البدلية، ولم نحرز ان الائتمام عدل جرى في حقه اصل البراءة، فلا يجب عليه الائتمام.

ولكن، ناقش في ذلك الأعلام، بأنه لا مجال للرجوع لأصل البراءة وذلك لتنجز التكليف بالصلاة المشتملة على القراءة في حقه. فإن المنجز للتكليف في حقه أحد وجهين:

**الوجه الأول:** دليل وجوب التعلم. قوله (ما عملت؟ فيقول ما علمت؟ فيقال: هلا تعلمت حتى تعمل ولله الحجة البالغة). فدليل وجوب التعلم بناء على انه وجوب طريق كما التزم به سيدنا (قده) منجز للتكليف الواقعي، وهو الامر بالصلاة المشتملة على القراءة فقد تنجز التكليف في حقه بنفس دليل وجوب التعلم، فكيف تجري في حقه البراءة.

**الوجه الثاني**: إن ناقشتم في دليل وجوب التعلم وقلتم لا ظهور له في الطريقة، فلا اقل أن وجوب الصلاة المشتملة على القراءة صار فعلياً في حقه في أول الوقت لقدرته على امتثاله، فإنه صار قادراً على امتثاله بقدرته على التعلم لكنه قصّر حتى ضاق الوقت، إذن فوجوب الصلاة المشتملة على القراءة صار فعليا ًفي حقه، فاذا صار فعليا في حقه فمقتضى قاعدة الاشتغال بهذا الوجوب عدم جريان البراءة في حقه.

فإذا لم تجري البراءة في حقه فيجب عليه الإئتمام، لا شرعاً لأنه ليس عدلاً؛ بل من باب دفع العقوبة، اي لما تنجز عليه وجوب الصلاة مع القراءة استقل العقل بأن مخالفة هذا التكليف موجبة لاستحقاق العقوبة ولا طريق له للتخلص من هذه العقوبة المستحقة الا بالاتئمام، فوجوب الائتمام وجوب عقلي بملاك دفع العقوبة. هذا ما افاده في (ص417، ج14).

ولكن قد يقال: لو سلّمنا أن وجوب الائتمام مسقط و ليس بعدل، لكن على قاعدة الميرزا النائيني من أن لأدلة الواجبات مدلولاً إلتزامياً وهو إحراز الامتثال، وإن لم نسلم به في مطلق أدلة الواجبات فلا أقل في الصلاة، فإن الشارع إذا قال: (عمود دينكم) أو (إن قبلت قبل ما سواها) أو ما اشبه ذلك، فإن مثل هذه الأدلة ينعقد لها مدلول التزامي وهو لزوم احراز امتثال الامر بالصلاة. فإذا كان لهذه الأدلة مدلول التزامي عرفي وهو ضرورة احراز الامتثال فيتعين عليه الائتمام شرعاً بمقتضى هذا المدلول الالتزامي لأدلة التشديد والتغليظ في باب الصلاة، لا من باب ان الائتمام عِدلٌ.

وأما إذا انكرنا هذا المدلول الالتزامي كما انكره الاعلام في غير مورد، أن غاية ما يستفاد من هذه الادلة بيان أهميّة وجوب الصلاة وانها تتقدم على سائر الواجبات وأمّا أنه يجب احراز امتثال الأمر بها، فهذا مما لا يستفاد من الأدلة. إذن حينئذٍ هل يجب الإئتمام عقلاً من باب دفع العقوبة؟ أو من باب احراز الامتثال؟ بحيث لو فرضنا ان مكلفاً قاطعاً بعدم العقوبة، هل مع ذلك يجب عليه الائتمام عقلاً من باب احراز الامتثال أم لا؟ فإن ظاهر كلمات المستمسك وشيخنا الاستاذ انه لا يجب عليه الا من باب دفع العقوبة. فهنا هل نقول: يجب عليه الائتمام عقلا من باب لزوم احراز الامتثال؟

لا يبعد ذلك، فإن ما دل على استحباب صلاة الجماعة لايحرز اطلاقه لمثل هذا المورد، حتى نقول ان صلاة الجماعة غير واجبة شرعاً بمقتضى إطلاق أدلة استحبابها، وحيث إنها ليست واجبة شرعاً فإنما تكون واجبة عقلاً من باب دفع العقوبة؛ بل نقول أنها تجب عقلاً من باب احراز امتثال الأمر بالصلاة المشتملة على القراءة الذي صار فعلياً في حقه في أول الوقت، ولا خصوصية للإئتمام، بل كل ما هو محرز للامتثال، كالتلقين والمتابعة وما شابه.

**المطلب الثاني**: في الوجوب الوضعي. ومقصودنا بالوجوب الوضعي، انه لو خالف ولم يأتم، فخالف الوجوب التكليفي وصلى، فهل صلاته صحيحة أم لا؟

وقد أفيد في المقام: أنه لا يجب وضعاً الائتمام وإن كان واجباً تكليفاً من باب دفع العقوبة. ولكن لو لم يأتم وعرّض نفسه للعقوبة والإثم فإن صلاته صحيحة. والشاهد على ذلك أصالة البراءة عن تقيّد المتعلق بالائتمام، لأنّ يشّك هل أن الأمر بالصلاة في هذا الفرض تقيّد متعلقه بالائتمام بحيث لا تصح منه إلا مع الائتمام أم لا؟ فإذا شك في تقيد المتعلق بالائتمام، فالأمر دائر بين الأقل والأكثر الارتباطيين فيجري البراءة عن هذا التقيد، وإذا أجرى البراءة عن هذا التقيّد وصلى، فإن صلاته صحيحة.

ولكن إن إجراء البراءة عن تقيّد المتعلق بالإئتمام شيء، وإثبات صحة صلاته بدون الإئتمام شيء آخر. فما هو المصحح لصلاته؟

يبدوا من كلماتهم أن المصحح لصلاته أحد أمرين:

**الأمر الأول:** (الصلاة لاتسقط بحال)، (ولا تدع الصلاة بحال)، فإن المفروض ان هذا الاطلاق يشمله، فإذا شمله لتوفر الشرطين وهما صدق الصلاة على صلاته، وصدق الحال على حاله، والمفروض ان صلاته يصدق عليها أنها صلاة، وحاله وهو العجز عن القراءة الصحيحة حال من الأحوال وإن كان سببه التقصير، فيشمله (ولا تدع الصلاة بحال) فإذا شمله فمقتضى إطلاق نفس هذا القول ان صلاته مجزية مفرّغة. فإذن مقتضى عدم وجوب الائتمام ووجوب الصلاة عليه ان صلاته هي المأمور بها في حقه.

وإن لم يقبل دليل شمول (لا تدع الصلاة على حال) له، فلا اقل من شمول السيرة. حيث ذكر الأعلام أن السيرة القائمة على أن المقصّر لابدّ أن يصلي على كل حال، فإذا لم يجب عليه الائتمام وضعاً فلا محالة تكون صلاته مجزية بالسيرة.

يأتي الكلام في مسألة جديدة الرابعة والثلاثين. القادر على التعلم يقرأ من الفاتحة بما تيسر.

### 132

### **المسألة الرابعة والثلاثون:** )القادر على التعلم إذا ضاق وقته قرأ من الفاتحة ما تعلّم، فقرأ من سائر القرآن عوض البقيّة، والأحوط تكرار ما يعلمه بقدر البقيّة، وإذا لم يعلم منه شيئاً قرأ من سائر القرآن بعدد آيات الفاتحة وإن لم يعلم شيئا من القرآن سبّح وكبّر وذكر).

ففي هذه المسألة هي من لم يتعلم القراءة ان ضاق الوقت سواء كان قادرا على التعلم فقصّر أو كان قاصراً. فإذا لم يتمكن من الإئتمام، أو قلنا بعدم وجوب الإئتمام، فما هي وظيفته؟ فقد ذهب المشهور إلى الترتيب، بمعنى أنه يجب عليه في المرحلة الأولى أن يقرأ ما يعلم من الفاتحة، فإن لم يعلم بشيء يجب عليه في المرحلة الثانية أن يقرأ ما تعلّم من القرآن، فإن لم يتعلم شيئاً يجب عليه في المرحلة الثالثة أن يسبّح، فهناك ترتيب بحسب فتوى المشهور. لكن المحقق في الشرائع الغى الترتيب، فقال: إما أن يكون قادرا على مسمى الفاتحة أو لا، فإن كان قادرا على مسمى الفاتحة وجبت عليه، وإن لم يقدر على مسمى الفاتحة فهو مخيّر بين أن يقرأ قرآنا أو يسبح أو يذكر الله. وقد عبّر سيدنا (قده) كتعبير سيد المستمسك عن قول المحقق انه لا قائل به وقول شاذ لا يعبأ به بل الدليل قائم على خلافه. ونبحث في ذلك، فلدينا في المقام مطالب ثلاثة:

**المطلب الأول:** في الدليل على وجوب الترتيب. كما عليه المشهور.

**وهنا صورتان: الصورة الأولى**: أن يكون المكلف قادراً على مسمى الفاتحة، اي انه قادر على معظم الفاتحة ما سوى بعد الحروف والحركات، بحيث يصدق عليه عرفاً انه قرأ الفاتحة، فلا ريب لدى احد بأنه يجب عليه ان يقرأ الفاتحة لانه قادر على ما يصدق عليه انه الفاتحة.

**الصورة الثانية**: محل الكلام: من لم يكن قادرا عل مسمى الفاتحة، كقراءة بعضها أو نصفها، لكنه لا يصدق على ما قرأ انه قرأ الفاتحة.

فهنا ذكر سيدنا الخوئي (قده): أن هنا مراحل ثلاث: **المرحلة الأولى**: لا ينتقل الى التسبيح جزماً، لدلالة صحيح بن سنان على ذلك. قال: قال أبو عبد الله (ع): (إن الله فرض من الصلاة الركوع والسجود، ألا لو ترى أن رجلاً دخل في الإسلام لا يحسن أن يقرأ القرآن أجزأه ان يكبّر ويسبّح ويصلّي)، فأفاد السيدان ان موضوع الانتقال الى التسبيح من لم يحسن قراءة اي شيء من القران، وما دام يحسن قراءة بعض الفاتحة فلا ينتقل الى التسبيح لانه يحسن بعض القرآن. **المرحلة الثانية:** هل هو مخيّر بين أن يقرأ بعض الفاتحة أو يقرأ شيئا آخر من سور القرآن؟ أو يتعين عليه قراءة بعض الفاتحة؟ قالوا: يتعين عليه قراءة بعض الفاتحة ولو كان يحسن قراءة الناس أو غيرها مثلا. وذكر العلمان أننا علمنا من مختلف الادلة أن الفاتحة مقدمة على غيرها من سور القرآن. فبمقتضى هذا العلم المتسفاد من مجموع الروايات نقول هنا يتعين عليه قراءة بعض الفاتحة.

**المرحلة الثالثة**: إذا كان قادراً على بعض القرآن وليس قادر على الفاتحة أصلاً. هل يتعين عليه ذلك أم ينتقل الى التسبيح؟ قالوا: لا ينتق الى التسبيح. ويؤيد ذلك قوله تعالى: (فاقرأوا ما يتسر منه). وخبر الفضل بن شاذان، عن الرضا (ع) أنه قال: (أُمِر النّاس بالقراءة في الصلاة لأن لا يكون القرآن مهجوراً، وإنما بدأ بالحمد دون سائر السور لأنه ليس شيء من القرآن والكلام جمع فيه من جوامع الخير والحكمة ما جمع في سورة الحمد). فنرجع الى المقطع الاول من هذا الاستدلال وهو الاستدلال بصحيح بن سنان: (الا ترى لو ان رجلاً دخل في الإسلام لا يحسن أن يقرأ القرآن أجزأه ان يكبّر ويسبّح ويصلّي). هل المستفاد منه (لا يحسن القرآن) يعني لا يحسن القراءة المطلوبة؟ المأمور بها في الصلاة؟ أو لا يحسن أٍي شيء من القرآن؟ ألا ينصرف مفاد الرواية الى أن المراد بمن لا يحسن، من لا يحسن القراءة المطلوبة التي هي جزء من أجزاء الصلاة، وسنة من سننها.وحينئذٍ مقتضى هذا الانصراف انه بمجرد أنه لا يحسن القراءة كما هي مطلوبة منه فهو له أن يُسبّح، وله أن يقرأ القرآن. لانه ليس للتسبيح خصوصية. **الملاحظة الثانية**: لو سلّمنا أن المكلّف لا ينتقل الى التسبيح، وهو يحسن شيئا من القرآن، لكن إذا كان يحسن بعض الفاتحة ويحسن سورة أخرى من سور القرآن، ما هو وجه تقديم الفاتحة على سورة أخرى مع أنها لا يجتزأ بها لانها ناقصة؟ وهذا ما تحدث به المحقق الحلي في الشرائع، قال هو مخير بالنتيجة لان صحيح بن سنان يقول: ليس له ان ينتقل الى التسبيح وهو يحسن شيئا من القرآن. أما إذا احسن شيئاً من القرآن فيتعين عليه الفاتحة الناقصة دون غيرها من سور القرآن، فما هو الدليل على ذلك؟ فإن الأمر تعلق بالفاتحة الكاملة، وإذا لم يستطع سقط الامر بالفاتحة، والمفروض انكم لا تقولون بقاعدة الميسور، إذن بالنتيجة هو مخير بين بعض الفاتحة وغيرها، ودعوى أننا نقطع بتقديم الفاتحة على غيرها ولو كانت ناقصة يحتاج الى منشأ، فإن تقديم الفاتحة التامة على غيرها من السور لا يدل ولا بالالتزام العرفي على تقديم بعضها على السور الأخرى. بالنتيجة: الترتيب بحسب ما أفتى به المشهور غير واضح، وإن كان ادعي على ذلك الإجماع، وذهب اليه الأعلام وذهب اليه سيدنا (قده).

**المطلب الثاني**: سلّمنا أنه يجب أن يقرأ المكلف بعض الفاتحة إذا كان قادراً عليه ولا ينتقل الى التسبيح، هل يجب التعويض للبعض الآخر؟ بأن لو فرضنا أنه قادر على قراءة أربع آيات من الفاتحة، فهل يجب أن يعوض عن الثلاث الباقية بثلاث آيات من سورة أخرى؟ حيث ذهب المشهور الى التعويض وأنه يضم الى بعض الفاتحة ما هو عوض عن البقية من سور أخرى. وقد استدل على هذا التعويض بوجوه: **الوجه الأول:** خبر الفضل ابن شاذان (أُمر الناس بالقراءة في الصلاة لئلا يكون القرآن مهجوراً...وإنما بدأ بالحمد دون سائر السور لأنه ليس شيء من القرآن والكلام جمع فيه من جوامع الخير والحكمة ما جمع من سورة الحمد). فيقال: ان ظاهر هذه الرواية تعدد المطلوب، وأن قراءة الفاتحة مطلوب أرقى، وقراءة القرآن مطلوب أدنى، فإذا كان هناك مطلوبان فإذن بالنتيجة يجب التعويض عن ما تعذّر من المطلوب الأرقى بالمطلوب الأدنى. **ويلاحظ على ذلك**: مضافاً لضعف سند الرواية ان الرواية تقول: هناك غرض لقراءة الفاتحة وهناك غرض لقراءة القرآن، وقراءة بعض الفاتحة جامع بين الغرضين، فإذا كان المنظور الغرض الأعلى والغرض الأدنى فقد جمعهما عندما قرأ بعض الفاتحة، وإذا كان المنظور انه يلزمه المطلوب الادنى مع انه أتى بالمطلوب الاعلى، فهذا مما يحتاج الى دليل، ولا دليل في هذه الرواية عليه، ولذلك قال سيدنا: ان المصلحة القائمة بقراءة القرآن من عدم كونه مهجوراً، حاصلة بقراءة الفاتحة. والمصلحة القائمة بخصوص الفاتحة ساقطة بالعجز، والتعويض عنها بالاول يحتاج إلى دليل. فهذا الاستدلال غير ناهض.

**الدليل الثاني**: ما استدل به سيد المستمسك، وهو أن مقتضى قوله (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) انتفاء حقيقة الصلاة بانتفاء الفاتحة، فلا صلاة بدون فاتحة، ومقتضى هذه الرواية ان تسقط الصلاة اذا لم نقدر على الفاتحة، لان الامر يسقط عند عدم القدرة على متعلقه.

ولكن حيث قام الإجماع والضرورة و(لا تدع الصلاة بحال) على أن الصلاة لا تسقط بتعذر الفاتحة، فالقدر المتيقن مما يقوم مقام الفاتحة المتعذرة، الفاتحة مع التعويض، وأما الفاتحة مع عدم التعويض فنشك في قيامه مقام الفاتحة المتعذرة. وقد أشكل سيد المستمسك وتبعه سيدنا: أن غاية ما يستفاد من قوله (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) الإرشاد الى الجزئية، والا لا دلالة في الرواية على انتفاء حقيقة الصلاة بانتفاء الفاتحة، لما هو معلوم من الروايات الأخرى ان الفاتحة سنة وليس فريضة، وليست أمراً مقوماً لحيقيقة الصلاة، فإذن غاية ما يستفاد من قوله (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) الإرشاد الى الجزئية، فاذا تعذرت الصلاة المشتملة على هذا الجزء (فاتحة الكتاب) سقط الأمر بها، واستفدنا من قوله (ولا تدع الصلاة بحال) أو من الاجماع، وعلمنا بوجود أمر جديد بالصلاة، لكن لا ندري ما هو متعلقه، هل متعلقه الصلاة المشتملة على بعض الفاتحة لا بشرط، أو الصلاة المشتملة على بعض الفاتحة بشرط شيء وهو ضم بعض الآيات مع بعض السور الاخرى، فبما أننا نشك في الشرطية فمقتضى البراءة عن الشرط صحة الصلاة ببعض الفاتحة على ما هو المعروف من دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإرتباطيين. **الدليل الثالث:** قوله تعالى (فاقرأوا ما تيسر منه) بدعوى ان ظاهر الامر الوجوب اما من باب الوضع أو من باب الاطلاق أو من باب حكم العقل. وقوله (وما تيسر منه) ظاهر في الانحلال، يعني يجب ان تقرأ اي مقدار يصدق عليه انه ما تيسر. فالآن قرأت بعض الفاتحة فمقتضى الانحلال شموله. فمقتضى انحلال قوله (يجب عليك ان تقرأ ما يصدق عليه انه تيسر)، أنني بعد الفاتحة يجب علي أن أقرأ ما يصدق عليه أنه يتيسر من القرآن. **ويلاحظ عليه:** أنه بعد القطع أنه لا يجب عليه ما تيسر في الصلاة، والا لو كان يحفظ عليه نصف القرآن فهل يجب عليه ذلك في الصلاة لأنه مما تيسر؟ ولو فرضنا ان ما تيسر حرف، فهل يجب عليه ذلك؟ إذن حيث نقطع من الخارج أن قراءة ما تيسر ليس أمراً واجباً في الصلاة، فهذه قرينة على أن قوله (فاقرأوا ما تيسر منه) أما انه أمر ندبي وإما غير شامل للصلاة، وإلا دعوى أنه أمر وجوبي وشامل للصلاة وعلى نحو الإنحلال مما يقطع بعدمه بالضرورة. **الدليل الرابع:** الاصل العملي، بأن مقتضى قاعدة الاشتغال ان يعوض ما يقدر عليه من الفاتحة، إذ لا جزم بفراغ الذمة إلا بذلك. وقد تبين ان قاعدة الاشتغال مورودة بأصالة البراءة الشرعية، فإنه اذا دار الامر بين الاقل والاكثر كان مقتضى ادلة البراءة الشرعية البراءة عن الشرطية، والأصل الشرعي وارد على الاصل العملي. **فتحصل: انه لا يجب التعويض.**

**المطلب الثالث**: لو قلنا بوجوب التعويض. فما هو العِوض؟ فهل يعتبر في العوض ان يكون من نفس الفاتحة؟ أو يعتبر في العوض أن يجمع بين تكرار بعضها والإتيان ببعض الآيات من غيرها؟ فقد ذكروا أنه لو كان مستندنا في وجوب التعويض، الدليل الثاني وهو القول بأنه لما سقط الامر بالصلاة المشتملة الفاتحة التامة، قام الإجماع على عدم السقوط، والقدر المتيقن مما قام عليه الاجماع، الفاتحة مع العوض، فإن القدر المتيقن من العوض هو الجمع بين أن يكرر الفاتحة ويأتي بآيات من غيرها؛ بل القدر المتيقن ان يأتي بنفس العدد من الآيات والكلمات.

وكذلك إذا قلنا بأن مستند التعويض قاعدة الاشتغال، فإنه لا جزم بفراغ الذمة إلا مع الجمع بين تكرار الفاتحة وبعض من غيرها بحيث يساويه في العدد. ولكن حيث تبين عدم تمامية الدليلين فالنتيجة انه لا يجب عليه التكرار وهو مخيّر. يأتي الكلام في المسألة الخامسة والثلاثين: لا يجوز أخذ الاجرة على تعلم الحمد والسورة، بل على تعليم سائر الاجزاء الواجبة من الصلاة، والظاهر جواز أخذهاع على تعليم المستحبات. **والحمد لله رب العالمين.**

### 133

### **المسألة الخامسة والثلاثون:** لا يجوز أخذ الأجرة على تعليم الأجزاء الواجبة في الصلاة، والظاهر جواز اخذها على تعليم المستحبات.

**وتوجد ثلاثة مطالب: [[82]](#footnote-82)**

**المطلب الأول**: تحرير الكبرى، وهي جواز اخذ الأجرة على الواجبات. **المطلب الثاني**: الأجرة في خصوص الواجبات العبادية. وهو أنه على فرض جواز أخذ الأجرة على الواجبات فهل يجوز أخذ الأجرة حتى على الواجبات العبادية أم لا؟ **المطلب الثالث:** في تنقيح الصغرى. وهي هل ان تعليم أجزاء العبادات ومنها الصلاة واجب؟ أم ليس بواجب.

**أما المطلب الأول:** هل يجوز أساساً أخذ الأجرة على الواجبات، إما من باب الاجارة أو من باب الجعالة، أو من باب ضمان الأمر. بأن يأمر بالواجب فيضمن أجرة المثل لهذا العمل من باب أمره بعمل ذي مالية. والكلام لا يختص بباب الإجارة، بل يشمل هذه الموارد الثلاثة (الاجارة والجعالة وضمان اجرة المثل بالامر بالعمل بالمالية). وقد بحث المسألة اغلب الفقهاء. الكلام فعلاً في أهم الأدلة التي سيقت لإثبات عدم جواز أخذ الأجرة على الواجبات:

**الدليل الاول:** ما ذكره المحقق النائيني، من أنه يشترط في صحة الإجارة كون العمل المستأجر عليه مقدوراً تكوينا وتشريعا فعلا وتركاً. وبما ان الواجبات مما سلب الشارع القدرة عليها، إذ ان المكلف مقهور على فعل الواجب شرعا وترك الحرام شرعاً فبما أنه مقهور على العمل أو على تركه وليس العمل خاضعاً لإرادته فعلاً أو تركاً، إذن بالنتيجة العمل مسلوب القدرة وما كان مسلوب القدرة فلا تصح الإجارة عليه.

**ويلاحظ على مدعى المحقق (قده):** أما اشتراط القدرة التكوينية فهو أمر واضح، فإن الفعل إذا لم يكن مقدوراً تكويناً فإن تمليكه للغير لغو، إذ ما دام غير مقدور تكويناً فلا تصل منه منفعة للمستأجر، وما لم تصل منه منفعة للمستأجر فتمليكه من قبل الاجير لغو، واذا لم يكن مقدوراً تركاً لا فعلاً، كالتنفس مثلاً، فإن تمليكه للغير وإن كانت تصل منه منفعة للغير إلا ان التمليك لغو عند العقلاء، لأنه صادر على كل حال، ملكه الاجير أم لم يملكه، فالمعاملة عليه بالإجارة لغو عند العقلاء، إذن ما لم يكن مقدوراً تكويناً إما فعلاً أو تركاً لا تصح الإجارة عليه.

وأما إذا لم يكن مقدوراً شرعاً، فتارة يكون الفعل محرما فلا يقدر المكلف على فعله شرعا وتارة يكون الفعل واجبا فلا يقدر المكلف على تركه شرعاً. أمّا المحرم فلا يصح الاجارة عليه بلحاظ ان تمليكه من قبل الاجير يعطي للمستأجر حق المطالبة به، لان من ملك شيئا ملك حق المطالبة به، فبما أن الاجارة تعني ملكية المستأجر للعمل، وملكية المستأجر للعمل موضوع لثبوت حق المطالبة به، فاما ان يمضي الشارع هذه الملكية أو لا يمضي، فان امضاءها وقع التهافت بين امضاء الشارع لحق المطالبة بالعمل وبين نهيه العمل، لكونه محرّماً شرعاً. وأما ان لا يمضي فلا تقع الاجارة صحيحة. لذلك يقال يشترط في صحة الاجارة ان لا يكون العمل المستأجر عليه حراماً.

أمّا إذا كان العمل المستأجر عليه واجبا، فالمكلف لا يقدر على تركه عقلا، استناداً لحق الطاعة أو لدفع الضرر المحتمل، فيقال له : يجب عليك صلاة الظهر، اما لحق الطاعة، أو لدفع الضرر المحتمل، فيقول: يجب عليك صلاة الظهر، إما لحق الطاعة أو لدفع الضرر المحتمل، فأنت غير قادر على تركه. ودعوى ان المكلف مقهور عليه وليس بإرادته تركه، فالجواب عن ذلك: ان انسلاب سلطنة المكلف عليه تكليفاً لا توجب انسلاب القدرة عليه وضعاً، فكون المكلف لا يقدر تكليفا على تركه لا يعني انه لا يقدر وضعا على تمليكه، فلا ملازمة بين الامرين، فصلاة الظهر وإن كانت واجبة عليه، أو الوفاء بالنذر وإن كان واجباً علي فأنا غير قادر على الترك تكليفاً لكن السلطنة ما زالت بيدي، فأنا قادر على تمليكه والمعاوضة عليه إذ لا ملازمة بين انسلاب القدرة التكليفية وانسلاب القدرة الوضعية. إذن بالنتيجة: دعوى أنه يشترط في صحة الإجارة القدرة على المتعلق، ولكن سعة هذا الشرط بحيث يشمل ما لا قدرة للمكلف عليه تكليفاً، هذا أول الكلام.

**الوجه الثاني**: ما أشار اليه المحقق الاصفهاني في بحث الاجارة. **ومحصّله:** إن إيجاب أي شيء على المكلف له مدلولان: مطابقي والتزامي، أما المطابقي: فهو البعث والمحركية. وأما الالتزامي: فهو مطلوبيته على سبيل المجانية. فاذا قال المشرع: اقم الصلاة. فإن مدلول اقم الصلاة الالتزامي صدور الصلاة منك على سبيل المجانية. أو قل ببيان آخر: إن قول المشرّع: (كتب عليكم الصيام) له مدلول مطابقي وهو البعث والمحركية، وله مدلول التزامي وهو الغاء مالية العمل. والسر في ذلك: أن قهر المكلف على الإتيان بالعمل سلب لماليته، ويشترط في صحة الاجارة ان يكون المتعلق مالاً أو على الاقل يشترط في صحة الاجارة أن لا يكون المتعلق مما الغيت ماليته. فاذا كان إيجاب شيء على المكلف إلغاءا لماليته فلا تصح الاجارة عليه بلحاظ أنه يعتبر في صحة الاجارة على شيء ان لا يكون مما الغيت ماليته شرعاً. فهذا دليل آخر على عدم صحة الاجارة على الواجبات.

**أما المدعى الاول**: أن المدلول الالتزامي لإيجاب شيء على المكلف هو صدوره على سبيل المجانية. فيقال ما هو المقصود بالمجانية؟ هل المقصود بصدوره على سبيل المجانية، كون ذلك شرطا بصحة العمل كما ادعاه سيد المستمسك بالنسبة لصحة الأذان، فمن اخذ على إذا نه اجراً بطل، فالمراد بصدوره على سبيل المجانية ان المجانية شرط في مشروعيته، فلا مشروعية له مع اخذ الأجرة عليه.

المعنى الآخر: أن المراد بالمجانية هو الحرمة التكليفية، كما ادعي ذلك عند اغلب الفقهاء بالنسبة لتجهيز الميت. فقالوا: يعتبر في تجهيز الميت من غسل وتكفين ودفن يعتبر صدوره على سبيل المجانية، بحيث لو أتى به لا على سبيل المجانية، وقع امتثالاً للواجب ولكن لم يقبل منه لانه ارتكب ما هو محرّم. فإن كان المدّعى هو الأول، فهو أول الكلام، أن إيجاب شيء على المكلف يعني أن مشروعيته مشروطة بصدوره على سبيل المجانية، إذ لا ملازمة بين الأمرين لا عقلا ولا عرفا، فاذا قال المولى: يجب عليك رد السلام، أو يجب عليك اداء الدين، أو اماطة الاذى عن الطريق، فهذا لا يعني إذا صدر على سبيل المجانية فليس بصحيح ولا مشروع.

وإن كان المدعى هو الثاني: أي أن إيجاب شيء يعني حرمة أخذ الأجرة عليه تكليفاً. فليكن أن المدلول الالتزامي للإيجاب حرمة اخذ الأجرة تكليفاً، اما لو آجر نفسه عليه فهل تبطل الاجارة وضعاً، فلا ملازمة بين الأمرين.إذن بالنتيجة: مدعى وجود مدلول إلتزامي للإيجاب، يعني أن العمل يجب صدوره على سبيل المجانية، ممنوع.

**المدعى الثاني:** ان يقال أن إيجاب شيء على المكلف كصلاة الظهر أو الوفاء بالنذر أو الوفاء بالقسم، يعني إلغاء الشارع لماليته، فأي ملازمة بين الأمرين إذا افترضنا ان العمل مما يرغب به العقلاء نوعاً فإن مناط المالية الرغبة النوعية للعقلاء نحو العمل كالطبابة مثلاً. فلو فرضنا أن الطبابة بإنقاذ المريض من الخطر أو الضرر واجب، لكنه في نفس الوقت مال، اي مما يرغب فيه نوع العقلاء ويبذلون الأموال بإزائه، فمجرد إيجابه من قبل المشرع لا يلغي ماليته. ولو فرضنا أن الإيجاب يلغي المالية، فعلى مبنى سيدنا الخوئي أنه لا يشترط في المعاوضة على شيء كونه مالاً، ولا يشترط في المعاوضة على شيء أن تلغى ماليته. فالمهم في صحة المعاوضة على شيء أنه محط لغرض غير سفهي، فما دام العمل محلاً لغرض غير سفهي، إذن تصح المعاوضة عليه، سواء كان مالاً عرفاً أو كان مالاً شرعاً. فانه لا دليل على اعتبار المالية أو اعتبار عدم الغاء المالية في صحة المعاوضة عليه. فالغرض الشخصي غير السفهي مصحح للمعاملة وإن لم يكن مناطاً للمالية.

**الدليل الثالث:** {ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل}، بناءً على أنّ المراد بـ(الباء) باء السببية لا باب المعاوضة. إذ من المحتمل ان يراد بالباء باء المعاوضة، اي لا تأكلوا أمولكم بعوض باطل، كما لو كان العوض بعين محرّمة، فتكون الآية حينئذٍ اجنبية عن محل الكلام. وإنما ترتبط بمحل الكلام إذا كانت الباء باء سببية، اي ولا تأكلوا أموالكم بسبب باطل، يعني لا تجروا معاملة باطلة على أموالكم. فما هو المراد بالسبب الباطل؟ **قالوا:** المراد بالسبب الباطل، السبب الذي يستنكر المرتكز العرفي أو المرتكز المتشرعي التكسب به، فكل سبب يستنكر ويستأنف المرتكز العرفي أو المرتكز المتشرعي التكسب به فهو سبب باطل. أما من حيث الصغرى، فقد طبق بعض المعاصرين الصغرى على الواجبات، فقال: بان الاجارة على الواجبات مما يستنكر المرتكز العرفي والمرتكز المتشرعي القيام به، ويعتبره سبباً باطلاً. بيان ذلك: أما في الواجبات العرفية، فمن الواضح أن الدولة إذا أوجبت على المواطنين عملاً ما، أو ان الأب أوجب على ولده عملا ما، أو المولى اوجب على عبده عملاً ما، فإن الآمر يستنكر على من أمر أن يتكسب على هذا العمل الذي أمره به. وسر الاستنكار والاستنكاف أنه إذا امرك بعمل يريد ان يكون المحرك لك نحو العمل هو أمره، فيستنكر أن يكون لك محرّك آخر بأن تتكسب بهذا العمل. وكذلك بالعكس، فإن المأمور يستنكر أن يتكسب بالعمل، لأنه يرى ان مقتضى حقّ الآمر عليه أو مقتضى مولوية الآمر عليه أن يكون المحرّك له نحو العمل أمره، لا ان يكون المحرك نحو العمل الاكتساب به. لذلك وجه انطباق هذه الآية: (ولا تأكلوا أموالكم بالباطل) على الواجبات بإجارة أو جعالة، أن التكسب بالواجبات من السبب الباطل، بنظر المرتكز العرفي والمتشرعي. ولذلك ذكر سيد المستمسك انه لا اشكال في إباء المرتكز المتشرعي التكسب برد الأمانة، أو رد الدِّين، أو رد السلام. أو الواجبات العبادية كالصلاة والصوم، فإن المرتكز المتشرعي يأبى ذلك، فهذا شاهد ومنبه على انطباق عنوان السبب الباطل على الاكتساب بالواجبات. ولكن، لا إشكال أن هذه الأمثلة التي مثّل بها سيد المستمسك من ردّ الأمانة وأداء الدين ورد السلام والصلاة والصيام، لا اشكال انه مما يستنكر المرتكز المتشرعي الاكتساب بها، لكن هل لخصوصية فيها؟ يعني قرائن ارتكازية على إناطة هذه الواجبات بأن تصدر على سبيل المجانية؟ أو لأنها واجبة؟ بحيث يتنافى الوجوب مع الاكتساب بها؟ فهذا هو المهم. وإلا نحن لا نناقش في الأمثلة. لكن النقاش ما هو منشأ ذلك؟ فهل منشأ ذلك وجوبها؟ فنقول: الوجوب لشيء مساوق لاستنكار واستنكاف التكسب به، أو لخصوصية في هذه الموارد، وهو قيام موارد ارتكازية على صدورها على سبيل المجانية؟ **فالظاهر هو الثاني،** والشاهد على ذلك: أن لدينا واجبات مسلّمة الوجوب، ومع ذلك لا يأبى المرتكز العرفي ولا المرتكز المتشرعي التكسب بها. مثلاً، انقاذ الطبيب للمريض. فقيام الطبيب على انقاذ حياة المريض على نحو الطبابة والعلاج، تارة يكون بإجارة من غيره، بمعنى أن ولي المريض استأجره على انقاذ حياة المريض، فهنا قد يقال بأنه لم يجب على الطبيب الانقاذ، وإنما وجب على وليّه، والطبيب مجرد أداة بيد الولي، فلا يصلح هذا الفرض شاهدا على محل كلامنا. ولكن هناك فرض يكون على الطبيب واجباً على الطبيب مباشرة، كما لو كان الطبيب موظفاً عند الدولة، ومقتضى كونه موظفاً عند الدولة أن يتصدى للطبابة وعلاج المرضى، فصادف انقاذ مريض بنحو الطبابة على يديه، فهنا من جهة يكون العمل واجبا عليه عيناً ومباشرةً، ومن جهة أخرى يأخذ أجرة من قبل الدولة على هذا العمل، ولا يرى المرتكز العرفي ولا المرتكز المتشرعي أيّ استنكار واستنكاف في أخذ الطبيب الأجرة عن هذا العمل من قبل الدولة، كما أن هذا العمل واجب عليه عيناً بالمباشرة، لا على نحو النيابة، ولا على نحو التسبيب لغيره. فإذن دعوى أن الوجوب مساوق لاستنكاف التكسب بالعمل محل تأمل. وأما الأمثلة التي سيقت فكلها مما قامت الارتكازية على صدورها على سبيل المجانية. ثمّ لو تم أن يكون الوجوب مساوقاً لاستنكار اخذ الأجرة على الواجبات التوصلية، لتم ذلك المستحبات التوصلية أيضاً، إذ لا فرق عند العرف بين رد السلام وإفشاء السلام. فإذا كان اخذ الأجرة على رد السلام مستنكراً، فأخذ الأجرة على إفشاء السلام مستنكر، وإذا كان أخذ الأجرة على بر الوالدين مستنكراً فأخذ الأجرة على صلة الأرحام المستحبة مستنكر، واذا كان اخذ الأجرة على الطبابة مستنكراً فأخذ الأجرة على إماطة الأذى على الطريق مستنكر، بينما سلّموا بأن أخذ الأجرة على المستحبات مما لا مانع منه. **والحمد لله رب العالمين.**

### 134

وصل الكلام الى كبرى عدم اخذ الأجرة على الواجبات، وذكرنا وجوهاً لإثبات ذلك، وكان الكلام في الوجه الثالث، وهو أن يُدّعى: أن مفاد قوله تعالى {ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل}، انه لا يصح التكسب بالسبب الباطل وهو السبب الذي يستنكر المرتكز العرفي التكسب به. ومن ذلك التكّسب بالواجبات على المكلف. وذكرنا سابقاً بعض الملاحظات.

ومضافاً لما مضى، نقول: ان تحديد الباطل في الآية، بما يستنكر العرف التكسب به، إما تحديد للمفهوم أو تحديد للمصداق. فإن كان تحديداً للمفهوم، بمعنى أن مفهوم الباطل هو ما يستنكر العرف التكسب به، فمن الواضح أنه لا قرينة عليه، اذ لا يوجد شاهد على ان الباطل هو ما يستنكر العرف التكسب به، وإن كان تحديداً للمصداق، بأن نقول من أوضح مصاديق الباطل ما يستنكر العرف التكسب به.

فحينئذٍ يقال: لا ملازمة بين ما يستنكر العرف التكسب به، وبين البطلان؛ إذ لا ملازمة بين الحزازة التكليفية والوضعية، فإن استنكار العرف واستبشاعه التكسب بالواجبات أو التكسب بالمستحبات، غايته ان في ذلك حزازة تكليفية، اما لو تكسب وملّك عمله الواجب للمستأجر فهل يملك الاجرة أو لا يملك؟ فهذه مسألة أخرى. فلا ملازمة بين الاستنكار وبين البطلان.

مضافاً الى ان لازم ذلك تغير حكم المعاملة بتغير العرف، بأن يقال: ما دام استنكار العرف للتكسب بشيء موجباً لكونه سبباً باطلاً بحيث يكون المستنكر مصداقاً للباطل، للزم من ذلك تغير حكم المعاملة بتغير نظر العرف وهذا لازم يبعد الالتزام به. هذا تمام الكلام في الوجه الثالث.

**الوجه الرابع**: إن مقتضى الوجوب العيني، أن يقع العمل لنفس العامل، بينما مقتضى جعل العمل مورداً للإجارة أو الجعالة أن يقع العمل للمستأجر، أو من يقوم المستأجر مقامه، كما إذا قام المستأجر مقام الولي أو الوصي أو الميّت، إذن مقتضى وجوب صلاة الظهر على المكلف أو مقتضى وجوب صلاة الجنازة على المكلّف أن تقع صلاة الجنازة منه وله، فصلاة الجناز له، لأنها وجبت عليه، بينما مقتضى الاستئجار على صلاة الجنازة ان تقع للمستأجر أو من يقوم المستأجر مقامه، ووقوعها له وللمستأجر متنافيان، لذلك ان كان العمل المستأجر عليه قابلا للنيابة أو الوكالة صحت الاجارة عليه، مثلا: الطواف أو السعي أو المبيت أو الرمي، قابل للنيابة، فالاستئجار عليه صحيح. أو لم يكن قابلاً للنيابة لكن كان قابلاً للوكالة كما في الافعال الصدورية كما في رأي سيدنا (قده) كالذبح والحلق. كما لو طلبت من شخص ان يذبح الهدي عني أو يحلق عني، فالذبح وكالة لا نيابة فهنا تصح الاجارة. واما إذا لم يكن العمل المأمور به لا قابلاً للنيابة كالأفعال الحلولية كالطواف والسعي والصلاة، ولا قابلاً للوكالة كالأفعال الصدورية كالذبح والحلق، فإذا لم يكن قابلاً للنيابة ولا الوكالة، فيقع باطلاً، كما لو استأجرت شخصاً لغسل الجنابة، فإن الغسل الجنابة لا يقبل النيابة ولا يقبل الوكالة، فتقع الإجارة عليه باطلة لا محالة. إذن نقول: إن مقتضى وجوب العمل أن يقع العمل لنفس العامل، بينما مقتضى الإجارة عليه أن يقع للمستأجر، وبينهما تنافي، فإن كان العمل قابل للنيابة أو الوكالة وقع للمستأجر وإلا وقع باطلاً، للتنافي بين وقوع العمل لنفسه ووقوعه لغيره.

**ويلاحظ عليه:** إن هناك فرقاً بين حيثيتين: حيثية المنفعة، وحيثية الامتثال، وقد خلط بين الحيثيتين. فإننا عندما نقول: يقع العمل للمستأجر نقصد به حيثية المنفعة، ان المنفعة العمل تعود للمستأجر. وعندما نقول: إذا وجب شيء على شخص وقع العمل له، فالمقصود حيثية الامتثال. يعني وقع العمل امتثالاً للأمر المتوجه اليه، وفرق بين حيثية المنفعة وحيثية الامتثال، وما هو منظور في باب الإجارة حيثية المنفعة لا حيثية الامتثال. لو قلنا بأنه يشترط في صحة الاجارة على عمل حيثية المنفعة، يعني بأن تعود منفعة العمل الى المستأجر، فكل عمل وإن كان واجباً على شخص ستعود منفعة منه للمستأجر. وأمّا كون العمل واجبا عليه ووجوبه عليه يقتضي أن يقع العمل امتثالاً لأمره فهذا لا يتنافى مع وقوع منفعته لغيره، فهو إذا قام للعمل كان امتثالا لامره في حق نفسه، وانتقلت منفعته لغيره، ولا تنافي بين الحيثيتين إطلاقاً، لذلك تصح الاجارة في الواجبات العبادية بعضها، على نحو الاستنابة، كما في الحج، فإن المستطيع مالياً العاجز بدنياً وظيفته الاستنابة، فيستأجر شخصاً آخر على الحج الواجب العبادي على نحو الاستنابة. ويصح الاستئجار على الواجب على نحو التسبيب، كما لو لم أكن قادرا عن المنكر مباشراً، لكني لو استأجرت شخصاً لكان قادراً عن المنكر ومؤثّراً ، فأنا استأجره عن النهي عن المنكر وهذه الإجارة على نحو التسبيب لأداء الواجب الا وهو النهي عن المنكر وهي إجارة صحيحة. وقد يكون الإجارة عن الواجب على نحو الترغيب والتشجيع، كما لو استأجرت ولدي على ان يصلي صلاة الفجر في وقتها، لا لمنفعة تعود لي، بل لمنفعة تعود له، وليس المنظور في هذه الإجارة إلا الترغيب والتشجيع. إذن بالنتيجة: لا موجب للخلط بين الحيثيتين حيثية المنفعة وحيثية الامتثال، فإنهما من الممكن ان يجتمعا، فلا يضر كون العمل واجبا على الشخص بحيث يستدعي امتثاله للأمر المتوجه اليه مع تعلق الاجارة به المقتضي لعود المنفعة منه إلى غيره.

**الوجه الخامس**: ما ذكره الشيخ الأعظم (قده) في المكاسب، من أن عمل المسلم مال للتنافس عليه، لكنه ليس محترماً، لأن ملاك احترام العمل اعتبار إذن العامل، فيقال ان العمل محترماً إذا اعتبر اذن العامل، والمفروض ان الواجبات لا يعتبر فيها اذن العمل، فإن الواجب عليه على كل حال، يقال له يجب عليك دفن الميت على اية حالة، فبما انك القادر على الدفن يجب عليك دفنه، فبما أن العامل لا يعتبر اذنه في قيامه بالواجب الا وهو دفن الميت بل لابد من الإتيان به، إذن فمالية هذا العمل غير محترمة، وما لا احترام لمالية فهو غير مضمون، وما لا ضمان له لا يصح الإجارة والمعاوضة عليه.

**ويلاحظ على ذلك: أولاً:** هناك فرق بين احترام العامل واحترام العمل، أي احترام مالية العمل، فاحترام العامل عبارة عن اعتبار إذنه، فاعتبار الاذن راجع لاعتبار العامل نفسه، مقتضى احترامه اعتبار إذنه، وأما احترام مالية العمل فبينه وبين اعتبار الإذن عموم من وجه، فقد يعتبر الإذن ولا اعتبار لمالية العمل، وقد يعتبر مالية العمل ولا يعتبر الإذن. بيان ذلك: لو كان الشيء مملوكاً لكن ليس مالكاً، كما في الكوز المكسور، فإنه ما زال ملكا لمالكه، فيعتبر التصرف فيه اذنه ورضاه، مع ان ماليته غير محترمة لا ضمان لها، هنا اعتبر الاذن، لكن لم تحترم مالية هذا الشيء لأنه لا ضمان له، وبالعكس، في أكل مال الغير عند المخمصة، فهنا يجوز لك ان تأكل بدون اذنه. فاحترام المالك هنا منتفي، لكن مالية المال محترمة، تأكل وتضمن.

إذن هناك فرق بين حرمة المالك وحرمة المال، مقتضى حرمة المالك اعتبار إذنه، ومقتضى حرمة المال ضمانه، وبين الحرمتين عموم من وجه، وما يُدّعى اعتباره في صحة الاجارة احترام مالية المال لا احترام المالك، فلأجل ذلك إذا قلنا هذا العمل واجب على المالك، يعني غايته عدم اعتبار اذنه يعني غايته عدم حرمته، لا عدم حرمة مالية عمله كي لا تصح الإجارة عليه، كما ادعي.

**ثانياً:** أوّل الكلام أنه يعتبر في الإجارة على شيء أن يكون مالاً فضلاً عن أن يكون محترم المالية، يكفي في الاجارة على شيء ان يكون محطاً للغرض غير السفهي، فمتى ما كان محطاً للغرض غير السفهي فعندئذٍ تصح الإجارة عليه وإن لم يكن مالاً أو لم يكن محترم المالية.

**الوجه السادس**: ما ذكره المحقق الخراساني (قده) في (حاشية المكاسب) من لغوية بذل العوض بإزاء ما يتعين على الشخص فعله. فإذا كانت صلاة الظهر ستصدر منه على كل حال إذا كان مستجيبا لأمر الله تعالى، فبذل العوض بإزاء ذلك يُعدّ لغواً. ومقتضى ذلك كون المعاملة سفهية، أو مقتضى ذلك كون اكل المال بإزائه اكلاً للمال بالباطل.

**يلاحظ عليه:** أنه ما هو المراد باللّغوية؟ هل المراد باللّغوية انه لا تعود منه منفعة للمستأجر، فقد تعود المنفعة للمستأجر أحياناً. وقد مثلنا بعدة أمثلة تعود منفعة الواجب للمستأجر. وإن اريد باللغوية أن لا أثر للإجارة فهذا واضح البطلان،لأن هناك آثار للإجارة لا محالة، فمثلاً لو كان لي الخيار، كما لو استأجرته على الواجب وجعلت لنفسي الخيار، فإن فسخت بعد انتهاء العمل كما لو اكتشفت انني مغبون ففسخت ولكن بعد انتهاء العمل، استحق العامل أجرة المثل. وإن لم أفسخ والمفروض أن الاجير لم يأتي بالعمل بعد، وأنا قد فسخت بعد تعذر الإتيان بالعمل، اما لعجزه أو لفوات وقته، فمقتضى مبنىى سيدنا (قده) أنه إذا لم يأت الأجير بمتعلق الاجارة وقد تعذ الإتيان به إما لعجزه أو لفوات الوقت، ان يضمن الأجير قيمة العمل للمستأجر، مثلا لو استأجرت شخصا لصباغة الجدار اليوم قبل الغروب، فإذا تكاسل الى فات الوقت أو الى أن عجز عن الاداء. فالسيد الخوئي يقول لا تبطل الاجارة، بل يثبت للمستأجر الخيار، فإن فسخ فلا اجرة له، وان لم يفسخ طالب الأجير بقيمة العمل الذي فوّته على المستأجر، فمقتضى ملكيتي لعمل في ذمتك وقد فوّت ملكي عليّ عليك ان تضمنه.

فإن كان مراد الآخوند الخراساني باللغوية أن لا منفعة ففي بعض الموارد توجد منفعة[[83]](#footnote-83)، وإن كان مراده أن لا أثر للإجارة، فمن الواضح أن للإجارة على العمل الواجب آثاراً كغيرها من سائر الإجارات. مضافاً إلى أن المطالبة بالعمل من المستأجر عليه لها ملاكان: تارة أطالبه بالعمل من باب الأمر بالمعروف، وهذا لا يتوقف على الاجارة، بل كون العمل واجباً في نفسه اي لي الحق ان اطالبه بالعمل لكونه واجباً عليه. وتارة اطالبه بالعمل وأجبره عليه بملاك ان لي حق المطالبة فأطالب ملكي، فما هو قبل الإجارة صحت المطالبة بالعمل من باب الامر بالمعروف، لذلك تتوقف على شروط الامر بالمعروف، وما هو بعد الاجارة حق المطالبة بالعمل من باب المطالبة بالملك، فهو لا يتوقف على شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

**الوجه السابع:[[84]](#footnote-84)** ما ذكره كاشف الغطاء (ره) بناءً على ما نسبه الشيخ اليه في المكاسب المحرمة: محصله: ان ايجاب شيء على شخص موجب لكون العمل ملكاً لله لا ملِكاً للعامل، فإذا اوجب المشرع على المكلف صلاة الظهر أو صلاة الجنازة أو الآيات، أو نحو ذلك، اصبح العمل ملكا لله ومستحقاً له، ويعتبر في صحة الإجارة أن يكون العمل مملوكاً للأجير ومستحقاً له حتى يقوم بتمليكه واعطاء الحق للغير.

**ويلاحظ عليه: أولاً**: لا يعتبر في الاجارة الملكية، بل يكفي في سائر المعاوضات الولاية على التمليك وإن لم يكن مالكاً، ــ يصح لي أن أأجر القاصر، بينما عمل القاصر ليس ملكاً لي، ولكن لي الولاية على تمليكه ـ يكفي في سائر المعاوضات وإن لم يكن المعوّض ملِكاً للملِّك.

**ثانياً:** إنّ الملكية على فرض اعتبارها يراد من الملكية المعتبرة في صحة الاجارة عدم جواز التصرف الا بإذن المالك، والملكية التي نظر اليها كاشف الغاء بمعنى عدم جواز الترك، وهذا لا يعتبر في صحة الاجارة، فما يعتبر في الإجارة من الملكية وهو عدم جواز التصرف إلا بالإذن موجود في الواجبات، لا يمكن لأحد أن يقهر هذا الشخص على العمل الواجب الا بإذنه، وما اعتبره كاشف الغطاء في صحة الإجارة من الملكية بمعنى عدم جواز الترك، ليس معتبراً، فما ذكره من الملكية ليس معتبراً وما هو معتبر فهو حاصل في المقام، إذ لا يمكن لأحد ان يقهر أحداً على عمل واجب إلا بإذنه ما لم يكن جامع لشرائط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وبالتالي إذا باعتبار الولاية فالولاية حاصلة، لأنه ليس لأحد أن يتصرف في عمل شخص ولو كان واجباً عليه إلا بإذنه، فالولاية له على تمليكه أو إعطاء حق فيه، أو عدم ذلك. **والحمد لله رب العالمين.**

### 135

ذكرنا أن في المسألة جهات للبحث. **الأولى:** في منافاة الوجوب لأخذ الأجرة. **الثانية:** في منافاة أخذ الأجرة العبادية. وما زال الكلام في الجهة الأولى، اي في وجود المنافاة بين الوجوب وأخذ الأجرة.

**الوجه الثامن** \_الأخير\_: ما أشار اليه السيد اليزدي في حاشية المكاسب. محصّله: أن هناك كبرى وصغرى:**أما الكبرى**: فهي انه يشترط في صحة الإجارة القدرة على التسليم، بل في جميع المعاوضات يشترط في صحتها القدرة على التسليم، بلحاظ أن القدرة على التسليم إما دخيلة في الغرض النوعي من المعارضة، أو لأن عدم ضمان القدرة غرر، وبيان ذلك: أن الغرض النوعي من كل معاوضة هو استلام المعوّض والاستفادة منه، فبما أن الغرض النوعي من أي معاوضة هو الانتفاء بالمعوض فلا محالة القدرة على التسليم دخيلة في الغرض النوعي من المعاوضة، فما لا قدرة على تسليمه ينتفي منه الغرض النوعي، وانتفاء الغرض النوعي من المعاوضة موجب للغوية المعاوضة، فلا يشملها دليل الإمضاء، إذن فلابد من القدرة على التسليم. أو نقول أن لم تكن القدرة على التسليم دخيلة في الغرض النوعي فلا أقل إن عدم ضمان القدرة على تسليم المعوّض موجب لكون المعاملة معاملة غررية، كما لو اجريت معاوضة مع شخص ولا اضمن ان يسلمني المبيع أو العمل المستأجر عليه أو المنفعة المستأجرة عليها، إذن بالنتيجة، عدم ضمان القدرة على التسليم غرر والمعاملة الغررية باطلة. فالكبرى هي: يشترط في صحة المعاوضة ومنها الاجارة، ألقدرة على التسليم.

**أما الصغرى:** فيقال بأن الواجبات على قدرة على تسليمها، لأن القدرة على الفعل والقدرة الترك من المتضايفين، والمتضايفان متكافئان قوّة وفعلاً وإمكاناً وامتناعاً، فما لا قدرة على تركه لا قدرة على فعله، والمفروض ان الواجبات لا قدرة على تركها، اذن لا قدرة على فعلها اذن لا قدرة على تسليمها، اذن القدرة على التسليم منتفية في الواجبات، فلا تصح الإجارة عليها لانتفاء القدرة على التسليم.

**الجواب عن هذا الوجه:** **أولاً:** لا إشكال في أن الغرض النوعي من المعاملة، واندفاع الغررية عن المعاملة يتوقف على وصول المعوّض للمشتري أو وصول المنفعة للمستأجر أو وصول العمل للمستأجر، لكن فرق بين القدرة على التسليم والقدرة على التسلم، فإن الغرض النوعي من المعاوضة إنما يقتضي اعتبار القدرة على التسلم ولا يقتضي اعتبار القدرة على التسليم، فلو فرضنا أنني استأجرت شخصاً لا يقدر على تسليمي العمل، لكن أنا قادر على استلام العمل منه، فهذا كافي في صحة الاجارة.

لا يعتبر في صحة المعاوضات، القدرة على التسليم، وإنما يكفي القدرة على الإستلام، لأنّ الدخيل في الغرض النوعي هو القدرة على الاستلام، لان ما يندفع به الغرر هو ضمان القدرة على الاستلام لا القدرة على التسليم. هذا نقاش في الكبرى. **ثانياً:** **النقاش في الصغرى**، غاية ما يفيده الدليل اشتراط القدرة التكوينية، ان يكون الأجير قادراً تكوينياً على تسليم العمل، أما اشتراط القدرة الشرعية فلا دليل عليه، لانه ان كان العمل حراماً، فعدم صحة الإجارة على الحرام لا لأجل عدم القدرة، بل لما ذكرناه سابقا ان مقتضى كون الفعل حراما النهي عن الإتيان. ومقتضى كونه مستأجراً عليه وجوب الإتيان به، فهذا موجب للتهافت بين الأمر والنهي، لذلك قلنا بأن يشترط في المستأجر عليه ان لا يكون حراماً، لا لأجل عدم القدرة بل لأجل التهافت.

وأما إذا لم يكن الفعل حراماً بل كان واجباً فهو مقدور تكويناً ومقدور تشريعاً، فما هو المانع من صحة الاجارة عليه. إذن فتطبيق كبرى عدم القدرة على التسليم، على فرض تسليم الكبرى، لا تنطبق على المقام وهو الاجارة على الواجبات. تمت الوجوه التي اقيمت في كلمات الاعلام على امتناع الاجرة على الواجبات من حيث إنها واجبات، وقد تبيّن وجه المناقشة فيها، وهنا تنبيهان مرتبطة بمحل الكلام:

**التنبيه الاول**: بأن كل هذه الوجوه لو سلمت تمنع من اخذ الاجرة على طبيعي الواجب لا على حصة من حصص الواجب، والسر في ذلك: أنني إذا استأجرت شخصا على طبيعي تغسيل الميت وتكفينه فمن حقك ان تقول ان طبيعي تغسيل الميت غير مقدور لي، لما ذكره النائيني، أو غير مقدور على تسليمه لما ذكرناه في الوجه الأخير، أو مما يستنكف المرتكز العرفي التكسب به، لأننا لاحظنا طبيعي العمل الذي هو مصب الوجوب، أما إذا استأجرتك على حصة، استأجرتك على غسل الميت بالكيفية الكذائية أو في هذا اليوم، فأنا لم استأجرك على الطبيعي وإنما على الحصة، فبما أن متعلق الإجارة الحصة لا الطبيعي فمصب الاجارة غير مصب الوجوب، فإن مصب الوجوب هو طبيعي العمل، بينما مصب الاجارة هو الحصة، فالوجوه التي اقيمت للمانعة والمنافاة بين الوجوب والإجارة لا تاتي إذا كان متعلق الاجارة هو الحصة لعدم الممانعة ما دام المصب مختلفا، الا ما ذكره كاشف الغطاء (قده) من أن الواجب طبيعيا أو فرداً ملك لله، وما كان ملكاً لله فلا يقبل التمليك، فعلى مبناه لا فرق بين الاستئجار على الطبيعي والاستئجار على الفرد، هذا الغسل وإن استأجرتني بكيفية وزمن معين وشخص معين بأدوات معينة، ألا انه بالنتيجة قد استأجرتني على التغسيل ولو مع الضمائم، وهذا التغسيل ليس ملكاً لي بل هو ملكاً لله وما كان ملكاً لله لا يقبل التسليم.

**التنبيه الثاني:** إن الفقهاء الذين قالوا بامتناع اخذ الاجرة على الواجبات قد استثنوا الواجبات النظامية كالحرف والصناعة والطبابة، فما هو الوجه في عدم سراية الإشكال للواجبات النظامية؟ ربما يقال: بأن الوجه في عدم سراية الإشكال للواجبات النظامية ان الفرق بين الواجب النظامي وغيره ان مصب الوجوب في الواجب النظامي قضية شرطية، بينما مصب الوجوب في الواجب النظامي قضية شرطية، بينما مصب الوجوب في غير الواجب النظامي قضية تنجيزية. مثلا: ما الفرق بين قول المولى: يجب عليك صلاة الظهر، أو ان يقول المولى: يجب على المجتمع المسلم على نحو الوجوب الكفائي الطبابة. فيقولون أن الفرق بينهما أن متعلق الوجوب في الواجب غير النظامي قضية تنجيزية. اما عندما يقول المولى يجب الطبابة، يعني يجب الاستعداد لأن تكون طبيباً بحيث لو عرض حاجة للطبابة أو أن تطبب لكنت مطبباً، فما هو متعلق الوجوب الكفائي قضية شرطية، لا احد يقول انه يجب عليك الطبابة بالفعل، وإنما يجب تحصيل الإعداد والاستعدادات بحيث لو حصلت الحاجة لكانت الطبابة فاعلة وممكنة، فبما أنه في الواجبات الكفائية متعلق الوجوب القضية الشرطية، إذن القضية الشرطية لا تتعرض لكيفية تحقق شرطها. إذن لا يتنافى مع تحقق طلب الطبابة على نحو الإجارة أو الجعالة. فلو جاء المريض واستأجر الطبيب أو أمر الطبيب بعلاجه على نحو الأمر الضامن لا على نحو الأمر التبرعي لكانت الطبابة مأموراً به، فبما أن متعلق الوجوب الكفائي في الواجبات الضمنية قضية شرطية والقضية الشرطية لا تعرض فيها لكيفية حصول شرطها، فلا تتنافى مع حصول شرطها بالأجرة أو بالأمر أو بالتبرّع.

**الجهة الثانية:** المنافاة بين أخذ الأجرة والعبادية. وجه الإشكال في المنافاة بين العبادية وأخذ الأجرة، ما يبتني على أمور ثلاثة: الأمر **الاول**: يشترط في صحة الاجارة القدرة على متعلق الاجارة. الأمر **الثاني**: إذا تعلقت الإجارة بأمر تعبّدي أو عبادي فلا بد من كون المكلف قادرا على الإتيان بالعمل التعبدي في نفسه كي تتعلق به الإجارة. الأمر **الثالث**: بمجرد أن تتعلق الاجارة بالعمل العبادي أصبح الإتيان به بإزاء الأجرة، وإذا كان الإتيان بالعمل به بإزاء الأجرة امتنع حصول القربة وامتنع حصول الإخلاص، وإذا امتنع حصول القربة والإخلاق امتنع كون العمل عبادياً، وإذا امتنع كون العمل عبادياً اصبح متعلق الاجارة غير مقدور، وإذا لم يكن مقدوراً لم تصح الاجارة، فصحة الاجارة فرع القدرة على المتعلق، ولا قدرة عليه مادام العمل بإزاء الاجرة. **والكلام في الجواب عن هذه المسألة:** وقد ذكروا في المقام وجوه:

**الوجه الاول**: ما ذكره السيد اليزدي في حاشية المكاسب: فقال: إن متعلق الإجارة طبيعي العمل العبادي، فإن لم يمكن تحقيق العبادية بقصد الأمر الاولي لمانعية النظر للأجرة منه فيمكن تحقيق ذلك بقصد الأمر الإجاري. ومعنى ذلك: إذا استأجرك على تغسيل الميت وهو أمر عبادي، فهل استأجرتك على تغسيل الميت بقصد امره بالثابت له مع قطع النظر عن الإجارة؟ أو استأجرتك على طبيعي تغسيل الميت العبادي. فبما أن متعلق الإجارة طبيعي تغسيل الميت العبادي، لا تغسيل الميت بامتثال امره المتعلق به، فإذا لم يمكن للأجير ان يقصد الأمر الأولي بتغسيل الميت لكون العمل بإزاء الأجرة، فلا يتمكن من قصد الأمر الأولي، فيمكنه تحقيق العبادية بقصد الأمر الجديد، وهو الأمر بالوفاء بعقد الإجارة، فيقول آتي بتغسيل الميت لا انه واجب في حقي ولا هو واجب كفائي، بل آتي بتغسيل الميت بقصد امتثال الوفاء بالعقد، وقد حقق العبادية. فإن العبادية تتحقق بامتثال أمر شرعي، وقد أتيت بتغسيل الميت، بقصد امتثال الأمر بالوفاء بعقد الاجارة.

**فإن قلت:** إن الأمر بالوفاء بعقد الإجارة توصلي، فكيف يقصد امتثاله وهو أمر توصلي؟

**قلت:** ليست العبادية صفة للأمر، وإنما صفة لمتعلق الأمر وإلا نفس الأمر لا يتعلق إلى تعبدي وتوصلي، وإنما متعلق الأمر هل أخذت فيه القربة أم لا؟ فالانقسام للتعبدي و التوصلي في متعلق الأمر لا في الأمر، فلا يضر ان يكون الوفاء بالعقد امراً توصلياً، بل المهم تعلقه، فإذا كان متعلقه تعبدياً وهو الغسل، حيث يعتبر في صحة الغسل أن يكون بقصد القربة، كفى في تحقيقه بقصد القربة أن يقصد امتثال الأمر بالوفاء بالعقد.

**فإن قلت:** إن متعلق الإجارة العمل المأتي به بقصد أمره. وبعبارة أخرى: ان متعلق الإجارة الغسل العبادي في نفسه، لا الغسل العبادي ولو بقصد الأمر بالوفاء.

**قلت:** لم يتعلق الأمر الاجاري بالعمل بقصد الأمر الأولي، وإنما تعلقت الاجارة بالعمل القربي وهو حاصل بقصد نفس الأمر الإجاري.

**أقول بعبارة أخرى**: إنّ متعلق الأمر الاجاري العمل القربي ولو في طول العمل الاجاري لا العمل القربي في رتبة سابقة. فإن قلت: إن الأمر الإجاري متعلق بالوفاء والوفاء بالعقد عنوان وغسل الميت عنوان آخر، فلم يتعلق الأمر الإجاري بعنوان غسل الميت كي يؤتى بغسل الميت بقصد امتثاله.

**قلت:** إنّ الوفاء بالعقد مجرّد عنوان مشير، وليس ملحوظاً على نحو الموضوعيّة، بل الأمر بالوفاء بالعقد والأمر بالوفاء بالنذر ، والأمر بالوفاء بالقسم، كلها عناوين مشيرية لما تعلق به العقد، والنذر والشرط والقسم. فالأمر بالوفاء بعقد الإجارة متعلق لبّاً بنفس العمل المستأجر عليه الا وهو غسل الميت، وعنوان الوفاء بالعقد مجرّد مشير لا أكثر. فلأجل ذلك نفس غسل الميت انصب عليه امران: أمر أولي في رتبة سابقة، وأمر إجاري في رتبة لاحقة، واجتماع الامرين مؤكد للوجوب ومؤكد للاخلاص و ومؤكد للقربة، فإن لم يمكن بهذا يمكن بذاك، فإن أسباب القربة والإخلاص متعددة.

**فإن قلت:** هذا دور، لأن وجوب الوفاء بعقد الإجارة فرع صحة الإجارة، وصحة الإجارة فرع كون العمل مقدوراً، وكون العمل مقدوراً فرع إمكان الإتيان به بقصد القربة، وإمكان الإتيان به بقصد القربة فرع وجوب الوفاء، إذ لولا الأمر بالوفاء لما تمكن به من الإتيان به بقصد القربة فلزم الدّور.

**قلت:** إن صحة الإجارة فرع إمكان صدور عمل قربي في ظرف العمل، وإمكان صدور عمل قربي في ظرف العمل متحقق بنفس الأمر بالوفاء بعقد الإجارة. إذن الأمر بالوفاء فرع صحة الاجارة وصحة الاجارة فرع القدرة على المتعلق، والقدرة على المتعلق فرع العمل القربي في ظرف العمل، والعمل القربي في ظرف العمل ممكن ولو في طول الأمر بالإجارة، فلم يلزم دور إطلاقاً. هذا كلام السيد اليزدي (قده) ويأتي الكلام في مناقشته.

### 136

ذكرنا فيما سبق في إشكال التنافي بين العبادية واستحقاق الأجرة، أنه أجيب عن الإشكال بوجوه. وصل البحث إلى الوجه الأول الذي أفاده السيد اليزدي في حاشيته على المكاسب.

**الوجه الأول:** حيث أفاد السيد اليزدي، بأنه إن لم يمكن تحقيق العبادية بقصد الأمر الأولي وهو الأمر بذات الصلاة فإنه يمكن تحقيق العبادية بالأمر بالوفاء بعقد الإجارة، حيث يمكن أن يقصد المكلف المستأجر امتثال الأمر بالوفاء بعقد الاجارة فتتحقق بذلك العبادية. ولكن السيد الإمام (قده) في بحث (المكاسب المحرّمة) أجاب عما افاده اليزدي، بوجوه:

**الوجه الأول:** بأن الأمر بالوفاء لا يسري إلى متعلق الإجارة. وبيان ذلك: إذا استأجر المكلف على الصلاة عن زيد، فهل الأمر بالوفاء وهو قوله {أوفوا بالعقود} يسري الى نفس الصلاة، فيقال ان الصلاة عن زيد تعلّق بها أمران: أمر أولي وهو الأمر بالصلاة عن زيد نيابة استحباباً، وأمر ثانوي وهو الأمر بالوفاء بالعقد، فالأمر بالوفاء تعلق بنفس العمل الذي استأجر عليه، وهذا ما ادعاه السيد اليزدي، حيث قال: ان العمل المستأجر عليه تعلق به أمر جديد وهو الأمر بالوفاء، فيؤتى بالصلاة نيابة عن زيد لا بقصد أمرها بل بقصد الأمر بالوفاء، فتتحقق العبادية،

ولكن السيد الامام يقول: ان الوفاء بالعقد له موضوعية فلا يسري الأمر المتعلق به الى العمل المستأجر عليه، فان لهذين متعلقين ولكل متعلق أمر، فالصلاة نيابة لها أمر استحبابي في نفسها، والوفاء بالعقد له أمر وجوبي متعلق به، فهناك أمران ومتعلقان، لا أن الأمر بالوفاء يسري إلى العمل نفسه فيؤتى بالعمل بداعي هذا الامر، فالخلاف بين السيدين في أن الوفاء بالعقد أو النذر أو الشرط أو العهد له موضوعية؟ أم ملحوظ على نحو المشيرية لما تعلق به النذر أو العهد أو الشرط أو غير ذلك؟ فما هو المستظهر من الأدلة؟.

لا يبعد القول أنّ هذا النحو من العناوين الثانوية كالنذر والشرط والعهد، والعقد، ما هي لدى المرتكز إلا طرق لإيجاب العمل، أي ان العمل في نفسه لما كان مستحباً أو مندوباً أريد به الإلزام به عن طريق هذه العناوين، فلم تلحظ هذه العناوين إلا وسيلة للتوصل إلى الإلزام بالعمل، لا لأن هذه العنوانين موضوعية، ولذلك ورد في الرواية الشريفة كمؤيد: (إني لأكره أن يوجب الرجل على نفسه). واستفاد منها جملة من الاعلام كراهة النذر والشرط والعهد، فالمنظور في هذه العناوين هو أنها وسائل للإلزام بالعمل، أي أنني لو خليت ونفسي لا التزم بصلاة الليل، لأنها مندوبة، فلكي اتوسل في الالتزام بها أقوم بعملية النذر أو الشرط أو العهد، فما هي الا وسائل إلزام لا لأن لها موضوعية.

**الوجه الثاني**: بأن ما ذكره السيد اليزدي خروج عن الفرض، فإن مفروض الكلام ما إذا تعلقت الاجارة بما إذا كان عبادة في نفسه مع غمض النظر عن الإجارة، فإذا كان مفروض البحث هو تعلق الاجارة بما كان عبادة في نفسه مع غمض النظر عن الإجارة، فلا وجه لتصحيح المعاملة بإناطة عبادية العمل بتعلق الأمر بالوفاء به، فهذا خروج عن مفروض البحث، بل لابد ان يعالج الاشكال في رتبة سابقة، لا ان يعالج الاشكال بأنه يمكن تحقيق عبادية المتعلق بنفس الأمر الاجاري.

ولصاحب العروة القول، ليكن مفروض البحث، واجبنا عن الإشكال بنحو آخر، وقلنا بأن متعلق الاجارة ان يكون العمل عباديا ولو في طول تعلق الاجارة به، فلو كان كذلك الا ينحل الإشكال؟! فإن المسألة بعبارة أخرى موردية.

**الوجه الثالث**: ما قاله السيد اليزدي لا يحل المشكلة، فإن المشكلة الأساس هي المنافاة بين القربية وقصد استحقاق الاجرة، فبما أن المشكلة الأساس أنه لا يمكن الجمع بين القربية وبين قصد استحقاق الأجرة، فان المحرك للعمل إما اضافة الى الله أو المحرك للعمل هو استحقاق الاجرة. ولا يمكن الجمع بين هذين المحركين، هذا هو موطن الإشكال، فبما أن هذا موطن الإشكال، فالفرار من العبادية بقصد الأمر الأولي الى العبادية بقصد الأمر الإجاري لا يفيد، كيف يجمع بين قصد استحقاق الأجرة وقصد الأمر الإجاري؟ كيف يجمع بين قصد استحقاق الأجرة وقصد الأمر الأولي؟

فمجرد ان نقول انه يمكن للعبد ان يأتي بالعمل بداعي الأمر الاجاري، يرجع السؤال: هل الأمر الإجاري بما هو أمر إلهي هو المحرك؟ أو المحرك قصد استحقاق الأجرة؟ فبما ان المحرك لدى الأجير قصد استحقاق الاجرة إذ لولاه لما أتى بالعمل، اتى إشكال المنافاة بين العبادية وبين قصد استحقاق الاجرة. فتغيير الأمر من الأمر الاولى الى الأمر الثانوية لم ينفع في حل المشكلة. وهذا الإشكال متين ووارد على السيد اليزدي.

**الجواب الثاني:** ما ذكره المشهور من فقهائنا ومنهم صاحب مصباح الفقيه الهمداني وسيد المستمسك وتلامذتهم، من حل المشكلة بنحو داعي الداعي، والمقصود بـ(داعي الداعي) ان الاجارة تعلقت بالمغيّا بما هو مغيّا ولم تتعلق بذات العمل، فعندما استأجر زيداً على تغسيل الميت فلم استأجره على تغسيل الميت في حد ذاته وإنما استأجرته على الغسل القربي، بحيث لو لم يتحقق منه قصد القربة ما استحق الأجرة، فاستحقاق الاجرة فرع كون العمل قربياً، إذن متعلق الاجارة المغيّا بقصد القربة لا ذات العمل، ومقتضى ذلك أن قصد الاجرة داعٍ طولي لا داعٍ عرضي، يعني أن العمل المحقق لاستحقاق الأجرة هو العمل بداعي القربة والمجموع من العمل بداعي القربة بداعي قصد الاجرة، فداعي استحقاق الاجرة في طول داعي قصد القربة لا في عرضه، ولا شريكاً معه، فما دام متعلق الاجارة المغيا بما هو مغيا، إذن فداعي قصد الأجرة في طول الداعي القربي لا في عرضه، فتبين بذلك عدم المنافاة بين الداعيين، ما دام أحدهما في طول الآخر وليس في عرضه، وهذا ما عُبّر عنه بكلماتهم بـ(الداعي على الداعي)، ما دعاني للعمل قصد القربة، وما دعاني للعمل بقصد القربة هو قصد الأجرة.

ولكن أشكل على هذا الوجه في كلمات المحققين، منهم المحقق محمد تقي الشيرازي والمحقق الاصفهاني، بعدة إشكالات:

**الإشكال الاول،** للشيرازي: إن كون العمل عبادة متقوم بكون الامتثال علة تامة لوقوعه، فلا يصدق على العمل انه عبادة حتى يكون الامتثال لأمر الله علة تامة لوقوعه، بينما مقتضى كون القربيّة مغيّاة بقصد الأجرة، أن القربية ليست علة تامة للعمل، إذ ما دام الإمتثال أو القربية ليست قربينة محضة، ليست امتثالاً محضاً بل المحرك للعمل هنا حصة من القربية وهي القربية المغيّاة بقصد الأجرة، فدخل قصد الأجرة غاية للقربية، وإذا دخل قصد الأجرة غاية للقربية كانت غائيّة القربية متقومة بقصد الأجرة، فإذا كانت غائية القربية متقومة بقصد الأجرة، فالقربية ليست علّة تامةً لوقوع العمل؛ إذ لولا تغيّها بقصد الأجرة لما كانت محركة نحو العمل، فخرج العمل عن كونه قربياً عبادياً. **وأجيب عن هذا الإشكال بما هو مؤلف من أمرين:**

**الأمر الأول**: هل العلة لأي أثر هي المتصفة لترب الأثر؟ أو ذات العلة، مثلا في عليّة النار للحرارة؟ ما هي علة الحرارة؟ هل ذات النار أو النار المتصفة بالحرارة؟هل العلة في وجود الحرارة ذات النار؟ أو النار المنتجة للحرارة علة للحرارة؟ لا ريب ان العلة ذات النار، إذ لا يعقل ان يكون اتصاف النار بالمنتيجة في الحرارة دخيلاً في علية النار للحرارة، وإلا للزم تقدم الشيء على نفسه واخذ ما هو متأخر متقدماً، وهذا غير معقول، إذن ما هو علة لترتب الحرارة ذات النار لا النار المنتجة للحرارة، وإن كان الذهن ينتزع من ترتب الحرارة علىالنار اتصاف النار بهذا النار وهو النار المنتجة للحرارة، إلا ان هذا العنوان الانتزاعي ليس دخيلاً في عليّة النار للحرارة.

**الأمر الثاني**: إن هناك خلطاً بين ما هو دخيل في فعلية الفاعل، وما هو دخيل في عليّة الفعل لأثره. ومثاله: لو اتلفت الشخص الى ان في رياضة المشي انخفاضاً لمستوى السكر، فيقوم برياضة المشي، فنسأل: هل هذه الغاية وهي خفض مستوى السكر في الدم، هل أن هذه الغاية إذا تصورها الشخص وصدّق فائدتها واصبحت محركة له، فهل أن محركيّة تخفيض السكر دخيلة في فاعلية الفاعل لإيجاد المشي؟ أو دخيلة في علية المشي لتخفيض السّكر؟

لا إشكال انها دخيلة في فاعلية الفاعل. فإذن تصور تخفيض السكر والتصديق بفائدته ومحركيته، كله دخيل في فاعلية الفاعل، أي انه حرّك الفاعل إلى أن يوجد الفعل، أما هو علّة لتفخيض السكر هو ذات الفعل لا الفعل لهذا الوصف. ونتيجة ذلك: أنه لا يعقل أن تكون الغاية (تخيف السكر) المترتبة على المشي لا يعقل ان تدعوا لغير ما ترتب عليه، فإن هذه الغاية تترتب على ذات المشي، وبما أنها تترتب على ذات المشي فلا يعقل أن تدعوإلا للنفس ذات المشي لا الى المشي المتصف بكونه مخفضا للسكر، فإن الغاية لا تدعو لغير ما ترتب عليه.

وتطبيقه على محل الكلام: فلو استأجر شخص للصلاة على شخص ميت، والتفت الأجير الى أن استحقاقه للأجرة إنما يترتب على العمل القربي على الصلاة القربية على ذات الصلاة القربية، لا على الصلاة القربية المنتجة لاستحقاق الأجرة، بل على الصلاة القربية، بحيث لو لم تحصل منه الصلاة بلا شركة لما استحق الأجرة، فإذا التفت لذلك كان قصد استحقاق الاجرة بعد تصوره والتصديق بفائدته ومحركيته دخيل في فاعليته لا في عبادته، فقصد استحقاق الأجرة دخيل في محركيته لأن الفعل القربي، لأن يوجد العبادة واما الفعل القربي فهو علّة تامة محضة لترتب الغاية وهو استحقاق الأجرة، فليس الفعل الموجب لاستحقاق الأجرة الفعل المتقيّد بداعي استحقاقا لاجر، لأن قصد استحقاق الأجرة دخيل في فاعلية الفاعل لا في علية الفعل، وبالتالي لا يعقل ان يكون داعيا لأكثر مما هو مترتب عليه. فإذن صح الجواب عن هذا الإشكال بأن الامتثال ليس علة تامة لتحقق العبادية.

**الإشكال الثاني**: أن الحيثية التعليلة ترجع للحيثية التقييدية، فإذا قلنا بأن موضوع استحقاق الأجرة ما كان قربيا بقصد استحقاق الاجرة، فإذن ما هو موضوع بالاصالة هو ما كان بقصد استحقاق الأجرة، لأن الحيثية التعليلية ترجع للحيثية التقييدية. الجواب عن ذلك: عناك خلط بين الأحكام العقلية وبين صراط العمد في مرحلة الوجود، ففي الأحكام العقلية، يقولون بأن الحيثيات التعليلية ترجع للحيثيات القييدية، فإذا حكم العقل بحسن برّ الوالدين لأنه عدل فقد حكم بحسن العدل، فإن الحيثية التعليلية حيثية تقييدية، فهو قد حكم أولاً بحسن العدل وطبّقه على بر الوالدين. لكننا لم نتكلم الآن عن حكم عقلي، وإنما نتكلم عن صراط العمل، فنقول: هل لو كان لغاية العمل غاية، فهل تكون غاية الغاية مقوماً للعمل بحيث ترجع الحيثية التعليلية للتقيدية؟ أم لا؟

نقول، لا ملازمة، فإن رجوع الحيثيات التعليلية للتقييدية شيء، وفي مقام صراط وجود العمل شيء آخر، فإذا افترضنا أن لغاية العمل غاية، فهذا لا يعني أن تلك الغاية دخيلة في العمل نفسه، بل هي دخيلة في فاعلية الفاعل نحو إيجاد العمل لا في عليّة العمل لغايته، فلا يقع خلط بين المقامين.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 137

ما زال الكلام في دفع المنافاة بين عبادية العمل وأخذ الأجرة عليه، وقد ذكرنا أن الأعلام (ره) قد دفعوا هذه المنافاة بملاك الداعي على الداعي، اي أن العمل المتغيّا بقصد القربة جيء به بداعي استحقاق الأجرة.

ولكن المحقق النائيني (قده) أفاد في مهجة الطالب: أن العبادية متقومة بالخلوص، {وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين} والخلوص مساوق لكون الدواعي طولية وعرضية نحو العمل دواعي إلهية، فمتى دخل داعٍ غير إلهي لم يكن العمل خالصاً لله كي يكون مصداقاً للعبادية. وبعبارة أخرى: إن العبادية متقومة بكون الداعي إلهي محرّكاً مستقلاً عن أي ضميمة أخرى نحو العمل، فمتى دخل داعٍ آخر ولو على نحو المتممية والمكملية كداعي أخذ الأجرة، لم يقع العمل على صفة العبادية.

ولكن، أجيب عن كلام المحقق النائيني (قده) بوجوه.

وقبل بيان الوجوه نتعرّض لأمرين مهمين:

**الأمر الاول:** أن كلامنا في من كان المحرّك له نحو العمل المستأجر عليه قصد الأجرة، كما لو فرضنا أن شخصاً امتنع عن تغسيل الميّت ما لم يعط أجراً بحيث إن المحرك له نحو الإتيان بتغسيل الميت قربة إلى الله تعالى هو أخذ الأجرة، وإلا لو فرضنا أن الإمتثال للأمر الإلهي محرك مستقل، بحيث يقول المكلف أنا على كل حال ممتثل لأمر الله بتغسيل الميت المسلم، سواء كان هناك أجر ام لم يكن. أي سواء كان قصد الأجرة موجوداً في مرحلة المحركية على نحو ضعيف او على نحو قوي، المهم أن لدي محركاً مستقلاً نحو العمل وجد المحرك الآخر أم لم يوجد الا وهو الأمر الإلهي، هذا مما لا خلاف فيه، صحت عبادته واستأجره. إنما محل البحث من ليس له محرك لتغسيل الميت إلا اخذ الاجرة. فكلامنا في الشخص الذي انحصر المحرك له نحو تغسل الميت المأمور به بقصد الأجرة.

**الأمر الثاني**: إن الأمر غير صالح للداعوية، أي تصور المكلف لوجود أمر إلهي بالعمل، والإذعان بفعلية هذا الأمر في حقه، كما لو أذعن المكلف بأن هناك أمراً فعلياً بتغسيل الميت، فإن مجرد الإذعان بفعلية الامر ليس محركا للمكلف نحو العمل بالوجدان حتى بالنسبة للمؤمن والمخلص لله، والسر في ذلك: أن المحرك للعمل الإختياري الفائدة المترتبة على العمل، فكل فعل اختياري بالوجدان لا محرك له إلا الفائدة المترتبة على العمل، فالمكلف لا يصدر منه فعل اختيار إلا بعد مقدمات ، منها تصور العمل والتصديق بفائدته، فإذا تصور العمل وصدّق بفائدته ودفع العوائق عنه وعزم عليه تحرك عليه، فبما ان الفعل الاختيار منوط بمقدمات اهمهما التصديق بالفائدة، فالمحرك نحو العمل الاختيار هو احراز الفائدة، وبما ان فعلية الامر ليست فائدة مترتبة على العمل، كما ان امتثال الامر لم يلحظ في مقام الامتثال على نحو الموضوعية، بما ان يقول المسلم امتثل امر الله لأنه امتثال، فهذا ليس صحيحاً، لان الارتكاز المتشرعي قائم على أن الامتثال لا موضوعية له وإنا هو لطريق آخر أقله احتراماً لحق الله، فلا فعلية الامر هي المحرك لأنها ليست فائدة مترتبة على العمل، ولا امتثال الامر هو المحرك لأنه لا محركية له بحسب المرتكز المتشرعي، فلا محالة أن المحرك نحو العمل العبادي الفائدة المترتبة على العمل العبادي التي تختلف باختلاف الاشخاص، فهناك من يطيع الله طلباً لرضاه وهناك من يطيع الله شكراً لنعمائه وهناك من يطيع الله احتراماً لحق للمولوية، إذن المحرك نحو العمل هي غاية الامتثال، لا فعلية الامر ولا امتثال الامر.

فلأجل ذلك لا معنى لأن يقال: دعاوية الأمر، هذا تعبير مسامحي، فإن فعلية الامر ليست هي ذات الداعوية وإنما الداعوية غاية امتثال الامر، والفائدة المترتبة على امتثال الامر. ولأجل ذلك فرقنا في الدرس السابق بين ما هو دخيل في فاعلية الفاعل وما هو دخيل في علية الفعل لترتب أثره. فغاية الامتثال دخيلة في فاعلية الفاعل، اذ ما هو المحرك للمكلف كفاعل في أن يأتي بالعمل العبادي؟ الفائدة المترتبة على الامتثال. وبين ما هو دخيل في علية العمل لترتب أثره، فهناك عمل مطلوب الا وهو تغسيل الميت او صلاة الظهر، ولهذا العمل المطلوب أثر الا وهو سقوط الامر، فعليّة العمل لسقوط الامر وهو اثره الدخيل فيه هو امتثال الامر، فإنه لا دخل في عليّة العمل لترتب أثره وهو سقوط الأمر الا قصد الامتثال، فيقول: أتيت بهذا العمل امتثالا لأمر الله لأنني لا اعلم انه لا يسقط الامر الا بالامتثال، اذن هناك فرق بين مرحلتين: مرحلة فاعلية الفاعل والدخيل فيها الغاية المترتبة على العمل، اي الفائدة. وبين ما هو دخيل في في عليّة العمل لسقوط أثره الا وهو الامتثال الموجب لسقوط الأمر.

وبعد تبّين ذلك يتضح لنا ما ذكره المحقق الإيرواني (قده) في (حاشيته على المكاسب المحرمة)، قال: لا يعقل كلمة (الداعي على الداعي) فإن الأعلام أصلحوا البحث وهو عدم المنافاة بين العبادية وقصد القربة اصلحوا المسألة بفكرة (الداعي على الداعي) والطولية بين الداعيين. والمحقق الإيرواني يقول هذه حكاية. والسر في ذلك: قال: لا يعقل داعوية امر لداعوية أمر آخر، لأن داعوية الأمر ليس أمراً اختيارياً بيد العبد، حتى تكون داعوية أمر محركاً له نحو داعوية أمر آخر.

ومقصود الإيرواني: أنه (ره) إن الأعلام أفادوا بأنه اذا تعلقت الاجارة بعمل عبادي فقال: استأجرك على تغسيل الميت، فإن الأمر بالوفاء بالإجارة داعٍ إلى داعوية الأمر الأولي بمطلوبية غسل الميت، حيث إن هناك امرين: امراً أولياً بتغسيل الميت على كل مكلف بنحو الوجوب الكفائي، وهناك أمر جاء نتيجة صحة الاجارة وهو الامر بالوفاء بهذا العقد، فقالوا الأعلام: الأمر الجديد الثاني وهو الامر بالوفاء، داعٍ لداعوية الأمر الأولي، لأن الأمر الأولي لا يدعو المكلف، فلما استأجر على تغسيل الميت، صار الأمر المتولد من الإجارة وهو الأمر بالوفاء داعياً إلى داعوية الأمر الأولي، وإلا الأمر الاولي لم يكن داعياً في حقه و إنما اكتسب الداعوية من الأمر الثاني.

فأشكل عليهم المحقق الإيرواني: بأن كيف يدعو أمر لداعوية أمر؟ فإن داعوية الأمر ليست اختيارية بيد المكلف حتى إذا جاءه امر ثاني تولدت فيه داعوية الامر الاول باختياره، اصلاً داعوية الامر ليست باختيار المكلف، اذ لا معنى لداعوية الامر الا البعث الالهي، فصدور الامر من الله تعالى على سبيل البعث والمحركية ليس امراً اختيارياً للمكلف كي يقال داعوية الأمر ليست اختيارية. فاذا لم تكن داعوية الامر اختيارية فكيف تتولد من داعوية أمر آخر؟ مضافاً الى فكرة (الداعي على الداعي) يستلزم التسلسل في الداعوية، فاذا قلنا داعوية الامر الأول متوقفة على الداعي الثاني والداعي الثاني متوقف على الثالث، وهكذا. فهذه فكرة مستحيلة لاستلزامها التسلسل والتسلسل محال. هذا ما افاده.

ولكن بعد أن بيّنا ما هو مقصود الأعلام من فكرة الداعي على الداعي انكشف الجواب عن هذا الاشكال. إذ ليس المقصود من داعوية الامر هو المحركية البعث الإلهي، يعني صدور الأمر على سبيل البعث والتحريك، فإن هذا قد يصدر ولا يعلم به المكلف اصلاً الى أن ينتهي زمانه؛ وإنما المقصود بداعوية الأمر اذعان المكلف بأن في امتثال الامر أثراً، فاذا اذعن المكلف بان في امتثال الأمر أثراً كان نيل ذلك الأثر داعيا له نحو الامتثال، وهذا امر اختياري وليس خارجا عن امتثاله. وأما ما ذكره (قده) من التسلسل، فإننا نقول: بان كل امر اختياري ينتهي الى مبادئ: ألتصور والتصديق بالفائدة، دفع العوائق، الاعزام على العمل، ثم اعمال القدرة في الإتيان والشروع في العمل، من الواضح ان الفعل الاختياري راجع الى مبادئه، ومبادئه لا تنتهي الى داعوية اخرى كي يقال فيلزم من داعوية الداعي استناداً لداعي آخر التسلسل، بل لا محالة ان المبادئ ترجع لمبادئي أولية لا ترجع إلى داعوية أخرى كي يلزم من ذلك التسلسل. هذا بيان الامرين قبل الدخول في الاجوبة على ما افاده المحقق النائيني في اعتبار الخلوص في العبادة.

أما جواب المحقق، الذي قال ان مقتضى اعتبار الخلوص في العبادة أن تكون جميع المبادئ طولية وعرضية، إلهية محضة. **فأجيب عنه بوجوه:**

**الوجه الاول: العقل،** **الوجه الثاني: الارتكاز، الوجه الثالث: النقل.** فقيل ان العقل والارتكاز والنقل تطابق على عدم اعتبار الخلوص في المبادئ الطولية. **الوجه الأول: العقل.** فقالوا: بأن العقل عندما يدرك المولوية الذاتية للباري تعالى، فإنه يحكم بان مقتضى حق المولوية وأن مقتضى احترام مولوية الباري تعالى أن يأتي بالعمل امتثالاً لأمره، لا اكثر. فالعقل يقول من اتى بالعمل امتثالا لأمره فقد اطاعه وتقرّب اليه، ولا يقتضي حق المولوية اكثر من ذلك، والمفروض في محل كلامنا أن من قصد أخذ الأجرة أتى بالغسل امتثالاً لأمر الله. فمن كان المحرك لفاعليته أخذ الأجرة ولكن العمل الذي أتى وهو تغسيل الميت أتى به امتثالا ًلأمر الله، إذن بالنتيجة قد أدى حق المولوية، فمقتضى حكم العقل هو اعتبار الخلوص في مرحلة علّية العمل لا مرحلة فاعلية الفاعل، وحيث إنه اتى بالعمل امتثالاً لأمره، فقد أصبح العمد في مرحلة عليّته مستنداً لقصد امتثال الامر لا لشيء آخر، وإن كان الغاية لهذا الامتثال المحرك لفاعلية الفاعل هو قصد الأجرة. **ثانياً:** لو شككنا هل ان العقل يحكم او لا يحكم، ووصلت النوبة للارتكاز العقلائي المحكم في مقام امتثال الأوامر، وقد صدرت أوامر من الله بالعبادية، {اعبد ربّك حتى يأتيك اليقين}، {وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدِّين}، وبما أن المحكم في صدق العبادة هو الارتكاز العبادي، فلو رجعنا للارتكاز العقلائي، يقول الاعلام: لا يعتبر في صدق الاطاعة والامتثال والعبادية والقربية أن يكون المحرك نحو ذات العمل داعياً إلهياً، بان يكون الامتثال داعياً مستقلاً نحو ذات العمل، وهذا حاصل.

لكن المحقق تقي الشيرازي قال بان الارتكاز العقلائي غير معلوم، فمثلا لو اعطى الاب جائزة لولده بشرط أن يطيع فلان، فلو اطاع الولد فلاناً فاصدر له الثالث أوامره ونواهيه وامتثلها، فهل يرى بحسب المرتكز العقلائي انه مستحقا للثالث وثوابه؟ او يقال انك لم تطع الثالث الا رغبة في جائزة ابيك؟ فلا تعد مطيعاً متقرباً من الثالث كي تستحق منه المدح والمثوبة، لأنك ما اطعته الا رغبة في نيل الجائزة. ولو قال السيد لعبده كن في خدمت فلان وإذا كنت في خدمته حصلت من عندي الجائزة.

ولكن، ما أفيد في كلمات المحقق تقي الشيرازي غير تام. فإن محل الكلام ما إذا اخذ في موضوع الجائزة صدق الامتثال، بمعنى أنني لا اعطيك جائزة حتى تأتي بالعمل امتثالاً لأمري، فموضوع استحقاق الجائزة صدق عنوان الامتثال على العمل المأتي به للثالث. فنسأل: لو قال الوالد لولده ان الجائزة مرهونة بأن يكون العمل المأتي به امتثالاً لأمر الثالث، فهل الولد قادر على تحقيق الامتثال للثالث او لا؟ فإذا لم يكن قادراً على الامتثال لأمر الثالث، فهذا مدافع للوجدان، فإن الوجدان شاهد بإمكان الامتثال، أي ان يأتي بالعمل احتراماً للثالث، واحتراماً لأمره. وإن قلتم بأنه قادر انتفت الشبهة، إذ كل الكلام حول صدق الامتثال، وهو هل هناك منافاة بين قصد الاجرة وقصد الامتثال، فإذا كان الامتثال مقدوراً وكانت الجائزة او الأجرة او الثواب مترتباً على تحقق الامتثال، والمفروض أنه مقدور ، فلا منافاة بين قصد الاجرة وقصد الامتثال، فالارتكاز العقلائي كحكم العقل متطابق على انه لا يعتبر في مرحلة العمل الا الاتيان بالعمل امتثالاً، مع غمض النظر عن المبادئ والدواعي الطولية الدخيلة في فاعلية الفاعل.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 138

ما زال الكلام في ما ذكرناه سابقا من دفع المنافاة بين العبادية وقصد الأجرة، لفكرة (الداعي على الداعي)، وذكرنا أن هذه الفكرة اصبحت مورداً لعدة إشكالات.

**الإشكال الثاني**:[[85]](#footnote-85) إشكال المحقق النائيني (قده): أن الخلوص معتبر في العبادة، ومقتضى اعتبار الخلوص هو أن تكون المبادئ الطولية والعرضية بداعٍ إلهي. وذكرنا أن العقل والارتكاز العقلائي والنقل، متطابق على عدم اعتبار الخلوص في المبادئ الطولية. وقررنا سابقا حكم العقل ومقتضى الارتكاز.

**النقل:** وبيان ذلك كما ذكره الاصفهاني والسيد الامام من أنه لا ريب أن العبادة بغرض الخوف من الناس والطمع في دخول الجنّة عبادة صحيحة، حيث دلّت عليها النصوص، (يدعوننا رغباً ورهباً وكانوا لنا خاشعين) {فادعوه خوفاً وطمعا إن رحمة الله قريب من المحسنين}، وحيث دلت النصوص الشريفة على العبادة بقصد الخوف او الطمع عبادة صحيحة، فلو قمنا بتحليل العبادة بسبب الخوف او العبادة بسب بالطمع، فهل هو داع الهي او داعي بشري؟ عندما نقوم بتحليليه نراه داعيا بشريا وليس إلهيا، والوجه في ذلك: أن من يعبد الله تحرزاً من النار فهو يطلب التحرز من النار لأن الله خلقها؟ او لأنها نار؟ اي هل أن الموضوعية لكونها ناراً محرقة؟ ام الموضوعية لإضافتها إلى الله. فهو يعبد الله تحرزا من النار او من النار التي خلقها الله؟ بقيد هذا الإضافة.

وكذلك عندما يعبد الله طمعا في الجنة، فهل هو راغب في الجنة؟ أو بقيد الاضافة اي الجنة التي خلقها الله، يقول: لا ريب لو فتش المؤمن في وجدانه ان من ما هو مصب خوفه هو ذات النار مع غض النظر عن استنادها الى الله. فإذا كان مصب الخوف والطمع هو ذات الجنة وذات النار، مع غض النظر عن استنادها الى الله تعالى اصبح الداعي داعيا بشرياً، ولذلك لو أن الله لم يجعل على طاعته ثواباً، ولا على معصيته عقاباً، فلم يعبده إلا القليل من الناس، ولو أن الله قال لنا: ان مقاليد الجنة والنار بيد الشيطان، ولم أجعل على طاعتي جنة ولا على معصيتي ناراً إنما اوكلت الأمر الى عقولكم، وقال الشيطان لنا: كل من لا يطيعني ادخلته النار ومن يطيعني ادخلته الجنة، فإن من المؤكد أن الغالب من الناس لا أقل النوع منهم سيطيعون الشيطان تخلصا من ناره وطمعاً في جنته، فهذا منبه على أن مصب الطمع ذات الجنة مع غض النظر عن الاضافة، ومصب الخوف هو ذات النار مع غض النظر عن الإضافة. فرجع هذا الداعي الذي ذكرته النصوص الى داعي بشري لا إلى داعي إلهي، فإذا كان الداعي البشري مضراً بالعبادية ومقام الامتثال لما ارشدت اليه النصوص ونبّهت عليه.

النتيجة: أن العقل والارتكاز والنصوص متطابقة على عدم اعتبار الخلوص في المبادئ الطولية للعمل العبادي. هذا الإشكال الثاني على (الداعي على الداعي).

**الإشكال الثالث:** ما ذكره جملة من المحققين، من أن الإجارة هل تعلقت بالعبادة؟ أو بالعبادية؟ وبعبارة أخرى: هل أن قصد أخذ الأجرة منصبّ على العبادة؟ او على العبادية؟ فإن قصد الاجرة تابع للإجارة، فما هو متعلق للإجارة هو مصب لقصد اخذ الاجرة، فما هو مصب قصد أخذ الأجرة، هل هو العبادة؟ او العبادية؟ فإن قلت ان مصب قصد اخذ الاجرة العبادة، فالعبادة عمل مركب من ذات العمل وقصد القربة، فاذا كانت العبادة أمراً مركباً من ذات العمل وقصد القربة والمفروض أن قصد اخذ الأجرة تعلق بهذا المركب، إذن صار ذات العمل مصباً لقصد الأجرة، فإن القصد المتعلق بالمركب متعلق بكل جزء من اجزاءه ضمناً، فإذا قلتم بأن قصد الاجرة تعلق بالعبادة والعبادة عمل مركب من ذات العبادة وقصد القربة، فلا محالة قصد الأجرة تعلق أيضاً بذات العمل، ونتيجة ذلك: ان ذات العمل قد انصب عليه داعيان وباعثان: قصد الأجرة، وقصد القربة، فلم يصبح قصد القربة خالصاً في الداعوية نحو ذات العمل. وأما اذا قلتم بأن قصد أخذ الأجرة دعا إلى الداعي لا انه دعا الى العمل، فمصبه العبادية لا العبادة، اي مصبه نفس داعوية القربة، فداعويته انصبت على داعوية أخرى، فأخذ الأجرة مصبه داعوية العمل، وليس مصبه العمل بقصد القربة، وهذا هو معنى (الداعي على الداعي) يعني ان هناك داعياً دنيويا وهو قصد الاجر ولّد داعياً آخر وهو قصد القربة. فاذا كان هذا مقصودكم، فالأمر مشكل، لأن قياس الدواعي الطولية على العلل الطولية قياس مع الفارق، فإن العلل الطولية تقبل الاستقلال اما الدواعي الطولية لا تقبل الاستقلال. لو فرضنا أن انساناً قدح النار فصارت حركة اليد علة لقدح النار، وقدح النار واشتعالها علّة لإفاضة الحرارة، والحرارة علة لغليان الماء، هذه علل طولية. فنقول: علية الحرارة للغليان لا شريك لها، بل هي مستقلة في توليد الغليان وأما القدح الذي قام به الشيخ مجرد معد لا أكثر، فما قام به الشخص من عملية القدح مجرد معد، (منقح للموضوع) وإلا فإن علية الحرارة لتحقيق الغليان علة خالصة لا شريك معها في علتها، فهذا متصور في العلل الطولية.

أما في الدواعي فلا، فإذا كان هناك داعي مولداً لداعي آخر، لم يعقل للداعي المتولد أن يكون مستقلاً في الداعوية، لأن الداعي ما كان سببا للانبعاث، وما كان سببا للانبعاث (اي العمل الخارجي) فإن هذا المكلف عندما استأجر على تغسيل الميت قربة لله تعالى، حصل منه انبعاث وهو قيامه بتغسيل الميت، فنسأل: ما هو السبب المؤثر في حصول الانبعاث؟فإن قلتم السبب هو قصد القربة فقط، فإن هذا القصد لم يكن ليحصل لولا داعي قصد الأجرة، وإن قلتم بأنّ السبب الموجب لهذا الانبعاث هو قصد أخذ الاجرة إذن لم يكن قصد القربة مستقلاً في الداعوية، فلا يتصور عقلاً استقلال قصد القربة في مقام الداعوية قياساً له على العلل الطولية. فالتفريق بين ما كان دخيلاً في فاعلية الفاعل وما كان دخيلا في علية الفعل لا ينفع شيئاً ما دام لم نتصور الاستقلال في الداعوية في الدواعي الطولية.

**الجواب الثالث**: -على أصل المنافاة بين العبادية وقصد الأجرة:- وهو ما ذكره السيد الخوئي في (كتاب الاجارة، ج30، ص380): قال (قده): إن استحقاق الأجرة لا يصلح للداعوية حتى يكون منافيا لداعي القربية، لان استحقاق الاجرة من آثار الملكية، والملكية مترتبة على العقد لا على العمل، فإنه بمجرد أن يقع عقد بين مستأجر وأجير استحق الاجير الأجرة، وإن لم يصدر منه العمل بعد، فهو مستحق للأجرة بنفس العقد، وبالتالي فله المطالبة بالأجرة بعد العقد. لانه يقول ملكت الأجرة بالعقد، فاعطني ملكي، وصدور العمل ليس هو موضوع استحقاقه للأجرة، بل موضوع استحقاقه للاجرة نفس العقد، اذن بالنتيجة لا دور للعمل في استحقاق الاجرة بل يستطيع الشخص التوصل لأخذ الاجرة بأخذ العمل وهو لم يعمل، كما لو قصد الصلاة عن نفسه او عن والده في صلاة الإستئجار، فأظهر للمتسأجر أنه أتى بالعمل فاستلم الأجرة. إذن ليس العمل هو المناط في استحقاق الاجرة، وإنما المناط في استحقاق الأجرة العقد نفسه، إذن فلا يصلح استحقاق الاجرة أن يكون داعياً نحو العمل، بأن يقول عملت من اجل استحقاق الاجرة، فإن العمل لا دور له في استحقاق الاجرة، بل أنت مستحق للأجرة في رتبة سابقة على العمل.

فاذا كان استحقاق الاجرة حاصل في رتبة سابقة على العمل فكيف يكون داعيا للعمل وقد حصل قبل الشروع في العمل؟ فهذا منبّه على أن الداعي للعمل ليس استحقاق الاجرة، وإنما الداعي للعمل امتثال أمر الشارع بالوفاء بعقد الاجارة، ولذلك لا يوجد رقيب على العبد الأجير الا خوفه من لله تعالى، وإلا اذا استأجر على عمل عبادي نيابي فما الذي يضمن اتيانه بالعمل نيابة غير خوفه من الله تعالى وامتثاله لأمر الشارع بالوفاء بالعقد، حيث يقول بالنتيجة: حصل عقد بيني وبين فلان فملك فلان عليّ العمل، ويجب علي شرعا ان أسلم الملك إلى مالكه، فإنا آتي بالعمل النيابي بقصد تسلم الملك الى مالكه وبقصد الوفاء بعقد الاجارة الذي أمر به الشارع، ولولا خوفي من الله وامتثالي لأمر الشارع بتسليم الملك لمالكه لما أتيت بالعمل، اذ من الذي يستطيع حسابي على عدم إتيانه بالعمل؟ ومن الواضح ان قصد الوفاء بقصد الاجارة وتسلم الملك الى مالكه لأمر الشارع به داع إلهي مؤكد للداعي القربي الأول وليس منافياً له.

**ويلاحظ على هذا:** أن الغالب والمتعارف بين الناس أن يقصدوا بالعمل التوصل لحيازة الأجرة، لا أن يقصدوا بالعمل امتثال امر الشارع بالوفاء بعقد الاجارة، بل التوصل لحيازة الاجرة، ودعوى ان استحقاق الاجرة متحقق بنفس العقد صحيحة، ولكن استقرار ملكية الأجرة منوطة بالعمل، إذ لو لم يأت بالعمل لكان للمستأجر الفسخ، وإذا فسخ لم يستحق الأجير شيئاً، وإن امضى وقد فات وقت العمل ولم يأت بالعمل استحق المستأجر على الأجير عوض العمل، فلو استأجرت شخصاً لصوم يوم النصف من شعبان، فلو انقضى يوم النصف من شعبان وتبين انه لم يصم، كان للمستأجر خيار، فإن فسخ فلا شيء للأجير، وإن امضى سلم للأجير الأجرة المسماة لأنه امضى العقد، وطالب الأجير بعوض العمل الذي فوته عليه، لأن المستأجر ملك على ذمة الأجير العمل وقد فوت الاجيرة ملك المستأجر عليه فيضمن له ما فوت من ملكه. إذن الاجير تحفظا على استقرار ملك الأجرة يأتي بالعمل، لا انه يأتي بالعمل فقط وفقط امتثالاً لأمر الشارع بالوفاء بقعد الاجارة.

**الجواب الأخير عن المنافاة بين العبادية وقصد القربة:** ما ذكره جمع منهم السيد الشهيد في الفقه (قده) وشيخنا الاستاذ اشار اليه في شرح المكاسب، ما هو قصد القربة المعتبر في باب العبادات؟ إن غاية ما يحكم به العقل احتراماً للمولوية، وغاية ما قام عليه الإرتكاز العقلائي وغاية ما دلّت عليه النصوص، أن المعتبر في العبادة الإطاعة، فليس قصد القربة سبباً للانبعاث، فإن قصد القربة المعتبر في العبادة ليس هو سبب الانبعاث وليس هو غاية الانبعاث، وإنما قصد القربة هو عبارة عن توصيل الانبعاث بكونه إطاعة، المهم ان يتصف انبعاثك بكونه إطاعة لله، واتصاف العمل بكونه اطاعة لله بعملية إنشائية لا اكثر، وهو البناء القلبي على اخضاع الارادة التكوينية للإرادة التشريعية. فبمجرد أن تبني قلبا على اخضاع ارادتك التكوينية لارادة الشارع فقد اتصف العمل بعنوان الاطاعة، ولا يعتبر في العبادية أكثر من ذلك، واما ما هو سبب انبعاث فهل هو داع دنيوي او داع الهي، فهو ليس معتبراً، المهم ان يكون انبعاثك اتصف بكونه اطاعة بمقتضى عقد قلبك ان تأتي بالعمل لأجله تعالى، فهذا العقد القلبي كاف، فمن اتى بالعمل قاصدا ان يهدي العمل لله تعالى، صدق على العمل عنوان العبادة وعنوان القربية، ولا يضر بذلك ما هو سبب هذا البناء القلبي، هل سببه داع أخروي او سببه داع دنيوي هل سبب داع إلهي او سببه داعي بشري، كل ذلك لا يضر بتحقق الوصف وهو كون العمل إطاعة.

نعم، حرّم الشارع الرياء، فلأجل أن الشارع حرم الرياء تكليفا ووضعا قلنا ان العمل باطل، وإلا فالمهم أن تبني حال العمل أن العمل مضاف لله، مهدى إلى الله مع غمض النظر عن سبب هذا البناء القلبي وغايته. وهذا ما دلت عليه النصوص الشريفة، فإن بعض النصوص حثت على صلاة الليل لأجل أنها سبب لسعة الرزق وطول العمل، وحثت على الصدقة مع أنها عمل قربي لأجل أنها دافعة للبلاء مطيلة للعمر، فلو كانت الدواعي الدنيوية مضرة بتحقق العبادة لكان إرشاد النصوص إليها قبيحاً، لانه ارشاد الى ما هو مضر بالعبادية.

**ثانياً:** هذا مقتضى الاطلاق المقامي للنصوص حيث ان النصوص أمرت بالعبادة ولم تنهى عن توسيط داع دنيوية، فعدم النهي عن توسيط داعي دنيوي مع ان اغلب الناس مقتضى طبعه توسيط الداعي الدنوي، محقق للإطلاق المقامي، ومقتضى الاطلاق المقامي عدم اعتبار الخلوص للدواعي الدنيوية. وإلا لو كان الداعي الدنيوي مضراً لتظافرت النصوص بالنهي عنه، لأن وجوده هو مقتضى طبع الإنسان، فلايصح النهي عنه إلا بتظاهر النصوص، بل قد يقال: أن النهي عن توسيط الداعي الدنيوي واعتبار الخلوص في سائر المبادئ الطولية والعرضية، تكليف بالنسبة إلى نوع المكلفين تكليف بما لا يطاق، إذ لا يخلو شخص من انقداح داع دنيوي ولو في طول الدواعي او ضمن الدواعي الطولية.

**فتلخص: عدم المنافاة بين العبادية وقصد الأجرة ما دام المطلوب هو كون العمل إطاعة.** بقي جهة، وهي هل ان تعليم المسائل الشرعية واجب حتى لا يصح اخذ الاجرة عليه أم لا؟ ذكروه الاعلام في باب التقليد وباب الاجارة، وذكره صاحب العروة في بحث القراءة في الصلاة.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 139

ذكرنا فيما سبق في **الجهة الأولى**: أن لا تنافي بين وجوب العمل واستحقاق الأجرة عليه، كما ذكرنا في **الجهة الثانية:** لا تنافي بين العبادية استحقاق الأجرة.

### **الجهة الثالثة:** وهي حرمة أخذ الأجر على التعليم،

اي تعليم الأحكام الشرعية، وقد يُستدل على هذه الحرمة بغض النظر عما سبق في الجهتين، بوجوه:

**الوجه الأول**: دعوى دلالة الروايات على ذلك. فمنها: رواية يوسف ابن جابر، قال: قال ابو جعفر (ع): (لعن رسول الله (ص) من نظر الى فرج امرأة لا تحل له، ورجلاً خان أخاه في امرأته، ورجلاً احتاج الناس إليه لتفقهه فسألهم الرشوة). فقد يقال أن ظاهر الفقرة الثالثة أن التعليم مقابل أخذ الأجرة حرام، (ورجلا احتاج الناس اليه لتفقهه فسألهم الرشوة). ولكن لضعفها سنداً وكذا بقية الروايات، ولأجل أن ظاهر سياقها فرض الوجوب العيني، حيث ذكر فيها (احتاج النّاس إليه لتفقهه)، كأنما تعين الأمر بالرجوع اليه، فعدم جواز أخذ الأجرة في مورد تعيّن استفادة الحكم منه لا يثبت حرمة أخذ الأجرة على تعليم الأحكام الشرعية مطلقاً. **الوجه الثاني:** أن يقال أن تعليم الأحكام من الواجبات النظامية، فإن تعليم الأحكام كتعليم الطب وكتعليم الصناعات وكتعليم الكتابة مما يتوقف عليه حفظ النظام العام، فهي من الواجبات النظامية، وبالتالي يحرم أخذ الأجر عليها بعين النكتة التي توجب اخذ الأجر بإزاء الواجبات النظامية.

ولكن سبق الكلام عن ذلك وقلنا ان نفس الواجبات النظامية هي مستثناة من ذلك. والوجه في الاستثناء ثلاث نكات:

**النكتة الأولى:** أن الواجب في الواجبات النظامية حفظ النظام لا هذه المهم الخاصة، فليس الواجب الطبابة بعنوانها ولا الوجب الكتابة بعنوانها، ولا الواجب التعليم بعنوانه، وإنما الواجب حفظ النظام، فاذا كان الواجب حفظ النظام واما هذه فهي صغريات قد تكون دخيلة في حفظ النظام او لا تكون، فحيث لم تجب بعنوانها لم يحرم أخذ الأجرة عليها. **النكتة الثانية:** قد يقال بالعكس، بما ان هذه الأمور مما يختل النظام لو طلب وجودها مجاناً، فلو طلبنا من الاطباء التطبيب مجانا ومن المعلمين التعليم مجاناً لزم اختلال النظام، إذ لا يمكنهم ممارسة مهنهم وحرفهم دون تأمين عيشهم. فلذلك بما أن النكتة في وجوب هذه المهن حفظ النظام، فنفس هذه النكتة تقتضي جواز اخذ الأجرة عليها، لان حفظ النظام بها يتوقف على أخذ الأجرة عليها نوعاً.

**النكتة الثالثة**: ذكرنا فيما سبق، أن الواجبات النظامية الواجب فيها قضية شرطية لا قضية تنجيزية، اي لا يجب الطبابة ابتداءاً ولا يجب التعليم ابتداءاً وإنما يجب التطبيب إن طلب، ويجب التعليم إن طلب، فحيث إن الواجب قضية شرطية فلا تعرض فيها لكيفية تحقق الشرط وانه هل يتحقق الطلب مجانا او يتحقق بأجرة، فإذن إذا دخل التعليم في الواجبات النظامية لم يحرم أخذ الأجرة عليه.

**الوجه الثالث**: ذكر جملة من الأعلام منهم السيد الخوئي (قده): لو قلنا بعدم حرمة أخذ الأجرة على الواجبات، ولكن مع ذلك هناك واجبات يحرم اخذ الاجرة عليها، وهي الواجبات التي فهمنا من سياق ادلتها انها حق للناس، فمقتضى أداء الحق الى اهله أن يكون الأداء مجاناً، مثلا تغسيل الميت وتجهيزه ودفنه، ظاهر سياق الادلة انه حق للميت، فمقتضى أنه حق للميت أن يكون أدائه مجانياً. فمقتضى هذه النكتة عدم جواز أخذ الأجرة على التعليم، باعتبار ان التعليم حقل للمتعلم، وبما انه حق للمتعلم فيلزم ان يكون اداء الحق مجانياً، فبمقتضى هذه النكتة يحرم أخذ الأجرة على التعليم. **ويلاحظ على ما أفيد: أولاً:** أن هذا يتوقف على استظهار الحقية من لسان الأدلة، وهو أول الكلام.

**ثانياً:** على فرض استظهار الحقية فغاية ذلك فيما لو كان وجوب التعليم عينيا لأجل حاجة الآخر عليه فقد يقال حينئنذ يلزم المجانية، وإلا فمع وجوبه كفائياً فلا. مضافا إلى أننا لو سلمنا أنه يحرم أخذ الأجرة على التعليم فغايته حرمة اخذ الاجرة على طبيعي التعليم، وأما لو استأجر على الخصوصية بأن يعلم من الكتاب الفلاني في الوقت الفلاني او بالكيفية الكذائية فلا مانع من أخذ الأجرة.

**الجهة الرابعة**: لو سلّمنا الكبرى وهي حرمة أخذ الأجر على الواجبات، او سلمنا الصغرى وهي حرمة أخذ الأجر على التعليم، يقع الكلام في هذه الجهة الرابعة: هل أن التعليم واجب مطلقاً، اي تعليم الأحكام الشرعية واجب مطلقاً أم لا، ومنها احكام الصلاة والصيام والحج وغيره. وهذا يقتضي البحث في عدة مطالب:

**المطلب الاول:** في سعة الموضوع وضيقه بالنظر إلى الأدلة التي استند اليها لإثبات وجوب التعليم،

**والادلة التي استند اليها ثلاثة**: **الدليل الاول:** قوله تعالى: (فلولا نفر من كل فرقة منها طائفة ليتفقهوا في الدّين ولينذروا قومهم إذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون). حيث استفيد من الأمر بالإنذار وجوب التعليم والتبليغ. وقد بحث سيد المستمسك وسيدنا (قده) في آية (النفر): هل ان ترتب الحذر على الإنذار، هل أن جعل الحذر غاية للإنذار يفيد أن الإنذار الواجب ما كان مولدا للحذر؟ او أن الإنذار الواجب ما كان حجة؟ أم أن الإنذار واجب مطلقاً؟ حيث ذهب سيد المستمسك (قده) إلى أن ترتيب الحذر على الإنذار معناه: أن الإنذار إنما يجب إذا ولّد الحذر، حيث إن ظاهر الآية وجوب الحذر الناشئ عن الإنذار، اومطلوبية الحذر الناشئ عن الإنذار، فالإنذار الواجب ما كان مولداً للحذر، فلو فرضنا ان الحذر كان واجباً في رتبة سابقة لقيام دليل عقلي كالعلم الإجمالي او دليل نقلي في رتبة سابقة بحيث أوجب الحذر، فهنا لا يكون الإنذار واجباً، لأن الحذر حاصل في رتبة سابقة على الإنذار. ونتيجة كلام سيد المستمسك لا يجب على الفقيه الإفتاء، حيث إن وجوب الاحتياط والفحص عن الأحكام على العامي ثابت في رتبة سابقة على بيان الفقيه للأحكام الشرعية عن طريق الإفتاء.

بينما ذهب اتجاه آخر الى ان التعبير بـ (لعلهم يحذرون) كناية عن حجية الانذار، لا ان الحذر مطلوب كي يقال بأن هذا موجب لتخصيص الإنذار الواجب بالإنذار المولد للحذر. إنما يريد ان يقول الإنذار حجة، أراد أن يكني عن الإنذار حجة فقال: (لعلهم يحذرون) ومقتضى هذا الاتجاه اختصاص وجوب التبليغ بما اذا كان الإنذار حجة، فاذا كان المنذر لا يرى أن كلام المُنذر حجة، لعدم اعتقاده بأهليته، أو لعدم اعتقاده بحجية خبر الثقة، او لعدم اعتقاده بحجية قول الخبير، إذن فلا يكون الإنذار واجباً.

**الاتجاه الثالث**: \_وهو ظاهر المشهور\_: أن ترتب الحذر على الإنذار في الآية لا لأجل بيان مطلوبيته ولا لأجل بيان الكناية عن حجية الإنذار إنما للإشارة إلى فائدة نوعية عادة تترتب على الإنذار لا اكثر من ذلك، فأنتم تقولون انتم مأمورون بالإنذار على كل حال، لعله يحصل من إنذاركم حذر. فذكر الحذر مجرد إشارة الى فائدة تكوينية تترتب على الإنذار بمقدار ما، وبالتالي لا توجب تضييق دائرة الإنذار، إذن يجب الانذار للجاهل سواء تنجز عليه الحذر في رتبة سابقة، يجب الإنذار للجاهل سواء كان معذوراً في جهله أم لم يكن، يجب الإنذار للجاهل سواء كان الإنذار حجة أم لا. فواجب عليك الإنذار. نعم يختص ذلك بما يصدق أنه إنذار، لا كل تعليم ولا كل بيان، ما يصدق عليه إنذار، وهو ما كان فيه اقتضاء لتأثر الآخر به ولو بالجملة، وأما لو كان الطرف الآخر مُصرّاً على الإعراض وعدم الاستماع فلا يصدق على تعليمه انه إنذار كي يكون واجباً.

**الدليل الثاني:** آية الكتمان: {إن الذين يكتمون ما أنزلنا من المبيّنات والهدى من بعد ما بيّناه للناس في الكتاب}. فقد استفيد منها وجوب التبليغ والبيان، ولا يأتي فيها الوجوه التي مضت في الآية السابقة لعدم ترتيب الأثر الحذر فيها على عدم الكتمان، حتى تأتي الوجوه السابقة. فآية الكتمان عامة لما إذا كان الجهل عذراً أم لم يكن عذراً لمن وجب عليه الحذر في رتبة سابقة ومن لم يجب عليه وإنما وقع الكلام في آية الكتمان من جهتين: **الجهة الأولى**: هل أن حرمة الكتمان حرمة تعبدية، أم أن حرمة الكتمان ظاهرها انها بنكتة وضوح الحق وإقامة الحجة على الناس، فإذا قلنا بأن حرمة الكتمان حرمة تعبدية تمسكنا بإطلاق الحرمة، ومقتضى هذا الكتمان إخفاء العلم وكتمانه على كل حال. وأما إذا قلنا ظاهر سياق الآية، حيث قال في الذيل (من بعد ما بيّناه للناس في الكتاب) أن حرمة الكتمان منشئها نكتة وضوح الحق وإقامة الحجة به، فلو فرضنا ان لا حاجة لذلك، لأن الذين يراد إيصال الأحكام إليهم قد وصلت اليهم بنحو من الانحاء، فلا يترتب على بيان الأحكام إقامة حجة ولا وضوح الحق، لم يجب حينئذ. **الجهة الثانية:** هل لعنوان الكتمان خصوصية، حيث ذهب سيد المستمسك (قده) الى لعنوان الكتمان خصوصية، والشاهد على ذلك، أنه قال: (إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى)، وهذى يقتضي أن الآية واردة في مورد الاستعلام، يعني إذا استعلمك شخص فلم تعلمه كان كتماناً فكان حراماً، واما اذا لم يكن هناك استعلام ولا سؤال ولا فحص فلا يجب الإخبار، فإن لعنوان الكتمان خصوصية.

ولا يبعد القول بأن عنوان الكتمان بمعنى الإخفاء عن الباحث لا خصوصية له، وإنما لعله عبّر بالكتمان، لأن الآية نزلت في علماء أهل الكتاب الذين كانوا يكتمون الحق عن أهل الكتاب، وإلا فالظاهر من سياقها، {إن الذين يكتمون ما أنزلنا من المبيّنات والهدى من بعد ما بيّناه للناس في الكتاب} إن الغرض من حرمة الكتمان وضوح الحق، فاذا كان من حرمة الكتمان وضوح الحق، فلا فرق بين وجود مستعلم وفاحص أم لا؟ بل لا فرق بين وجود حاجة فعلية أم لا؟ إذ ما دام الغرض من ذلك وضوح الحق للناس وإقامة الحجة عليهم أنّ الحق قد وصل اليهم فلا فرق بين هذه الموارد. **الدليل الثالث: الروايات**. فهي مطلقة.

**منها:** موثقة طلحة بن زيد، عن أبي عبد الله (ع)، قال: (قرأت في كتاب علي (ع) إن الله لم يأخذ على الجهال عهداً بطلب العلم حتى أخذ على العلماء عهداً ببذل العلم للجهال لأن العلم قبل الجهل). فإن ظاهره ان البذل واجب مطلقاً، كان الجهل معذراً أم لم يكن كانت حاجة أم لم يكن، كان هناك استعلام أم لم يكن كان هناك منجز عقلي في رتبة سابقة أم لم يكن، كل هذه الخصوصيات منفية بإطلاق هذه الرواية.

**المطلب الثاني**: قد يقال بأن هذه النصوص منصرفة إلى بيان الحكم الدخيل في مقام العمل، وأما تعليم الأحكام في نفسها مع غمض النظر عن مقام العمل فالنصوص منصرفة عنه، كما هو حال الدراسة في الحوزة العلمية، فإنها اذا اراد دراسة كتاب منهاج الصالحين او الشرائع، بغرض ان يحيط ان يحيط بهذه المعلومات لا بغرض العمل، خصوصاً تعلم مسائل النساء والحدود وما شابه، فإنه حتى لو قلنا بدلالة النصوص السابقة على وجوب التعليم فإنها منصرفة عن مثل هذه الموارد التي يكون التعليم فيها لمجرد الإحاطة بالاحاطة الشرعية لا لأجل العمل فلا يكون واجباً حتى يحرم أخذ الأجرة عليه.

**المطلب الثالث:** هل يشمل ذلك المستحبات؟ حيث ذهب اكثر الاعلام الى ان التعليم حتى لو قلنا بلزومه لا يشمل تعليم المستحبات، لأننا إنما قلنا بالتعليم لأجل أهمية الواجبات، والمستحبات حيث إن ملاكها لو كان مهماً لألزم الشارع به، فنصوص التعليم منصرفة عنها. ولكن ادعى غير واحد، ومنهم بعض الاعلام المعاصرين ان روايات التعليم تشمل المستحبات، على الاقل المستحبات المؤكدة التي هي مثار اهتمام المتشرع، كزيارة المعصومين والنوافل اليومية، وتعقيبات الصلوات.فمثل هذه المستحبات المؤكدة التي هي محل اهتمام المتشرعة لا يبعد اطلاق نصوص الامر بالتعليم لمثلها.

**المطلب الرابع** \_الأخير\_: أن سيدنا (قده) ذكر في (التنقيح) ان المقدار الواجب من التعليم هو تمكين الناس من المعلومة لا إيصال المعلومة إليهم. يكفي في التعليم طبع الرسالة العملية مثلا، او إيصال المعلومة لوسائل الإعلام، المهم أن يمكن الناس من الوصول الى المعلومة بحيث لو بحثوا لوصلوا، لا انه يجب على المتعلمين على الناس للذهاب الى بيوتهم وتعليمهم، يقول هذا مما نقطع بعدم وجوبه، وسيرة المعصومين من النبي (ص) وآله (ع) لم تجر على مثل هذا النوع من التعليم. **والحمد لله رب العالمين.**

### 140

ذكرنا فيما سبق: أن سيدنا الخوئي (قده) أفاد بأنه لا يستفاد من الأدلة كأدلة النفر وآية الكتمان، وموثقة طلحة أكثر من وجود بيان الأحكام الشرعية بالنحو العام، كأن يقوم المجتهد بطبع الرسالة العملية، فإن تمكين العامي من الوصول الى الحكم للوصول الى الرسالة العملية تبليغ وبيان. ولا يجب أكثر من ذلك؛ بل لا يجب على المجتهد الافتاء اصلا اذا تصدى فقيه جامع للشرائط للافتاء، حيث إن الإفتاء واجب كفائي، فإذا تصدى من هو جامع للشرائط لم يجب على الفقيه الإفتاء.

**التعليق على كلامه (قده):** إن ما أفاده من حيث آية النفر وآية الكتمان غير بعيد، أما بالنسبة لآية النفر: {فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدّين ولينذروا قومهم إذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون}. لا دلالة فيها الى اكثر من الوجوب الكفائي للإنذار، والإنذار لا يتوقف على بيان الحكم الشرعي وتبليغه، فإن عنوان الإنذار كما ينطبق على بيان الحكم الشرعي وتعليمه ينطبق على بيان وظيفة الاحتياط. وأن المكلف إذا عرضته الشبهة الحكمية فطريق الاحتياط أن يصنع كذا؛ فإن بيان طريقة الاحتياط انذار عرفاً، لأن في ذلك تحذيراً من الحكم الإلزامي المحتمل. فلو خليّنا وآية النفر فلا دلالة فيها على وجوب تبليغ الاحكام.

إلا أن يقال كما أفاده شيخنا الاستاذ (قده): أن ظاهر المتعلق المحذوف هو ماتفقه به، فعندما يقول {فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين}فظاهر التفقه في الدين معرفة احكامه. {ولينذروا قومهم} أي بما تفقهوا به، فما هو مورد الأمر بالإنذار، أي بما تفقه، اي بالأحكام، وأما مجرد بيان وظيفة الاحتياط للعامّي الذي هو ليس حجة على العامي، لأن الحجة على العامي نظر الفقيه، لا بيانه للاحتياط، وإن اشتمل بيان الاحتياط على التحذير، إلا أنه ليس مصداقاً للإنذار بما تفقه به. فإذا قلنا بما استظهره شيخنا الأستاذ رجع كلام سيدنا الخوئي من ان الانذار بما تفقه به لا يتوقف على ذهاب الفقيه الى الناس وتعليمهم الأحكام، فإنه يصدق الانذار بما تفقه به بمجرد وضع شيء لو فحص عنه العامي لوصل اليه كطبع الرسالة العملية.

وأما بالنسبة لآية الكتمان: {إن الذين يكتمون منا أنزلنا البينات والهدى}. فإذا سلمنا بعموم مفاد الآية للمعارف العقدية والأحكام الفرعية بمقتضى إطلاقه (الهدى) فإن مورد آية الكتمان ما قامت الحجة عليه في رتبة سابقة على البيان لقوله { من بعد ما بيناه للناس في الكتاب} ومقتضى بيانه للكتاب قيام الحجة عليه، فلا شمول فيها للافتاء، لان بالافتاء تتحقق الحجية، او ما لم تقم الحجة عليه في رتبة سابقة، فلا يستفاد من آية الكتمان لزوم بيان الأحكام الشرعية بنحو مطلق.

إذن لو كنا وآية النفر وآية الكتمان لكان كلام السيد الخوئي من انه لا يجب على الفقيه اكثر من طبع الرسالة الفقيه تام، فإنه انذار ولا تشمله آية الكتمان لعدم قيام حجة على هذه الأحكام قبل الإفتاء بها.

ولكن إذا كنا نحن وموثقة طلحة بن زيد، حيث قال: (إن الله كما اخذ على الجهال عهداً أن يتعلموا، فقد أخذ على العلماء عهدا ببذل العلم والعلم قبل الجهل).

فقد يقال: بأنه لا يصدق البذل بمجرد طبع الرسالة العملية، فإن البذل ظاهر في إيصال الحكم الشرعي لمن هو محل له، إذ لا يراد من الطلب هنا (إن الله لم يأخذ على الجهال عهداً بطلب العلم حتى أخذ على العلماء عهداً ببذل العلم للجهال، لأن العلم كان قبل الجهل). فقد يقال بأن غاية مفاد الرواية بذل العلم لمن طلبه ولا يستفاد وجوب البذل الابتدائي، ولكن حيث ان الطلب لا خصوصية له، وإنما المقصود هو بذل العلم لمن يحتاجه، لأنه مورده، وإلا فالطلب لا خصوصية له عرفاً، فاذا كان المناط عرفا على الحاجة لا على الطلب لا يصدق بذل العلم لمن يحتاج اليه بمجرد طبع الرسالة العملية؛ بل لا يصدق بذل العلم إلا بإيصال هذا المبلغ للحكم إلى من هو محتاج اليه. فتأمل.

**الجهة الأخيرة:** على فرض عدم جواز اخذ الأجر على الواجبات، فهل من تلك الموارد أخذ الاجر على تعليم القرآن ام لا؟ ذكر في مفتاح الكرامة، بانه حتى لو لم نقل بأخذ الاجر على الواجبات ان لتعليم القرآن خصوصية حيث ذهب البعض لحرمة اخذ الاجر عليه. والمشهور على جواز اخذ الاجر. كما صرّح بذلك الشيخ في النهاية، بل ذكر في السرائر الإجماع على عدم حرمة أخذ الأجر على تعليم القرآن. لكن الشيخ في الاستبصار ذهب الى الحرمة مع فرض المشارطة. يعني الجعالة لا تحرم والإجارة تحرم، لان في الاجارة شرطاً وليس في الاجارة شرط. ثم ذكر صاحب مفتاح الكرامة (قده): أن هنا تفصيلاً، وهو: أن التعليم تارة يكون واجباً عيناً وأخرى واجباً كفايةً، وما وجب عينا تارة يكون واجبا عينا تعيينا، كتعليم سورة الفاتحة لوجوبها في الصلاة. وتارة يكون واجبا عينا تخييراً، كالسورة حيث لا يجب على المكلف في الصلاة سورة خاصة وإنما هو مخير بين السور. وأمّا ما وجب كفاية فتعليم طبيعي القران أي ما يصدق عليه انه انه قرآن، إمّا لأنه واجب في نفسه بان يدعى انه بمقتضى كونه كلام الله فيجب تعليمه وتعلمه، او حفاظاً على المعجز. اي بما أن طبيعي القرآن معجز، فمن باب الحفاظ على المعجز الإلهي يجب تعليمه وتعلمه. ولو تحقق الواجب بتعليم مقدار من القرآن حفاظا على المعجز فقد يقال انه يجب تعليم تمام القرآن حفاظاً على العدد، ولو من باب حديث الثقلين: (إني مخلف فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي) فلأجل ذلك فصّل بين الواجب العيني والواجب الكفائي، والواجب التعييني والواجب التخيير وما وجب تعليمه لذاته وما وجب تعليمه لواجب آخر.**أما ملاحظة الادلة، فهنا اتجاهان: اتجاه القول بالجواز. واتجاه بالقول بالمنع.**

**أما الاتجاه الاول: أدلة الجواز.** استدل بالجواز بعدة اخبار. **الرواية الأولى**: خبر أبي قُرّة (الحديث3، باب38، الاستبصار، باب الاجر على تعليم القرآن): قال: قلت لأبي عبد الله (ع) إن هؤلاء يقولون أن كسب المعلّم سحت، فقال: كذبوا اعداء الله، إذن أرادوا أن لا يعلموا القرآن، ولو أن المعلّم أعطاه رجل دية ولده لكان للمعلم مباحاً). فيقال ان ظاهر الرواية ان القول بالحرمة قول العامة وأن الامام في مقام الردع عن ذلك لانه لا يحرم الاجر على تعليم القرآن وأن هذا سد لباب التعليم، فإذن أرادوا ان لا يعلموا القرآن. **الرواية الثانية:** راوية جرّاح، الحسين بن سعيد عن النظر عن القاسم ابن سليمان، عن جرّاح المدائني عن أبي عبد الله (ع) قال: (المعلم لا يعلم بالأجر، ويقبل الهدية إذا اهدي اليه). وقالوا بان مقتضى قوله (المعلم لا يعلم بالاجر) أنه إن لم يشرط فيجوز، فالمشكلة هي في الشرط، وليست المشكلة في أخذ المقابل بإزاء التعليم، أي ان الكسب بتعليم القرآن ليس محرما إن المحرم هو المشارطة. وبالتالي جمع بين هذه الروايات الدالة على الجواز وبين الروايات الدالة على المنع كما سيأتي بيانها، جمع بينهما بحمل الروايات الدالة على المنع على الكراهة، أو على أن المحرّم خصوص المشارطة، وقال بعضهم كما في مفتاح الكرامة: أن الروايات الناهية محمولة على التقية، لأن العامة هم القائلون بالحرمة. **ولكن المبعّد لذلك** أن من الروايات الناهية ما ورد عن امير المؤمنين (ع) ولا معنى لحمله على التقية. وهي: معتبر زيد بن علي عن أبيه عن آبائه عن علي (ع): (أنه أتاه رجل فقال: يا أمير المؤمنين والله إنّي لأحبك لله، فقال له: ولكني ابغضك لله، قال ولم؟ قال: لأنك تبغي على الأذان وتأخذ على تعليم القرآن أجراً). فإذا كان الأمر مبغوضاً لعلي (ع) والمبغوضية من المشرِّع مساوقة للحرمة فلا حمل ما ورد من علي من التحريم على التقيّة.

**الاتجاه الثاني: القول بالمنع.** وقد استند الى عدة روايات: **منها:** رواية اسحاق بن عمار، (الحديث4، عن العبد الصالح)، قال: (قلت: أن لنا جاراً يكتب وقد سألني أن أسألك عن عمله؟ فقال: مره إذا دفع اليه الغلام أن يقول لأهله إنيّ إنما أعلمه الكتابة والحساب وأتّجر عليه بتعليم القرآن، حتى يطيب له كسبه). فقد يقال: إن مفاد الرواية أن المعلّم يخبر والد الغلام اني لا آخذ أجراً مقابل تعليم القرآن وإنما آخر الأجر مقابل تعليم الكتاب والحساب، وأما تعليم القرآن فابتغي عليه الاجر عند الله، ولذلك يطيبه له كسبه. ولكن ظاهر (اتجر) مقرونة بعطف قوله (حتى يطيب له كسبه) أن الإتجار على تعليم القرآن، وبالتالي فهي من أدلة الجواز لا من أدلة المنع. **منها:** رواية قتية الأعشى، قلت لأبي عبد الله (ع): (إني أقرأ القرآن فيهدى إلي الهدية فأقبلها؟ قال: لا، قلت إن أشارطه؟ قال: ارأيت لو لم تقرأه أكان يهدى اليك؟ قلت لا. قال: فلا تقبله). وحملت على الكراهة بلحاظ الإجماع والتسالم على عدم حرمة أخذ الهدية.

**ومنها:** رواية زيد بن علي عن آبائه (ع) على فرض تمامية سندها. (أنه أتاه رجل فقال: يا أمير المؤمنين والله إنّي لأحبك لله، فقال له: ولكني ابغضك لله، قال ولم؟ قال: لأنك تبغي على الأذان وتأخذ على تعليم القرآن أجراً)وقد تمم سيدنا الخوئي (قده) سندها ودلالتها، فقال: بأن علياً لا يبغض الحلال، كما ورد في رواية الرّبا: (إن علياً يكره ان يؤخذ وسق من تمر المدينة بوسقين من تمر خيبر، ولم يكن علي يكره الحلال).

فاستفاد منها سيدنا (قده) أن ما يكره علي حتماً يكون حراماً، فإذا قال (ولكني ابغضك لله، قال ولم؟ قال: لأنك تبغي على الأذان وتأخذ على تعليم القرآن أجراً) فمقتضاه حرمة ذلك. ولكن نوقش في كلامه، بأن هذا في مورده، وإلا فقطعا أن علياً يكره المكروهات مع أنها حلال جزماً. فلا مساوقة بين ما يكرره علي وبين الحرمة، وإنما أراد الإمام من بيان حرمة البيع الربوي ان عليا عبر هنا بالكراهة، لكنه حرام ( إن عليا كان يكره أن يبدل وسق من تمر المدينة بوسقين من تمر خيبر ولم يكن علي يكره الحلال). أراد بهذه العبارة بيان أن ما يكرهه علي في باب البيع فهو حرام، لا ان هناك مساوقة بين ما يكرره علي وعلى الحرمة. وبالتالي: لم تتم دلالة الروايات على المنع، ولو تمت في نفسها فمقتضى الجمع بينها وبين الروايات السابقة حملها على الكراهة. هذا تمام الكلام في بحث القراءة. ثم ندخل في بحث (مسائل الخلل في بحث الركوع).

**والحمد لله رب العالمين.**

### 141

### فصل في الركوع

ولا كلام في وجوبه في كل صلاة، لضرورة الإسلام. وإنما وقع الكلام في مطالب متعددة:

**المطلب الأول**: في أثر نقص الركوع. فقد أفاد سيدنا (قده) أن مقتضى نقص الركوع هو بطلان الصلاة سواء كان النقص سهويا او عمدياً، وذلك لأحد وجهين:

**الوجه الأول:** لا ريب في كون الركوع مقوما للصلاة، اي لا يصدق عنوان الصلاة عرفاً بدون ركوع. وذلك لحديث التثليث: (الصلاة ثلاثة أثلاث: الطهور والركوع والسجود)، ومقتضى هذا الحديث تقوم حقيقة الصلاة بالركوع.

**الوجه الثاني**: لو لم نقل بأن الركوع مقوم لحقيقة الصلاة، فلا ريب في كونه مقوماً لصحتها. وذلك بمقتضى المستثنى في حديث (لا تعاد). (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة القبلة والوقت والطهور والركوع والسجود). ولكن وقع التأمل في الوجه الأول وإن كان الثاني تاماً، والسر في ذلك:

كما أفاد السيد الأستاذ (دام ظله) في بحث الحقيقة الشرعية: أن ثبوت الحقائق الشرعية للصلاة والزكاة والصوم والحج مما لا شاهد عليه، وإنما المقام من باب متمم الجعل التطبيقي[[86]](#footnote-86)، بمعنى أن للصلاة مفهوماً لدى جميع الشرائع والملل، ألا وهو الماهية الخضوعية، فكل ما هو فعل خضوعي فهو صلاة، إنما اختلفت الشرائع في مقام التطبيق، اي تطبيق تلك الماهية الخضوعية على المصاديق، فكان مصداق هذه الماهية لدى شريعة موسى غيره لدى شريعة عيسى، ومصداقها لدى شرعية عيسى غيره لدى شريعة النبي (ص). واختلاف المصاديق تعبداً مما يعبّر عنه بمتمم الجعل التطبيقي، أي أن المشرع كما جعل وجوبا للصلاة تمم جعله للوجوب بتطبيق متعلق الوجوب ألا وهو الماهية الخضوعية على أفراد معينة، فقال: بأن مصداق الصلاة بالنسبة للمختار كذا، وبالنسبة للمضطر كذا وكذا بالنسبة للحاضر والمسافر، فهذا هو متمم الجعل التطبيقي، لا أن الركوع مقوم لمفهوم الصلاة بحيث ان الشارع وضع عنوان الصلاة لهذا المركب المعين.

وعندما نقول: بأن الركوع دخيل في المصداق، فليس مقصودنا بذلك أن الركوع تعيينا دخيل في المصداق وإنما المقصود بذلك التخيير، اي ما هو دخيل في صدق عنوان الصلاة لدى العرف الإسلامي الجامع بين الركوع والسجود، فالعمل الخالي عن كليهما لا يصدق عليه لدى عرف المسلمين أنه صلاة، وأما أن الركوع تعييناً دخيل في الصدق، فلم يثبت ذلك فيقال للعمل الخالي المشتمل على السجود أنه صلاة وبالعكس، غايته انه صلاة ناقصة. مضافاً إلى أن الدخيل في الصدق ليس الركوع الاختياري وهو الانحناء بالحد المعين، وإنما الدخيل في الصدق الركوع بعرض العريض، يعني مع اختلاف مراتبه، فالصلاة المشتملة على الإيماء صلاة بنظر عرف المسلمين وإن لم تكن مشتملة على الركوع الاختياري.

**فتلّخص من ذلك:** أن الفرق بين الاتجاهين أن نظر سيدنا (قده) أن حقيقة الصلاة ومفهوم الصلاة متقوم بالركوع تعييناً، بينما مقتضى الاتجاه الآخر أن مفهوم الصلاة وهو الماهية الخضوعية لم يسمه الشارع، وإنما تمم جعله للوجوب بوضع قيود في متعلق الوجوب، وما وضعه من القيود الدخيل في الصدق العرفي للمصداق لدى عرف المسلمين هو الجامع بين الركوع والسجود كل منهما لعرضه العريض. فتأمل.

**المطلب الثاني:** ما هو أثر زيادة الركوع؟. كما لو أن المكلف زاد الركوع سهواً. **فهنا نظران:** **النظر الأول**: نظر سيدنا (قده): أن زيادة الركوع ولو سهوا مبطل، لا لأن الركوع ركن والركن ما كان نقصه أو زيادته مبطلاً، فإن هذه مصادرة، لانه ما هو الدليل على أن الركن مما تبطل الصلاة بزيادة ولو سهواً. فالاستدلال على مبطلية زيادة الركوع سهوا لكونه ركنا مصادرة، لان هذا متفرع على ان الركن مما تبطل بزيادة سهوا، لذلك السيد الخوئي يقول هذا الاستدلال باطل. وانما الدليل على ان السهو في الركوع سهواً مبطل، ما ورد في الصحيحة: (من استيقن أنه زاد في المكتوبة ركعة فعليه الإعادة). فإن الظاهر من الركعة، الركوع، مقابل السجود، مقارنة بصحيحته الأخرى: (لاتعاد الصلاة من سجدة، وتعاد من ركعة). فإن المراد بالركعة الركوع.

ومقتضى إطلاق هذا الحديث: (من استيقن انه زاد في المكتوبة ركعة فعليه الاعادة)، فمقتضاه مبطلية زيادة الركوع عمداً او سهواً. فلو افترضنا ان حديث (لاتعاد الصلاة إلا من خمسة ) أنه يدل بعموم المستثنى منه، على أن زيادة الركوع ليست مبطلة فإن هذه الصحيحة مخصصة لعموم المستثنى منه في حديث لا تعاد ودالة على أن زيادة الركوع أمر مبطل، لا تمسكاً بإطلاق من زاد في صلاته فعلية الاعادة، كي يقال بان حديث لاتعاد حاكم،

لأن هناك من تمسك لإثبات مبطلية زيادة الركوع في الصلاة ولو سهوا في هذا الحديث (من زاد في صلاته فعليه الاعادة). ولكن اجيب عن ذلك بان حديث لا تعاد حاكم على هذا الحديث كحكومة ادلة الأجزاء والشرائط، فغايته أن الزيادة ما كانت عمداً لا ما كانت سهواً، وحيث إن زيادة الركوع سهواً من المستثنى منه، لا من المستثنى، إذن زيادة الركوع سهوا ليست مبطلة إذا كان على حديث لا تعاد.

إلا أننا خرجنا عن عموم المستثنى منه في حديث (لاتعاد) بهذا الحديث الخاص: (من استيقن انه زاد في المكتوبة ركعة فعليه الاعادة).

**النظر الثاني:** أن زيادة الركوع سهوا ليست مبطلة، والسر في ذلك: لو خلينا وحديث لا تعاد فإن حديث لا تعاد قد اشتمل على الكبرى في ذيله، والكبرى هي (ولا تنقض السنة الفريضة) وظاهره ان الاخلال بالسنة عن عذر لا يوجب نقض الفريضة، وبما ان مانعية زيادة الركوع من السنن لا من الفرائض، إذن فمقتضى ذلك أن الاخلال بمانعية زيادة الركوع عن سهو إخلال بسنة، والاخلال بالسنة عن عذر غير مبطل، فزيادة الركوع سهواً غير مبطلة.

أما حديث (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) فهو محكوم لحديث (لاتعاد الصلاة). وأما الصحيحة الأخرى لزرارة: (من استيقن أنه زاد في المكتوبة ركعة فعليه الاعادة) فهو محل تأمل من وجهين: **أولاً**: دعوى ظهور الركعة في الركوع، أول الكلام. يكفينا الاجمال وأنه لا ظهور لعنوان الركعة في إرادة الركوع كي يقال بالمبطلية.

أمّا الحديث الآخر فهي لقرينة المقابلة وهي ليست موجودة في هذا الحديث، ففي الحديث الآخر حيث قال: (لا تعاد الصلاة من سجدة، وتعاد من ركعة) بقرينة المقابلة فهمنا أن المراد بالركعة الركوع،

وأما صحيحة زرارة الأخرى فهي خالية من المقابلة، فلذلك لا شاهد على كون المراد بالركعة الركوع.

**ثانياً:** لو سلّمنا أن المراد بالركعة الركوع، فدعوى ظهور الاستيقان بمعنى الالتفات بعد الحصول كما استظهره سيدنا (قده) حيث قال: ظاهر من استيقن انه زاد أنه التفت بعد الحصول، اي زاد سهواً ثم التفت إلى أنه زاد، ومع ذلك حكمت الرواية بأن عليه الاعادة، فمورد الرواية الزيادة السهوية. يقال: هذا محل تأمل، بل المقصود بقوله (من استيقن انه زاد) مقابل من شك، اي تارة تكون الزيادة معلومة وتارة تكون مشكوكة. فإن كانت معلومة كان موجبة للاعادة، وإن كان مشكوكة كانت مجرى للقواعد إما الفراغ وإما التجاوز. وأما أن الزيادة سهوية فلا شاهد في الحديث على ذلك. إذن فهناك نظران لمسألة مبطلية زيادة الركوع سهواً.

**المطلب الثالث:** هل يعتبر في الركوع الاختياري الانحناء إلى مقدار وضع الكفين على الركبتين؟ أم يكفي الانحناء بمقدار وصول أطراف الأصابع إلى الركبتين؟ أم يكفي مطلق الانحناء ولو لم يكن بهذا الحد؟ ذهب (قده) في (الحدائق) إلى أن الانحناء الخاص مقوم لحقيقة الصلاة، لأن للركوع حقيقة شرعية متقومة بالانحناء الخاص واستشهد على ذلك في الحدائق بموثقة سماعة، قال: سألته عن الركوع والسجود هل نزل في القرآن؟ قال: نعم، قول الله عز وجل: (يا أيها الذين آمنوا اركوا واسجدوا).وبصحيحة محمد بن قيس الواردة بهذا المضمون. حيث فهم صاحب الحدائق ان المسؤول عن الركوع المعهود ذو الانحناء الخاص.

ولكن استشكل عليه[[87]](#footnote-87) انه أي شاهد في ذلك على كونه حقيقة شرعية، بل حتى لو استظهرنا أن المسؤول عنه هو الركوع المعهود فغايته ان ما استشهد هو الآية على وجوب الركوع، أما على كون حقيقة الركوع متقومة بذلك. فكما قال سيدنا (قده) في (ص3، ج15): أي دلالة في الروايتين على ثبوت الحقيقة الشرعية؟ وهل ورود مطلوبية الركوع في القرآن إلا كورود حلية البيع في القرآن، كما في قوله {أحل الله البيع} فهل يعني ان للبيع حقيقة شرعية بأنها وردت في القرآن. فالإنصاف ان هذه الدعوى غريبة جداً، وأن المفهوم من الركوع هو المعنى العرفي وهو مطلق الانحناء.

### إنما الكلام في المقدار الواجب من الركوع.

فهنا ثلاثة اقوال:

**القول الاول:** ان الركوع الواجب بمقدار وضع الكفين على الركبتين، اي ان تصل راحة الكفين الى الركبتين والمشهور على ذلك. وقد استدل عليه بعدة روايات: **منها:** صحيحة حماد، (ثم ركع وملء كفيه من ركبتيه مفرّجات؟ ثم قال (ع): يا حمّاد هكذا فصلّي).

**ومنها:** صحيحة زرارة: (وتمكن راحتيك من ركبتيك وتضع يدك اليمنى على ركبتك اليمنى قبل اليسى). **ومنها صحيحته الأخرى**: (فإذا ركت فصفّ في ركوعك بين قدميك تجعل بينهما قدر شبر وتمكن راحتيك من ركبتيك وتضع يدك اليمى على ركبتك اليمنى قبل اليسرى). بدعوى أن الأمر في المركبات الاعتبارية إما ارشاد الى الجزئية او ارشاد الشرطية، فظاهر الأمر بملء الكفين أو تمكينهما من الركبتين إنه إرشاد إلى شرطية ذلك في الركوع الواجب.

**ولكن، أجيب عن هذا الاستدلال:**

**أولاً:** بأن ظاهر هذه الصحاح اشتراط الملء والتمكين، وهو مما قام التسالم على عدم اشتراطه، بل ان صحيحة زرارة نفسها خير شاهد على ذلك، حيث قال في ذيلها: (وأحب إلي أن تمكن كفيك من ركبتيك). **ثانياً:** هل أن وجه الاستدلال بهذه الروايات هو الكناية أم المدلول الالتزامي. فهنا تقريبان للاستدلال: **التقريب الأول**: ما ذكره المحقق الهمداني، أن هذه كنايات، فهو لا يريد أن يقول يجب ملء الكفين أو تمكينهما، بل هو كناية، يعني يجب في الركوع الانحناء الخاص المشار اليه بالملء او التمكين، فليس الملء او التمكين ملحوظان على نحو الموضوعية، بل هما ملحوظان على نحو المشيرية الى الانحناء الخاص، وبالتالي وجوبهما أو عدم وجوبها لا يؤثر على الاستدلال، لأن الرواية ليس في مقام وجوبهما بل في مقام وجوب المكني عنه الا وهو الانحناء الخاص. **ولكن يلاحظ على هذا التقريب**: أن ظاهر العطف إرادة الموضوعية، حيث قال: (وتضع يدك اليمنى على ركبتك اليمنى قبل اليسرى)، وقال في الثانية: (وتجعل بين قدميك قدر شبر). فهل هذه كنايات؟ أم ظاهر السياق اعتبار هذه الأفعال، سواء كان اعتبارا ًندبيا ام وجوبياً، المهم انه ليس في مقام الكناية بل هو في مقام اعتبارها.

**التقريب الثاني**: ما سلكه سيدنا الخوئي (قده): وهو أن نكتة الاستدلال المدلول الالتزامي، بمعنى ان الرواية دالة على مدلولين: مطابقي وهو اعتبار التمكين والتزامي وهو اعتبار الانحناء الخاص باعتبار ان لازم التمكين باللزوم البيّن بالمعنى الاخص هو ذلك المقدار من الانحناء، فالرواية دالة على اعتبار المدلولين المطابقي والإلتزامي، لذلك لما قرّب الاستدلال بهذا النحو قال: فاذا قامت القرينة على ان المدلول المطابقي ليس ظاهره حجة لأن ظاهره الوجوب بينما هو مستحب، فاذا سقط الظهور المطابقي عن الحجية سقط الظهور الالتزامي عن الحجية بمقتضى التبعية. فلو خلينا والرواية فهي دالة على أمرين: احدهما بالظهور المطابقي هو اعتبار التمكين، والاخر بالظهور الالتزامي وهو اعتبار الركوع الخاص، لكن ما قامت القرينة على أن هذا الظهور غير حجة، لأن التمكين أمر مستحب، سقط الظهور الالتزامي عن الحجية، فلا يصح الاستدلال بهذه الروايات على اعتبار الانحناء الخاص.

ولكن للمحقق الهمداني أن هناك نصوص أخرى تدل على اعتبار الانحناء الخاص ان لم تتم هذه الروايات: وهي: رواية عمار عن ابي عبد الله (ع): (في الرجل ينسى القنوت في الوتر او غير الوتر؟ قال ليس عليه شيء، وقال: إن ذكره وقد أهوى الى الركوع قبل ان يضع يديه على ركبته فليرجع قائما وليقنت ثم ليركع، وإن وضع يديه على الركبتين فليمضي في صلاته وليس عليه شيء).

وظاهر التفصيل بين ما قبل وضع الركبتين وما بعده بأنه بأنه إن تذكر قبل تدارك وإن لم يتذكر ألا بعد مضى، أن الركوع الشرعي هو ما كان مساوقاً لوضع اليدين على الركبتين. وقد أفاد سيدنا الخوئي أن الانصاف هذه اصرح رواية يمكن الاستدلال بها على هذا القول. ولكنه مع ذلك ناقشها، فقال: إن ظاهرها متروك قطعاً، لظهورها في أن الميزان في تحقق الركوع المانع من التدارك وضع اليدين على الركبتين،حيث انيط الرجوع وعدمه بوضع اليدين وعدمه، مع أن الوضع غير معتبر في حقيقة الركوع قطعاً، فإنه مهما بلغ هذا الحدث لم يجز له الرجوع وضع يديه أم لم يضع، بلا اشكال، فظاهرها مما لم يمكن الاخذ به.

**ولكن يلاحظ على هذه المناقشة:** أن ظاهر سياق رواية عمار خصوصا مع المقابلة (أهوى) (وضع) فإن مقتضى المقابلة بينهما انه في مقام بيان الحد المحقق للركوع، وأن ذكر وضع اليدين على الركبتين ما هو إلا كناية عن الحد المانع من التدارك لا أن لهما موضوعية.

ولذلك لولا ضعف سند الرواية حيث إن في طريقها علي بن خالد ولم يوثق، لكان الاستدلال بالرواية متيناً.

**فتحصّل:** أن القول الاول وهو اعتبار الانحناء المساوق من وضع اليدين على الركبتين لم يقم عليه دليل ناهض. فيأتي الكلام في القول الثاني وهو اعتبار الانحناء بمقدار وصول أطراف الاصابع الى الركبتين. وإن لم يتم عليه فيكفي مطلق الانحناء **والحمد لله رب العالمين.**

### 142

**القول الثاني**: أن المعتبر في حد الركوع أن ينحني بمقدار تصل أطراف أصابعه إلى ركبتيه، وإن لم تصل راحته إلى ركبتيه.

ومدرك هذا القول: صحيحة زرارة، قال: (فإن وصلت أطراف أصابعك في ركوعك إلى ركبتين أجزأك ذلك وأحب إليّ أن تمكّن كفيك من ركبتيك فتجعل أصابعك في عين الركبة وتفرّج بينهما).

وتقريب الاستدلال بهذه الصحيحة بأحد نحوين:

**النحو الأول:** إن هذه الصحيحة في مقام بيان حد الركوع، وأن ما ذكر فيها من وصول أطراف الأصابع ما هو إلا كناية ليس إلا، اي ليس المعتبر و صول اطراف الاصابع، وإنما ذكر وصول أطراف الأصابع على نحو الطريقية والمشيرية، والمقصود بالاصالة هو أن ينحني بمقدار لو مد يده لوصلت أطراف اصابعه إلى ركبتيه، فالرواية في مقام بيان الحد على نحو الكناية.

**النحو الثاني**: أن يقال: إن للرواية مدلولين: مطابقياً والتزامياً. فالمدلول المطابقي: اعتبار وصول أطراف الأصابع إلى الركبتين. وبتبعه سيكون الانحناء معتبراً، فهذه الروايات ليست في مقام الكناية بل في مقام بيان اعتبار امرين: اعتبار وصول أطراف الأصابع إلى ركبتيه، وبتبع ذلك يعتبر الانحناء الخاص.

**ثم أورد على هذا الاستدلال بإيرادين:**

**الإيراد الأول:** قد يقال إن هنا نحواً ثالثاً من الاستظهار، لا أن هذه الرواية في مقام الكناية، ولا أن هذه الرواية في مقام بيان مدلولين مطابقي وإلتزامي، بل هناك نحو ثالث من الاستظهار والمفاد.

**النحو الثالث**: وهو أن الصحيحة السابقة لزرارة قد دلت على أمرين على نحو تعدد المطلوب، قال فيها: (وتمكن راحتيك من ركبتيك، وتضع يدك اليمنى على ركبتك اليمنى قبل اليسرى). فقول (ع) (وتمكن راحتيك من ركبتيك) هذه الجملة تدل على مطلوبين: **المطلوب الاول:** أن تمكن راحتيك من ركبتيك، **والمطلوب الثاني**: ان تنحني بهذا المقدار. ثم جاءت هذه الصحيحة الثانية ناظرة للصحيحة الأولى قائلة ان تمكين الراحتين ليست واجبة بل له بدل وهو وصل اطراف الأصابع، لذلك فهو قال في التعبير الثاني: (فإن وصلت أطراف أصابعك إلى ركبتيك أجزأك ذلك وأحبّ إلي أن تمكن كفيك)، فكأن الثانية ناظرة للأولى مرشدة إلى أن ما دلت عليه الأولى من لزوم التمكين فليس لازما بل له بدل وهو ان تصل اطراف اصابعك، والنتيجة: ان الصحيحة الثانية لم تتصرف في المدلول الاول للصحيحة الاولى وإنما تصرفت في المدلول الثاني فقط، حيث قلنا ان الصحيحة الأولى أفادت امرين: **الأمر الاول:** تمكين الكفين من الركبتين. **الأمر الثاني**: الانحناء بهذا المقدار. جاءت الصحيحة الثانية اغمضت النظر عن الأمر الثاني وتصرف في الاول وقالت: تمكين الكفين ليست واجباً، يجزيك وصول اطراف الأصابع. إذن تبقى الصحيحة الأولى على دلالتها من أن الانحناء بهذا المقدار معتبر. فلا بد من الانحناء بمقدار لو مد يديه لا مكنهما، ولا يكفي الانحناء بنحو لو مد يديه لوصلت اطراف الاصابع. **ولكن يلاحظ على هذا الإشكال**:

بأن الصحيحة الأولى لو جمعت بين دالين لمدلولين، لكان هذا التفكيك عرفياً بأن نقول ان الصحيحة الأولى قال: وتنحني بظهرك وتمكن كفيك من ركبتيك، فحيث اشتملت على دالين ومدلولين فإذا جاءت الصحيحة الثانية وتصرفت في أحدهما بقيت الصحيحة الاولى على حجيها في المدلول الآخر. أما المفروض أن الصحيحة الأولى لم تشتمل إلا على دالٌّ واحد وهو قوله (ع): (وتمكن كفيك من ركبتيك). وأما استفادة اعتبار الانحناء فهو إما مدلول إلتزامي أو مدلول تضمني تحليلي. فكلا المدلولين تابع للحجية في المدلول المطابقي. فإذا سقط المدلول المطابقي عن الحجية للصحيحة الثانية التي قالت (لا يعتبر وضع الكفين) سقط ما يتبعه من المدلول الإلتزامي أو المدلول التضمني التحليلي.

**الإيراد الثاني:** إننا نجد سيدنا (قده) قد أفاد ان المعتبر عنه في الاستدلال النحو الأول، يعني يستظهر في صحيحة زرارة الثانية أنها في مقام الكناية وبيان الحد، وأن ذكرها لوصول اطراف الأصابع الى الركبتين ليس على نحو الموضوعية بل هي ظاهرة ابتداءً الانحناء بالحد الخاص، وإنما ذكر وصول اطراف الأصابع من باب الكناية عن ذلك الحد الخاص. بينما استظهر من صحيحة زرارة السابقة انها ليست في مقام الكناية بل في مقام اعتبار تمكين الكفين من الركبتين، لذلك اشكل عليها فيما مضى، قال: لا يحتمل تمكين الكفين من الركبتين. فإذا لم يحتمل ولم يقل به أحد إذن سقط المدلول المطابقي عن الحجية فيسقط المدلول الإلتزامي. **وهنا يوجد تعليقان: التعليق الأول:** هل التفكيك بين الاستظهارين من الصحيحتين عرفي؟ أم أن سياقهما سياق واحد ولسانهما واحد، فقد قال في الصحيحة الأولى: (وتمكن كفيك من ركبتيك)، وقال في الصحيحة الثانية: (فإن وصلت أطراف أصابعك في ركوعك إلى ركبتيك أجزأك ذلك وأحبّ إليّ أن تمكن كفيك من ركبتيك فتجعل اصابعك في عين الركبة وتفرج بينهما)[[88]](#footnote-88). فما دام لسان الروايتين واحداً فكيف يستظهر من الأولى الاعتبار ثم يقال ساقط عن الحجية، ثم يستظهر من الثانية الكناية وبيان الحد.

**التعليق الثاني**: قد يقال بأنه يرد على كلا الاستدلالين أنهما مخالفان للظاهر أو يرد على كلا الاستدلالين أن بقاء المدلول الإلتزامي على الحجية بعد سقوط المطابقي خلف التبعية. إذن إن حملتم الصحيحة الثانية أنها في مقام بيان الحد، وأنها كناية، فهذا خلاف الظاهر، لأنه تعرض لخصوصيات لا ربط لها بالكناية، قال: قال: (والتمكين أحب الي) و(أن تفرج بينهما) فظاهره انه يتحدث عن خصوصيات رفع اليد، وليس في مقام الكناية. وإن قلتم أن الصحيحة الثانية دالة بمدلولين: أحدهما: مطابقي وهو وصول اطراف الاصابع، والآخر: التزامي وهو الانحناء بالحد الخاص. ورد عليه ما ورد على الصحيحة الأولى، من أن مقتضى سقوط المدلول الالتزامي عن الحجية بعد سقوط المطابقي. والنتيجة: لم تتم دلالة الصحيحة الثانية لزرارة على القول الثاني. فإذا تردد الأمر بين قوليك، بين انحناء بحد لو مد يده لوصلت أطراف اصابعه، وبين انحناء بحد لو مد يده لمكن كفيه من ركبتيه، فلو دار الامر بين الحدين فمقتضى الاصل البراءة، حيث إنه من موارد دوران الأمر بين الاقل والاكثر الارتباطيين، فمقتضى البراءة عدم اعتبار الحد الاكثر.

**فإن قلت:** قد يقال لا تفاوت بين التحديدين فلا تنافي بين الصحيحتين، والسر في ذلك: أن الإمام عندما قال: (بلوغ اصابعك) فإن الاصابع جمع محلى بالالف واللام، والجمع المحلى بالألف واللام يفيد العموم الاستغراقي، اي ان المعتبر وصول اصابعه الى ركبتيه، فمقتضى العموم دخول الابهام ايضاً، ولا يمكن صول الابهام الى الركبتين الا مع وصول راحة الى الركبتين. فالنتيجة: أن اعتبار وصول الأصابع كلها إلى الركبتين ملازم خارجاً لوصول الراحة إلى الركبتين، فلم يبق فرق بينه وبين قوله (وتمكن كفيك من ركبتيك). فإذا قال: (توصل أصابعك الى ركبتين) فكأنه قال تمكن ركبتيك من كفيك). فقال السيد ويلاحظ عل ما أفيد:

**أولاً:** لم ورد في الرواية الجمع المحلى بالألف واللام، فقال: (فإن وصلت أطراف اصابع)، ولم يقل ان وصلت اصابعك أو أطراف الاصابع. وهو غاية ما يدل على طبيعي الاصابع، ولا يدل على الاستغراق حتى لو أجرينا مقدمات الحكمة، فإنه لا يستفاد من مقدما الحكمة والإطلاق الا اعتبار الطبيعي، ويصدق على وضع ثلاثة أصابع أنه أوصل أطراف أصابعه إلى ركبته. **ثانياً:** لو فرضنا أنه قال: (أن توصل الأصابع إلى الركبتين)، يقول فهنا العموم قطعاً مستحيل، لأنه لا يمكن الجمع بين الأربعة وهذا الأصبع، لأن وصول طرف الإبهام يعني وصول الأصابع كلها، وصول أطراف الأصابع الأربعة يعني عدم وصول الإبهام، فلا يعتبر الجمع بين اعتبار وصول طرف الابهام وبين الاكتفاء بأطراف الأصابع. لا يمكن الجمع بين ان يقول الامام (يجب وصول طرف الابهام) فإن وصول طرف الإبهام يعني وصول الأصابع بتمامها لا أطرافها. بينما الرواية قالت: أطراف. وبين الاكتفاء بين اطراف الاصابع، فإن مقتضى الاكتفاء بها ان الابهام غير داخل بالمرة. فعلى ذلك يكون الجمع بين أطراف الأصابع بما فيها أصبع الإبهام يكون الجمع مستحيلاً. إذن بالنتيجة: هذه الدعوى ساقطة، فعليه نرجع إلى مقتضى الأصل بعد تعارض الصحيحتين في المفاد.

### **المسألة السابعة: يعتبر في الانحناء ان يكون بقصد الركوع ولو إجمالاً.**

بيان ذلك: ذكر سيدنا (قده) ما هو المراد بالركوع شرعاً؟ فتوجد ثلاث محتملات: **المحتمل الأول:** أن الركوع من مقولة الفعل. وهو عبارة عن الحركة من القيام إلى الحد الخاص. فكلُّ جزء جزء من هذه الحركة داخل في الركوع، فالركوع عبارة عن مجموع هذه الحركات والانحناءات من القيام إلى الوصول إلى حد الركوع.

**المحتمل الثاني:** ان المراد بالركوع ما كان من مقولة الوضع، وما كان من مقولة الوضع هو عبارة عن الهيئة الخاصة، غاية الامر انه يعتبر في هذه الهيئة انها يصدق عليها انها ركوع ان تكون مسبوقة بالقيام، فلو كانت مسبوقة بالجلوس فليست ركوعاً. فالمسبوقية بالقيام داخلة تقيداً لا قيداً.

**المحتمل الثالث**: أن الركوع هو نفس هذا الانحناء، بلا أن يكون السبق بالقيام داخلاً فيه لا جزءا كما في المحتمل الاول، ولا قيداً كما في المحتمل الثاني، غاية في الأمر انه مقدمة عقلية صرفة، يعني لا يمكن للإنسان ان يصل الى هذه الهيئة الخاصة إلا بعد مروره بالهوي، فالهوي من القيام مقدمة عقلية خارجة عن حريم المأمور به لا جزءاً ولا قيداً. فهنا ثلاث محتملات في بيان معنى الركوع المراد شرعاً.

وبعد بيان هذه المحتملات الثلاث، فهل يعتبر القصد؟ أم لا؟ فلو فرضنا أن المكلف يصلي وسقط شيئاً منه فانحنى وأخذه، ولما وصل إلى حد الركوع وهو قائم قصد الركوع، فهل يكفي هذا المقدار؟ أو لابد من أن ينتصب قائماً ثم يقصده؟ فإذا قلنا بالمحتمل الأول: أن الركوع مجموع انحناءات من القيام الى الحد الخاص، فالانحناء الاول وهو الانحناء من القيام الى الذي بعده جزء من الركوع، وبما أنه جزء من الركوع، والركوع يعتبر فيه القصد لا محالة، إذن لابد من اعتبار القصد من أول انحناء. وإن قلنا بالمحتمل الثاني: وهو أن الركوع شرعا هو الهيئة، لكن الهيئة المتقيدة بسبق القيام، فهل يعتبر في التقيد القصد؟ أو يكفي القصد في ذات المقيد وإن لم يكن المتقيد عن قصد؟ ظاهر كلام سيدنا انه يعتبر، فإنكم متى قلتم أن الانحناء من القيام قيد فلابد من القصد فيه.

ولكن لا نرى ملازمة بين الأمرين، فلعل النزول أو الهوي من القيام معتبر، لكن معتبر على نحو التوصلية من دون أن يعتبر القصد فيه. وبعبارة اخرى: الركوع الهيئة المقصودة مع سبق قيام.

أما المحتمل الثالث: وهو ان المعتبر هو الهيئة الخاصة من دون سبق القيام معتبر شرعاً. فقد ذكر سيدنا الخوئي (قده) أن شيخنا الانصاري اعترض على ذلك وقد أجاد فيما أفاد. فقد اعترض بأمرين:

**أولاً:** بإنكار المبنى. وأن الركوع ليس مطلق الهيئة كي يكون الهوي مقدمة عقلية، بل الركوع خصوص المسبوق بالقيام، فإن هذا هو المستفاد من كلمات اللغويين، فلا يطلق الراكع إلا عن المنحني عن قيام، فهو مشروط بسبق الهوي، فلو جلس عن قيامه ثم قام متقوساً إلى حد الركوع لا يتجزأ به لعدم كونه مصداقا ًللركوع وإن كان على هيئة الراكع، ولا يقاس ذلك بالسجود، فلو أن الشخص كان رأسه على الارض ووضعه على التربة لصدق عليه أنه سجود وإن لم يكن عن انتصاب. بينما في الركوع لا يصدق الركوع إلا إذا سبقه هوي. **ثانياً:** دعوى الاكتفاء بالقصد حين الوصول للهيئة، مخالفة لظاهر الأدلة، فإن ظاهر الأدلة الآمرة بالركوع إحداث الركوع، فعندما يقال: اركع. يعني احدث الركوع، ولا يصدق احداث الركوع إلا إذا قصد قبل أن يصل الى الهيئة الخاصة.

**وقد يلاحظ عليه:** أننا لو سلمنا ان ظاهر الامر بفعل هو اعتبار احداثه، فيكفي في صدق الإحداث أن هذه الهيئة لم تكن ثم كانت، وأن قصد الركوع قبل الوصول إلى الهيئة لم يكن ثم كان. فإذا قصد حين حصول الهيئة فقد احدث الركوع، لا انه بقاء بل هو إحداث. يأتي الكلام في المسألة الثامنة.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 143

### **المسألة الثامنة: إذا نسي الركوع فهوى الى السجود وتذكر قبل وضع جبهته على الأرض.**

وفي المسألة صور ثلاث:

**الصورة الأولى:** أن يتذكر الركوع المنسي بعد السجدتين. اي بعد وضع الجبهة على الأرض في السجدة الثانية. حيث إن السجدة تتحقق بمجرد وضع الجبهة على ما يصح. فهنا إذا تذكر الركوع بطلت صلاته للنص الخاص الذي سيأتي.

**الصورة الثانية:** أن يكون تذكر الركوع قبل التلبس بأصل السجود، والحكم هنا هنا هو التدارك لإمكانه وعدم فوت محله. غاية ما في الباب من قال بأن الركوع المأمور به متقوم بكونه عن اتصال بالقيام، فلابد أن يقوم من جديد ويركع، واما اذا قلنا كما سبقت الاشارة اليه بان الركوع المأمور به ما كان مسبوقاً بالقيام لا ما كان متصلا بالقيام فالقيام قد سبق هذا النحو من الركوع لانه عندما هو الى السجود قد هوى عن قيام.

**الصورة الثالثة**: محل البحث: وهو ما اذا تذكر الركوع بعد سجدة واحدة، فهل يدخل حكمه في الصورة الأولى اي تبطل صلاته؟ او يدخل حكمه في الصورة الثانية وهو أن وظيفته التدارك أم لا؟

ومنشأ الخلاف في هذه الصورة الثانية اختلاف الروايات كما تعرض لها سيد المستمسك وسيدنا (قده).

والروايات على طائفتين:

**الطائفة الاولى:** ما كان ظاهرا في اطلاقه على ان من نسي الاولى ثم سجد بطلت صلاته. منها: موثقة اسحاق بن عمار، قال: سألت أبا إبراهيم (ع): (عن الرجل يسنى أن يركع؟ قال: يستقبل. حتى يضع كل شيء من ذلك موضعه). فيدعى ان مقتضى اطلاق قوله (يستقبل) بطلان صلاته بمجرد ان ينسى ان يركع بمجرد وضع جبهته على المسجد.

ولكن أجيب عن ذلك: **أولاً:** ان الرواية بمقتضى ذيلها لا إطلاق لها، حيث إنها فرضت في الذيل يستقبل حتى يضع كل شيء موضعه. ومعناه ان الاعادة المطلوبة الاعادة التي لولاها لما وضع كل شيء موضعه، فإذا فرضنا انه يمكنه ان يضع كل شيء موضعه بدون اعادة بان يتدارك الركوع وغايته ان السجدة المأتي به سجدة زائدة سهواً وزيادة السجدة الواحدة سهوا منفي بحديث لا تعاد العام والخاص، اي لا تعاد الكبير والصغير.

لا تعاد الكبير: صحيح زرارة (لاتعاد الصلاة إلا من خمسة). وظاهره ان المبطل للصلاة نقصان السجود. وأما زيادة سجدة واحدة فهو داخل في السنن، (ولا تنقض السنة الفريضة).

أو لا تعاد الصغير: وهو صحيح منصور بن حازم عن أبي عبد الله (ع): (سألته عن رجل صلى فذكر أنه زاد سجدة؟ قال: لا يعيد الصلاة من سجدة ويعيدها من ركعة).

بالنتيجة: ان مفروض رواية اسحاق بن عمار ان الاعادة مطلوبة إذا لم يمكن وضع كل شيء موضع الا بالاعادة، وهذا لا يتصور الا بعد السجدتين معاً، وأما اذا امكنه أن يضع كل شيء موضعه بدون اعادة كما لو سجد سجدة واحدة رجع وتدارك الركوع وأعاد السجدة مرة أخرى، والسجدة التي وقعت زائدة سهواً فغير مبطلة للصلاة. إذن فلا يصح الاستدلال بالرواية على البطلان مطلقاً.

**ثانياً**: على فرض اطلاق موثقة اسحاق بن عمار فسيأتي تقييدها بالطائفة الثانية.

الصحيحة الثانية: خبر أبي بصير، قال: سألت أبا جعفر (ع): (عن رجل نسي أن يركع؟ قال: عليه الاعادة). وهذه مطلقة سواء تذكر بعد السجدتين ام بعد سجدة واحدة، فلابد من الخروج عن إطلاقها.

**الطائفة الثانية**: صحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله (ع): (قال: إذا ايقن الرجل انه ترك ركعة من الصلاة وقد سجد سجدتين، وترك الركوع استأنف الصلاة).

فيقال: إن هذه الصحيحة لها مدلولان: المدلول الاول: أن من شكّ في الركوع بعد أن سجد السجدتين فلا يجب عليه شيء بمقتضى قاعدة التجاوز. والمدلول الثاني: ان الاعادة حكم من سجد السجدتين، فمقتضى المفهوم أنه ان لم يسجد سجدتين فلا اعادة عليه. هذا من باب مفهوم القيد، لانه كل قيد وارد في مقام التحديد فينعقد له مفهوم، ولا اشكال ان هذا الكلام صادر عن الامام ابتدءً على التحديد. فلذلك يقول: إذا (أيقن الرجل أنه ترك ركعة من الصلاة وقد سجد سجدتين وترك الركوع استأنف الصلاة)، فمقتضى مفهوم القيد ان لا اعادة اذا لم يسجد السجدين. فيقال مقتضى مفهوم صحيحة ابي بصير تقييد الطائفة الاولى فلا بطلان الا بعد السجدتين. ولكن اورد على هذا الاستدلال بإيرادين:

**الإيراد الاول:** ما اشار اليه الشيخ البروجردي من ان صحيحة .صحيحة أبي بصير معارضة بصحيحة رفاعة.

صحيحة رفاعة: عن أبي عبد الله (ع) قال: سألته عن رجل نسي أن يركع حتى يسجد ويقوم؟ قال: يستقبل).

بدعوى ان النسبة بين صحيحة رفاعة ومعتبرة ابي بصير العموم من وجه وليس العموم والخصوص المطلق.

وبيان ذلك: أن صحيحة رفاعة بمقتضى منطوقها، حيث قالت: (نسي أن يركع حتى يسجد ويقوم) مطلقة، يعني سواء قام من السجدة الأولى أو من السجدة الثانية؛ لأنّ المراد بـ (يقوم) ليس يقوم من الركعة بل يقوم من السجدة، فهي مطلقة من هذه الجهة، تشمل من قام من السجدة الاولى او قام من السجدة الثانية[[89]](#footnote-89). على اية حال صلاته باطلة. بينما مفهوم معتبرة ابي بصير وارد في من سجد السجدتين. وصحيحة رفاعة واردة في الناسي (رجل ينسى) بينما صحيحة ابي بصير واردة في مطلق من ترك، (وقد ترك الركوع) سواء ترك كان عن نسيان أو لم يكن، أو جهل مثلا، لأنه قال: إذا أيقن الرجل أنه ترك ركعة. والإيقان مقابل الشك، يعني تارة يكون شاكاً انه ترك ركوعاً أم لا فيمضي في صلاته، وتارة يكون متيقنا انه ترك ركوعاً فهنا يستأنف صلاته. فتكون معتبرة أبي بصير أعم مطلقاً من هذه الجهة من صحيحة رفاعة. فبينهما عموم من وجه. فإن صحيحة رفاعة مطلقة من حيث القيام بعد الأولى أو الثانية. وصحيحة ابي بصير مطلقة من حيث فرض النسيان أو الجهل او الترك العمدي، بينما تلك خاصة بالنسيان. فإذا كان بينهما عموم من وجه فيتعارضان.

وقد يتأمل في ذلك، تارة بدعوى ظهور الرواية في القيام الى الركعة الثانية، فلا تنافي حينئذٍ بينها وبين معتبرة ابي بصير التي فرض فيها ان البطلان يتحقق بمجرد سجود السجدتين، وتارة يقال كما ذكر شيخنا الاستاذ، بأن (ايقن) يعني تذكر، فكلاهما وارد في فرض النسيان، (إذا ايقن أنه ترك ركعة من الصلاة وقد سجد السجدتين وترك الركوع استأنف). اذا تيقن، مقابل نسي، يعني اذا تذكر انه ترك الركوع بعد ان سجد السجدتين، فكلاهما وارد في فرض النسيان، وحيث إن الأولى مطلقة وهي صحيحة رفاعة، فتقيّد بالثانية، فإنّ منظورهما واحد.

**ثالثة**: حتى لو سلمنا ان النسبة بينهما العموم من وجه فلا تعارض، والوجه في ذلك: ان مفاد صحيحة ابي بصير انه مع عدم سجود السجدتين فصلاته صحيحة، سواءً كان تركه للركوع عن نسيان او عن جهل او عن عمد. وصحيحة رفاعة تقول بمقتضى اطلاقها: ان كان الترك عن نسيان فيكون مبطلاً،

فإن قلتم: بأن النسيان يحتمل له موضوعية، وأنه اسوأ حالاً من الجهل والعمد، يعني اذا ترك الركوع قبل السجدة الثانية جهلا او عمداً فصلاته صحيحة، أما اذا نسياناً فصلاته باطلة. فإذن يقيد اطلاق مفهوم صحيحة ابي بصير بمنطوق صحيحة رفاعة. لكن المفروض أن النسيان لا يحتمل أن يكون له خصوصية في البطلان، يعني لا يحتمل أن يكون أسوأ حالاً من الجهل والعمد. إذن بالنتيجة: النسيان لا موضوعيه له[[90]](#footnote-90)، فاذا لم يكن للنسيان موضوعية، فكأنه قال: رجل ترك الركوع وقد سجد؟ قال: يبطل). فتبقى حينئذٍ على إطلاقها، فاذا بقيت على اطلاقها كانت نسبة معتبرة ابي بصير اليها بلحاظ الحكم نسبة المقيد للمطلق.

إنما تكون النسبة بينهما حكما العموم من وجه اذا كان للنسيان موضوعية، وحيث انه لا يحتمل ان يكون له موضوعية إذ لا يمكن أن يكون النسيان أسوأ حالاً من الجهل والعمد، فلا محالة تكون النسبة بينهما حكماً نسبة المخصص للمطلق فلا تعارض.

**الإيراد الثاني:** ما اشار اليه السيد السبزواري في (المهذب) بان صحيحة زرارة معارضة بخبر محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع): (في رجل شك بعدما سجد انه لم يركع؟ قال (ع): (فإن استيقن فليلقي السجدتين اللتين لا ركعة فيهما فيبني على صلاته على التمام وان كان لم يستيقن إلا بعد ما فرغ وانصرف فليقم وليصلي ركعة وسجدتين ولا شيء عليه). بالنتيجة لا بطلان في نسيان الركوع أصلاً، تذكر بعد السجدتين او تذكر بعد السلام. نعم، لو تذكر بعد فعل المنافي اعاد صلاته، اما لو تذكر بعد فعل المنافي سواء كان قبل السجدتين او بعد السجدتين ام بعد السلام، صلاته صححية، وهذه واضحة المنافاة بين منطوقها ومنطوق صحيحة ابي بصير.ولكن كما ذكر انه لم يعمل بها أحد. فلا موجب لطرحها سوى الاعراض عنها الذي اوجب وهن حجيتها والا كانت معارضة بعد تمامية السند. على بعض المباني[[91]](#footnote-91).

### **المسألة التاسعة:** لو انحنى بقصد الركوع، فنسي في الأثناء فهوى إلى السجود..الخ).

اذا انحنى بقصد ان يركع لكن عندما وصل إلى حد الركوع استمر الى السجود. فهنا صور:

**الصورة الاولى:** أن ينسى انه في ركوع قبل الوصول الى حد الركوع، فهو اثناء الهوي قصد الركوع، لكن حينما وصل الى حد الركوع نسي انه راكع لذلك استرسل وهوى الى السجود، فتذكر قبل أن يضع جبهته على الأرض، فحكمه أن يعود الى الركوع. لكن هل يعود الى القيام من جديد؟ فيركع عن قيام؟ او يكفيه ان يرجع الى الحد الذي كان عليه؟

فقد ذكر سيدنا وشيخنا الاستاذ الى انه حينما وصل الى حد الركوع فنسي الركوع اذن هذا الحد صدر بلا قصد وبما ان هذا الحد صدر بلا قصد اذن استرساله بعد حد الركوع يعد فاصل بين القيام السابق وبين الركوع المأتي به لاحقاً، فحيث إن هذه الزيادة تعد فاصلاً فلابد أن يقوم من جديد ليكون ركوعه متصلاً بالقيام.

ولكن اذا قلنا كما ان يكون الركوع مسبوقاً بالقيام وإن لم يكن متصلاً به فلا مشاحة.

**الصورة الثانية:** ان يهوي للسجود بعد حصوله لحد الركوع قاصداً، ولكن لما وصل الى حد الركوع استرسل فهوى الى السجود. فالكلام هنا كما ذكر سيدنا الخوئي (قده) تبعاً لسيد العروة انه لا يحتاج الى القيام، لانه اتى بالركوع وقد هيئة الركوع غايته ان ترك الذكر والاطمئنان فيعود على حد الركوع فيأتي بالذكر مطئمنا ويمضي في صلاته، لان هذه الزيادة من الهوي لا تجعل الركوع بعد ذلك ركوعاً جديداً كي يكون زيادة بل هو استمرار للركوع السابق لا انه ركوع جديد.

**الصورة الثالثة:** ما لو عرض النسيان بعد البلوغ حد الركوع ولم يتذكر إلا بعد الخروج عن حد الركوع، لما وضع يديه وركبتيه على الأرض خرج عن حد الركوع ثم تذكر، لكنه عندما وصل الى حد الركوع كان قاصداً للركوع. وهنا ذكر سيد العروة (قده) احتمالين:

الاحتمال الاول: يلحق بما لو هوى عن القيام عن السجود وقبل الدخول تذكر لأنه يتدارك بأن يقوم ثم يركع.

الاحتما الثاني: أن يكون كمن نسي الذكر والطمأنينية ان يرجع الى حد الركع ويمضي في صلاته.

**لكن السيد الخوئي قال لابد من التفصيل بين صورتين:**

**الصورة الاولى:** انه وصل الى الركوع قاصداً مطمئنا، بحيث تحقق منه الاطمئنان عندما وصل الى حد الركوع ولو آناً ما، فهذا لا يرجع ويمضي في صلاته، لأنه قد ركع، والذكر قد فات محله لان المفروض انه خرج عن حد الركوع، فلا معنى ان يرجع مرة أخرى، وصلاته صحيحة.

**الصورة الثانية:** ان وصل الى حد الركوع قاصداً، ولكنه لم يحصل له الاطمئنان ولو بمقدار آن ما، ثم هوى الى السجود.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 144

كان الكلام في الصورة الثالثة، وهي من قصد الركوع فلما وصل إلى حدّه نسي فهوى الى السجود. ثم تذكر أنه لم يتم الركوع بعد أن تجاوز الحد.

فهنا فصّل سيدنا (قده) في (ج15، ص52 من الموسوعة) اذا استقر عند الحد الركوع ولو آنا ما فقد تحقق الركوع، وكونه هوى الى السجود مساوق لنسيان الذكر والطمأنينة وبما انه قد حقق الركوع المطلوب فصلاته صحيحة. وأما الذكر والاطمئنان فلا يمكن تداركها الا بارجاع الركوع لمن جديد وهو مستلزم لزيادة ركن، ولذلك فات محلهما وبما انهما ليس من الفرائض ففوتهما ليس موجبا لبطلان الصلاته فصلاته صحيحة.

**الصورة الثانية**: أن يوصل الى حد الركوع قاصد للركوع لكنه لم يستقر في حد الركوع ولو آنا استمر بالحركة الى تجاوز حد الركوع. فهل الحكم حينئذٍ كالحكم في الفرض السابق وهو ان قول ان الركوع المامور به قد تحقق والذكر والاطمئنان فات محلهما؟ أم نذهب الى بطلان صلاته لان الركون فات منه. فهنا افاد (قده) في (ص53): إن الهيئة الخاصة التي هي الركوع لا تتحقق إلا بالاستقرار ولو هنيئة بحيث تأخذ الهيئة حدها وإلا فلا ركوع مع الاستمرار في الهوي، لعدم حصول تلك الهيئة بحدها، كيف ولو صدق عليه الركوع لكان الهاوي الى السجود راكعاً أيضاً، فيلزم اشتمال كل ركعة على ركوعين، الركوع الاصلي والركوع اثناء هويه الى الركوع، وبالجملة لا ينبغي الريب في عدم تحقق الركوع في المقام لفقد فصله المقوم له، وهو أن يمكث ولو آناً ما في حد الركوع. وهنا تعليقتان:

**التعليقة الأولى**: أن مبناه (قده) اعتبار الاستقرار في الركوع ولو آنا ما. فما هو مدرك ذلك؟ ذكر في (ص23، نفس الجزء) قال: نعم لا بأس بالاستدلال بصحيحة بكر ابن محمد الازدي عن ابي عبد الله (ع)، قال: سأله أبو بصير وأنا جالس عنده. الى أن قال: فإذا ركع فليتمكن، وإذا رفع رأسه فليعتدل) قال: وقد عبّر عنها بالخبر مشعراً بضعفها، لكن الظاهر صحتها، فإن بكر بن محمد ثقة، وثقّه النجاشي والراوي عنه أحمد بن إسحاق، وهو وإن تردد بين الرازي والأشعري الا ان كليهما ثقة، وإن كالن الأظهر ان المراد به الاشعري، لأن الصدوق ذكره في المشيخة في طريقه إلى بكر بن محمد الأزدي. فبهذه القرينة يظهر انه الاشعري، ولا مشكلة في رواية الاشعري عن بكر الازدي وإن كان الاشعري من اصحاب الجواد (ع) الا انه يمكن يروي عن اصحاب الكاظم والرضا وهو الأزدي. وكيف كان فالرواية صحيحة السند. وأما من جهة الدلالة، حيث قال (واذا ركع فليتمكن) فإنه ظاهر في الارشاد في شرطية التمكن، في تحقق الركوع المأمور به اي ان الركوع بلا تمكن ليس ركوعاً شرعيا لا انه ركوعا عرفيا، لا انه واجب نفسي ولا انه جزء ضمني، فدلالتها على اعتبار الاطمئنان في تحقق الركوع مما لا ينبغي الإشكال فيه. ثم قال: فإن الركوع المأمور به متقوم بالاطمئنان كما دلت عليه هذه الصحيحة بالمطابقة. وعند الرجوع الى الصحيحة يتبين أن الصحيحة هل هي دالة على اعتبار صحة التمكن في صحة الركوع أم لا؟ وهي: (حديث14، باب8، من أبواب اعداد الفرائض): عن عبد الله بن جعفر في قرب الاسناد، عن أحمد بن اسحاق عن بكر بن محمد الأزدي عن أبي عبد الله (ع)، قال: (سأله أبي بصير وأنا جالس عنده عن الحور العين، فقال له: جعلت فداك، اخلق من خلق الدنيا؟ أم خلق من خلق الجنة؟ فقال له: ما أنت وذاك، عليك بالصلاة، فإن آخر ما أوصى به رسول الله (ص)، وحثّ عليه الصلاة، إياكم أن يستخف أحدهم بصلاته فلا هو إذا كان شاباً أتمها، ولا هو إذا كان شيخاً قوي عليها، وما اشد من سرقة الصلاة، فإذا قام أحدكم فليعتدل وإذا ركع فلتمكن وإذا رفع رأسه فليتعدل وإذا ركع فليتمكن، وإذا رفع رأسه فلعتدل، وإذا سحد فليفرج وليتمكن، وإذا رفع رأسه فليلبث حتى يسكن). والرواية مضافاً إلى الكلام في طريق صاحب الوسائل الى النسخة التي وقعت بيده من (قرب الإسناد) حيث إن هذا الطريق ليس تاماً، مضافا لذلك، نقول: ان سياق الرواية في مقام بيان الآداب والسنن، حتى بنا ءعلى مسلك سيدنا (قده) من أن اللزوم حكم عقلي وليس مدلولاً لفظياً وأن المدلول اللفظي هو مجرد الطلب والعقل ينتزع اللزوم إذا ادرك الطلب دون قرينة على الترخيص، الا ان الطلب المحفوف بسياق الآداب والسنن مانع من احراز الطلب الذي يكون منشئا لانتزاع اللزوم والوجوب، فبالنتيجة: الاستدلال بمثل هذه الرواية على اعتبار الاستقرار والركوع في الجملة ولو هنيئة محل تأمل. هذا أولاً.

**ثانياً:** لو فرضنا تمامية الاستدلال بهذه الصحيحة، فقد أفاد (قده) في (ص66) في مسألة ستة عشر: لو ترك الطمأنينة في الركوع أصلاً بأن لم يبق في حده، بل رفع رأسه سهواً. فهل انه ركع غاية الامر انه نسي الذكر والطمأنينة فصلاته صحيحة، وبما ان الذكر والطمأنينة فقد فات محلهما، فلا مجال لتداركهما وبما أنهما ليسا من الفرائض فلا يضر فوتهما. أم أن المقام من قبيل نسيان الركوع نفسه. ذكر في (ص67) لا ينبغي الشك في صدق الركوع العرفي. انما الكلام في الركوع الشرعي. فقد أفاد: ان الهيئة المقومة للركوع يحققها أحد أمرين: إما المكث آناً ما، أو رفع الرأس وإن لم يمكث. فالركوع العرفي متحقق في المقام إنما الكلام في الركوع الشرعي. فإن بنينا على المسلك المشهور من ان الدليل على اعتبار الاطمئنان هو الاجماع وبما ان الاجماع دليل لبي فالقدر المتيقن منه اعتبار الاطمئنان حال الالتفات والاختيار واما لو لم يطمئن سهوا فلا شرطية عليه.

وأما اذا بناء على المختار من الاستناد الى الدليل اللفظي وهو صحيحة الأزدي المتقدمة (إذا ركع فليتمكن)، فمقتضاه البطلان في المقام، فإن مقتضى اطلاق الرواية دخل الاطمئنان في حقيقة الركوع شرعاً. من دون فرق بين أن يكون اخلاله عمديا أو سهوياً. فإن قلت: فلم لا يشمله حديث (لا تعاد الصلاة إلا م خمسة القبلة والوقت والطهور والركوع والسجود)؟ قال: إن الركوع المستثنى في حديث لا تعاد الركوع الشرعي، وقد اخل بالركوع الشرعي، فقد اخل بالمستثنى ومقتضى ذلك فساد صلاته. وهنا محل الملاحظة: ان غاية ما يستفاد من هذه الأدلة أنه قيد تعبدي حال الركوع (إذا ركع فليتمكن) إما ان للشارع حقيقة في الركوع متقومة بالاطمئنان، فهذا مما لا يدل عليه الدليل، مضافاً لما ذكرناه عدة مرات من أن الركوع في المستثنى من حديث (لاتعاد) هو الركوع العرفي، يعني ما يصدق عليه انه ركوع عرفاً لا الركوع الشرعي. ولذلك التزم (قده) في السجود بأن من لم يضع المساجد السبعة حال السجود اضطرارا أو سهواً فإن صلاته صحيحة مع ان السجود الشرعي لم يتحقق. وبالجملة فكلماتهم في هذا المقام مختلفة.

**ثالثاً:** هل النقض الذي أورده تام؟ حيث قال: لو صدق الركوع على هذا الركوع الآني، \_ان يصل الى حد الركوع آنا ما ثم ينزل\_ لصدق الركوع على من هوى إلى السجود، ولكانت كل ركعة مشتملة على ركوعين. فإن هذا النقض ليس وارداً على مسلكه (قده) من ان الركوع متقوم بالقصد. فما دام الركوع متقوما بالقصد فمن هوى الى السجود وإن وصل الى الحد المعين لكنه وصل دون قصد الركوع فلا يعد ركوعا ًثانياً. **فتحصّل**: ان لا فرق بين الصورتين: صورة ان يستقر في الحد ولو آناً ما، وصورة ان لا يستقر في الحد بل يتجاوزه، فإن في كليهما يعتبر قد أتى بالركوع المأمور به، وبما أنه أتى بالركوع المأمور به فصلاته صحيحة.

لکن یقع البحث هل یجب علیه القیام الآن، اي القيام مع بعد الركوع، اي لو فرضنا ان الركوع تحقق وان صلاته صحيحة فهل يجب عليه الآن القيام من أجل تحقيق القيام الواجب بعد الركوع أم لا؟ فقد أفاد سيدنا (قده) خلافاً لسيد العروة بأن القيام فات، لأن القيام الواجب ما كان عن ركوع، اي متصلاً بالركوع، وهو قد فصل بين الركوع والقيام بهذا المقدار من الهوي، فهنا لا يفيده القيام ولو احدثه لكان زيادة عمدية، فإن القيام المطلوب بعد الركوع القيام عن ركوع، لا القيام بعد الركوع. ولكن لا يظهر من الادلة إلا أنه يجب عليه بعد تحقيق الركوع المأمور به إيجادا لقيام.

**تنبيه:** عند الرجوع الى المسألة الثامنة: وهي أن من سجد سجدتين ثم تذكر أنه لم يركع. قد ذكرنا ان الدليل على بطلان صلاته صحيحة أبي بصير. وهي تامة سنداً. لكن الملحوظ ان السيد الاستاذ (دام ظله) وجمع من الفقهاء توقفوا في الفتوى ولم يتفتوا بأن من تذكر الركوع بعد السجدتين أعاد صلاته. فما هو منشأ هذا التردد والتوقف مع وجود مثل هذه الصحيحة الا وهي صحيحة ابي بصير، حيث قال فيها: (إذا ايقن الرجل أنه تركعة من الصلاة قد سجد سجدتين، وترك الركوع استأنف الصلاة). وقال في موثقة اسحاق بن عمار: سألت أبا إبراهيم (ع) عن الرجل نسى ان يركع؟ قال: يستقبل حتى يضع كل شيء من ذلك في موضعه). وصحيحة رفاعة عن ابي عبد الله (ع)، قال: (سألته عن رجل نسى ان يركع حتى يسجد ويقوم؟ قال: يستقبل). يعني يعيد صلاته. لكن هذه الروايات معارضة بروايات أخرى صحيحة، منها: معتبرة حكم بن حكيم، سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل ينسى من صلاته ركعة أو سجدة أو شيئا منها ثم يذكر بعد ذلك، فقال: يقضي ذلك بعينه، فقلت: أيعيد الصلاة؟ قال: لا). فمعناه انه نسي ركعة أو سجدة أو تكبيرة، فيقضيه بعد الصلاة. وصحيحة العيص بن القاسم، قال: سألت أبا عبد الله(ع): (عن رجل نسي ركعة من صلاته حتى فرغ منها ثم ذكر انه لم يركع. قال: يقوم ويركع ويسجد سجدتي السهو). وصحيحة فضالة عن أبي عبد الله (ع)، قال: (إذا نسيت شيئاً من الصلاة ركوعاً أو سجوداً أو تكبيراً ثم ذكرت فاصنع الذي فاتك). فقد يقال: ان الطرفين من الروايات متعارضان. وبالتالي دعوى ان المشهور أعرض عن الطائفة الثانية والإعراض موهن. قد يشكك فيها: **أولاً:** بأننا لم نحرز أنهم اعرضوا عن خلل فلعلهم اعرضوا لمرجح دلالي أو سندي. **ثانياً**: هل الاعراض يكون موهنا حتى مع كثرة الروايات، فإن الإعراض الموهن ما اذا كشف عن خلل في الرواية، اما مع تعدد الروايات وصحتها اسناداً، فلا ينعقد للاعراض كاشفية عن خلل خاص بالرواية أوجب اطراحها. فلا محالة تعرض هاتان الطائفتان على المرجحات.

فإن قلنا بأن الشهرة في نفسها من المرجحات رجحنا الطائفة الاولى، وإن قلنا بأن فتوى العامة كما نقل المغني لابن قدامة عن مالك: أنه اذا فاته الركوع ولم يتذكر إلا بعد السجدتين يأتي بالركوع ويلغي السجدتين ويعيد. يعني يمكنه تدارك الركوع وإن لم يتذكره إلا بعد السجدتين. فإذا قلنا ان فتوى مالك وكانت هي الفتوى المعبر عن جمهور العامة في زمانه وظرفه، على ذلك، فترجح الطائفة الأولى على الثانية بمقتضى مخالفتها للعامة، وإلا فإذا تعارضتا وتكافئتا وتساقطتا، كان المرجع حديث لا تعاد، ومقتضى حديث لا تعاد أن الترتيب بين الركوع والسجدتين إنما هو من السنن لا من الفرائض، وبالتالي فقد اخل به سهواً ولم يخل به عمداً فيمكن تصحيح صلاته لو كنّا نحن وحديث (لا تعاد). **والحمد لله رب العالمين.**

### 145

**المسألة الثانية**: من لم يتمكن من الانحناء للركوع بالحد الخاص. **فهنا صور: الصورة الأولى:** ما إذا لم يتمكن من الانحناء على الوجه المأمور به وهو وصول أطراف الأصابع للركبتين مع تمكنه من مرتبة أخرى من الركوع في الجملة. ففي هذا الفرض يوجد ثلاثة أقوال: **القول الأول:** أن وظيفته الانتقال إلى المرتبة الثانية من مراتب الركوع. حيث إن الركوع لغةً وعرفاً: هو مطلق الانحناء، والانحناء له مراتب اقصاها المرتبة المعتبر شرعاً وهي أن تصل اطراف أصابعه إلى ركبته، وما سوى هذه المرتبة ركوع ايضاً، فإذا تعذرت المرتبة العليا تعيّن الانتقال إلى ما دونها من المراتب. وقد يستدل على هذا القول بأحد وجوه ثلاثة: **الوجه الأول:** التمسك بإطلاق الأمر بالركوع بالصلاة، فإن قوله (الصلاة ثلاث أثلاث الطهور والركوع والسجود) أمر بما هو ركوع عرفا والمفروض ان المرتبة الممكنة ركوع عرفاً، إذ ليس للركوع حقيقة شرعية فإذا تعذرت المرتبة العليا انتقل إلى المرتبة الادنى تمسكا بإطلاقات ادلة جزئية الركوع. وأشكل عليه سيدنا (قده) في (ص29، ج15) بإشكالين: الأول: أن ما دل على تقيد الركوع بالحد الخاص وهو وصول اطراف اصابعه إلى ركبته ليس حكما تكليفيا كي يدور مدار القدرة وعدمها، بل هو ارشاد إلى الشرطية، ومقتضى اطلاقه ان هذا التقيد معتبر سواءً كان المكلف قادرا أم عاجزاً، فتخصيص اعتبار الشرطية بفرض القدرة بحيث ينتقل عنه إلى المرتبة الأقل منه عند العجز مما لا وجه له، ما دام اطلاق دليل الشرطية شاملا حتى فرض العجز.**ثانياً:** لو سلّمنا بكلامه (قده) بأن اعتبار الحد الخاص في فرض القدرة لا مطلقاً، فمقتضى تعذّر هذه المرتبة التخيير بين المراتب عند تعذرها، إذ المفروض ان الجميع ركوع عرفاً، فما هو المعين للمرتبة التالية عند تعذر المرتبة الأخيرة أو الوسطى. **الوجه الثاني:** ما ذكره الفقيه الهمداني في (المصباح) ومحصل استدلاله امور: **الأمر الأول:** أن حقيقة الصلاة متقومة بالأركان الثلاثة (الطهور والركوع والسجود) لما في صحيحة زرارة (الصلاة ثلاثة أثلاث). **الأمر الثاني:** المراد بالركوع ليس الركوع بالحد الشرعي، بل المراد بالركوع في صحيحة زرارة الركوع العرفي أي ما يطلق عليه ركوع، والركوع العرفي ليس بمعنى الحركة من الانتصاب إلى الحد الخاص، وليس معنى الركوع العرفي مجموع الانحناءات في كل حد حد بحيث يكون كل انحناء جزءا من حقيقة الركوع، بل المراد بالركوع العرفي كل انحناء في حده، فهو كل هيئة في حد من حدود الانحناء هو ركوع. **الأمر الثالث**: إذا تعذر الخاص وهو الركوع بالانحناء المعين وهو وصل أطراف الأصابع إلى الركبتين سقط الامر بالمقيد به، فإن الامر بالصلاة المتقيدة بالركوع بهذا النحو من الانحناء غير مقدور فسقط الامر بالصلاة، وحيث ان لدينا امر بالصلاة (ولا تدع الصلاة بحال) مقرونا بالاجماع على عدم سقوط الصلاة بحال، إذن مقتضى ذلك: الأمر بالصلاة بأمر جديد، غير ذاك الأمر، فذاك الامر قد سقد، فما دل على اعتبار الحد الخاص انتفى بانتفاء الامر به وجاءنا امر جديد بالصلاة، فمقتضى هذا الامر الجديد بالصلاة الاتيان بالركوع العرفي الذي هو مصداق لقوله (الصلاة ثلاثة اثلاث) إذن مقتضى قوله (ولا تدع الصلاة بحال) بقاء الأمر بما دام عنوان الصلاة صادقا والمفروض ان عنوان الصلاة صادق لأن المراتب الاخرى يصدق عليها انها ركوع عرفاً. ولا نزعم تعيّن الذهاب للمرتبة التالية، كي يقول سيدنا ما الدليل على تعين المرتبة التالية بعد تعذر المرتبة القصوى بل نقول يأتي بما يصدق علي انه ركوع عرفاً، وهذا ما عبر عنه الهمداني بـ(قاعدة الميسور). ولكن سيدنا (قده) ناقشة بقول: أقول ان تم الاجماع بالمسالة على ما تقول، فبها، وإلا فقاعدة الميسور ليست تامة لا كبرى لضعف مدركها ولا صغرى لأجل ان الركوع خصوص الهيئة والهوي مجرد مقدمة وليس دخيلا في الركوع والمقدمة مغايرة لذي المقدمة، فإن الهوي من مقولة الفعل والهيئة من مقولة الوضع، فهما مقولتان متغايرتان، فكيف يكون الهوي ميسوراً للركوع؟ والحال بأن هذا مغاير لهذا؟ فإن المغاير ليس ميسوراً لمغايره. ودعوى ان الركوع عبارة عن الحركة من الانتصاب إلى حد الركوع لم نتحققها، بل الظاهر خلافها فما افاده الهمداني من ان المقام من أظهر مصاديق القاعدة ومجاريها، لا يمكن المساعدة عليه. فلا دليل على الاجتزاء بهذا المقدار من الانحناء. وبعد ما عرفت من تقريبنا من كلام المحقق الهمداني تبين و جه المناقشة في كلام سيدنا (قده) فإن الهمداني لا يدعي الاستناد على ان ما دل على ان الميسور لا يسقط بالمعسور، وإنما يدعي الاستدلال بقاعدة الميسور في باب الصلاة، وقاعدة الميسور في باب الصلاة مستندة إلى قوله: (ولا تدع الصلاة على حال) الدال على سقوط الامر بالصلاة ما دام يصدق على الباقي انه صلاة. فهو صادق في المقام. كما ان منع الصغرى غير وارد، لأن الهمداني لا يدعي ان الركوع هو خصوص تلك الهيئة والهوي مقدمة اليها، كي يقال ان الهوي مبايناً للهيئة، وإنما يدعي ان الركوع العرفي ذو مراتب، فكل حد من الانحناء وكل هيئة هي ركوع عرفاً. فالاشكال على كلام الهمداني من قبل سيدنا غير واضح. **الوجه الثالث:** تطبيق قاعدة الاضطرار (وليس شيء مما حرمه الله إلا وقد احله لمن اضطر اليه). وبيان ذلك: لدينا ادلة ثلاثة: **الدليل الاول:** (اقم الصلاة) الدال على ما يصدق عليه انه صلاة. **الدليل الثاني:** دليل ركنية الركوع كما في صحيحة زرارة (الصلاة ثلاثة أثلاث)، فهذا دليل على ان الصلاة المطلوبة ما اشتملت على هذه الثلاثة ومنها الركوع بما له من المعنى العرفي. **الدليل الثالث:** حديث الاضطرار. (وليس من شيء حرمه الله الا وأحله لمن اضطر اليه) فمقتضاه الحكومة على الدليل الثاني لا على الدليل الاول. فمقتضى دليل الاضطرار يقول: الركوع الركني هو الحد الخاص فإن لم يمكن فببركة الاضطرار ينتقل مصداق الركن إلى المرتبة التالية العرفية. والدليل الأول وهو قوله (أقم الصلاة) باق على اطلاقه، فدليل الاضطرار انما يتصرف في دليل ركنية الركوع موسّعا له لما يشمل الركوع العرفي الفاقد للحد الخاص من دون تعرض له للدليل الاول فالدليل الاول باق على اطلاقه، ومقتضى بقائها على اطلاقه صحة هذه الصلاة. **فإن قلت**: ان حديث الاضطرار ناظر للاحكام التكليفية (وليس شيء مما حرمه الله الا وقد احله لمن اضطر اليه) {فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه}، ولا شمول فيه للأحكام الوضعية، ومحل كلامنا البحث في الحكم الوضعي وهو صحة صلاته بالإنحناء الفاقد للحد الخاص. **قلت:** قد طبق (ع) حديث الاضطرار على الحكم الوضعي في الصلاة، كما في حديث (6و7، من باب 1، أبواب القيام في الصلاة): منها: موثقة سماعة: (سألته عن الرجل يكون في عينيه الماء فينتزع الماء منها فيستلقي على ظهره الأيام الكثيرة أربعين يوما أو اكثر فيمتنع من الصلاة الايام وهو على حاله؟ قال: لا بأس بذلك، وليس شيء مما حرمه الله الا وقد احله لمن اضطر اليه). ومنها (حديث 7) موثقة سماعة عن أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله (ع): (عن المريض هل تمسك له المرأة شيئا فيسجد عليه؟ قال: لا، الا ان يكون مضطرا ليس عنده غيرها وليس شيء مما حرمه الله الا وقد احله لمن اضطر اليه).فقد يقال: بأن ظاهر هاتين الروايتين تطبيق حديث الاضطرار على موارد اثبات صحة الصلاة مع الوضع المضطر اليه. فتأمل. **فتلخص:** ان القول الأول وهو الانتقال إلى ما يصدق عليه انه ركوع عرفا كلام تام. **القول الثاني**: أن ينتقل إلى الركوع جالساً، إذ انه لا يتمكن من الركوع قائماً لاعتبار الحد الخاص في الركوع عن قيام، والمفروض انه غير متمكن منه فينتقل إلى الركوع جالساً. وقد تعرض لهذا المطلب سيدنا (قده) في (ج14، ص233 من الموسوعة): قال: المسألة السادسة عشر من مسائل القيام: إذا تمكن من القيام ولكن لم يتمكن من الركوع قائماً جلس وركع جالساً. وقد يستدل على ذلك بأن هذا وإن لم يرد به نص خاص ولكنه مطابق للقاعدة، فإن الركوع الجلوسي ركوع حقيقية، فلا تنتقل وظيفة المصلي إلى الإيماء مع تمكنه من الركوع الحقيقي، والمفروض انه قادر على الركوع الحقيقي جالساً فيتعين عليه، فادلة الايماء غير شاملة للمقام فتيعين عليه الوظيفة في الركوع جالساً. **ويلاحظ عليه:** أن دليل البدلية، أي دليل بدلية الإيماء عن الركوع ليس المراد به الايماء بدل عن طبيعي الركوع، بل هو بدل عن الركوع المطلوب في حالته الفعلية. فإذا كانت حالته الفعلية الصلاة عن قيام فله ركوع خاص، وهو الركوع بالحد الخاص، فإذا لم يتمكن منه كان الايماء بدل عنه، فإن الايماء بدل عن الركوع في حالته الفعلية، لا بدلا عن طبيعي الركوع كي نقول إذا لم يقدر على الركوع قائماً فهو قادر على الركوع جالساً فليجلس؛ بل الإيماء بدل عن الركوع في حده وفي مرتبه بحسب حالته الفعلية، وبالتالي لا وجه للجوء إلى الركوع جالساً، كيف وكون الوظيفة الركوع جالسا هي وظيفة العاجز عن القيام، والحال ان هذا قادر على القيام عليه بحسب الفرض. لاحظ الادلة الواردة في الامر بالركوع جالساً، فإن موردها هو فرض العجز عن القيام: **منها:** صحيح معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع): (تصلي قائماً فإن لم تستطع فصلي جالساً). منها: حماد بن عثمان، عن أبي عبد الله (ع): (سئل عن الصلاة في السفينة؟ قال: يستقل القبلة .. إلى ان قال: فإن أمكنه القيام فليصلي قائماً وإلا فليقعد ثم ليصلي).

**القول الثالث،** ما اختاره السيد الخوئي في هذه المسألة: حيث قال: ان من لم يتمكن من الركوع بالحد الخاص يلجأ إلى الركوع الإيمائي. وقد استدل على هذا القول في (ص30، ج15) قال: أن الاقوى ان الوظيفة الإيماء لما دل على بدليته عن الركوع التام عند العجز عنه. قال: كما تقدم البحث عنه في القيام. بينما الذي تقدم البحث عنه في القيام في (ج14، ص233) هو اختيار الركوع الجلوسي. واختار في تعليقته على العروة ان الوظيفة الركوع الإيمائي في كلتا المسألتين. ولا تنتقل الوظيفة إلى الركوع الجلوسي وإن تمكن منه كما نبّه عليه في المتن لاختصاص دليله بالعاجز عن الصلاة قائماً؛ بحيث كانت وظيفته الصلاة عن جلوس وهو خارج عن محل البحث فإن محل البحث من يصلي قائماً.ولكن عند مراجعة أدلة الإيماء نجد أن ادلة الإيماء لا إطلاق فيها لمن يقدر على نحو انحاء الركوع العرفي. أما أدلة الإيماء التي تعرض لها صاحب الوسائل (الباب الأول من أبواب القيام).

منها: (الحديث2)، صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (ع): (قال: سألته عن المريض إذا لم يستطع القيام والسجود؟ قال: يومي برأسه إيماءاً).

منها: (الحديث4)، صحيحة زرارة، عن أبي جعفر (ع) قال: (المريض يومي إيماءاً). ومنها: (الحديث10)، موثقة عمار، عن أبي عبد الله (ع)، قال: (المريض إذا لم يقدر ان يصلي قاعداً كيف قدر صلى، اما ان يوجه يومي إيماءً، وقال: يوجه كما يوجه الرجل في لحده÷ وينام على جانبه الإيمن ثم يومي بالصلاة..ألخ). منها: رواية ابراهيم بن ابي زياد الكرخي. قال: (قلت لأبي عبد الله (ع) رجل شيخ لا يستطيع القيام إلى الخلاء ولا يمكه الركوع والسجود؟ قال: يومي برأسه إيماءاً). فإن مقتضى هذه الأدلة التي قرأنها أن المنظور المريض الذي لا يقدر على نحو من انحاء الركوع، فإن وظيفته أن يتنقل إلى الإيماء. كما ان الباب الثامن ورد في الراعف والمستفرغ: منها: (الحديث1) رواية ليس المرادي، سأل أبا عبد الله (ع): (عن الرجل يرعف زوال الشمس حتى يذهب الليل؟ قال: يومي إيماءاً برأسه عن كل صلاة). فإن ظاهره ان مورده من لم يقدر على اصلا الانحناء لأنه يتنافى مع حالته. ومنها: (الحديث2)، رواية المفضل بن صالح عن ليث المرادي، (أنه سأله عن رجل استفرغ بطنه؟ قال: يومئ برأسه).

وعندنا حديث ورد في العاري انه يصلي قائماً مومياً، (باب50، من ابواب لباس المصلي): (حديث1) رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى، (قال: سألته عن الرجل قطع عليه، أو غرق متاعه فبقي عرياناً وحضرت الصلاة كيف يصلي؟ قال إن اصاب حشيشا يستر به عورته اتم صلاته بالركوع والسجود، وإن لم يصب شيئا يستر به عورته أومأ وهو قائم). فإن مورده من لم يتمك من الانحناء. إذن بالنتيجة حيث لم يتم اطلاق دليل الايماء والمفروض ان هذا متقادر على اصل الركوع بالمعنى العرفي، فلا محالة يتعين في حقه القول الأول، الا وهو أن يركع بالمقدار الذي يصدق عليه انه ركوع ولا تصل النوبة للإيماء ولا للركوع جالساً. يأتي الكلام غداً في الصورة الثانية ما إذا لم يتمكن من الانحناء أصلاً. **الحمد لله رب العالمين.**

### 146

**الصورة الثانية:** من لم يقدر على الانحناء إلى الركوع وهو قائم بأي مرتبة من المراتب. هل ينتقل الى الرجوع الجلوسي أم ينتقل الى الإيماء أم يجمع بينهما؟ وقد ذكر سيدنا الخوئي (قده) في (ص31، ج15): أن هنا فروضاً ثلاث: **الفرض الأول**: من لم يتمكن من اي نحو من أنحاء الركوع لا قياماً ولا جلوساً. فمثل هذا لا ريب لدى أحد في أن وظيفته الإيماء، بل هو القدر المتيقن من أدلة بدلية الإيماء عن الركوع، لعدم تمكنه من أي نحو من أنحاء الركوع. **الفرض الثاني**: أن يتمكن من الركوع جالساً؛ ولكن لا يتمكن من الركوع قائماً ولا بنحو من الانحناء، كما لو افترضنا أنّه في السجن ودار أمره بين مكانين: بين مكان لا يستطيع أن يقوم فيه فلا يتمكن إلا من الركوع جالساً، وبين مكان لا يتمكن من الركوع فيه بلا لا يستطيع الا واقفاً مومياً، فهو دائر بين أن يصلي قائما موميا او يصلي جالسا، الركوع الجلوسي. **فهنا اتجاهان: الاتجاه الأول:** ماذهب اليه جمع من الفقهاء منهم السيد الطباطبائي واختاره شيخنا الاستاذ (تنقيح مباني العروة، ج3، ص188): من ان الوظيفة تعين الركوع الجلوسي. فما هو وجه هذا القول؟ يمكن أن يُذكر في المقام وجهان أشار إليهما (قده) في التنقيح.

**الوجه الاول:** ان المقام من الدوران بين الركوع والقيام؛ لأنه إن جلس تمكن من الركوع، وإن لم يركع تمكن من القيام، فيدور الأمر في المقام بين القيام وبين الركوع لتمكنه من الركوع جالساً، والثاني مقدم على القيام، لما دلّ على دخل الركوع في حقيقة الصلاة، كما في صحيحة زرارة (الصلاة ثلاث اثلاث ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود) او لما دلّ أنّ الركوع فرض كما في صحيحة عبد الله بن سنان (إن الله فرض من الصلاة الركوع والسجود الا ترى لو أن رجلاً دخل الإسلام وهو لايحسن ان يقرأ أجزأه أن يكبر ويسبح ويصلي)، فبما ان الركوع سواء قلنا انه مقوم لحقيقة الصلاة او قلنا انه فرض في الصلاة، مقدم على القيام، إذن بالنتيجة مقتضى تقديم الركوع على القيام انه إذا دار الامر بينهما تعين الركوع.

**ويلاحظ على هذا الوجه:** أن المنصرف من الأدلة أن الرّكوع المطلوب ما كان وظيفة للمصلي بحسب حاله، لا أن المطلوب من المصلي في الصلاة طبيعي الركوع حتى نقول ان الامر دائر بين الركوع والقيام، بل المطلوب من المصلي في كل حالة ركوع بحسبها. فالمطلوب منه ان كان قائما نحو من الركوع، والمطلوب منه ان كان جالسا نحوا من الركوع، فلا يستفاد من الادلة التي استشهد بها على ان الركوع مقوم لحقيقة الصلاة أو على أن الركوع فرض في الصلاة هو طبيعي الصلاة، فإن الركوع المقوم او الفرض ليس هو الطبيعي بل هو كل ركوع في كل حال بحسبها. الصحيح يصلي قائما والمريض يصلي جالساً وللصحيح ركوع وللمريض ركوع. وبالتالي فليس في المقام دوران بين القيام أو الركوع، بل إن كانت صلاته عن قيام فوظيفته الركوع الخاص، وإن كانت صلاته عن جلوس فوظيفه الركوع الخاص، لا ان وظيفته بين أصل القيام وأصل الركوع.

**الوجه الثاني:** ما ذكره شيخنا الاستاذ من أن المتعين في المقام الركوع جلوسا لا لأقربيته كما ذهب اليه الطباطبائي في منظومته حيث قال: الركوع جلوسا الانحناء، فهو اقرب الى الركوع الاختياري من الايماء. فإن الاقربية مجرد استحسان وليس مدركا كي يستند اليها، بل الدليل أن ظاهر الأدلة أنه (من لم يقدر على الصلاة قائما صلى جالساً)، فإذا جاء وقت تكبيرة الإحرام ولا يقدر أن يأتي بتكبيرة الإحرام قائماً صلى جالساً، وإذا جاء وقت القراءة فإن لم يقدر على القراءة قائما قرأ جالساً، فإذا جاء وقت الركوع فإن لم يقدر على وقت الركوع قائما صلى جالساً. فإن ظاهر أدلة (من لم يقدر على الصلاة قائما صلى جالساً) الانحلال، وأن الانتقال إلى الجلوس في كل جزء من الصلاة بحسبه، لا ان الانتقال الى الجلوس اذا تعذر صرف القيام بان لم يقدر على القيام اصلا بل في كل جزء بحسبه. وهذه نقطة جوهرية بين السيد الخوئي وشيخنا الاستاذ، حيث ان السيد الخوئي فهم من الادلة أن الانتقال الى الجلوس فرع تعذّر صرف وجود القيام، بينما استفاد شيخنا الاستاذ الانحلال بكل جزء بحسبه، فمن شرع في الصلاة ان استطاع ان يكبر قائما وإلا كبر جالساً، وإن جاء الى القراءة ان استطاع ان يقرأ قائما وإلا قرأ جالساً، واذا جاء الى الركوع ان استطاع ان يركع قائما وإلا ركع جالساً. فلا معنى لان تقولوا ذلك في التكبيرة والقراءة بينما اذا وصل الى الركوع تقولون إذا وصل الى الركوع فلم يقدر على الركوع قائما أومأ، بل قولوا اركع جالساً. كبقية الأجزاء الأخرى. فالمكلف الذي لم يقدر على الركوع عن قيام يصدق عليه انه لا يقدر ان يصلي قائما لان جزءاً من صلاته لا يقدر أن يأتيه عن قيام، فهوممن يصلي جالساً. بلا فرق عند الشيخ الاستاذ بين ان يتمكن من بعض الانحناء العرفي، فلو فرضنا ان شخصاً يستطيع ان يركع قائماً بركوع عرفي لا شرعي، مع ذلك ليس له ان يركع الركوع العرفي، بل يركع جالساً، او لم يتمكن من الركوع بشتى درجاته، حتى الركوع العرفي فإن الركوع الجلوسي هو وظيفته. هل يستفاد من الادلة الانحلال الذي استظهره شيخنا الاستاذ (قده)؟ ام المستفاد من الأدلة أن الركوع الجلوسي وظيفة من جاء وقت الركوع وهو جالس، لا أن الركوع الجلوسي وظيفة من لم يقدر على الركوع قائما، بل الركوع الجلوسي وظيفة من جاءه وقت الركوع وهو وظيفته الصلاة عن جلوس في رتبة سابقة على الركوع، فهو يركع جالساً، لا ان الركوع الجلوسي بدل عن الركوع القيام، حتى من كانت صلاته عن قيام، بأن قرأ قائماً وكبّر قائماً. بل الركوع الجلوسي وظيفة من كانت صلاته عن جلوس في رتبة سابقة. وتلك الروايات، منها: (الحديث1، الباب1 من أبواب القيام) صحيحة أبي حمزة، )في قول الله عز وجل: الذين يذكرون الله قياماً وقعودا وعلى جنوبهم، قال: الصحيح يصلي قائماً، والمريض يصلي جالساً وعلى جنوبهم الذي اضعف من المريض الذي يصلي جالساً). فإنه لا يستفاد من قوله (المريض يصلي جالساً) الا من كانت صلاته عن جلوس في رتبة سابقة على الركوع. ومنها: (موثقة عمار، الحديث10، نفس الباب) عن ابي عبد الله (ع) قال: (المريض إذا لم يقدر ان يصلي قاعداً، كيف قدر صلى). ومنها: (الحديث11) رواية الكرخي، قلت لأبي عبد الله (ع): (رجل شيخ لا يستطيع القيام الى الخلاء ولا يمكنه الركوع والسجود؟). ومنها: (الحديث13): مرسلة محمد بن ابراهيم عمّن حدّثه، عن ابي عبد الله (ع): يصلي المريض قاعداً فإن لم يقدر صلى مستلقياً. منها: (الحديث18)، رواية عبد السلام بن صالح الهروي، عن الرضا عن آبائه قال: قال رسول الله (ص): إذا لم يستطع الرجل أن يصلي قائماً فليصلي جالساً). فما وجدنا رواية يستفاد من اطلاقها الوظيفة الانحلالية التي افادها شيخنا الاستاذ (قده) بل سائر هذه الروايات موضوعها المريض الذي لم يستطع ان يصلي قائما او لم من يستطع ان يصلي قائما، المنصرف إلى من كانت وظيفته الصلاة جالساً، أما هذا الانحلال في كل جزء بحسبه فلم نستفد من الأدلة ذلك كي يعول عليه في هذا الباب. ومنها: (الحديث4، الباب6) رواية حفص المروزي، قال الفقيه (ع): (المريض إنما يصلي قاعدا اذا صار بالحال التي لا يقدر فيها على أن يمشي مقدار صلاته إلى ان يفرغ قائماً). ومن الواضح ان هذا النحو من الحال لا يصدق على من كان يصلي قائما وليس عاجزا عن ذلك وإنما تعذر عليه الركوع لمانع. **القول الثاني:** ما ذهب اليه سيدنا الخوئي وصاحب الجواهر وسيد المستمسك: أن وظيفته الصلاة قائما مومياً. واستدل لذلك بأحد وجهين: **الوجه الاول:** ما ذكره السيد الخوئي (ص82) من ان مقتضى اطلاق بدلية الإيماء انه إذا تعذر الركوع أومأ. لكن شيخنا الاستاذ اشكل على ذلك في بحثه في هذه المسألة في باب القيام. وعدل عنه في بحثه في المسألة الثانية في بحث الركوع. ونذكر كلامه في المسألة الأولى: فقد ناقش كلام السيد الخوئي:

بأن أدلة بدلية الإيماء ليس فيها إطلاق حتى تنمسك بإطلاقها لمن تعذر عليه الركوع قائماً. وهي ثلاثة: الدليل الاول: ما رود في الراعف، سألته عن الرجل يرعف، (سألته عن الرجل يرعف؟ قال: يومي إلى الركوع)، ومن الواضح أنه لا إطلاق فيها لأن الراعف لا يتمكن حتى من الركوع جالساً لاستلزامه لرعف الدم. فهذا وظيفه الإيماء للركوع والجلوس معاً. الدليل الثاني: العاري، ما ورد في ان العاري يصلي قائما موميا الى الركوع. فيقول شيخنا الأستاذ (قده) من المحتمل ان هناك خصوصية للعاري وهو انه لا يتمكن من ستر عورته إلا بالقيام، لذلك حتى بالنسبة الى الركوع جلوسا لا يصح منه، لانه لا يتمكن معه من ستر عورته. الدليل الثالث: ما ورد من أن المريض الذي لا يتمكن حتى من السجود يصلي مومياً.

(الحديث2 من الباب1): سألته عن المريض الذي لم يستطع القيام والسجود؟ قال: يومي برأسه إيماءاً. فهذا مورده من لم يستطع حتى من السجود.

و(موثقة سماعة): (سألته عن الرجل يكون في عينيه الماء فينتزع منها الماء فيستلقي على ظهره الأيام الكثيرة، قال يومي). وما ورد في موثقة عمار: (المريض اذا لم يقدر ان يصلي قاعداً كيف قدر صلى إما أن يوجه فيومي إيماء او يوجه كما يوجه الرجل في لحده). فإن هذا في فرض المريض الذي لا يقدر على شيء أصلاً. وكذلك رواية ابراهيم ابن أبي زياد الكرخي. فلا إطلاق في ادلة الإيماء حتى يستفاد منها ان من تعذر عليه الركوع عن قيام فليومي الى الركوع.

**الوجه الثاني**: ما ذكره في الجواهر، من أن الركوع الجلوسي ساقط لاستلزامه الاخلال بالركن وهو القيام المتصل بالركوع، بخلاف ما لو صلى قائماً مومياً فقد حافظ على القيام المتصل بالركوع لانه اومأ وهو قائماً. **ويلاحظ عليه:** أن القيام السابق على الركوع او المتصل به ليس مطلوبا في نفسه وإنما هو مطلوب لأجل الركوع أما انه مقوم لحقيقة الركوع كما انه مدعى سيدنا، او لا أقل انه واجب شرعي في الركوع، وبالنتيجة: لا يعتبر القيام في نفسه حتى نقول بأن الركوع جلوساً مخل بالقيام. فاذا سقط اعتبار الركوع الاختياري لتعذره سقط الاعتبار الشرعي للقيام. فما هي نتيجة إذا لم يتم دليل شيخنا الاستاذ من ان الوظيفة الركوع الجلوسي، ولم يتم دليل سيدنا (قده) من أن الوظيفة الإيماء، فما هي الوظيفة؟ والنتيجة: ان مقتضى العلم الاجمالي بان اللازم اما الركوع الجلوسي او الركوع الإيمائي هو الجمع بينهما ما لم يحتمل التخيير، فإن امكنه الجمع بينهما بأن قصد جزئية أحدهما لا على جزئية البدل، بأ، قال: اقصد الإتيان بما هو جزء عند الله عز وجل إما هذا وإما هذا، فهو كذلك، وإلا كما اذا لم يمكن الجمع بين الأمرين فلابد من تكرار الصلاة، إلا إذا احتمل التخيير، فيجري البراءة عن تعين كل منهما بخصوصه، وتكون النتيجة أنه مخير بينهما.

**الفرض الثالث:** ما اذا لم يتمكن لا عن من الركوع عن قيام ولا من الركوع الجلوسي التام، ولكن تمكن من الركوع الجلوسي الناقص، فدار الامر بين الركوع الجلوسي الناقص وبين الإيماء قائماً. فهنا قد أفاد سيدنا الخوئي (قده) في (ص33): أننا إنما نقدم الركوع الجلوسي في الفرض السابق لكونه ركوعاً تاما اما مع عدمه فلا فرق بين الركوع الجلوسي الناقص والإيماء إلا بالاستحسان، وأن هذا فيه انحناء وهذا ليس فيه انحناء، وهذا المقدار لا يصلح ان يكون مرجحاً.

فهل يقال بالتخيير بينهما؟ إما ان يركع ركوعا جلوسيا ناقصا او يومأ وهو قائم؟

مقتضى كلام السيد الخوئي من ان لأدلة بدلية الإيماء إطلاقا الشمول للمقام، ولكن من ناقش لإطلاق بدلية الإيماء ما هو قوله في المقام؟

ويقال حينئذ: إذا تمكن من الإيماء وتمكن من الركوع الجلوسي الذي لا يزيد عن الإيماء بشي فمقتضى كون وظيفته القيام الى أن ينتهي من الركوع المطلوب منه أن يومي وهو قائم. **والحمد لله رب العالمين.**

### 147

### **مسألة3:** (إذا تجددت القدرة على الركوع الاختياري بعد تحقق الركوع الاضطراري). فما هي الوظيفة؟

**والبحث في مقامين:**

المقام الأول: في كبرى تجدد القدرة على الواجبات في الصلاة. المقام الثاني: في صغرى تجدد القدرة على الركوع.

**أمّا المقام الأول:** إذا تجدد القدرة على واجب من واجبات الصلاة عموماً. فما هي الوظيفة؟

وقد أفاد سيدنا الخوئي (قده) في (ص35) بتقريب منّا: إنّ تجدد القدرة تارة يكون في سنة وأخرى في فريضة. وتجدد القدرة في السُّنة تارةً بعد بقاء محل التدارك وأخرى مع فوته. وتجدد القدرة في الفريضة تارة مع ضيق الوقت، وأخرى مع سعته. **فهنا صور أربع:**

**الصورة الأولى**: أن تتجدد القدرة على السنة، قبل فوت المحل. كما لو قرأ جالساً لعدم قدرته على القيام. وعندما وصل إلى حد الركوع تجددت القدرة على القيام، لا إشكال حينئذٍ بلزوم القيام، وإعادة القراءة للفاتحة والسورة. لأن الأمر بالصلاة المشتملة على القراءة الاختيارية صار فعليا في حقه لفعلية القدرة عليه، فيشمله، وما سبق منه لا يعد زيادة مبطلة وإن كان قد أتى به بقصد الجزئية، لأن ما وقع انكشف انه ليس بواجب مع تجدد القدرة في الصلاة، وحيث إنه وقع في محله خطأ لم يكن زيادة عمدية، نظير ما إذا أتى بسورة من القران أو آية متعقداً صحتها وأتى بها بقصد الجزئية وانكشف له الخطأ وهو ما زال في الاثناء فإن وظيفته الاعادة وما مضى لا يُعدّ زيادة مبطلة لعدم كونه زيادة عمدية.

**الصورة الثانية:** ان تتجدد القدرة على السنة بعد فوت المحل، كما لو قرأ جالساً ثم ركع وبعد الركوع تجددت له القدرة على القيام بأن اصبح على القراءة قائما، وهذه الصورة مشمولة بحديث (لا تعاد) بلحاظ ذيلها (ولا تنقض السنة الفريضة) بمعنى ان الاخلال بالسنة عن عذر مع عدم القدرة على التدارك لا يوجب نقص الفريضة ففريضته تامة ولا اشكال في ذلك.

**الصورة الثالثة**: إذا تجددت القدرة على الفريضة ولكن في ضيق الوقت، كما لو فرضنا انه ركع جالساً، ثم بعد أن رفع رأسه من الركوع جالسا تجددت له القدرة على الركوع قائما، لكن المفروض ان الوقت ضيق ولا يمكنه تكرار الصلاة لأجل ضيق الوقت، فلا محالة تصح صلاته، لأنه ما زال يعتبر عاجزاً عن الركوع الاختياري، غاية ما في الباب ان سبب العجز تغيّر، فقد كان سبب العجز عدم القدرة على القيام، اصبح سبب العجز ضيق الوقت. وبما أنّ الصلاة لا تسقط عنه بحال فهو مخاطب بالصلاة فعلاً وحيث لا امتثال للخطاب الفعلي بالصلاة إلا بهذا النحو وبهذه الكيفية كانت صلاته بهذه الكيفية امتثالاً للأمر الفعلي في حقه، فلا إعادة عليه. وبعبارة أخرى: لا ينكشف شمول الامر الاختياري له، فإن بطلان صلاته مشروط بشرط متأخر وهو تجدد القدرة في سعة الوقت، وحيث لم يحصل الشرط المتأخر فهو ما زال مأموراً بالأمر الصلاتي الأول وما وقع منه وقع امتثالاً. **الصورة الرابعة:** إذا تجددت القدرة على الفريضة في سعة الوقت شمله الامر بطبيعي الصلاة الاختيارية بين الحدين فبطلت الصلاة التي اتى بها وعليه الاعادة. وهذه الصورة الوحدة لبطلان الصلاة في فرض تجدد القدرة. هذا في الكبرى.

**أما المقام الثاني: الصغرى.** ما إذا تجددت القدرة على الركوع الاختياري وهو في اثناء الصلاة. لذلك وقع البحث: تارة تكون وظيفته الركوع الجلوسي، ثم تجددت القدرة على الركوع الاختيار. وتارة وظيفته الانحناء حال القيام ثم تجددت القدرة على الانحناء التام. وهذا التجدد تارة يكون بعد رفع الراس من الركوع الاول وتارة يكون في اثناءه، واذا كان في اثناءه فتارة يكون بعد تمام الذكر وأخرى قبل تمامه. **فنذكر صوراً أربع:**

**الصورة الأولى**: أن تكون الوظيفة الركوع الجلوسي، وقد تجددت القدرة بعد رفع الرأس منه، فإن كان في ضيق الوقت صحت صلاته. وإن كان في سعة الوقت بطلت صلاته لشمول الأمر بالركوع الاختياري له، وما سبق كان باطلا فيعيد.

**الصورة الثانية:** أن تكون وظيفته الانحناء قائماً. وهذا يتصور على فرضين:

**الفرض الأول**: أن تكون وظيفته الانحناء قائما بحد يصدق عليه الركوع عرفا وإن يكن ركوعاً شرعياً. وبعد أن رفع الرأس تجددت له القدرة على الانحناء الشرعي التام. فإن قلنا بمبطلية زيادة الركن مطلقا كما ذهب اليه السيد الخوئي ان زيادة الركوع في الصلاة مبطل مطلقاً بلا فرق بين العمد وغيره، فالزيادة للركوع مبطلة على كل حال. فحينئذٍ بناءً على هذا المبنى يأتي التفصيل بين ضيق الوقت وسعته، في ضيق الوقت تصح صلاته، وفي سعة الوقت يعيد من جديد. وأما إذا قلنا بعدم مبطلية زيادة الركن أو زيادة الركوع مطلقا، وإنما يختص المبطلية بالعمدية، إذن فما وقع منه كان ركوعاً خطئاً، فتبين عدم وجوبه فيأتي بالركوع الصحيح وصلاته صحيحة، ومثله من زاد ركوعين في صلاة الجماعة، فإنه مغتفر بالالتفات.

**الفرض الثاني:** إذا ركع لا بنحو يصدق عليه الركوع عرفا وقلنا بكافيته في حال الاضطرار. انحنى أو أومأ. وقد مرّت المسألة سابقاً.

الآن نفترض أن شخصاً لم يقدر على الركوع التام، وكنت وظيفته إما الانحناء بمقدار لا يصدق معه الركوع أو وظيفته الإيماء، فأتى بما هي وظيفته ورفع الرأس منه، ثم تجددت القدرة له على الركوع الشرعي. فإن قلنا بعدم مبطلية زيادة الركوع غير العمدية فيأتي بالركوع الشرعي. وأما إذا قلنا بمبطلية زيادة الركوع مطلقاً. فهل ما دلّ على مبطلية زيادة الركوع يشمل الركع الإيمائي؟ بأن كانت وظيفته الإيماء وأتى بالركوع إيماءاً ثم اعادة برأسه ثم اعاده إلى هيئته الطبيعية، ثم تجددت له القدرة على الركوع الاختياري. أو انحنى بمقدار ثم تجددت له القدرة على رفع الرأس من ذلك الانحناء.

فقد أفاد سيدنا الخوئي تبعاً للهمداني: بأنه ما دلّ على مبطلية زيادة الركوع لا يشمل ذلك، مع ان مبناه أن كل عمل يؤتى به بقصد الجزئية فهو زيادة، فإذا أتى بقصد الجزئية فهو زيادة عمداً. فقد ذكر سيدنا (قده) ليس الكلام في مفهوم الزيادة، (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) كما في صحيح محمد بن مسلم، فإن الزيادة هي ان يضيف على ما هو المأمور به عملاً بقصد الجزئية، الكلام في مصداق الزيادة، فهل أن من مصداق الزيادة أن يأتي بإيماء ثم بركوع؟ أن يأتي بانحناء ثم بركوع أم ليس ذلك من مصاديق الزيادة؟.

فقد ذكر سيدنا (قده) بأن العرف لا يراه مصداقاً للزيادة فإن مصداق الزيادة تكرار سنخ المزيد، بأن يكرر ما هو من سنخ الركوع العرفي، لا ما هو ليس من سنخ الركوع العرفي، والإيماء أو الانحناء بمقدار ما ليس من سنخ الركوع عرفاً. فالإتيان به وإن كان بقصد الجزئية ليست زيادة في الركوع، لذلك يغتفر منه، لأنه زيادة غير عمدية تبين انها خطأ وفي غير موقعها، وليست زيادة في الركوع كي يكون مبطلاً. وبعبارة علميّة، قال: إن ما دلّ على بدلية الإيماء من الركوع لا يدل على تنزيل الإيماء منزلة الركوع في جميع أحكامه، وإنّما يدلُّ على تنزيل الإيماء منزلة الركوع في حالة الوجوب، يعني من كان مطلوباً منه الركوع فلم يقدر عليه فالإيماء بمنزلته، أما أن الإيماء بمنزلة الركوع في جميع الأحكام، بحيث أن زيادة الركوع أيضاً تسري للإيماء فهذا مما لا يتكلفه دليل البدلية. **إذن بالنتيجة:** إذا اومأ ثم رفع رأسه ثم تجددت القدرة أتى بالركوع الاختياري التام فصلاته صحيحة.

**الصورة الثالثة:** إذا تجددت القدرة على الركوع القيامي أثناء الركوع الجلوسي، فهنا فرضان: **الفرض الاول:** أن يكون ذلك بعد تمام الذكر. فإن كان في ضيق الوقت اجتزأ به. وإن كان في سعة الوقت بطلت صلاته. لأنه لابد له من إعادة الصلاة مع ركوع اختياري. إنما الكلام لو قلنا بصحة صلاته، كما لو تجددت له القدرة أثناء الركوع الجلوسي، فصحت صلاته. فهل يجب أن ينتصب قائماً لوجوب الانتصاب قائماً بعد الركوع؟ إذ قد يقال إن من واجبات الصلاة الانتصاب قائماً بعد الركوع وقد أمكنه ذلك، لأنه تجددت له القدرة على القيام بعد هذا الركوع الجلوسي، إذن يجب عليه الآن أن ينتصب قائماً لتحقيق ذلك الوجب. وهذا ما ذكره سيد العروة(قده). ولكن سيدنا (قده) أفاد: بأن الانتصاب بعد الركوع ليس واجبا في نفسه وإنما هو واجب بتبع الركوع، فبما ان الانتصاب بتبع الركوع ليس واجبا في نفسه، لذلك لكل ركوع انتصاب بحسبه. فإذا كانت وظيفته الركوع القيامي فالانتصاب بحسبه أن يقوم بعد الركوع. وإذا كانت وظيفته الركوع الجلوسي كما هو محل الكلام، فالانتصاب بعده بما يناسبه لا بأن يقوم واقفاً وإن تجددت له القدرة على ذلك. **الفرض الثاني:** أن يكون تجدد القدرة على الركوع القيامي أثناء الذكر أو قبل الذكر. فهل الركوع هو نفس الهيئة من دون اعتبار قيام قبلها؟ كما هو مسلك سيد العروة؟ أم أن الركوع هو الهيئة عن قيام؟ فهو أثناء الركوع الجلوسي تجددت له القدرة على الركوع عن قيام، فإن قلنا بمسلك سيد العروة، أن الركوع ذات الهيئة، فيقوم متقوساً إلى أن يصل إلى حدّ الركوع، وهذا يستمر في صلاته. وأما إذا قلنا ان الركوع الاختياري ما كان مسبوقا بالقيام، فإن سبقه قيام واكتفينا بالقيام السابق وإن لم يكن متصلاً فايضاً لا يحتاج إلى ان يقوم من جديد، يكفي ان يقوم متقوساً إلى حد الركوع. وأما إذا لم يسبقه قيام أو سبقه ولكن قلنا باعتبار الاتصال بين القيام وبين الركوع، فيتعين عليه الركوع عن قيام. هذا إذا لم نقل بمبطلية زيادة الركوع مطلقاً. وأمّا إذا قلنا بمبطلية زيادة الركوع مطلقا فلابد من التفصيل بين سعة الوقت وضيقه.

**الصورة الرابعة**: أن تكون الوظيفة الانحناء قائما أو الإيماء، وقد تجددت له القدرة على الانحناء التام، أتمه، بأن وصل إلى حد الركوع، لعدم صدق الزيادة على ذلك المقدار من الانحناء الإيمائي أو مثله؛ بل هو من مقدمات الركوع ومبادئه وليس منه.

**تم الكلام في بحث الركوع.** **ويأتي الكلام في مسائل بحث الخلل في السجود.**

**والحمد لله رب العالمين.**

1. قال في تنقيح مباني العروة، كتاب الطهارة، ج‏3، ص: 317" حيث إن النجاسات في الشرع عناوينها مقومات بنظر العرف فبزوال تلك العناوين و تبدل الشي‏ء إلى شي‏ء آخر مغاير للأول بحسب حقيقته ترتفع النجاسة حتى لو انطبق للمتبدل إليه عنوان آخر للنجاسة، كما إذا أكل الإنسان أو الحيوان غير المأكول الدم تكون نجاسة مدفوعهما بعنوان العذرة لا بما أنه دم‏" [↑](#footnote-ref-1)
2. قرب السيد الخوئي قده البراءة في بحث السجود على المعادن بهذا النحو قال في موسوعة الإمام الخوئي، ج‌13، ص: 140‌ "فلا يصغي إلى ما يقال: من أنّا علمنا بوجوب السجود على الأرض، و لا يحصل العلم بالفراغ إلا بالسجود على متيقن الأرضية، فلا يجزئ على الفرد المشكوك، لأنّ الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية عملًا بقاعدة الاشتغال.

   إذ فيه: أنّ المعلوم وجوبه ليس نفس المفهوم كي يشك في تحققه في الخارج، و إنّما المعلوم وجوب السجود على ما أُريد من لفظ الأرض، و حيث إنّ المراد منه مردد بين الأقل و الأكثر، فلا علم بالوجوب إلا بالنسبة إلى الجامع كما عرفت، و أمّا تقيّده بما يمنع عن انطباقه على المعدن مثلًا، فهو تكليف زائد يشك في حدوثه من أوّل الأمر، فالشك راجع إلى مقام الجعل، و المرجع فيه البراءة، لا إلى مقام الامتثال كي يرجع إلى الاشتغال." [↑](#footnote-ref-2)
3. الشك في سعة دائرة الجعل [↑](#footnote-ref-3)
4. قال السيد الهاشمي في هامش البحوث بحوث في علم الأصول، ج‏5، ص: 357" [1]- قد يقال: ان الّذي يدخل في العهدة ليس هو المفهوم بما هو مفهوم بل بما هو حاكٍ عن الخارج، فمحكي العنوان المتعلق به الوجوب هو الّذي تشتغل به العهدة و إلّا كان عنوان مجموع العشرة غير عنوان مجموع التسعة في باب الاجزاء و الشرائط أيضا، فإذا ضممنا إلى ذلك ان عنوان أحدهما من العناوين الرمزية المحضة أي التي لا تتحمل مفهوما ماهويا خاصا- على ما تقدم في مواضع عديدة- كانت النسبة بين محكيه و محكي واقع أحدهما المعين الأقل و الأكثر لا محالة فيكون الانحلال بلحاظ ما يدخل في العهدة حقيقيا هنا أيضا. و لا نقصد بذلك ان هذا الجامع الرمزي لا يحمل أي معنى و لا يكشف عن أي تغير واقعي كي يقال بكاشفيته عن واقعية ثابتة في حالة الصدق و منتفية في حالة الكذب، بل المقصود ان محكي هذا الجامع الرمزي جامع وجودي أو إشاري و رمزي مشترك مع المفهوم الخاصّ التعييني في الواقعية و إن لم يكن جزء من ماهياته التحليلية، فان الّذي تشتغل به العهدة انما هو المحكي بهذا المعنى لا بمعنى المفاهيم الماهوية التحليلية." وتعرض لكلامه السيد الاستاذ في الاصول 1437 الدرس 122 [↑](#footnote-ref-4)
5. قال في بحوث في علم الأصول، ج‏5، ص: 367 "

   و التحقيق ان يقال: ان المحصل إذا كان عرفيا فنفس عرفيته قرينة على ان المولى لم يتكفل بإيجاب السبب و إدخاله في العهدة بل أوكل ذلك إلى المكلف و ادخل المسبب في عهدته كما إذا قال (اقتل‏ المشرك‏) فيجب الاحتياط عند الشك في محصله، و اما إذا لم يكن عرفيا اما لكون المسبب شرعيا أو لإبهامه و غموضه فنفس عدم عرفيته قرينة عامة على ان المولى هو الّذي تكفل بيان السبب و تحديده فيكون مقدار اهتمام المولى بغرضه بمقدار بيانه للسبب، و في مثل ذلك الّذي يجب بحسب الحقيقة و يدخل في عهدة المكلف ليس هو ذلك الغرض و المسبب المجهول بل المقدار المبين من السبب فإذا شك في بيان المولى لدخالة الزائد في السبب كان مجرى للبراءة لا عن السببية بل عن مقدار ما يهتم به المولى و يدخله في عهدة المكلف و هو السبب.

   " [↑](#footnote-ref-5)
6. العدة في أصول الفقه ج‏1 150

   فصل - 5«في ذكر القرائن التي تدل على صحة أخبار الآحاد[1] أو على بطلانها ..... ص : 143

   و «1» إذا كان الراوي من فرق الشيعة مثل الفطحية، و الواقفة، و الناووسية و غيرهم نظر فيما يرويه:

   فإن كان هناك قرينة تعضده، أو خبر آخر من جهة الموثوقين بهم، وجب العمل به.

   و إن كان هناك خبر آخر يخالفه من طريق الموثوقين، وجب إطراح ما اختصوا بروايته و العمل بما رواه الثقة.

   و إن كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه، و لا يعرف من الطائفة العمل بخلافه، وجب أيضا العمل به إذا كان متحرجا في روايته موثوقا في أمانته، و إن كان مخطئا في أصل الاعتقاد.

   و لأجل‏ «2» ما قلناه عملت الطائفة بأخبار الفطحية مثل عبد اللَّه بن بكير و غيره، و أخبار الواقفة مثل سماعة بن مهران، و علي بن أبي حمزة [1]، و عثمان بن عيسى [2]، و من بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال، و بنو سماعة، و الطاطريون [3] و غيرهم فيما لم يكن‏ عندهم فيه خلافه [↑](#footnote-ref-6)
7. كتاب الصلاة (للمحقق الداماد)، ج‌3، ص: 118‌

   و النقاش في السند بوهن «البطائني» الكذّاب المتّهم في دينه، غير سديد، بما حقّقناه في كتاب الحجّ مبسوطا عند الاستدلال بروايته: بأنّ وهن «البطائني» إنّما هو بوقفه، فما قبله لا وهن فيه، و من البعيد جدّا أن ينقل الأصحاب عنه حديثا بعد ما شاهدوا منه الوقف. فبالحدس القويّ: يكون ما ينقل منه ما هو الصادر منه قبل الوقف، و لا وهن حينذاك.

   أضف إلى ما ذكر: أنّ الحكم ببدليّة ظهر الكفّ في الجملة ترتيبا أو تخييرا معمول به لدي الأصحاب و مشهود في فتاويهم، فيقوي الحدس باستنادهم إلى روايته، إذ ليس لبدليّة ظهر الكفّ وجه ارتكازي يمكن الاستناد إليه- لأنّها تعبّد خاصّ- فلا إشكال من حيث السند [↑](#footnote-ref-7)
8. [٢٢:٥٨، ٢٠١٧/٩/٤]

   و خبر أبي بصير- مع أن في سنده علي بن أبي حمزة البطائني الكذاب المتهم الذي هو و أصحابه أشباه الحمير و أجلس في قبره فضرب بمرزبة من حديد امتلأ منها قبره نارا، و احتماله لما سمعته أولا في الخبر الأول- يمكن كون المراد منه الدلالة على بعض أفراد ما يتوقى بها عن حر الرمضاء، و يحصل معها استقرار الجبهة، لا أن المراد وجوب خصوص الثوب على جهة البدلية الاضطرارية، و التعليل بأحد المساجد يراد منه أنها أحد ما يحصل بها استقرار الجبهة، فيكون حينئذ ظاهرا فيما ذكرناه لا منافيا. و مثله خبره الآخر و المروي عن العلل بعد الإغضاء عن سنده، و عن باقي ما يحتمل فيه مما عرفت بل و خبره الثالث، و كان فهم هذا المعنى من هذه العبارة و نحوها مما يساعد عليه العرف ضرورة ظهوره فيه، إذ المراد التعليم و وجوب الاستقرار، و أنه لا ينتقل إلى الإيماء بحرارة الأرض و برودتها و نحوهما، فان له طريقا بأن يضع ثوبه و نحوه مما يحصل معه القرار الذي لا يسقط بتعذر الأرض، هذا إن لم نقل إن المراد منه وضع ما يسجد عليه على ثوبه كما سمعته سابقا، بل لعله هو الظاهر من خبر عيينة بقرينة أنه كان في البلاد، و من المستبعد بل المقطوع بخلافه عدم إمكان تحصيل شي‌ء يسجد عليه فيها من حجر بارد أو نبات، لا أقل من أن يصلى في موضع ذي ظلال أو على بوريا أو حصير أو نحوهما، على أن مجرد كراهته لا يصلح عذرا، فهو إما مراد منه ما ذكرنا، أو محمول على التقية، و لا غرابة في السؤال عن ذلك على الأول، إذ لعله لم يكن متعارفا في ذلك الزمان وضع شي‌ء من الأرض و السجود عليه، بل قد يدعى أن المنصرف من السجود على الأرض خلافه.

   [٢٣:٠٣، ٢٠١٧/٩/٤]

   حيث ذكر الروايات كرواية منصور بن حازم وغيرها ثم ذكر رواية جعلها القرينة على بقية الروايات فقال في الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ج‌7، ص: 212‌

   "و موثقة عمار «2» قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يصلي على الثلج؟ قال لا فان لم يقدر على الأرض بسط ثوبه و صلى عليه».

   أقول: الظاهر من موثقة عمار هو كراهة الصلاة على الثلج بمعنى القيام عليه في الصلاة أعم من ان يكون السجود عليه أو على غيره، و باقي الأخبار قد اشتركت في النهي عن السجود عليه و انه مع عدم وجود الأرض يسجد على القطن أو الكتان أو ثوب من غيرهما و انه لا يسجد على الثلج إلا مع تعذر الثوب و نحوه. و يمكن حمل السجود في هذه الأخبار سؤالا و جوابا على الصلاة ، و يؤيده السؤال عن الصلاة في رواية الصرمي و وقوع الجواب بلفظ السجود، و حينئذ فالأمر بجعل شي‌ء بينه و بينه في مرسلة منصور وقع على نحو الأمر ببسط الثوب عليه مع تعذر الأرض في رواية عمار، و على هذا فلا تعرض فيها للسجود بمعنى وضع الجبهة بالكلية. و عندي ان هذا الوجه أقرب إذ لا بعد فيه إلا من حيث التجوز بإطلاق السجود على الصلاة، و نظائره في الاخبار أكثر كثير و لا سيما اخبار‌ «جعلت لي الأرض مسجدا.» «3». اي مصلى، و غيرها. [↑](#footnote-ref-8)
9. كتاب الصلاة (للحائري)؛ ص: 250

   و لو لصق الطين بالجبهة فهل يجب إزالته للسجود أو لا وجهان مبنيان على اعتبار احداث السجود على ما يصح السجود عليه أو انه يكفى كون الجبهة موضوعة عليه و لو على نحو الايقاء المتبادر من الاخبار الإمرة بالسجود على الأرض أو ما أنبتته الأول لكن التبادر المذكور ابتدائي لا يمكن الاعتماد عليه في تقييد المطلوب و ان كان يمنع عن الحكم بإطلاق ايضا فاعتبار انفصال الجبهة حين الهوى للسجود عن الموضوع عليه أمر مشكوك فيه يجرى فيه الأصل هذا مضافا الى إمكان استفادة عدم اعتبار ذلك من علة منع السجود على المأكول و الملبوس من ان أبناء الدنيا عبيد ما يأكلون و يلبسون و الساجد في سجوده في عبادة اللّه عز و جل فلا ينبغي ان يضع جبهته في سجوده على معبود أهل الدنيا فان الظاهر من هذا الخبر ان النظر في تجويز السجود على بعض الأشياء و المنع عن آخر الى حالة كون العبد ساجدا و بعبارة أخرى يعتبر ان يكون الجبهة في هذه الحالة موضوعة على الأرض أو ما أنبتته غير المأكول و الملبوس هذا و لكن الاحتياط لا ينبغي تركه‌. [↑](#footnote-ref-9)
10. اذا كان السجود متقوما بتمكين الجبهة فانه يصدق عليه انه غير قادر على السجود ولا شك في ذلك حتى يكون من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية [↑](#footnote-ref-10)
11. ذكر السيد الخوئي انه يشترط في جريان قاعدة الميسور ان يكون الباقي يصدق عليه أنه ميسور لذلك المركّب ، و هو في نفس الوقت يرى ان السجود مع عدم ثبات الجبهة فرد مباين للسجود مع الثبات ، لانه قد نقص ما هو من مقومات السجود ، فلذا لا تجري فيه قاعدة الميسور ، بخلاف ما تقدم من السجود على الكف ، فان نوعية المسجد شرط في السجود لا من مقوماته [↑](#footnote-ref-11)
12. و هذه الحالة فرضها المفروض لو سلمنا صحة الصلاة في الحالة الاولى اي لو تيقن البدل الاضطراري الطولي وقلنا بالصحة في هذه الحالة ، فيقع الكلام في الحالة الثانية انه لو شك في البدل الطولي فهل نحكم بالصحة او لا [↑](#footnote-ref-12)
13. الصلاة بين الحدين في يوم معين ، اي يوم السبت مثلاً ، والا فهو بعد الولادة كان له ما يصح السجود عليه قطعاً. [↑](#footnote-ref-13)
14. هذه الادلة غير ظاهرة في كونها مجرد اعتبار ادبي ، ولو سلمنا فتوجد ادلة نص في التنزيل مثل ما عن أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْعَلَاءِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يَمُرُّ بِالرَّكِيَّةِ وَ لَيْسَ مَعَهُ دَلْوٌ قَالَ لَيْسَ عَلَيْهِ أَنْ يَنْزِلَ الرَّكِيَّةَ إِنَّ رَبَّ الْمَاءِ هُوَ رَبُّ الْأَرْضِ فَلْيَتَيَمَّمْ. [↑](#footnote-ref-14)
15. قال في كتاب الصلاة (للمحقق الداماد)؛ ج‌3، ص: 134

    و أما الفرع الثاني: فهو انكشاف الحال قبل رفع الرأس مع إمكان الجرّ إلى ما يصحّ السجود عليه.

    فأمّا أن يكون الوضع على ما يصحّ معتبرا حدوثا و بقاء أو يكفيه البقاء فقط.

    فعلى الأوّل: قد اختلّ إحداث الوضع بوقوعه على ما لا يصحّ السجود عليه فهذا الاختلال لا يوجب الإعادة بناء على كون ذلك قيدا معتبرا في الصلاة لا في السجدة، أو معتبرا فيها- أي في السجدة- و لكن مع كون المستثنى هو أصل السجود لا ما هو الجامع لجميع ما يعتبر فيه. و أمّا لو كان معتبرا في السجدة مع كون المستثنى هو السجود المأمور به الجامع لجميع ما يعتبر فيه، فالصلاة مختلّة غير قابلة للعلاج- بناء على عدم إمكان زيادة السجدة الثالثة- فتصير باطلة منقطعة، فلا يجب الجرّ حينئذ، إذ لا جدوى له.

    و أمّا على الفرضين الآخرين- من اعتباره في أصل الصلاة لا السجدة أو اعتباره في السجدة مع عدم كون المستثنى هو خصوص السجدة المأمور بها- فالصلاة صحيحة، فيجب الجرّ حينئذ، إذ لا بدّ من كون السجود على ما يصحّ حدوثا و بقاء فإذا لم يمكن الحدوث لعذر فلا بدّ من تحفّظ البقاء.

    و أمّا على الثاني: فالحكم واضح، إذ لم يفت شي‌ء، و لكن قد مرّ (في السجود على الطين) من وجوب إزالة ما يلصق بالجبهة عند السجدة الأولى تحصيلا للوضع الجديد في السجدة الثانية بالاحداث على ما يصحّ السجود عليه، فلو كان البقاء وحده كافيا لما وجبت الإزالة، فتدبّر! و لا خفاء في أنّه لو كان البقاء و حده كافيا للزم جواز الاحداث على ما لا يصحّ السجود عليه عمدا ثمّ جرّه إلى ما يصحّ، و هو كما ترى!

    أما الفرع الثالث: فهو انكشاف الحال قبل الرفع مع عدم إمكان جرّ الجبهة في سعة الوقت.

    قد أشير إلى بطلان الصلاة و عدم العلاج لو كان الوضع على ما يصحّ معتبرا في‌

    كتاب الصلاة (للمحقق الداماد)، ج‌3، ص: 136‌

    السجدة مع كون المستثنى هو السجود المأمور به، و إلى صحّتها لو كان معتبرا في الصلاة أو في السجدة مع كون المستثنى هو خصوص أصل السجود المتعارف لا بجميع قيوده. و لكن ذلك كلّه فيما يمكن إحراز الوضع على ما يصحّ بقاء، دون الفرض الّذي لا يمكن إحرازه كذلك كالحدوث مع اتّساع الوقت، فيكون السجود خاليا عن الشرط أو القيد حدوثا و بقاء، مع كون البقاء ممتازا عن الحدوث بانكشاف الحال.

    و التمسّك بقاعدة «لا تعاد» متوقّف على شمولها للفقدان و الاختلال القهري في الأثناء، مثلا لو فقد الستر الصلاتي في الأثناء- بإطارة ريح أو جرّ صبيّ أو نحو ذلك من العلل القهريّة- مع اتّساع الوقت، بحيث تكون الأجزاء الباقية من الصلاة عارية عن الستر و فاقدة له، فبناء على شمولها لمثل الاختلال المذكور يحكم في الفرع المبحوث عنه أيضا بالصحّة و عدم وجوب الاستيناف، و إلّا فيلزم القطع و الإعادة كما هو خيرة الماتن- رحمه اللّٰه.

    و أما الفرع الرابع: فهو انكشاف الحال قبل الوضع مع عدم إمكان الجرّ في ضيق الوقت.

    و قد حقّق القول فيه في المسألة السابقة: من لزوم رعاية الترتيب بين القطن أو الكتّان أوّلا، ثمّ الثوب المطلق ثانيا، ثمّ ظهر الكفّ ثالثا، ثمّ جميع ما عدا ذلك في رتبة واحدة رابعا، مع رعاية الاحتياط بترك السجود على الثلج ما أمكن غيره، فلا كلام فيه حتّى يحتاج إلى البحث. [↑](#footnote-ref-15)
16. هذا خلاف ما ذكر السيد السيستاني دام ظله في المنهاج

    مسألة 647: إذا وضع جبهته على الموضع المرتفع أو المنخفض فإن لم يصدق معه السجود رفعها ثم سجد على الموضع المساوي، وإن صدق معه السجود فإن التفت بعد الذكر الواجب لم يجب عليه الجرّ إلى الموضع المساوي، \*وإن التفت قبله وجب عليه الجرّ والإتيان بالذكر بعده، وإن لم يمكن الجرّ إليه أتى به في هذا الحال ثم مضى في صلاته\*

    وكذا الحكم لو سجد على ما لا يصح السجود عليه سهواً والتفت في الأثناء، فإنه إن كان ذلك بعد الإتيان بالذكر الواجب مضى ولا شيء عليه، \*وإن كان قبله فإن تمكن من جرّ جبهته إلى ما يصح السجود عليه فعل ذلك ومع عدم الإمكان يتم سجدته وتصح صلاته\* [↑](#footnote-ref-16)
17. تعاليق مبسوطة على العروة الوثقى (للفياض)؛ ج‌3، ص: 374

    و يرد عليه: أن القضية الشرطية في الصحيحة لم تكن مسوقة لبيان تحقق الموضوع لأنّ الموضوع فيها كون المصلي في صلاة الفريضة و الشرط هو تخوفه على نفسه أو ماله، فيكون مردها إلى أن المصلي إذا كان في صلاة الفريضة و خاف على نفسه أو ماله جاز له القطع و إن لم يخف لم يجز.

    و الصحيح في المقام أن يقال: أن الحكم المعلق على الشرط في هذه القضية هو وجوب القطع مقدمة لحفظ النفس أو المال، و هذا يعني أن وجوب القطع وجوب ارشادي فيكون ارشادا إلى ما استقل به العقل و هو الحفاظ على النفس أو المال، و عليه فينتفي وجوب القطع عند انتفاء الشرط دون جوازه. فالنتيجة: انه‌ ليس بامكاننا اثبات حرمة قطع الفرائض اليومية فضلا عن غيرها و إن كان الأجدر و الأحوط عدم قطعها. [↑](#footnote-ref-17)
18. الكلام في ان هذه الرواية تكون معرف بان المراد من التوجه في الراوية الاخرى هو التكبير فيكون التكبير من الفرائئض [↑](#footnote-ref-18)
19. كتاب الخلل في الصلاة؛ ص: 215

    و اما الزيادة فقد حكى التسالم على بطلان الصلاة بها، و فرعوا عليه ان التكبير الثاني موجب للفساد و الثالث صحيح و هكذا في كل زوج و فرد، أقول إبطال زيادتها موقوف على إمكان وقوع تكبيرة الافتتاح زائدة و مع الامتناع يسقط البحث بهذا العنوان و التحقيق ان التكبير و التسليم يمتازان عن سائر الاجزاء، فان غيرهما مما يمكن فيه الزيادة حتى القيام المتصل بالركوع سواء قلنا بان الركن هو القيام المنتهى الى الركوع أم لا، اما على الثاني فكما إذا هوى إلى الركوع فتذكر عدم إتيانه بالقراءة فقام لها ثم ركع، و اما على الأول فكما لو زاد الركوع عن قيام إذ معه يستند البطلان على فرض القول به الى زيادة القيام لأنه أسبق العلتين.

    و هذا بخلاف التكبيرة الافتتاحية و التسليم المخرج، فإنه لا يتصور فيهما الزيادة، أما في التسليم المخرج فلان الواقع بعده خارج الصلاة و لا يعقل الخروج مرتين، و اما في تكبيرة الافتتاح التي يحصل بها الدخول في الصلاة، فلأنها لا يعقل فيها الزيادة أيضا لا عمدا و لا عن غير عمد، أما العمدية فلعدم إمكان صدور التكبيرة الافتتاحية من العامد الملتفت، لعدم إمكان تعلق القصد بحصول ما هو حاصل، مضافا الى عدم إمكان تحقق الافتتاح مرتين، و لو قيل: إن العزم على الثانية موجب لبطلان الاولى يقال: على فرض التسليم ينتفي موضوع الزيادة فإن الأولى بطلت‌

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
    (1) الوسائل كتاب الصلاة باب- 1- من أبواب أفعال الصلاة حديث: 14.

    كتاب الخلل في الصلاة، ص: 216‌

    بالعزم فرضا و الثانية افتتاح لصلاة مستأنفة لا زيادة، و كذا لو قلنا بان العزم و الاشتغال بالتكبيرة موجب للبطلان، لان التكبيرة لا تقع زيادة فإنها بإتمامها تكبيرة الإحرام، و اما غير العمدية فلان القصد بها و ان كان ممكنا، لكن الافتتاح مرتين غير معقول، و هو أمر واقعي لا دخل للعمد و غيره فيه، و الكلام في البطلان بالعزم أو به مع الاشتغال هو الكلام.

    فالبحث عن بطلان الصلاة بزيادة تكبيرة الإحرام ساقط رأسا، نعم يصح البحث عن ان زيادة التكبير بعنوان تكبيرة الإحرام هل هو موجب للبطلان أولا، لإمكان الإتيان بها كذلك مع السهو و الغفلة و نحوهما و ان لم تكن تكبيرة الإحرام.

    ثم مع الغض عما تقدم و البناء على إمكان زيادتها، فمقتضى دليل لا تعاد و حديث الرفع عدم بطلان الصلاة بزيادتها، و ما تقدم من تحكيم أدلة التكبيرة على حديث لا تعاد لا يجري في الزيادة، لأن دخوله في الصلاة مفروض و انما الشك في بطلانها بها و هي داخلة في المستثنى منه في لا تعاد، كما لا إشكال في شمول حديث الرفع لغير العامد، بل لو زادها عن عمد و علم لا تضر أيضا لشمول لا تعاد لها، فان ما قلنا من انصرافه عن العامد انما هو في العمد على النقيصة التي مقتضى القاعدة بطلانها بها لا الزيادة التي هي بالعكس، فمع الشك في الإبطال مقتضى الحديث عدمه، كما ان مقتضى الأصل كذلك، و التمسك للإبطال‌

    بقوله: من زاد في صلاته فعليه الإعادة «1»‌

    ، قد مر دفعه مستقصى فيما سلف فليراجع.

    كما ان التشبث بالإجماع على ركنية التكبيرة الافتتاحية و الإجماع على ان الركن ما تبطل الصلاة بتركه أو زيادته مطلقا في غير محله اما على ما ذكرناه من عدم إمكان الزيادة فيها، فظاهر فإنه على فرض ثبوت الإجماعين لا بد من القول باختصاص الإجماع الثاني بغير التكبيرة الافتتاحية بعد امتناع الزيادة فيها، بل لو دل نص أو إجماع على خصوصها لا بد من تأويله بعد الامتناع عقلا، هذا مضافا الى عدم ثبوت‌

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
    (1) الوسائل كتاب الصلاة باب- 19- من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: 2.

    كتاب الخلل في الصلاة، ص: 217‌

    الإجماع الثاني بعد اختلاف كلماتهم بل الظاهر ان الركن ما يبطل الشي‌ء بتركه، كما هو مقتضى عنوان الركنية، فان ركن الشي‌ء كأنه قوائمه التي قام الشي‌ء بها فمع فقدها يهدم الشي‌ء لا مع زيادتها، و اما على الوجه الأخر أي الإتيان بعنوان تكبيرة الافتتاح و ان لم تكن زيادة بأن يقال: لو كبر للافتتاح ثم كبر له ثانيا بطل و أبطل، فثبوت الإجماع فيه ممنوع.

    و اما الاستدلال على كونه مع العمد باطلا بأنه تشريع محرم، و على كونه مبطلا للصلاة بأنه زيادة فيها، ففيه ان كون التشريع موجبا لحرمة الفعل ممنوع، فإن المأتي به بعنوانه الذاتي لا يعقل تحريمه بالتشريع، و بالعنوان الثانوي العرضي لا ينافي بقاء عنوانه الذاتي على إباحته أو استحبابه، هذا مع الغض عما ذكرنا من الامتناع، و الا فالاساس مهدوم، كما ان إبطال الزيادة العمدية غير ثابت، بل الأصل و الدليل على عدمه.

    و ربما يحتمل أو يقال: ان الإتيان بالتكبيرة الافتتاحية ثانيا يلازم استيناف الصلاة و لازمه رفع اليد عن الاولى، و هو موجب لبطلانها، اما لان العزم على رفضها مبطل، أو هو مع الاشتغال بما ينافي الأولى، أو هو مع إتمام التكبيرة كذلك.

    و فيه أولا ان العزم أو هو مع الاشتغال أو الإتمام لا يلازم العزم على الاستيناف و رفع اليد عن الأولى، لإمكان أن يأتي بالثانية بعنوان تكبيرة الافتتاح و الغفلة عن عدم الإمكان أو الجهل به، فأراد زيادة التكبيرة عمدا بتوهم ان عمدها لا يوجب البطلان، و هذه الزيادة و ان لم تكن زيادة تكبيرة الافتتاح واقعا، لكن زيادة بعنوان الافتتاح مع عدم رفع اليد عن الاولى بل مع العزم على بقائه في الصلاة بالتكبيرة الاولى.

    و ثانيا ان الناسي أو الساهي و ان كبر للافتتاح لكن لم يكن عزمه رفع اليد عن الاولى و الاستيناف، و ذلك للغفلة عن كونه في الصلاة، و مجرد ذلك لا يوجب البطلان و ان اتى بالتكبيرة، و لا بد في البطلان من دليل آخر.

    و ثالثا ان مجرد العزم على رفع اليد عن الاولى لا دليل على إبطاله، و توهم‌

    كتاب الخلل في الصلاة، ص: 218‌

    أن استدامة النية لا بد منها و نية الخلاف ينافيها، فاسد لعدم الدليل على لزوم الاستدامة بهذا المعنى، بل ما هو اللازم هو الإتيان باجزاء الصلاة مع النية، و ان تكون تلك النية تبعا لنية أصل الصلاة و هما موجودتان في الفرض، و بالجملة ما وجد من اجزاء الصلاة أو غيرها من المركبات كالوضوء مثلا لا دليل على بطلانه و عدم لحوقه بالتالى بمجرد العزم على رفع اليد عنه، بل يقتضي الأصل خلافه، بل العزم و الاشتغال بما ينافيه أيضا لا يوجب البطلان و كذا مع التكبير أيضا.

    و دعوى- ان الهيئة الاعتبارية و وحدتها المعتبرة في الصلاة غير باقية مع العزم و الاشتغال، فيصير ذلك ما حيا لصورتها عرفا، و العرف محكم في أمثال المقام- غير وجيهة لأن مجرد ذلك ان لم يكن اشتغالا كثيرا موجبا لرفع اسم الصلاة لا يوجب محو الصورة لا عرفا و لا شرعا، و مع الشك يقتضي الأصل بقائها، مع ان في كون ذلك موكولا الى العرف كلاما، فإنه ليس من الموضوعات العرفية، فلا بد في دعوى المحو من انتسابه إلى المتشرعة لينتهي الأمر إلى اعتبار الشارع، و عهدتها على مدعيها، ثم لو قلنا ببطلانها مع العزم فلا إشكال في صحة الثانية و عدم الحاجة الى الثالثة.

    و اما على القول بان الاشتغال بالتكبيرة قبل تمامها يوجب البطلان فقد يقال بأن أجزاء التكبيرة اجزاء الصلاة و مع كونه في الصلاة لا يعقل أو لا يصح دخوله في مصداق آخر منها.

    و فيه ان هذا مبني على ان اجزاء التكبيرة قبل تمامها اجزاء و انما تكشف التكبيرة عن ذلك، و هو مخالف لظاهر الأدلة، كقوله: أولها أو افتتاحها أو مفتاحها التكبير، و الصلاة لا تفتتح الا بالتكبير، إذ من المعلوم ان التكبيرة لا تتحقق الا بعد التمام فاذا تمت دخل المصلى فيها، و دخول الاجزاء في الصلاة تبع لها و لا يعتبر الاجزاء مستقلا فيها، بل ما هو المعتبر نفس التكبيرة لا اجزائها و هي تبع لها، و لا يعقل دخول التابع في الجزئية قبل دخول المتبوع، فالاجزاء بعد تمام التكبيرة صارت‌

    كتاب الخلل في الصلاة، ص: 219‌

    اجزاء الصلاة تبعا، و على ذلك فالاشتغال موجب للبطلان على الفرض، و الدخول في الصلاة موقوف على تمامها، فيندفع الاشكال.

    و اما لو قلنا بان البطلان عارض بعد تمام التكبيرة، و لعل هذا مورد تسالمهم على بطلان الثانية و الاحتياج إلى الثالثة، و الظاهر ان نظرهم الى ان الدخول في الصلاة لا يمكن الا بعد بطلان ما بيده، و الفرض انها لا تبطل إلا بإتمام التكبير فلا يعقل أو لا يصح كونه مبطلا و مفتاحا للصلاة.

    لكن يمكن ان يقال بصحة الثانية و عدم الاحتياج إلى الثالثة، فإن المانع المتوهم أمور، منها مضادة الاشتغال بهذه و تلك، و هو غير لازم أو غير ممكن، فان الصلوتين بوجودهما كمضادين أو مثلين و على هذا يكون عدم إحداهما ملايما مع وجود الأخرى غاية الملايمة لو اعتبر للعدم حيثية، و الا يقال: عدم إحداهما غير مضاد للأخرى، و الفرض ان التكبيرة بتمامها موجب لبطلان الاولى و الدخول في الثانية، فهذا الظرف أو هذه الرتبة مقام الجمع بين عدم الاولى و وجود الثانية، و لا يعقل التضاد في هذا الظرف لعدم تعقل وجود المضادين.

    و مما ذكر يظهر النظر في ما افاده شيخنا العلامة من ان المبطل مبطل لتضاده مع الأثر من العمل فكيف يمكن ان يصير جزئه، فان مضادته انما هي مع اثر المصداق الذي كان بيده قبل التكبير الثاني لا مع اثر المصداق المتحقق بالثاني، و بعبارة اخرى انه مضاد لأثر الفرد الباطل به، و لا ينافي ذلك صيرورته جزء لفرد أخر.

    و منها ان التكبير الثاني لا يمكن ان يقع امتثالا للأمر بالتكبير مع وجود الأول، لامتناع تكرر الامتثال، و مع عدم الأمر يقع باطلا، و فيه- مضافا الى ان الاجزاء لا أمر لها نفسيا، لا مستقلا و هو ظاهر، و لا ضمنيا لما حقق في محله، و لا غيريا، بل الأوامر المتعلقة بها إرشاد إلى الجزئية كالأوامر المتعلقة بالشروط فلا معنى للامتثال- ان الامتثال انما هو بعد تمام التكبيرة، و هو ظرف بطلان الاولى، فلا مانع من وقوعها امتثالا، و منه يظهر النظر في توهم ان التكبير لا يعقل ان يصير جزء مع وجود التكبيرة‌

    كتاب الخلل في الصلاة، ص: 220‌

    الأولى، لأن الجزئية بعد التمام و هو ظرف سقوط جزئية الاولى.

    و منها انه مع علم المكلف بالواقعة لا يمكن له قصد الافتتاح، لعدم إمكان تكرره كما تقدم، و فيه ان ما تقدم من الامتناع هو قصد افتتاح ما هي مفتتحة، أي قصد تكبيرة الإحرام بعد تكبيرة الإحرام في مصداق واحد، لا قصد تكبيرة الافتتاح لمصداق يتحقق في ظرف بطلان الافتتاح الأول، و بعبارة اخرى ان المصلى لما راى ان الافتتاح يقع في حال سقوط الافتتاح الأول لأن التكبيرة بإتمامها افتتاح و مبطل، لا يرى امتناعا حتى يمتنع له القصد.

    و منها انه مع العمد تقع الثانية محرمة، اما للتشريع المحرم، و اما لكونها مبطلة للصلاة و هو محرم، و فيه ان التشريع غير لازم بعد ما لم يتكرر الافتتاح في مصداق واحد، بل بإتمامها ينتفي موضوع التشريع، مضافا الى ما تقدم من عدم حرمة الفعل المشرع به، و اما الحرمة من قبل كونها مبطلة للعمل ففيها بعد تسليم حرمة الإبطال ان سبب الحرام ليس محرما، فما هو الحرام إبطال العمل لا سبب إبطاله.

    و منها ان صحة الثانية موقوفة على تأخر بطلان الاولى اما زمانا أو آنا أو رتبة و هو مفقود، و فيه ان ذلك دعوى بلا برهان، لعدم دليل على لزوم التأخر حتى الرتبي منه، فعلى القواعد لا مانع من صحة الثانية و عدم الاحتياج إلى الثالثة.

    بقي الكلام في دعوى عدم الخلاف بين الأصحاب و تسالمهم على البطلان قديما و حديثا كما قيل، لكنها قابلة للخدشة بعد احتمال تشبثهم بإحدى الوجوه السابقة، فطريق الاحتياط الإتمام ثم الإعادة. [↑](#footnote-ref-19)
20. مصباح الفقيه ( ط.ق ) - آقا رضا الهمداني - ج 2ق1 - ص 250

    ويمكن الاستدلال له بان التكبيرة الثانية هي في حد ذاتها لا يصح وقوعها افتتاحا لصلاته لا لحرمتها من حيث التشريع فيمتنع وقوعها عبادة كي يتوجه عليه بعض ما عرفت بل لأن صحتها موقوفة على وقوعها امتثالا لأمرها ولا امر بها حين فعلها لأن امرها سقط بفعل الأولى فيمتنع وقوع الثانية أيضا صحيحة ما دامت الأولى باقية بصفة الصحة إذ لا امتثال عقيب الامتثال فالثانية تقع باطلة جزما سواء صدرت عمدا أو غفلة عن الأولى وهي تبطل سابقتها أيضا فإنها لا تقع بقصد الافتتاح الا بعد رفع اليد عن الأولى والعزم على استيناف الصلاة وهذا العزم وان لم نقل بكونه من حيث هو موجبا لبطلان الأجزاء السابقة والا لاتجه صحة الثانية كما سنشير إليه ولكن اقترانه بما يقتضيه هذا العزم من استيناف الصلاة مانع عن بقاء الهيئة الاتصالية المعتبرة في الصلاة بين التكبيرة الأولى وبين ما بعدها بنظر العرف كما هو الشان في جميع الأفعال العادية التي يعتبر في صدق كونه عرفا فعلا واحدا بقاء الهيئة الاتصالية فان العزم على رفع اليد عنها والتلبس بما يقتضيه هذا العزم مانع عن بقاء الهيئة الاتصالية الموجبة لصدق الوحدة العرفية بينها وبين ما بعدها بخلاف ما لو كان ما تلبس به صادرا لا مع هذا العزم فإنه قد لا يؤثر في رفع الهيئة الاتصالية كما لا يخفى على المتأمل وقد جعل الأصحاب نظر العرف مناطا في الفعل الكثير الماحي لصورة الصلاة ومن الواضح ان إعادة تكبيرة الاحرام التي هي عبارة عن استيناف الصلاة أشد تأثيرا لدى العرف في محو الصورة القائمة بالأولى مع ما بعدها من تأثير مثل الطفرة ونحوها مما مثلوا بها لمحو الصورة فليتأمل وكيف كان فما ذكره المشهور من بطلان الصلاة بإعادة تكبيرة الاحرام ان لم يكن أقوى [↑](#footnote-ref-20)
21. قصد القاطع قال البعض بانه مضر للصلاة ايضاً [↑](#footnote-ref-21)
22. يلاحظ على ما افاده سيدنا حفظه الله.

    1. انّ افتتاح صلاة جديدة في طول ابطال السابقة ، و عليه لا تنحصر المشكلة باستعمال اللفظ في اكثر من معنى حتى نرفع ذلك بكون التكبير بمدلوله المطابقي ينشيء صلاة جديدة ، وبمدلوله الالتزامي يبطل السابقة ، فانه لا يحل مشكلة الطولية والترتب الواقعي بين ابطال السابقة وافتتاح اللاحقة.

    2 - ذكروا في الاصول بان الدلالة الالتزامية في طول الدلالة المطابقية ، كما افيد في بحوث في علم الأصول، ج‏3، ص: 85

    فيلزم من ذلك تداخل الصلاتين ، لانّ المدلول المطابقي للتكبير انشاء صلاة جديدة وفي طول ذلك يحصل الابطال للصلاة السباقة .

    ففرق بين المثال الذي افيد في الدرس من ان المالك بنفس البيع لماله يبطل عقد الفضولي وبين محل كلامنا ، لان في ذلك المثال لا يوجد طولية بين بطلان بيع الفضولي وانشاء بيع المالك [↑](#footnote-ref-22)
23. [٢٠:٣٥، ٢٠١٧/١٠/٢٣] ش جعفر ال طوق: هذا ما تفضلتم به في درس الاصول (( بعد الكلام في تحقيق معنى الزيادة ومانعية الزيادة. وقع الكلام في: مجرى الاصل العملي إذا شك في مانعية الزيادة. فإذا شككنا في أن التكرار مانع أم لا؟ فما هو الاصل الجاري في المقام؟

    تعرض الاعلام (قده) الى اصلين في المقام: الاصل الاول: استصحاب الصحة. الأصل الثاني: جريان البراءة عن المانعية. فالكلام في مطلبين:

    المطلب الاول: في جريان استصحاب الصحة عند الشك في المانعية.

    وقد تعرّض لهذا المبحث الشيخ الاعظم(قده) في (الفرائد) قال: بأن مجرى استصحاب الصحة اما في فرض الشك في المانع أو في فرض الشك في القاطع، فهناك فرضان لجريان استصحاب الصحة.

    الفرض الاول: ان يكون الشك في المانع لا في القاطع، كما إذا شككنا في ان التكرار أي تكرار التشهد في ركعة أو تكرار السلام هل انه مانع من صحة الصلاة أم لا؟ فاذا ارتكب التكرار اثناء الصلاة وشك في ان التكرار مانع من صحة الصلاة أم لا؟ فهذا الشك مساوق للشك في صحة صلاته، فهل يمكن ان يجري استصحاب الصحة؟ حيث إن هذه الاجزاء قبل وقوع التكرار كانت صحيحة وبعد وقوع التكرار يستصحب صحتها، ولكن الشيخ الأعظم منع من ذلك فقال: الصحة في الاجزاء السابقة على ثلاثة معاني: الصحة الضمنية. والصحة التعليقية. والصحة الفعلية.

    أما الصحة الضمنية: وهي ان الاجزاء السابقة موافقة للامر الضمني المتعلق بها. فكل جزء من الاجزاء السابقة كتكبيرة الاحرام أو القراءة أو الركوع وقعت مطابقة للامر الضمني المتعلق بها، فالصحة بهذا المعنى مقطوعة البقاء ولا شك في زوالها، قطعا الاجزاء السابقة وقعت مطابقة للأمر الضمني وما زالت مطابقة للأمر الضمني.

    أما النحو الثاني وهو الصحة التعليقية: بمعنى ان الاجزاء السابقة لو انضمت اليها الاجزاء اللاحقة مع تحقق الشرائط وفقدان الموانع لكانت الصلاة تامة. \_هذا المعنى التعليقي واللولائية لو انضمت اليه اللاحقة بالشرائط وفقد الموانع لتمت الصلاة هذه الصحة التعليقية مقطوعة البقاء ولم تزل، قطعا الاجزاء السابقة ما زالت تملك هذه اللولائية، لو انمضت اليها اللاحقة واجتمعت الشرائط وفقدت الموانع لتمت.

    الكلام في النحو الثالث وهو الصحة الفعلية: أي ان الاجزاء السابقة بعد وقوع هذا التكرار صحيحة فعلا، يقول هذا مشكوك الحدوث وليس مشكوك البقاء، لان الصحة الفعلية الفعلية للمركب الارتباطي وصف واحد، فالمركب بما أنه مركب ارتباطي صحته الفعلية واحدة، فصحة الاجزاء السابقة فعلا بصحة الاجزاء اللاحقة فعلاً والمفروض ان هذا مشكوك الحدوث بعد حصول التكرار وبالتالي فكيف يستصحب؟ إذن المستصحب دائر بين مقطوع البقاء وهو الصحة الضمنية والصحة التعليقية، وبين مشكوك الحدوث وهو الصحة الفعلية بمعنى صحة مجموع المركب الارتباطي. فلا يجري استصحاب الصحة عند الشك في المانعية.

    المطلب الثاني: القاطعية، ذكر الشيخ الاعظم: حيث ان الشارع عبّر عن بعض الأشياء بانها قاطع، عبرت الروايات عن الحدث والقهقهة والاستدبار بأنه قاطع، وهذا التعبير كشف عرفا ان للصلاة هيئة اتصالية واتصالها مساوق للوحدة الشخصية، فهذه الهيئة الاتصالية التي استكشفنا اعتبارها من التعبير عن بعض الاشياء بأنها قاطع. لذلك القاطع غير المانع، المانع بمعنى ما اشترط عدمه، كسائر الشرائط، لان الشرط قد يكون وجوديا وقد يكون عدمياً. الاطمئنان شرط وجودي وعدم التكرار شرط عدمي، هذا من باب المانع، اما إذا عبر الشارع عن بعض الاشياء بانها قاطع معنى ذلك انه اعتبر في صحة الصلاة هيئة اتصالية، فهذا هو المعتبر وليس المعتبر هو المانعية، أي الشارع لم يعتبر مانعية الضحك أو مانعية الحدث وانما اعتبر الهيئة الاتصالية، باعتباره قاطعية الحدث وقاطعية الضحك، فحيث إن الشارع اعتبر هيئة اتصالية نقول: هذه الهيئة الاتصالية وجود شخصي حدث بحدوث الصلاة، أي ان المكلف لما شرع في الصلاة وتوالى منه جزءان أو ثلاثة، حدثت الهيئة الاتصالية، فهذه الهيئة الاتصالية التي حدثت نشك في بقاءه واتصالها بعد حدوث ما يشك في قاطعيته فنستصحب بقاء هذه الهيئة الاتصالية، ولا معنى لان يقال هذه الهيئة الاتصالية مشكوكة الحدوث لانها حدثت لشروع المكلف بالاجزاء المتوالية. نظير الشك في كرية الماء، فاذا كان هذا الماء كرا سابقاً ولا ندري هل هو باق على الكرية أم لا؟ فإن العرف لا يتردد في أن هذا الماء كان كرا فهو الآن كر، مع ان حجم الماء الذي كان غير حجم الماء الآن، أي ما كان يشار اليه بهذه الماء هو حجم، الآن ما يشار اليه بهذا الماء حجم آخر، لكن العرف يتجاوز الفرق بين الحجمين، فيقول: هذا الماء كان كرا فهو الآن كر، ايضا الصلاة بعد حدوث ما يشك في قاطعيته، غير الصلاة قبل حدوث ما يشك في قاطعيته عقلا، اما عرفاً فهي واحدة، فيقال: هذه الصلاة كانت ذات هيئة اتصالية نشك في ارتفاع تلك الهيئة بعد حدوث ما يشك في قاطعيته فنستصحب بقاء تلك الهيئة الاتصالية.

    إذن على مبنى الشيخ الاعظم لابد ان يفرق في الاستصحاب استصحاب الصحة بين ما يشك في مانعيته وما يشك في قاطعيته، ففيما يشك في مانعية لا يجري استصحاب الصحة، اما مقطوعة البقاء أو مشكوكة الحدوث.

    وأما ما يشك في قاطعيته فيجري استصحاب الصحة بمعنى استصحاب الهيئة الاتصالية، وهو من الاستصحاب الشخصي. هذا ما ذهب اليه الشيخ الاعظم.))

    [20:49 23‏/10‏/2017] ابو علي: فأشكل عليه المحقق الاصفهاني: ما مقصودكم بالهيئة الاتصالية؟ هل المراد بالهيئة الاتصالية الاتصال التكويني؟ أو المراد بالهيئة الاتصالية الهيئة الاتصال الاعتباري الشرعي؟ فإن قصد به الاتصال التكويني، فالاتصال التكويني: هو عبارة عن حركة من المبدأ نحو المنتهى في سراط الوجود الواحد. حيث إنه لا يخلو وجو من حركة عرضية وجوهرية، فالحركة في الوجود الواحد من المبدأ الى المنتهى هي عبارة عن الهيئة الاتصالية تكويناً وثبوتاً، فإذا كان هذا هو المراد فهذا مما لا يتصور في الصلاة اصلاً، لأن الصلاة مؤلفة من مقولات متباينة في الذات والذاتيات، فمنها مقولة الفعل ومنها مقولة الوضع ومنها مقولة الاين، وبما ان المقولات متباينة ماهية فهي متباينة وجوداً وبالتالي لا يتصور فيها حركة من المبدأ الى المنتهى كي يكون ذلك محققا للاتصال التكويني. وإن كان المقصود الاتصال الاعتباري أي أن الشارع اعتبر اتصالاً بمعنى عدم القهقهة بمعنى عدم الضحك، بمعنى عدم الحدث، وهذا هو الاتصال الاعتباري، الشارع اعتبر اتصالا لهذه الافعال الصلاتية يعني اعتبر اتصالاً بينها بعدم الضحك وعدم القهقهة وعدم الحدث. فإذا كان هذا هو منظور الشيخ الاعظم فهو مشكوك الحدوث، لأن الاتصال الاعتباري متقوم بعدم القاطع، فاذا شككنا في حدوث القاطع فقد شككنا في اصل حدوث هذا الاتصال الاعتباري وعدمه، ومع كونه مشكوك الحدوث فكيف يمكن استصحابه؟!

    لكن، الظاهر من عبارة الشيخ الاعظم انه لم يقصد التوهم الذي ذهب اليه المحقق الاصفهاني وهو الحركة من المبدأ الى المنتهى، ولم يقصد الاتصال الاعتباري الذي هو نفس اعتبار عدم القاطع، بل يقصد الاتصال العرفي، فهو يقول: هناك توالي بين اجزاء الصلاة، وهذا التوالي مع شرائط الصلاة ينتزع منه العرف صورة اتصالية للصلاة، ولذلك يرى العرف ان الرقص والخياطة والحلاقة أثناء الصلاة، ماحية لصورة الصلاة، فيقال: ان هذا لا يصلي.

    إذن معنى الهيئة الاتصالية: عبارة عن هيئة اتصالية ينتزعها العرف من اعتبار الشارع لهذا المركب متوالي الاجزاء واجداً للشرائط ينتزع عنه صورة معينة، فيرى ان العمل المنافي له ماحٍ لهذه الصورة. فحينئذٍ يمكن للشيخ الاعظم ان يقول: هذه الصورة موجودة في الاجزاء السابقة قطعاً، والآن هذا الشخص قام بتكرار لا ندري ان هذا التكرار اعدم تلك الصورة الاتصالية أم لا؟ فنستصحب بقائها

    [٢٠:٣٧، ٢٠١٧/١٠/٢٣] ش جعفر ال طوق: وهذا اشكالكم (الايراد الثالث: إن الشيخ الاعظم افاد بأن المستظهر من اعتبار القاطع في الصلاة كأن يقول الشارع القهقهة تنقض الصلاة، أو الحدث يقطع الصلاة، المستظهر من مثل هذه الروايات: أن الشارع اعتبار الهيئة الاتصالية في الصلاة، والمراد بالهيئة الاتصالية الاتصال العرفي لا الاتصال التكويني ولا الاتصال الشرعي،. فحينئذٍ يمكن للشيخ الاعظم ان يقول: هذه الصورة موجودة في الاجزاء السابقة قطعاً، والآن هذا الشخص قام بتكرار لا ندري ان هذا التكرار اعدم تلك الصورة الاتصالية أم لا؟ فنستصحب بقائها.

    وهذا الذي افيد محل تأمل؛ والوجه في ذلك: ان الشارع عندما يقول: القهقهة تنقض الصلاة أو الحدث ينقض الصلاة فهو كناية عرفاً عن شرطية العدم، وليس كناية عرفا عن اعتبار الاتصال، فعندما يقول: القهقهة تنقض الصلاة، فما يستظهره العرف من ذلك ان الصلاة مقيدة بعدم القهقهة، ان الصلاة مقيدة بعدم الحدث، لا ان الشارع اعتبر امرا وجوديا يعتبر عنه بالهيئة الاتصالية فإن هذا لا يستظهر بالتعبير بالنقض أو التعبير بالقطع. بل المستظهر منه شرطية العدم، بل المتعين عقلاً هو ذلك لما ذكرنا سابقاً: أن المركب بالنسبة الى القهقهة أو الضحك إما مهمل وهو محال أو مشروط بالوجود وهو خلف كونه قاطعا أو مشروط بالعدم وهو المطلوب، أو مطلق وهذا يتنافى مع أخذه قاطعاً أو ناقضاً، فيتيعن ان يكون مشروطا بعدمه عقلا. هذا بالنسبة الى ما يرتبط بالايرادات على استصحاب الصحة التي تعرض لها الشيخ الاعظم.) [↑](#footnote-ref-23)
24. \*حاشية المكاسب (للإيرواني)؛ ج‌2، ص: 58\*

    و هي ما عن أبي جعفر ع أيّما رجل اشترى شيئا و به عيب أو عوار و لم يتبرأ إليه و لم ينبّه فأحدث فيه بعد ما قبضه شيئا و علم بذلك العوار و بذلك العيب فإنّه يمضى عليه البيع و يردّ عليه بقدر ما ينقص من ذلك الداء و العيب من ثمن ذلك لو لم يكن به و المفهوم الّذي يؤخذ به من هذه الصّحيحة هو \*مفهوم القيد\* و هذا المفهوم إن لم نقل به في غير مقام فلا يبعد القول به في المقام لمكان ورود الرّواية في مقام ضبط مورد الخيار مقدّمة لبيان سقوطه بإحداث الحدث فلا وجه لتنظّر المصنّف في هذا الاستدلال مع أنّه سيستدلّ به عمّا قريب \*و أمّا مفهوم الشّرط في هذه الصّحيحة فهو عبارة عن أيّما رجل لم يشتر شيئا و ذلك سالبة بانتفاء الموضوع فيكون أجنبيا عن المقام‌\*

    \*مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج‌7، ص: 174\*

    فيدل مفهوم هذه الرواية على عدم مضى البيع إذا لم يتبرء البائع من العيب و لم يعلم المشتري بذلك حال العقد و لم يحدث فيه حدثا فإنه إذ التفت المشتري لذلك العيب بعد العقد فيكون له الردّ .

    \*هداية الطالب إلي أسرار المكاسب؛ ج‌3، ص: 523\*

    فالمتكفّل لبيانه الصّحيحة بلحاظ التّقييد بإحداث الحدث حكمان أحدهما منطوقي و هو أنّ المشتري الّذي لم يتبرّأ إليه و لم يتبيّن له العيب إن أحدث فيه شيئا يلزم عليه البيع و يتعيّن أخذ الأرش و الآخر مفهوميّ حاصل من انتفاء الإحداث و أنّ المشتري المذكور إن لم يحدث فيه شيئا فلا يمضي عليه البيع و يتعيّن أخذ الأرش بل يجوز له الرّد و الأرش فحينئذ نقول إنّ الحكم المفهومي في الصّحيحة ثبوت الخيار بين الأمرين و موضوعه من لم يتبرّأ إليه و لم يتبيّن له و لم يحدث فيه شيئا و قضيّة أخذ المفهوم من جهة التّقييد بكلّ واحد من عدم التّبرّي و عدم التبيّن هو انتفاء الخيار مع كلّ واحد من التّبرّي و التّبيّن و هو المطلوب فتدبّر‌

    قوله و فيه نظر

    أقول لا لأنّ المفهوم هنا مفهوم القيد و لا حجّيّة فيه لأنّ الّذي لا يكون حجّة هو ما يرجع إلى الشّرط \*و القيد في المقام راجع إلى الشّرط\* إذ الظّاهر أنّ قوله لم يتبرّأ إليه و لم يتبيّن له ليس عطفا على قوله و به عيب أو عوار حتّى يكون مثله حالا عن الشّي‌ء لعدم كونهما من أوصاف المبيع و هيئاته بل عطف على اشترى و هو و إن كان صفة للرّجل إلّا أنّه من جهة وقوعه بعد كلمة أيّ الموصولة المتضمّنة لمعنى الشّرط \*يعامل معه معاملة الشّرط\* و لذا دخلت الفاء على جوابه فيكون كلّ من قوله لم يتبرّأ و لم يتبيّن له مثله بمنزلة الشّرط فيكون من مفهوم الشّرط لا مفهوم الوصف بالمعنى الشّامل للحال أيضا بل لأنّ قيد عدم التّبيّن هنا من جهة كونه ممّا يتوقّف عليه القيد الّذي ذكره بقوله ثمّ علم بذاك الدّاء إلخ لا يعقل أن يكون له مفهوم. [↑](#footnote-ref-24)
25. يرد عليه \*ولكن، للتأمل فيما أفاده مجال: أولاً: فلأنّ موطن الاستدلال بالرواية ليس هو التشبيه، بل هو صدر الرواية، فصدر الرواية قالت: (لا يقيم احدكم الصلاة). ولم يقل: لا يقيم أحدكم للصلاة، فهو ناظر إلى الإقامة في الصلاة، لا الإقامة في الصلاة\*

    \*الاستبصار فيما اختلف من الأخبار؛ ج‌1، ص: 301\*

    جَعْفَرُ بْنُ بَشِيرٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ شِهَابٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ لَا بَأْسَ أَنْ يَتَكَلَّمَ الرَّجُلُ وَ هُوَ \*يُقِيمُ الصَّلَاةَ وَ بَعْدَ مَا يُقِيمُ إِنْ شَاء\*

    الاستبصار فيما اختلف من الأخبار؛ ج‌1، ص: 301

    مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يَتَكَلَّمُ بَعْدَ مَا \*يُقِيمُ الصَّلَاةَ قَالَ نَعَمْ\*

    الاستبصار فيما اختلف من الأخبار؛ ج‌1، ص: 303

    مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ السِّنْدِيِّ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ شُعَيْبِ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ \*يُقِيمَ الصَّلَاةَ\* حَتَّى انْصَرَفَ أَ يُعِيدُ صَلَاتَهُ قَالَ لَا يُعِيدُهَا وَ لَا يَعُودُ لِمِثْلِهَا.

    تهذيب الأحكام؛ ج‌2، ص: 281

    أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْبَرْقِيِّ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِيٍّ ع أَنَّ النَّبِيَّ ص كَانَ إِذَا دَخَلَ الْمَسْجِدَ \*وَ بِلَالٌ يُقِيمُ الصَّلَاةَ جَلَسَ\* [↑](#footnote-ref-25)
26. ذكر السيد محمد رضا في بحوث في شرح مناسك الحج ج 10 ص 456

    فالمراد بالحرمة في مقابلها الأعم من الحرمة التكليفية والوضعية كترك الواجب ولو كان ضمنياً.

    والقرينة على ذلك بعض الروايات كمعتبرة أبي بصير (1) قال: سألته عن المريض هل تمسك له المرأة شيئاً يسجد عليه؟ فقال: ((لا، إلا أن يكون مضطراً ليس عنده غيرها. وليس شيء مما حرَّم الله إلا وقد أحلَّه لمن اضطر إليه)).

    فيلاحظ أن الإمام (عليه السلام) منع من أن تُمسك المرأة لزوجها ما يسجد عليه ــ ولعله من جهة اعتبار الاستقرار في المسجَد ــ ثم رخَّص في ذلك بقوله (عليه السلام) : ((إلا أن يكون مضطراً))، وفسَّر الاضطرار بقوله: ((ليس عنده غيرها)). ثم علّل الجواز في حال الاضطرار بقوله: ((وليس شيء مما حرَّم الله إلا وقد أحلَّه لمن اضطر إليه))، فدلَّ على أن المراد بما حرَّم الله هو المعنى الأعم الشامل لترك الواجب الضمني وهو الاستقرار في حال السجود.

    ونحوها موثقة سماعة (2) قال: سألته عن الرجل يكون في عينيه الماء فيُنزع الماء منها، فيستلقي على ظهره الأيام الكثيرة أربعين يوماً، أقل أو أكثر، فيمتنع من الصلاة إلا إيماء وهو على حاله (3) . فقال: ((لا بأس بذلك، وليس شيء مما حرَّم الله إلا وقد أحلَّه لمن اضطر إليه)).

    وهذه الموثقة تدل على أن ترك الصلاة الاختيارية والإتيان بالركوع والسجود إيماءً جائز في حال الاضطرار، من جهة قاعدة حلية المضطر إليه. ولو لم يكن المراد بـ(ما حرَّم) المعنى الأعم من ترك الواجب الضمني لم يكن ذلك مورداً للقاعدة المذكورة.

    وبالجملة: لا يبعد أن يكون المراد بقوله (عليه السلام) في صحيحة الفضلاء: ((فقد أحلّه الله له)) ما يشمل الواجب الضمني ونحوه بقرينة المعتبرتين المذكورتين.

    وعلى ذلك يمكن أن يقال: إن الأمر بالمركب الارتباطي هو من قبيل الأمر بالعام المجموعي، فإذا استُفيد من صحيحة الفضلاء سقوط الأمر الضمني لبعض الأجزاء أو الشرائط في حال الاضطرار كان ذلك بمثابة المخصص للعام، ومن المقرّر في محله من علم الأصول أن العام استغراقياً كان أم مجموعياً أم بدلياً حجة في الباقي بعد التخصيص. وعلى ذلك فالأوامر الضمنية الأخرى باقية على حالها، وهي من قبيل الأمر الاضطراري المقتضي للإجزاء.

    ولكن يظهر من السيد الأستاذ (قدس سره) الخدشة في هذا البيان

    وحاصل ما ذكره (موسوعة الإمام الخوئي؛ ج‌5، ص: 241) : (أن العمل المركب من الأجزاء والشرائط وعدم المانع ارتباطي لا محالة، فإذا فرضنا أن المكلف قد عجز عن الإتيان بتمامه واضطر إلى ترك شيء من أجزائه أو شرائطه أو إلى الإتيان بشيء من موانعه سقط التكليف بالمركب، وعندئذٍ فهو متمكن من ترك العمل برأسه.

    ولا يصح أن يقال: إنه مضطر إلى ترك الجزء أو الشرط أو الإتيان بالمانع، بل هو متمكن من ترك العمل برمته.

    اللهم إلا أن يكون قوله (عليه السلام) في الرواية: ((فقد أحلَّه الله)) شاملاً للتكاليف الغيرية من الجزئية والشرطية والمانعية أيضاً، حتى يدل على وجوب العمل الفاقد للمضطر إلى تركه من جزء أو شرط، أو الواجد للمضطر إلى فعله أعني المانع، لأنه وقتئذٍ مضطر إلى ترك الجزء أو الشرط أو الإتيان بالمانع، ولا يتمكن من ترك العمل المركب برمته لقدرته من الإتيان به على الفرض.

    إلا أن الحكم لا يكون محققاً لموضوع نفسه فكيف يُعقل أن يكون الحكم بالحلّية محققاً للاضطرار الذي هو موضوعه، لأنه موضوع للحكم بالحلّية وارتفاع الحرمة، ولا مناص من أن يتحقق بنفسه أولاً مع قطع النظر عن حكمه حتى يحكم بالحلّية.

    وليس الأمر كذلك في المقام، لوضوح أن المكلف مع قطع النظر عن الحكم بالحلّية في مورد الاضطرار غير مضطر إلى ترك الجزء أو الشرط بالوجدان، لتمكنه واقتداره من ترك العمل المركب رأساً).

    وحاصل مرامه (قدس سره) : أن مقتضى الارتباطية بين الأجزاء والشرائط هو كون المكلف في مثل المقام مضطراً إلى ترك الكل، لا إلى ترك الجزء أو الشرط.

    نعم لو دلَّ دليل على سقوط الأمر بالجزء مثلاً يكون عندئذٍ مضطراً إلى تركه فقط ومتمكناً من الإتيان بالباقي، ولكن دليل حلّية المضطر إليه لا يمكن أن يكون شاملاً للمقام بحيث يقتضي سقوط الأمر بالجزء، لأن سقوطه متوقف على تحقق الاضطرار، والاضطرار لا يتحقق إلا مع سقوطه، لتوقف الحكم على ثبوت موضوعه. وعلى هذا الأساس لا يمكن الاستناد إلى الصحيحة المتقدمة في الحكم بسقوط الأمر الضمني المتعلق بالجزء أو الشرط.

    ولكن يلاحظ على ما أفاده (قدس سره) بأنه لا ينبغي الإشكال في أن المضطر إليه ابتداءً هو ترك الجزء أو الإخلال بالشرط الوجودي أو العدمي، وسراية الاضطرار إلى ترك سائر الأجزاء المعبّر عنه بترك الكل تتوقف على عدم شمول الحلّية للمقام وإزالة الارتباطية برفع بعض الأوامر الضمنية، فإنه لو استفيد من دليل حلية المضطر إليه انتفاء بعض الأوامر الضمنية فقط لم يتحقق الاضطرار إلى ترك الكل. [↑](#footnote-ref-26)
27. \*كتاب الصلاة (للمحقق الداماد)؛ ج‌3، ص: 410\*

    و لا خفاء على المتتبّع الخبير أنّ الدارج في الألسنة من «أنّ الصلاة لا تترك بحال» مفقود في النصوص، إذ لا أثر له فيها، اللّٰهمّ إلّا بالاصطياد من موارد شتّى يحدس من التأمّل فيها لزوم إتيانها بأيّ وجه كانت. و لنأت بنزر من تلك الطوائف- الوارد بعضها في العجز عن القيام، و بعضها في العجز عن القراءة، و بعضها في العجز عن الساتر، و ما إلى ذلك- بالإشارة إليها حتّى يشرف الفقيه على الطمأنينة بعدم السقوط و لزوم الانتقال إلى البدل في الجملة، إذ قلّما يعنون باب من أبواب الصلاة إلّا و في تلوه بيان حكم العاجز عن تحصيل ذاك الجزء المعقود له الباب أو الشرط المعنون له ذلك الباب أو العاجز عن ترك ذلك المانع المتعرّض له ذاك الباب، و إليك منها:

    في الروايات الشاهدة على عدم سقوط الصلاة بالعجز

    منها: ما رواه عن سماعة، قال: سألته عن المريض لا يستطيع الجلوس؟ قال:

    فليصلّ و هو مضطجع، و ليضع جبهته شيئا إذا سجد، فإنّه يجزي عنه و لم يكلّف اللّٰه ما لا طاقة له به «1» و أولى منها ما رواه- قال: و سئل عن المريض لا يستطيع الجلوس أ يصلّي و هو مضطجع؟ و يضع على جبهته شيئا؟ قال: نعم لم يكلّفه اللّٰه إلّا‌ طاقته «1» \*لظهورها في عدم السقوط بالعجز عن القيام، كما لعلّه المغروس في ذهن السائل\* . و مفاد الذيل هو عقد السلب، لا الإيجاب- أي رفع ما لا طوق له به، لا إثبات ما له طوق من الأبدال- إلّا بانضمام مغروسيّة عدم السقوط.

    و منها: ما رواه عن سماعة، قال: سألته عن الرجل يكون في عينيه الماء فينتزع الماء منها فيستلقي على ظهره الأيّام الكثيرة، أربعين يوما أو أقلّ أو أكثر، فيمتنع من الصلاة الأيّام إلّا إيماء و هو على حاله؟ فقال: لا بأس بذلك و ليس شي‌ء ممّا حرّم اللّٰه إلّا و قد أحلّه لمن اضطرّ إليه «2» و نحوها ما رواه عن أبي بصير، عن أبي عبد اللّٰه عليه السّلام «3».

    و دلالتها على عدم السقوط بالعجز عن ما سوى الإيماء واضحة، كدلالتها على كفاية ما لم يكن كافيا بالفرض الأوّلي عند الاضطرار إليه.

    نعم: لا دلالة لها على بيان الصغرى- و هو تحتّم الاضطرار- إذ يمكن توهّم السقوط و عدم الاضطرار إلى البدل رأسا، حتّى يحلّ حينئذ، و لكنّه في توطئة الاصطياد المتقدّم كاف.

    و منها: ما رواه عن أمير المؤمنين عليه السّلام قال: دخل رسول اللّٰه صلّى اللّٰه عليه و آله و سلّم على رجل من الأنصار و قد شبّكته الريح. فقال: يا رسول اللّٰه! كيف أصلّي؟ فقال: إن استطعتم أن تجلسوه فأجلسوه و إلّا فوجّهوه إلى القبلة و مروه فليوم برأسه إيماء و يجعل السجود أخفض من الركوع، و إن كان لا يستطيع أن يقرأ فاقرؤا عنده و أسمعوه «4».

    حيث إنّ التنزّل إلى أدنى مراتب القراءة التعبّديّة الّتي لم يكن في وسع «قاعدة الميسور» و نحوها إثباتها أقوى شاهد على عدم السقوط بالعجز عن المرتبة العالية أو المتوسّطة.

    نعم: لا دلالة لها بالنسبة إلى العجز عن المعرفة المستند إلى ترك التعلّم،

    و لكنّها توجب الانس بعدم السقوط و لزوم شدّة التحفّظ و لو بأدنى المراتب في الجملة.

    و منها: ما رواه عن عبد اللّٰه بن سنان، قال: قال أبو عبد اللّٰه عليه السّلام: إنّ اللّٰه فرض من الصلاة الركوع و السجود، ألا ترى! لو أنّ رجلا دخل في الإسلام لا يحسن أن يقرأ القرآن أجزأه أن يكبّر و يسبّح و يصلّي؟ «1».

    حيث اكتفى بمجرّد التكبير و التسبيح بدلا عن القراءة الّتي لا يحسنها، مع ما في فاتحة الكتاب من الاهتمام الموجب للحكم بأنّه «لا صلاة إلّا بها». و الميز بينه و بين المبحوث واضح، إذ هو لأجل حداثة العهد بالإسلام و المقام للتفريط في ترك التعلّم.

    و منها: ما ورد في الصلاة في السفينة مع فوات الاستقبال في غير واحد من الأجزاء و فوات الطمأنينة و القيام أحيانا، كما يشهد له غير واحدة منها، نحو الروايات 1 و 2 و 3 و 5 و 8 و 10 من الباب 14 من أبواب القيام، فراجع.

    و منها: ما ورد في الصلاة على الراحلة، حيث يفوت الاستقبال التامّ حينئذ.

    و ما ورد في صلاة الغرقى: من الاكتفاء بالإيماء البحت أخيرا. و ما ورد في صلاة العاري: من التستّر بالحشيش أو اليد أو النجس. و نحو ذلك من الشواهد الدالّة على عدم السقوط في شي‌ء من موارد فقد الجزء أو الشرط أو وجود المانع للضرورة.

    و لعلّه من تتبّع النصوص المشار إليها و ما في معناها اصطيد ضابط ناطق بأنّ «الصلاة لا تترك بحال» و لذلك اختار أصحابنا- رحمهم اللّٰه- عدا شاذّ منهم عدم السقوط بترك تعلّم التكبير.

    فتبيّن: أنّه لا سترة في ذلك، إنّما المهمّ هو بيان ترتيب الأبدال المذكورة في المتن، إذ لا بدّ له من دليل خاصّ. [↑](#footnote-ref-27)
28. [٢١:٢٦، ٢٠١٧/١١/٢٨] ش جعفر ال طوق: لو كان المدار ع العجز تمام الوقت فان من كان قادرا ع التعلم لبس عاجز تمام الوقت بل قادر وانما عجز اخر الوقت ولازمه عدم صدق الاضطرار فلا يخاطب بالبدل الاضطراري وهو التكبيرة الملحونة ويسقط المركب عنه لانه مخاطب بالمركب التام الشامل للتكبيرة الصحيحة وهو غير مقدور فلا يجب عليه شي وهو خلف عدم سقوط الصلاة بالارتكاز..

    [٢١:٢٨، ٢٠١٧/١١/٢٨] ش جعفر ال طوق: فالارتكاز المذكور الذي يرى شمول الامر بالبدل الاضطراري لمثل هذا المكلف القادر الى ان تضيق الوقت يكشف عن ان موضوع البدل هو الاضطرار غير المستوعب بل يكفي الاضطرار اخر الوقت لتنقبح موضوع البدل اي التكبيرة الملحونة [↑](#footnote-ref-28)
29. الجزء الاستحبابي

    \*بحوث في شرح مناسك الحج ج5 ص 593\*

    ولذلك انكر (قدس سره) ايضا معقولية الجزء الاستحبابي قائلا (3) : (ان الجزئية تنافي الاستحباب اذ ان مقتضى الاول الدخل في الماهية وتقومها به لتركبها منه ومقتضى الثاني عدم الدخل وجواز الترك ــ الى ان قال ــ ان الجزء الاستحبابي غير معقول وما يتراءى منه ذلك كالقنوت فليس هو من الجزء في شيء بل مستحب نفسي ظرفه الواجب) ومقتضى ذلك ان يقول في المقام ان المبيت في منى ــ مثلا ــ واجب نفسي ظرفه الحج لا انه جزء من الحج.

    وبالجملة: لا فرق بين المستحب وبين الواجب الذي يكون وجوبه تكليفيا محضا بحيث لا يؤثر تركه في صدق الماهية في عدم كون اي منهما جزءا منها فالاول مستحب ظرفه واجب والثاني واجب وظرفه واجب آخر.

    ويمكن ان يناقش في ما ذكره (رضوان الله عليه) بان الجزء يستعمل

    بمعنيين..

    الأول: ما تتقوّم به الماهية، وهذا هو المتعارف في إطلاقه.

    والأمر المتعلق بالماهية ينحل عقلاءً إلى أوامر ضمنية تتعلق بالأجزاء بهذا المعنى.

    الثاني: ما لا تتقوّم به الماهية، ولكن على فرض وجوده تنطبق عليه أيضاً.

    وهذا فيما إذا لوحظت الماهية لا بشرط عنه في مرحلة الصدق. ويتصور هذا المعنى في الماهيات الجعلية كالصلاة، وفي المركبات الاعتبارية كالدار، ففي مثال الصلاة يُعدُّ ما يأتي به المصلي من ذكر الله تعالى وذكر رسوله (صلى الله عليه وآله وسلم) جزءاً من الصلاة حتى لو كان من الأذكار المستحبة لا أنه يكون زيادة على الصلاة، وقد ورد في صحيحة الحلبي (1) عن أبي عبد الله (عليه السلام) : ((كلما ذكرت الله والنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فهو من الصلاة)).

    وفي مثال الدار تعدُّ الغرف الإضافية ــ مثلاً ــ جزءاً من الدار، لا زيادة عليها، فلا يشار إلى الدار التي تشتمل على أزيد من غرفة واحدة ويقال أنها دار وزيادة، بل يقال هي دار وحسب. والغرف الإضافية وإن كانت الدار لا تتقوم بها ولكن إذا وجدت يصدق عليها عنوانها كما يصدق على بقية مكوناتها.

    وقد أشار السيد الأستاذ (رضوان الله عليه) بنفسه في أصوله (2) إلى حديث اللابشرطية في الصدق في المركبات الاعتبارية، حيث نقل عن المحقق النائيني (قدس سره) استحالة أن يكون الشيء جزءاً لماهية مرّة وخارجاً عنها مرة أخرى.

    وقد أنكر (قدس سره) عليه ذلك في المركبات الاعتبارية قائلاً: إنه لا مانع فيها من كون شيء واحد داخلاً فيها عند وجوده وخارجاً عنها عند عدمه. ففي مثال الدار لاحظ الواضع في مقام تسمية لفظ الدار معنى مركباً من أجزاء معينة خاصة وهي الحيطان والساحة والغرفة، فهي أركانها. وأما بالإضافة إلى الزائد عنها فهي مأخوذة لا بشرط، على أن الزائد على تقدير وجوده داخل في المسمى، وعلى تقدير عدمه خارج عنه. فالموضوع له معنى وسيع يصدق على القليل والكثير والزائد والناقص على نسق واحد.

    وعلى ذلك فكون طواف النساء والمبيت في منى ورمي الجمار مما لا يضر تركها ولو عمداً بصحة الحج لا يقتضي عدم كونها من أفعال الحج وأجزائه. بل إذا وجدت كانت من أجزائه وأفعاله لا إضافة عليه ومن لواحقه ــ كزيارة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ــ، وإن لم توجد لم يضر ذلك بصدق تحقق الحج.

    ما افاده السيد منير حفظه الله 1437

    هناك محتملات:

    المحتمل الاول : ماتقدم سابقا عن السيد الخوئي (قده) وقلنا انه القدر المتيقن وهو كون السابق قد اخذ في صحته لحوق اللاحق وقد عرفت انه بناء على ذلك لا تجري قاعدة التجاوز سواء كان القنوت مثلا جزء مستحبا او مستحب ظرفه الصلاة.

    المحتمل الثاني: أن يُراد بالجزئية العرفية،: بأن يكون الثاني مترتباً على الأوّل ترتباً شرعياً، بمعنى أن سبق الأول دخيل في صحة الثاني وإن لم يكن لحوق الثاني دخيلاً في صحّة الأوّل- عكس ما ذكرناه في المحتمل الاول- نظير أن نقول: بأن التسليم دخيلٌ في صحّة التعقيب، فلا يقع التعقيب صحيحا وامتثالاً لأمره إلا إذا سبقه التسليم وإن لم يكن العكس، حيث إن التسليم ليس مقيداً بلحوق التعقيب، فسواء أتى بالتعقيب أم لم يأتِ به، فإن التسليم صحيحٌ، فالمراد بالجزئية أن يكون العمل متوقفاً في صحته على سبق شيءٍ، وبناءً على ذلك فمتى دخل في عمل يُعتبر في صحته سبق عملٍ آخر وشك في العمل الأوّل أنّه أتى به أم لا؟ أجرى قاعدة التجاوز، فالمناط في جريانها الجزئية بهذا المعنى: دخل السابق في صحة اللاحق.

    فإذا سلّمنا بأنّ مفاد قاعدة التجاوز في قوله: (إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره) يعني: ثم دخلت في عمل يُعتبر في صحته سبق العمل الأوّل، فحينئذ لا تظهر ثمرة للبحث، أي سوف تجري قاعدة التجاوز قلنا: بأن القنوت مستحبٌ في واجب، أو قلنا: إن القنوت جزءٌ مستحب.

    فإن قلنا: إنّ القنوت جزءٌ، فيعتبر في صحته سبق القراءة

    وإن قلنا: بأن القنوت ليس بجزء بل هو أمر مستحب باستقلاله لكن ظرفه الصلاة، أيضاً يُعتبر في صحته سبق القراءة . فعلى أي حال بناءً على هذا المبنى وهو أنّ المراد بالجزئية دخل السابق في صحّة اللاحق لا تظهر ثمرة للبحث في أنّ المستحب جزء أو مجرد مظروف، هذا المحتمل الأوّل للجزئية العرفية.

    والمحتمل الثالث: أنّ المراد بالجزئية العرفية: أن يترتب السابق على اللاحق ولو بلحاظ الزمن، وإن لم يكن بينهما تقيّدٌ شرعي، كأن يُقال بأن المبيت ليلة الثاني عشر في منى مترتبٌ على رمي الجمرة في اليوم الحادي عشر، مع أنه لا يوجد تقيّد شرعي، فلا المبيت يُشترط في صحته سبق رمي الجمرة، ولا رمي الجمرة يُشترط في صحتها لحوق المبيت، فكلٌ منهما صحيح وإن لم يحصل الآخر، لكن يكفي في جريان قاعدة التجاوز فيما لو شك في الرمي ودخل في المبيت هذا المقدار من الترتب. ولازم ذلك جريان قاعدة التجاوز حتّى في غير الواجبات الارتباطية اي حتّى في غير المركبات، فإذا شكّ في واجب وقد دخل واجباً آخر أجرى قاعدة التجاوز.

    وبناء عليه تجري قاعدة التجاوز على كل حال في موردنا.

    والمحتمل الثالث: أنّ المراد بالجزئية العرفية الترتب الطبعي والمقصود بالترتب الطبعي، أنّ من طبع المكلف أن لا يدخل في العمل الثاني إلا بعد الفراغ من الأوّل، وإلاّ فليس بينهما أي ترتب شرعي ولا ترتب زمني، وإنّما من طبعه أن لا يدخل في الثاني إلاّ إذا فرغ من الأول.

    فمثلاً: من طبع المكلف أن لا يدخل في مذاكرة دروسه إلا بعد الفراغ من صلاة الفجر مثلاً، فلو رأى نفسه يُذاكر، ولا يدري هل سلّم في صلاة الفجر أم لم يسّلم؟ وهل تشهد أم لم يتشهد؟ فهنا يُجري قاعدة التجاوز، حيث إنّ من طبعه لا ينتقل للمذاكرة إلا بعد الفراغ، فإذا شك في التسليم أجرى القاعدة.

    والصحيح من بين هذه المحتملات هو الاول - كما تقدم- اذ ظاهر الروايات كقوله في صحيحة زرارة: >إذا خرجت من شيءٍِ ثم دخلت في غيره< : أنّ المناط في جريان القاعدة الخروج عن الشيء، والخروج عن الشيء إمّا أن يُراد به الخروج الحقيقي أو الخروج الادعائي .

    وحيث لا يُعقل أن يُفسّر بالخروج الحقيقي؛ إذ لا يجتمع الخروج عن الشيء مع الشك فيه، إذاً لا محالة المراد بالخروج الخروج الادعائي، و هل المراد بالخروج الادعائي: الخروج إلى أمر مترتب بالطبع على الأوّل أو الخروج إلى أمر مترتب ولو زمنا على الأوّل أو الخروج إلى أمر مترتب شرعاً، بمعنى أن السابق دخيل في صحة اللاحق أم الخروج إلى ما سمّاه الشارع ضمن المركب الأوسع؟ وكل هذه المحتملات ممّا لا قرينة عليها، فمقتضى الإجمال الاقتصار على القدر المتيقن وهو تجاوز المحل الشرعي، ومعنى تجاوز المحل الشرعي كقدر متيقن من لحاظ موارد تطبيقه في صحيح زرارة هو أنّ يدخل في أمر يكون هذا الأمر دخيلاً في صحّة السابق، أي يشترط في صحة السابق لحوق اللاحق وان لم يكن العكس كما لو شك في الاذان ودخل في الاقامة فانه يشترط في صحة الاذان لحوق الاقامة وان لم يشترط في صحة الاقامة سبق الاذان فالقدر المتيقن من الترتب ما ذكرناه. وعلى مبنى الاخوند (قده) من ضائرية القدر المتيقن في مقام التخاطب من الاطلاق أو لا اقل من عدم احراز انعقاد الاطلاق فلا يصح التمسك باطلاق الذيل.

    قاعدة الفراغ و التجاوز ( سيد محمود الشاهرودي)؛ ص: 160

    [الجهة الثانية- في كفاية الدخول في الجزء المستحب المترتب]

    و اما البحث في الجهة الثانية- و هو كفاية الدخول في الجزء المستحب المترتب و عدم كفايته، فلعل المشهور بين المتأخرين كفاية الدخول فيه لصدق التجاوز عن محل المشكوك.

    و يمكن ان يناقش في ذلك بأحد وجهين:

    الاول- انّ الجزء المستحب ضمن المركب الواجب غير معقول في نفسه، اذ الجزئية و الاستحباب لا يجتمعان، و لا يعقل كون شي‌ء جزء للمركب المأمور به و مستحبا في نفس الوقت بحيث يمكن تركه لاستحالة الاهمال ثبوتا في متعلق الامر، فلو فرض اخذ ذلك المستحب جزء فيه اصبح لازما و الّا لم يكن جزء،

    قاعدة الفراغ و التجاوز (للشاهرودي)، ص: 161‌

    فاطلاق الجزء المستحب على الامور المستحبة في الصلاة مسامحة، و تكون حقيقتها انها مأمور بها بالامر الاستحبابي مستقلا في ظرف المركب الواجب فاذا لم يكن المستحب جزء من المركب فيكون الدخول فيه كالدخول في أي فعل اخر على المركب من حيث عدم صدق التجاوز و المضي بالدخول فيه الا اذا كان منافيا و هو خلف الاستحباب.

    و يمكن الاجابة على هذا النقاش بانّ الميزان في التجاوز و ان كان هو تجاوز موقع المشكوك و محله في المركب الّا انّ المراد بالمركب مطلق ما أعتبره الشارع و ركبه و سماه، و هذا يشمل ما سماه في الواجب من الامور الاستحبابية أيضا و ان رجعت بحسب عالم تعلق الامر الى امر استقلالي في ظرف المأمور به الاخر، و هذا كاف في صدق التجاوز و الدخول في الغير بلحاظ ما هو المركب الشرعي عرفا.

    هذا مضافا: الى امكان تصوير جزئية المستحب بافتراض امرين، امر وجوبي بجامع الصلاة المنطبق على الفاقد للجزء المستحب و واجده، و امر استحبابي اخر بخصوص الواجد له فيكون المستحب جزء في متعلق الامر الثاني فتجري فيه القاعدة، نعم قد يقال عندئذ انّ القاعدة تعبدنا بوقوع الجزء المشكوك بلحاظ الامر الاستحبابي المتعلق بالمركب المشتمل على المستحب و لا تعبدنا بوقوعه مطلقا و لو بلحاظ الامر الوجوبي اذ لم يتجاوز المشكوك بلحاظه الا انّ هذا لا يختص بالجزء المستحب بل يجري حتى اذا كان الجزء واجبا كما اذا كان الامر الثاني وجوبيا لا استحبابيا، مع انه لا يظن التزام احد به بل الظاهر عرفا من التعبد بوجود القراءة قبل القنوت ترتيب تمام آثار وقوعها و لو كان بلحاظ امر اخر اذا كان الأمران ناشئين عن مرتبتين لملاك واحد فتأمل جيدا.

    الثاني- انّ الجزء المستحب كالقنوت لكونه مستحبا لا يكون الجزء المشكوك قبله من الواجب مقيدا بوقوعه قبله و لو فرض اعتبار المستحب بعد ذلك الجزء، لانّ هذا خلف كونه مستحبا يجوز تركه فلو كانت القراءة الواجبة مقيدة بان تكون قبل القنوت لأصبح القنوت واجبا لكونه قيدا فيها و هو واضح العدم، و هذا يعني‌

    قاعدة الفراغ و التجاوز (للشاهرودي)، ص: 162‌

    انه لا يتقيد محل الجزء المشكوك فيه قبل المستحب بأن يكون قبل المستحب، و حيث يشترط في التجاوز ان يكون من محل المشكوك فما لم يكن المشكوك قد اعتبر تقدمه على ما دخل فيه المكلف لا يصدق التجاوز عن محل المشكوك فلا تجري القاعدة بل يجب تداركه لكونه في المحل.

    و هذا النقاش قابل للدفع أيضا بعد ان فرضنا الجزء المستحب قد اخذه الشارع في المركب فهو جزؤه عرفا بأي معنى فرضنا معقولية الجزء المستحب ثبوتا فانه في طول قبول الجزئية العرفية لما هو المسمى و المركب الشرعي يكون التجاوز و الدخول في الغير صادقا لا محالة بحيث يكون تداركه مستلزما لاعادة شي‌ء من هذا المركب و لو بلحاظ ذلك الجزء المستحب الماخوذ تأخره عن الجزء المشكوك، و مما يشهد على ملاحظة المركب بهذا المعنى الأوسع من الواجب و المستحب تطبيق صحيح زرارة للقاعدة على الشك في الاذان أو الاقامة بعد الدخول فيما يليهما من المستحبات في الصلاة، و لا نقصد بذلك انّ تطبيق القاعدة عليهما يكفي لتطبيقها على الشك في القراءة بعد الدخول في القنوت ليقال بانّ القياس مع الفارق و انّ مورد التطبيق في الصحيح عكس المقام حيث يكون المستحب المشكوك متقدما على الجزء الواجب الذي دخل فيه فيصدق التجاوز بلحاظه، بل المقصود انّ الصحيح يدل على انّ مركب الصلاة الذي لوحظت اجزاؤه و افترض الشك في شي‌ء منها بعد الدخول في غيره من الاجزاء يراد به المركب الاوسع من اجزاء الصلاة الواجبة و المستحبة الخارجية فضلا عن المستحب الداخلي كالقنوت فاذا كان الملحوظ هو المركب بهذا المعنى كان التجاوز عن القراءة المشكوك في وجودها بعد الدخول في القنوت صادقا أيضا بلحاظ هذا المركب، حيث يدل هذا التطبيق على انه ليس الميزان في جريان القاعدة انطباق التجاوز بلحاظ المركب المأمور به بالأمر الضمني الاستقلالي بالخصوص و الّا لم يجز اجراؤها في الاذان و الاقامة المشكوكين الّا بمعنى الشك في اصل وجود المأمور به بامر استقلالي و قد ذكرنا انّ القاعدة لا تعبد بوقوع المأمور به الاستقلالي اذا شك في تحققه أو عدم تحققه اصلا،

    قاعدة الفراغ و التجاوز (للشاهرودي)، ص: 163‌

    فتأمل جيدا.

    و هكذا يتضح: انّ ما ذهب إليه صاحب العروة (قدّس سرّه) و وافق عليه مشهور المتأخرين في هذه المسألة من جريان القاعدة بالدخول في الجزء المستحب كالقنوت تام، نعم لا يصدق التجاوز و الدخول في الغير فيما اذا دخل في امر ليس مسمى في المركب لا كجزء لزومي و لا استحبابي، و لو فرض مستحبا في نفسه أو فرض جزء مستحبا أو واجبا غير مقيد بان يكون بعد الجزء المشكوك فضلا عما اذا كان زيادة سهوية، فما اختاره السيد (قدّس سرّه) في العروة من التعميم لكل ذلك لا يخلو من اشكال و الظاهر أنه مبني على استفادة الاطلاق من لفظ الغير في الروايات لمطلق الغير و قد عرفت الاشكال فيه.

    و منه يظهر بطلان ما ذهب إليه المحقق العراقي (قدّس سرّه) الذي التزم باشتراط الدخول في الغير المترتب شرعا و عدم جريان القاعدة في مقدمات الغير و مع ذلك ذهب الى عدم اشتراط كون الغير جزء للمركب بل تجري في مطلق الدخول في الغير و استشهد له بالدخول في القيام بعد السجود مع انه ليس جزء للصلاة و انما هو شرط للقراءة التي هي الجزء المترتب و قد صرحت الروايات بعدم الاعتناء بمجرد القيام و لوم يقرأ «1». فانّ هذا الكلام يمكن ان يناقش فيه:

    أولا- بانّ القيام جزء واجب مترتب شرعا لوجوب القيام المتصل بالركوع سواء قرأ أم لم يقرأ.

    و ثانيا- انّ هذا التطبيق لا يكون شاهدا على جريان القاعدة في مورد الدخول في الغير المستحب أو غير المستحب- كما يريده- بل اما ان يكون القيام بنفسه جزء مترتبا فلا يدل ذلك على كفاية الدخول في غير الجزء المترتب، أو يكون قيدا و مقدمة للجزء المترتب و هو القراءة فيثبت بذلك كفاية مطلق الدخول في الغير حتى المقدمات للجزء المترتب اما مطلقا أو خصوص ما اخذ التقييد به في لسان‌

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

    (1)- نهاية الافكار، القسم الثاني من الجزء الرابع، ص 55.

    قاعدة الفراغ و التجاوز (للشاهرودي)، ص: 164‌

    الشارع اي القيود و المقدمات الشرعية على الأقل فالتفصيل الذي ذكره و اختاره بين الدخول في مقدمات الغير فلا تجري فيه القاعدة مطلقا و بين الدخول في القيام الذي هو مقدمة للقراءة الواجبة فضلا عن الافعال الاخرى التي لا تكون جزء من المركب و لو بنحو الاستحباب بالمعنى المعقول له تناقض و تهافت الا اذا رجع الى ما ذكرناه.

    و قد يقال- أنه بناء على صحة التعميم للجزء المستحب يلزم جريان القاعدة عند الشك في الجزء الاخير من الصلاة بعد الدخول في التعقيب كما ذهب إليه جملة من الفقهاء، لانه أيضا من الاجزاء المستحبة لمركب الصلاة كالاذان و الاقامة المستحبين قبلها.

    الا انّ هذا الكلام يمكن ان يناقش فيه بان التعقيب مستحب نفسي بعد الصلاة حتى عرفا كما يشعر به لفظ التعقيب فصدق التجاوز و المضي بمجرد الدخول فيه لا يخلو من اشكال.

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ [↑](#footnote-ref-29)
30. خلاف ما ذكره في \*مصباح الأصول ؛ ج‏2 ؛ ص294\*

    (الثالث)- أن يشك في الجزء الأخير مع الاشتغال بأمر مرتب على الجزء الأخير غير مانع من تداركه على تقدير عدم الإتيان به، كما إذا شك في التسليم مع الاشتغال بالتعقيب، أو شك في مسح الرّجل للوضوء مع الاشتغال بالدعاء المأثور بعد الوضوء.

    و اختار المحقق النائيني (ره) أنه لو شك في الجزء الأخير من الصلاة- و هو التسليم- مع الاشتغال بالتعقيب لا يعتنى به، لصدق الدخول في الغير، فيكون مورداً لجريان قاعدة التجاوز. و استشهد على ذلك بصحيحة زرارة المتقدمة الدالة على عدم الاعتناء بالشك في الأذان مع الدخول في الإقامة، بدعوى أن الحكم- بعدم الاعتناء بالشك في الأذان مع الدخول في الإقامة- يشرف الفقيه على القطع بعدم الاعتناء بالشك في التسليم مع الاشتغال في التعقيب، لعدم الفرق بين الإقامة و التعقيب، لخروج كليهما عن حقيقة الصلاة.

    و للمناقشة فيه مجال، لعدم الملازمة بين المقامين في جريان قاعدة التجاوز، \*إذ هو منوط بمضي المحل، و هو لا يصدق إلا فيما إذا كان محل المشكوك فيه بحسب الجعل الشرعي سابقاً على الغير الّذي وقع الشك بعد الدخول فيه، و كان محل ذلك الغير مؤخراً عن المشكوك فيه و لو باعتبار كونه أفضل الأفراد\* . و هذا المعنى موجود في الشك في الأذان بعد الدخول في الإقامة، فان الأذان مقدم بحسب الجعل الشرعي‏

    على الإقامة، بحيث لو لم يأت بالإقامة بعد الأذان لم يأت بوظيفته الاستحبابية المتعلقة بالأذان. و كذا محل الإقامة مؤخر عن الأذان بمعنى أن أفضل افراد الإقامة هي الإقامة الواقعة بعد الأذان، و إن كانت مستحبة في نفسها و لو بدون الأذان، فيكون الشك- في الأذان بعد الدخول في الإقامة- شكاً فيه بعد مضي المحل و التجاوز عنه. و هذا بخلاف الشك في التسليم مع الاشتغال في التعقيب، فان التعقيب و إن اعتبر بحسب الجعل الشرعي مؤخراً عن التسليم، إلا أنه لم يعتبر مقدماً على التعقيب، إذ من المعلوم أنه لا يعتبر في التسليم وقوعه قبل تسبيح الزهراء سلام اللَّه عليها مثلا.

    و مثل التسليم و التعقيب مثل صلاة الظهر و العصر، فان صلاة العصر قد اعتبرت في الشريعة المقدسة مؤخرة عن صلاة الظهر، إلا أن صلاة الظهر لم يعتبر فيها التقدم على صلاة العصر كما هو مذكور في محله، فلا يكون الشك- في التسليم مع الاشتغال بالتعقيب- شكاً بعد مضي المحل، لبقاء محل التدارك. و لذا من تذكر حال التعقيب أنه لم يأت بالتسليم يجب عليه التدارك و لم يلزم منه إخلال أصلا و لا شي‏ء عليه حتى سجدة السهو. و يؤيد ما ذكرناه- من عدم جريان قاعدة التجاوز في المقام- أنه لو شك في الإتيان بأصل الصلاة مع الاشتغال بالتعقيب، لا تجري قاعدة التجاوز قطعاً و لا أظن أحداً من الفقهاء يلتزم بجريانه.

    فيجب عليه الاعتناء بالشك و الإتيان بالصلاة، لكون الشك في الوقت. و لا فرق بين الشك في أصل الصلاة و الشك في التسليم مع الاشتغال في التعقيب في جريان قاعدة التجاوز و عدمه.

    نعم يؤيد ما ذكره السيد الاستاذ ما افاده في موسوعة الإمام الخوئي؛ ج‌18، ص: 144

    و يندفع بما تكرّر منّا من أنّ المدار في جريان القاعدة الخروج عن المحلّ و التجاوز عن الظرف المقرّر للمشكوك فيه، المتحقّق بالدخول في الغير، فالدخول لا شأن له عدا تحقيق عنوان التجاوز و الكشف عن الخروج عن المحلّ، فلا بدّ و أن يكون للمشكوك فيه محلّ خاصّ، و أن يكون هو المشروط بالسبق و التقدّم لا أن يكون للغير الذي دخل فيه محلّ معيّن.

    فليست العبرة باعتبار التأخّر في اللّاحق و لحاظ الترتّب فيه، بل باعتبار التقدّم في السابق و كونه ذا محلّ خاصّ قد خرج عنه بالدخول في الغير، و لأجله منعنا عن جريان القاعدة في الشكّ في الظهر بعد الدخول في العصر، لاختصاص المحلّ بالثاني دون الأوّل كما مرّ «1». [↑](#footnote-ref-30)
31. موسوعة الإمام الخوئي؛ ج‌14، ص: 3

    و أمّا القيام: فالواجب منه في الصلاة ثلاثة: القيام حال تكبيرة الإحرام و القيام المتصل بالركوع، و القيام بعد رفع الرأس عنه، لكن الأوّل من شرائط التكبير لا أنّه جزء مستقل في قباله، كما أنّ الثاني من مقوّمات الركوع، إذ هو ليس مجرّد الانحناء الخاص بل ما كان عن قيام، و منه قولهم: شجرة راكعة، أي منحنية بعد ما كانت قائمة، فليس هو أيضاً جزءاً مستقلا، نعم القيام بعد الركوع جزء مستقل لكنه ليس بركني، لعدم بطلان الصلاة بنقصه السهوي كما لا يخفى [↑](#footnote-ref-31)
32. احتمل البعض ان روايتي عبد الرحمن واحدة مقطعة و على هذا الاحتمال يعصب الالتزام بتخصيص الرواية لنفسها الاستبصار فيما اختلف من الأخبار؛ ج‌1، ص: 361

    \*سَعْدٌ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ\* قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السُّجُودِ فَشَكَّ قَبْلَ أَنْ يَسْتَوِيَ جَالِساً فَلَمْ يَدْرِ أَ سَجَدَ أَمْ لَمْ يَسْجُدْ قَالَ يَسْجُدُ قُلْتُ فَرَجُلٌ نَهَضَ مِنْ سُجُودِهِ قَبْلَ أَنْ يَسْتَوِيَ قَائِماً فَلَمْ يَدْرِ أَ سَجَدَ أَمْ لَمْ يَسْجُدْ قَالَ يَسْجُدُ.

    الاستبصار فيما اختلف من الأخبار؛ ج1، ص: 358

    \*سَعْدٌ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ\* قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ أَهْوَى إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَدْرِي أَ رَكَعَ أَمْ لَمْ يَرْكَعْ قَالَ قَدْ رَكَعَ. [↑](#footnote-ref-32)
33. ٢٠:٠٩، ٢٠١٧/١٢/١٢]

    [٢٠:١٠، ٢٠١٧/١٢/١٢]

    [٢٠:١١، ٢٠١٧/١٢/١٢]

    [٢٠:١٦، ٢٠١٧/١٢/١٢]

    [٢٠:١٩، ٢٠١٧/١٢/١٢] ش جعفر ال طوق: العرف يقول لمن قطع مسافة

    44 الا خطوة مثلا انه قطع المسافة ومن جهر في القراءة الا كلمة انه جهر بالقراءة ومن كان عنده ماء كر الا فنجان انه كر و...غيرها من التسامحات العرفية

    [٢٠:١٩، ٢٠١٧/١٢/١٢] ش جعفر ال طوق: والاطلاقات المجازية

    [٢٠:٢٠، ٢٠١٧/١٢/١٢]

    [٢٠:٢٠، ٢٠١٧/١٢/١٢] ش جعفر ال طوق: نعم يتسامحون في مقام التطبيق والاطلاق وهو كثير

    [٢٠:٢٤، ٢٠١٧/١٢/١٢]

    [٢٠:٢٤، ٢٠١٧/١٢/١٢]

    [٢٠:٢٥، ٢٠١٧/١٢/١٢]

    [٢٠:٢٥، ٢٠١٧/١٢/١٢] ش جعفر ال طوق: فرق می کنه

    [٢٠:٢٦، ٢٠١٧/١٢/١٢]

    [٢٠:٢٩، ٢٠١٧/١٢/١٢] ش جعفر ال طوق: المدار على ان منشا اطلاقهم هو اللفظ بما له معنى مرتكز عندهم او يعترفون بوضوح المفهوم ويتوسعون في مقام التطبيق فيدخلون افراد ادعاء ومجازا لقربها من المصاديق الحقيقية

    [٢٠:٣٠، ٢٠١٧/١٢/١٢] ش جعفر ال طوق: فالعرف يقول اعلم انه مقدار كيلو كذا غرام وهذا الكيس اقل من كيلو ولكن قريب منه فنقول اشتريت كيلو تسامحا وتوسعة

    [٢٠:٣١، ٢٠١٧/١٢/١٢] ش جعفر ال طوق: واعلم ان الجهر اخراج جوهر الصوت في الكلمات وانت لم جئت بكلمة اخفاتا ولكن المعظم جهر فنقول تسامحا قراتك جهرية

    [٢٠:٣٢، ٢٠١٧/١٢/١٢] ش جعفر ال طوق: انت جئت.

    [٢٠:٣٢، ٢٠١٧/١٢/١٢] ش جعفر ال طوق: والتفريق واضح بالرجوع للعرف والفرق بين الموارد ولو شككت انه على اي نحو فليس هو حجة

    [٢٠:٣٣، ٢٠١٧/١٢/١٢]

    [٢٠:٣٤، ٢٠١٧/١٢/١٢] ش جعفر ال طوق: في مورد المفهوم الجلي يعترف بالتسامح والتجوز اما في المورد الاخر يقول اللفظ بما له من معنى ارتكازي اراه يصدق حقيقة بنظري العرفي على هذا المصداق وليس تجوزا

    [٢٠:٣٤، ٢٠١٧/١٢/١٢] ش جعفر ال طوق: نظير ما ذكروه في التبادر [↑](#footnote-ref-33)
34. الانصاف ومقتضى النظرة العرفية اننا لا نرى اي تهافت بين الصدر والذيل وانما المدار على كونه متعنونا عرفا بعنوان الاشتغال بالوضوء او عدم ذلك فاذا صدق عليه الاشتغال فانه يعتني وان لم يصدق عليه لانه فرغ و صارت له حالة اخرى اي عنوان عرفي اخر او انه دخل في عمل اخر فزال عنوان الاشتغال قهرا فانه لا يعتني. [↑](#footnote-ref-34)
35. \*الوافي؛ ج‌6، ص: 345\*

    بيان

    قد دل هذا الحديث على أن من شك بعد انصرافه في مسح رأسه و قد بقي في شعره بلل فعليه مسح الرأس و الرجلين بذلك البلل و ينبغي حمله على الاستحباب و تحصيل الاطمئنان دون الإيجاب و كذلك في الغسل إذا شك بعد الانصراف.

    قوله ع فإن دخله الشك و قد دخل في حال أخرى يعني به إن دخله الشك بعد الصلاة و قد دخل في حالة أخرى غير الصلاة قوله رجع و أعاد الماء عليه يعني إن لم يكن به بلة قوله باستيقان يعني البتة فإن الإعادة حينئذ لا بد‌ منها و يحتمل أن يكون متعلقا بمحذوف تقديره إن كان تركه باستيقان فيكون تأكيدا لقوله استبان‌

    \*موسوعة الإمام الخوئي؛ ج‌7، ص: 37\*

    نعم، نلتزم بعدم الاعتبار بالشكّ في الجزء الأخير من غسله فيما إذا دخل في الصّلاة، و هذا لا لعموم أدلّة قاعدة التّجاوز أو إطلاقاتها، و ذلك لما مرّ من عدم جريان القاعدة حينئذ، و من هنا لو شكّ في أصل طهارته و هو في أثناء الصّلاة قلنا بعدم جريان قاعدة التّجاوز في وضوئه و غسله، لأنّ الطّهارة من الشّرائط المقارنة للصلاة و ليس محلّها قبل الصّلاة، بل الوجه فيما ذكرنا هو الصّحيحة الواردة في «رجل ترك بعض ذراعه أو بعض جسده من غسل الجنابة، فقال: إذا شكّ و كانت به بلة و هو في صلاته مسح بها عليه إلى أن قال فإن دخله الشكّ و قد دخل في صلاته فليمض في صلاته و لا شي‌ء عليه» «2».

    و عليه فلو شكّ في أنّه غسل جانبه الأيسر أم لم يغسله و هو في الصّلاة لم يعتن بشكّه، لهذه الصّحيحة، إلّا أنّها لمّا كانت على خلاف القاعدة لم يكن مناص من الالتزام بأمرين:

    أحدهما: تخصيص الحكم بموردها، و هو ما إذا كان داخلًا في صلاته، فلو دخل في غيرها من الأفعال لم يحكم بصحّة غسله، نعم ورد في رواية الكافي «و قد دخل في حال أُخرى» «3»، بدلًا عن قوله «و قد دخل في صلاته» إلّا أنّ الترجيح مع رواية الشيخ المشتملة على قوله «و قد دخل في صلاته» و إن كان الكليني أضبط، و ذلك لأنّ ذيلها قرينة على أنّ المذكور هو الدّخول في صلاته، حيث قال «فليمض في صلاته» إذ لو كان الوارد هو قوله «و قد دخل في حال اخرى» لم يكن معنى لقوله «فليمض في صلاته»، بل كان الصّحيح أن يقول فليدخل في صلاة أو غيرها ممّا يشترط فيه الطّهارة.

    و ثانيهما: تخصيصه بما إذا كان الشكّ في غسل بعض جسده، و أمّا إذا شكّ في غسل تمام جسده كما إذا علم بأنّه غسل رأسه و شكّ في أنّه هل شرع في غسل جسده أم لم يغسله أصلًا فلا يجري فيه ما تقدّم، لاختصاص الصّحيحة بما إذا كان الشكّ في غسل بعض الجسد، و أمّا في غيره فمقتضى القاعدة هو الاعتناء بالشكّ، هذا في الغسل.

    و أمّا في الوضوء فنحكم بصحّته حتّى فيما إذا دخل في غير الصّلاة، لاشتمال الصّحيحة الواردة في الوضوء الّتي هي كهذه الصّحيحة من حيث الرواة، و كذا غيرها من الرّوايات على قوله «و دخلت في حالة اخرى من صلاة أو غيرها» «1» و أمّا في التّيمم فلا نلتزم بصحّته عند الشكّ في جزئه الأخير مطلقاً دخل في الصّلاة أو في غيرها، لاختصاص الصحيحتين بالغسل و الوضوء، و مقتضى القاعدة في التّيمم هو الاعتناء، كما أنّ ما التزمنا به في الوضوء و الغسل إنّما كان بمقتضى الوقوف مع النص و إلّا فمقتضى القاعدة الاعتناء بالشكّ كما مرّ.

    \*قاعدة الفراغ و التجاوز (للشاهرودي)؛ ص: 89\*

    يناقش في دلالة هذه الرواية على الاستثناء في باب الوضوء و الغسل، و ذلك باحد تقريبات:

    التقريب الاول- سقوطها عن الحجية باعتبار ظهورها في كفاية المسح بالبلة في الغسل، فتكون من اخبار كفاية التدهين في الغسل، و هو مطروح بما دل على لزوم الغسل و اجراء الماء عليه، و مع طرحها من هذه الناحية لا يمكن العمل بها من سائر النواحي أيضا.

    الا انّ هذه المناقشة غير تامة، فانها أيضا ظاهرة في لزوم اعادة الماء على العضو في الغسل، حيث ذكرت انه ان استيقن رجع فاعاد عليه الماء فيحمل قوله (و ان راه و به بلة مسح عليه) على المسح بالبلة بمقدار بحيث يصدق عليه الغسل بالماء، أو على الاستحباب، و على كل حال هذا لا يوجب سقوط ظهورها خصوصا ظهور صدرها عن الحجية.

    التقريب الثاني- انّ الرواية ظاهرة صدرا و ذيلا في عدم الاعتناء بالشك بعد جفاف الاعضاء لا قبلها، حيث انها تامر بالمسح على الموضع المشكوك في مسحه في الوضوء و في غسله في الغسل اذا كان به بلة، و هذا بنفسه دليل على انه لا يكفي في جريان قاعدة الفراغ في الوضوء فضلا عن الغسل مجرد القيام عن محل الوضوء اذا كان التدارك ممكنا بالمسح بالبلة، فلا تدل الرواية على كفاية المحل العادي حتى في باب الطهور، بل تدل على لزوم التدارك مع بقاء المحل الشرعي كما في الوضوء قبل فوات الموالاة الذي يكون بجفاف الاعضاء، بل و في الغسل أيضا و لو بدعوى دلالتها على لزوم الموالاة فيها أيضا.

    الّا انّ الانصاف انّ الامر بالمسح بالبلة فيها محمول على الاستحباب لعدة قرائن خارجية و داخلية اهمها ذيل الصحيحة فانّ قوله (ع) (و ان كان شاكا فليس عليه في شكه شي‌ء فليمض في صلاته) ظاهر في عدم لزوم الاعتناء حتى مع البلة، فيكون الامر بالمسح على الموضع مع وجود البلة من باب الاحتياط‌ الاستحبابي، خصوصا مع ما تقدم فيها من لزوم اعادة الماء و اجرائه عليه اذا استيقن عدم الغسل لذلك الموضع.

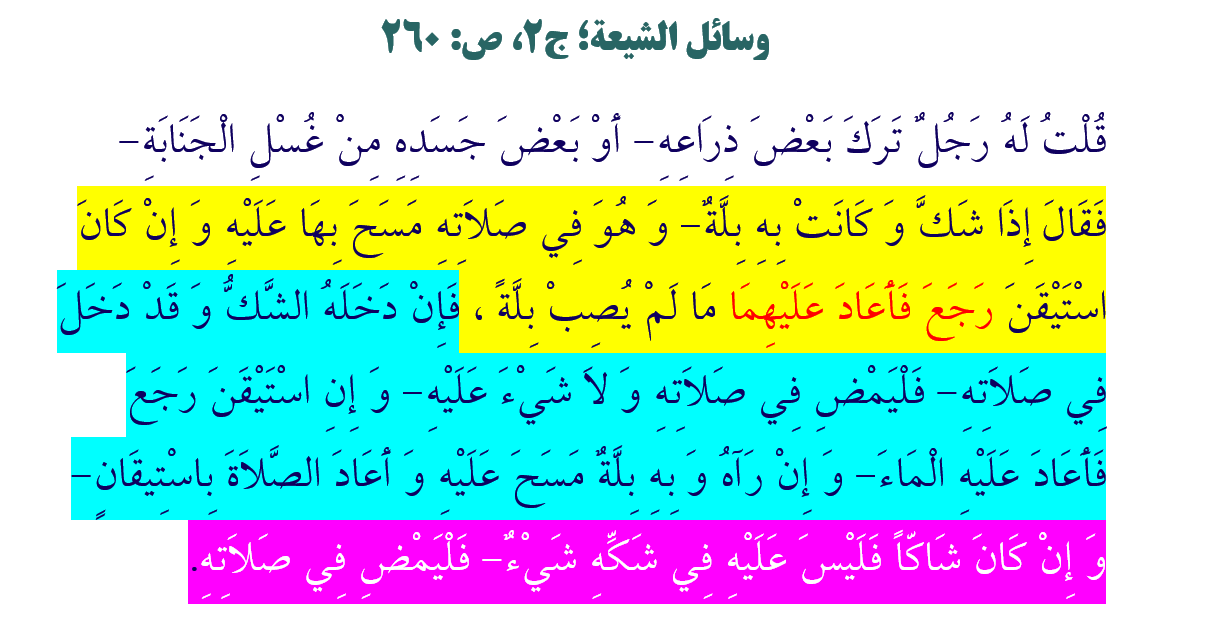
    فتتم دلالة الرواية صدرا و ذيلا على عدم الاعتناء بالشك بعد القيام عن حال الوضوء أو الغسل و لو كان محل التدارك شرعا باقيا فتكون دليلا على كفاية التجاوز عن المحل العادي للجزء المشكوك و لو كان هو الجزء الاخير في باب الطهور مطلقا أو خصوص الوضوء و الغسل.

    التقريب الثالث- انّ هذا الاستدلال مبني على ان نحمل قوله في صدر الرواية (و دخل في حال اخرى في الصلاة أو في غيرها) على مطلق حال الحال الاخرى، و هو ممنوع، بل ظاهر قوله (في الصلاة أو في غيرها) التقييد بالحالات التي تكون كالصلاة مما هو مترتب على الطهور، بل من دون ذلك لا يصدق الكون في حال اخرى حقيقة لكونه في حال الوضوء أو الغسل مع امكان التدارك، و عليه فغاية ما يثبت بالرواية جريان القاعدة في الشك في الجزء الاخير للوضوء أو الغسل فيما اذا كان قد دخل في امر مترتب عليهما بحيث يكون الرجوع مستلزما لاعادة الاجزاء الواقعة من ذلك العمل المترتب فيكون في حال اخرى حقيقة، و قد تقدم انّ هذا من موارد صدق التجاوز و المضي حقيقة.

    و فيه: انّ التجاوز انما يصدق اذا دخل المكلف في ما يترتب على الجزء المشكوك في داخل المركب الواحد الذي شك في تحقيق جزئه، و في المقام بلحاظ مركب الوضوء لا ترتب في البين، و بلحاظ مركب الصلاة و ان كان الطهور قيدا و شرطا الا انه لا شك في الطهور و انما الشك في جزئه من الغسل أو المسح و لهذا لو كان الشك في اصل الطهور داخل الصلاة وجب الاعتناء به لعدم تجاوز المحل بالنسبة لما يأتي من الاجزاء كما تقدم و يأتي في البحوث القادمة. [↑](#footnote-ref-35)
36. \*دروس في مسائل علم الأصول؛ ج‌4، ص: 297\*

    و مقتضاه عدم جريان شي‌ء من قاعدة الفراغ و التجاوز عند الشك قبل الدخول في الصلاة أو غيرها مما يعتبر فيه الطهارة

    و جريانهما بعد الدخول في الصلاة و نحوها إذا لم يكن في البين بلة يمكن غسله و استيناف الصلاة بعده،

    و عدم الجريان قبل الدخول في المشروط بالطهارة‌ على القاعدة عند الشك في أي موضع من الجسد بناء على عدم الترتيب بين غسل اليمين و الشمال لعدم مضي محل الغسل لعدم اعتبار الموالاة لا بين غسل الرأس و الرقبة و بين الجسد و لا في غسل نفس العضو فمحل الغسل الشرعي عند الشك لم يتجاوز منه، و لا تجري قاعدة الفراغ؛ لأن الشك في نفس الجزء الأخير من الغسل و الجزء الأخير لا ترتيب في غسله و لكن جريانهما بعد الدخول في الصلاة أيضا كذلك فإن الصلاة مشروطة بوقوعها بعد الغسل، و لا يعتبر في الغسل وقوع الصلاة بعده و جريان قاعدة الفراغ في نفس الصلاة مع وقوع الشك في أثنائها غير ممكن؛ لأنه لا تثبت صحة الأجزاء اللاحقة من الصلاة و أنها واجدة للطهارة المعتبرة و الالتزام بأنه يكفي في جريان قاعدة التجاوز مجرد الدخول فيما هو مترتب عليه كترتب التعقيب على التشهد و التسليم أو ترتب الصلاة على الوضوء و الغسل قد تقدم ما فيه من عدم صحة الالتزام؛ لأن الظاهر من قوله عليه السّلام: «إذا خرجت من شي‌ء و دخلت في غيره» الخروج من موضعه المقرر شرعا و لكن لا يبعد الالتزام بهذا الحكم المخالف لقاعدتي التجاوز و الفراغ، و ظاهر الصحيحة كما ترى الحكم بتمام الغسل إذا دخل في الصلاة و حصل الشك بعد الدخول و عدم بقاء البلة في البين فلا يحتاج إلى استيناف الصلاة كما لا نحتاج إلى تدارك غسل ما بقي الشك في غسله مع أن مقتضى القاعدة تدارك غسل الموضع المشكوك، و استيناف الصلاة نعم، لو حصل هذا الشك بعد الإتيان بالصلاة أو غيرهما مما هو مشروط بالطهارة يحكم بصحة تلك الصلاة و لكن يجب تدارك غسل الموضع لجريان قاعدة الفراغ في ناحية نفس الصلاة و مقتضى الاستصحاب الجاري في ناحية عدم غسل ذلك الموضع تدارك غسله، و هذا الاستصحاب و إن سقط اعتباره بالإضافة إلى الصلاة التي فرغ عنها؛ لحكومة‌ قاعدة الفراغ، و لكنه يجري بالإضافة إلى الصلاة الآتية بل إذا أحدث بالأصغر قبلها يجب الجمع بين إعادة الغسل و الوضوء لحدوث العلم الإجمالي باعتبار الغسل أو الوضوء للصلاة الآتية كما أوضحناه في بحث الفقه في مسائل الجنابة. [↑](#footnote-ref-36)
37. 

    قد يقال ان مضمون الرواية هو الذي باللون الازرق ، اما الذي باللون الاصفر فهو نفس مضمون الازرق ولكن نُقل بطريقة مشوشة ، اما الذي باللون الوردي فهو تكرار للفقرة الاولى التي وردت باللون الازرق، مما يكشف عن ان الرواية مشوشة ووردت بالمضمون [↑](#footnote-ref-37)
38. بل قال لابد من الالتزام بكلا الامرين [↑](#footnote-ref-38)
39. فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلاَةَ فَاذْكُرُوا اللَّهَ قِيَاماً وَ قُعُوداً وَ عَلَى جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ إِنَّ الصَّلاَةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَوْقُوتاً

    فسير القمي، ج‏1، ص: 150

    و قوله‏ فَإِذا قَضَيْتُمُ الصَّلاةَ فَاذْكُرُوا اللَّهَ قِياماً وَ قُعُوداً وَ عَلى‏ جُنُوبِكُمْ‏ قال الصحيح يصلي قائما و العليل يصلي جالسا- فمن لم يقدر فمضطجعا يومئ إيماء

    قد يقال ان ما ورد في تفسير القمي من الرواية ناظر الى هذه الاية لا الى الاية الاخرى وهي

    الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَاماً وَ قُعُوداً وَ عَلَى جُنُوبِهِمْ وَ يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ

    وهي اوفق حيث ان جملة يذكرون الله مرتبطة بالصلاة قبلاً وبعداً [↑](#footnote-ref-39)
40. مصباح الأصول ؛ ج‏1 ؛ ص267

    و لكن التحقيق عدم الوجوب إلّا بدليل من الخارج، لأن الأمر الضمني تابع حدوثاً و بقاء لأصل التكليف المتعلق بالمجموع، كما ان الحكم الوضعي المنتزع من الحكم التكليفي كالجزئية و الشرطية تابع لمنشإ الانتزاع، و هو أصل التكليف المتعلق بالمجموع و المقيد، فإذا ارتفع التكليف بالمجموع للاضطرار كان التكليف ببقية الاجزاء و الشرائط محتاجاً إلى دليل آخر، فإذا اضطر المكلف إلى ترك القراءة مثلا في تمام الوقت، كان التكليف بالصلاة مع القراءة ساقطاً لحديث الرفع، و وجوب الصلاة بغير القراءة يحتاج إلى دليل آخر، و لا يكفيه حديث الرفع إذ مفاده رفع التكليف المتعلق بالمجموع. و اما ثبوت التكليف لغيره الفاقد للقراءة، فحديث الرفع أجنبي عنه، فلا بد من التماس دليل آخر. نعم يمكن دعوى وجوب الدليل في خصوص باب الصلاة من جهة ان الصلاة لا تسقط بحال على ما هو مستفاد من الروايات، دون غيرها من العبادات. [↑](#footnote-ref-40)
41. تخلص السيد الخوئي عن مسالة وجوب القضاء على الناسي مع ان التكليف ليس بفعلي عليه بكون الفوت في وجوب القضاء فوات الامر ولو شأنا قال في موسوعة الإمام الخوئي؛ ج‌16، ص: 119

    و أمّا وجوب القضاء عليه فلإطلاق الفوت المأخوذ موضوعاً للحكم المذكور، فإنّ العبرة في القضاء بفوت التكليف و لو شأناً. و إن شئت فقل: إنّ الاعتبار بفوات الملاك، و لا شك في تماميته في المقام و نظائره كالنوم و النسيان ممّا استند فيه سقوط التكليف في الوقت إلى العجز، لا إلى تخصيص دليل الوجوب كما في الحيض و نحوه.

    كما يفصح عن ذلك ما دلّ على وجوب القضاء على النائم و الناسي «1»، حيث لا مجال لاحتمال اختصاص الحكم بالموردين. [↑](#footnote-ref-41)
42. كتاب الخلل في الصلاة، ص: 206‌ [↑](#footnote-ref-42)
43. [١٩:٣٤، ٢٠١٧/١٢/٣١]

    [١٩:٣٤، ٢٠١٧/١٢/٣١]

    [١٩:٣٥، ٢٠١٧/١٢/٣١] ش جعفر ال طوق: فكرة متمم الجعل كما ذكره في التعبدي والتوصلي

    [١٩:٣٥، ٢٠١٧/١٢/٣١]

    [١٩:٣٥، ٢٠١٧/١٢/٣١] ش جعفر ال طوق: كلاهما

    [١٩:٣٥، ٢٠١٧/١٢/٣١]

    [١٩:٣٧، ٢٠١٧/١٢/٣١] ش جعفر ال طوق: قد يكون الملاك مطلق وقد يكون مقيد فلا بد من حفظ المولى لغرضه ولو بقضية وجملة مستقلة ...وذكر النائيني كلاهما

    [١٩:٣٩، ٢٠١٧/١٢/٣١] ش جعفر ال طوق: بل ذكر انه لو لم يتصد لبيان نتيجة التقييد فلا يحتاج الى متمم فيكون نفس عدم تصديه لبيان نتيحة التقييد ارادة الاطلاق

    [١٩:٤٠، ٢٠١٧/١٢/٣١] ش جعفر ال طوق: وتمسك أيضا بالاطلاق المقامي اذ المشكلة في الاطلاق اللفظي

    [١٩:٤٤، ٢٠١٧/١٢/٣١] ش جعفر ال طوق: أجود التقريرات ؛ ج‏1 ؛ ص116

    فتارة يدل الدليل على وجود الأمر الثاني و ان غرض المولى مترتب على فعل المأمور به مع قصد القربة

    أجود التقريرات، ج‏1، ص: 117

    فيفيد الأمر الثاني نتيجة التقييد و ان الأمر الأول لا يسقط بمجرد الفعل كيف ما اتفق و أخرى يدل الدليل على عدم وجود الأمر الثاني و ان الجعل لا يحتاج إلى متمم فيكون النتيجة نتيجة الإطلاق‏ (هذا) بالإضافة إلى متعلق الأمر (و اما) بالإضافة إلى موضوع التكليف فتارة يدل الدليل على ان غرض المولى مترتب على الفعل من كل مكلف عالم أو جاهل فيكون النتيجة نتيجة الإطلاق‏ كما دلت أدلة اشتراك المكلفين في التكليف على ذلك و أخرى يدل الدليل على ان الغرض مترتب على فعل العالم دون الجاهل كما في القصر و الإتمام أو الجهر و الإخفات فيكون النتيجة نتيجة التقييد و على هذا فإذا كان المولى في مقام بيان إظهار تمام جعله و مع ذلك لم يأمر بقصد القربة فيستكشف من هذا الإطلاق المسمى بالإطلاق المقامي تمامية الجعل الأول و عدم احتياجه إلى جعل المتمم ثانياً فتكون النتيجة كما في الإطلاق الكلامي و نظير ذلك قد مر في بحث الصحيح و الأعم، من ان الصحيحي و ان لم يمكن له التمسك بالإطلاق الكلامي لإجمال اللفظ إلّا انه يمكنه التمسك بالإطلاق المقامي إذا كان كما في صحيحة حماد المتكفلة لبيان اجزاء الصلاة فكلما لم تتعرض له مما يحتمل جزئيته فنتمسك بإطلاقها لدفع الاحتمال المذكور (و بالجملة) فالفرق بين التوصليات و التعبديات انما هو [1] بالأمر الثاني و عدمه و التفرقة بينهما بالغرض قد عرفت فسادها و حينئذ فإذا كان المولى في مقام البيان و لم ينصب قرينة على الجعل الثاني المتمم للجعل الأول فمقتضى الإطلاق هو التوصلية و عدم الجعل الآخر و هذا الإطلاق نظير الإطلاق في متعلق التكليف الثابت بمقدمات الحكمة هذا كله فيما إذا تمت هناك مقدمات الحكمة و إلّا فتصل النوبة إلى الأصول العملي [↑](#footnote-ref-43)
44. وسائل الشيعة؛ ج‌5، ص: 400

    عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ حَمْزَةَ الْعَلَوِيِّ عَنْ حَمْزَةَ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنِ ابْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: رَأَيْتُهُ أَذَّنَ ثُمَّ أَهْوَى لِلسُّجُودِ- ثُمَّ سَجَدَ سَجْدَةً بَيْنَ الْأَذَانِ وَ الْإِقَامَةِ - فَلَمَّا رَفَعَ رَأْسَهُ قَالَ: قَالَ يَا أَبَا عُمَيْرٍ- مَنْ فَعَلَ مِثْلَ فِعْلِي غَفَرَ اللَّهُ لَهُ ذُنُوبَهُ كُلَّهَا- وَ قَالَ مَنْ أَذَّنَ ثُمَّ سَجَدَ فَقَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ رَبِّي- سَجَدْتُ لَكَ خَاضِعاً خَاشِعاً غَفَرَ اللَّهُ لَهُ ذُنُوبَهُ. [↑](#footnote-ref-44)
45. موسوعة الإمام الخوئي؛ ج‌13، ص: 172

    فنقول: مقتضى القاعدة حينئذ وجوب السجود على كل ما يتحقق معه عنوان السجود من دون مدخل لمسجد خاص.

    أما أصل وجوب السجود و عدم الانتقال إلى الإيماء، فلقاعدة الميسور المعتبرة في خصوص باب الصلاة، كما يكشف عنه ما دل على عدم سقوطها بحال، حيث يظهر منه وجوب الإتيان بالأجزاء و الشرائط بقدر الإمكان، لا سيّما و أنّ السجود يعدّ من الأركان و مما تتألف منه و من الركوع و الطهور حقيقة الصلاة كما أُشير إليه في حديث التثليث «1». و بما أنّ المفروض التمكن من الإتيان بأصل السجود، و إنما المتعذر رعاية القيد المعتبر في المسجد و هو كونه من الأرض أو نباتها أو الثوب كما عرفت فهو المختص بالسقوط، فتبقى ذات المقيد بحالها.

    و منه تعرف عدم الانتقال إلى الإيماء، لعدم كونه من مراتب السجود فإنه إيماء إليه، و الإشارة تباين المشار إليه، فهو بدل شرع لدى العجز عنه، و المفروض التمكن منه، و لا إطلاق لدليل البدلية يشمل صورة العجز عن قيده، لاختصاص مورده بالمريض و نحوه ممّن لا يتمكن من أصل السجود.

    و أما عدم مدخلية مسجد خاص، فلعدم الدليل بعد خلوّ النصوص، و الأصل البراءة. [↑](#footnote-ref-45)
46. \* طوائف الاخبار ، الايماء فقط\*

    1

    وسائل الشيعة؛ ج‌5، ص: 482

    عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَامِرٍ رَفَعَهُ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: الْمَرِيضُ يُومِئُ إِيمَاءً.

    2

    7122- 10- «7» وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقٍ عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْمَرِيضُ إِذَا لَمْ يَقْدِرْ أَنْ يُصَلِّيَ قَاعِداً- كَيْفَ قَدَرَ صَلَّى إِمَّا أَنْ يُوَجَّهَ فَيُومِئُ إِيمَاءً- وَ قَالَ يُوَجَّهُ كَمَا يُوَجَّهُ الرَّجُلُ فِي لَحْدِهِ- وَ يَنَامُ عَلَى جَانِبِهِ الْأَيْمَنِ ثُمَّ يُومِئُ بِالصَّلَاةِ- فَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ أَنْ يَنَامَ عَلَى جَنْبِهِ الْأَيْمَنِ- فَكَيْفَ مَا قَدَرَ فَإِنَّهُ لَهُ جَائِزٌ- وَ لْيَسْتَقْبِلْ بِوَجْهِهِ الْقِبْلَةَ ثُمَّ يُومِئُ بِالصَّلَاةِ إِيمَاءً.

    3

    7125- 13- «4» قَالَ وَ قَالَ الصَّادِقُ ع يُصَلِّي الْمَرِيضُ قَائِماً- فَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى ذَلِكَ صَلَّى جَالِساً- فَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ أَنْ يُصَلِّيَ جَالِساً صَلَّى مُسْتَلْقِياً- يُكَبِّرُ ثُمَّ يَقْرَأُ فَإِذَا أَرَادَ الرُّكُوعَ غَمَّضَ عَيْنَيْهِ- ثُمَّ سَبَّحَ فَإِذَا سَبَّحَ فَتَحَ عَيْنَيْهِ- فَيَكُونُ فَتْحُ عَيْنَيْهِ رَفْعَ رَأْسِهِ مِنَ الرُّكُوعِ- فَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَسْجُدَ غَمَّضَ عَيْنَيْهِ- ثُمَّ سَبَّحَ فَإِذَا سَبَّحَ فَتَحَ عَيْنَيْهِ- فَيَكُونُ فَتْحُ عَيْنَيْهِ رَفْعَ رَأْسِهِ مِنَ السُّجُودِ- ثُمَّ يَتَشَهَّدُ وَ يَنْصَرِفُ.

    4

    الَ وَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص الْمَرِيضُ يُصَلِّي قَائِماً فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ صَلَّى جَالِساً- فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ صَلَّى عَلَى جَنْبِهِ الْأَيْمَنِ- فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ صَلَّى عَلَى جَنْبِهِ الْأَيْسَرِ- فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعِ اسْتَلْقَى وَ أَوْمَأَ إِيمَاءً- وَ جَعَلَ وَجْهَهُ نَحْوَ الْقِبْلَةِ- وَ جَعَلَ سُجُودَهُ أَخْفَضَ مِنْ رُكُوعِهِ.

    5

    قَالَ وَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ ص عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ- وَ قَدْ شَبَّكَتْهُ الرِّيحُ «7» فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ أُصَلِّي- فَقَالَ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تُجْلِسُوهُ فَأَجْلِسُوهُ- وَ إِلَّا فَوَجِّهُوهُ إِلَى الْقِبْلَةِ- وَ مُرُوهُ فَلْيُومِئْ بِرَأْسِهِ إِيمَاءً- وَ يَجْعَلُ السُّجُودَ أَخْفَضَ مِنَ الرُّكُوعِ- وَ إِنْ كَانَ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَقْرَأَ- فَاقْرَءُوا عِنْدَهُ وَ أَسْمِعُوهُ.

    6

    عُيُونِ الْأَخْبَارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَرَ الْحَافِظِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْحَسَنِيِّ «6» عَنْ عِيسَى بْنِ مِهْرَانَ عَنْ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ صَالِحٍ الْهَرَوِيِّ عَنِ الرِّضَا عَنْ آبَائِهِ ع قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِذَا لَمْ يَسْتَطِعِ الرَّجُلُ أَنْ يُصَلِّيَ قَائِماً فَلْيُصَلِّ جَالِساً- فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ جَالِساً فَلْيُصَلِّ مُسْتَلْقِياً- نَاصِباً رِجْلَيْهِ بِحِيَالِ الْقِبْلَةِ يُومِئُ إِيمَاءً.

    7

    وَ الْمَرِيضَ يُصَلِّي قَاعِداً- وَ مَنْ لَمْ يَقْدِرْ أَنْ يُصَلِّيَ قَاعِداً- صَلَّى مُضْطَجِعاً وَ يُومِئُ (بِإِيمَاءٍ) «3»- فَهَذِهِ رُخْصَةٌ جَاءَتْ بَعْدَ الْعَزِيمَةِ.

    \*يوميء مع وضع الجبهة على ما يسجد عليه\*

    1

    وسائل الشيعة؛ ج‌5، ص: 481

    عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرِيضِ إِذَا لَمْ يَسْتَطِعِ الْقِيَامَ وَ السُّجُودَ- قَالَ يُومِئُ بِرَأْسِهِ إِيمَاءً- وَ أَنْ يَضَعَ جَبْهَتَهُ عَلَى الْأَرْضِ أَحَبُّ إِلَيَّ.

    2

    وسائل الشيعة؛ ج‌5، ص: 482

    مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرِيضِ لَا يَسْتَطِيعُ الْجُلُوسَ- قَالَ فَلْيُصَلِّ وَ هُوَ مُضْطَجِعٌ- وَ لْيَضَعْ عَلَى جَبْهَتِهِ شَيْئاً إِذَا سَجَدَ فَإِنَّهُ يُجْزِي عَنْهُ- وَ لَنْ يُكَلِّفَهُ اللَّهُ مَا لَا طَاقَةَ لَهُ بِهِ.

    3

    . 7119- 7- «2» وَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ حُسَيْنٍ عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: (سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع) «3» عَنِ الْمَرِيضِ- هَلْ تُمْسِكُ لَهُ الْمَرْأَةُ شَيْئاً فَيَسْجُدَ عَلَيْهِ- فَقَالَ لَا إِلَّا أَنْ يَكُونَ مُضْطَرّاً لَيْسَ عِنْدَهُ غَيْرُهَا- وَ لَيْسَ شَيْ‌ءٌ مِمَّا حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا وَ قَدْ أَحَلَّهُ لِمَنِ اضْطُرَّ إِلَيْهِ.

    4

    وسائل الشيعة؛ ج‌5، ص: 484

    وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ الطَّيَالِسِيِّ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي زِيَادٍ الْكَرْخِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ شَيْخٌ لَا يَسْتَطِيعُ الْقِيَامَ إِلَى الْخَلَاءِ- وَ لَا يُمْكِنُهُ الرُّكُوعُ وَ السُّجُودُ فَقَالَ لِيُومِئْ بِرَأْسِهِ إِيمَاءً- وَ إِنْ كَانَ لَهُ مَنْ يَرْفَعُ الْخُمْرَةَ فَلْيَسْجُدْ- فَإِنْ لَمْ يُمْكِنْهُ ذَلِكَ فَلْيُومِئْ بِرَأْسِهِ- نَحْوَ الْقِبْلَةِ إِيمَاءً الْحَدِيثَ.

    5

    وسائل الشيعة؛ ج‌5، ص: 485

    قَالَ: وَ سُئِلَ عَنِ الْمَرِيضِ لَا يَسْتَطِيعُ الْجُلُوسَ- أَ يُصَلِّي وَ هُوَ مُضْطَجِعٌ وَ يَضَعُ عَلَى جَبْهَتِهِ شَيْئاً- قَالَ نَعَمْ لَمْ يُكَلِّفْهُ اللَّهُ إِلَّا طَاقَتَهُ.

    6

    وسائل الشيعة؛ ج‌5، ص: 487

    وَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرِيضِ الَّذِي لَا يَسْتَطِيعُ الْقُعُودَ- وَ لَا الْإِيمَاءَ كَيْفَ يُصَلِّي وَ هُوَ مُضْطَجِعٌ- قَالَ يَرْفَعُ مِرْوَحَةً إِلَى وَجْهِهِ- وَ يَضَعُ عَلَى جَبِينِهِ وَ يُكَبِّرُ هُوَ. [↑](#footnote-ref-46)
47. المقنعة (للشيخ المفيد)؛ ص: 215

    و المريض يصلي قائما مع قدرته على القيام و يصلي جالسا عند عدم قدرته عليه و إذا عدم القدرة على السجود صلى مضطجعا و كيف ما استطاع على حسب الحال و يكره له وضع الجبهة على سجادة يمسكها غيره أو مروحة و ما أشبههما عند صلاته مضطجعا لما في ذلك من الشبهة بالسجود للأصنام و يومي بوجهه إذا عدم الاستطاعة للسجود عليه بدلا من ذلك

    المبسوط في فقه الإمامية؛ ج‌1، ص: 110

    ذا جاء وقت السجود فإن قدر على كمال السجود سجد و إن عجز عنه وضع شيئا. ثم سجد عليه، و إن رفع إليه شيئا و سجد عليه كان أيضا جائزا،

    متى لم يتمكن من السجود أصلا. أومأ إيماء و أجزأه،

    متشابه القرآن و مختلفه؛ ج‌2، ص: 173

    ب و أن العاجز عن القيام في الصلاة إذا خاف زيادة مرضه جاز له أن يصلي مستلقيا و أن العاجز عن السجود إذا رفع إليه شي‌ء يسجد عليه جاز [↑](#footnote-ref-47)
48. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة؛ ج‌8، ص: 83

    و هاتان الروايتان ربما ظهر منهما التخيير مع استحباب وضع الجبهة على الأرض لقوله في الأولى «أحب الي» و في الثانية «و هو أفضل من الإيماء» و حينئذ فلا يصح حملهما على إمكان رفع شي‌ء يسجد عليه لأن ذلك واجب البتة فيتعين حملهما على وضع شي‌ء على الجبهة كما تضمنته موثقة سماعة.

    و فيه ان هذه العبارة كثيرا ما يرمى بها في مقام الوجوب كما قدمنا الإشارة إليه في مبحث الأوقات في معنى‌ قولهم (عليهم السلام) «1» «ان الوقت الأول أفضل».

    من انه لا يستلزم حصول فضل في الوقت الثاني، فمعنى كون الصلاة بهذه الكيفية أحب اليه و أفضل ليس على معنى التفضيل، و هو كثير في الكلام كقولهم «السيف امضى من العصا» و قوله تعالى «مٰا عِنْدَ اللّٰهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَ مِنَ التِّجٰارَةِ» «2» و لا ريب في كون الواجب أحب و أفضل.

    و يؤيد ما ذكرناه ان مورد الخبرين كما عرفت هو ان يضع جبهته على الأرض و يسجد على الأرض أو على مروحة أو سواك و الوضع على الأرض و السجود يقتضي‌ الاعتماد غالبا، لا انه يضع الأرض أو المروحة و السواك على جبهته كما هو مدلول موثقة سماعة و أحدهما غير الآخر.

    و بالجملة فالظاهر من الخبرين انما هو ما قلناه من جعلهما من أدلة المسألة التي لا خلاف فيها و هو وجوب رفع ما يسجد عليه إذا أمكن كما هو ظاهرهما، و ما يتوهم من منافاة تلك العبارة فيندفع بما ذكرناه و مثله في الأخبار غير عزيز.

    و اما ما ذكره في الذكرى في موثقة سماعة أولا من احتمال حملها على الاعتماد على ذلك الشي‌ء فبعيد جدا كما عرفت و انما معناها الظاهر هو وضع شي‌ء على الجبهة. [↑](#footnote-ref-48)
49. [١١:٤١ م، ٢٠١٨/١/١٤] ش جعفر ال طوق: أصول الفقه ( حلى، حسين ) ؛ ج‏3 ؛ ص252

    [الاشكال في كون دوران الأمر بين الواجبات‏ الضمنية من باب التزاحم و جوابه‏]

    قال في المستمسك في مسألة تعذر القيام الاستقلالي الاستقراري و الدوران في أبداله من أنحاء القيام: ثم إن الدوران بين الأحوال المذكورة في هذا المقام ليس من باب التزاحم الذي يكون الحكم عقلا فيه الترجيح إذا علمت الأهمية في واحد بعينه- إلى قوله:- و ليس المقام كذلك، إذ مصلحة الصلاة واحدة، و إنما التردد فيما يكون محصلا تلك المصلحة و الحكم فيه عقلا وجوب الاحتياط بالتكرار ... إلخ‏ .

    و في مسألة 17: لو دار أمره بين الصلاة قائما مومئا أو جالسا مع الركوع و السجود إلخ، قال: و المقام و إن لم يكن من باب التزاحم ... بل من باب الدوران في تعيين البدل الاضطراري للتردد في تطبيق قاعدة الميسور ... إلخ‏ .

    لا يخفى أنه لو كان لنا واجب بسيط و قد تعذر و قام الدليل على قيام بدل مقامه، و تردد ذلك البدل بين فعلين، لكان الأمر كذلك من الخروج عن باب التزاحم. لكن الظاهر أن هذه المقامات، من الواجب المركب و دار الأمر بين جزءين من أجزائه، ليست من هذا القبيل، بدعوى أن مصلحة الصلاة واحدة و دار الأمر في محصلها، أو دعوى أنه بعد أن سقطت الصلاة التامة يدور الأمر في إجراء قاعدة الميسور بين الفاقد للجزء الأوّل أو الفاقد للجزء الثاني، نظير ما لو أمره بصبغ هذا الجسم الذي طوله عشرة أشبار

    أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏3، ص: 253

    مثلا و لم يتمكن إلّا من صبغ تسعة أشبار منه، إما بأن يسقط الشبر الأوّل و يصبغ الباقي، أو أن يسقط الشبر الأخير منه و يصبغ ما قبله، فانه بعد سقوط الأمر الأوّل التام يبقى الكلام في أنّ كلّا من الباقيين ميسور، و مع العلم بأنه لا يجب الأمران معا يكون الداخل في الميسور أحدهما، و يكون المقام من قبيل العلم بخروج أحد الشخصين عن العام و بقاء الآخر و مقتضى الاحتياط الجمع لو أمكن و التخيير لو لم يكن، و يكون المقام من قبيل الدوران بين الحجة و اللاحجة في الدخول تحت عموم دليل حجية تلك الأمارة، فان ذلك كله متفرع على وحدة الملاك و الواجب الذي هو الصلاة التامة.

    لكن لا يخفى أن الوجوب و إن ورد على المجموع المركب، إلّا أن كل واحد من أجزائه يكون له حظ من الوجوب، و يكون وجوبه الضمني لأجل صلاح فيه و لو من جهة مدخليته في المصلحة، فيكون كل واحد من الأجزاء ذا مصلحة و قد وقع اتفاق عدم القدرة على الجمع بين الجزءين فلا يكون إلّا من باب التزاحم حتى في مثل القيام بالنسبة إلى قيوده المعتبرة من الاستقلال و الاستقرار و تمام الاستقامة، فان كل واحد من هذه القيود يكون واجبا ضمنيا عن مصلحة تقتضيه، و لو سلّمنا عدم المصلحة و صرنا أشاعرة فان باب التزاحم ليس بمنسد عندهم، و ليس ذلك إلّا من جهة اتفاق عدم قدرة المكلف على امتثال كلا الواجبين.

    [١١:٤١ م، ٢٠١٨/١/١٤] ش جعفر ال طوق: بحوث في علم الأصول ؛ ج‏7 ؛ ص125

    التنبيه الثالث- في التزاحم بين الواجبات‏ الضمنية.

    فقد ذهب المحقق‏

    بحوث في علم الأصول، ج‏7، ص: 126

    النائيني- قده- إلى عدم الفرق في تطبيق قواعد باب التزاحم بين الواجبات الاستقلالية المتزاحمة و الواجبات الضمنية كما إذا وقع التضاد بين جزءين من مركب ارتباطي.

    و استشكل فيه السيد الأستاذ- دام ظله- مدعياً أن التزاحم فيما بين الواجبات الضمنية الارتباطية توجب وقوع التعارض بين أدلتها.

    و الحق ما أفاده السيد الأستاذ. و فيما يلي نبرهن عليه بصيغ و تقريبات مختلفة.

    الصيغة الأولى- أن الواجبات الارتباطية وجوباتها ارتباطية أيضا فتكون مجعولة بجعل واحد متعلق بالمركب لا بجعول متعددة. و هذا الجعل الواحد يشترط فيه ما يشترط في كل تكليف من القدرة على مجموع متعلقه، فإذا وقع التضاد بين جزءين من هذا المجموع لم يعد مقدوراً للمكلف فيسقط الأمر به، فإذا لم يقم دليل يدل على وجوب سائر الأجزاء في فرض العجز عن بعضها، فلا يمكن إثبات وجوبها بدليل الأمر الأول. و إن قام دليل على عدم سقوط الواجب كلياً- كما جاء في باب الصلاة من أنها لا تترك بحال- دار الأمر بين التكليف بسائر الأجزاء مع الجامع بين الجزءين المتزاحمين أو بها مع أحدهما تعييناً، و هذه شبهة حكمية في أصل التكليف و ليس من باب التزاحم، فلا بد فيها من الرجوع إلى الأصول و القواعد العامة.

    الصيغة الثانية- أن الجزءين المتزاحمين إما أن يكونا معاً مؤثرين في الملاك المطلوب للمولى من الواجب الارتباطي مطلقاً، أو تكون دخالتها فيه مخصوصاً بحال القدرة فقط، أو يكون أحدهما المعين مؤثراً مطلقاً دون الآخر، أو يكون الجامع بينهما مؤثراً. و ليس شي‏ء من هذه التقادير بالتزاحم. إذ على الأول يلزم سقوط التكليف رأساً للعجز عن إمكان تحصيل الملاك منه. و على الثاني يلزم ثبوت التكليف بسائر الأجزاء فقط. و على الثالث يلزم التكليف‏

    بحوث في علم الأصول، ج‏7، ص: 127

    بسائر الأجزاء مع ذلك الجزء المؤثر في الملاك، و على الرابع يلزم التكليف بسائر الأجزاء مع الجامع بين الجزءين.

    الصيغة الثالثة- إن الوجوب الضمني باعتباره غير مستقل في الجعل فأي شرط يفرض فيه لا بد و أن يكون شرطاً للجعل الاستقلالي فإذا أريد المعاملة مع الواجبين الضمنيين معاملة الواجبين الاستقلاليين المتزاحمين من حيث كون كل منهما مجعولًا على موضوعه، و هو القادر عقلًا و شرعاً، كان لازم ذلك أخذ هذا الموضوع في الخطاب الاستقلالي أيضا. و من الواضح أن القدرة على كل منهما لا تكون إلّا بترك الآخر فاشتراط إيجابهما بالقدرة معناه اشتراط ذاك الوجوب الاستقلالي بترك الاشتغال بالجزءين معاً فيؤول الأمر الاستقلالي إلى الأمر بالمركب مشروطاً بعدم الاشتغال بشي‏ء من أجزائه و هذا واضح الفساد.

    الصيغة الرابعة- إن لازم إجراء التزاحم بين الواجبين الاستقلاليين فعلية إيجابهما عند تركهما معاً لفعلية شرط كلا الوجوبين. و في المقام يستحيل هذا اللازم فيستحيل ملزومه. و هو الأمر المشروط بنحو الترتب. و الوجه في استحالة اللازم ان الوجوبين في المقام جزءان تحليليان من وجوب واحد فإذا فرض ان المكلف ترك كليهما كان شرط كلا الأمرين الضمنيين فعلياً، و بالتالي يصبح الأمر بالمركب كله فعلياً. و هذا معناه ثبوت أمر استقلالي واحد يطلب فيه الجمع بين المتضادين و هو محال، لأنه من طلب الجمع بين الضدين لا الجمع في الطلب كما كان في الطلبين الاستقلاليين المتزاحمين.

    و هذه الصياغات الأربع ربما تذكر في قبالها شبهة حاصلها: أنه يمكن افتراض تعلق الأمر من أول الأمر بعنوان ما هو المقدور من أجزاء المركب، و هذا عنوان جامع ينطبق على مجموع الأجزاء إذا كانت كلها مقدورة، و على المقدور منها إذا كان بعضها تعييناً غير مقدور، و حينما يقع تزاحم بين اثنين منها يكون ترك كل منهما محققاً للقدرة على الآخر فيكون مقدوراً و يكون‏

    بحوث في علم الأصول، ج‏7، ص: 128

    هو الواجب، و هو معنى الأمر بكل منهما منوطاً بترك الآخر كما في الواجبين الاستقلاليين المتزاحمين.

    و هذه الشبهة إن تمت بطلت كل الصياغات المتقدمة على أساسها. أما بطلان الصيغة الأولى فلأن الواجب ليس الأجزاء العشرة بعنوانها كي يسقط الوجوب بالعجز عن البعض، و إنما الواجب هو المقدور منها و كل من الجزءين المتزاحمين مقدور على تقدير ترك الآخر. و أما بطلان الصيغة الثانية، فلأن الدخيل في الملاك على هذا إنما هو المقدور من الأجزاء، و كل من الجزءين على تقدير ترك الاشتغال بالآخر مقدور فيكون مأموراً به على هذا التقدير و هو معنى الترتب. و أما بطلان الصيغة الثالثة، فلأنها كانت مبنية على أن يكون الأمر بالأجزاء بعنوانها مع أخذ عدم كل من الجزءين بعنوانه في موضوع الأمر بالآخر، و أما إذا كان الأمر متعلقاً بعنوان المقدور من الأجزاء فكأنه قال، إذا كنت قادراً على شي‏ء من الأجزاء فجئ به، و لا محذور منه أصلًا، إذ يكون كل من الجزءين على تقدير ترك الجزء الآخر مقدوراً فيكون كل منهما على تقدير ترك الآخر واجباً. و إن شئت قلت: إن المقدور في حقه هو أحد الجزءين فلا يجب أكثر من أحدهما عليه مع سائر الأجزاء. و أما بطلان الصيغة الرابعة، فلأن الأمر إذا كان متعلقاً بالمقدور من الأجزاء فلا ينطبق إلّا على سائر الأجزاء و الجامع بين الجزءين المتزاحمين لا أكثر لأنه المقدور للمكلف، فلا يلزم طلب الجمع.

    إلّا أن هذه الشبهة على فرض تماميتها لا تجدي في تطبيق أحكام التزاحم بالنهج المتقدم في المقام، إذ لو كانت القدرة شرعية في أحدهما عقلية في الآخر تعين الأمر بما تكون القدرة فيه عقلية دائماً و استحال الترتب، و إن كانت القدرة شرعية فيهما معاً ثبت التخيير دائماً و لم يتم شي‏ء من المرجحات المتقدمة، أما الترجيح بالقدرة العقلية فواضح، و أما الترجيح بالأهمية فلما تقدم من عدم جريانه في المشروطين بالقدرة الشرعية، و أما الترجيح بما ليس له بدل فلما

    بحوث في علم الأصول، ج‏7، ص: 129

    عرفت من رجوعه إلى الترجيح بالأهمية الّذي لا مجال له في المشروطين بالقدرة الشرعية، و أما الترجيح بالأسبقية زماناً فقد عرفت عدم تماميته، مع أنه لو أريد به سبق الوجوب فلا موضوع له هنا حتى لو قيل به في الواجبين الاستقلاليين لتعاصر الوجوبين الضمنيين زماناً، و لو أريد به سبق الواجب فالأمر بالمتقدم يكون متعيناً دائماً و لا يمكن الأمر بالتأخر و لو ترك المتقدم لفوات الملاك بذلك لأنه واحد بحسب الفرض.

    و التحقيق أن هذه الشبهة غير تامة، و ذلك.

    أولا: لأن القدرة ان افترضت قيداً للوجوب تمت الصياغات الأربع للاستحالة لأن معناه الأمر بالأجزاء العشرة بعنوانها و لكن مشروطاً بالقدرة عليها. و ان فرضت قيداً للواجب كما هو المقصود من الشبهة. كان من الأمر بالجامع بين المتزاحمين و هو يختلف عن باب التزاحم الّذي يوجد فيه أمران تعيينيان و لا يتأتى فيه البيان الّذي استطعنا أن نخرج به باب التزاحم على القاعدة عن باب التعارض الحقيقي ببركة المقيد اللبي المستلزم لدخوله في باب الورود.

    فإن جعل القدرة قيداً للواجب تصرف في ظهور الدليلين الدالين على وجوب كل من الجزءين بعنوانه فلا يكون جائزاً على القاعدة. بل مقتضى القاعدة أنه لو علم بعدم سقوط الواجب الاستقلالي في مورد التزاحم وقع التعارض بين دليلي الجزءين، و إلّا كان مقتضى القاعدة هو السقوط المطلق للواجب باعتبار العجز عنه.

    و ثانياً- إن أدلة الأجزاء و الشرائط ظاهرة في الإرشاد إلى الجزئية و الشرطية و لو كانت بلسان الأمر أو النهي. و هذا المفاد لا يجري فيه التزاحم أصلًا، إذ ليس مفادها حكماً تكليفياً يستحيل ثبوته للمتزاحمين معاً كي نفتش عن المقيد اللبي له، بل مقتضى إطلاقاتها لحال العجز ثبوت الجزئية أو الشرطية فيه أيضا، فيلزم سقوط التكليف الاستقلالي بالمجموع رأساً. و لو فرض العلم من الخارج بعدم سقوطه وقع التعارض بين إطلاق دليلي الجزءين المتزاحمين‏

    على أساس العلم بانتفاء إحدى الجزئيتين. [↑](#footnote-ref-49)
50. ذكر السيد محمد رضا في ج10 ص 457

    ولكن يظهر من السيد الأستاذ (قدس سره) الخدشة في هذا البيان.

    وحاصل ما ذكره (1) : (أن العمل المركب من الأجزاء والشرائط وعدم المانع ارتباطي لا محالة، فإذا فرضنا أن المكلف قد عجز عن الإتيان بتمامه واضطر إلى ترك شيء من أجزائه أو شرائطه أو إلى الإتيان بشيء من موانعه سقط التكليف بالمركب، وعندئذٍ فهو متمكن من ترك العمل برأسه.

    ولا يصح أن يقال: إنه مضطر إلى ترك الجزء أو الشرط أو الإتيان بالمانع، بل هو متمكن من ترك العمل برمته.

    اللهم إلا أن يكون قوله (عليه السلام) في الرواية: ((فقد أحلَّه الله)) شاملاً للتكاليف الغيرية من الجزئية والشرطية والمانعية أيضاً، حتى يدل على وجوب العمل الفاقد للمضطر إلى تركه من جزء أو شرط، أو الواجد للمضطر إلى فعله أعني المانع، لأنه وقتئذٍ مضطر إلى ترك الجزء أو الشرط أو الإتيان بالمانع، ولا يتمكن من ترك العمل المركب برمته لقدرته من الإتيان به على الفرض.

    إلا أن الحكم لا يكون محققاً لموضوع نفسه فكيف يُعقل أن يكون الحكم بالحلّية محققاً للاضطرار الذي هو موضوعه، لأنه موضوع للحكم بالحلّية وارتفاع الحرمة، ولا مناص من أن يتحقق بنفسه أولاً مع قطع النظر عن حكمه حتى يحكم بالحلّية.

    وليس الأمر كذلك في المقام، لوضوح أن المكلف مع قطع النظر عن الحكم بالحلّية في مورد الاضطرار غير مضطر إلى ترك الجزء أو الشرط بالوجدان، لتمكنه واقتداره من ترك العمل المركب رأساً).

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

    (1) التنقيح في شرح العروة الوثقى (كتاب الطهارة) ج:4 ص:277 (بتصرف يسير).

    458

    وحاصل مرامه (قدس سره) : أن مقتضى الارتباطية بين الأجزاء والشرائط هو كون المكلف في مثل المقام مضطراً إلى ترك الكل، لا إلى ترك الجزء أو الشرط.

    نعم لو دلَّ دليل على سقوط الأمر بالجزء مثلاً يكون عندئذٍ مضطراً إلى تركه فقط ومتمكناً من الإتيان بالباقي، ولكن دليل حلّية المضطر إليه لا يمكن أن يكون شاملاً للمقام بحيث يقتضي سقوط الأمر بالجزء، لأن سقوطه متوقف على تحقق الاضطرار، والاضطرار لا يتحقق إلا مع سقوطه، لتوقف الحكم على ثبوت موضوعه. وعلى هذا الأساس لا يمكن الاستناد إلى الصحيحة المتقدمة في الحكم بسقوط الأمر الضمني المتعلق بالجزء أو الشرط.

    ولكن يلاحظ على ما أفاده (قدس سره) بأنه لا ينبغي الإشكال في أن المضطر إليه ابتداءً هو ترك الجزء أو الإخلال بالشرط الوجودي أو العدمي، وسراية الاضطرار إلى ترك سائر الأجزاء المعبّر عنه بترك الكل تتوقف على عدم شمول الحلّية للمقام وإزالة الارتباطية برفع بعض الأوامر الضمنية، فإنه لو استفيد من دليل حلية المضطر إليه انتفاء بعض الأوامر الضمنية فقط لم يتحقق الاضطرار إلى ترك الكل.

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

    (1) تهذيب الأحكام ج:2 ص:152. [↑](#footnote-ref-50)
51. ذكر السيد السيستاني في مكان المصلي "الوجه الثاني: التمسك بما ورد من انه اذا اجتمعت الفريضة والسنة بدئ بالفريضة ومورد الرواية هو دوران الامر بين الوضوء وغسل الميت فحكم الامام عليه السلام بتقديم الوضوء لانه فريضة ومنه يعلم عدم اختصاص هذا الوجه بالتكاليف الاستقلالية فيشمل ما نحن فيه." [↑](#footnote-ref-51)
52. ذكر السيد السيستاني دام ظله "" [↑](#footnote-ref-52)
53. والمتعارف في صلاة السفينة هو الايماء بل قد ورد في بعض الروايات (ان الصلاة في السفنية ايماء)(67) فيمكن دعوى ان المراد بتقدم القيام في الرواية هو خصوص صورة الايماء فيكون في قبال قول ابي حنيفة القائل بسقوط القيام اذا لم يكن قادراً على الركوع والسجود. ومقتضى هذه الرواية تقدم القيام مطلقا على الجلوس مطلقاً.(68)

    ذكر السيد السيستاني دام ظله في كتاب مكان المصلي "" وحكم الامام عليه السلام في نفس هذا الفرض بوجوب القيام وان كان منحنياً من شدة الاضطراب. واطلاقه يقتضي ان يكون القيام ولو مومياً اولى من الجلوس وان سجد فان من كان غير قادر على السجود جالساً لا يتمكن منه قائماً بطريق اولى. [↑](#footnote-ref-53)
54. كتاب الصلاة (للنائيني)؛ ج‌2، ص: 70

    المبحث الثالث

    لو لم يتمكّن من القيام بمراتبه في تمام الركعة و دار الأمر بين القيام في أول الركعة و الجلوس في آخرها، فيكون ركوعه حينئذ عن جلوس، و بين الجلوس في أول الركعة و القيام في آخرها ليكون ركوعه عن قيام، فربّما قيل: بالتخيير، و ربّما قيل: بتعيين القيام في أول الركعة، و ربّما قيل: بتعيّنه في آخرها.

    و توضيح الحال يستدعي رسم مقدّمة و هي:

    أنّه قد ذكرنا في باب التزاحم، أنّه لو تزاحم الواجبان فإن كان أحدهما أهم‌

    قدّم على غيره، و إن لم يكن أهم و تساويا في الملاك فإن لم يكن بينهما ترتّب علّية و معلولية أو ترتّب زماني محض كان الحكم هو التخيير، و إن كان بينهما ترتّب بأحد الوجهين تعيّن تقديم ما هو السابق بالرتبة و الزمان، و ليس له صرف قدرته إلى المتأخّر، و ذلك كما لو توقّف واجب على مقدّمة محرّمة أو توقّف امتثال واجب على ترك واجب آخر سابق عليه في الزمان، فإن كانت ذي المقدّمة أو الواجب المتأخّر أهم من المقدّمة و الواجب المتقدّم زمانه يقدّم و سقط خطاب حرمة المقدّمة و وجوب ذلك الواجب، و إن تساويا انعكس الأمر و سقط وجوب ذي المقدّمة و الواجب المتأخّر، و لا تصل النوبة إلى التخيير إلّا إذا كانا في عرض واحد من حيث الأهميّة و الرتبة و الزمان، كالضدّين المتساويين في الملاك.

    و السرّ في ذلك هو أنّ كلّ واجب لا يمكن سقوط وجوبه إلّا بالعجز التكويني أو العجز المولوي، حيث إنّ المانع الشرعي كالمانع العقلي، و أمّا مع عدم العجز التكويني و المولوي فالوجوب بعد باق على حاله و لا موجب لسقوطه. و حينئذ إن كان أحد المتزاحمين أهم في نظر الشارع فمن أهمّيته يتولّد خطاب مولوي و هو احفظ قدرتك، و هذا الخطاب صالح للتعجيز المولوي عن المزاحم الآخر، من غير فرق بين أن يكون الأهم من حيث الرتبة و الزمان مساويا لغير الأهم أو متأخّرا عنه رتبة و زمانا، و من غير فرق أيضا بين أن يكون الزمان المتأخّر شرطا للواجب أو شرطا للوجوب، و من غير فرق أيضا بين أن يكون المتزاحمان واجبين نفسيّين أو كانا واجبين غيريّين، كلّ ذلك لما أشرنا إليه من أنّ خطاب الأهم لأهمّيته صالح لأن يكون تعجيزا مولويّا عن الآخر، حيث إنّه يجب حفظ القدرة عليه و ليس له صرفها على ما عداه.

    فلو فرض أنّه من أول النهار زاحم واجب للصلاة التي لم يأت بعد زمان وجوبها، بحيث لا يمكنه الجمع بين ذلك الواجب و الصلاة، كان اللازم عليه عدم‌ صرف قدرته لذلك الواجب إن كانت الصلاة أهم، و حفظها للصلاة و إن لم يأت بعد زمان وجوبها لأنّ القدرة العقلية لا دخل لها في الملاك و كان ملاك الصلاة تام في حدّ نفسه عند مجي‌ء زمان وجوبها، فصرف القدرة على الواجب الغير الأهم يوجب تفويت ملاك الصلاة الذي فرضنا أهمّيته. و من هنا قلنا بعدم جواز إهراق الماء قبل الوقت، و كذلك سائر المقدّمات المفوتة، هذا إذا كان هناك أهمّية.

    و أمّا إذا لم يكن في البين أهمّية. فإن كان المتزاحمان في عرض واحد من حيث الزمان و الرتبة كالضدّين كان الحكم هو التخيير، و ليس التخيير فيه لمكان سقوط أصل الخطابين و استكشاف العقل خطاب تخيير لمكان تمامية الملاك كما توهّم، بل الساقط هو إطلاق كلّ من الخطابين لصورتي فعل الآخر و عدمه، كما أوضحناه في محلّه.

    و إن كان أحد المتزاحمين سابقا من حيث الرتبة و الزمان، فحيث إنّ القدرة عليه حاصلة بالفعل. بخلاف القدرة على المتأخّر، حيث إنّها متوقّفة على عدم صرف القدرة على المتقدّم، كان السابق في الرتبة و الزمان هو المتعيّن، إذ عدم صرف القدرة عليه يكون بلا موجب، لأنّ المفروض عدم أهمّية المتأخّر حتّى يتولّد منه خطاب (احفظ قدرتك)، فسقوط الخطاب عن المتقدّم يكون بلا وجه بعد القدرة عليه فعلا. و هذا بخلاف سقوط خطاب المتأخّر، لعدم القدرة عليه فعلا و عدم اقتضائه حفظ القدرة و عدم صرفها في الواجب المتقدّم، إذ ليس هو أهم منه، و ما لم يقتض ذلك لا يكون مقدورا عليه في زمانه، فيسقط خطابه لا محالة. و هذا بخلاف سقوط خطاب المتقدّم، فإنّه كما عرفت يكون بلا موجب.

    و بالجملة: ليس الغرض في المقام تفصيل ذلك و إنّما له محلّ آخر بل الغرض في المقام مجرّد بيان المبني من أنّ المتزاحمين إذا كان أحدهما أهم قدّم على غيره‌

    كتاب الصلاة (للنائيني)، ج‌2، ص: 73‌

    مطلقا كان بينهما اختلاف في الرتبة و الزمان أو لم يكن. و إن لم يكن بينهما أهمّية فإن كان في عرض واحد من حيث الرتبة و الزمان كالضدّين كان الحكم هو التخيير و إن لم يكونا في عرض واحد، بل كان أحدهما مقدّما من حيث الرتبة و الزمان قدّم ما هو المقدّم. إذا عرفت ذلك فنقول في المقام.

    إنّه لو دار الأمر بين القيام في أول الركعة و القيام في آخرها فلا سبيل إلى القول بالتخيير. بل إن قلنا بأن القيام المتّصل بالركوع أهم، لمكان ركنيّته كما قوّيناه كان اللازم هو الجلوس في أول الركعة لحفظ القدرة على القيام المتّصل بالركوع، و إن لم نقل بأهمّيته كان اللازم هو القيام في أول الركعة لحصول القدرة عليه فعلا، فيكون جلوسه بلا موجب.

    و ممّا ذكرنا ظهر الحال فيما إذا دار الأمر بين القيام و الإيماء للركوع و السجود و بين الصلاة عن جلوس و فعل الركوع و السجود جالسا، و أنّه يتعيّن عليه الصلاة عن جلوس لأهمّية الركوع و السجود، كما يدلّ عليه أنّ «ثلث الصلاة الطهور و ثلثها الركوع و ثلثها السجود» «1».

    و توهّم أنّه يفوت منه حينئذ القيام الركني من المتّصل بالركوع و حال التكبيرة فاسد، إذ الواجب على المكلّف هو الركوع عن الحالة التي هو عليها فإن كان قائما فالواجب عليه الركوع عن قيام و إن كان جالسا فالواجب عليه الركوع عن جلوسه، و كذا الحال في تكبيرة الإحرام. [↑](#footnote-ref-54)
55. **أصول الفقه ( حلى، حسين ) ؛ ج‏2 ؛ ص351**

    و إنما كان المتيقن هو عدم القدرة في الزمان الأول، و ليس هو تمام الموضوع، و أن تمام الموضوع هو عدم القدرة في تمام الوقت، إلّا أن هذا المعنى أعني عدم القدرة في تمام الوقت نحرزه باستصحاب بقاء عدم قدرته إلى آخر الوقت، و يكون ذلك أشبه شي‏ء باحراز أحد جزأي الموضوع بالوجدان و الآخر بالأصل، فانّ الموضوع حينئذ هو عدم القدرة المستمر من أول الزمان إلى آخره، و المفروض أن عدمها في الزمان الأوّل محرز بالوجدان، و استمرار ذلك العدم و بقاءه إلى آخر الوقت بالأصل. [↑](#footnote-ref-55)
56. **نهاية الأفكار ؛ ج‏4قسم‏1 ؛ ص189**

    فإذا كان الأثر من جهة خفاء الواسطة مما يعد كونه بنظر العرف أثراً للمستصحب، لا للواسطة و ان كان أثراً لها بحسب الدقة و الحقيقة، فلا بد من ترتبه عليه بمقتضى حرمة النقض المسوقة بالنسبة إلى ما يعد كونه نقضا بالأنظار العرفية، و لا يرتبط مثل هذا التسامح بالتسامح في مقام تطبيق المفهوم على المورد كما هو ظاهر [↑](#footnote-ref-56)
57. يمكن ان يقال انه لا توجد حكومة اصلا وانما المامور به هو الجامع نهاية الأفكار ؛ ج‏1 ؛ ص233 أمّا الأدلة الواردة في التيمم‏

    عند عدم التمكن من استعمال الماء في الوضوء و الغسل، من نحو قوله صلى اللَّه عليه و آله و سلم: التراب أحد الطهورين‏ فلا شبهة في ظهوره في نفسه في قيام المصلحة بالجامع بين الطهارة المائية و الترابية [↑](#footnote-ref-57)
58. الاول التقييد الثاني الحكومة الثالث الاطلاق المقامي [↑](#footnote-ref-58)
59. إِنَّ الرَّجُلَ \*لَيُوعَكُ\* وَ يَحْرَجُ وَ لَكِنَّهُ هُوَ أَعْلَمُ بِنَفْسِهِ وَ لَكِنْ إِذَا قَوِيَ فَلْيَقُمْ.

    فی معاجم اللغة ان الوعكة هي خصوص \*الحمى\* من المرض ، اي مرض الحمى ، ومن المعقول جدا ارتفاع الحمى في اثناء الوقت خصوصاً لو ان بدايتها كانت قبل الوقت فتكون هذه الرواية ناظرة الى الاضطرار غير المستوعب .

    \*مجمع البحرين؛ ج‌5، ص: 298\*

    و الوعك: الحمى. و قيل ألمها. و الموعوك المحموم. و وعكته الحمى من باب وعد: اشتدت عليه، فهو موعوك.

    \*لسان العرب؛ ج‌10، ص: 514\*

    الوَعْك و هو الحُمَّى

    [↑](#footnote-ref-59)
60. [٧:٣١ م، ٢٠١٨/٢/٢] +98 933 346 0952: الامام ذكر فان لم تقدروا ، فكيف يقول السيد ان هذه الرواية تشمل ما لو وصل الى الجدد والوقت باقي [↑](#footnote-ref-60)
61. يرد عليه ما ذكره السيد البروجردي نهاية الأصول للبروجردي ؛ ص130

    قلت: ما يجب على المكلف إنما هو امتثال أوامر الشرع لا تحصيل المصالح، إذ لا إحاطة لعقولنا بالمصالح النّفس الأمرية حتى يجب علينا تحصيلها.

    نعم لو كان الفرد الاضطراري أنقص مصلحة من الفرد الاختياري بمقدار لازم الاستيفاء لم يكن للشارع حينئذ- بمقتضى قواعد العدلية- تشريع الفرد الاضطراري، و جعله في عرض الفرد الاختياري، حتى يكون مقتضاه تخير المكلف عقلا بين هذا الفرد الاضطراري، و بين الفرد الاختياري الّذي يتمكن منه في آخر الوقت في الواجب الموسع، و لكن لا ربط لذلك بوظيفة الفقيه، فإن الفقيه لا يبحث إلاّ فيما هو مقتضى الأدلة الشرعية، فإذا اقتضى الدليل فردية الصلاة مع التيمم مثلا لطبيعة الصلاة في حال الاضطرار، أخذ الفقيه بمقتضاه، و جعله دليلا على كونها في عرض سائر الأفراد من كل جهة، حتى إن للمكلف أن يجعل نفسه موضوعا لهذا الفرد الاضطراري، بأن يوجد الاضطرار لنفسه اختيارا، نظير الحاضر الّذي يسافر في حال الاختيار. [↑](#footnote-ref-61)
62. البحث في جواز البدار لذوي الأعذار

    ⭕المطلب الأول

    إذا قلنا أن دليل الاضطرار خاص بالاضطرار المستوعب، فيقع البحث في جريان الاستصحاب لاثبات كون الاضطرار مستوعباً.

    ⭕المطلب الثاني:

    إذا فرضنا أن لدليل الاضطرار إطلاقاً يشمل الاضطرار غير المستوعب وكذا دليل الاختيار.

    فالبحث يقع في وجوه تقديم الامر الاضطراري على الاختياري :

    ◀الوجه الاول: التقييد

    ان اطلاق الأمر الاضطراري مقيّد لإطلاق الأمر الاختياري

    ◀الوجه الثاني الحكومة

    اما حكومة الاضطراري على الاختياري فيما لو تضمن الامر الاضطراري جعل البدل فهو حاكم على دليل الأمر الاختياري

    واما حكومة الاختياري على دليل الأمر الاضطراري لان لازم المدلول التكليفي للامر الاختياري عدم كون المكلف مضطراً

    ◀الوجه الثالث: الإطلاق المقامي لدليل الاضطرار

    لم تذكر الاعادة في الوقت مع كون ارتفاع العذر متعارفاً

    ◀الوجه الرابع: الامر الواحد بالجامع

    فاذا كان الاضطرار في اول الوقت مصداقا للجامع سقط الامر به .

    ◀الوجه الخامس: جواز البدار

    متى ثبت فانه يساوق الاجزاء لعدم الامر باكثر من صلاتين من سنخ واحد في وقت واحد

    ⭕المطلب الثالث:

    اذا لم نصل الى دليل على الإجزاء بالنسبة الى الأدلة اللفظية فما هو مقتضى الاصل العملي [↑](#footnote-ref-62)
63. بالنسبة لروايات الصلاة في السفينة ، حيث انه يوجد فيها تعارض ذكرتم في العام الماضي 8 وجوه لحل التعارض وارتضيتم الوجه الثالث و كان :

    الوجه الثالث: على فرض الاطلاق من كلا الجانبين (المانع والمجوز) ..هناك شاهد جمع بينهما وهو الطائفة الثالثة التي هي صحيحة حمّاد بن عيسى:

    سمعت أبا عبد الله (ع) يسئل عن الصلاة في السفينة فيقول ان استطعتم أن تخرجوا الى الجدد فاخرجوا، ...يعني لا يعذر في الصلاة الاضطرارية الا اذا كان غير قادر على الخروج. (إن استطعتم ان تخرجوا الى الجدد فاخرجوا فإن لم تقدروا...) ان استطعتم الصلاة الاختيارية فهي متعينة عليكم، وان لم تستطيعوا الصلاة الاختيارية جاز لكم الصلاة في السفينة. فهي فصلت بين الفرضين فتكون شاهد جمع بين الطرف المانع والطرف المجوز. فيحمل المانع على فرض استطاعة الصلاة الاختيارية، ويحمل المجوز على فرض عدم القدرة على الصلاة الاختيارية.

    على هذا الاساس ، فالصلاة على السفينة انما تحمل فيما لو لم يقدر من الخروج الى الجدد ، و عليه فتكون روايات الصلاة في السفينة مختصة بالاضطرار المستوعب، ولا تجوز البدار الا مع الاطمئنان من عدم ارتفاع العذر. [↑](#footnote-ref-63)
64. تهذيب الأصول، ج‏1، ص: 268

    فتلخّص: أنّه مع إهمال الأدلّة من الطرفين و تعدّد الأمر في المقام يتعيّن القول بالبراءة إذا أتى بالفرد الاضطراري.

    اللهمّ إلّا أن يصار إلى القول بتنجيز العلم الإجمالي؛ حتّى في التدريجيات، فيصير الاشتغال هو المحكّم في الباب، و يكون المقام من قبيل دوران الأمر بين التعيين و التخيير. [↑](#footnote-ref-64)
65. كتاب الصلاة (للمحقق الداماد)؛ ج‌4، ص: 93

    ليس لزوم رعاية الاستقبال و تقدّمه على القيام باعتبار كونه داخلا في عقد المستثنى منه لعموم «لا تعاد» فيعتبر في حالتي العمد و غيره دون القيام، إذ هو- أي القيام- أيضا في بعض الموارد ممّا يكون معتبرا في العمد و غيره- كما مرّ- و لذا يحكم بتقدّمه على السجود عند الدوران بينه و بينه، مع أنّه- أي السجود- أيضا من الخمسة المستثناة.

    و قد أطنب بعض أعاظم العصر بما لا جدوى فيه.

    و الحريّ بالتحقيق: هو لحاظ لسان دليلي الاستقبال و القيام، فان كان أحدهما مطلقا و الآخر مقيّدا يقدّم الأوّل (لتنجّزه) على الثاني (لتعليقه) و إن كانا مطلقين يقدّم ما هو الأهمّ ملاكا. و عند التساوي يحكم بالتخيير حسب ما تقتضيه الصناعة.

    و ليعلم: أنّ مقتضى إطلاق دليل الشرط، هو اعتباره في جميع الحالات، و لازمة سقوط المشروط عند تعذّره، لاعتباره في تلك الحال أيضا. و لكن علم من الخارج:

    أنّ الصلاة لا تسقط بحال، فعند تعذّر الاستقبال مثلا يصلّي إلى أينما أمكن، كما في صلاة الغريق الّذي يصلّي إلى أينما توجّه.

    و أنّ مقتضى تقيّد دليله، هو اعتبار ذلك الشرط في خصوص الحالة الّتي يوجد فيها قيده المحقّق له، فيكون وزان هذا الشرط بالقياس إلى قيده وزان الحجّ بالقياس إلى الاستطاعة المأخوذة في لسان دليله، فعند عدم التمكّن عقلا أو شرعا لا وجوب للحجّ، إذ الممنوع الشرعي كالممتنع العقلي.

    و لذا أفتى الأصحاب- رحمهم اللّٰه- (إلّا بعض متأخّري المتأخّرين) بعدم وجوب الحجّ لو توقّف على مقدّمة محرّمة و إن كانت ضعيفة. و السرّ هو عدم الاستطاعة حينئذ، فعند اتّضاح هذه المقدّمة نقول:

    لا إشكال في إطلاق دليل شرطيّة الاستقبال و لزوم التوجّه شطر المسجد الحرام بلا تقيّد بالقدرة، بخلاف دليل شرطيّة القيام. بل مقتضى قوله تعالى:

    «الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّٰهَ قِيٰاماً وَ قُعُوداً» الآية، بانضمام ما ورد في تفسيرها بأنّ «الصحيح يصلّي قائما، و المريض يصلّي قاعدا إلخ» هو اعتبار القدرة في شرطيّة القيام فمهما قدر عليه و لم يمنعه مانع عقلي أو شرعي يصلّي قائما و إلّا يصلّي جالسا.

    فعليه: يدور الأمر فيما نحن فيه بين المنجّز (و هو الاستقبال) و المعلّق (و هو‌ القيام) فلا بدّ من تقديم الأوّل على الثاني حسب ما بيّناه، لأوله إلى عدم القدرة على القيام هنا.

    فليكن هذا هو سرّ ما أفتى الماتن- رحمه اللّٰه- بلزوم رعاية الاستقبال، فحينئذ يصلّي مستقبلا بلا قيام. [↑](#footnote-ref-65)
66. اقحام مسالة العدول باختيار المكلف في مورد مسالتنا ليس في محله لان مورد مسالتنا هو من غلط في السورة فلابد من العدول القهري ولو بعد النصف

    تهذيب الأحكام؛ ج‌2، ص: 295

    1187- 43- عَنْهُ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ غَلِطَ فِي سُورَةٍ فَلْيَقْرَأْ قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ ثُمَّ لْيَرْكَعْ.

    \*الدليل على ان ذكر سورة التوحيد من باب المثال ما جاء في صحيح زرارة\*

    تهذيب الأحكام؛ ج‌2، ص: 293

    1181- 37- عَنْهُ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع رَجُلٌ قَرَأَ سُورَةً فِي رَكْعَةٍ فَغَلِطَ أَ يَدَعُ الْمَكَانَ الَّذِي غَلِطَ فِيهِ وَ يَمْضِي فِي قِرَاءَتِهِ أَوْ يَدَعُ تِلْكَ السُّورَةَ وَ يَتَحَوَّلُ مِنْهَا إِلَى غَيْرِهَا فَقَالَ كُلُّ ذَلِكَ لَا بَأْسَ بِهِ وَ إِنْ قَرَأَ آيَةً وَاحِدَةً فَشَاءَ أَنْ يَرْكَعَ بِهَا رَكَعَ. [↑](#footnote-ref-66)
67. المبسوط في فقه الإمامية؛ ج‌1، ص: 107

    الظاهر من المذهب أن قراءة سورة كاملة مع الحمد في الفرائض واجبة، و أن بعض السورة أو أكثرها لا يجوز مع الاختيار \*غير أنه إن قرأ بعض السورة أو قرن بين سورتين بعد الحمد لا يحكم ببطلان الصلاة، و يجوز كل ذلك في حال الضرورة\* ، و كذلك في النافلة مع الاختيار، [↑](#footnote-ref-67)
68. النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى؛ ص: 75

    و أدنى ما يجزي من القراءة في الفرائض الحمد مرة واحدة و سورة معها مع الاختيار، لا يجوز الزّيادة عليه و لا النّقصان عنه.

    فمن صلّى بالحمد وحدها متعمّدا من غير عذر، كانت صلاته ماضية، و لم يجب عليه إعادتها، غير أنّه يكون قد ترك الأفضل.

    و إن اقتصر على الحمد ناسيا أو في حال الضّرورة من السّفر و المرض و غيرهما، لم يكن به بأس، و كانت صلاته تامّة. [↑](#footnote-ref-68)
69. في الاستبصار لا صلاة له حتى يقرأ بها [↑](#footnote-ref-69)
70. \*إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب؛ ج‌1، ص: 230\*

    أقول ربما يحكى المتكلم عن عزمه الموجود حال تكلمه، فيكون المحكي قصده المتعلق بفعله الاستقبالي، كما إذا قال مخاطبا يا زيد، انى عازم على بناء مسكن لك في الشهر الآتي، و كلامه هذا اخبار عن أمر نفساني يكون صدقه و كذبه باعتبار ذلك الأمر. و هذا كما لا يكون إنشاء لا يكون متضمنا له ايضا، و من يرى وجوب الوفاء بالوعد الذي هو من قسم الإنشاء لا يعم عنده الوجوب لهذا الفرض، و ربما يحكى عن نفس فعله الاستقبالي، و يكون اخباره عن الحصول فيما بعد كالاخبار عما مضى، و في هذه الصورة يكون صدق خبره أو كذبه دائرا مدار تحقق ذلك الأمر‌ في المستقبل و عدمه، و لو كان معتقدا بفعله استقبالا، و أخبر بوقوعه، فلا بأس به.

    \*و لا يجب عليه جعل خبره صادقا بفعله في المستقبل. فان مع ترك الفعل و ان يتصف خبره السابق بالكذب الا ان دليل حرمة الكذب لا يعمه. فان ظاهره حرمة جعل الكذب و إيجاده بمفاد كان التامة لا جعل الخبر الصادر سابقا كاذبا، و لذا ذكرنا في باب موانع الصلاة أن المبطل لها من الزيادة جعل الزائد بمفاد كان التامة لا جعل ما كان من الصلاة زائدا كما في العدول من سورة أو ذكر أو غيرهما إلى سورة أو ذكر أو غيرهما، حيث انه بعدوله يحصل وصف الزيادة للمعدول عنه، و هذا لا دليل على مانعيته\*.

    و الحاصل أن هذه الصورة أيضا خارجة عن الوعد الذي هو قسم من الإنشاء فلا يجب الفعل فيها لو قيل باختصاص وجوب الوفاء بالوعد الذي هو من قسم الإنشاء. [↑](#footnote-ref-70)
71. وانما هو مسقط لمطابقته للملاك مثلاً [↑](#footnote-ref-71)
72. كتاب الصلاة (للحائري)، ص: 163‌

    و حكم السهو في المسئلتين عدم بطلان الصلاة الا ان السهو في المسئلة الاولى يوجب وجوب إتيان سورة بعد الحمد ان جعلنا الترتيب قيد للسورة و لو جعلناه شرطا للصلاة فيسقط عنه السورة لعدم إمكان حصول الترتيب بعد ما اتى بالسورة قبل الحمد [↑](#footnote-ref-72)
73. روائع الأمالي في فروع العلم الإجمالي؛ ص: 28

    (14) و لو تذكر بعد الدخول في السجدة الأولى أو بعد رفع الرأس منها و قبل الدخول في الثانية أنه لم يركع

    فعن المشهور الحكم ببطلان الصلاة تمسكا بظواهر ما دل على بطلانها بفوات الركوع و نسيانه و لكن يمكن دعوى منع صدق الفوت بمجرد الدخول في السجدة الأولى لأن تداركه لا يوجب إلا زيادة سجدة واحدة و لا تعاد الصلاة من سجدة و تعاد من ركعة و ذلك المقدار لا إشكال فيه ظاهرا.

    و إنما الكلام في أمثال المقام في جهة أخرى لا بأس بالتعرض لها و جوابها و هو أن الزيادة اللازمة على فرض التدارك حفظا للترتيب على أي واحد تنطبق فهل هو منطبق على أول الوجودين أو ثانيهما أو على أحدهما بلا عنوان فإن انطبق على أول الوجودين نظرا إلى كونه في غير محله فلازمه في فرض الدخول في الركن اللاحق بطلان الصلاة و لو كان الفائت غير ركن لصدق زيادة الركن في صلاته و لو سهوا و لا مجال حينئذ‌ أيضا لاستناد بطلانها إلى فوت الركن أبدا لأن فوت محله بالدخول في الركن بعده فلو كان مثل هذا المدخول زيادة فلا جرم يكون وجودها في رتبة سابقة عن فوت الركن فيكون بطلان الصلاة مستندا إلى أسبق العلتين و هو كما ترى بل خلاف ظاهر رواية أبي بصير حيث رتب إعادة الصلاة على فوت الركوع و نسيانه.

    و إن انطبق على ثانيهما يلزم صدق الزيادة العمدية على ما يتدارك عند فوت سابقة كما لو تذكر بعد إتيان التشهد بفوت سجدة واحدة فإنه يجب إتيان السجدة و ما بعدها من التشهد ليضع كل شي‌ء في محله مع أنه ليس كذلك جزما بل خلاف قوله ليضع كل شي‌ء في محله فإن ظاهره كون الوجودات المأتية ثانية واقعة على صفة الجزئية بلا صدق الزيادة عليها و هو موجب لكون الزيادة هو المأتي به أولا و لقد تقدم ما فيه أيضا و إن كانت الزيادة أحدهما بلا عنوان فلازمه عدم صدق التعمد به إلا بالالتفات إلى تكرر الوجود من أول الإتيان بهما و إلا فلو أتى بالحمد مثلا بانيا على الاقتصار عليه ثمَّ بدا له إتيانه ثانيا يلزم أن لا تصدق الزيادة العمدية لعدم التفاته إلى تكرر الوجودين من حين الشروع و هو كما ترى.

    و حل الإشكال بأن يقال إن من المعلوم أن الترتيب بعد ما كان شرط أصل الصلاة قبال جزئية ذوات الأفعال منها نقول من المعلوم أن عنوان الزيادة إنما تنطبق على كل فعل وقع في غير محله و من المعلوم أن وقوعه في غير المحل فرع كونه فاقدا للترتيب و فقدانه للترتيب فرع بقاء الفاقد على إمكان تداركه ببدله إذ حينئذ مقتضى الأمر بتحصيل الترتيب إتيانه ثانيا فلازمه حينئذ انطباق الزيادة على أول الوجودين. نعم لو‌ لم يمكن تحصيل الترتيب المأمور به من جهة استلزامه زيادة الركن فيستحيل حينئذ وجوب تحصيل الترتيب في هذه الصورة إذ يلزم من الأمر به عدمه فلازمه عدم القدرة على تحصيل الجزء السابق فيستكشف إنا بحكم لا تعاد خروجه عن الجزئية فيلزمه كون أول وجود الركوع في محله، نعم مع فوت الركن يستند البطلان إلى فوت الركن لعدم سقوطه عن الجزئية بحكم لا تعاد.

    فإن قلت إن الترتيب نظير الطمأنينة و أمثالها من واجبات الصلاة في واجب آخر فبمجرد إتيان جزء و لو غير ركني فاقدا للترتيب يستحيل تحصيل الترتيب في شخص هذا الجزء كاستحالة تحصيل الطمأنينة في شخص القيام المأتي به و أمثاله فيسقط حينئذ شرطية ترتيبه و لازمه وقوعه في محله و بمثله يفوت الجزء الآخر أيما كان إذ بتداركه حينئذ تلزم الزيادة العمدية في فعل ما أتى به ثانيا.

    قلت مجرد إتيان الثاني قبل الأول إنما يقع جزء على فرض سقوط الفائت عن الجزئية و إلا فمجرد استحالة الترتيب في شخصه لا يوجب إلا سقوط اعتبار ترتبه على غيره لا نفي اعتبار وجود الغير رأسا فالوجود الآخر حينئذ باق على جزئيته فيجب حينئذ إتيانه مرتبا المستلزم لكون الأول زائدا أو واقعا في غير محله و من هذه الجهة كم فرق بين الطمأنينة و الترتيب إذ فوت الطمأنينة في فعل لا يقتضي فوت فعل آخر و المفروض أن طمأنينة شخص هذا غير معتبر لنسيانها فيقع الفعل الفاقد لها في محله و هذا بخلاف ما نحن فيه إذ فوت الترتيب مستلزم لفوت جزء آخر و يجب مراعاة الترتيب في الجزء الفائت لا الجزء المأتي به فمهما أمكن مراعاته فيه فيجب‌

    روائع الأمالي في فروع العلم الإجمالي، ص: 31‌

    تكراره المستلزم لوقوع الأول زيادة و مهما لا يمكن مراعاته في الفاقد أيضا و لو من جهة استلزام وجوده بطلان الصلاة فيفوت الجزء السابق ترتيبه من جهة استحالة تحققه و حينئذ إن كان الفائت ركنا فتبطل الصلاة و إلا فيسقط الفائت عن الجزئية و تصح الصلاة كما أشرنا إليه.

    و من هذا البيان أيضا ظهر وجه انطباق الزيادة في بعض الأحيان على الوجود الثاني إذ هو في كل مورد أتى الجزء في محله واجدا لترتيبه إذ حينئذ يكون الثاني غير معتبر في صلاته فيكون زيادة مبطلة على فرض عمديته و اللّه العالم. [↑](#footnote-ref-73)
74. في هذه المسالة اما انه خالف مبناه او عدل عنه او عدل اليه

    \*موسوعة الإمام الخوئي؛ ج‌3، ص: 389\*

    إنّ ظاهر الحديث إرادة ذات السجدة من لفظة السجود لأنه \*معناها اللغوي لا السجود المأمور به المشتمل على جميع قيوده و أجزائه\* ، فمقتضى الحديث وجوب الإعادة بالإخلال بذات السجود بأن لم يأت به أصلًا، و أما إذا أتى به فاقداً لبعض ما يعتبر في صحته فلا يشمله الحديث و لا يوجب الإعادة من جهته، و حيث إنه أتى بذات السجدة و أوجد معناها لغة و إنما أخل بالمأمور به من جهة الجهل أو النسيان في مفروض المسألة فأيّ مانع من الحكم بعدم وجوب الإعادة فيها بمقتضى الحديث، فلا يكون وقوعه في النجس جهلًا أو نسياناً موجباً لإعادتها. [↑](#footnote-ref-74)
75. \*تنقيح مباني العروة، كتاب الصلاة ؛ ج‏4 ؛ ص203\*

    الكلام في وجوب الترتيب‏

    [1] قد تقدّم اعتبار الترتيب‏ بين أفعال الصلاة على ما يستفاد ممّا ورد في الروايات الواردة في بيان كيفية الصلاة و غيرها كمن نسي القراءة حتى ركع أو نسي الركوع حتى سجد، و ما يستفاد منه اعتبار قاعدة التجاوز بالإضافة إلى الشك في الإتيان بجزء بعد الدخول في جزء آخر و لو أخلّ‏ المكلف بالترتيب المعتبر، سواء كان في الأفعال و الأقوال عمدا بطل ذلك الجزء و أبطل حيث إنّ المأتي به في غير محله عمدا زيادة في الفريضة.

    و أمّا إذا كان سهوا ففي صورة واحدة يحكم بالبطلان و هي ما إذا قدّم ما هو ركن متأخر على ما هو ركن متقدّم، كمن قدّم السجدتين على الركوع فإنّ هذا الخلل في الصلاة لا يمكن تصحيحة إلّا بإعادة الصلاة، و أمّا إذا قدّم جزء ركني على جزء غير ركني متقدّم، كمن ركع في صلاته سهوا قبل القراءة يحكم بصحة صلاته؛ لأنّ القراءة المنسية غير قابلة للتدارك إلّا بإعادة الصلاة، و المستثنى منه في حديث «لا تعاد» ينفي لزوم الإعادة، و كذا إذا قدّم جزء ركني على جزء ركني، كمن سجد السجدة الأولى و تذكر نسيان الركوع حيث يرجع و يركع و لا تعاد الصلاة من زيادة سجدة واحدة، و كذا الحال في الرجوع و التدارك إذا قدم جزءا غير ركني متأخّر على جزء غير ركني متقدّم، كما إذا قدّم السورة على قراءة الحمد فإنّه يقرأ الحمد ثمّ يقرأ السورة، و ما ذكره الماتن قدّس سرّه من لزوم الإتيان بسجدتي السهو للزيادة السهوية و النقيصة السهوية فلم يثبت بدليل معتبر مطلقا فيكون مبنيا على الاحتياط. [↑](#footnote-ref-75)
76. [٨:٥٠ م، ٢٠١٨/٣/٩]

    [٨:٥١ م، ٢٠١٨/٣/٩]

    [٨:٥١ م، ٢٠١٨/٣/٩]

    [٨:٥١ م، ٢٠١٨/٣/٩] [↑](#footnote-ref-76)
77. قاعدة الفراغ و التجاوز (للشاهرودي)؛ ص: 165

    و قد يناقش في هذا الجواب، بأنّ ذيل صحيح زرارة مشتمل على حرف التراخي (ثم دخلت في غيره) بل و ذيل معتبرة اسماعيل أيضا ظاهر في سياق التراخي و التباين بين التجاوز و الدخول في الغير حيث جعلهما عنوانين متناوبين ، و هذا لا ينسجم الّا بان يراد به الدخول في الجزء الذي يغاير الجزء المشكوك سنخا و يباينه عنوانا فكأنّ هناك تباينا و تراخيا ماهويا بينهما، و لا اقل من الاحتمال الموجب للاجمال [↑](#footnote-ref-77)
78. ذكر المحقق النائيني انه لا جامع بين الجزء و بين جزء الجزء حتى يمكن ان يلحظا معا عند الجاعل ، و السر في ذلك:

    1- للتهافت بين اللحاظين كما قال في كتاب الصلاة للاملي

    كما ذكر في المستمسك انه يستلزم ""التدافع بين منطوق الدليل و مفهومه فيما اذا شك في آية من الفاتحة مثلا و قد دخل في آية اخرى- كما هو صريح بعض اخر-، اذ بلحاظ نفس الاجزاء كالقراءة يصدق انه شك قبل الدخول في الغير، و مقتضاه الالتفات الى الشك، و بلحاظ اجزاء الاجزاء يصدق الشك بعد الدخول في الغير، و مقتضاه المضي و عدم الالتفات

    2- [↑](#footnote-ref-78)
79. او فرض الاثم بان يكون التعلم واجبا تكليفيا عليه [↑](#footnote-ref-79)
80. من لا يحضره الفقيه؛ ج‌1، ص: 437

    فَقَالَ لِي إِنْ كُنْتَ دَخَلْتَ الْمَدِينَةَ وَ صَلَّيْتَ بِهَا صَلَاةً وَاحِدَةً فَرِيضَةً بِتَمَامٍ فَلَيْسَ لَكَ أَنْ تَقْصُرَ حَتَّى تَخْرُجَ مِنْهَا وَ إِنْ كُنْتَ حِينَ دَخَلْتَهَا عَلَى نِيَّتِكَ فِي التَّمَامِ وَ لَمْ تُصَلِّ فِيهَا صَلَاةً فَرِيضَةً وَاحِدَةً بِتَمَامٍ حَتَّى بَدَا لَكَ أَنْ لَا تُقِيمَ فَأَنْتَ فِي تِلْكَ الْحَالِ بِالْخِيَارِ إِنْ شِئْتَ فَانْوِ الْمُقَامَ عَشْراً وَ أَتِمَّ

    ما ذكر في الفرض يخالف ظاهر الرواية. [↑](#footnote-ref-80)
81. بل الصحيح هو التعبير بالترك رغبة عنه ، فانه قد تكرر في الروايات ، مثل الراويات التي ذكرت انه من ترك القنوت رغبة عنه فلا صلاة له ، فهذا التعبير يشير الى ان ما قبله وهو السنة يراد منه المستحب ، و ترك المسحب رغبة عنه محرم. [↑](#footnote-ref-81)
82. بحوث في شرح مناسك الحج ج5 ص 56 [↑](#footnote-ref-82)
83. مثاله المنفعة المترتبة على عدم العمل بالاجارة لا على الاجارة [↑](#footnote-ref-83)
84. [١١:١٨ م، ٢٠١٨/٤/٢٤]

    [١١:١٨ م، ٢٠١٨/٤/٢٤]

    [١١:١٩ م، ٢٠١٨/٤/٢٤] [↑](#footnote-ref-84)
85. بحوث في شرح مناسك الحج ج 8 ص 30 [↑](#footnote-ref-85)
86. ذكر السيد البروجردي في نهاية الأصول ؛ ص44

    الأمر الثامن: الحقيقة الشرعية

    لا يخفى أن ثبوت الحقيقة الشرعية في ألفاظ العبادات- كالصلاة و الصوم و الحج و نحوها- يتوقف على كون ماهياتها أمورا مخترعة لشارع الإسلام. و الظاهر فساد ذلك، فإن سنخ هذه العبادات كان معمولا متداولا بين جميع أفراد البشر و أرباب الملل، حتى مثل عبدة الأوثان، فإن أفراد البشر كانت في طول التاريخ تعتقد بشريعة و دين صحيح أو فاسد، و كان كل واحد من الأديان الصحيحة و الباطلة يوجد فيه عمل مخصوص وضع مثلا لأن يتوجه به العبد إلى مولاه و يتخضع لديه بنحو يليق بساحة من يعتقده مولى له.

    و لا محالة كان لهذا السنخ من العمل في كل لغة لفظ يخصه، و كان في لغة العرب و عرفهم يسمى بالصلاة، فاستعمال هذا اللفظ في تلك العبادة الخاصة ليس بوضع شارع الإسلام، بل كان مستعملا فيها في أعصار الجاهلية أيضا. غاية الأمر أن ما هو مصداق لهذه الطبيعة بنظر شارع الإسلام مغاير لما في سائر الأديان، فانظر إلى قوله تعالى: (و ما كان صلاتهم عند البيت إلاّ مكاء و تصدية) حيث سمّي ما كان يصدر عنهم بقصد التوجه المخصوص إلى المولى صلاة، غاية الأمر أنه تعالى خطّأهم في إتيان ما يشبه اللهو بعنوان الصلاة، و قال تعالى أيضا حكاية عن عيسى عليه السلام:

    (و أوصاني بالصلاة و الزّكاة ما دمت حيّا) .

    و كذلك لفظ الصوم و الحج و نحوهما، كما يظهر ذلك بمراجعة الآيات و الأخبار.

    و بالجملة كان سنخ هذه العبادات متداولا في أعصار الجاهلية أيضا، و كان يستعمل فيها هذه‏

    نهاية الأصول، ص: 45

    الألفاظ المخصوصة، و على طبقها أيضا جرى استعمال الشارع، غاية الأمر أنه تصرف في كيفيتها و أجزائها و شرائطها، كما ثبت ذلك بالدلائل الخاصة . هذا بالنسبة إلى نفس هذه العبادات، و أما الألفاظ المستعملة في أجزائها، «كلفظ الركوع و السجود و القيام، و نحوها». فلا إشكال في كون الاستعمال فيها بلحاظ معانيها اللغوية الأصلية بلا تصرف أصلا كما لا يخفى. [↑](#footnote-ref-86)
87. الشاهد هو هذه الراوية التي ظاهرها انه بقرينة السؤال ، ان السؤال عما هو المعروف بين المتشرعة من الركوع والسجود لا الركوع والسجود بالمعنى اللغوي [↑](#footnote-ref-87)
88. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج‌3، ص: 335

    وَ تُمَكِّنُ رَاحَتَيْكَ مِنْ رُكْبَتَيْكَ وَ تَضَعُ يَدَكَ الْيُمْنَى عَلَى رُكْبَتِكَ الْيُمْنَى قَبْلَ الْيُسْرَى وَ بَلِّغْ أَطْرَافَ أَصَابِعِكَ عَيْنَ الرُّكْبَةِ وَ فَرِّجْ أَصَابِعَكَ إِذَا وَضَعْتَهَا عَلَى رُكْبَتَيْكَ فَإِذَا وَصَلَتْ أَطْرَافُ أَصَابِعِكَ فِي رُكُوعِكَ إِلَى رُكْبَتَيْكَ أَجْزَأَكَ ذَلِكَ وَ أَحَبُّ إِلَيَّ أَنْ تُمَكِّنَ كَفَّيْكَ مِنْ رُكْبَتَيْكَ فَتَجْعَلَ أَصَابِعَكَ فِي عَيْنِ الرُّكْبَةِ وَ تُفَرِّجَ بَيْنَهُمَا [↑](#footnote-ref-88)
89. ظاهرها كما لا يخفى هو القيام الى الركعة الاخرى [↑](#footnote-ref-89)
90. مضافا الى التعليل بانه حتى يضع كل شيء موضعه لا يختص بالنسيان [↑](#footnote-ref-90)
91. الحكم بن مسكين من المعاريف [↑](#footnote-ref-91)